

Nair de Nazaré Castro Soares  
Santiago López Moreda  
Coordenação



énese e  
Consolidação da  
Ideia de Europa

Vol. IV  
Idade Média e Renascimento



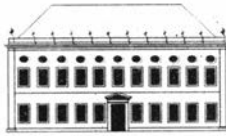
• COIMBRA 2009

Reflecte esta obra sobre a identidade europeia, assente em matrizes culturais clássicas e judaico-cristãs. Se hoje podemos afirmar que não existem diferenças substanciais de cultura entre os povos do Ocidente, latinos, germanos ou eslavos, ou entre aqueles que, não sendo europeus, herdaram também uma parte significativa da sua cultura (americanos, australianos ou africanos), isso deve-se a um passado colectivo e a toda uma herança espiritual, intelectual, ético-política e civilizacional do Mundo Antigo que nunca se apagou por completo. As primeiras nações da Europa Moderna formaram-se sob a influência das gloriosas ruínas da Antiga Roma, síntese da civilização greco-romana e do universalismo cristão.

Recorde-se, na Idade Média, Boécio, Cassiodoro, Santo Isidoro de Sevilha, de significação quase simbólica, pelo seu papel na transcrição, conservação e reutilização dos escritos clássicos, e pela importância das suas obras, como fonte do conhecimento e factor de transmissão às sucessivas gerações do Ocidente. E entre todos, S. Tomás de Aquino, intérprete fiel da mensagem ético-política aristotélico-ciceroniana e do direito romano, marco na história do pensamento europeu até à modernidade.

O Renascimento, época áurea das cortes europeias é também o momento alto da história, do humanismo e da cultura na Península Ibérica, em Portugal: descobríamos e evangelizávamos novos mundos, enriquecíamos a Europa com a primeira globalização e encontro de culturas, à escala mundial, e assistíamos à europeização da cultura.

Acompanhávamos afoita e conscientemente uma Europa que, no dizer de Joaquim de Carvalho, "sentia Portugal conviva do grande banquete do espírito Europeu".



D O C U M E N T O S

I  
IMPRESSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS  
U

CO-EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra  
URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)  
Vendas online: <http://siglv.uc.pt/imprensa/>

Universidad de Extremadura – Cáceres – España  
URL: <http://www.unex.es>

CONCEPÇÃO GRÁFICA

António Barros

PRÉ-IMPRESSÃO E EXECUÇÃO GRÁFICA

Imprensa de Coimbra, Lda.  
Largo de São Salvador, 1-3  
3000-372 Coimbra

ISBN

978-989-8074-51-5

DEPÓSITO LEGAL

298892/09

OBRA PUBLICADA COM A COLABORAÇÃO DE:



OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:



**FCT** Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal

**Ciência, Inovação 2010**  
Programa Operacional Ciência e Inovação 2010  
SECRETARIAÇÃO DE CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

© SETEMBRO 2009, IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Nair de Nazaré Castro Soares  
Santiago López Moreda  
Coordenação



énese e  
Consolidação da  
Ideia de Europa

Vol. IV  
Idade Média e Renascimento



• COIMBRA 2009



## ÍNDICE

NOTA PRÉVIA .....	7
PAULA BARATA DIAS, <i>Romanitas</i> e universalismo cristão. Reflexões cristãs sobre o poder de Roma .....	9
JOSÉ CARLOS RIBEIRO MIRANDA, O trovadorismo galego português e a Europa .....	23
MANUEL FERRO, O Império: factor de integração e unidade da Europa. Coordenadas do pensamento político de Dante .....	31
A. COSTA RAMALHO, Cataldo e a defesa da Europa .....	55
MANUELA MENDONÇA, Portugal na <i>Christiana respublica</i> .....	61
JOAQUIN VILLALBA ÁLVAREZ, La historiografía latina en el Renacimiento .....	83
CARLOS ASSUNÇÃO E MARIA HELENA SANTOS, Da Idade Média ao Renascimento: percursos gramaticais.....	105
ABEL MORCILLO LEÓN, Los Humanistas del siglo XV ante los neologismos.....	121
S. LÓPEZ MOREDA, <i>Humanitas, latinitas y proprietates verborum</i> . Tres valores imperecederos .....	137
MARIE-LUCE DEMONET, La langue primitive et les débuts de la conscience linguistique européenne en France.....	147
MARIA LUÍSA DE CASTRO SOARES, O Encontro do <i>Velho</i> Continente com o <i>Novo Mundo</i> na <i>Carta a El-Rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil</i> .....	171
EMMANUEL BURON, L'Europe, Allégorie géographique et idéologie impériale au XVI <sup>e</sup> . siècle en France .....	193
SYLVIE DESWARTE-ROSA, <i>Ubi sunt tua tela Cupido?</i> .....	219
VIRGÍNIA SOARES PEREIRA, <i>Hispani omnes sumus?</i> Os nacionalismos de André de Resende e Bartolomeu de Albornoz .....	257

HENRIQUE DE ALMEIDA CHAVES, Camões: Mito lusiada na construção de uma Ideia de Europa .....	275
AUGUSTO ASCENSO PASCOAL, Nas raízes da tolerância .....	299
NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES, Nos <i>fundamenta</i> da ideia de Europa: Humanismo e educação antes da <i>Ratio Studiorum</i> dos Jesuítas .....	315
MARGARIDA MIRANDA, A <i>Ratio Studiorum</i> jesuítica e a educação da Europa. Atenas, Roma e Jerusalém .....	343
ANTÓNIO MARIA MARTINS MELO, A matriz cristã europeia: o prólogo da tragicomédia <i>Josephus</i> do P.º Luís da Cruz, S. J. ....	367
J. ESTEVES REI, Pedagogia e didáctica do homem novo: outra retórica para uma nova sociedade .....	381
CARLOS ASCENSO ANDRÉ, Retórica e política no ocaso do Império: António Pinheiro de Porto de Mós, humanista e orador da Coroa .....	393
CARLOTA MIRANDA URBANO, Martírio e identidade no advento da Europa moderna. Narrativa, memória colectiva e consciência europeia .....	415
MARIA DA ASSUNÇÃO MORAIS MONTEIRO, A Europa: entusiasmo e questionação .....	433



## NOTA PRÉVIA

A UI&D – Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra tem como tema do seu Projecto de Investigação a Génese e Desenvolvimento da Ideia de Europa. Raízes de Identidade. Impunha-se, naturalmente, dentro deste projecto, uma investigação de equipa, em dimensão interdisciplinar, que levaria ao estudo e articulação interpretativa dos textos (entendido o termo ‘texto’ no seu sentido mais amplo) de natureza vária que documentam, desde os *Poemas Homéricos* até ao fim da Antiguidade Clássica, a presença de uma consciência de identidade-alteridade, o seu alargamento, clarificação, questionamento, desde a sua primeira identificação com o meio de comunicação – a língua grega, por oposição à incompreensibilidade de códigos comunicativos e, de seguida, de códigos comportamentais não-gregos – até à formação de uma cultura de síntese, preparada pela dinâmica intercultural da *oikoumene* helenística e conscientemente valorizada e sedimentada, durante o império de Roma, por Gregos e Romanos.

Há que compreender essa cultura de síntese, no contexto do Império Romano, como um elemento conglomerador que, todavia, foi capaz de deixar e respeitar o espaço de afirmação identitário às diversas províncias, numa dialéctica relacional entre o centro e as margens, suportada pela administração, pela rede viária e escolar, que contém a chave da própria romanização e da diversidade do espaço pertencente à cultura e culturas da Europa. Foi, certamente, a possibilidade de criar a consciência de pertença a uma imensa comunidade cultural, para além do espaço capaz de ser visualmente conhecido por cada homem ou cada grupo regional, e, ao mesmo tempo, a consciência da diversidade desse universo que lançou as bases que permitiram a Agostinho de Hipona o salto conceptual, viabilizado pelo Cristianismo. Com o filósofo neoplatónico se passou de comunidade cultural e civilizacional, dependente de uma máquina de poder instituído e coincidente com o território abarcado por esse poder, para a noção de comunidade espiritual, infractora de fronteiras sociais, étnicas e geográficas instituídas, em que cada homem é cidadão de pleno direito da Civitas Dei, de acordo com o respeito pelas leis dessa cidade.

Outra coloração adquire o binómio identidade/alteridade, no fim do Mundo Antigo, pautado, para tempos vindouros, pela distinção cristão/gentio.

A investigação de tais itinerários conduziu a uma série de três volumes (de Homero a Platão; dos oradores áticos à Cultura Helenística do período da Roma Republicana; Roma e a Cultura Helenística da época imperial).

Pelo seu carácter, esta investigação não podia, fatalmente, evitar algumas sobreposições de capítulo para capítulo, ainda que os seus autores o tentassem evitar, na medida do possível, através de remissões. Em um ou outro caso, a abordagem e leitura de fenómenos culturais ou interpretação de textos que, eventualmente, estejam implicados em diversos momentos desta obra conjunta, pode oferecer aspectos divergentes. Quis a equipa preservar pontuais divergências em nome da própria complexidade e possibilidade de leitura diversa do seu objecto de investigação.

Este fio condutor de investigação levou, naturalmente, a que, da concepção implícita nos três volumes, se expandisse o campo de olhar atento sobre a formação da ideia de Europa à Idade Média e ao Renascimento, com toda a riqueza adveniente da noção, já bem nítida nos autores da Patrística, de que a comunidade se identifica, antes de mais, pelo espaço cultural e espiritual. Concomitantemente se constroem novas alteridades, no binómio.

Idade Média e Renascimento têm uma vivência profunda da força e importância da mobilidade, que veicula o novo e o antigo e que fará redescobrir os tesouros da ancestral civilização das matrizes, com a vinda de sábios gregos de Bizâncio para o Ocidente. O Renascimento brota, pois, numa dinâmica de explosão e de síntese: simultaneamente de descoberta de novos mundos e de novas dimensões do mundo, e de fascínio pela harmonização entre o brilho de uma cultura-síntese ancestral pagã e o universo cristão. Este é, ainda hoje, o grande desafio para o homem contemporâneo – alargar horizontes, compreender, articular e integrar.

No que toca este quarto volume, pela complexidade e variedade do teor de intervenções, é forçoso sublinhar que as controvérsias aí espelhadas são da exclusiva responsabilidade dos seus autores.

Em nome da equipa de Coordenadores Científicos da colecção, e dos investigadores que neles colaboraram, aqui ficam expressos os mais vivos agradecimentos, antes de mais, à Fundação para a Ciência e a Tecnologia que, através do financiamento plurianual à UI&D, viabilizou o desenvolvimento do Projecto, através do suporte à pesquisa e a reuniões científicas e debates entre especialistas convidados. De igual modo se manifesta a gratidão para com a Fundação Calouste Gulbenkian, assim como à Fundação Eng. António de Almeida, pelo apoio dado à publicação parcial dos volumes.

À Imprensa da Universidade, na figura do seu distinto Director, Prof. Doutor João Gouveia Monteiro, se dedicam as palavras de fecho desta nota prévia, a manifestar a profunda gratidão pela disponibilidade e entusiasmo, não desvinculados do rigor que pauta o seu espírito de Humanista e de Universitário, com que acolheu a publicação dos resultados deste projecto da UI&D.

A Coordenadora Científica da UI&D – Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos,

*Maria do Céu Fialho*

## ROMANITAS E UNIVERSALISMO CRISTÃO – REFLEXÕES CRISTÃS SOBRE O PODER DE ROMA

PAULA BARATA DIAS  
(Universidade de Coimbra)

“*Vnam omnium rem publicam agnoscimus, mundum*”

Tertuliano, *Apologeticum* 38, 3.

### INTRODUÇÃO

Nos anos finais do Império Romano, sujeito à pressão externa dos bárbaros, muitos romanos, questionando-se sobre as causas dos males, viam no abandono dos cultos religiosos tradicionais a culpa da catástrofe. Afinal, onde estava agora o Deus dos cristãos a que o Império, desde os tempos de Teodósio, aderira? Esta pergunta teve como resposta a obra bem conhecida *De Ciuitate Dei* de Agostinho de Hipona, vinte e dois livros iniciados após a pilhagem de Roma pelos Godos, em 410, terminados poucos anos antes de a própria Hipona de Agostinho sucumbir ao assalto Vândalo. Esta obra magistral, composta na maturidade da Idade do Ouro da Patrística<sup>1</sup>, tornou-se exemplar para todos os que após ela buscaram reflectir sobre as relações entre a religião e o Estado, sobre a justiça e a responsabilidade humana e sobre o lugar do cristão enquanto peregrino e cidadão temporário da cidade terrena.

Santo Agostinho foi um dos autores que, nesta época, procuraram dar um sentido e fornecer uma explicação para os penosos acontecimentos que

---

<sup>1</sup> Angelo di Berardino ed., *Patrologia, La Edad de Oro de La Literatura Patrística Latina*, t. III, (ed. esp. BAC, Madrid, 1993) Inst. Patrístico Augustinianum, 1978, p. 431. “Tesis central de la obra es la providencia divina, que ilumina y guia la historia de la humanidad, dividida en dos ciudades (...) Agustín afronta y resuelve, com la luz de la razón y de la fe por eso es, a la vez, filosofia y teología – los grandes problemas de la historia”.

afligiam o Império, reflectindo sobre os acontecimentos passados e recentes de Roma<sup>2</sup>. A necessidade de entender os acontecimentos que afectavam o Império mostra que os cristãos, particularmente as suas elites, estavam atentos e se preocupavam com o destino da sua cidade, com a qual se identificavam. Esta perspectiva compromete a imagem da indiferença pela decadência de Roma, ou mesmo da responsabilidade dos cristãos no curso dramático dos acontecimentos<sup>3</sup>. De facto, no final do séc. V, o império romano que feneceu e tombou, tendo pouco a ver com o seu passado pagão, era já um império cristão, pelo que, no caminho conjunto das duas esferas, houve etapas progressivas de harmonização<sup>4</sup>.

Assim, desde a primeira geração de cristãos surgiram vozes de identificação<sup>5</sup> e relatos que expõem o propósito e as vantagens da integração

---

<sup>2</sup> Sobre o mesmo tema em S. Jerónimo, P. Barata Dias, "Testemunhos de identificação e de compromisso sobre a crise de Roma (séc. V) no Epistolário de S. Jerónimo", *Biblos*, Revista da FLUC, 2006, pp. 35-48.

<sup>3</sup> Edward Gibbon disse que a sua narrativa do declínio e queda de Roma descreve "o triunfo da barbárie e da superstição". A segunda parte deste binómio remete para o relevo do factor cristão na decadência de Roma. Uma leitura crítica do trabalho deste historiador do séc. XVIII em J. G. A. Pocock, "Gibbon's Decline and Fall and the World View of the Late Enlightenment", *Eighteenth-Century Studies*, 10, 3, 1977, pp. 287-303. Também A. R. Hands, "The fall of the Roman Empire in the west: a case of Suicide or Force Majeure?", *Greece and Rome* 10, 1963, pp. 153-168.

<sup>4</sup> É. Trocmé, "Porquoi le christianisme est-il devenu romain?", *Ktema*, 17, 1992, pp. 297-304. O autor questiona o motivo pelo qual, apesar das suas origens judaicas, o cristianismo se integrou tão rapidamente nas estruturas greco-romanas, processo que ele considera ter durado três gerações apenas. Atribui a responsabilidade desta evolução surpreendente à missão promotora de alguns agentes como Paulo, que arrastaram com eles toda uma população judeo-cristã que, sem esse impulso, ter-se-ia mantido na periferia. Trata-se de uma reflexão válida sobre as origens e o enquadramento social do cristianismo, mas levantamos algumas objecções: em primeiro lugar, o corpo doutrinal e teológico do cristianismo não depende exclusivamente da matriz judaica, na medida em que foi sendo construído já em ambientes profundamente helenizados. Além disso há que contar com a diferença instalada entre a matriz judaica e o cristianismo que se tornou maior após a destruição de Jerusalém em 70 d.C.

<sup>5</sup> As cartas paulinas foram os primeiros textos neo-testamentários a ser escritos. O próprio Paulo estava consciente das vantagens que lhe advinham, como cidadão romano, para o seu trabalho de evangelização Assim na abertura da carta que dirige aos romanos, afirma-se como um produto da variedade cultural possibilitada por Roma. Neste passo, o termo 'bárbaros' aplica-se aos judeus não falantes de Grego, afinal a matriz judaica em que nasceu o cristianismo. Cf. Trad. portuguesa da *Bíblia Sagrada*, Difusora Bíblica dos missionários Capuchinhos, Lisboa, 1984: (*Rom.* 1, 14 "Eu sou devedor tanto a Gregos como a Bárbaros, tanto a sábios como a ignorantes". (1 *Rom.* 13, 1-7) Neste importante passo, Paulo estabelece o princípio da cooperação e da convivência entre os cristãos e a autoridade política instalada. Está também presente o intertexto evangélico na referência ao poder político como uma delegação divina (*Jo.* 19 10-11); e no princípio da independência entre as obrigações políticas e religiosas (*Mt.* 22 15-22 "...a César o que é de César").

pacífica na sociedade greco-romana, reconhecida como autoridade legítima a quem os cristãos devem colaboração.

Os lamentos comovidos de S. Jerónimo pelo fim de Roma e a reflexão que Santo Agostinho conduziu na sua obra poderão ser portanto interpretados mais como termos de chegada lógica de uma tendência de pensamento fundada já na história do cristianismo do que como novidades no âmbito da produção literária cristã ou como exclusivamente motivadas pelo direito de resposta às acusações dos pagãos<sup>6</sup>. É, pois, objectivo deste trabalho ilustrar a precocidade do propósito de conciliação entre os interesses do cristianismo e de Roma e também explorar algumas das motivações deste tipo particular de consciência histórica desenvolvida na reflexão cristã.

## I

Considerar os aspectos da aproximação, convivência e identificação entre os interesses do cristianismo como realidade histórica emergente e o império romano que o envolvia não tem sido frequente, particularmente quando o âmbito de análise recua para a fase anterior à *Pax* constantiniana. O estatuto de religião suspeita aos olhos das autoridades e da opinião pública e a realidade histórica das perseguições conduziram legitimamente as atenções dos investigadores para a análise dos confrontos e das diferenças entre os dois pólos<sup>7</sup>.

---

“Submeta-se cada qual às autoridades constituídas. Pois não há autoridade que não tenha sido constituída por Deus e as que existem foram estabelecidas por ele. Quem resiste, pois, à autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus (...) Os governantes não são de temer, quando se pratica o bem, mas quando se pratica o mal. Queres viver sem medo da autoridade? Pratica o bem e terás a sua aprovação, pois ela é o instrumento de Deus para o bem (...). É por isso também que vós pagais os impostos porque se trata de funcionários de Deus que nisto mesmo servem. Pagaí, pois, a todos o que lhes é devido: a quem se deve o imposto, o imposto; a quem se deve a contribuição, a contribuição; a quem se deve a reverência, a reverência; a quem se deve a honra, a honra”. Na *1Tim.* 2, 1-4, Paulo recomenda que se reze “por todos os homens, pelos reis e por todos os que detêm a autoridade, para que possamos ter uma vida de paz e tranquilidade”.

<sup>6</sup> W. R. Jones, “The Image of the barbarian in Medieval Europe”, *Comparative Studies in Society and History*, 13, 4, 1971, pp. 376-407, p. 382: “Despite his ingenious effort to elevate contemporary discussions of the fate of Rome from merely historical level to metaphysical, and despite his insistence on the relative unimportance of the barbarian sacking of Rome against the backdrop of god’s plan of redemption, he continued to contrast Roman civilization and barbarism in the conventional manner”.

<sup>7</sup> Tácito, *Annales* 15, 39-43; Suetónio, *Vitae XII Caesarum* 16, 2, os dois sobre a primeira perseguição, a de Nero, e a opinião pública contra os cristãos no séc. I; Plínio o Moço, *Epistolae* 10, 96-97, relata a Trajano as perturbações da ordem geradas pela

A remissão para segundo plano desta linha de análise está fundamentada na própria novidade evangélica do universalismo cristão, religião que, de modo revolucionário para os padrões da época, pregou a nulidade para a fé de fronteiras de cidade, tribo, género ou estatuto social<sup>8</sup>. Mensagens de identificação com os interesses de Roma não seriam o tom adequado a adoptar por parte de uma Igreja emergente, em busca de um lugar na comunidade, de identidade própria e com propósitos de expansão, que colhia frutos visíveis do impacto gerado pelo discurso da diferença e do confronto. As actas dos martírios, a apologética cristã dos tempos pré-constantinianos e mesmo a polemística contra os pagãos produzem e exploram uma retórica de incompatibilidade<sup>9</sup>.

Assim os cristãos cooperam com os interesses de Roma, mas preparam-se com afincos para uma realidade maior. Roma não é um fim em si, é a circunstância que envolve o cristão, atento a uma dimensão mais vasta:

“A paixão pela glória e pelas honras e pelos contactos sociais deixa-nos indiferentes, nada nos é mais estranho do que o envolvimento em assuntos públicos. Só conhecemos uma república para todos, o mundo”<sup>10</sup>.

---

desconfiança pública acerca dos cristãos. A acusação de *Odium humani generis*; de levarem a cabo rituais sinistros; de não cooperarem com as autoridades nem prestarem culto ao imperador tornaram-se lugares comuns da “diabolização” dos cristãos. Marco Aurélio Frontão, em cartas ao Imperador Marco Aurélio (139 d.C.), descreve as superstições e a perigosidade associadas ao cristianismo (C.R.W. Heinemann, *The Correspondance of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius Antoninus, Lucius Verus Pius and Various Friends*, Loeb 112-113, Cambridge Harvard University Press, 1962-1963) e Celso, em 178, escreve o tratado *De Vera Doctrina*, em que refuta as crenças cristãs com base na razão (L. A. Rougier, *Celse Contre les Chrétiens. La réaction païenne sous l'Empire Romain*, Paris, 1977, Texte integral du Discours Vrai de Celse pp. 181-241).

<sup>8</sup> Esta missão universalista da Igreja aparece claramente após a Ressurreição (Mt 28, 19 “ide, pois, ensinaí todas as nações... (πάντα τὰ ἔθνη); Mc 16, 15 “Ide pelo mundo inteiro τὸν κόσμον ἅπαντα, anunciai a Boa Nova a toda a criatura (πάσῃ τῇ κτίσει). Em Gal. 3, 28 “Não há judeu nem grego...”, Paulo proclama a igualdade de todos os homens para o cristianismo. Citamos a edição do NT em Grego a partir de Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994<sup>22</sup>.

<sup>9</sup> Tertuliano, no seu *Apologético*, defende os cristãos da acusação de desinteresse pela participação na vida pública invocando o universalismo da mensagem cristã. Estes textos contam-se entre os primeiros sub-géneros da literatura cristã, e são uma fonte preciosa de informação sobre a presença cristã num universo pagão e o tipo de tensões geradas entre os dois grupos. Deve, no entanto, fazer-se a ressalva de que estes textos eram escritos expressamente para serem usados na edificação das comunidades ou na acção proselitica, o que os compromete quanto à objectividade da informação. Ver A. di Berardino, *Patrologia* op. cit. t. I, pp. 177-250.

<sup>10</sup> Op. cit. 38, 3-4. A tradução é nossa. *At enim nobis ab omni gloriae et dignitatis ardore frigentibus nulla est necessitas coetus nec ulla magis res aliena quam publica. Vnam omnium rem publicam agnoscimus, mundum.*

Tertuliano acolheu, neste passo, a mensagem evangélica da universalidade cristã, religião destinada a abolir na terra as fronteiras entre os povos e a reuni-los numa só nação de crentes, e usa-a como justificação para os limites no envolvimento dos cristãos nos interesses de Roma. Aqui estará uma das explicações para o facto de a história oficial ter preservado uma imagem de oposição, de combate e mesmo de intolerância entre as propostas de vida cristãs e a civilização greco-romana, imagem esta que é a que domina para os primeiros quatro séculos de contacto entre as duas realidades, ou não fosse a época pós-constantiniana nomeada pelo expressivo termo de *Pax*.

Mas seria realmente esse o pensar dominante, ou estes textos devem ser também observados na sua intencionalidade, ofuscando porventura uma realidade mais serena, mas menos eficaz como arma de propaganda? De facto, quando o Imperador Teodósio proclama cristão o império romano, fá-lo reconhecendo uma situação de facto, que era a da cristianização maciça das cidades, dos elementos que serviam a administração e da justiça, dos agentes da própria cultura, enfim, das estruturas sociais que sustentavam o modo de vida romano, pelo que se tornava impossível para qualquer Estado manter a hostilidade contra a imensa maioria. Essa caminhada foi em grande medida silenciosa e fluida, nela tendo participado populações urbanas de diversas origens sócio-económicas, em estados de conversão diversos, mas cuja vida se desenrolava no enquadramento institucional fornecido pelo império romano, ou seja, com interesses directos na conservação da cidade antiga.

A língua de comunicação como reflexo profundo das identidades também pode fornecer dados preciosos quanto à capacidade de fusão entre a matriz greco-latina do Império romano e o cristianismo como realidade espiritual e temporal. Assim, os estudos de filologia, particularmente desenvolvidos pela escola holandesa de Nimega em meados do século passado, vieram expor as particularidades do Latim Cristão, visto como uma língua especial segundo critérios sociolinguísticos. Isto é, o Latim Cristão seria o tipo especial de latim usado por um grupo por razões de coesão interna, de criação de identidades afectivas, da necessidade de segurança e de segredo, da criação de novas realidades, como de uma liturgia própria. Estes esforços levaram a um conhecimento analítico do léxico, da morfossintaxe, da estilística e da retórica característica dos escritos cristãos, análise que foi projectada como o que seria possível conhecer da comunicação dos cristãos entre si e com a comunidade alargada, e mesmo do uso real da língua na oralidade<sup>11</sup>. No entanto, os pressupostos desta

---

<sup>11</sup> C. Mohrmann, «Quelques traits caractéristiques du latin chrétien», *Miscellanea Mercati I*, Vaticano, 1946, p. 437-466; Id. «Le latin commun et le latin des chrétiens»,

análise foram questionados em investigações mais recentes, que puseram em causa a concepção da língua dos cristãos como uma realidade estanque. Os que nasciam cristãos ou os que se tornavam cristãos viviam na comunidade sujeitos a interações várias, nomeadamente as que decorrem das necessidades e dos interesses pragmáticos da vida quotidiana, pelo que mantiveram largamente preservado o património linguístico comum do meio em que interagem. Assim, encontram-se os mesmos recursos linguísticos em autores cristãos e pagãos, ainda que se faça sentir a especificidade cristã no vocabulário e na presença do intertexto bíblico<sup>12</sup>.

## II

É geralmente aceite que a expansão romana se fez acompanhar de procedimentos de integração percebidos como positivos, mesmo pelos membros de culturas vencidas, que referiram os benefícios, em termos de progresso e de civilização, associados à pertença ao Império Romano<sup>13</sup>. Antecedentes desta atitude favorável à integração sob um poder centralizado podem ser vistos no imperialismo macedónico de Alexandre o Grande, que projectou o mundo civilizado numa *Oikouménē*, uma comunidade alargada como modelo de civilização oposto não só ao sistema fragmentado das *póleis* gregas mas também ao velho antagonismo, de conotações éticas, étnicas e culturais, entre civilização grega e povos bárbaros. No caso helenístico, contudo, podemos afirmar que a filosofia superou a experiência política concreta, que como sabemos, apesar de ter deixado frutos colhidos sobretudo pelo império romano, não sobreviveu a Alexandre<sup>14</sup>.

*Vigilia Christiana* 1, 1947, pp. 1-12, Id. «Les éléments vulgaires du latin des chrétiens», *Vigilia Christiana* 2, 1948, pp. 89-101; pp. 162-184. B. I. Knott, "The Christian «special language» in the inscriptions", *Vigilia Christiana* 10, 1956, pp. 65-79.

<sup>12</sup> Vincenzo Loi, *Origini e caratteristiche della latinità cristiana*, Bolletino dei Classici, Accademia Nazionale dei Lincei 1978, 58 pp.

<sup>13</sup> Walter Goffart, "Rome, Constantinople and the Barbarians", *The American Historical Review*, 86, 1981, pp. 275-306, 280: "It is not as though Rome lacked powers of assimilation. In the many centuries since it had entered upon the conquest of distant lands, millions of barbarians had been pacified and absorbed into a common civilization, a Romania whose component peoples, however imperfectly homogeneous, looked the emperor for defense against outsiders and had no desire for liberation from this rule".

<sup>14</sup> R. W. Mathisen, "Peregrini, Barbari and Cives Romani: Concepts of Citizenship and the legal Identity of Barbarians in the Later Roman Empire", *The American Historical Review*, 111, 4, 2006, pp. 1011-1040, 1012 "The concepts of cosmopolitanism and world citizenship go back at least to Hellenistic philosophies of the fourth and third centuries". Esta reflexão coube particularmente à escola estóica e aos cínicos, onde despontam o cínico



Em plena Época Republicana, no séc. II, no auge do processo da absorção dos reinos helenísticos por Roma, Políbio encontra motivação para compor as suas *Histórias* na ascensão meteórica de Roma como único império<sup>15</sup>.

Estrabão, Geógrafo originário da Ásia Menor do séc. I d.C., pode constituir um exemplo desta aceitação pacífica dos resultados da expansão política romana, que são referidos no livro II da sua obra como fazendo parte da harmonia física, humana e política de que o continente europeu auferia, quando comparado com outras regiões menos dotadas destas qualidades pela natureza<sup>16</sup>. Assim, os diferentes povos em contacto com os romanos adoptavam o latim, a toga, as leis, os costumes e a religião romana, ao mesmo tempo que cediam os seus territórios ao poder e influência romanos, isto é, à presença, em variados graus, da administração, dos exércitos e mesmo de colonos originários da potência dominante.

---

Diógenes, que no séc. III se definiu a si próprio como um *kosmopolites* “um cidadão do mundo”. Epicteto, já no Império romano, falará também de si mesmo como um “cidadão do mundo” (Diógenes Laércio, *Vidas e Opiniões dos Filósofos antigos*, 6. 63); Epicteto, *Discursos* 2.10.1).

<sup>15</sup> Políbio, *Histórias* I. 7 “...Os romanos subjugarão, não algumas partes, mas quase toda a terra habitada, e deixaram um poderio tão vasto que é impossível aos nossos contemporâneos resistir-lhe, e aos nossos descendentes, excedê-lo”, (trad. port. in M. H. da Rocha Pereira, *Romana, Antologia da Cultura Latina*, Universidade de Coimbra, 2000, apêndice, p. 267).

<sup>16</sup> Estrabão, *Geografia*, livro II 5-26 ( in M. H. da Rocha Pereira, *Hélade, Antologia da Cultura Grega*, 9ª ed., Asa, Porto, 2005, p. 497). De matriz cultural grega, Estrabão vê o mundo segundo um olhar romano. Assim, considera inabitável a Europa Setentrional, aquela que está mais sujeita ao frio, o que constitui de facto o limite natural da expansão romana no norte. A Europa é descrita como sendo um continente de extraordinária variedade “dotada de uma admirável natureza pelo que toca à excelência dos homens e da administração pública”. Num texto cuja linha de força é a descrição física e humana da Europa, Estrabão aflora a intervenção grega e particularmente a romana no espaço europeu. Enquanto dos Gregos se releva a sua aptidão na arte de viver, com uma organização política e técnica que permitiu aproveitar um território mais difícil “um país de montanhas e rochas”, já os romanos, são projectados de acordo com o seu processo histórico de expansão, entendido na sua missão civilizadora e criadora de uma comunidade de povos em contacto: “os romanos conquistaram muitos povos que eram por natureza selvagens, devido aos lugares que habitavam, por serem acidentados ou desprovidos de portos, ou gelados, ou, por qualquer outra razão, impróprios para albergar muita gente, e assim puseram em contacto uns com os outros quem tinha vivido isolado, e ensinaram povos mais selvagens a viver em sociedade”. Os condicionalismos naturais, climáticos ou orográficos, responsáveis, pela variedade da paisagem europeia, explicam a mistura entre povos dados ao conflito e à guerra – nas regiões mais inhóspitas- e povos dados à paz e à agricultura. Estes sobrepõem-se naturalmente, porque “Dos dois elementos, é mais numeroso o que é dado à paz, de modo que esse domina; sob a égide dos povos condutores – outrora os Gregos, mais tarde os Macedónios, e os Romanos...”

Mesmo entre os judeus, reconhecidos pelo seu carácter independente, um dos primeiros testemunhos bíblicos sobre Roma, retirado do *I livro dos Macabeus*, ofereceu dos romanos uma imagem positiva<sup>17</sup>. Também após a tomada de Jerusalém por Pompeu em 63 a.C., altura em que se consolidou na Palestina a resistência ao poderio romano, Filon de Alexandria, judeu helenizado participante numa embaixada ao imperador Caio Calígula pelo ano 40, descreveu de modo encomiástico as vantagens de pertencer ao Império romano<sup>18</sup>.

Os romanos, sobretudo os do final da República e dos inícios do Império, apresentaram de si próprios uma descrição que os legitimava como povo destinado a governar, quer no discurso histórico, em que o homem e os

---

<sup>17</sup> I Mac 8 1-11. Citamos o AT a partir de A. Rahlfs, *Septuaginta*, Deutsche Biblegesellschaft, Stuttgart, 2004. Judas preparou uma embaixada para estabelecer uma aliança com os romanos. O ressentimento contra Antíoco Epifânio levou a que o retrato destes fosse idealizado, por contraponto ao inimigo comum, os Gregos. O autor descreve a República Romana, o senado e a magistratura consular. “Chegou aos ouvidos de Judas a fama dos romanos, que eram extremamente poderosos, mostravam-se benevolentes para com os seus aliados e ofereciam a sua amizade a todos os que a eles recorriam. Falaram-lhe também das suas façanhas na Galácia, que eles venceram, e de tudo o que fizeram na Hispânia, onde se apoderaram das minas de prata e de ouro que ali havia, conquistando todo aquele país com a sua sabedoria (τῆ βουλῆ) e constância (μακροθυμίᾳ) (...) Filipe e Perseu, reis da Macedónia, e outros, levantaram-se contra eles, mas foram igualmente derrotados e subjugados. (...) Arruinaram, igualmente, e subjugaram ao seu domínio os outros reinos e ilhas que lhes resistiram. Mas conservaram a sua fidelidade aos seus amigos e aliados, estendiam o seu poder sobre reinos vizinhos ou distantes, e todos os que ouviam pronunciar o seu nome, temiam-nos (...) Apesar de tudo isto, nenhum deles trazia diadema, nem se vestia de púrpura, para se engrandecer. Constituíram um conselho supremo, onde, cada dia, trezentos e vinte conselheiros discutiam os assuntos do povo, para bem o governar (εὐκοσμεῖν). Cada ano confiavam a autoridade suprema a um homem só, que dominava em todo o território e todos obedeciam a este homem único, sem que houvesse, entre eles, inveja ou ciúme...”

<sup>18</sup> Philo of Alexandria, *On the Embassy to Gaius* (A. Colson w. Earp eds.), Loeb Classical Library, 1962, nº 379, 8; 10; 147, p. 4. Apresentamos a nossa tradução para português “império que rejeita as divisões, governado por boas leis e em que todas as regiões, do Oriente ao Ocidente, do Sul ao Norte se unem num conjunto harmonioso (εἰς τὸ σύμφωνον). Os de raça bárbara com o grego, o grego com o bárbaro, o exército com os que habitam as cidades, os cidadãos com o exército, para usufruírem em comum da paz (...) um Império, não sobre a maior parte das regiões do mundo, mas sobre o que se pode chamar de facto de mundo (ὅν τις οἰκουμένην εἶποι), limitado por dois rios, o Eufrates e o Reno. (...) Por estes benefícios se alegra o povo romano, toda a Itália, mas também os povos da Ásia e da Europa. (§ 147, falando de Caio Calígula) “ele libertou o mar de navios piratas e encheu-o de navios mercantes, trouxe a liberdade a todas as cidades, converteu a desordem em ordem... (ὁ τὴν ἀτάξιαν εἰς τάξιν)”.

sucessos do presente se harmonizam com as virtudes já exibidas no passado, quer no discurso filosófico, quando está em causa a crítica de modelos políticos. Salústio, por exemplo, descreveu as origens de Roma como resultado de um movimento de sedentarização e de uma etnogénese variada. Os romanos resultaram da fusão de povos de origem diferente, alguns vindos de longe (ao contrário dos atenienses cuja origem lendária os definia como “autóctones”, os que brotaram do solo). Os Troianos, sob comando de Eneias, com os habitantes locais, os “aborígenes, raça selvagem de homens sem leis nem governo, livre e alodial”, juntaram-se, graças à concórdia, dentro das mesmas muralhas para formar uma cidade. Esta cresceu em número de cidadãos, em recursos e em regras, e despertou nos povos vizinhos a inveja. A coragem, a capacidade de previsão e a motivação em proteger a *libertas*, *patria*, *parentes* levaram os romanos à vitória, numa guerra essencialmente defensiva. Numa segunda fase, justificaram-se os combates ofensivos, mas com o fito de proteger amigos e aliados. Assim, os romanos “contraíam amizades, mais por conferirem benefícios do que por os receberem”. Também Tito Lívio apresentou as qualidades intrínsecas do povo romano enquanto entidade colectiva a animar os primórdios da história romana. Estes heróis possuíam um carácter modelar que, passado ao registo histórico, pode inspirar, pelos bons e maus exemplos, as gerações vindouras<sup>19</sup>.

No relato ciceroniano presente em *A República*, a identidade romana é colocada em confronto com as características de outros impérios rivais. Surge, portanto, a revisão do conceito de bárbaro originalmente definido no mundo grego sob critérios étnicos e linguísticos, e desponta o conceito de bárbaro em termos de qualidades éticas<sup>20</sup>. A vocação dos romanos para construir um Estado duradouro surgiu logo na presciência providencial do fundador, que

---

<sup>19</sup> Salústio, *Catilina* 6 1-5, (in M. H. da Rocha Pereira, *Romana, Antologia da cultura Latina*, Universidade de Coimbra, 2000, p. 100) “...O que há de mais salutar e fecundo no estudo da História é que se contemplam os ensinamentos de toda a espécie de exemplos dispostos num momento bem visível; daí se podem extrair modelos a imitar para uso próprio e do seu país, e actos vergonhosos a evitar (...). De resto, (...) jamais algum país foi maior, mais puro, mais rico em bons exemplos nem levaram tanto tempo a entrar numa cidade a avareza e o luxo, nem a tal ponto nem durante tanto tempo a pobreza e a parcimónia ocuparam lugar de honra”. Tito Lívio, *Ab Vrbe Condita Libri XX*, prefácio 6-7; 10-11, (o M. H. da Rocha Pereira, *op. cit.*, p. 209)

<sup>20</sup> Cícero, *A República*, I 37.58 (M. H. da Rocha Pereira, *op. cit.*, p. 35). À pergunta de Lélío sobre se Rómulo pode ser classificado como um soberano bárbaro, Cipião assume com objectividade o confronto com a noção grega do conceito: “se, como dizem os Gregos, todos os povos ou são gregos ou são bárbaros, temo que ele tenha sido rei dos bárbaros. Mas, pelo contrário, se esse nome se aplicar aos costumes e não às línguas, entendo que os Romanos não são mais bárbaros do que os Gregos.”

orientou a escolha do local ideal para fundar a cidade por critérios claramente políticos<sup>21</sup>. A superioridade da constituição da República romana desponta quando comparada com outras cidades e obras de legisladores do mundo grego, porque, ao contrário destas, criadas por um só e sujeitas à mudança abrupta, a fórmula romana evoluiu gradualmente e surgiu do empenho colectivo<sup>22</sup>.

Todavia, partiu também do próprio Cícero uma reflexão sobre a vastidão temporal e espacial do universo, diante da qual a fama e os actos dos romanos se relativizam. A consciência dos limites da gloriosa aventura romana na terra fez-se ouvir no passo de *A República* conhecido como *O Sonho de Cipião*<sup>23</sup>. Há, portanto, segundo o Romano que venceu Cartago, que procurar a realização e a glória noutros valores para além dos resultados do exercício do poder político ou militar. Mais do que as implicações filosóficas do texto, reparamos que a concepção de que o poder exercido pelos romanos não tinha um valor absoluto se encontra já na reflexão romana. Também com Octávio César Augusto, a *Pax Romana* emergiu como uma missão de que o império se encarregava. Governar e impor a ordem era um *labor* para os romanos e um benefício para os povos dominados<sup>24</sup>.

Este papel providencial de que os romanos se sentem investidos como guardiães da ordem e da paz foi particularmente reconhecido pelos apologetas cristãos que procuravam, nos tempos atribulados das perseguições, tornar clara às autoridades, à opinião pública e aos intelectuais a sua identificação com a

---

<sup>21</sup> Cícero, *República*, II. 3. 5, (in M. H. da Rocha Pereira *op. cit.* p. 37) falando de Rómulo: "...este varão dotado de excelsa prudência teve a visão de compreender que a localização no litoral não é a mais conveniente para cidades destinadas a serem o centro de impérios duradouros..."

<sup>22</sup> Cícero, *A República*, II 1.2 (id., *ibid.*). Depois de referir Minos de Creta, Licurgo de Esparta, e Teseu, Drácon, Sólon, Clístenes e Demétrio de Faléron como exemplos de legisladores do passado, refere a originalidade da fórmula romana, "...ao passo que a nossa República não saíra do engenho de um só, mas de muitos, e não foi constituída apenas na vida de um homem, mas durante séculos e gerações".

<sup>23</sup> Cícero, *A República* VI, 19-20 (id., p. 44-45): "Vês que a terra é habitada em sítios dispersos e estreitos, e nessa espécie de manchas onde há gente, ficam intervaladas vastas solidões, e aqueles que habitam a terra estão não só isolados, de tal modo que entre eles não pode haver comunicação de uns para outros, (...) Pois toda a terra em que morais, que estreitece nos pólos e se alarga mais dos lados, é uma bem pequena ilha. (...) Acaso nesta mesma terra habitada e conhecida o teu nome ou o de qualquer de nós pôde ultrapassar o Cáucaso que vês aqui ou atravessar o Ganges, acolá? (...) Tira essas regiões e verás sem dúvida em que estreiteza de limites a vossa glória (i. e. a glória romana) pretende dilatar-se".

<sup>24</sup> Virgílio, *Eneida* VI 847-853. A missão romana de *regere imperio populos* (...) *pacique imponere morem/ parcere subiectis e debellare superbos* reflecte a ideologia augustana dominante de que o exercício do poder do chefe é um serviço, um *labor*, e de que os romanos estão incumbidos de uma missão civilizadora.

estabilidade do Império. Desta forma, surgem discursos muito semelhantes aos que foram produzidos antes, quer por romanos, quer por não romanos em paz com o domínio romano.

Assim, trazemos dois exemplos convergentes na interpretação que fazem de um momento crucial do passado, o início do império para os romanos e da Revelação para os cristãos. Nos finais do séc. III, Orígenes respondia com oito livros às críticas que o filósofo pagão Celso fizera do cristianismo. Este advogava que o cristianismo enfermava de erros teológicos, de contradições e de superstições, não trouxera novidade, já que muito do que defende tinha sido enunciado por filósofos platónicos, e, sobretudo, que se tratava de uma religião que alienava os seus praticantes da razão e dos interesses públicos. Refutando este último ponto, Orígenes alega que a fortuna de Roma no séc. I obedeceu ao plano divino de preparar o mundo para a vinda do cristianismo. Depois de citar o salmo 72, 7 “Em seus dias florescerá a justiça, grande será a paz”, diz:

Preparou Deus as nações para receberem a sua mensagem, submetendo-as a todas ao Imperador único de Roma, impedindo que o isolamento das nações causado pela pluralidade dos reinos tornasse mais difícil aos apóstolos a execução do que Cristo determinou: –“Ide, e ensinai todos os povos (Mt 28, 19). É pois claro que Jesus nasceu no reinado de Augusto, que, digamos assim, harmonizou (ὁμαλίσαντος) a maior parte dos homens da terra num só império<sup>25</sup>.

Também Eusébio de Cesareia, leitor de Orígenes, se manifestou sobre o tema, ao defender que existe uma afinidade lógica entre um império romano, sujeito a um só imperador e uma Igreja de um só Deus. Destaca também o significado providencial de o nascimento de Jesus ter coincidido com o governo de Augusto. Assim, foi por determinação divina que o cristianismo nasceu numa época de paz e de estabilidade universal sob os romanos, porque deste modo pode cumprir a sua missão de chegar a todos os povos:

...em nenhuma outra época, a não ser precisamente na do tempo de Cristo, esteve a maioria dos povos da terra reunida (τὰ πλεῖστα τῆς οἰκουμένης ἕσθνη) sob um só e único governo, o dos romanos. Foi, com efeito, na mesma época em que Jesus dava, de modo inesperado, a sua entrada no mundo dos homens que o poder romano estava no seu apogeu. Augusto alcançava o poder absoluto (Ἀυγούστου μοναρχήσαντος) sobre quase todas as nações, enquanto Cleópatra era reduzida ao cativo e se extinguiu no Egipto a dinastia dos Ptolomeus. Desde esse dia até hoje está desaparecido esse império do Egipto, que existiu desde sempre (...). Depois disso, também o povo dos judeus caiu sob o jugo dos romanos, tal como os sírios, os capadócijs, os macedónios, os habitantes da Bitínia e os gregos, (...) Convém imaginar as

---

<sup>25</sup> Orígenes, *Contra Celsum Libri VIII*, cap. 72, PG 11 col. 1627 (inc. col. 1521).

dificuldades que teriam sentido os discípulos, se se tivessem deslocado por entre tantos povos divididos e hostis, isolados uns dos outros, sem a mínima comunicação e através de mil principados (διὰ τὰς πολλὰς ἔθναρχίας)<sup>26</sup>.

Tertuliano focou antes de Orígenes e de Eusébio este carácter providencial da conjugação dos interesses de Roma e dos cristãos. Unificados pelo desejo de paz, as autoridades não têm de temer traições ou sedições vindas dos cristãos, porque estes agem e rezam pela salvação do império. Autor africano dos finais do séc. II e pioneiro das letras cristãs latinas, de carácter forte e aguerrido, no seu *Apologeticum* mostrou-se influenciado pelo espírito milenarista, o que, numa primeira análise, poderia tornar mais ténue o seu interesse na conservação do poderio de Roma. Na verdade, veremos que este fundo milenarista constitui em Tertuliano uma razão para reforçar o empenho dos cristãos no apoio ao modelo imperial romano. Assim, respondendo à acusação de que os cristãos se alheavam quanto ao destino do imperador, ao recusarem praticar sacrifícios em sua honra (*Qui ergo putaueris nihil nos de salute Caesarum curare*), deixou claro que os governantes estão incluídos nas preces dos cristãos, pois isso mesmo foi determinado pelos apóstolos<sup>27</sup>. Na verdade, a conservação da paz é o desejo universal, e os cristãos partilham com todos os homens desse interesse.

Nós, de facto, apelamos ao Deus eterno, ao Deus verdadeiro, ao Deus vivo pela salvação do imperador, (...) porque é do coração que rezamos, e imploramos sem cessar por todos os imperadores, para que tenham uma vida longa, um governo tranquilo, uma morada segura, um exército forte, um senado fiel, um povo honesto, um mundo em paz, enfim, tudo o que um homem ou um imperador pode desejar<sup>28</sup>.

Além do preceito evangélico e do interesse universal pela paz, os cristãos têm uma razão ainda mais forte para rezar pelo imperador e pela estabilidade do império. O fim do mundo, a terrível catástrofe que a todos ameaça, está

---

<sup>26</sup> Eusébio de Cesareia, *Demonstrationis Euangelicae Libri X*, PG 22, III, 7, col. 245 (inc. col. 11). Nascido na 2ª metade do séc. III, participou no Concílio de Niceia, foi também autor de uma biografia de Constantino e de uma obra panegírica, os *Laudes Constantini*. Considerava a monarquia do primeiro imperador cristão como uma bênção para todo o Império.

<sup>27</sup> Tertuliano, *Apologeticum* 31, 1; 30, 4 (PL 1, cols 371-372): *inspice Dei uoces, litteras nostras (...) scitote ex illis praeceptum esse nobis ad redundantiam benignitatis etiam pro inimicis deum orare et persecutoribus nostris boni precari* (cf. Mt 5, 44).

<sup>28</sup> Tertuliano, *Apologeticum* 30, 1; 30, 4 (PL 1, cols 371-372): *...quia de pectore oramus, precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus uitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum, quaecumque hominis et caesaris uota sunt*.

suspensa pela trégua que foi acordada ao império romano. Tertuliano considerou que a vinda de Cristo trouxe uma suspensão concreta ao fim dos tempos e instalou uma moratória que terminará com o fim do que “está no meio”, isto é, do poder romano. Tertuliano, nesta justificação, está a interpretar a 2 *Thes.* 2 6-8 “*E agora vós sabeis o que O detém (a vinda do Senhor), pelo que ele só se manifestará no seu devido tempo. Porque o mistério da iniquidade já está em acção, esperando apenas o desaparecimento daquele que o impede*”<sup>29</sup>:

Uma outra razão, ainda mais importante, nos leva a rezar pelos imperadores, mas também pelo conjunto do universo, pela estabilidade do império e pelos interesses romanos: é que sabemos que o grande cataclismo que se abaterá sobre o universo, isto é, o fim do mundo, e que traz com ele horríveis sofrimentos, só está suspenso pela moratória (*clausulam saeculi*) concedida ao império romano. E como não queremos passar por essa experiência, quando rezamos pelo seu adiamento, favorecemos a continuação de Roma no tempo<sup>30</sup>.

A preservação do império romano é, para os que se reúnem nas assembleias, uma motivação para a prece, pelo que os cristãos comungam do interesse das autoridades romanas (*Oramus etiam pro imperatoribus, pro ministeriis eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis* “rezamos também pelo imperador, pelos seus ministérios e pelas autoridades, pela estabilidade do mundo, pela paz das instituições, pela moratória do fim”<sup>31</sup>).

Consideramos portanto que o discurso cristão sobre o domínio romano é, nos passos citados, favorável. Este não é, contudo, entendido como uma realidade absoluta. A aventura humana na terra conhecerá um fim, e está limitada por factores que não dependem dos homens, pelo que até o poderoso imperador depende dos desígnios divinos.

---

<sup>29</sup> Citamos a trad. portuguesa da *Bíblia* dos Capuchinhos. (2 *Thes* 2, 6-8) *Et nunc quid detineat scitis, ut reueletur in suo tempore. Nam mysterium iam operatur iniquitatis: tantum ut qui tenet nunc, teneat, donec de medio fiat.*

<sup>30</sup> *Op. cit.* 32, 1 ...*Est alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, et ita uniuerso orbe et statu imperii rebusque romanis, qui uim maximam uniuerso orbi imminentem ipsam clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii commeatu scimus retardari. Itaque nolumus experiri et, dum precamur differri, Romanae diuturnitatis fauemus.*

<sup>31</sup> *Op. cit.* 39, 1; 2. W. Jones (*op. cit.*, p. 381) considerou que apesar de o cristianismo, tal como o estoicismo, pregar uma mensagem de cosmopolitismo assente em noções de unidade moral e espiritual do universalismo, “The vast majority of Christian Romans identified the goals of the religion as identical with those of the state; and the ideals of Christianity were narrowed sharply to coincide with Roman ethnocentrism”.

Por isso, mesmo reconhecidas a lealdade e a identificação com o legítimo exercício do poder pelos romanos, este não deixa de ser concebido como uma realidade relativa, cuja duração os cristãos se limitam a favorecer pelo poder das suas preces<sup>32</sup>. Na verdade, não estamos muito longe do que Cícero afirmara em *O Sonho de Cipião*, quando alertou para a vanidade do apego aos assuntos do mundo e para a relatividade e finitude de qualquer experiência humana, mesmo uma tão bem sucedida como a missão civilizadora dos romanos<sup>33</sup>.

Podemos, portanto, considerar que a mensagem evangélica e apostólica do universalismo, do mesmo modo que a fé na cidade celeste como destino metafísico dos cristãos apontado por Agostinho, abriu ao romano cristão as vias que, de algum modo, lhe permitiram superar a dolorosa perda de Roma como um fim absoluto.

---

<sup>32</sup> Ver n. 11.

<sup>33</sup> Ver n. 25.



## O TROVADORISMO GALEGO-PORTUGUÊS E A EUROPA

JOSÉ CARLOS RIBEIRO MIRANDA  
*(Universidade do Porto)*

Ao longo do séc. XII, a Europa ocidental assiste a um conjunto de mutações, cuja dimensão é sobejamente conhecida, afectando todas as esferas da vida dos homens e das sociedades de então. Entre estas mutações, são particularmente relevantes as que incidem especificamente nas esferas da arte, da cultura escrita e do pensamento – há muito designadas pelo conceito genérico "Renascimento do Séc. XII" –, aspectos no seio dos quais há que conferir lugar de relevo à produção literária em línguas vulgares de origem românica. A poesia trovadoresca occitânica ocupa, nesse contexto, um lugar central, não só pela sua muito recuada cronologia, que a faz remontar ainda ao séc. XI, mas sobretudo pela sua dimensão e difusão no conjunto do espaço europeu e nas regiões directamente influenciadas pela Europa, como sucede com as rotas das Cruzadas.

Há, todavia, que compreender que a promoção do occitânico a veículo privilegiado da cultura trovadoresca não se deve a motivos fortuitos mas sim à combinação de duas grandes ordens de factores: em primeiro lugar, é a língua escolhida por um grupo aristocrático dominante para exprimir a sua identidade e a sua independência face ao poder clerical, adquirindo o valor de um capital simbólico que cedo será partilhado pelos vários grupos aristocráticos emergentes um pouco por toda a Europa, mesmo quando não utilizem este idioma no quotidiano; em segundo lugar, foi através da poesia em occitânico que se construiu e divulgou uma linguagem e um conjunto de temas e de atitudes que deram corpo a uma elaborada ideologia aristocrática, centrada na apologia de valores como o serviço vassálico, a prática da dádiva e o amor como vínculo social, que depressa irão encontrar a adesão dos mais poderosos e pujantes estratos da nobreza senhorial situados nos mais diversos quadrantes.

A Península Ibérica, confinando com o sul de França e possuindo uma intensa rede de ligações ao sul da Europa, dificilmente poderia ficar alheia à vaga trovadoresca e ao domínio do occitânico. Assim sucedeu em todos os reinos do Norte peninsular que, à excepção do novel reino de Portugal, conhecem a frequência de trovadores occitânicos desde meados do séc. XII, tendo em alguns casos, como o de Aragão, havido uma inserção directa nesse processo literário, através do surgimento de um grupo de trovadores locais que adoptaram o occitânico como língua de "trobar".

A segunda metade do séc. XII é, porém, um período de irradiação mais intensa do fenómeno trovadoresco, que o há-de levar a geografias onde, por questões de valorização e promoção de formas de sociabilidade de âmbito mais restrito, o occitânico poderá vir a ser substituído por outras línguas de maior difusão local.

Na Península Ibérica, o primeiro núcleo que é possível identificar onde se observa um processo de simultânea convergência e concorrência entre o occitânico e as línguas locais situa-se no Norte de Castela, numa zona próxima da Navarra e de Aragão, mais precisamente no senhorio dos Cameros. Activo após 1190, esse núcleo é sobretudo conhecido por dele ter saído o mais antigo cantar galego-português datável com segurança – o *Ora faz ost'o senhor de Navarra*, de Joan Soares de Paiva, redigido nos inícios de 1196. Embora não tenha sido possível aceder directamente a mais nenhum texto proveniente da produção deste grupo, o facto de os elementos que o terão integrado – entre os quais, Rui Diaz, o senhor dos Cameros – serem conhecidos antes de mais por estarem presentes na tradição manuscrita da poesia galego-portuguesa leva a pensar que se trataria de um grupo exclusivamente galego-português, o que pode revelar-se não totalmente correcto.

Os Cameros sobressaem pelo apoio que prestaram a vários trovadores occitânicos, desde o tempo de Diego Jiménez até à segunda década do séc. XIII, o que leva a concluir que, nesse meio, se tornou permanente um convívio estreito entre ibéricos e occitânicos. Além disso, conquanto seja visível a ligação estreita deste núcleo ao Ocidente peninsular, particularmente a Portugal e à zona galega do reino de Leão, a um olhar atento não escapa a presença de castelhanos no seu seio. Por outro lado, não estavam ausentes deste laboratório poético condições propícias a que o castelhano ou outros falares peninsulares fizessem os seus primeiros ensaios. Isso mesmo poderá de algum modo confirmar-se tendo em conta a natureza linguística dos textos deste grupo que terão sido conhecidos e indirectamente utilizados por trovadores occitânicos da dimensão de Raimbaut de Vaqueiras e de Ramon Vidal de Besalú, numa troca literária que terá provavelmente decorrido no âmbito da corte italiana dos marqueses de Monferrato.

Seja como for, parece também evidente que nem o castelhano, nem qualquer outro falar do centro ibérico acabou por reunir adesões significativas como língua trovadoresca, não apenas porque o galego-português veio a conhecer uma afirmação natural na sequência da ocidentalização deste núcleo senhorial em direcção às suas raízes, mas também porque só Leão, e mais tarde Portugal, se ofereciam como regiões onde se encontravam implantados grupos sociais capazes de reconhecer na linguagem típica do serviço feudo-vassálico os símbolos da afirmação de um poder aristocrático autónomo. O centro peninsular, marcado por formas diversas de organização da realeza e da aristocracia, implicando a uma escassa autonomia desta última, permaneceu naturalmente alheio a este desenvolvimento, sobretudo no tocante à sua adaptação em língua local.

A relação literária e cultural entre o Ocidente ibérico e o Sul de França fluiu, assim, naturalmente, pelo menos até 1220, altura em que evoluções divergentes foram ditando um inevitável afastamento. Mas a primeira geração de trovadores galego-portugueses fica sendo aquela que manteve uma ligação mais estreita à poesia occitânica, traduzida em processos variados de apropriação textual levados a cabo quer pelos peninsulares, quer pelos occitânicos, sinal seguro de que havia relações próximas entre os grupos senhoriais que patrocinavam toda esta actividade. Os Cameros, Ricardo Coração-de-Leão, Bonifácio de Monferrato, Afonso IX de Leão, Saveric de Mauléon e até os portugueses Sousões são os nomes das entidades feudais que primeiro ocorrem quando se trata de equacionar a rede de relações trans-europeias que suportaram ou influenciaram as formas da cultura trovadoresca do Ocidente peninsular na fase inicial.

A década de 1220 marca uma viragem fundamental nos rumos do "trobar" galego-português, ditada essencialmente pela extensão, enraizamento e transformação do fenómeno trovadoresco em terras galegas e no reino de Portugal. É por esta altura que surgem modalidades trovadorescas inéditas, entre as quais o *cantar de amigo*, por entre um quadro geral de afrouxamento da ideologia do serviço de amor e da linguagem vassálica, reconfigurando o imaginário da linguagem poética num sentido denotador de um progressivo afastamento face à ordem do mundo implícita na proposta occitânica. À medida que se vai operando a reformulação dos padrões trovadorescos herdados, com a introdução de elementos formais, temáticos e ideológicos desconhecidos da matriz, mas ajustados ao horizonte vital e ao imaginário específico da formação aristocrática ibérica da orla atlântica, tornam-se menos visíveis as ligações à Europa ao mesmo tempo que se vai afirmando a especificidade galego-portu-

guesa. Na realidade, é durante este período, nas décadas de 1220 e 1230, que se constitui realmente aquilo que é o fundamental do legado galego-português, vindo a permanecer intangível para a posteridade apesar das várias convulsões poéticas posteriores.

A mudança desta situação virá a ter lugar ao longo da década de 1230, sob o efeito conjugado da deslocação para Castela do epicentro do exercício do poder sobre terras galegas, sequente ao fim da coroa leonesa com a morte de Afonso IX, e da progressiva situação de instabilidade política e difusa guerra civil que se vai vivendo no reino de Portugal, culminando com a deposição do rei D. Sancho II em 1245. Raramente é possível marcar de um modo tão preciso o momento da viragem como neste caso, sendo em 1236 que se traça a fronteira que deverá ser tida em conta. Nesse ano, Pero da Ponte, trovador oriundo dos meios galegos mas bem nutrido de hábitos poéticos occitânicos, dá início à proclamação de vistosos louvores fúnebres dirigidos a várias personagens da corte régia castelhana – Haros, Meneses e a própria família real por ocasião do falecimento da rainha Beatriz da Suábia.

Tal como sucedera com alguns dos seus pares, Pero da Ponte tinha já provavelmente abandonado o ambiente galego, onde não mais voltaria a situar-se no que à prática do “trobar” e às suas consequências imagético-ideológicas dizia respeito. Embora a operação literária por ele levada a cabo denote a intenção de obter mecenas no centro da Península que pudessem compensar a situação de enfraquecimento geral, e não apenas aristocrático, dos reinos da orla ocidental ibérica, não deixa de ser também verdade que é em 1236 que o príncipe Afonso, futuro Rei-Sábio, atinge quinze anos de idade e direito a “casa” própria, sendo feito tenente do antigo reino de Leão logo no ano seguinte. Os anos que imediatamente se seguem são ainda marcados pela viagem de sucessivos trovadores galegos e portugueses a Castela, não sendo difícil situá-los na proximidade do jovem príncipe, como se verá.

É também a partir de 1236 que se renovam contactos entre trovadores occitânicos e os meios da corte régia castelhana, interrompidos desde o início do reinado do Rei-Santo. Neste ponto particular, torna-se necessário desfazer alguns equívocos, nomeadamente o da hipotética corte poética que teria existido em torno deste rei. Na realidade, se há referências encomiásticas ao poder castelhano nos trovadores desta época, não encontramos qualquer alusão directa à liberalidade de Fernando III, nem o seu nome é alguma vez pronunciado como personagem polarizadora da actividade trovadoresca. Nem por occitânicos, nem por galego-portugueses. Aliás, o monarca irá mesmo colher opiniões negativas a seu respeito quando Sordello, o Mantuano, trovador occi-

tânico, vier por estes anos a censurá-lo em tom áspero pela falta das virtudes que elevavam os potentados senhoriais à condição de mecenas de trovadores. Este conjunto de circunstâncias leva a pensar que as grandes esperanças de apoio efectivo e mecenático do mundo trovadoresco se centravam não no rei mas na emergente figura do seu filho. Terá sido, aliás, por esta época, e não mais tarde, que o jovem Afonso “tençoa” em galego-português com o provençal Arnaut Catalan, enquanto este lhe responde em occitânico, documentando na prática em torno de quem circulavam os trovadores da esfera occitânica que encetavam viagem a terras do centro peninsular. É também desta altura outra interessante *tenção*, entre o português Joan Soares Coelho e Picandon, “segrel” ao serviço de Sordello, reveladora do cosmopolitismo e do espírito de troca literária que se passara a viver em ambiente castelhano sob a protecção do futuro Rei-Sábio.

Mas o jovem príncipe, já então designado “Rei de Leão” e umbilicalmente ligado à expressão poética em galego-português que não abandonará ao longo de todo o seu trajecto, desde cedo mostrou não ser apenas um mecenas passivo, mero recolector dos benefícios públicos da actividade poético-musical alheia. Conhecia bem o modo poético occitânico e a forma de relacionamento dos trovadores de além-Pirenéus com os poderes senhoriais que os acolhiam, e pôde facilmente confrontar esse modo com a evolução divergente que desde os tempos do seu avô, Afonso IX, rei de Leão, o trovadorismo ibérico vinha conhecendo em terras atlânticas. A sua atitude ter-se-á tornado cada vez mais reservada relativamente à sobrançeria e pouca reverencialidade dos trovadores galego-portugueses oriundos de Portugal e da Galiza, ao desrespeito que revelavam pela ordem fundada no serviço vassálico, tendo assim procurado reorientar os rumos do fazer poético dos que se acolhiam ao seu apoio com o propósito de repor esses valores, que se preservavam ainda intactos nos occitânicos.

É esse o sentido das célebres palavras doutrinárias e programáticas dirigidas por D. Afonso a Pero da Ponte em louvor dos “provençais” e menosprezo da arte de Bernal de Bonaval e de todos os que haviam saído da segunda geração de trovadores sediada em Portugal e na Galiza. Uma vaga de re-provençalização da poesia galego-portuguesa estava em marcha, sendo antes de mais a essa luz que é necessário compreender os rumos do trovadorismo galego-português no período alfonsino.

Pelos dados disponíveis, é facilmente verificável que todo este processo se refina e aprofunda depois da entronização de Afonso X em 1252. Se até então o candidato ao trono régio assumira o seu lugar no seio da aristocracia e agira a partir desse lugar para cristalizar uma pirâmide de prestígio e de poder que arredasse do horizonte qualquer hipótese de rivalidade senhorial, com a

ocupação do trono castelhano tal projecto vem a adquirir uma outra amplitude e um mais amplo raio de acção. Por um lado, adquirida a supremacia ibérica pela quase total reconquista dos reinos muçulmanos, Afonso X virá a reclamar o trono imperial do centro da Europa, enquanto por outro congregará junto de si representantes de vários grupos sociais, regionais e religiosos e acolherá a cultura específica desses grupos na pluralidade da sua expressão linguística. O projecto universalista e globalizante da *General Estoria* é, em si, a melhor expressão de como este homem procurara transfigurar-se de rei em autêntico *axis mundi*.

É neste contexto que cresce exponencialmente o apoio prestado aos trovadores quer galego-portugueses, quer occitânicos, particularmente a estes últimos, já que constituíam um extraordinário veículo de divulgação da figura régia e do seu projecto para além do espaço ibérico ao mesmo tempo que consubstanciavam uma forma de exercício do poder e do mando que o monarca não renegava, antes integrava e ultrapassava num projecto muito mais vasto do que o previsto no modelo aristocrático que estava na raiz da cultura trovadoresca. Homens como o genovês Bonifaci Calvo, trovador em occitânico e empenhado panegirista alfonsino, mais adiante também trovador em galego-português, encabeçam um extenso naipe de trovadores que se situam em momentos diversos desta charneira de culturas em que se transformará a corte do Rei-Sábio. Nenhuma corte senhorial ou régia terá alguma vez rivalizado com a intensa actividade trovadoresca propiciada por Afonso, o Sábio, ao longo do seu trajecto como príncipe e como rei, ou poderá vir a fazê-lo, mesmo que tenhamos em mente apenas a quantidade de textos e de autores nessa actividade envolvidos.

Apesar das vicissitudes e, sobretudo, fracassos dos anos finais do reinado de Afonso X, nomeadamente a falência dos projectos imperiais, o apoio régio aos trovadores, e destes ao rei, manteve-se constante, como o prova a figura e a obra de Guiraut Riquier, para muitos o último dos grandes trovadores provençais. Aliás, numa altura em que, noutros prestigiados pontos da Europa, se faziam já sentir as manifestações literárias que iriam assumir e transformar a herança trovadoresca occitânica, a corte alfonsina comportava-se como o último reduto entrincheirado onde essa já arcaica poesia ainda persistia, a par com a galego-portuguesa, embora o decréscimo de trovadores, de textos e a rarefacção de públicos se fosse tornando inevitável.

De tudo isto, pouco irá sobreviver à morte do rei. O "período alfonsino" não terá qualquer sucessor na corte castelhana onde predominantemente se situara, embora a poesia galego-portuguesa vá ainda prolongar-se na orla atlântica pelo final do século XIII e ainda, numa agonia lenta e persistente, por todo o séc. XIV. A perda de peso político da Galiza trará como efeito que a

actividade trovadoresca exterior à corte de Afonso X venha a centrar-se sobretudo em Portugal. Mas os círculos afectos à corte de Afonso III, parte deles possuidores de um estágio prolongado em França e noutras paragens da Europa, não farão reflectir senão de um modo episódico esse trajecto externo na produção poética que promoveram. Aliás, a actividade trovadoresca no Ocidente ibérico, confinada a uma dimensão local e de pouco alcance, não produziu ecos noutros pontos da Europa, nem há notícias de intercâmbio ou integração em ambientes europeus promovidos nesta fase a partir do exterior da Península. Apenas se documentam esporádicos contactos entre os meios portugueses e os castelhanos numa altura em que, como dissemos, Afonso X polarizava em torno de si o fundamental do apoio à actividade trovadoresca.

É assim que, quando D. Dinis, neto do Rei-Sábio, emerge no panorama trovadoresco galego-português, nem o fôlego político externo, nem as ligações matrimoniais do rei e dos seus áulicos a conhecidas estirpes ibéricas, sobretudo aragonesas, farão mais do que promover a apropriação para o galego-português de um obscuro jogral leonês, de seu nome João, que mais adiante se encarregará de fazer as honras fúnebres do grande mas isolado rei-poeta.

É notório que D. Dinis teve um amplo conhecimento quer das tradições poéticas que se haviam forjado na Península, quer do já longínquo legado occitânico, para além de ter sido promotor ou participante de uma actividade literária inovadora que mais adiante viria a dar frutos tanto na escrita romanesca como na historiográfica ou linhagística. Mas nem a memória lhe foi favorável. O negro esquecimento que se abateu sobre o conjunto do legado galego-português na Península e fora dela, apenas quebrado por algumas vozes isoladas, como a do Marquês de Santillana em pleno séc. XV castelhano, pouco mais fizeram do que ir lembrando que houvera outrora um rei-poeta de seu nome Dinis, sem que isso representasse, no entanto, qualquer conhecimento efectivo do que esse rei alguma vez de facto "trobara"...

Mesmo o seu filho, D. Pedro, Conde de Barcelos, preferirá recordá-lo como exemplo de liberalidade e virtudes senhoriais do que como poeta, conquanto esteja fora de dúvida o conhecimento que possuía da obra poético-musical do pai, que se dedicou a preservar no seio do conjunto do legado trovadoresco galego-português, embora num ambiente em que já nenhum impacto notável produzia.

Conquanto autor do mais copioso cancionero conservado para a posteridade, D. Dinis, "Quel di Portogallo", como dirá Dante, não se tornará conhecido na Europa como trovador, mas apenas como um rei cujas atitudes políticas tiveram alguma importância no mundo de então.

## BIBLIOGRAFIA

- ALVAR, Carlos – *La poesía trovadoresca en España y Portugal*, Barcelona, Editorial Planeta, 1977.
- D'HEUR, Jean-Marie – *Troubadours d'Oc et troubadours galiciens-portugais*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian – Centro Cultural Português, 1973.
- FRANK, István – “Les troubadours et le Portugal”, in *Mélanges d'Études Portugaises offerts à M. Georges Le Gentil*, Lisboa, Instituto para a Alta Cultura, 1949, pp. 199-226.
- Le Rayonnement des troubadours*, ed. Anton Touber, Amsterdam, Rodopi, 1998.
- MENEGHETTI, Maria Luísa – *Il pubblico dei trovatori*, Modena, Mucchi Editore, 1984.
- MIRANDA, José Carlos Ribeiro – *Aurs Mesclatz ab Argen*, Porto, Ed. Guarecer, 2004.
- O'CALLAGHAN, Joseph F. – *El Rey Sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999.
- OLIVEIRA, António Resende – *Depois do Espectáculo Trovadoresco. A estrutura dos cancioneiros peninsulares e as recolhas dos sécs. XII e XIV*, Lisboa, Colibri, 1994.
- *O Trovador galego-português e o seu mundo*, Lisboa, Editorial Comunicação, 2001.
- TAVANI, Giuseppe – *A Poesia Lírica Galego-Portuguesa*, Lisboa, Editorial Comunicação, 1990.
- *Ensaíos Portugueses*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.
- *Tra Galiza e Provenza. Saggi sulla poesia medievale galego-portoghese*, Roma, Carocci editore, 2002.



## O IMPÉRIO: FACTOR DE INTEGRAÇÃO E UNIDADE DA EUROPA.

### Coordenadas do Pensamento Político de Dante

MANUEL FERRO

*Universidade de Coimbra*

Se bem que na obra de Dante jamais se equacione a questão da unidade europeia enquanto tal, o certo é que a formação da ideia da monarquia universal consubstanciada na de Império ganha contornos ao longo da sua vida, até se configurar de modo orgânico na *Monarchia*<sup>1</sup>. Na realidade, se aí se delinea uma entidade política transnacional, também temos de reconhecer que, nos fins do século XIII e inícios do XIV, os conhecimentos geográficos situavam a Europa num posição central do mundo conhecido. Da África, tinha-se uma ideia um tanto vaga e pouco de concreto se sabia para além das zonas costeiras do norte do continente. Algo de semelhante se pode afirmar das regiões orientais, se bem que os contactos dos mercadores desvendassem um tanto os mistérios da Ásia. Contudo, em termos políticos, representa essa realidade um universo verdadeiramente distinto. A oposição impunha-se neste âmbito desde tempos imemoriais. Já na Antiguidade Clássica, muito particularmente na Grécia Antiga, se equacionava a relação entre estes dois mundos em termos de pensamento político e de mundivisão. A linha que dividia o Leste do Oeste serpenteava algures no Mar Egeu e passava pelos Dardanelos e pelo Bósforo. Do lado de lá ficava o Oriente, multiétnico, rude e cruel; lá ficavam os portos

---

<sup>1</sup> Dante Alighieri, *Monarchia*, in: Dante Alighieri, *Opere Minori, Volume III - Tomo I: De Vulgari Eloquentia; Monarchia*, a cura di Pier Vincenzo Mengaldo e Bruno Nardi, Milano-Napoli, Classici Ricciardi-Mondadori, 1996, pp. 241-503. Sigo, no entanto, a edição preparada por Federico Sanguineti, bilingue latim-italiano, que utilizo nas citações ao longo do texto: Dante, *Monarchia*, con testo a fronte, Milano, Grazanti, 1985. Esta edição será identificada com a sigla "Dante85". Para a tradução do texto em português, segui a edição de Carlos E. de Soveral: Dante, *Monarquia*, Lisboa, Guimarães Editores, 1984, que será designada sumariamente como "Dante84".

fenícios da Ásia Menor e, atrás dessa realidade, ficava situado esse imenso continente que despertava a fantasia, atravessado por caravanas de luxo, perfumado de especiarias, tingido pela púrpura, roçagante de sedas e cintilante de ouro e pedras preciosas. Um continente que, desde a alvorada dos tempos, tinha sido dominado por potências temíveis, impiedosas e belicosas, a ponto de anexarem territórios intermináveis que eram depois governados com punho de ferro e requintada crueldade. Do lado de cá, ficava o mundo ocidental, que, em confronto com aquele, podia parecer pobre e até mesmo atrasado, mas, em compensação, era racional, especulativo, vitalmente dividido, quando não viril, e sobretudo mais livre. Esta terá sido a imagem a que Heródoto serve de fundamento e que, depois, nos foi transmitida.

Outros continentes não eram ainda conhecidos e, por conseguinte, falar de Império, seria praticamente o mesmo que tratar de uma Europa unificada, sob a égide de um monarca poderoso e com as qualidades que lhe conferiam um estatuto superior. Para além do mais, até porque o modelo adoptado era o do Império Romano, agora revisto à luz da nova situação política e de uma abordagem por demais transfigurada.

Tendo em conta a especificidade e a importância das ideias políticas de Dante, inclusivamente para a compreensão da globalidade da obra deste autor e, muito particularmente, da *Divina Commedia*<sup>2</sup>, não admira que seja vasto o caudal de estudos sobre o seu pensamento político. Alguns representam mesmo marcas de referência. Por mais antigos que sejam, tornam-se incontornáveis pela subtilidade da análise evidenciada e pelo grau de pormenor a que recorrem, para uma sólida fundamentação dos princípios adoptados. É o caso do extenso artigo de Francesco Ercole, intitulado “Le Tre Fasi del Pensiero Politico di Dante”<sup>3</sup>, onde se procede à apresentação da evolução e amadurecimento da doutrina política do Florentino. Na perspectiva aí seguida, constitui a ideologia do Poeta o fruto das experiências do exílio e consequente meditação, muitas vezes proporcionada pelos estudos empreendidos, pelas variadas leituras e, sobretudo pelos acontecimentos políticos presenciados, quer na qualidade de espectador, quer de participante activo ou ainda de ‘peregrino’ com funções diplomáticas. Concomitantemente, devemos também ter em conta as tendências filosóficas e espirituais do seu tempo, que certamente lhe proporcionariam gérmens para posterior desenvolvimento e esclarecimento, operantes e presentes no seu espírito, se não obliterarmos a breve, se bem que intensa actividade na vida

---

<sup>2</sup> Dante Alighieri, *A Divina Comédia*, Lisboa, Bertrand, 2000.

<sup>3</sup> Francesco Ercole, “Le Tre Fasi del Pensiero Politico di Dante”, in: *Giornale Storico della Letteratura Italiana*. Supplemento nº 19-21: *Miscellanea Dantesca*, Torino, Casa Editrice Giovanni Chiantore, 1921/1922, pp. 397-504.

política da sua cidade, implicando uma intensa participação nos conselhos e governação, enquanto membro da facção dos Guelfos Brancos, entre 1300 e 1302, que muito contribuíram para a sua condenação e exílio subsequentes<sup>4</sup>.

Na perspectiva de Francesco Ercole, é possível, pois, distinguir três fases na evolução das ideias políticas de Dante: a primeira é o período de intensa actividade participativa nos órgãos políticos da cidade e vai até à proscricção e condenação ao exílio; a segunda implica um processo de amadurecimento e aproximação a posições mais conservadoras, ponderando sobre a importância do Império para a correcta administração da justiça e estabelecimento da paz universal, e conclui-se com as esperanças depositadas na eleição de Henrique VII para o trono do Sacro Império Romano-Germânico; a terceira trata já de uma revisão das ideias entretanto desenvolvidas e representa o coroar desse percurso, incluindo a sistematização desse corolário ideológico na *Monarchia*.

A unidade da Cristandade e, necessariamente, de toda a Europa, sob a égide de um monarca competente, num regime justo, equilibrado e fraterno, representa assim uma espécie de fuga à realidade, aos condicionalismos vigentes, e uma resposta para as desilusões sofridas. Ao renegar o presente e refugiar-se na nostalgia do passado, na vã esperança do retorno de instituições e de ideias por demais superadas, esse passado que Dante sonhou e acreditou ser possível ressuscitar era mais do que um paradigma político morto e irrevogável, era um passado revivificado e transfigurado pelo seu espírito, onde se poderiam já detectar gérmens de um Renascimento que acabaria por despontar algumas gerações mais tarde com uma nova concepção de Homem e de vida humana<sup>5</sup>. A ideia de Império torna-se, assim, com o tempo, garante de civilização, da cultura, fundada na Justiça e na Paz: uma justiça que não é exclusiva de uma cidade ou de uma nação, mas comum a todos os homens; de uma paz não só entre os homens de uma comunidade, mas entre os diferentes Estados<sup>6</sup>. O Império é, por conseguinte, uma forma de governo que assenta na garantia suprema e providencial da Razão escrita, do direito romano, que encontra no código de leis legado por Justiniano o seu bastião. Ora como o direito romano pressupunha a ideia de Império, enquanto órgão universal e comum do direito e da justiça, tal facto implicaria, pois, a implementação de uma legislação universal e comum, coexistente e superior a leis personalizadas e singulares<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. *idem, ibidem*, p. 397.

<sup>5</sup> Cf. *idem, ibidem*, p. 401.

<sup>6</sup> Cf. *idem, ibidem*, p. 403.

<sup>7</sup> Cf. *idem, ibidem*, p. 404.

Neste sentido, retomando as palavras de Francesco Ercole, a ideia de Império, para Dante significava:

[...] Il concetto di un potere, riconosciuto in teoria, o in astratto, come simbolo della ideale unità giuridica della Cristianità e della perennità e maestà della legge comune; non sentito e voluto, come una forza viva e attualmente operante.<sup>8</sup>

Assim, primeiro com as esperanças depositadas na eleição de Henrique VII, e depois, com a desilusão sofrida com a sua morte precoce, a ideia de Império ganha contornos ideais: a Itália será sempre o seu centro vital, tal sendo confirmado pelo direito público da época, segundo o qual a autoridade imperial é imanente à coroa do Reino de Itália, e não à do Reino da Alemanha, também porque o Imperador é o sucessor e continuador de Augusto. Pelo facto, independentemente da nação donde provenha ou onde se estabeleça, aquele deve ser, antes de mais, italiano, porque o Império só lhe compete se for rei do Romanos, isto é, dos Italianos. Deste modo, segundo os desígnios divinos, o Império só pode existir e ser desempenhado com eficiência se for exercitado pela Itália. Como tal, o Império é simultaneamente italiano e universal. Recuperando o texto de Justiniano, o Império não tem limites, nem de tempo, nem de espaço, é eterno e destinado a durar pelos séculos dos séculos. As suas fronteiras coincidem com o Oceano e o Imperador é *dominus totius mundi*<sup>9</sup>. Deste modo, o pensamento político de Dante, estrutura-se ao longo dos anos e de modo evidente na composição das suas obras, com uma sólida base filosófica e dialéctica, de forma a rebater os ataques provenientes de qualquer que fosse a oposição<sup>10</sup>. A *Monarchia* representa a coroação desse complexo e moroso processo, revelando-lhe quanto a Igreja, enquanto instituição, se havia afastado da sua missão original e indica como deveriam

---

<sup>8</sup> *Idem, ibidem*, p. 406.

<sup>9</sup> *Idem, ibidem*, p. 416.

<sup>10</sup> *Idem, ibidem*, pp. 500-501: “[...] Non era bastato affermare la verità, occorreva dimostrarla: dimostrarla al lume della ragione, poggiarla su così salde basi filosofiche, da aprire finalmente gli occhi ai ciechi: e confutare, tutte insieme, una volta per tutte, le argomentazioni avversarie, da qualunque parte venissero, così quelle messe avanti, nell’interesse del re di Francia, dai giuristi di Filippo il Bello, o nell’interesse di Roberto d’Angiò, dai giuristi di Napoli, come quelle messe avanti, nell’interesse della Chiesa, dai decretalisti. E allora Dante pose mano al trattato, nel quale Egli doveva “de suis enuclear la “tibus” la verità così lungamente e pervicacemente misconosciuta dagli uomini, e nel quale il suo pensiero politico, venutosi, negli anni anteriori, man mano svolgendo e accrescendo di nuovi elementi e fattori, doveva raggiungere, nella calma e nella meditazione dell’indagine e dell’analisi filosofica e scientifica, e nella stessa fredda oggettività della polemica impersonale, la sua formulazione definitiva e organicamente completa.”

ser reconhecidos os dois poderes, o espiritual e o temporal, a Igreja e o Império, em base de igualdade, sem interferências mútuas nas respectivas esferas<sup>11</sup>.

Mais ou menos contemporâneos destes estudos de Francesco Ercole são os de Antonio Gramsci. Embora quase um século volvido, continuam também a ter validade e pertinência as reflexões deste grande teorizador, crítico e pensador italiano das primeiras décadas do século XX, muito especificamente as que dedicou a obras e autores de referência. Entre estes, quando trata de Dante Alighieri e, de modo mais particular, da *Monarchia*. A tal ponto se revela convincente, que sou levado a secundá-lo quando afirma: *Bisogna liberare la dottrina politica di Dante da tutte le superstrutture posteriori, riducendola alla sua precisa significazione storica*<sup>12</sup>. Compreende-se sem grande esforço que, ao longo dos séculos, a obra do grande Poeta da língua italiana tenha sido lida e actualizada, encrostando-se de numerosos significados, de acordo com o contexto e a mundivisão em que cada caso de recepção se situa, pelo que se torna muitas vezes, e agora mais do que nunca, necessário regressar à essência do texto, para nele encontrarmos o seu sentido original e o compreendermos, situando-o no respectivo contexto histórico-ideológico.

Naturalmente que, com o caso particular de Dante, poeta que desde cedo traduz a ideia de Italianidade – o que se acentuou ainda mais com a unificação política da Península na segunda metade do século XIX –, mais problemas se levantam, porque o abundância de literatura crítica é enorme e o estudioso de hoje, ao abordar a sua obra ou falar da sua pessoa corre o risco de nada afirmar de original, repetindo lugares comuns ou reformulando aquilo que outros críticos já antes defenderam e expuseram. Apesar de tudo isso, ao tratar da acção interventiva do Poeta no seu tempo, da sua ideologia política e da respectiva relação com o Império, é natural que se tenham tornado incontornáveis estudos, como os de Francesco Ercole<sup>13</sup>, Arrigo

---

<sup>11</sup> *Idem, ibidem*, pp. 503-504: “[...] È soltanto durante la composizione del suo trattato politico, e accingendosi a confutare la tesi della *plenitudo potestatis* papale anche in materia scolare, di fronte all’Impero, che Dante acquistò precisa coscienza doversi scorgere l’indizio più chiaro di quell’allontanarsi della Chiesa da Cristo, nella pretesa di anteporre le affermazioni e le disposizioni dei Pontefici, non direttamente ispirate da Cristo, ai Vangeli e alle sacre scritture: nella pretesa cioè che non la parola di Cristo, ma le “*traditiones Ecclesiae*” siano “*fidei fundamentum*”: il che equivaleva a sostituire, al fondamento divino della Chiesa, il fondamento umano: in altri termini, a strappare la Chiesa dalla via di Dio e a trascinarla sulla via del mondo: quella via, a cui la Chiesa è estranea, e a cui è guida l’Impero.”

<sup>12</sup> Antonio Gramsci, apud: Federico Sanguineti, “Introduzione” a “Dante85”, p. XV.

<sup>13</sup> Francesco Ercole, “La unità politica della nazione italiana e l’Impero nel pensiero politico di Dante”, in: *Arch. Storico Italiano*, 1917, pp. 106 ss.; Francesco Ercole, “Il sogno italico di Dante”, in: *Nuovo Convito*, 1917, n.º. 6-7; Francesco Ercole, “Il Canto dell’Italia”, in: *Nuovo Giorn. Dant.*, 1919, p. 18 ss.

Solmi<sup>14</sup>, Étienne Gilson<sup>15</sup>, Gustavo Vinay<sup>16</sup>, A. Passerin d'Entrèves<sup>17</sup>, T. Ch. Davis<sup>18</sup>, M. Maccarrone<sup>19</sup>, Bruno Nardi<sup>20</sup>, O. Capitani<sup>21</sup>, Pier Giorgio Ricci<sup>22</sup>, P. Brezzi<sup>23</sup>, F. Battaglia<sup>24</sup>, A. Vallone<sup>25</sup> e V. Frosini<sup>26</sup>, que se tornaram verdadeiramente de referência acadêmica, já para não remeter para o volumoso caudal crítico que ainda continua a surgir à luz dos dias de hoje em publicações de díspar natureza.

Homem do seu tempo, Dante não foi um poeta de gabinete. Cedo se interessa pela vida que o cerca e, atento, regista os acontecimentos políticos

---

<sup>14</sup> Arrigo Solmi, *Il Pensiero Politico di Dante*, Firenze, La Voce, 1922.

<sup>15</sup> Étienne Gilson, *Dante et la Philosophie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1939.

<sup>16</sup> G. Vinay, "Nota biobibliografico-critica" a Dante, *Monarchia*, Firenze, Sansoni, 1950, pp. XXXIII-XXVI; G. Vinay, "Crisi tra la 'Monarchia' e la 'Commedia'?", in: *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, CXXXIII, 1956, pp. 149-151; G. Vinay, "Il punto sulla 'Monarchia' di Dante", in: *Cultura e Scuola*, I, n° 2, gennaio 1962, pp. 5-9; G. Vinay, *Interpretazioni della 'Monarchia' di Dante*, Firenze, Le Monnier, 1962.

<sup>17</sup> A. Passerin d'Entrèves, *Dante as a political thinker*, Oxford, Clarendon Press, 1952 (Trad. it.: *Dante politico e altri studi*, Torino, Einaudi, 1955, pp. 37-126); Alexander Passerin d'Entrèves, *The Medieval Contribution to Political Thought*, New York, The Humanities Press, 1959; A. Passerin d'Entrèves, *La Notion de l'État*, Paris, Éditions Sirey, 1969.

<sup>18</sup> T. Ch. Davis, *Dante and the Idea of Roma*, Oxford, Clarendon Press, 1957.

<sup>19</sup> M. Maccarrone, "Il terzo libro della 'Monarchia'", in: *Studi danteschi*, XXXIII, 1955, pp. 5-142.

<sup>20</sup> Bruno Nardi, "Intorno alla nuova interpretazione del terzo libro della Monarchia dantesca", in: B. Nardi, *Dal 'Convivio' alla 'Commedia'*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1960, pp. 151-313; B. Nardi, Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco, in: *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, 78, pp. 48 ss.; B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Milano-Genova-Roma-Napoli, Società Editrice Dante Alighieri, 1930 (2ª ed.: Firenze, La Nuova Italia, 1967).

<sup>21</sup> O. Capitani, "Monarchia. Il pensiero politico", in: *Cultura e Scuola*, IV, n.º 13-14, gennaio-giugno 1965, pp. 722-738.

<sup>22</sup> Pier Giorgio Ricci, "Dante e l'Impero di Roma", in: *Dante e Roma. Atti del Convegno di studi a cura della 'Casa di Dante', Roma 8-10 aprile 1965*, Firenze, Le Monnier, 1965, pp. 137-149.

<sup>23</sup> P. Brezzi, *Il pensiero politico di Dante*, Roma, De Luca, 1965, pp. 149-158.

<sup>24</sup> F. Battaglia, "Il pensiero politico di Dante", in: *L'Osservatore Romano*, 4 luglio 1965, n.º 151 (Suppl.), p. 14.

<sup>25</sup> A. Vallone, "La componente federiciana della cultura dantesca", in: *Dante e Roma*, loc. cit., pp. 347-369.

<sup>26</sup> V. Frosini, *Autorità imperiale e libertà civile in Dante*, in: *Atti del Convegno di studi su Dante e la Magna Curia*, Palermo, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, 1967, pp. 524-533.

mais marcantes na época, despertando na sua pessoa uma vontade intensa de intervir na definição dos destinos da *res publica* florentina<sup>27</sup>.

Devido à sua juventude (nascera em 1265), não é intensa a sua participação na vida política da cidade na década de '80, nem nos inícios dos anos '90. Todavia, tendo em conta os deveres de um jovem de nobre ascendência, intervém nalgumas empresas militares: entre 1285 e 1286, toma parte activa numa operação, ao lado dos florentinos e seneses, com vista à conquista do Castelo de Poggio Santa Cecilia, ocupado pelos Guibelinos; a 11 de Junho de 1289, combate como 'feditore' a cavalo, em Campaldino, contra Arezzo, assim como na empresa de Caprona, na guerra contra Pisa, a 16 de Agosto do mesmo ano. Também é incluído no séquito dos cavaleiros que a Comuna destina a acompanhar Carlos Martel, filho de Carlos II de Anjou, de visita a Florença, em 1294. Inicialmente afastado de cargos públicos pelos "Ordinamenti di Giustizia", do Priorato de Gianni della Bella, em 1293, logo regressa às ocupações políticas, graças aos "Temperamenti", de 1295, mediante a sua inscrição na Arte dos Médicos e Boticários. Entre Novembro de '95 e Abril de '96, foi membro do Conselho dos 36 do "Capitano del Popolo", e de Maio a Dezembro desse ano, do Conselho dos Cem, bem como do Conselho dos Sábios para a eleição dos Priores. Integrado na facção dos Guelfos Brancos, que defendiam uma gestão mais autónoma da cidade, quando a luta entre as duas facções se tornou mais acesa, desempenha um papel de primeiro plano, sendo inclusivamente eleito para as funções de Prior, depois da embaixada a San Gimignano, em Junho de 1300. Dando provas de grande imparcialidade e firmeza, deliberou a condenação dos membros mais intransigentes das duas facções, entre eles o seu amigo Guido Guinizelli. Voltando, depois disso, a desempenhar vários cargos diplomáticos, vem a opor-se ao pedido de apoio militar apresentado pelo Papa para uma operação a realizar na região da *Maremma*, preferindo que Florença mantivesse a sua autonomia, e opondo-se à ingerência do papado ou dos franceses, que constituíam o braço armado do Pontífice e o apoio militar dos Guelfos Negros. Devido às suas atitudes, não admira que fosse condenado ao exílio quando as tropas de Carlos de Valois entram na cidade, destituindo os Brancos. Reza a história que Dante regressaria então de uma embaixada a Roma, que tinha tentado demover o Pontífice para que este respeitasse a autonomia florentina.

---

<sup>27</sup> Aliás, declara logo a abrir a *Monarchia*: "Longe nanque ab offitio se esse non dubitet qui, publicis documentis imbutus, ad rem publicam aliquid afferre non curat" (Dante 85, p. 2) / "Anda muito arredo do dever – que disso tenha consciência clara – aquele que, experto nas doutrinas políticas, não guarde qualquer cuidado de prestar o seu concurso à República" (Dante84, p. 7).

Mesmo no exílio, continua envolvido em actividades políticas, primeiro numa tentativa de regressar à sua cidade com outros exilados, esforços esses que se revelaram incapazes de mudar a situação, depois, como embaixador em missões diplomáticas ao serviço de outros príncipes. Aproxima-se dos Guibelinos com a eleição de Henrique VII do Luxemburgo ao trono imperial, depositando neste todas as esperanças de uma pacificação da Itália e do restabelecimento da ordem e da justiça. Com a morte do Imperador, ocorrida em 1313, esvanecem-se as suas expectativas e, ao serviço de Guido Novello da Polenta, em Ravenna, desempenha uma enérgica acção diplomática e política, morrendo no regresso de uma embaixada a Veneza, em 1321, a 14 de Setembro. Longe de ser um intelectual isolado, fechado na sua torre de marfim, Dante desenvolveu, como vimos, uma intensa actividade cívica na Itália do seu tempo, pelo que se compreende que se preocupe também em elaborar um ideário político próprio, que, naturalmente, se projecta nas obras literárias de sua autoria.

Nesta perspectiva, a *Monarchia* é, pois, a obra central onde se formula de modo mais profundo e sistematizado o seu pensamento político. Trata-se de um tratado não só de índole política, mas também filosófica e até teológica, onde se explora a concepção do mundo por ele partilhada e se expõem cuidadosamente as ideias do Poeta sobre essas matérias, que transparecem igualmente na *Divina Commedia*, nalgumas epístolas<sup>28</sup> e no Tratado IV do *Convívio*<sup>29</sup>, de modo mais específico nos capítulos IV e V.

Inseridas na linha da publicística da primeira metade do século XIV, à volta das disputas que impregnavam os grandes temas da autonomia e da supremacia do Papado e do Império<sup>30</sup>, bem como do papel do Reino de França nessa contenda (que defende os direitos da nação contra os interesses universais do domínio imperial), é possível rastrear nestas obras a herança de um filão ideológico sobre a constituição de uma monarquia universal, que desde cedo começou a delinear-se na cultura europeia depois da desagregação do Império Romano do Ocidente. Nele é possível identificar vestígios do património espiritual de Aristóteles (cuja referência é uma constante em todo o tratado da *Monarchia*), de Eusébio de Cesareia, dos Averroístas, de S. Tomás

---

<sup>28</sup> Dante Alighieri, *Epistole*, in: Dante Alighieri, *Opere Minori: Volume III – Tomo II: Epistole, Egloge, Questio de Acqua et Terra*, a cura di A. Frugoni, G. Brugnoli, E. Cecchini e F. Mazzoni, Milano-Napoli, Classici Ricciardi-Mondadori, 1996, pp. 505-643.

<sup>29</sup> Dante Alighieri, *Convívio*, Milano, Garzanti, 1980.

<sup>30</sup> Cf. Nair de Nazaré Castro Soares, *O Príncipe Ideal no Século XVI e o 'De Regis Institutione et Disciplina'*, de D. Jerónimo Osório, Coimbra, Faculdade de Letras, 1989, pp. 64-65.



de Aquino, até de Gioacchino da Fiore<sup>31</sup> e de diferentes correntes aristotélicas contemporâneas. Dante revela-se um atento leitor de todos eles, aproveitando os argumentos que melhor se adaptam à sua perspicaz argumentação. Por outro lado, além dessas remissões de carácter filosófico, é fundamental o uso que faz da Sagrada Escritura (lembremo-nos, a título de exemplo, da teoria bíblica do Sol e da Lua, como símbolos do poder) e do modo como a concilia com a cultura latina, numa espécie de homenagem à grandeza “civil” da Roma antiga<sup>32</sup>. Aí, os valores cristãos associam-se aos dos gregos e romanos e reabsorvem-nos, modificando-os, para os superarem radicalmente. Dante revivifica-os e adopta a perspectiva da globalidade do género humano: renova os preceitos clássicos e alarga-lhes o horizonte até à concepção da “pax universalis”, imbuída de uma espécie de “amicitia” entre todos os homens<sup>33</sup>.

Das epístolas, as mais importantes para este fim são as que tratam da vinda de Henrique VII a Itália. Além de corroborarem as ideias expostas na *Monarchia*, exaltam o Imperador como defensor da paz, da concórdia e da justiça. Através do discurso utilizado, nota-se o empolgamento sentido, as esperanças depositadas na mudança da situação política na Península, de maneira a poder regressar à sua pátria. Na epístola V<sup>34</sup>, ao assumir-se como porta-voz de uma Itália sedenta de justiça, dirige-se aos príncipes e ao povo italiano, convidando-os a deixarem de lado os seus interesses privados e a reconhecerem a autoridade suprema do Império. Na epístola VI<sup>35</sup>, datada de 31 de Março de 1311, exorta especificamente os florentinos a deixarem de resistir

---

<sup>31</sup> Recorde-se que para Gioacchino da Fiore, o advento do novo reino pressupõe a institucionalização da contemplação, da caridade, da liberdade e da paz.

<sup>32</sup> Cf. Giulio Ferroni, “Dante”, p. 182, in: *Storia della Letteratura italiana. Dalle origini al Quattrocento*, Milano, Einaudi, 2004, pp. 163-212.

<sup>33</sup> Cf. Federico Sanguineti, op. cit., p. XVIII. Adoptando as palavras de Dante, traduzimos esse pensamento do seguinte modo: “Omnis concordia dependet ab unitate que est in voluntatibus; genus humanum optime se habens est quedam concordia” (Dante 85, p. 38) / “Toda a concórdia depende da unidade que existe nas vontades; o género humano perfeitamente ordenado constitui uma harmonia determinada” (Dante 84, p. 34).

<sup>34</sup> Dante Alighieri, *Epistole*, loc. cit., pp. 540-549.

<sup>35</sup> *Idem, ibidem*, pp. 550-561. O início revela, de imediato e de modo sugestivo, os seus intentos ao redigir semelhante missiva: “Eterni pia providentia Regis, qui dum celestia sua bonitate perpetuat, infera nostra despiciendo non deserit, sacrosancto Romanorum Imperio res humanas disposuit gubernandas, ut sub tanti serenitate presidii genus mortale quiesceret, et ubique, natura poscente, civilliter degeretur.” (P. 550) / “La pia provvidenza dell’Eterno Re che mentre perpetua nella sua bontà le cose del cielo, non abbandona disprezzandole le nostre cose di quaggiù, ha disposto che le umane debbano essere governate dal sacrossanto Impero dei Romani affinché della serenità di tanto presidio il genere mortale avesse pace e dovunque, secondo le esigenze della natura, civilmente si vivesse.” (P. 551).

à lei universal representada pelo Imperador, evitando desse modo a punição divina e a ruína. Por sua vez, a epístola VII<sup>36</sup>, de 17 de Abril, e também de 1311, chama a atenção do próprio Imperador Henrique VII, para não perder o seu precioso tempo em empresas militares de escasso relevo e sem resultados visíveis, exortando-o antes a dirigir-se directamente a Florença, a fim de impor a ordem e acabar de vez com aquele pólo de corrupção que contamina toda a Península.

Também a epístola XI<sup>37</sup>, de 1314, dirigida aos Cardeais italianos, redigida em tom profético e a instigá-los a elegerem um Papa italiano após a morte de Clemente V (o pontífice que havia transferido a sede do Papado para Avinhão), é um documento que se articula com o ideário político do autor, na medida em que, além da denúncia da cupidez e da ganância de poder e riquezas, do afastamento da Igreja do recto caminho, capaz de atrair a ira divina, chama a atenção para a situação da Cidade Eterna, sem chefe temporal e espiritual. Com essa invectiva, poderia, pois, esperar que os Cardeais fizessem regressar o Papado à cidade de Roma, legítima sede pontifícia. Para além destas, a epístola XII<sup>38</sup>, dirigida a um amigo anónimo de Florença, recusando a possibilidade de regressar à sua cidade natal mediante uma proposta de amnistia humilhante, não deixa de aflorar os mesmos ideais, negando-se, por consequência, a fazê-lo se não preservar a sua dignidade moral e intelectual, ao mesmo tempo que se revela implacável, tenaz e orgulhoso de si, das suas ideias e da sua maneira de ser.

O tratado IV<sup>39</sup> do *Convívio* alinha pelo mesmo diapasão ideológico, ao tratar especificamente da verdadeira nobreza – tema ao tempo muito da preferência de Guido Guinizelli e caro a todos os *stilnovisti* –, sendo esta identificada com as virtudes morais, negando os privilégios de estirpe e património. Apresenta uma digressão sobre a necessidade histórico-política do Império universal, tendo em conta o contexto social e histórico contemporâneo, numa síntese que contém, muito embora *in nuce* as ideias-base desenvolvidas na *Monarchia*.

Sem que entremos em detalhes sobre o momento da composição desta mesma obra, já que uns situam a sua redacção antes da vinda do Imperador Henrique VII a Itália (que se verificou em 1310-1313), anos de esperança para os exilados; outros, nessa mesma altura, fazendo dela um libelo de polémica

---

<sup>36</sup> *Idem, ibidem*, pp. 562-573.

<sup>37</sup> *Idem, ibidem*, pp. 580-593.

<sup>38</sup> *Idem, ibidem*, pp. 594-597.

<sup>39</sup> Dante Alighieri, *Convívio, loc. cit.*, pp. 221-358.

guibalina<sup>40</sup>; e outros ainda, depois disso, já num período de desilusão sobre a possibilidade de constituição de um império universal, o certo é que, no texto, faltam referências a factos ou pessoas que nos possam elucidar sobre essa matéria<sup>41</sup>. No entanto, é consensual que seja posterior ao *Convivio*, já que, como referimos, o que é dito neste livro é como que o embrião das ideias organicamente desenvolvidas e aprofundadas na *Monarchia*.

No entanto, e abordando-a de uma maneira geral, o aspecto que mais sobressai ao leitor é a fê que Dante deposita na ideia de Império, num Sacro Império Romano, mais discutível se confrontado com a ideia de 'Romano-Germânico', como existia no seu tempo<sup>42</sup>. Deveria esse império unir todos os países e nações, afirmando-se como elemento unificador da globalidade do género humano, que reconhecia na figura do Imperador a autoridade suprema<sup>43</sup>, capaz de dirigir os homens para uma existência de paz, justiça<sup>44</sup> e felicidade<sup>45</sup>. Mandaria sobre todos os reis e monarcas, chefes dos povos e

---

<sup>40</sup> Cf. Mario Apollonio, *Dante. Storia della Commedia*, Vol. II, Milano, Casa Editrice Dr. Francesco Vallardi, 1965, p. 303.

<sup>41</sup> Cf. Nicolò Mineo, *Dante*, Roma-Bari, Laterza, 1970, p. 134.

<sup>42</sup> Cf. Dante85, pp. 2-4: "Primum quidem igitur videndum quid est quod "temporalis Monarchia" dicitur, tyo ut dicam et secundum intentionem." / Dante84, p. 8: "Em primeiro lugar impõe-se saber o que se entende por Monarquia temporal, pelo menos no plano da teoria e conforme a lógica."

<sup>43</sup> Cf. Dante85, p. 12: "Ergo unum oportet esse regulans sive regens, et hoc "Monarcha" sive "Imperator" dici debet. Et sic patet quod ad bene esse mundi necesse est Monarchiam esse sive Imperium." / Dante84, p. 16: "Toda a humanidade se ordena a um fim único. É preciso, então, que um só coordene e reja. Tal chefe deverá chamar-se o Monarca ou Imperador. Torna-se evidente que o bem-estar do mundo exige a Monarquia ou Império".

<sup>44</sup> Cf. Dante85, pp. 18 e 22: "Et sic aut erit processus in infinitum, quod esse non potest, aut oportebit devenire ad iudicem primum et summum, de cuius iudicio cuncta litigia dirimantur sive mediate sive immediate: et hic erit Monarcha sive Imperator. [...] Ex hac itaque declaratione sic arguatur: iustitia potissima est in mundo quando volentissimo et potentissimo subiecto inest; huiusmodi solus Monarcha est: ergo soli Monarche insistent iustitia in mundo potissima est. [...] Ex quo sequitur quod Monarcha sincerissimum inter mortales iustitie possit esse subiectum. [...] Ergo, eo existente, iustitia potissima est vel esse potest." / Dante84, pp. 20, 23-24: "Assim, ou se produzirá um processo indefinido, o que não pode dar-se, ou se chegará a um juiz primeiro e soberano cujo juízo dirimirá todos os conflitos, já mediata, já imediatamente. Este será o Monarca ou Imperador. [...] Feitas estas considerações, argumentos: a justiça é neste mundo poderosíssima: quando reside num sujeito muito nobre e poderoso, o qual só pode ser o Monarca. É a justiça que reside num único Monarca aquele que chega à plenitude. [...] Só o Monarca, entre todos os mortais, pode ser o sinceríssimo sujeito da justiça. [...] Quando o Monarca está, a justiça é perfeita, ou pode sê-lo".

<sup>45</sup> Cf. Dante85, pp. 8 e 10: "Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva. [...] Quod genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus, quod fere divinum est iuxta illud «Minuisti eum paulominus

ministros, de modo que todos os que governassem seguissem o seu exemplo na construção do Paraíso terrestre<sup>46</sup>. Desse modo, permitiria que a Humanidade vivesse livre e em paz duradoira. O modelo de governação assim preconizado não só implicaria a existência de uma harmonia estável, resultante da boa vontade de todos os súbditos e da inteligência dos governantes, como o progresso racional da sociedade<sup>47</sup>. Deste modo concebida, a monarquia universal tornar-se-ia um bem indispensável e o regime a que todos aspirariam<sup>48</sup>.

Naturalmente que a eterna questão das relações entre o Estado e a Igreja, ao tempo abordada em termos de supremacia do Papado ou do Império, não está ausente, tornando-se, por consequência, uma questão central. Não esqueçamos quanto ainda constituía um tema de aceso debate a questão das investiduras, condicionando a evolução da história da Igreja, o grande Cisma do-Ocidente e a transferência da sede do Papado para Avinhão.

Neste aspecto, Dante defende energeticamente a tese da independência das duas autoridades entre si. Segundo afirma, o homem é simultaneamente cidadão e cristão, possuindo uma existência terrena e uma dimensão espiritual,

---

ab angelis», liberrime atque facillime se habet.” / Dante84, pp. 4-5: “Concluamos: torna-se evidente que a perfeição suprema da potência específica do homem reside na faculdade ou virtude da inteligência. [...] E a tarefa é quase divina, segundo a palavra sagrada: «Puseste-os logo abaixo dos anjos». De onde resulta que a paz universal é o melhor de todos os meios para chegar à felicidade”.

<sup>46</sup> Cf. Dante85, p. 14: “Et sic omnes partes prenotate infra regna et ipsa regna ordinari debent ad unum principem sive principatum, hoc est ad Monarcham sive Monarchiam.” / Dante84, p. 17: “Assim, todas as partes já enumeradas, inferiores aos reinos, e os reinos mesmos, devem ser ordenados a um Príncipe único, ou a um Poder único, quer dizer ao Monarca ou à Monarquia.”

<sup>47</sup> Cf. Dante85, p. 16: “Ergo humanum genus uni principi subiacens maxime Deo assimilatur, et per consequens maxime est secundum divinam intentionem: quod est bene et optime se habere, ut in principio huius capituli est probatum.” / Dante84, p. 19: “Realiza, então, o género humano o máximo da unidade quando se une, inteiro, num só homem; – o que, é óbvio, não pode efectuar-se senão quando, todo ele, está sujeito a um só príncipe. Submetido a um único príncipe fica portanto assimilado a Deus o mais perfeitamente possível, obedecendo assim à instrução divina, tal como se provou no principio deste capítulo”.

<sup>48</sup> Cf. Dante85, p. 38: “Nec ista una potest esse, nisi sit princeps unus omnium, cuius voluntas domina et regulatrix aliarum omnium esse possit. Quod si omnes consequentie superiores vere sunt, quod sunt, necesse est ad optime se habere humanum genus esse in mundo Monarcham, et per consequens Monarchiam ad bene esse mundi.” / Dante84, p. 19: “Nem esta vontade pode ser uma sem um Príncipe único e universal, cuja vontade seja a senhora e reguladora de todas as outras vontades. Se todas as conclusões precedentes são verdadeiras, e são-no, é necessária para a boa ordenação do género humano que exista no mundo um Monarca. Por conseguinte, é a Monarquia necessária à boa ordenação do mundo.”

devendo preparar-se para a vida eterna. Aceita, pois, que coexistam dois poderes que o orientem e guiem, um temporal e outro espiritual, mas que, apesar de independentes entre si, dependam ambos e directamente de Deus<sup>49</sup>. Reconhecendo, embora, que a felicidade eterna se impõe ao bem-estar terreno, admite que o Imperador reverencie o Vigário de Cristo e lhe preste uma homenagem respeitosa, como um filho a seu pai<sup>50</sup>. Mas não mais do que isso, porque o Papa não se deve intrometer na política, nem em matérias que respeitem a autoridade temporal<sup>51</sup>. Pelo facto, muito menos se admite o poder temporal dos Papas, a política teocrática do Pontífice, seja em termos históricos, jurídicos ou teológicos. Aliás, Dante vê nesse envolvimento da autoridade pontifícia na política mundana uma das causas da degeneração da vida contemporânea. Nesta perspectiva, devemos admitir que o Poeta florentino se afirma como um dos primeiros teorizadores do Estado moderno, defendendo a plena separação de poderes, embora o faça ainda imbuído de uma forte perspectiva medieval. Reconhece-se, por conseguinte, a audácia das suas posições na defesa das suas ideias, sempre claras e bem sistematizadas. Não admira, pois, que bem cedo – em 1329 –, o Cardeal Bertrando del Poggetto tenha queimado publicamente a *Monarchia* e a Inquisição a venha a incluir no *Index* dos livros proibidos.

Apesar de a ideia de uma monarquia universal iluminada ser aqui concebida como um arquétipo ideal de governo, Dante adianta igualmente um

---

<sup>49</sup> Cf. Dante85, p. 146: “Sic ergo patet quod auctoritas temporalis Monarche sine ullo medio in ipsum de Fonte universalis auctoritatis descendit: qui quidem Fons, in arce sue simplicitatis unitus, in multiplices alveos influit ex habundantia bonitatis.” / Dante84, p. 115: “Assim, torna-se evidente que a autoridade temporal do Monarca desce sobre ele, sem qualquer intermediário, desde a fonte da autoridade universal: fonte que, no cume da sua simplicidade, por múltiplos veios se derrama em abundância de bondade”.

<sup>50</sup> Cf. Dante85, p. 146: “Illa igitur reverentia Cesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem: ut luce paterne gratie illustratus virtuosius orbem terre irradiet, cui ab Illo solo prefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator.” / Dante84, p. 115: “César deve ter por Pedro o respeito dum filho primogénito por seu pai: para que, iluminado pela luz paterna da graça, com mais força irradie pelo mundo, – mundo cujo governo recebeu de Aquele que é o governador de todas as coisas espirituais e temporais”.

<sup>51</sup> Cf. Dante85, p. 138: “Item, illud quod est contra naturam alicuius non est de numero suarum virtutum, cum virtutes uniuscuiusque rei consequantur naturam eius propter finis ademptionem; sed virtus auctorizandi regnum nostre mortalitatis est contra naturam Ecclesie: ergo non est de numero virtutum suarum.” / Dante84, p. 110: “O que é contrário à natureza dum ser não pode fazer parte das suas faculdades, pois que as faculdades dum ser promanam da sua natureza e permitem-lhe atingir o fim específico. Ora a faculdade de instituir a autoridade do reino da existência terrena é contrária à natureza da Igreja. Logo, não pertence tal faculdade ao número das faculdades da Igreja”.

modelo já existente na história da Humanidade, o Império Romano<sup>52</sup>, que impõe com validade universal, por ainda sobreviver ao tempo, quer no Império Romano do Oriente, ou de modo mais vinculativo, no Sacro Império Romano-Germânico, se bem que, em ambos os casos, adaptado às contingências políticas da época. Não seria, porém, qualquer um desses dois poderes que satisfaria plenamente as pretensões do Poeta. Esse Sacro Império Romano não deveria assentar na força das armas, nem na defesa da tirania, mas reconhecer o carácter identitário de cada povo e permitir que ele o desenvolvesse em plena liberdade.

Sem o pragmatismo e o rigor de um Machiavelli, ou a coerência filosófica de Platão ou Campanella, a *Monarchia* de Dante reflecte o contexto conturbado do seu tempo e é um eco atormentado da primeira metade do século XIV, um século algo contraditório e caótico, em que começava a nascer o mundo moderno, numa tensão entre a insistência na ideia de um velho império e a emergência dos estados independentes, entre o divino e o terreno, entre o indivíduo e a sociedade. Compreende-se que, fundamentando-se na experiência política vivida, as ideias do Poeta se tornem ainda mais claras quando trata das relações políticas entre o Papa e o Imperador, por nelas defender com afinco as suas convicções, do mesmo modo que defendera as suas posições contra Bonifácio VIII, e que lhe custaram o exílio.

À luz das suas vicissitudes pessoais, a *Monarchia* é, pois, mais do que um tratado político: é igualmente o legado espiritual de um exilado, um testamento amadurecido, vivido com ansiedade, e cujos ideais vieram posteriormente despertar a atenção dos vindouros para o modelo político que o Império Romano representara no passado, tornando-se um instrumento polémico no debate ideológico contemporâneo do Poeta<sup>53</sup> e subsequente.

---

<sup>52</sup> Cf. Dante85, p. 38: "Nam si a lapsu primorum parentum, qui diverticulum fuit totius nostre deviationis, dispositiones hominum et tempora recolamus, non inveniemus nisi sub divo Augusto monarcha, existente Monarchia perfecta, mundum undique fuisse quietum. Et quod tunc humanum genus fuerit felix in pacis universalis tranquillitate". / Dante84, p. 35: "Porquanto, se desde a queda de nossos primeiros pais, causa de todos os erros, passamos em revista as disposições dos homens e dos tempos, verificamos que uma só vez o mundo atravessou a paz universal, e que isso foi sob o divino Augusto, monarca, quando existia uma Monarquia perfeita. Que o género experimentou então a felicidade, na tranquilidade da paz universal".

<sup>53</sup> Cf. Giorgio Barberi Squarotti *et al.*, *Literatura Italiana, Linhas-Problemas-Autores*, São Paulo, Nova Stella-Istituto Italiano di Cultura-EDUSP, 1989, P. 153.

Encontra-se esta obra estruturada em três livros<sup>54</sup> (um dos aspectos que alguns críticos valorizam para a associarem à *Divina Commedia*)<sup>55</sup>. O primeiro dos livros trata da necessidade da monarquia universal, na linha das teorias aristotélicas e de S. Tomás de Aquino. O objectivo da civilização humana consiste, como aí se defende, na actuação (e actualização) de todas as potencialidades intelectuais, quer no campo especulativo da contemplação, quer no da acção<sup>56</sup>. Para tal, impõe-se como condição *sine qua non* a existência da paz universal referida e de um governo unitário e coerente, capaz de se reger por uma justiça única e imparcial, de favorecer a concórdia entre os povos e permitir o uso pleno do livre arbítrio<sup>57</sup>.

O segundo livro remete para o modelo indicado – o Império Romano, fundado não sobre a força das armas, mas por direito próprio<sup>58</sup> – e sustenta, então, a legitimidade do exercício do principado universal por parte do povo romano<sup>59</sup>. Elogiando a respectiva prática do governo<sup>60</sup>, aponta ainda a origem

---

<sup>54</sup> Cf. Dante 85, p. 4: “Maxime autem de hac tria dubitata queruntur: primo nanque dubitatur et queritur an ad bene esse mundi necessaria sit; secundo an romanus populus de iure Monarche officium sibi asciverit; et tertio an auctoritas Monarche dependeat a Deo immediate vel ab alio, Dei ministro seu vicario.” / Dante84, pp. 8-9: “Três questões se levantam acerca desta Monarquia. Pergunta-se, primeiro, se é ela indispensável à boa ordenação do mundo. A seguir, se o Povo Romano se atribuiu com legitimidade o exercício da Monarquia. Por último, se a autoridade da Monarquia lhe vem imediatamente de Deus, ou lhe é, antes, concedida por intermédio dum ministro ou vigário de Deus.”

<sup>55</sup> Um dos que estabelecem esse nexa é Mario Apollonio, *op. cit.*, p. 309.

<sup>56</sup> Cf. Dante 85, p. 24: “Cum igitur Monarcha sit universalissima causa inter mortales ut homines bene vivant, quia principes alii per illum, ut dictum est, consequens est quod bonum hominum ab eo maxime diligatur.” / Dante84, p. 25: “Como o Monarca é a causa mais universal entre os mortais de que os homens vivam ditosos, sendo seu o impulso que os princípios recebem, conclui-se que é ele quem mais ama o bem dos homens”.

<sup>57</sup> Cf. Dante 85, p. 26: “Hoc erit manifestum, si principium pateat libertatis. Propter quod sciendum quod principium primum nostre libertatis est libertas arbitrii, quam multi habent in ore, in intellectu vero pauci”. / Dante84, p. 25: “E é esta asserção evidente se se compreende o principio da liberdade. Recorde-se, então, que o aspecto primacial da nossa liberdade é o livre arbítrio que tantos trazem na boca e tão poucos na inteligência.”

<sup>58</sup> Cf. Dante 85, p. 42: “Admirabar equidem aliquando romanum populum in orbe terrarum sine ulla resistentia fuisse prefectum, cum, tantum superficialiter intuens, illum nullo iure sed armorum tantummodo violentia obtinuisse arbitrari. [...] Hoc est utrum romanus populus de iure sibi asciverit Imperii dignitatem.” / Dante84, p. 19: “Espantava-me, outrora, de que o povo romano houvesse chegado ao domínio do Universo sem qualquer resistência; a minha visão era superficial, e pensava que Roma tivesse triunfado não pelo direito, mas, apenas, pela força das armas. [...] Obteve o povo romano legitimamente a dignidade do Império”.

<sup>59</sup> Cf. Dante 85, p. 48: “Dico igitur ad questionem quod romanus populus de iure, non usurpando, Monarche officium, quod “Imperium” dicitur, sibi super mortales omnes ascivit. Quod quidem primo sic probatur: nobilissimo populo convenit omnibus aliis preferri; romanus populus fuit nobilissimus; ergo convenit ei omnibus aliis preferri.” / Dante84, p. 19:

divina do poder político, mostrando como a unificação do mundo antigo obedeceu afinal aos desígnios da Providência<sup>61</sup>, para que a mensagem de Cristo se difundisse a todo o universo, num período da história da Humanidade em que os romanos dominavam (quase) toda a terra conhecida<sup>62</sup>. Neste livro

---

“Afirmando, então, que foi por direito e não por usurpação que o povo romano adquiriu a Monarquia, isto é, o Império, sobre todos os mortais. Pertence ao mais nobre povo comandar os outros; ora o povo romano foi o mais nobre; logo, deve comandar os outros”.

<sup>60</sup> Cf. Dante 85, p. 58 e 64: “Quod autem romanus populus bonum prefatum intenderit subiciendo sibi orbem terrarum, gesta sua declarant, in quibus, omni cupiditate summota que rei publice semper adversa est, et universali pace cum libertate dilecta, populus ille sanctus pius et gloriosus propria commoda neglexisse videtur, ut publica pro salute humani generis procuraret. Unde recte illud scriptum est: «Romanum imperium de Fonte nascitur pietatis». [...] Declarata igitur duo sunt; quorum unum est, quod quicumque bonum rei publice intendit finem iuris intendit: aliud est, quod romanus populus subiciendo sibi orbem bonum publicum intendit. Nunc arguatur ad propositum sic: quicumque finem iuris intendit cum iure graditur; romanus populus subiciendo sibi orbem finem iuris intendit, ut manifeste per superiora in isto capitulo est probatum: ergo romanus populus subiciendo sibi orbem cum hoc fecit, et per consequens de iure sibi ascivit Imperii dignitatem.”/ Dante84, p. 50 e 54: “Que o povo romano intentou o bem de todos na conquista do universo, é facto que os seus actos proclamam. Despojado por completo dessa cupidez que é sempre inimiga da república, impellido tão-só do amor da paz e da liberdade, esse povo santo, pio e glorioso, parece ter desprezado os seus interesses próprios a fim de procurar o bem do género humano. Pelo que rectamente se escreveu: «a Fonte do império romano é a piedade» [...] Duas asserções ficam então estabelecidas: que aqueles que se propõem o bem da república se propõem o fim do direito, e que o povo romano, sujeitando o orbe, não teve outra intenção que não fosse o bem público. Agora, argumentamos assim: quem se propõe o fim do direito, intenta subir legitimamente; o povo romano, sujeitando o orbe, intentou o fim do direito, como manifestamente se provou neste capítulo: logo, o povo romano, sujeitando o orbe, procedeu legitimamente, e, por conseguinte, foi legitimamente que se adjudicou a dignidade do Império”.

<sup>61</sup> Cf. Dante 85, p. 54: “Qua re suum contradictorium concedere sanctum est: romanum Imperium ad sui perfectionem miraculorum suffragio est adiutum; ergo a Deo volitum; et per consequens de iure fuit et est. Quod autem pro romano Imperio perficiendo miracula Deus portenderit, illustrium autorum testimoniis comprobatur.”/ Dante84, pp. 46-47: “Pelo que é justo conceder o contrário: foi ajudado de milagres que o Império Romano atingiu a perfeição; o que significa que, querido de Deus, foi e é legítimo. Que para estabelecer o Império Romano Deus tenha recorrido a milagres, é uma verdade que se prova pelo testemunho de ilustres autores”.

<sup>62</sup> Cf. Dante85, p. 92: “Desinant igitur Imperium exprobrare romanum qui se filios Ecclesie fingunt, com videant sponsum Christum illud sic in utroque termino sue militie comprobasse. Et iam sufficienter manifestum esse arbitror, romanum populum sibi de iure orbis Imperium ascivisse.”/ Dante84, pp. 75-76: “Que deixem, então, de injuriar o Império Romano aqueles que se dizem filhos da Igreja. Vêem que Cristo, esposo da Igreja, confirmou o Império nas duas pontas da sua existência: no nascimento e na morte. Penso que agora se pode considerar assaz evidente que o povo romano se adscreveu o Império do Universo com toda a legitimidade”.



abundam, naturalmente, as citações e as remissões para autores latinos (Ovídio, Lucano, Cícero, Séneca, Boécio...) <sup>63</sup>, e sobretudo Virgílio, que é apresentado como o poeta da Justiça, e que na *Divina Commedia* assume o papel de guia espiritual do Poeta pelos reinos do Inferno e Purgatório.

O terceiro livro aborda a matéria mais espinhosa, mas para si a mais empolgante, a sempre presente relação entre o Papado e o Império <sup>64</sup> – em suma, o cerne do manifesto político da sua utopia. Rebate os argumentos invocados por quantos defendem que a autoridade imperial se deve subordinar à do Sumo Pontífice por vontade divina <sup>65</sup>, contestando as interpretações alegóricas de passos bíblicos que serviam de suporte a essas teses; demonstra a ilegitimidade do acto que teria dado origem ao poder temporal dos Papas – a doação da cidade de Roma ao Papa Silvestre I pelo Imperador Constantino, em reconhecimento da sua milagrosa cura de lepra <sup>66</sup> –, sem que se aluda a uma possível falsificação do documento, como se provou mais tarde tratar-se de

---

<sup>63</sup> Cf. Emilio Cecchi e Natalino Sapegno (Dir.), *Storia della Letteratura Italiana, Vol. II: Il Trecento*, Milano, Garzanti, 1970, pp. 73-80, mas mais especificamente p. 76.

<sup>64</sup> Cf. Dante85, p. 108: “Questio igitur presens, de qua inquisitio futura est, inter duo luminaria magna versatur: romanum scilicet Pontificem et romanum Principem; et queritur utrum auctoritas Monarche romanum, qui de iure Monarca mundi est, ut in secundo libro probatum est, immediate a Deo dependeat an ab aliquo Dei vicario vel ministro, quem Petri successorem intelligo, qui vere claviger est regni celorum.” / Dante84, p. 78: “A questão presente, que passamos a estudar, respeita a duas grandes luminárias: o Pontífice Romano e o Príncipe Romano. Pergunta-se se a autoridade do Monarca Romano, que é legitimamente o Monarca do Mundo, como provámos no livro segundo, depende imediatamente de Deus, ou se depende de Deus por intermédio de algum vigário ou ministro de Deus”.

<sup>65</sup> Cf. Dante85, p. 108: “Sic ergo dico quod regnum temporale non recipit esse a spiritali, nec virtutem que est eius auctoritas, nec etiam operationem simpliciter; sed bene ab eo recipit ut virtuosius operetur per lucem gratie quam in celo et in terra benedictio summi Pontificis infundit illi.” / Dante84, p. 88: “Afirmo, então, que o poder temporal não recebe do espiritual nem a existência, nem a faculdade que é a autoridade, nem mesmo o exercício puro e simples. Recebe, sim, do poder espiritual aperfeiçoamentos acidentais: age com maior eficácia pela luz da graça que Deus, no céu, e a bênção do Sumo Pontífice, na terra, lhe fundem”.

<sup>66</sup> Cf. Dante85, p. 122 e 128: “Dicunt adhuc quidam quod Constantinus imperator, mundatus a lepra intercessione Silvestri tunc summi Pontificis, Imperii sedem, scilicet Romam, donavit Ecclesie cum multis aliis Imperii dignitatibus.[...] Qua re, si Ecclesia recipere non poterat, dato quod Constantinus hoc facere potuisset de se, actio tamen illa non erat possibilis propter patientis indispositionem.” / Dante84, pp. 98-99 e 102: “Dizem alguns, ainda, que o Imperador Constantino, por ter sido curado da lepra pela intercessão do Sumo Pontífice Silvestre, doou à Igreja, Roma, Capital do Império e com ela muitas outras dignidades deste. [...] Assim, mesmo que Constantino tivesse feito legitimamente a sua doação, como a Igreja não pode receber, teria a doação resultado nula por causa da incapacidade do paciente”.

uma fraude forjada, de uma versão apócrifa. Pelo facto, avança com as teses de que a autoridade imperial deriva directamente de Deus e de que o homem persegue dois objectivos fundamentais na vida, a felicidade na terra e a bem-aventurança do Paraíso celeste, no Além<sup>67</sup>. Como tal, ambos os fins viáveis de conseguir: um mediante o cultivo do saber filosófico e o outro através da vivência da Fé. O homem terreno, feliz pelo conhecimento, espera poder um dia alcançar uma felicidade incomparavelmente superior nos Céus. Assim, ao Papa compete conduzir a Humanidade para atingir a vida eterna; ao Imperador, guiá-la à felicidade terrena<sup>68</sup>. Nesse sentido, tratam-se, pois, de duas jurisdições separadas, muito embora entre ambas defenda a existência de uma certa coordenação<sup>69</sup>. Algo controverso é, pois, a solução apontada neste âmbito, depois de tudo quanto fora exposto<sup>70</sup>. No entanto, clara é a autonomia

<sup>67</sup> Cf. Dante85, p. 124 e 140-142: "Preterea, sicut Ecclesia suum habet fundamentum, sic et Imperium suum. Nam Ecclesie fundamentum Christus est; unde Apostolus ad Corinthios: «Fundamentum aliud nemo potest ponere preter id quod positum est, quod est Christus Iesus». Ipse est petra super quam edificata est Ecclesia. Imperii vero fundamentum ius humanum est. [...] Consequens enim est si ab ipso dei vicario non dependet, quod a Deo dependeat. Et ideo, ad perfectam determinationem propositi, 'ostensive' probandum est Imperatorem, sive mundi Monarcham, immediate se habere ad principem universi, qui Deus est." / Dante84, p. 100 e 112: "Além disso, assim como a Igreja tem o seu alicerce, tem o Império o seu. O fundamento da Igreja é Cristo. Por isso diz o Apóstolo aos Coríntios: «ninguém pode pôr outro fundamento senão aquele que está posto, e esse é Jesus Cristo». Cristo é a pedra sobre a qual está edificada a Igreja. O alicerce do Império é o direito humano. [...] É, com efeito, uma consequência necessária a de que se a autoridade imperial não depende do vigário de Deus, depende de Deus. E assim, para a perfeita determinação do nosso propósito, deve provar-se claramente que o Imperador, ou Monarca do mundo, imediatamente se vincula ao Príncipe do universo, que é Deus".

<sup>68</sup> Cf. Dante85, p. 144: "Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret." / Dante84, p. 114: "Pelo que, ao duplo fim do homem é necessário um duplo poder directivo: o do Sumo Pontífice que, segundo a revelação, conduz o género humano à vida eterna, e o Imperador que, segundo as lições da filosofia, dirige o género humano para a felicidade temporal".

<sup>69</sup> Cf. Dante85, p. 132: "Nec potest dici quod comunicent in spetie, cum alia sit ratio Pape, alia Imperatoris, in quantum huiusmodi: ergo reducuntur ad aliquid in quo habent uniri." / Dante84, p. 105: "Não se pode também sustentar que pertencem à mesma espécie, porque uma é a essência do papa e outra a do Imperador, enquanto tais. Logo, reduzem-se a um outro, no qual têm de unir-se".

<sup>70</sup> Cf. Giulio Ferroni, *op. cit.*, p. 183. A este fim também, Siro A. Chimenz ("Dante. Monarchia", p. 45, in: *Orientamenti Culturali. Letteratura Italiana. I Maggiori*, Vol. I, Milano Marzorati Editore, 1956, pp. 40-45) afirma: " Si tratta, certo, di una soluzione di equilibrio e di compromesso, che, non avendo una base rigorosamente logica, la storia insegna quanto sia stata e sia instabile; ma è una soluzione, malgrado questo, praticamente

do fim natural do homem, com respeito ao sobrenatural, como a autonomia da razão perante a Fé, do Império perante a Igreja<sup>71</sup>. Perante toda a argumentação desenvolvida, cuidadosa é a concatenação dos argumentos deste último livro, em que o primeiro tema invocado é de ordem filosófica; o segundo, de teor histórico; e o terceiro, de natureza teológica.

De maneira correspondente, o estilo da obra oscila entre as técnicas e modos de argumentação adequadas às disputas medievais, próprias da filosofia escolástica, e momentos de acesa paixão política e religiosa. Normalmente, o Poeta parte de princípios gerais para chegar a verdades particulares e circunstanciais – aliás, a técnica imanente ao silogismo aristotélico –, estratégia de que Dante se serve para desmontar as falácias das teses invocadas pelos detractores do Império<sup>72</sup>, mesmo depois, quando recorre a argumentos de teor lógico ou teológico.

Como obra cuidadosamente composta que foi, projecta-se nos seus dias entre um público interessado pelas matérias tratadas. Mas supera essa contemporaneidade. Ao longo dos tempos, a recepção da *Monarchia* varia necessariamente de acordo com as mentalidades e também as conveniências. Entre aqueles que pretendem ver nela o primeiro tratado que apresenta uma visão laica do Estado e aqueles que ainda valorizam uma subordinação aos valores religiosos, de matriz tipicamente medieval, variadas são as leituras que dela se tem feito.

Se é inegável nela reconhecermos uma interpretação religiosa do destino dos homens, na convivência terrena com as leis e os princípios transmitidos por Deus para governo e regimento da Humanidade, também é imanente a este tratado uma visão da História que se tornou com o tempo mais sólida e

---

viva e operante; il che dimostra che Dante, se loico è in difetto, il politico aveva avuto intuito felice. Ed è anche riguardo all'altro fondamentale concetto del trattato, parrebbe lecito riconoscere in Dante politico maggiore aderenza alle superiori, ma reali esigenze della società umana, di quel che non si sia giudicato finora.”

<sup>71</sup> Cf. Dante85, pp. 132-134: “[...] Que quidem veritas apparebit sufficienter si, sub prefixo principio inquirendo, prefatam auctoritatem immediate dependere a culmine totius entis ostendero, qui Deus est. Et hoc erit ostensum vel si auctoritas Ecclesie removeatur ab illa – cum de alia non sit altercatio – vel si ‘ostensive’ probetur a Deo immediate dependere.” / Dante84, p. 106: “[...] Se mostro que a autoridade imperial depende imediatamente do cume de todos os seres que é Deus. Estabelecerei esta tese de duas maneiras: primeiro, como demonstrar que a autoridade da Igreja não é a razão da autoridade imperial; depois, com patentear que a autoridade imperial depende imediatamente de Deus”.

Sobre esta matéria, cf. Natalino Sapegno, *Compendio di Storia della Letteratura Italiana. Volume I: Dalle origini alla fine del Quattrocento*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1982, p. 115.

<sup>72</sup> Cf. Giulio Ferroni, *op. cit.*, p. 182.

transparente, através da qual o Homem, da perdição original, torna possível, por vontade divina, a redenção e a salvação. Por se sentir privado do Monarca protector, com o sistema feudal em dissolução, lacerado pela unha da cupidez burguesa, o mundo parece estar à deriva. O advento da Monarquia significaria, portanto, uma espécie do retorno à Idade do Ouro, o paradigma perdido da infância da Humanidade<sup>73</sup>. O Imperador seria como que o terapeuta de um mundo doente. Esta perfeição suprema da cidade dos homens assim alcançada identificar-se-ia com uma imagem de utopia regressiva, com a realidade histórica do Império Romano, da época de Augusto, que Dante apresenta como um período de plenitude, quer no âmbito da vida política, quer social, a ponto de ser então o momento certo para que Deus determinasse enviar o Seu Filho ao mundo<sup>74</sup>.

Por conseguinte, não é por acaso que se estabelece a ligação entre a teoria política da *Monarchia* e o valor alegórico e simbólico do Canto I<sup>75</sup> da *Divina Commedia*, quando se adianta que o Poeta, desviado de um percurso de elevação dentro da ordem civil (a contemplação de Jerusalém) pela pantera do prazer (Florença), pelo leão da ambição (França) e pela loba da avareza (Roma), apenas poderia salvar-se com a protecção do Veltro<sup>76</sup> (o Imperador), sendo-lhe concedido, por graça divina, a visão dos três reinos a que a Humanidade se encontra destinada na outra vida<sup>77</sup>.

Depois de ter percorrido o Reino da Morte, a todos os níveis possíveis, do Inferno ao Purgatório e ao Paraíso, Dante regressa à Terra, para se dirigir abertamente aos vivos e conduzir os homens no caminho da justiça<sup>78</sup>. Dispersas as leves névoas do sonho, não lhe resta senão abordar a realidade

---

<sup>73</sup> Cf. Federico Sanguineti, *op. cit.*, p. XVIII.

<sup>74</sup> Cf. L. F., "Monarchia (La)", p. 790, in: *Dizionario Letterario Bompiani delle Opere e dei Personaggi di tutti i Tempi e di tutte le Letterature*, Volume IV, Milano, Valentino Bompiani Editore, 1963, p. 789-794.

<sup>75</sup> Dante Alighieri, *A Divina Comedia, loc. cit.*, pp. 30-37. Sobre o simbolismo do Canto I da *Divina Commedia*, veja-se Guglielmo Gorni, *Dante nella Selva. Il Primo Canto della Commedia*, Firenze, Franco Cesati Editore, 2002.

Na "Introduzione", Federico Sanguineti (*op. cit.*, p. XVI) ousa mesmo acrescentar, quando aborda a questão da possível significação alegórica da loba: "La lupa del primo canto della Commedia non è soltanto uno straordinario fantasma poetico, ma è un oggetto polemico di natura squisitamente politica. L'incubo della società borghese: la tragedia dell'accumulazione originaria (Marx), l'orrore senza fine (Lenin) della nascita del capitalismo."

<sup>76</sup> Acerca da identificação da figura do 'Veltro', veja-se Carlo Cuini, *Novità nella Divina Commedia. Acrostici e motivi polemici*, Roma, Serarcangeli, 1993, pp. 26-50.

<sup>77</sup> Cf. Galvano della Volpe, *Critica del gusto*, Milano, Feltrinelli, 1964, pp. 44-48.

<sup>78</sup> Cf. Mario Apollonio, *op. cit.*, p. 313.

que o cerca. Despe as vestes de peregrino e endossa a toga curial do político, para falar *ex cathedra* sobre o regimento do mundo terreno. Amadurecido com a experiência, Dante aqui encontra-se só, sem o apoio de Virgílio ou a protecção amorosa de Beatriz. Mas mesmo no campo da imanência política, o autor da *Monarchia* não pode renunciar à inspiração da transcendência poética<sup>79</sup>. Deste modo, o sonho poético – a *Commedia* – de Dante que é a continuidade natural da produção lírica anterior, revela agora o seu rosto político. E ao responder às questões colocadas por Guido del Duca no Canto XIV do *Purgatório*<sup>80</sup>, Dante atribui ao Veltro a missão de eliminar a loba da cobiça. Deste modo, o outro mundo sai de uma abstracção doutrinal e mística, e a vida integra-se num todo, numa síntese orgânica global, em que Dante é simultaneamente espectador, actor, juiz e teorizador<sup>81</sup>.

Por tudo isto, logo na primeira metade do século XIV, esta obra mereceu a atenção de um leitor atento, que sobre ela redigiu um comentário especial – e que Pier Giorgio Ricci atribui a Cola di Rienzo<sup>82</sup>. Não admira que este o fizesse: Roma ao tempo encontrava-se privada de qualquer um dos dois “Sóis”, o Papa e o Imperador. Tinha-se tornado uma cidade insegura, onde as famílias aristocráticas rivalizavam e se defrontavam. A situação tinha piorado com a eclosão da epidemia da peste negra. Cola, apesar das suas origens humildes, tinha estudado e ascendido na hierarquia do poder. Tornara-se tribuno, à imagem do modelo da Roma Republicana. Inspira-se nas grandezas do passado e sonha restabelecer o Império com sede na Cidade Eterna. Petrarca admira-o e chega a apoiá-lo. A experiência de Cola de Rienzo acaba frustrada, mas Roma Antiga impõe-se como o modelo político por excelência. Daí a provável valorização desta obra de Dante, de sua responsabilidade. Depois dele, primeiro, os Humanistas e, depois, todo o Renascimento, sucumbem ao fascínio de um Império, de uma monarquia universal, justa, livre e pacífica. Marsílio Ficino elabora uma versão em língua vulgar da *Monarchia*, cujo sucesso se explica pela sua ligação à política de Lorenzo de Médicis, o Magnífico, e pela simpatia revelada pelos que a liam e não toleravam o poder temporal da Igreja. Também os reformistas protestantes a apreciaram,

---

<sup>79</sup> Cf. Federico Sanguineti, *op. cit.*, p. XXII.

<sup>80</sup> Cf. Dante Alighieri, *A Divina Comédia*, loc. cit., p. 420-429.

<sup>81</sup> Cf. Francesco de Sanctis, *Storia della Letteratura Italiana*, Torino Einaudi, 1958, p. 198.

<sup>82</sup> P. G. Ricci, “Il commento di Cola di Rienzo alla ‘Monarchia’ di Dante”, in: *Studi danteschi*, Serie 3.<sup>a</sup>, anno VI, 1965, fascículo especial *Per la Storia della Cultura in Italia nel Duecento e nel Primo Trecento. Omaggio a Dante nel VII Centenario della Nascita*, pp. 665-708, inclui a edição desse comentário anónimo da primeira metade do século XIV, que o crítico atribui a Cola di Rienzo.

naturalmente. No entanto, só em 1559 foi impressa em Basileia, em ambiente calvinista.

... E depois, tal ideia de uma monarquia universal vai ainda alimentar as utopias e, mesmo depois do Renascimento, já em pleno século XVII, Campanella profetiza a viabilização da mesma realidade, primeiro sob os auspícios da monarquia espanhola e, depois, da soberania francesa. O nosso P.<sup>e</sup> António Vieira não deixa de o fazer também, muito embora sob a égide da coroa portuguesa...<sup>83</sup>

Superando as fronteiras da ideologia política, muitas vezes é este tratado valorizado literariamente como uma chave de leitura da *Divina Commedia*. É indiscutível que entre ambas as obras existem fortes ligações de intertextualidade, como apontámos, uma vez que ao longo do poema se repete amiúde a teoria política exposta na *Monarchia*. Não será por acaso que ambas possuem também um carácter utópico, merecendo o tratado um lugar de destaque na tradição das utopias políticas de todos os tempos. Só que, entre elas, a *Monarchia*, mediante uma exposição ordenada e coerente, transmite um carácter grandioso, objectivo e universal, porque nela se revela com clareza o pensamento e a mundivisão de alguém que ousou e conseguiu sistematizar num poema a história eterna da Humanidade<sup>84</sup>. Para além da restrita óptica comunal, nacional, ou mesmo europeia, o horizonte da *Monarchia* amplia-se até compreender em si um incomensurável espaço cosmopolítico<sup>85</sup>. É certo que ainda é uma obra tipicamente medieval e abstracta, numa perspectiva formal; mas sob essa subtil especulação em que o discurso se estrutura, pulsa uma

---

<sup>83</sup> Sobre esta matéria, veja-se, entre outros títulos mais, Fernando Gil, “O advento do Quinto Império e a profecia bíblica”, in Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília G. Pires e José da Costa Miranda (Org.), *Vieira Escritor*, Lisboa, Cosmos, 1997, pp. 275-288; António Vasconcelos de Saldanha, “Vieira e o dogma da Eternidade do Império Romano”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Vol. II, Braga, Universidade católica Portuguesa, 1999, pp. 899-908; Maria Isabel Rodrigues Ferreira, “O mito da decadência e a utopia do Quinto Império em Padre António Vieira”, in *idem, ibidem*, pp. 1009-1016; Maria Theresa Abelha Alves, “Padre António Vieira, a exegese escriturária e o Quinto Império”, in *Veredas*, 2, 1999, pp. 63-77; Amadeu Torres, “Vieira e Campanella: duas visões de uma utopia global”, in J. A. Pinto Ribeiro (Coord.), *O Homem e o Tempo. Liber amicorum para Miguel Baptista Pereira*, Porto, Fund. Eng. António de Almeida, 1999, pp. 13-21; José van den Besselaar, *António Vieira. Profecia e Polêmica*, Rio de Janeiro, eduerj, 2002; Silvano Pelloso, *Antonio Vieira e l'impero universale. La Clavis Prophetarum e I documenti inquisitoriali*, Viterbo, Sette Città, 2005;

<sup>84</sup> Cf. Attilio Momigliano, *Storia della Letteratura Italiana Dalle Origini ai Nostri Giorni*, Messina-Milano, Casa Editrice Giuseppe Principato, 1936, pp. 62-63.

<sup>85</sup> Cf. Federico Sanguineti, *op. cit.*, p. XVI.

consciência apaixonada, em que os valores fundamentais da *humana civilitas* – paz, progresso e liberdade – são tão vivos e concretos como nos dias de hoje<sup>86</sup>.

Por outro lado, se é certo que se pode conceber a obra de Dante como a síntese de um passado em vias de se encerrar, ela representa em contrapartida mais do que a fundação de um novo mundo literário e linguístico que brota da cultura vulgar, com uma capacidade de representação vigorosa, inaudita e completamente original<sup>87</sup>. E se as teorias expostas na *Monarchia* ainda carecem de alguma sistematização sólida e rigor lógico<sup>88</sup>, como o esclarecimento de quem consubstancia esse desejado Imperador, rei dos Romanos, por outro lado, é uma obra ditada pelo saber prático e pela experiência pessoal e concreta, como atrás salientámos, que procura avidamente esse árbitro supremo para as questões de justiça entre as divergentes aspirações de avidez e ambição representadas pelos monarcas e outros governantes particulares. Dante imagina uma era de aparente perfeição na ordenação do mundo, um modelo idealizado, porque reconstituído e observado à distância de séculos, pelas lentes nostálgicas de um intelectual. Em suma, a *Monarchia* apresenta-se como uma utopia regressiva, um libelo anacrónico acabado, mas, ao mesmo tempo, um contributo decisivo para a fundamentação e constituição das futuras monarquias absolutistas, visando a construção de um estado centralizado<sup>89</sup>, num primeiro momento, e depois, do grandioso processo de construção da unidade europeia. Enfim, é o sonho de um Poeta, sedento de justiça, coerente nas convicções, de carácter irrepreensível, de uma só Fé, de uma só palavra, súbdito fiel de um Império ideal, fruto do seu intenso labor poético. É assim mais uma miragem do Paraíso...

---

<sup>86</sup> Cf. Siro A. Chimenz, *op. cit.*, p. 45.

<sup>87</sup> Giulio Ferroni, *op. cit.*, p. 163.

<sup>88</sup> Cf. Mario Apollonio, *op. cit.*, p. 313.

<sup>89</sup> Cf. *idem, ibidem*, p. 311.





## CATALDO E A DEFESA DA EUROPA

A. COSTA RAMALHO  
(Universidade de Coimbra)

Quando o humanista Cataldo Parísio Sículo chegou a Portugal em 1485, trazia consigo um poema para oferecer ao rei D. João II, quer em homenagem a quem o convidara, quer como documento dos seus méritos de poeta latino.

Cataldo fora contratado por D. João II para desempenhar as funções de secretário latino do soberano português, com o título oficial de *orator* mas sobretudo para mestre e educador de D. Jorge, o filho de D. João II e de D. Ana de Mendonça.

Não que em Portugal não houvesse mestres competentes, algum dos quais antigo estudante de Itália poderia ser escolhido para ensinar o pequeno príncipe nascido em 1481. O soberano, todavia, deve ter querido eximir o seu filho bastardo a influências interesseiras e ao mundo de intrigas da corte, escolhendo para seu professor um humanista estrangeiro.

O intermediário na contratação de Cataldo Parísio foi o clérigo Fernando Coutinho, mais tarde bispo de Lamego e de Silves, que então estudava em Itália. Coutinho deve ter conhecido Cataldo por intermédio de Antonio Corsetti, professor da Universidade de Bolonha e siciliano como o próprio Cataldo.

Corsetti e Cataldo tinham sido outrora rivais na candidatura a um posto de reitor-estudante nessa mesma universidade. Corsetti vencera e seguira a carreira académica na universidade bolonhesa, em cuja Faculdade de Direito pontificava um outro siciliano, o famoso Andrea Barbazza a quem Corsetti veio a suceder<sup>1</sup>.

Voltemos porém ao presente que Cataldo preparara para oferecer ao rei de Portugal. Tratava-se do poema *Arcitíngē*, em hexâmetros dactílicos latinos.

---

<sup>1</sup> Ver A. Costa Ramalho, *Estudos sobre a Época do Renascimento*, Lisboa, FCG/JNICT,<sup>2</sup> 1997, p.48.

O título *Arcitinge* é uma palavra composta, criada por Cataldo, para juntar o nome de duas cidades do Norte de África, *Arcilla* e *Tingis*, isto é, Arzila e Tânger.

O tema é a conquista das duas cidades em 1471 por D. Afonso V e seu filho D. João que na altura tinha apenas dezasseis anos de idade. É sabido que só a custo D. Afonso V consentiu na presença do príncipe herdeiro, por considerar a aventura africana demasiado arriscada.

Cataldo, ao escrever o poema, pretendia homenagear os dois soberanos, pai e filho, apesar de D. Afonso V ser já falecido em 1485.

A *Arcitinge* não é um seco poema latino em versos mais ou menos frios. Tem vida e colorido.

Não pretendo dar dele aqui um resumo, por já o ter feito em outras ocasiões. Direi apenas que o poeta participa vivamente das emoções dos combatentes lusitanos. O poema pode ser lido em tradução portuguesa no meu livro *Latim Renascentista em Portugal* (1ª edição, 1985; 2ª edição, 1993).

Para Cataldo, as guerras de Itália, motivadas por ambições pessoais, fora de toda a grandeza política ou religiosa, são apenas questiúnculas menores. As verdadeiras lutas de interesse para a Cristandade travam-se em África e nelas o rei de Portugal D. João II está mais empenhado que qualquer outro soberano da Europa.

Cataldo fora certamente informado sobre as coisas portuguesas por Fernando Coutinho e, como atrás disse, deve ter trazido o poema quase redigido por completo e apenas aperfeiçoou pormenores depois de residir em Portugal.

A simpatia pelo assunto, a guerra contra os Mouros de África, é evidente no humanista recém-chegado. Do que ele pensava da barbárie africana e do Mouro inimigo do Europeu, pode ler-se nos versos 86 e seguintes:

*Effera nimirum gens est ac nescia cuiquam  
Parere imperio, nullis conterrita factis (...)*

É uma gente verdadeiramente selvagem que não sabe submeter-se a poder algum, e a quem nada aterroriza (...)

O resto da diatribe pode ler-se no texto latino e respectiva tradução, de verso 87 em diante, no meu livro *Latim Renascentista em Portugal*.

Cataldo pediu repetidas vezes aos soberanos e a nobres do seu conhecimento informações sobre os acontecimentos de África e da Índia, ao que parece, sem grande resultado, ou melhor, o humanista queixa-se de que nunca recebeu ao menos um relatório do que se passava na África e na Ásia. Um

desses relatórios é pedido numa carta que envia a Aires Teles<sup>2</sup> para que seguramente a faça chegar às mãos do rei D. Manuel.

Quanto ao Norte de África era mais fácil colher informações pois as grandes famílias com quem estava em contacto e cujos filhos ensinava, tinham quase todas membros seus a combater em solo africano: a casa de Bragança onde ensinava D. Dinis, irmão mais novo do duque D. Jaime; a casa de Vila Real onde era professor de D. Pedro de Meneses, conde de Alcoutim, e de sua irmã D. Leonor de Noronha; a Casa de Tarouca a que pertencia D. Henrique de Meneses, filho do conde D. João; e outros como Martim de Sousa, comandante em África, a quem escreveu uma carta memorável.

Com efeito, essa epístola desmente a visão tradicional das épocas de D. João II e D. Manuel como tempos medievos, de rudes barões guerreiros e incultos. Cataldo pede a este seu amigo informações a respeito da campanha militar em que está envolvido, para a não esquecer nas crónicas que vem escrevendo sobre a actividade militar dos portugueses nos diversos pontos do mundo. E aproveita a oportunidade para felicitar Martim de Sousa por ter mandado vir de Sevilha um professor, a fim de ensinar latim aos rapazes no intervalo dos combates. Esse professor podia muito bem ter sido Estêvão Cavaleiro<sup>3</sup>, então homiziado de Portugal.

No discurso de saudação à princesa Isabel, filha dos Reis Católicos, na sua entrada solene em Évora, como mulher do príncipe herdeiro D. Afonso, no domingo 28 de Novembro de 1490, Cataldo, elogiando o rei de Portugal, afirma que sob o mando de D. João II os portugueses já conhecem o caminho marítimo para a Índia. Mas esta é uma informação de certo encomendada pelo rei de Portugal “para Castelhana ouvir”, isto é, dirigida aos membros da comitiva espanhola da princesa.

E afinal, talvez por falta das informações pedidas, Cataldo só fala de um navegador português, Miguel Corte-Real. E esse mesmo aparece nos versos do humanista, não como navegador mas como guerreiro de África. Com efeito, na esquadra que em 1501 sob o comando do conde de Tarouca, D. João de Meneses, socorreu os Venezianos contra os Turcos, ia uma flotilha encarregada da missão secreta de no caminho atacar de surpresa o forte que defendia Orão e apoderar-se da cidade. O ataque foi mal sucedido, e só não se tornou um desastre, porque Miguel Corte-Real com alguns companheiros cobriu a retirada

---

<sup>2</sup> Cf. *Cataldo Parisio Sículo, Epístolas, II parte*. Fixação do texto latino, tradução, prefácio e notas de Américo da Costa Ramalho e de Augusta Fernanda Oliveira e Silva, Lisboa, INCM, 2005, p.115.

<sup>3</sup> Ver A. Costa Ramalho, *Para a História do Humanismo em Portugal*, I, Lisboa, INIC, 1988, p.7-13.

dos atacantes. Cataldo celebra o feito, que é desconhecido dos historiadores, num poema em que considera Miguel Corte-Real digno dos versos de Homero.

Nesse poema, que tive a honra de revelar há anos<sup>4</sup>, Cataldo elogia as qualidades pessoais de Miguel Corte-Real que no seu alto cargo de porteiro-mor do palácio da Alcáçova desempenha as complexas funções que lhe incumbem com segura competência, apesar de não ter feito em devido tempo estudos literários.

Talvez em resposta a esta reserva final de Cataldo, há uma carta no volume II das *Epistolae*<sup>5</sup> em que Vasqu'Eanes, o irmão mais velho de Miguel, é elogiado pelo seu excelente latim que Cataldo admirou numa carta dele recebida.

Voltando porém ao tema principal do presente artigo, é o momento de perguntar por que razão o humanista siciliano dá preferência à matéria africana sobre a das descobertas marítimas.

Uma primeira resposta será a de que no caso das descobertas lhe foram negadas as informações que ele pedia. Outra, e a meu ver a principal razão certamente a de que Cataldo vivia o problema da presença africana nas costas da sua Sicília natal.

Há uma carta do humanista para D. João Manuel, camareiro-mor do rei D. Manuel, em que Cataldo insta com o fidalgo português para que consiga que o seu rei fale ao sogro urgentemente num assunto que o soberano português prometera resolver com Fernando, o Católico.

Num artigo (cf. nota 7)<sup>6</sup> dedicado a este caso, cheguei à conclusão de que se tratava de conseguir que Fernando, o Católico, ordenasse ao Vice-rei da Sicília, seu subordinado, que tomasse medidas drásticas para impedir os ataques constantes de piratas africanos aos campos e à própria cidade de Sciacca na costa sudoeste da Sicília.

Por informações de outras de Cataldo chega-se à conclusão de que Sciacca era provavelmente a sua terra natal. Isto é, ao referir-se em diversas cartas aos ataques dos Mouros às costas sicilianas, Cataldo sabia do que estava a tratar. Há mesmo uma epístola de D. João II pela qual somos informados de que o rei de Portugal interviera na libertação de um patrício de Cataldo, junto do rei de Tunis (*Ep I, h*)<sup>7</sup>.

Este grave problema da actividade naval e bélica de Turcos e Mouros no mar Mediterrâneo interessava a toda a Europa e em especial à Península Ibé-

---

<sup>4</sup> Ver A. Costa Ramalho, *Estudos sobre o século XVI*, Lisboa, INCM, <sup>2</sup>1983, p. 77-94.

<sup>5</sup> Vide o livro citado na nota 2, pág. 37

<sup>6</sup> Cf. Cataldo *Ep I* e 3 – e 3 v.º.

<sup>7</sup> Cf. A. Costa Ramalho, «Uma carta de Cataldo ao camareiro-mor D. João Manuel», *A Antiguidade Clássica e Nós Herança e Identidade cultural*, Braga, Universidade do Minho, 2006, p.287-292.

rica, pois temia-se uma nova invasão islâmica nas duas extremidades do continente europeu, como as de sete séculos antes. Por isso, na conquista de Granada combateram portugueses como D. Francisco de Almeida, futuro vice-rei da Índia, e D. Álvaro de Bragança, personagem de relevo na poderosa casa ducal.

D. Francisco de Almeida não se encontra na prosa ou nos versos de Cataldo, mas seu irmão, D. Diogo, cavaleiro de Rodes e futuro prior do Crato, que foi também aio de D. Jorge, o educando de Cataldo, aí figura com proeminência. Com efeito, o seu heróico *curriculum vitae*, iniciado na guerra de África aos dezasseis anos de idade, foi composto em latim por Cataldo e incluído no seu epistolário (*Ep. I*, c 4v<sup>o</sup>. – c 5v<sup>o</sup>.).

D. Diogo de Almeida travou ainda numerosos combates navais no Mediterrâneo Oriental, em defesa de Rodes, enquanto outros navios portugueses ajudavam à conquista de Granada, impedindo a passagem de socorros, por via marítima, aos mouros cercados.

Assim, prosa e verso de Cataldo reflectem os graves problemas da defesa da Europa, no último quartel do século XV e nas duas décadas iniciais do século seguinte.

\*  
\* \*

Em 1991, Luís de Matos publicou o seu importante livro, *L'Expansion Portugaise dans la Litterature Latine de la Renaissance* (Lisboa, Fundação C. Gulbenkian). A obra apresenta-se como edição da sua tese de "Doctorat d'Etat" na Sorbonne em 1959. Isto permite ao autor não citar bibliografia publicada entre 1959 e 1991. Justificando este procedimento, o prefaciador J.V. Pina Martins escreveu: "É verdade que, acerca de Cataldo Sículo, Américo da Costa Ramalho editou algumas contribuições valiosas, mas que se situam, de maneira geral, numa área da filologia humanística e não historiográfica" (página XXVII).

Isto não é exacto. Nos meus livros, *Estudos sobre a Época do Renascimento* (1969; 2ª edição, 1997); *Estudos Camonianos* (1975; 2ª edição 1980); *Estudos sobre o século XVI* (1980; 2ª edição aumentada, 1983); *Latim Renascentista em Portugal* (1985; 2ª edição, 1993); *Para a História do Humanismo em Portugal*, vol. I (1988), todos publicados em 1ª edição antes de 1991, há referências à expansão ultramarina dos portugueses não apenas em Cataldo mas também noutros humanistas.

E o mesmo acontece em artigos dispersos como "No nono centenário da Universidade de Bolonha: Cataldo e Bolonha" (1988); "Cataldo e D. João II"

(1988); “O conimbricense Mem de Sá, terceiro governador-geral do Brasil” (1989) e em alguns mais encontram-se igualmente referências a África, Ásia e Brasil.

Um artigo merece nota especial. Intitula-se “Cataldo e a expansão portuguesa” e foi publicado no meu livro *Para a História do Humanismo em Portugal*, vol. III, (1998), mas no Prólogo explico: “foi entregue, há anos, aos editores de uma Miscelânea que não foi publicada”. Afinal a Miscelânea foi publicada nesse mesmo ano em Paris, e é o volume XXXVII dos *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, em honra da Prof. Doutora Maria de Lourdes Belchior. Aí se encontram numerosas referências a Cataldo e ao Ultramar publicadas antes de 1991. Na verdade, o artigo fora enviado para outra Miscelânea em honra de Maria de Lourdes Belchior, antes do seu falecimento, a qual não tendo saído na altura própria, o material então reunido passou para a Miscelânea de 1998. Mas o artigo em questão fora escrito anos antes.

## PORTUGAL NA *CHRISTIANA RESPUBLICA*

MANUELA MENDONÇA  
(Universidade de Lisboa)

1. Pensamos hoje, com frequência, o sentido da pertença ao continente europeu e, à força de nos acostumarmos à “ideia” de Europa, quase nos parece natural que sempre assim tenha acontecido. Contudo, essa identificação com a “casa comum” foi diversa ao longo dos tempos. No caso concreto da Idade Média portuguesa, tal noção tem cambiantes, sendo certo que, até ao século XV, não se ia além de um sentimento difuso de um outro espaço, no qual havia diferentes povos com que era necessário estabelecer contactos e alianças. Pode dizer-se que o elo de ligação estava na sociedade que, consciente ou inconscientemente, se unia na mesma expressão religiosa, o cristianismo. E foi por esta marca que o ocidente se reconheceu, como atestam os mais diversos documentos. Os cronistas não utilizam a designação “Europa”, mas sim a de “cristandade” e quando o Doutor João Teixeira apresentou, em 1485, a *Oração de Obediência* ao novo Papa, Inocêncio VIII, referia os “... notáveis serviços” prestados pelo “Rei João” à “República cristã e à Sé apostólica...”<sup>1</sup>.

No princípio do segundo quartel do século XVI, ainda Garcia de Resende identificava o velho continente com a mesma designação, num âmbito geográfico que não ia além da península itálica e da Hungria. Este autor, ao falar dos problemas políticos dos reis do ocidente escreve, “El Rey Carlos de França fazendo a maior parte da Christandade liga contra elle...”<sup>2</sup> ou, mais especificamente, na *Miscelânea*, “Quinze reis, quinze reynados/ vimos já na christandade... .. castelhanos e franceses/ Alemães, Venezeanos/ Navarros, Aragoneses/ Napolitanos, ingleses/ Romanos, Cezelianos/ Italianos, Millanenses/ Soy-

---

<sup>1</sup> *Oração de Obediência ao Sumo Pontífice Inocêncio VIII, dita por Vasco Fernandes de Lucena em 1485*, edição com nota bibliográfica de Martim de Albuquerque e tradução portuguesa de Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, 1988, p. 23.

<sup>2</sup> Garcia de Resende, *Crónica de D. João II e Miscelânea*, nova edição conforme a de 1798, com prefácio de Joaquim Veríssimo Serrão, Lisboa, 2ª. Edição, 1992, p. 220.

ços, e Escorceses/ vimos todos batalhar/ huos com outros se matar/ salvo Ungros e Portugueses”<sup>3</sup>. Contudo, quando Damião de Góis assentou a *Chronica del Rei Dom Emanuel*, entre 1558 e 1567, a noção de Europa como espaço comum e interrelacionado era já muito mais nítida. Com efeito, ao descrever os pareceres emitidos no Conselho que o monarca reuniu em Montemor-o-Novo para decidir a continuidade das navegações, explica que algumas opiniões eram contrárias ao retomar do avanço, pois que tal atitude “... havia de ser muito envejada de todos Reis, & republicas da Europa...”<sup>4</sup>. O cronista colocava então na boca dos intervenientes um conceito que certamente lhes seria desconhecido, mas para ele, que escrevia mais de meia centena de anos depois, era já contemporâneo! Quer isto dizer que ia adiantado o século XVI quando a consciência do espaço geográfico se sobrepôs à identificação religiosa, ainda que a preocupação nas relações e a busca do equilíbrio político tivessem sido de todos os tempos, como já ficou afirmado. Basta lembrar que, quando o rei Venturoso, depois da viagem de Vasco da Gama, se decidiu pelo desenvolvimento dos contactos com o Oriente, procurou, antes de tudo, garantir paz e alianças com os reinos cristãos. E fê-lo em três vertentes: “através das cartas que dirigiu a várias cortes, comunicando o seu propósito; por uma acção diplomática que levou a efeito junto dos seus pares; e através da política de aproximação que manteve com Espanha, num claro objectivo de viabilização de um projecto paralelo”<sup>5</sup>. Abria-se então uma outra época, mas, de momento, importa-nos regressar ao tempo da “christiana republica”, para tentar recuperar as principais linhas de relação que, nela, Portugal desenvolveu.

Nascendo como Estado num desígnio concretizado pelo ritmo da reconquista, Portugal construiu-se também numa referência muito forte ao espaço europeu, no momento em que no restante ocidente já se ensaiavam as políticas centralistas. Por isso, ao pensar os históricos caminhos lusos, importa enquadrá-los nessas duas grandes linhas que se cruzaram na Península. O processo subsequente seria o fruto de outras tantas vertentes: a posição geográfica e a acção humana. Só dentro destes parâmetros será possível entender a relação de Portugal com o velho continente, onde ocupa a ponta mais ocidental. E cabe agora perguntar: que outras opções se lhe poderiam oferecer?

2. Recuando à época da recuperação da Península Ibérica pelos chamados reinos cristãos, na sequência da invasão e domínio muçulmanos, situemo-nos

<sup>3</sup> Idem, *ibidem*, p. 355.

<sup>4</sup> Damião de Góis, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, nova edição conforme a de 1566, Coimbra, 1949, p. 38.

<sup>5</sup> Cf. Joaquim Veríssimo Serrão, *Portugal e o Mundo nos Séculos XII a XVI*, Lisboa, 1993, p. 143.



no século XII, para já poder falar do reino de Portugal, ainda que inserido no contexto peninsular. Desde logo se destaca a posição geográfica, com grande parte do espaço aberto ao mar. Se exceptuarmos os Pirinéus, única entrada terrestre para a restante Europa, encontramos um território aberto, a norte, ao Cantábrico, a leste ao Mediterrâneo e a sul ao Atlântico. A Portugal caberia uma fronteira a norte e a leste partilhada com Castela e Leão e a ocidente e a sul banhada pelo Atlântico. Significa isto que os grandes espaços limítrofes da Península Ibérica ficam voltados para o mar, o que explica que, desde sempre, o grande oceano se tornasse factor determinante na vida destes povos.

Na senda de Jorge Borges de Macedo<sup>6</sup>, importa ter presente que os reinos aqui organizadas apenas conseguiriam atingir a maturidade política e afirmar uma existência segura, quando fossem capazes de, em cada momento, conceber e executar uma política externa autónoma. Isto é, quando tivessem capacidade para determinar e defender, em seu benefício, uma forma de equilíbrio, não apenas em termos políticos, mas também económicos. Esta imposição, quase natural, levou os estados a voltarem-se instintivamente para o mar, como porta de saída para o exterior e como factor de subsistência para os povos. Por isso os monarcas da reconquista traçaram uma estratégia que se determinou pela necessidade de assegurar as ligações com o litoral. Desse modo se deu prioridade à recuperação das grandes cidades portuárias, quer no atlântico, quer no mediterrâneo. Impunha-se libertar a costa marítima, sendo que os reinos se determinavam com a reconstituição de uma área de estuários essenciais. Por um lado, garantiam as comunicações entre duas partes da Europa: a do mar do norte e a do Mediterrâneo; e, por outro, abriam-se ao desconhecido de que o Atlântico era promessa. Numa circunstância ou noutra, o domínio da costa era essencial para o avanço e organização do espaço ibérico. Comprovando a estratégia seguida, basta lembrar que, no caso português, foi prioritário o domínio da linha do Tejo, no primeiro período da reconquista. Nesse âmbito se deve entender a conquista de Santarém, que ocorreu em 1147. Dali se rasgava o caminho para o estuário do grande rio, o que viabilizava a conquista de Lisboa, “a cidade mais poderosa que os árabes detinham na zona ocidental da Península”<sup>7</sup> e que seria submetida alguns meses mais tarde. Depois dela sucumbiam os castelos de Sintra e Palmela, igualmente importantes para a abertura ao mar. Cairia depois Alcácer, em 1158, fechando-se assim o domínio estratégico das rotas do Atlântico. Idêntica política se seguiu nos outros reinos

---

<sup>6</sup> Cf. Jorge Borges de Macedo, *História Diplomática Portuguesa. Constantes e Linhas de Força*, Lisboa, Instituto da Defesa Nacional, s/data.

<sup>7</sup> Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal (1080-1415)*, vol. I, 5ª. Edição, Lisboa, 1995, p.96.

cristão peninsulares, o que se exemplifica com a conquista de Barcelona, ocorrida em 801 e a de Pamplona em 812. Com o avanço cristão, Valência cairia em 1093, Almeria em 1147, Cadiz em 1152, sendo todos importantíssimos portos marítimos, como se sabe. Em 1243 tomava-se Múrcia, depois Córdova. Daqui se assegurava o caminho para Sevilha, que viria a cair, sob Fernando III, em 1248.

Desenha-se assim uma geopolítica peninsular concertada para um objetivo comum e também vital: as ligações ao exterior, que, no momento, não ia além da "cristandade". Por isso, nunca será de mais repeti-lo, foi o mar que determinou os estados peninsulares na sua relação com o restante ocidente, ainda que, com uma dimensão sempre crescente, o Atlântico viesse a abrir portas de um mundo desconhecido, tanto a Portugal como a Espanha. Para o demonstrar basta ter presente que, logo no século XIII, nasceu a questão das Canárias, cuja posse foi disputada entre Portugal e Castela numa batalha diplomática que só teria o seu fim em 1479<sup>8</sup>. Mas esse epílogo justificava-se por outros interesses que igualmente advinham do mar, nomeadamente o domínio português do Atlântico Sul, de que ainda falaremos.

Assim se desenham, na Península Ibérica, quatro realidades a considerar: Portugal, Espanha, o Oceano e a Europa. Escrevemos já que a única ligação terrestre ao restante ocidente se fazia pelos Pirinéus. Podemos ainda acrescentar, com Fernand Braudel<sup>9</sup>, que Espanha apresentava uma maior diversidade do que Portugal na abertura marítima ao exterior. Com efeito, pelos portos do norte dominava o Cantábrico; por Barcelona se ligava a Itália e com Sevilha se abria ao Atlântico. Em Portugal apenas havia um grande porto: o de Lisboa. Talvez por isso ele foi porta para mundos diferenciados! Mas, apesar dessa condicionante, Portugal nunca viveu isolado do restante ocidente, bastando lembrar a ajuda militar recebida dos cavaleiros, nessa cruzada tão importante à "república cristã". E, depois de esboçados os estados, continuamos a ver uma relação próxima, marcada por alianças que, à boa maneira medieval, sempre foram seladas por contratos matrimoniais. No caso português poderíamos lembrar que o seu primeiro rei, D. Afonso Henriques, negociou casamento na Sabóia, procurando-o depois para os seus filhos em Castela, em Aragão e na Flandres. Os seus sucessores mantiveram a mesma política, alargando as alianças à Dinamarca, a Bolonha, a França, à Alemanha, etc. Idêntica situação ocorria nos restantes reinos peninsulares. Quer isto dizer que, se a necessidade de

---

<sup>8</sup> Cf. Manuela Mendonça, *As Relações Externas de Portugal nos Finais da Idade Média*, Lisboa, 1981.

<sup>9</sup> Cf. F. Braudel, *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'Époque de Philippe II*, 3<sup>a</sup>. Edição, Paris, 1976.

alianças matrimoniais se impunha como decisiva no equilíbrio político da Península Ibérica, tal não excluía, antes supunha, o estabelecimento de outras negociações de compromisso com o restante ocidente, salvaguardada sempre a noção de que, até ao século XV, esse conceito não se estendia para lá da Península Itálica e do reino da Hungria. Para os contactos com essas paragens sabemos que os caminhos privilegiados passavam quase sempre pelo mar, numa aliança entre o Atlântico e o Mediterrâneo, que se tornou na estrada mais utilizada nessas ligações.

Por tudo isto se pode afirmar que, desde os primórdios das nacionalidades, a necessidade de ligação à cristandade esteve presente na estratégia diplomática dos reinos peninsulares. E se é certo que a sua condição geográfica determinou o desenvolvimento de uma profícua actividade marítima, não é menos verdade que essa orientação não se fez de costas para a *christiana Respublica*, sendo a consolidação das relações com o ocidente muito anterior à concretização da gesta atlântica. Por isso, realizada esta, o ocidente procurou por todos os meios beneficiar das novas possibilidades, objectivo que atingiria o seu ponto alto através dos reinos de Inglaterra, Holanda e França, que colocaram um particular empenho na ocupação e comércio das terras antes descobertas por Portugal e Espanha. Nesta base podemos afirmar, com Joaquim Veríssimo Serrão, que “se a génese dos descobrimentos foi estritamente peninsular, a sua irradiação europeia transformou-a numa empresa de resultados fecundos”<sup>10</sup>.

3. Apesar deste destino comum aos reinos peninsulares, a verdade é que o processo interno na relação entre si nem sempre foi pacífico. O equilíbrio de forças raramente foi conseguido, pelo que, com frequência, se digladiaram. A coroar a paz tendeu-se sempre para as alianças matrimoniais, sendo que a proximidade das famílias reinantes criava novos focos de instabilidade, cujo desenvolvimento ultrapassou, por vezes, as fronteiras ibéricas, para se inserir no contexto mais vasto da política da “república cristã”. Tal aconteceu, por exemplo, no último quartel do século XIV, quando Portugal viu a sua independência ameaçada e teve de enfrentar Castela, numa guerra que só teria o seu epílogo na paz assinada em Medina del Campo, já no século seguinte. Este conflito não pode deixar de ser entendido no âmbito de outro confronto mais abrangentes: a guerra dos Cem Anos, que opunha França a Inglaterra, sendo Castela aliado preferencial daquele reino. A Portugal serviria o apoio de Inglaterra, que reivindicava o trono internamente usurpado em Castela aos

---

<sup>10</sup> Joaquim Veríssimo Serrão, *Portugal e o Mundo...* p. 60.

descendentes de Pedro, o Cruel e ocupado pelos Transtâmara. Daqui nasceria a mais antiga aliança portuguesa, numa época em que os poderes senhoriais se confundiam ainda com os processos de afirmação régia.

Na sequência do conflito, os monarcas portugueses da nova dinastia – a dinastia de Avis – receando as proximidades familiares que poderiam fazer perigar de novo a independência, levantaram, mais uma vez, os olhos para os restantes reinos cristãos do ocidente, intensificando as alianças estratégicas que, acompanhadas dos necessários matrimónios, se concretizaram em Inglaterra, Borgonha Aragão e Alemanha.

Volvido um quarto de século, contudo, a tendência natural para as relações de proximidade geográfica já havia recuperado a sua força. A partir de 1455 negociaram-se novos ajustes matrimoniais<sup>11</sup>, dos quais resultariam também conflitos, sendo o principal o que levou D. Afonso V de Portugal a reivindicar a coroa de Castela, na sequência da morte de D. Henrique IV, ocorrida em Dezembro de 1474. Essa tentativa justificou-a pela necessidade de ajudar a sobrinha, D. Joana, com quem casou e em nome de quem lutou contra o exército de Isabel, irmã do monarca desaparecido, que se proclamara rainha. Neste momento da política ibérica também se jogou um xadrez de influências de outros reinos do ocidente, pois o monarca de Portugal julgou-se em sintonia com Luís XI, rei de França, em cuja ajuda acreditou. Tal se justificaria pelos diferendos que então o opunham a Castela e Aragão, na luta pela posse do Rossilhão. Mas o projecto saldou-se por uma humilhação do rei “Africano” que, numa actuação inédita na época, chegou mesmo a deslocar-se a França, onde foi um verdadeiro juguete nas mãos de Luís XI. A campanha portuguesa em Castela viria a ter o seu epílogo na paz assinada, em 1479, nas Alcáçovas e que seria ratificada, pelos Reis Católicos, no ano seguinte, em Toledo, tratado a que já nos referimos. Na assinatura desta paz jogava-se, para além do fim de uma guerra terrestre, o destino atlântico dos dois reinos, delineando-se, pela primeira vez, a partilha de um outro importante e definitivo espaço: o mar. Tal sucedeu porque os interesses dos dois beligerantes se haviam já transferido para novas áreas. Era o domínio do Atlântico que então se negociava. De facto, até meados do século, tanto Portugal como Castela haviam disputado a preponderância sobre as Canárias, ilhas cujo comércio interessava a ambos os reinos. Porém, o avanço português até à costa da Guiné, com a consequente

---

<sup>11</sup> Neste ano casou D. Joana, filha do rei D. Duarte, com D. Henrique IV, rei de Castela. Já em 1447 se realizara o casamento de D. Isabel, filha do infante D. João e neta de D. João I, com o rei D. João II de Castela. Do matrimónio nasceria Isabel, a futura Rainha Católica. Preferimos, no entanto, o casamento de D. Joana para o marco do restabelecimento das alianças por se tratar da filha do rei português.

actividade comercial que se foi estabelecendo, fez alterar aquele objectivo, sendo certo que os futuros Reis Católicos pretenderam também sulcar as novas águas. Digamos que os mútuos interesses impunham então novas condições na partilha. Por isso, na paz assinada nas Alcáçovas, para além das clássicas condições que punham fim à guerra, gizava-se também um primeiro plano de divisão do mundo oceânico entre os dois reinos peninsulares: um paralelo imaginário, passando a sul das Canárias, marcaria as possessões marítimas de Espanha, que se concretizavam em todas as terras descobertas ou a descobrir a norte dessa linha. A Portugal pertenceriam todas as terras descobertas e a descobrir a sul daquele paralelo, que o mesmo é dizer, todo o atlântico sul. O rei português reconhecia igualmente as Canárias como possessões definitivas de Castela, terminando assim uma disputa secular. Do mesmo modo, Fernando e Isabel desistiam das suas tentativas de intromissão nas descobertas portuguesas, reconhecendo serem de Portugal os mares “contra a Guiné”<sup>12</sup>.

A letra deste tratado daria origem a novo conflito entre os reinos quando Cristóvão Colombo fez a sua primeira descoberta ao serviço dos Reis Católicos, em 1492. Era agora já e exclusivamente a importância do mar e de tudo o que ele continha, em conhecimento efectivo ou em promessa, que justificava a nova batalha diplomática travada entre D. João II de Portugal e os Reis Católicos de Espanha. O monarca português considerava sua pertença as terras encontradas no hemisfério que lhe coubera na partilha de 1479. Por seu lado, os reis de Espanha não pretendiam abrir mão de um “novo mundo” descoberto ao seu serviço. A importância do confronto ficou bem patente na intervenção papal, que então ainda se assumiu como *mediador* na cristandade, mas acabaria por ser portuguesa a imposição dos limites da nova partilha do mar oceano, assinada em Tordesilhas em 1494. A partir de então, tudo o que se viesse a descobrir a ocidente de um meridiano imaginário, passando 370 léguas a oeste de Cabo Verde, pertenceria a Espanha. Seria posse de Portugal tudo o que se conhecia ou viesse a descobrir a leste do mesmo meridiano. O grande mar oceano dividia-se, mais uma vez, pelos dois estados peninsulares. Mas tal não seria pacífico nos restantes reinos do ocidente, com quem o rei português se havia preocupado em estabelecer acordos de paz e amizade, mas que assim se viam arredados de um interesse que também consideravam legítimo. Esse sentimento de revolta pela injustiça ficou expresso na célebre frase atribuída a Francisco I de França, quando questionava: “Em que parte do testamento de Adão está escrito que o mundo deverá ser dividido entre Portugal e Espanha?”.

---

<sup>12</sup> Sobre este tema pode ver-se: Manuela Mendonça, *Relações Externas...*

4. Pelas reflexões expostas fica muito claro que a relação de Portugal com o restante ocidente é tão antiga quanto a criação do próprio estado. Poderíamos mesmo dizer que lhe é anterior, considerando a vinda de Henrique da Borgonha e os modelos políticos então importados, que culminariam na concretização do reino português. Daí a relatividade na busca do momento certo para indicar a abertura do reino ao velho continente. Tenho como certo que muitos erros cometidos no presente se poderiam evitar se os homens conhecessem melhor o passado, isto é, se dominassem o processo histórico e a dinâmica do próprio homem como agente e produto desse processo. Tal se aplica à questão actual, que sempre nos terá de conduzir à afirmação de Portugal *na* Europa. Por isso, consolidados os reinos como unidades políticas, importa que nos interroguemos sobre as “marchas paralelas”, naquilo a que podemos chamar o esboço dos Estados Modernos, quando se tornam evidentes fortes marcas de centralização ou de “centração” de poder nos monarcas do ocidente e quando nasce a identificação da sua pessoa com o Estado. Sendo este uma abstracção, uma realidade mental, construída, quem o representa e caracteriza, quem o classifica ou leva outros a classificá-lo são os homens. Conforme o seu entendimento do poder e as posições que assumem, assim se manifesta o Estado, pelo que, depende da capacidade, da força e da autoridade dos seus agentes, que um Estado se apresente forte ou enfraquecido. Recuperemos, pois, o momento histórico em que o poder real se reencontrou e procurou afirmar-se como alternativa única, centralizadora, num caminho que conduziria aos posteriores absolutismos

Sem perder de vista que as realidades emergentes na época foram fruto, em todo o ocidente, de uma dinâmica anterior, que mergulhou as suas raízes no aumento demográfico, no crescimento das cidades, no desenvolvimento do comércio, no fortalecimento da burguesia, enfim, na recuperação da moeda como agente vital de uma nova ordem socio-económica, importa salientar a evolução política dos reinos. Deixando de lado as lutas pela Coroa Imperial, que se mantiveram sobretudo na Germânia, e também a Península Itálica, em que as cidades mercantis rivalizavam entre si, numa luta sem tréguas, da qual não estiveram ausentes os interesses dos estados pontifícios, situemo-nos nos reinos de França, Inglaterra, Espanha e Portugal, como sinónimos dos Estados europeus em processo de centralização na época de *quatrocentos*. Em todos eles se assistiu, numa franja temporal quase simultânea, à criação ou reorganização de Instituições fundamentais, tais foram: a justiça, o fisco e as chancelarias. Com base nelas se refez a *Corte Régia*, da qual emergiu uma autoridade única: a do rei.

EM FRANÇA, FOI LUÍS XI (1461-1483) que protagonizou o grande momento de centralização. A valorização de um poder de origem divina era de molde a

facilitar a aceitação de um rei consagrado, mas a figura e força do filho de Filipe o Belo foram determinantes. Foi com Luis XI que a França se acostumou a ser governada por um único homem, como escreveu Michel Mollat. Para o conseguir, o monarca realizou profundas mudanças, nomeadamente no campo da justiça. Reformando essa Instituição, já tradicionalmente liderada pelo rei, Luis XI apresentou-se como a esperança para o seu povo, enquanto era temido pelos grandes senhores. Por outro lado, dotou de poderes reforçados os seus oficiais, mantendo com eles uma estreita ligação e conheceu, como diria Chatellain, os confins do seu reino, quis saber tudo sobre todos... Numa palavra, a partir de um concreto exercício da justiça, vigiou a total acção do reino, não hesitando em sacrificar alguns dos principais nobres, que acusou de traição, isto é, de não colaboração com o projecto régio. Foi assim que rolaram as cabeças do Duque de Alençon, do conde de Armagnac e do conde de Saint-Pol, entre muitos outros que fez aprisionar e matar. Recuperou, pois, pelo exercício da “força” da justiça, o domínio da sociedade.

Nesta dinâmica de moralização de costumes impunha-se também tornar justos os impostos. Dessa ideia decorreu a reforma fiscal, que igualmente levou a efeito. E para um rei ser poderoso era também indispensável ter um exército forte e organizado. Com isso se preocupou igualmente o rei de França, que de tal modo levou a sério este sector do seu poder que sistematizou e deixou a seu filho, como que em testamento, no *Rosier des Guerres*, todas as informações que lhe pareceram importantes e também indispensáveis para o êxito, na relação de um monarca com o respectivo exército. E tinha razão, pois foi na força do seu exército que encontrou o segredo das suas vitórias na guerra. No processo de recuperação do seu reino, fora-lhe indispensável resolver problemas, nomeadamente nos domínios de fronteira, mas também internamente. Carlos o Temerário, duque da Borgonha, D. João II de Aragão e até Afonso V de Portugal, foram pedras do seu xadrez. Jogou-as e venceu, conseguindo anexar a Borgonha em 1477, Anjou em 1480, a Provença em 1481 e até Marselha se tornou uma cidade francesa, a partir do mesmo ano.

NO QUE SE REFERE A INGLATERRA, ainda que se trate de um reino com características políticas tradicionalmente diferentes, poderemos situar a viragem definitiva para o processo de centralização na acção de Henrique VII (1485-1509). Este rei iniciou a dinastia dos Tudor com a missão de fazer esquecer a terrível *Guerra das Duas Rosas*, que opusera os Lencaster aos York, na sequência da *Guerra dos Cem Anos*.

A necessidade de se afirmar frente às grandes famílias do reino levou o novo monarca a reduzir os poderes do Parlamento, que até então reunia bienalmente. Em 24 anos de reinado, Henrique VII apenas o convocou sete vezes

– as indispensáveis para fazer aprovar as leis que queria em vigor. A par disso, reorganizou o *conselho régio*, criando uma espécie de sub-conselhos: um, de homens da sua confiança, que o acompanhava nas deslocações; e outro, mais técnico e organizado, que assumia as questões da justiça, em sessões especiais, na *Star Chamber*, respondendo a recursos que não cabiam no âmbito dos tribunais ordinários. Foi a partir deste Conselho que reformou toda a organização judicial.

O problema económico resolveu-o sem grandes reformas, mas por medidas pontuais. Fez cobrar novos impostos à nobreza e ao clero. Exigiu participações da Igreja e das organizações corporativas e aumentou os direitos sobre as novas actividades industrial e comercial, que então muito se desenvolviam.

QUANTO A ESPANHA, impõe-se destacar a acção dos reis católicos (1474-1504), Fernando de Aragão e Isabel de Castela. Este reino debatia-se com uma crise interna de autoridade que atingira a sua expressão máxima ao longo do governo de Henrique IV, o que muito contribuiu para que, à morte deste, se abrisse a crise sucessória que já referimos. Ali perto, Aragão, a braços com a ameaça francesa, interessava-lhe uma aliança de força com o reino vizinho. Depois de negociações várias, impôs-se o partido que defendia o casamento dos futuros Reis Católicos, efectuado em 1469, de que resultaria a posterior unificação dos dois reinos. Frente à divisão criada por facções de interesses diversos, Fernando e Isabel impuseram o caminho da centralização. Nesse processo viria a ser de singular importância o domínio definitivo de Granada, em 1492. Mas a reorganização do *Conselho Régio*, após as Cortes de Toledo (1480), que se seguiu à criação da *Santa Hermandade*, nascida nas Cortes de Madrigal (1476), foram as grandes responsáveis pelo restabelecimento da ordem interna.

A reforma económica foi igualmente fundamental. Fez-se através da criação de órgãos que pretenderam “moralizar” a administração. Foi o caso da *Contaduría Mayor de Contas* e da *Contaduría Mayor da Fazenda*. Para Luís Suarez Fernandes “foi a centralização das instituições, a luta contra o poder local e o enfrentar de problemas económicos que definiu a modernidade dos Reis Católicos”.

EM PORTUGAL, FOI D. JOÃO II (1481-1495) que deu o grande impulso à centralização do poder. Como escreveu o saudoso Mestre, Professor Borges de Macedo, só com este rei é possível encontrar em acção um monarca que deixou de ser “um rei provido de destino”, para se transformar no “rei provido de poder”, encaminhando-se para “um rei de espectáculo e de parada, numa evolução de convicções tanto de “actor-rei” como de “espectadores-súbditos”<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Cf. Manuela Mendonça, *D. João II. Um percurso humano e político nas origens da modernidade em Portugal*, 2ª. Edição, Lisboa, 1995, introdução.



Aliando a força dos argumentos que derrubaram as grandes casas senhoriais, a uma autoridade efectiva que percorreu todo o reino, o filho de D. Afonso V ditou em Portugal os alvares da modernidade. Se é certo que os grandes sectores da sua intervenção não andaram longe dos que nortearam os monarcas seus contemporâneos, não é menos verdade que a especificidade do momento histórico português impôs algumas medidas bem particulares. Destaquemos os principais momentos da sua intervenção:

a) *Cortes de 1481/82* – nestas primeiras cortes foi dado o “tom” que iria moldar todo o reinado do sucessor de D. Afonso V. Nelas se fizeram ouvir as vozes do povo, que se queixou do que considerava a grande opressão em que vivia. Denunciavam-se as injustiças, quase todas elas decorrentes das atitudes dos grandes senhores, que actuavam totalmente à vontade nos seus domínios, sem que a autoridade régia neles se fizesse sentir. O rei respondeu e, a partir da panorâmica apresentada, como que traçou um programa de governo. E o certo é que, em 1490, quando voltou a reunir os estados do reino, a grande maioria dos problemas tinha sido resolvida. Basta dizer que, dos 172 pedidos apresentados em 1481, apenas permaneciam por resolver, em 1490, 13 questões. Esta realidade pode dar bem a noção do trabalho de recuperação efectuada em menos de dez anos. É que D. João II conhecia bem o território e as pessoas, pois desde 1475 que estivera associado ao governo de seu Pai. Não teve, por isso, dificuldade em fazer as reformas necessárias e a sua primeira grande intervenção foi precisamente para controlar os poderes das grandes casas senhoriais.

b) *O domínio dos grandes* – Ainda nas cortes de 1481, D. João II manifestara que não iria tolerar poderes paralelos, tendo exigido a todos os “grandes” que apresentassem documentos a provar as suas possessões e privilégios. Esta atitude foi considerada uma afronta, pelo que se torna fácil perceber o desconforto vivido e as consequentes intrigas de corte, naturalmente lideradas por quantos assumiam maior prestígio social e entendiam a atitude régia como uma humilhação. De entre estes destacou-se o Duque de Bragança, D. Fernando, indubitavelmente o homem de maior prestígio em Portugal. Detinha a segunda maior Casa do reino, estando a primeira nas mãos do Duque de Viseu, mas, juntos, constituíam um poder económico superior ao do próprio monarca. Ao segundo Duque de Viseu, D. Fernando (filho de D. Duarte e adoptivo do infante D. Henrique, de quem fora herdeiro) tinha sucedido seu filho, Diogo, que ainda era muito jovem. Tal explica que o grande *lider* da oposição fosse o Duque de Bragança. Acresce que estas famílias eram muito próximas da casa régia, já que o Duque de Viseu era irmão da rainha, D. Leonor e o Duque de Bragança seu cunhado. A respectiva ascendência entroncava em D. João I, pois que a casa de Bragança se formara a partir do seu filho bastardo, D. Afonso e a

Casa de Viseu se concentrara no infante D. Henrique, também ele filho de D. João I. Entende-se, pois, que esta unidade familiar, que tantos benefícios tinha colhido na corte de D. Afonso V, se considerasse humilhada e injustiçada com as atitudes de D. João II. Mas para o novo rei havia a convicção de que só conseguiria controlar a autoridade no reino e impor o seu modelo de governo depois de afastar estes grandes poderes. Temos assim de um lado a força do monarca e, do outro, a força da oposição. Não é o momento de analisar em pormenor o que aconteceu e as razões que parece terem assistido a cada uma das partes. O importante é registar que, cerca de um ano depois de terminadas as cortes, D. João II anunciou ter descoberto uma conspiração liderada por D. Fernando, Duque de Bragança. Preso, foi julgado, condenado e degolado na praça pública de Évora, em 23 de Junho de 1483. Um ano mais tarde foi a vez de D. Diogo, Duque de Viseu. O rei, aceitando como certas as denúncias que teve, considerou este Duque traidor e ele próprio o assassinou em 28 de Agosto de 1484. Ficaram deste modo destruídas as principais famílias do reino. A grande maioria dos seus parentes e amigos acolheu-se a Castela e todos os seus bens foram confiscados para a “Coroa dos nossos reinos”.

Com esta actuação, o filho do rei “Africano” dominou toda a nobreza, à semelhança do que fizera Luís XI em França. Recuperou economicamente o reino e abriu caminho para um governo sem oposição aparente. Com essa intenção percorreu todo o território, impondo-se como único senhor.

*c) A acção régia junto dos poderes locais* – Cumprida a primeira etapa da sua afirmação, o Príncipe Perfeito pôde iniciar a acção de controle de toda a actividade do reino. Para isso governou em estreita ligação com os vários sectores e, se não é certo afirmar que favoreceu os poderes locais, a verdade é que é inegável que os dotou de uma organização própria, permitindo-lhes um caminho autónomo, mas no qual a autoridade régia se apresentava como referência intransponível. Assim sendo, moralizou os costumes pela imposição da periodicidade no tempo de desempenho de cada ofício; favoreceu a nomeação de homens mais preparados intelectualmente; dotou todos os lugares de oficiais capazes de actuar nos diversos sectores, designadamente na administração, na justiça e no fisco. A par desta organização “semeou” o seu território de dependentes directos, designados por vassallos, que constituíam como que uma rede que garantia a presença do monarca nos locais mais afastados e eventualmente menos conhecidos de Portugal. Poderíamos dizer que, à semelhança do rei francês, também o monarca de Portugal conheceu os confins do seu território!

5. Se toda a dinâmica referida colocava o estado luso a par com o restante ocidente cristão, a verdade é que uma outra actividade o tornava diferente.

Refiro-me à aventura marítima que prosseguia e cujos proventos colocavam o pequeno reino em posição de superioridade na *crístandade* de então. Iniciado por D. Henrique, esse avanço português pelo Atlântico encontrou novo timoneiro no monarca que, liderando-o pessoalmente, lhe traçou um plano e lhe deu uma marca de modernidade. Essa marca ficou bem patente na evolução dos contactos com as novas paragens.

Na visão de conjunto sobre a expansão quatrocentista que a maior parte dos autores geralmente oferece, muito pouco foi ainda revelado sobre a acção humana, isto é, o papel dos navegantes na sua “aproximação” a outros povos. E, no entanto, a actuação desses mensageiros foi tão importante como o avanço das caravelas que progrediam no reconhecimento das terras em direcção ao Atlântico sul. O aprofundamento do papel desempenhado por esses homens obriga a uma atitude nova da parte do investigador que pretende saber não apenas quem partia, mas também que objectivos concretos prosseguia, para além da imediata descoberta. O filho de D. Afonso V não os escolheu ao acaso, mas teve a preocupação de encontrar o perfil apropriado a cada missão. E a questão é esta: homens ao encontro de outros homens, que diplomacia desenvolveram no processo? Os enviados por D. Henrique e por D. João II foram diplomatas, simples mediadores ou, ao contrário, desempenharam apenas o papel do agressor?

Tendo presente que a diplomacia é uma arte que remonta à Antiguidade e que, na história portuguesa e também europeia, o embaixador residente foi uma criação da Idade Moderna, certo é que, ao longo de toda a Idade Média, sempre se constituíram embaixadas para as mais diversas missões. Neste sentido e com a convicção de que um povo, conhecido ou desconhecido, é uma pessoa colectiva e moral que importa respeitar, torna-se evidente que qualquer tipo de relacionamento implica a criação de diversos espaços de diálogo. É para tão urgente tarefa que servem os embaixadores. Para tanto escolheu o Príncipe Perfeito os seus capitães, numa inequívoca marca de modernidade, pois o estabelecimento de relações com os povos encontrados ao longo da costa africana tornou-se no seu principal objectivo. Por isso se preocupou em nomear aqueles que pudessem exercer a arte da diplomacia, mesmo que ela se identificasse com a posterior definição de la Bruyère<sup>14</sup>, para quem “a política dos embaixadores tende para um único fim que é não ser enganado, mas enganar”. Esta perspectiva decerto norteou alguns contactos, como veremos, mas ela não impediu que significativas alterações viessem a registar-se no comportamento dos portugueses e dos africanos. E para o entendimento da régia mentalidade

---

<sup>14</sup> Citado por Jules CAMBON, *Le Diplomate*, Paris, 1926, p. 13

importa conhecer os homens seleccionados para o cumprimento da missão de procurar outros povos. Em consequência, pergunte-se: tratou-se de missões confiadas a homens assumidamente enviados pelo poder régio ao encontro dos seus homólogos? Por outras palavras, podem esses emissários ser incluídos no número dos agentes que Calvet de Magalhães<sup>15</sup> chamou diplomatas, isto é “aquele que representa um poder entre dois detentores de poder político para estabelecer contactos de vária ordem entre as duas unidades políticas”? Cremos que sim. Contudo, a orientação inicial do infante D. Henrique terá tido outros objectivos, pelo que tal intenção não presidiu desde sempre à escolha dos seus capitães. Por isso, analisando o modo como uns e outros exerceram a respectiva missão, se pode distinguir entre os impulsos que conduziram às viagens “do tempo de D. João I e as razões que foram dando um rumo próprio à exploração da costa ocidental africana...”<sup>16</sup>. Tracemos, pois, uma breve evolução<sup>17</sup>.

Doze anos após o achamento da Madeira, o infante D. Henrique enviou Gil Eanes, criado de sua casa e residente em Lagos, a tentar a dobragem do cabo Bojador<sup>18</sup>. Embora conseguisse a proeza, trazendo mesmo ao Infante a prova do seu feito (as celebradas “rosas de Santa Maria”), Gil Eanes não satisfez a verdadeira curiosidade do Príncipe navegador. O relato que apresentou no regresso incidia na terra que lhe fora dado contemplar e que, embora não parecesse ter gente nem povoados, era “mui fresca, e graciosa”. A ignorância ou omissão do enviado não satisfez o chefe, pois o desejo de D. Henrique era saber se a zona do Bojador era ou não habitada, o que determinou o envio, em 1435, de uma nova missão, capitaneada por Afonso Gonçalves Baldaia, copeiro da sua casa. A notícia que este trouxe não se mostrou ainda satisfatória: tinham visto rastos de camelos e pessoas, mas se eram residentes ou apenas caravanas em trânsito não o podiam certificar. Por tal razão, ainda no mesmo ano, foi-lhe entregue, juntamente com Gil Eanes, uma outra e mais concreta missão: a de buscarem as pessoas cujos rastos teriam eventualmente apercebido na tentativa anterior. Portanto, ao Infante não interessava ainda a exploração da costa africana, mas sim o conhecimento do local e do seu eventual

---

<sup>15</sup> Magalhães, José Calvet de, *A Diplomacia Pura*, Viseu, 1982

<sup>16</sup> Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal* (1415-1495), vol. II, Lisboa, 1978

<sup>17</sup> Seguimos a informação de Gomes Eanes de Zurara, *Crónica de Guiné*, edição introduzida por José de Bragança, Lisboa, 1972.

<sup>18</sup> João de Barros informa, a este propósito, que Gil Eanes “já o anno passado fora a este descobrimento; e por lhe os tempos não terçarem bem se ffoi às Canáreas.... E porque o Infante se mostrou mal servido delle por este feito, ficou tão descontente de si, que nesta segunda viagem determinou de offerecer a vida a todolos perigos, e não vir ante o Infante sem mais certo recado do que trouxera o anno passado.” (*Da Asia*, Lisboa, 1778, pp. 40-41). Teria, pois, havido anteriores tentativas infrutíferas de chegar a este Cabo.

povoamento. Para o conseguir impunha-se que enviasse bons navegadores, homens da sua Casa, que oferecessem capacidades para, ainda que pela força, lhe trazerem o desejado “material humano”. Tal o primeiro apontamento que parece de extrema importância salientar. Em 1440 a direcção da viagem coube a Antão Gonçalves, que era guarda-roupa da casa do Infante e que também levou como objectivo trazer as tão desejadas “amostras” de gente. No entanto, um outro desígnio se juntava já ao anterior: se fosse impossível recolher pessoas, os nautas deveriam ao menos buscar os lobos marinhos de que Afonso Baldaia dera notícia quando da segunda expedição<sup>19</sup> e transportar para o reino as respectivas peles, o que conseguiram.

A busca de nativos continuou em nova expedição enviada antes do regresso de Antão Gonçalves. Tendo-se encontrado, os dois capitães fizeram, em conjunto, uma verdadeira “caça ao homem”. Dela resultou uma luta com os indígenas, na qual mataram uns e aprisionaram outros. A forma de diálogo então assumida foi a do domínio e imposição de poder! Portanto, concretizado o objectivo pela força, pode dizer-se que o grito de guerra estava lançado, pelo que no futuro seria necessário o envio de capitães experimentados nas armas. O próprio Antão Gonçalves, que, em recompensa do primeiro feito, recebera “a Alcaldaria mór de Thomar, e huma comenda” para além de ser nomeado “Escrivão de sua puridade”<sup>20</sup>, voltaria a África com a missão de fazer regressar aos lugares de origem os indígenas que trouxera a Portugal. Não só conseguiu o seu intento, como iniciou um outro tipo de relação, a de comércio, trocando as suas presas por escravos negros e ainda por algum ouro em pó. Era a primeira vez que essa riqueza vinha, daquelas partes, ao reino de Portugal<sup>21</sup>. O efeito foi satisfatório, pelo que os objectivos seguintes já tinham uma outra direcção. A nova viagem, em 1443, foi confiada a Nuno Tristão, a quem se ordenou apenas a procura de mais ouro. Pode dizer-se que, a partir de então, se alargaram os interesses das missões enviadas e, apesar da persistência das velhas atitudes, os comportamentos dos portugueses foram-se progressiva-

---

<sup>19</sup> Afonso Gonçalves Baldaia partiu do local a que ficou a chamar-se Angra dos Cavaleiros e “obra de doze léguas foi dar em hum rio, a entrada do qual em huma coroa, que se fazia no meio, viram jazer tanta multidão de lobos marinhos, que foram assomados em número de cinco mil, dos quais mataram boa soma, de que trouxeram as pelles por naquelle tempo ser cousa mui estimada” (Barros, *op. cit.*, p.47).

<sup>20</sup> Barros, *op. cit.*, p.57

<sup>21</sup> “...Vieram mais de cem pessoas ao resgate delles, por serem filhos dos mais nobres daquelles Alarves. A troco dos quaes deram dez negros de terras differentes, e huma boa quantidade d'ouro em pó, que foi o primeiro, que se nestas partes resgatou, donde ficou a este lugar por nome Rio do Ouro, sendo somente um esteiro d'agua salgada, que entra pela terra obra de seis léguas...” (Barros, *op. cit.*, pg. 63)

mente alterando. Por outro lado, os nativos africanos também iam aceitando esporádicos contactos. No entanto, sempre que a força assomava, a resposta decidida, a das setas envenenadas, não se fazia esperar. Por isso continuava a ser essencial o envio de homens experimentados na arte da guerra.

Em 1445 o infante deu um primeiro sinal de mudança, ao fazer acompanhar um escudeiro de sua casa, Gonçalo de Sintra, de um intérprete escolhido de entre os azenegues vindos a Portugal. Se o propósito era a facilidade no diálogo, ele não foi concretizado, pois o negro fugiu-lhe em Arguim. Na perseguição, Gonçalo de Sintra acabou por morrer juntamente com seis companheiros. Este foi o primeiro grande desaire dos portugueses, mas foi também o momento de tomarem consciência de que aquelas terras pertenciam a outros homens, que as ocupavam em sistemas organizados. Certamente por isso, a expedição seguinte, que rumou ao Rio do Ouro em 1446<sup>22</sup> e era constituída por três navios, comandados, respectivamente, por Antão Gonçalves, Diogo Afonso e Gomes Pires, levava já como instruções específicas: converter os nativos, mas se tal não fosse possível, ao menos fazer a paz e assentar comércio.

Esta empresa não foi bem sucedida. Porém, ficou marcada por um acontecimento decisivo para os posteriores contactos, que teve como protagonista um escudeiro de nome João Fernandes. Este português quis ficar em terra, em contacto com os nativos e ali aguardou que os navios o fossem de novo procurar. O seu objectivo era conhecer os costumes daquelas gentes e falar-lhes do reino de Portugal<sup>23</sup>. Sem dúvida, estamos em face do primeiro “embaixador” português, ainda que *esporádico*, na costa africana.

Sem que o termo *embaixador* possa ainda ser entendida no sentido actual do seu conteúdo, a verdade é que não encontramos outro vocábulo que mais adequadamente defina a missão que João Fernandes quis enfrentar, uma vez que ele foi mais do que um mensageiro. Emissários foram certamente todos os capitães que tentaram o diálogo, já pela via da força, já pela via do entendimento. Por isso importa classificar de outro modo os que pretenderam

---

<sup>22</sup> Note-se que Gomes Pires era Patrão del-Rey e seguia, por mandato do “Infante D. Pedro, que então era Regente destes Reynos, levando todos por regimento que entrassem no Rio do Ouro, e trabalhassem por converter à fé de Christo aquela bárbara gente, e quando não recebessem o baptismo, assentassem com elles paz, e trato, das quaes cousas não acceptaram alguma” (Barros, *op. cit.*, p. 72)

<sup>23</sup> Gomes Eanes de Zurara não escondeu a sua admiração por esta atitude quando escreveu: “... Mas não me espanto tanto da vinda daqueste (um negro que pediu para vir conhecer o Infante), como de um escudeiro que ia com Antão Gonçalves, que se chamava João Fernandes, que de sua vontade lhe prouve ficar em aquela terra, somente pola ver e trazer novas ao Infante, quando quer que se acertasse de tomar” (*Crónica de Guiné...*, p. 140).

ficar na terra a estabelecer contactos. Daí que, com as restrições que o objectivo determina e a consciência da amplitude do papel desempenhado, propomos, apesar de tudo, a expressão “embaixador itinerante”. É uma outra etapa que se inicia.

A partir desta época torna-se possível vislumbrar uma multiplicidade de contactos, mas a verdade é que o medo determinava, em grande medida, as actuações dos nativos, mais acostumados ao uso da força pelos portugueses. Exemplo disso foi a reacção que tiveram quando Gomes Pires, na sua segunda viagem, começou por lhes oferecer presentes. A cena ocorreu no Rio do Ouro, onde o navegador já permanecera algum tempo em boa harmonia com os naturais, desempenhando também o papel do mediador e, no sentido já utilizado, de “embaixador”. Mas quando ali voltou, na esperança de reatar o diálogo interrompido, foi mal recebido, o que determinou nele uma outra forma de agir: fez cativos e regressou a Portugal. Foi o exemplo da interrupção do diálogo quando o mesmo já parecia ter sido alcançado.

A nova realidade passou a ser um medir de forças mútuas e a busca de interesses de parte a parte. Se, por um lado, se ia com fins de resgate, por outro, os ataques continuavam, com as implícitas consequências, como aconteceu com Nuno Tristão que, com mais 19 homens, morreu num batel, atacado com setas envenenadas. Assim eram os avanços e recuos no processo de aproximação entre os dois continentes. Os posteriores contactos levariam ao entendimento de que se impunha calar as armas. Afinal, os “embaixadores” esporádicos e de finalidade mediadora tinham provado que só a via do diálogo poderia viabilizar o outro objectivo a que se propunham: o comércio. Esse entendimento determinou uma actuação diferente, a qual se denota no termo da regência de D. Pedro. Em 1448 o Infante D. Henrique enviou Diogo Gil “homem de muito bom saber” a assentar comércio abaixo do Cabo Não, tendo a missão sido alcançada.

Passava-se então dos “homens do infante”, dos seus jovens criados em busca de glória, a “enviados” escolhidos dentre os que podiam servir o diálogo. Nessa acepção consideramos Diogo Gil como se fosse um embaixador. Como embaixador foi também enviado Fernão Afonso, que visitou o rei de Cabo Verde. João de Barros escreve que os negros acalmaram à vista da caravela que se aproximava, quando lhes foi transmitido que nela ia um embaixador. Com ele se assentaram pazes, trocaram presentes e se iniciaram trocas. No entanto, esta harmonia não impediu a morte de certo cavaleiro dinamarquês que partira com os portugueses<sup>24</sup>. Tal significa que se impunha estar atento ao mínimo

---

<sup>24</sup> O Infante D. Henrique foi procurado por um nobre de nome Balarte, fidalgo da Corte do Rei da Dinamarca. Este homem estava desejoso de participar nas expedições portuguesas. A seu pedido, D. Henrique “mandou armar hum navio, e pelo mais honrar, man-

pormenor, pois um passo em falso reacendia a luta. Apesar de tudo, este conjunto de referências preconiza um diferente modo de presença dos portugueses na costa africana. Assim seria no futuro.

Escasseiem informações oficiais sobre a época imediatamente posterior à morte do Infante D. Henrique. Porém, uma década depois, já os negócios de África eram confiados ao Príncipe D. João, momento a partir do qual se pode afirmar que os avanços para sul passaram, conscientemente, a revestir-se de novo carácter. Sem que, em definitivo, deixasse de haver combates, certo é que a missão a que iam os enviados de Portugal se alterou, tendo a palavra de ordem “cativar” ou “submeter” sido substituída pela expressão “assentar a paz e fazer o comércio”. Seria a partir de 1481, após a subida ao trono do filho de D. Afonso V, que a selecção dos homens incumbidos dos contactos se tornaria muito mais evidente. A primeira escolha para uma empresa de vulto recaiu em Diogo da Azambuja, o capitão nomeado por D. João II para a construção do castelo de S. Jorge da Mina<sup>25</sup>. Segundo Garcia de Resende, era “homem de muito bom saber e esforçado coração, de confiança e bondade e muitas outras qualidades...”<sup>26</sup>. A sua missão era, antes de tudo, diplomática, o que permite afirmar que, enquanto no início das viagens a preocupação era a de enviar capitães que, pela força, impusessem os contactos, agora o sentido da acção alterara-se. Era necessário escolher *diplomatas* que soubessem também ser

---

dou com elle um cavalleiro da Ordem de Christo, a que chamavam Fernão d'Afonso, o qual hia em modo de Embaixador ao Rey do Cabo Verde, levando dous negros por língua, per meio dos quaes o Infante lhe mandava que trabalhasse por converter aquella gente pagã... .. Os negros da terra por já serem costumados ver os nossos navios, tinham olho no mar, como quem se vigiava; e havendo vista deste, vieram a elles em suas almadias com mão armada, e tenção de fazer algum damno se pudessem. Mas quando acharam as línguas que lhe fallaram, per as quaes souberam o fundamento a que o Infante mandava o navio, e que vinha nele Embaixador, e algumas cousas pera o seu Rey, ficaram com ânimo menos indignado...” (Barros, *op. cit.*, p. 129)

<sup>25</sup> “Elrey D. João como já em vida delRey D. Afonso seu pai tinha o negócio da Guiné em parte do assentamento da sua Casa, e per experiência dele sabia responder com ouro, marfim, escravos, e outras cousas, que enriqueciam o seu reyno, e cada anno se descobriam novas terras, e póvos, com que a esperança do descobrimento da India por estes seus mares se accendia mais nelle: com fundamentos de Christianissimo Principe, e Barão de grande prudência, ordenou de mandar fazer huma fortaleza, como primeira pedra da Igreja Oriental (...) E sabendo que na terra, onde acudia o resgate do ouro, folgavam os negros com pannos de seda, de lã, linho, e outras cousas do serviço, e policia de casa, e que seu trato tinham mais claro entendimento, que os outros daquella costa, e que no modo do seu negociar, e communicar com os nossos davam de si sinaes pera facilmente receberem o baptismo, ordenou que esta fortaleza se fizesse em aquella parte, onde os nossos ordinariamente faziam o resgate do ouro...” (Barros, *op. cit.*, p. 153)

<sup>26</sup> *Crónica de D. João II e Miscelânea...*, p. 31)



capitães. Se tal fosse necessário, não se excluía o uso da força, mas essa não era a primeira missão! Para demonstrar essa aliança de carácter em Diogo da Azambuja, lembremos que, na visita que fez a Caramança, senhor da terra, se vestiu e à sua gente com o luxo que a cerimónia impunha. Mas não deixou de levar também “suas armas secretas, se o tempo as pedisse”<sup>27</sup>. A força passou então a aparecer como um pressuposto da representação do poder régio. Estamos a referir-nos, pela primeira vez, ao verdadeiro sentido de um poder representado diante de outro poder, à semelhança do modelo europeu: Diogo da Azambuja, cavaleiro da casa del-Rei, tinha levado todas as credenciais, e com elas se apresentou ao senhor da terra. Reconhecidas e aceites, ali se estabeleceu para iniciar a construção da fortaleza e dinamizar o comércio, sendo o primeiro embaixador residente na costa africana.

Um outro embaixador régio enviado ao Atlântico sul foi Diogo Cão, o português que assentou o primeiro padrão, em pedra, marcando assim a presença lusa nas terras por onde passava. A sua missão era de paz, pelo que não atacou os nativos, mas antes procurou entender-se com eles, ainda que por meio de gestos. A sua mensagem foi aceite e a sua actuação também. Enviou alguns dos seus homens com presentes ao Manicongo e aguardou a resposta. Mas, como passados dias nenhum tivesse voltado, socorreu-se de um procedimento normal para a época: fez cativos de entre os naturais e regressou com eles ao reino, deixando a indicação de que voltaria a buscar os seus homens e a devolver os indígenas que levava consigo, o que na realidade aconteceu<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> É esta a interessante descrição de João de Barros: “... sahio Diogo d' Azambuja em terra com toda sua gente vestida de louçainha, e suas armas secretas, se o tempo as pedisse. E da primeira cousa que tomou posse foi de huma grande árvore, que estava em hum teso, afastada algum tanto da aldeia, lugar muy disposto para se fazer a fortaleza; em a qual arvore mandou arvorar uma bandeira das Quinas Reaes, e ao pé della armar hum altar, onde se celebrou a primeira Missa dita naquelas partes da Ethiopia (...) Acabada esta Missa (...) porque Diogo d'Azambuja esperava por Çaramança, o qual abalava já de sua aldeia, poz em ordem a toda sua gente. Elle assentado em huma cadeira alta vestido em hum pelote de brocado, e com hum collar d'ouro, e pedraria, e os outros Capitães todos vestidos de festa; e assi ordenada a outra gente, que faziam huma comprida, e larga rua, pera que quando Çaramança, como também era homem, que queria mostrar seu estado, veio com muita gente posta em ordenança de guerra, com grande matinada de atabaques, bozinas, chocalhos, e outras cousas que mais estrugiam que deleitavam os ouvidos...(*op. cit.*, p. 152)

<sup>28</sup> “Diogo Cam vendo quanto os outros tardavam, determinou de acolher alguns daquelles negros, que entravam em o navio, e vir-se com eles pera este Reyno, com fundamento que entretanto os nossos lá onde eram podiam aprender a língua, e ver as cousas da terra, e os Negros que elle trouxesse tambem aprenderiam a nossa, com que ElRey poderia ser informado do que havia entre elles. E porque partindo-se elle sem leixar algum recado poderia danar os nossos que ficavam, tanto que recolheo em o navio quatro homens delles, disse aos outros per seus acenos, que elle se partia para levar a mostrar ao seu rey aquelles

E mais uma vez o embaixador Diogo Cão partiu, sendo a sua acção tão bem aceite que o rei do Congo quis, também ele, fazer-se oficialmente presente junto do rei de Portugal. Por isso designou Caçuta, enviando-o "...em modo de embaixada..."<sup>29</sup>. Este nobre foi recebido na corte e, algum tempo depois da sua chegada ao reino, seria baptizado em Beja, passando a chamar-se Dom João da Silva. Também os seus companheiros, "...per suas vontades, e com muita sua instância, foram baptizados com grande solenidade, e devaçam em Beja, dos quaes ElRey, e a Raynha foram padrinhos, e assim outros Senhores de Titolo. E despois de fectos Christãos, ouve ElRey por bem que estevessem, como estiveram, em seu Reggno atee fim do anno de mil quatrocentos e noventa..."<sup>30</sup>.

Pela mesma época, João Afonso de Aveiro, um outro embaixador régio, já havia chegado a Benim, cujo rei pareceu ter-se interessado pela fé cristã. Em consequência, nesse ano de 1486, enviou, na companhia do navegador, um embaixador que solicitaria sacerdotes "pera o doctrinarem na fé". A resposta foi afirmativa e o navegador voltaria ao reino de Benim, juntamente com um grupo de missionários, mas também com o objectivo de criar naquela terra uma feitoria. João Afonso tudo fez para que isso fosse possível, ali se estabelecendo para o serviço da Coroa. Se a evangelização da terra não resultou<sup>31</sup>, tendo mesmo os sacerdotes dela desistido, o mesmo se não pode dizer do comércio. Apesar das doenças, provocadas pelo clima, o tráfico foi possível. Ali afluíam escravos que eram depois comprados na Mina pelos mercadores do ouro e "assi em vida de Dom João, como delRey D. Manuel, correo esse resgate de escravos de Benij para a Mina...". João Afonso de Aveiro acabaria por morrer naquela terra, podendo ser considerado o segundo embaixador residente em terras africanas.

E esta mentalidade presidiu à continuação do avanço para sul, avanço que teve o seu ponto alto na expedição comandada por Bartolomeu Dias em 1487. O navegador recebeu orientações para não fazer "força nem escândalo aos moradores das terras que descobrissem". Quase diríamos que o silêncio era cúmplice na vitória pretendida, por a diplomacia e a estratégia o acompanharem. Com efeito, fizeram-se as escalas já previstas, recolheram-se negros e

---

homens, porque os desejava ver, e que dahi a quinze luas elle os tornaria, e que pera mais segurança elle leixava entre elles os homens, que tinha enviado ao seu rey." (Barros, *op. cit.*, p. 174)

<sup>29</sup> Barros, *op. cit.*, p 176.

<sup>30</sup> Rui de Pina, *Chronica d'ElRey D. João II*, com introdução e notas de M. Lopes de Almeida, Porto, 1977, p. 997

<sup>31</sup> "...ElRey de Benij era mui subjecto a suas idolatrias, e mais pedia aos sacerdotes por se fazer poderoso contra seus vizinhos com favor nosso, que com desejo de Baptismo, aproveitaram mui pouco os Ministros delle..." (João de Barros, *op. cit.*, p. 179)

deixaram-se outros que regressavam já do reino de Portugal. Com a chegada ao extremo sul do continente africano, havia terminado a curiosidade incerta do começo, agora substituída pela promessa certa do futuro. Bartolomeu Dias foi o último embaixador-descobridor enviado, no século XV, a tão longínquas terras.

As expedições continuaram, numa silenciosa manutenção da anterior actividade. Exemplo dela foi o regresso, certamente em 1489, de Bemoin à sua terra, depois de ter permanecido na corte de D. João II desde 1488. Estando o monarca em Setúbal, recebera-o com todo o cerimonial, ouvindo dele um pedido de socorro para recuperar o trono perdido. No ano seguinte, porque já baptizado, receberia a ajuda pretendida, sendo enviadas, para seu auxílio, “vinte caravelas”<sup>32</sup>, comandadas por Pero Vaz da Cunha, também conhecido por Bizagudo. Além dessa missão, levava também “por regimento de fazer hua fortaleza na entrada do rio de Cenaga”<sup>33</sup>, de modo a completar o escoamento do ouro, fazendo par com S. Jorge da Mina. A expedição não foi bem sucedida, tendo o capitão da armada, por razões ainda hoje incógnitas, assassinado o próprio Bemoin. Pêro Vaz da Cunha era um homem de guerra e não um embaixador!

Entretanto, manteve-se a persistência de D. João II que continuou a enviar os seus homens: Pero d'Évora e Gonçalo Eanes foram como embaixadores ao rei de Tombuctu. Também Rodrigo Rebelo, escudeiro, Pedro Reinel, moço de esporas e João Colaço, besteiro da câmara, seguiram como embaixadores “àquelas partes” da África Central. Com a missão de estabelecer uma feitoria bem no interior, o rei enviaria mais três homens: Rodrigo Reinel, por feitor, Diogo Borges, por escrivão e Gonçalo d'Antes, por homem da feitoria. Estes enviados não precisavam já de ser descobridores, mas apenas emissários e embaixadores.

No período que decorreu até à morte do monarca jamais as terras deixaram de ser visitadas e o comércio revitalizado. Ao criado em busca de glória seguira-se o cavaleiro em nome do Rei. Do assalto e do susto passou-se à negociação. Da permanência eventual surgiu o estabelecimento. Os primeiros descobridores-conquistadores haviam sido substituídos por diplomatas. Aplicara-se já o modelo europeu!

Essa dupla presença é característica do 13º. Rei de Portugal, que rasga um novo horizonte, abrindo África ao conhecimento do velho continente. Por isso, dele pôde dizer D. Fernando de Almeida, na oração de obediência que, em seu nome, apresentou ao papa Alexandre VI “... ele é – digo – aquele Rei que,

---

<sup>32</sup> Garcia de Resende, *op. cit.*, p. 116

<sup>33</sup> *Idem, ibidem*, p. 116

conhecido pela fama até aos céus, ampliou, como bem se sabe, o género humano com o achamento de outros homens, dilatou o mundo dando ao mundo novas e inúmeras ilhas remotas, e por sua iniciativa tornou certas e conhecidas as que ignorávamos, aumentando assim a Republica Cristã...”<sup>34</sup>

6. Em jeito de conclusão, poderemos afirmar que, no ocaso do século XV, Portugal não apenas se abriu ao *ocidente*, mas ao mundo. Com a *críandade* vivera em processos paralelos. Com ela acertara projectos políticos. Com ela desenvolvera quadros mentais e culturais, cujos modelos transferiu para as novas paragens.

O ocidente não foi, pois, na época em análise e em termos geográficos, “a casa comum”. Mas nesse espaço os povos se reconheciam na mesma identidade religiosa. Só nessa medida podemos afirmar ter existido um sentimento de pertença no espaço europeu – ideia que, um século mais tarde, Luís de Camões traduziria ao colocar na boca de Vasco da Gama as seguintes palavras: “Não somos roubadores, que, passando/ Pelas fracas cidades descuidadas/ A ferro e a fogo as gentes vão matando/ Por roubar-lhe as fazendas cobiçadas;/ Mas, da soberba Europa navegando,/ Imos buscando as terras apartadas/ Da Índia, grande e rica, por mandado/ De um Rei que temos, alto e sublimado.”<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> *Oração de Obediência ao Sumo Pontífice Alexandre VI, dita por D. Fernando de Almeida em 1493*, edição com nota bibliográfica de Martim de Albuquerque e tradução portuguesa de Miguel Pinto de Menes, Lisboa, 1988, p. 17.

<sup>35</sup> Luís de Camões, *Os Lusíadas*, canto II.

## LA HISTORIOGRAFÍA LATINA EN EL RENACIMIENTO.

JOAQUÍN VILLALBA ÁLVAREZ  
(Universidad de Extremadura)

Dice Garin<sup>1</sup> que el concepto de Renacimiento ha dividido siempre a los investigadores entre quienes lo consideran un puro retorno a la época clásica y quienes ven en él un verdadero nacimiento, una creación *ex nihilo*. Y ciertamente debe tener de las dos cosas, si bien siempre ha destacado de este período el advenimiento de la luz y la confianza en el Hombre y su actividad espiritual, frente a la época medieval inmediatamente anterior<sup>2</sup>. No obstante, toda generalización acarrea injusticia, y llamar oscuro al período medieval conlleva la iniquidad de tildar de “tenebrosos” a corrientes tan florecientes como el llamado “Renacimiento carolingio”, el resurgimiento humanista del siglo XII o el despertar a la ciencia que se experimenta a partir del siglo XIII, con la asimilación de la cultura árabe por parte de Occidente o la divulgación del aristotelismo que impregna todos los ámbitos del conocimiento humano del momento<sup>3</sup>: el Renacimiento, más que como reacción, debería sentirse como la consecuencia natural de todo lo anterior, como la asimilación del acervo cultural grecolatino sumado a todo el caudal artístico, espiritual o religioso acumulado durante unos siglos mal llamados “oscuros” pero que dieron como resultado ese despertar humanista al que asistimos en la Italia del *Quattrocento*. El Renacimiento, en suma, es el resultado de la transformación del mundo medieval en todos los órdenes, incluido el religioso, cuyo símbolo más palpable es

---

<sup>1</sup> GARIN, E., (1986), p. 11.

<sup>2</sup> Parece ser que la expresión “Edad Media” aparece por vez primera en las *Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii Decades* de Flavio Biondo, obra publicada en 1438 aunque escrita unos años antes.

<sup>3</sup> “Grandes fueron los pensadores del siglo XII, admirable la figura de Abelardo, exquisitamente “moderno” en su fuerte apasionamiento el romance de Eloísa, poderoso el arte gótico, altísima la civilización urbana, sublime la poesía de Dante, atrevidísima la agudeza crítica del averroísmo latino, profunda la ciencia de los físicos parisinos y digna anticipadora la obra de Leonardo da Vinci” (E. GARIN, 1986, pp. 11-12).

Eneas Silvio Piccolomini, “paganizante desbocado y cristiano austero, cultivador de las *humanae litterae* e incansable hombre de acción, diplomático habilidosísimo y ardiente cruzado a destiempo” que acabó convirtiéndose en el papa Pío II<sup>4</sup>.

En el Renacimiento, es la confianza en el espíritu humano y esa nueva relación con la naturaleza y la historia la que da sentido al concepto de “Humanismo” y a expresiones como *Humani humaniores facere* o la máxima terenciana *homo sum: humani nil a me alienum puto*<sup>5</sup>, repetidas hasta la saciedad en este tiempo. El Humanismo del Renacimiento es un movimiento cultural que atañe a todos los campos de la actividad intelectual, con una idea irrevocable: el Hombre es el centro de todas las cosas, la criatura más perfecta creada por Dios a su imagen y semejanza. Este hecho es importante, pues por encima de cualquier consideración del Renacimiento como movimiento pagano y racionalista, hay que afirmar su indisoluble dependencia de la religión cristiana: por más que veamos críticas contra la corrupción de la Iglesia, por más que se pretenda ver un paganismo exacerbado en la obra de estos humanistas, este anticlericalismo no es exclusivo del período renacentista<sup>6</sup>: “se trata de la tradición romanocristiana, que hace suya tanto la herencia de Atenas como la de Jerusalén”<sup>7</sup>. El Renacimiento, así entendido, supone un cambio de mentalidad literaria y artística, pero también una regeneración intelectual de la civilización cristiana aprovechando el humanismo pagano clásico, de este modo renacido y redescubierto.

El cultivo de la historiografía corre a cargo de estos intelectuales que son los humanistas, transmisores de la tradición literaria latina, en su faceta de profesores, traductores y comentaristas de la misma, pero también conocedores de la retórica clásica que tanto influye en la creación literaria, y en su condición de tales son los encargados de escribir obras historiográficas. Un ejemplo elocuente es Lorenzo Valla, autor de una de las cumbres filológicas del Renacimiento – las *Linguae Latinae Elegantiae* –, que, además de gramático, es un

---

<sup>4</sup> Cf. F. SOCAS, “Introducción” a la *Descripción de Asia de Eneas Silvio Piccolomini*, Madrid, Alianza Ed., 1992, p. XII. Muchas veces se ha advertido este paradójico maridaje intelectual de Piccolomini, que como hombre se llamó Eneas y como papa Pío, justamente el epíteto del héroe troyano.

<sup>5</sup> TERENCIO, *Heautontimoroumenos*, 77.

<sup>6</sup> Baste recordar la crítica de la corrupción eclesiástica en los poemas goliardescos medievales, con los *Carmina Burana* a la cabeza, o algún episodio del *Libro de Buen Amor*, de nuestro Arcipreste de Hita.

<sup>7</sup> E. GARIN (1986), p. 23, afirma que a partir de autores como Cola di Rienzo, Petrarca o Colluccio Salutati “se hace muy raro encontrar una comprensión de lo antiguo separada de una religiosidad profunda”.

gran conocedor de la tradición clásica en materia de historiografía, comentarista de Livio, traductor de Salustio e historiadores griegos como Tucídides o Heródoto y autor de la *Historia de Fernando de Aragón*, que compone para mayor gloria de Fernando de Antequera, padre de su protector, Alfonso el Magnánimo, rey de Nápoles<sup>8</sup>.

El hecho de escribir, todavía en los ss. XV y XVI, obras históricas en latín, nos lleva a hacernos una pregunta: ¿qué sentido tiene seguir escribiendo en una lengua que ya no se siente como materna, toda vez que las lenguas vernáculas comienzan a disponer de una literatura propia, e incluso formas literarias como el romance se han introducido en la historia? Durante el Renacimiento, el latín sigue siendo la lengua de cultura, la *lingua franca*, el vehículo universal e ideal de expresión para esa sociedad supranacional y cosmopolita que traspasa fronteras y que constituyen los hombres de letras, conocidos como "humanistas". Además, la riqueza y la profundidad conceptual de la lengua latina y su amplia tradición literaria de siglos la prestigiaban ante las lenguas nacionales<sup>9</sup>.

Por otra parte, asistimos en este momento concreto de la historia a un indiscutible impulso de renovación estética, un acentuado respeto y fidelidad a los clásicos y un profundo rechazo del latín de los escolásticos. Así pues, los principios que mueven la historiografía neolatina renacentista se reducen, básicamente, a dos, relacionados entre sí: a) su dependencia de la historiografía grecolatina, sobre la que se asienta tanto formal como metodológicamente, y b) su ruptura con formas medievales y "eclesiásticas", al entender que la historia debe desprenderse del Providencialismo y que es el propio hombre el protagonista de los hechos. Esta reivindicación del mundo clásico afecta necesariamente a la historiografía, género literario que, como en la Antigüedad, destaca por su utilidad para la sociedad y las clases dirigentes: la historia escrita en latín en esta época aspira a difundir unos hechos de este modo perpetuados para mayor gloria del rey, familia o nación objeto de alabanza en cada caso. A ello habría que sumar, también, la concepción de la historia como testimonio de la experiencia humana, un sentimiento fuertemente humanista que impregna estos siglos, y de los que la historiografía no es más que uno de los vehículos más naturales y frecuentes de expresión, tal vez el mayor.

El florecimiento de la historiografía en los siglos XV y XVI toma cuerpo bajo diferentes formas: ediciones de obras clásicas (muchas recién descubrier-

---

<sup>8</sup> De hecho, no pocos especialistas señalan la *Historia de Fernando de Aragón* como antesala para una ulterior biografía del propio Alfonso.

<sup>9</sup> No en vano, en estos siglos las diferentes lenguas vernáculas siguieron beneficiándose de esa riqueza, por la vía de la implantación de cultismos y otras expresiones equivalentes.

tas, con el consiguiente interés por su rápida divulgación internacional); traducciones de estas mismas obras al vernáculo y también al latín<sup>10</sup>; elaboración de romances y cantares que narran, en lengua vulgar, las hazañas de los nuevos héroes nacionales; o la elaboración de obras históricas, originales en latín, fuertemente influenciadas por la retórica, desde Cicerón.

En consonancia con ello, los estudiosos de la materia<sup>11</sup> atribuyen tres objetivos fundamentales para la abundante producción historiográfica neolatina de estos siglos:

- 1) la naturaleza eminentemente literaria de la historia, una consecuencia más de su condición de *opus oratorium maxime*;
- 2) su pragmatismo en el plano político y moral, como prontuario de ejemplos antiguos sumamente útiles para los gobernantes (Valerio Máximo y Plutarco son referentes obligados);
- y 3) una finalidad marcadamente propagandística y patriótica, normal en una época en que comienzan a emerger sentimientos nacionalistas y luchas dinásticas y religiosas.

## I. LA HISTORIA COMO LITERATURA.

Desde Cicerón se siente la historia como género literario que exige un tratamiento retórico y estético: con ello no se trata de tergiversar o encubrir el principio inalienable de la *veritas* – aunque muchas veces así sea –, sino de presentar los hechos de una forma adecuada, con un estilo que haga agradable

---

<sup>10</sup> Es el caso de las obras escritas en griego. Así, por ejemplo, en el ámbito del humanismo italiano, la traducción latina de Tucídides o Heródoto por parte de Lorenzo Valla, las de Polibio o Plutarco de la mano de otros gramáticos renacentistas como Perotto o Guarino, la de Jenofonte de Leonardo Bruni, etc. Otra práctica cada vez más corriente es la de verter a la lengua del Lacio obras escritas en vernáculo, como señalamos más abajo a propósito de Nebrija en España.

<sup>11</sup> A modo de muestra citaremos a FERGUSON (1969), pp. 17 ss., TATE (1970), *passim*, COTRONEO (1971) o HINOJO (1994), pp. 34 ss. Además de estas tres características fundamentales, algunos estudiosos aducen otras, como es el caso de FUETER (1953), que señala las siguientes: a) El interés lexicográfico, a la hora de acuñar nuevos términos para las nuevas realidades: los historiadores renacentistas serán partidarios de emplear vocablos clásicos para estas nuevas realidades, en lugar de emplear la correspondiente palabra moderna o vulgar, en aras de ser más respetuoso si cabe con la pureza del latín clásico; b) en consonancia con la característica anterior, se procede a la imitación de los historiadores clásicos, de las técnicas y recursos historiográficos como la descripción de batallas, las arengas, los discursos, las digresiones o los retratos, un elemento diferenciador frente a la historiografía medieval; y c) el carácter laico de la historia, sin menoscabo por ello de la religiosidad de los historiadores: a veces se da más importancia a conceptos de clara raigambre clásica como la Fortuna, en lugar de recurrir a la Providencia como impulsor de los hechos históricos.



la lectura. La consecución de la *eloquentia*<sup>12</sup> es la meta que debe perseguir cualquier ciencia o arte, y la historia no va a ser una excepción, menos en una época en que desde todos los campos del saber se reclama la necesidad de escribir latín correctamente, esto es, como lo hacían los modelos de la Antigüedad. Unos ejemplos: Giovanni Antonio Viperano pondera la dificultad de la labor del historiador, al más puro estilo de Salustio en *Bellum Catilinarium*, y pasa a enumerar las cualidades que debe atesorar un buen historiador:

*Nec quisquam putet facile esse scribere historiam, nam praeter oratoriam facultatem, cuius est simpliciter, breviter et aperte res gestas exponere, prudens et grave iudicium, syncerus et integer animus, liberalium et optimarum artium cognitio, plurimarum et maximarum rerum peritia requiritur, ut ex hoc libello discas, in quo scribendae historiae rationem tradimus, quam in excellentium historicorum monumentis notavimus (VIPERANO, De scribenda historia, p. 165)*<sup>13</sup>.

Valla considera la oratoria como la madre de la historia<sup>14</sup>, y evoca las palabras de Cicerón, cuando propugna que el historiador sea un *exornator rerum* y no un simple *narrator*, o que la historia es tarea de los oradores. De hecho, así piensan otros teóricos de la historia, como Jorge de Trebisonda, cuyos *Rhetoricorum libri V* deben mucho a las reflexiones ciceronianas del *De oratore*.

Para los hombres de letras del Renacimiento, el historiador precisa unas cualidades intelectuales innatas y unos conocimientos teóricos y actitudes que brinda la retórica. Sólo la formación retórica faculta al historiador para expresarse correctamente (*eloquentia*), a la manera de un “orador que escribe”, al tiempo que le ofrece un sinfín de ejemplos sacados de la Antigüedad, de los que el historiador debe echar mano, mediante el proceso de la *imitatio*, a la hora de componer su propia obra. Así se explica la inserción – en las historias neolatinas – de discursos, digresiones, proemios o retratos que denotan el aprendizaje retórico al servicio de la historia, amén de otros procedimientos como

<sup>12</sup> Las alusiones a la *eloquentia* como instrumento que debe guiar a los historiadores aparecen por doquier: *regina rerum et perfecta sapientia* la llama Valla, parafraseando una expresión de Eurípides (*Elegantiae, proem.* al libro IV, ed. S. López Moreda, Cáceres, 1999, p. 410); de ella dice Petrarca *Opus ipsa mole mirabile stupendumque... ut ab arce eloquentiae non multum abesse videatur (Rerum memorandorum libri, ed. Billanovich, Florencia, 1937, I, 18)*; Salutati afirma que la elocuencia *cunctas alias scientias, sive speculative sive practice sint, omnes vite nostrae partes exornat, colit celebratque (Epist. 3.411)*.

<sup>13</sup> El mismo autor, unas páginas más adelante, señala que el historiador está obligado a narrar los hechos clara y sabiamente: *Ut gestae res sunt bene, hoc est, sincere, dilucide et sapienter narrare, hoc est proprium historici munus (168a)*.

<sup>14</sup> *Oratoriae artis, quae historiae mater est (L. VALLA, Gesta, proem. 1)*.

la *varietas*, que mantiene atento al lector; la *auxesis*, la alteración de los hechos reales en aras de un mayor dramatismo; o la constante recreación de ambientes clásicos, por medio de citas de autores erigidos en modelos<sup>15</sup>. Todo lo que supone reflejar y retratar el entorno literario clásico, del que los humanistas se consideran continuadores naturales<sup>16</sup>, es una consecuencia más de por qué la historia durante el Renacimiento será redactada en lengua latina, y no sólo en vernáculo.

Que una obra histórica sea tarea de oradores no es sólo preocuparse de la *elocutio*, también ha de tener en cuenta la *inventio* o la *dispositio*: a la selección de material hay que unir la adecuada y juiciosa concatenación de *consilia*, *acta* y *eventus*, al tiempo que un correcto uso de la lengua latina, lo que se consigue por medio de la imitación de los modelos clásicos del género: Cicerón, en la parte doctrinal; Livio, en la plasmación de dicha doctrina. En suma, la historia contribuye a deleitar al lector a la vez que instruirle, sin menoscabo de la verdad.

La elección de la lengua del Lacio para la composición de la historia resulta lógica, pues a partir de Valla se difundió la idea de que la *eloquentia* va unida irremediabilmente al latín<sup>17</sup>, una lengua que disponía de una tradición literaria y una riqueza expresiva de la que carecían las lenguas nacionales: la historia así concebida resulta amena de leer, en su condición de heredera del arte de composición clásico en el que predomina la *delectatio* connatural al hecho literario. Y de paso, la transmisión por toda la Europa culta de cualquier obra escrita en esa lengua era mucho mayor, lo que casa muy bien con otro de los rasgos de la historiografía neolatina renacentista, como es su tendencia propagandística.

## 2. LA HISTORIA COMO EJEMPLO.

El utilidad de la historiografía, que tan bien resume la expresión ciceroniana *historia magistra vitae*, sigue siendo, en el Renacimiento, uno de los distintivos del género<sup>18</sup>: la historia adquiere un significativo calado tanto ético como político, “en tanto en cuanto el príncipe, el destinatario de estas obras, deberá sacar consecuencias oportunas a través del conocimiento y observación

---

<sup>15</sup> Esto lleva a Fontán a considerar el método de los historiadores latinos del Renacimiento como un mosaico en el que se encajan, a la manera de las piezas, toda la fraseología, los ejemplos y las referencias de sus antecesores romanos. Cf. A. FONTÁN (1974), p. 267.

<sup>16</sup> Incluso se llega a justificar, en un tono nacionalista recalcitrante, la necesidad de que sean los italianos los encargados de escribir historia, como descendientes directos y legítimos de aquellos otros romanos que les sirven de modelo. Así procede Valla en su proemio a las *Elegantiae* (ed. S. López Moreda, Cáceres, 1999, vol. I, pp. 56 ss).

<sup>17</sup> El corolario de este pensamiento puede ser la expresión “lo que no se puede decir en un buen latín, no merece la pena ser dicho”.

<sup>18</sup> Cf. la utilísima selección de textos sobre esta cuestión, en E. GARIN (1986), pp. 133 ss.

de situaciones análogas del pasado, en orden a la custodia del bien común”<sup>19</sup>. Ya en los albores mismos del Renacimiento, Petrarca resalta el valor paradigmático de la historia, como manual de conducta ideal para los que la lean:

*Hic enim, nisi fallor, fructuosus historicorum finis est: illa prosequi quae vel sectanda legentibus vel fugienda sunt* (PETRARCA, *De viris, proem.*).

Por lo demás, la razón primera de la historia es salvar del olvido el mayor número posible de hechos, por dos causas principales: o bien por pura erudición, simple alarde docto de una clase intelectual (tarea de los llamados “anticuarios”); o para la enseñanza concreta a los políticos y, en general, a la sociedad del futuro<sup>20</sup>. La historiografía antigua surte de *exempla* a los hombres del Renacimiento, y se erige en la herramienta idónea para respaldar los nuevos modelos ideológicos y políticos de la Europa renacentista; de hecho, se incide sobre la conveniencia de que los príncipes tengan conocimientos de historia tanto griega como romana, lo que les ha de aprovechar en el desempeño del poder, en la medida en que será un buen gobernante aquél que imite las acciones virtuosas del pasado y desprecie las inmorales. Es una consecuencia más del compromiso que el individuo del Renacimiento ha contraído con la comunidad, de su firme y activa participación en la vida civil, de su apología de los valores del Estado y, en general, de la valoración del Hombre como motor de la sociedad: es lo que recibe el nombre de “Humanismo cívico”, un “movimiento literario y educacional de reforma dirigido a las clases políticas de las ciudades-estado italianas”<sup>21</sup>. En efecto, el valor doctrinal del *exemplum* queda patente por la vigencia que siguen teniendo los *Hechos y dichos memorables* de Valerio Máximo, reeditado hasta la saciedad en estos siglos, así como la aparición de otras colecciones de ejemplos, como los *Rerum memorandorum libri* de Petrarca, los *De memorabilibus factis dictisque exemplorum libri X* de Sabélico, los *Dictorum factorumque memorabilium libri VI* de Marco Marulo o la *De dictis factisque memorabilibus collectanea* de Bautista Fulfosio<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> B. CUART MONER (1994), p. 45.

<sup>20</sup> L. Marineo Sículo destaca, en el segundo de los prólogos de su *De rebus Hispaniae memorabilibus* (ed. de Rivera Martín, p. 18), que las enseñanzas de la historia no deben reducirse a los soberanos, sino ampliarse a los generales y los soldados, a los gobernadores de las provincias, a los magistrados de las ciudades, a los jefes del estado e incluso a los grandes comerciantes.

<sup>21</sup> Son palabras de HANKINS, en su “Introducción” a las *Historiae Florentini populi* de Leonardo Bruni, p. IX.

<sup>22</sup> Sobre la pervivencia de Valerio Máximo desde la Antigüedad hasta nuestros días, cf. nuestra “Introducción” a *Valerio Máximo, Hechos y dichos memorables* (intr., trad. y notas de S. López Moreda, M<sup>a</sup> L. Harto Trujillo y J. Villalba Álvarez), Madrid, Gredos,

Lógicamente, esta finalidad didáctica, unida a su tendencia propagandística, como diremos más adelante, obliga a una selección de aquellos hechos adecuados y favorables a lo que se quiere narrar con la consiguiente omisión de los que no lo son, lo que redundará en un menoscabo de la objetividad y una conculcación de la *prima lex historiae*, la *veritas*. En Lorenzo Valla llama la atención la supremacía de los *exempla* de la historia sobre los preceptos de los filósofos<sup>23</sup>. Ello significa que, en el Renacimiento, se defiende la historia por encima de otras actividades intelectuales como la poesía o la filosofía, invirtiendo así la jerarquía de géneros establecida en época medieval, que confería la preponderancia de la filosofía sobre el resto. En el proemio a su *Historia de Fernando de Aragón*, Valla afirma:

*Historicum vero tantum narrare qualis unus quispiam aut alter fuerit, veluti Thucydides, qui gesta Periclis, Lysandri aliorumque nonnullorum sui temporis scribit. Ita primas partes tribuunt philosophis, secundas poetis, tertias postremasque historicis. Ego vero, cum huic nequaquam opinioni assentiar, tamen poetis multo plus quam illi faciunt tribuo adeo ut eos aut comparem philosophis aut anteponam, sed non continuo historicis preferam ac ne fortasse quidem conferam. Decet enim opus quod aggrederis libero ore defendere (VALLA, Gesta, proem. 1-2).*

La importancia del pasado y sus beneficios para el futuro propician la investigación de la antigüedad griega y romana, tanto de los propios hechos históricos como de otros datos de índole geográfica, etnográfica, arqueológica o topográfica. De ahí la aparición de obras de carácter conjuntamente histórico, arqueológico y geográfico, como la *Italia illustrata* o la *Roma instaurata*, de Flavio Biondo<sup>24</sup>, que llevan a Joan Margarit a decir, al principio de su *Paralipomenon*:

*Quis enim futuram agere vitam excogitat, qui diem suae nativitatis ignorat, aut quis quo tendat scire potest, qui unde venit nesciat?" (MARGARIT, Paralipomenon, fol. 1r.).*

2003, p. 55-71. Sobre la proliferación de las colecciones de *exempla* durante el Renacimiento, cf. J. ARAGÜÉS ALDAZ (1993), pp. 267 ss., de quien tomamos la referencia de los manuales.

<sup>23</sup> Ya antes de Valla había esbozado esta misma idea Colluccio Salutati, célebre secretario florentino de finales del s. XIV, discípulo de Petrarca: *Itaque nisi nobilia philosophorum praecepta historicorum oratio comprobaret, inanes illae chartae, ridiculae sententiae, commenticia futilisque doctrina viderentur (C. SALUTATI, Epist. 2. p. 295)*

<sup>24</sup> R. B. TATE (1970), p. 140, considera este tipo de obras como "una especie de geografía histórica, en la que el pasado se proyecta en perspectiva desde el presente por la identificación de nombres antiguos y modernos". En esta línea cabe incluir también algunas obras de Eneas Silvio Piccolomini como su *Europa sui temporis varias continens historias* (1458), el *De Asia* (1461), o los tratados *de antiquitatibus*, como el de André de Resende, todos ellos partícipes de un anhelo enciclopedista por el conocimiento profundo de lugares y su historia.

Los historiadores renacentistas contaban con la perspectiva suficiente que les otorgaba el paso del tiempo para valorar en su justa medida la importancia de la historia desde el punto de vista político, y reivindican su labor, tanto o más importante que la del propio protagonista de los hechos. Lo había dicho Salustio en su *Conjuración de Catilina* y en la *Guerra de Yugurta*<sup>25</sup>, y lo siguen diciendo, *more Sallustiano*, todos aquellos que pretenden dignificar su condición de transmisores de unos hechos gracias a ellos inmortalizados, unos hechos, por otra parte, tanto o más dignos de recuerdo que los antiguos. En este sentido hay que entender las palabras de Poggio Bracciolini<sup>26</sup>, para quien Livio, Virgilio y Horacio hicieron grande a Roma, como Homero, Heródoto o Tucídides a Grecia; en la Edad Media no faltaron grandes hombres, sino grandes escritores.

Esta idea del “literato dispensador de gloria”, como la llama Garin<sup>27</sup>, expresa sin más el aforismo latino *verba volant, scripta manent*, que sirve en este caso para reivindicar la composición de obras históricas como ejemplo útil para el futuro y que estimula la aparición del mecenazgo. Valla, en el Prefacio a sus *Elegantiae*, antepone el culto a las letras a las acciones valerosas de los hombres: éstos son verdaderamente hombres majestuosos por aumentar la grandeza del pueblo romano, pero aquéllos son calificados de divinos, por educar al individuo, enseñar las leyes y ayudar, en fin, a la salvación del mundo<sup>28</sup>.

Con el objeto de silenciar defectos indeseables, la verdad histórica puede disfrazarse: lo que prima en cualquier historia es su *utilitas* para los gobernantes. Se opta por una selección parcial de los hechos, no por falsear la realidad; así no se quebranta la *lex veritatis*. Nebrija pondera la importancia del *exemplum* y, evocando a Horacio, compara la historia con la pintura, pues también sirve

---

<sup>25</sup> *Pulchrum est bene facere rei publicae, etiam bene dicere haud absurdum est; vel pace vel bello clarum fieri licet; et qui fecere et qui facta aliorum scripsere, multi laudantur. ac mihi quidem, tametsi haudquaquam par gloria sequitur scriptorem et auctorem rerum, tamen in primis arduum videtur res gestas scribere: primum quod facta dictis exequenda sunt; dein quia plerique quae delicta reprehenderis malevolentia et invidia dicta putant, ubi de magna virtute atque gloria bonorum memores, quae sibi quisque facilia factu putat, aequo animo accipit, supra ea veluti ficta pro falsis ducit* (SALUSTIO, *Cat.* 3); *Atque ego credo fore qui, quia decrevi procul a re publica aetatem agere, tanto tamque utili labori meo nomen inertiae inponant* (SALUSTIO, *Jug.*, 4.3).

<sup>26</sup> POGGIO, *Epist.* V.6.

<sup>27</sup> E. GARIN (1986), p. 59.

<sup>28</sup> L. VALLA, prefacio a *Elegantiae* (ed. S. López Moreda, Cáceres, 1999, pp. 56 ss): *Quare quis aequus rerum aestimator non eos praeferat, qui sacra litterarum colentes, iis, qui bella horrida gerentes, clari fuerunt?*

para exaltar lo bello y silenciar lo desagradable; en otras palabras, la verdad puede ceder ante la ejemplaridad:

*Erit itaque historia tanquam pictura, pulchra extollet, turpia, si tolerabilia sunt, dissimulabit, si latere non possunt, mitiori vocabulo nominabit* (NEBRIJA, *Divinatio*, p. 130)<sup>29</sup>.

Un rival de Nebrija como es Marineo Sículo va un poco más allá y afirma que la pintura es inferior a la historia; mientras aquella sólo muestra la superficie, en ésta se puede profundizar en lo interior. El ejemplo que aduce es diáfano: por más que Apeles retratase a Alejandro Magno, conocemos su figura gracias a Clitarco, Curcio Rufo o Arriano:

*Haud enim Alexander Macedonum rex nobis cognitus esset, quamvis ab Apelle celeberrimo sui temporis pictore diligenter pingi se curaverit, nisi res ab eo fortissime gestas, vel graece Clitarchus aliique Graecorum plures, vel Curtius et Arrianus latine conscripsissent* (MARINEO, *De rebus*, p. 20).

Esta asociación entre historia y pintura como forma de resaltar la *utilitas* del género histórico es un tópico arraigado en la Antigüedad: Salustio o Livio aluden en sus proemios a la pintura para evocar la imagería de hombres ilustres por sus virtudes<sup>30</sup>. Por lo demás, es la ejemplaridad (cf. el aforismo *exempla fidem faciunt*<sup>31</sup>) la que convierte a la historiografía del Renacimiento

---

<sup>29</sup> Ya antes que el Lebrisense, Eneas Silvio Piccolomini (*Epist. CXIX, Opera*, Basilea, 1571, p. 646) ensalza la similitud entre la elocuencia y la pintura, y en este sentido cabe recordar nuevamente el componente retórico de la historia: "La elocuencia y la pintura se aman entre sí. La pintura requiere ingenio y la elocuencia exige un ingenio nada vulgar, sino profundo y grandísimo. Es extraordinario observar de qué manera sucede que, allí donde florece la elocuencia, florece también la pintura, como nos lo enseñan los tiempos de Demóstenes y de Cicerón (...). Después de Petrarca resurgieron las letras, después de Giotto volvieron a adquirir valor las manos de los pintores, y ahora vemos a esas dos partes juntas en grado máximo" [traducción tomada de E. GARIN (1986), p. 64].

<sup>30</sup> *Nam saepe ego audivi Q. Maximum, P. Scipionem, praeterea civitatis nostrae praeclaros viros solitos ita dicere, quom maiorum imagines intuerentur, vehementissime sibi animum ad virtutem accendi. Scilicet non ceram illam neque figuram tantam vim in sese habere, sed memoria rerum gestarum eam flammam egregiis viris in pectore crescere neque prius sedari, quam virtus eorum famam atque gloriam adaequaverit* (SALUSTIO, *Iug.*, 4.5-6); *Hoc illud est praecipue in cognitione rerum salubre ac frugiferum: omnis te exempli documenta in inlustri posita monumento intueri* (LIVIO, *AVC.*, 1. pr.10).

<sup>31</sup> Cf. QUINTILIANO, *Inst.*, 10.2.1 ss: *Ex his caeterisque lectione dignis auctoribus et uerborum sumenda copia est et uarietas figurarum et componendi ratio, tum ad exemplum uirtutum omnium mens derigenda. Neque enim dubitari potest quin artis pars magna contineatur imitatione. Nam ut inuenire primum fuit estque praecipuum, sic ea quae bene*

en *vademécum* al servicio de los gobernantes, un doctrinario de ejemplos que ayude a los príncipes a seguir el camino de la *virtus* y desechar las acciones indignas. La antítesis *virtus/vitium* aparece por doquier, representada en los protagonistas de la historia como verdaderos motores del relato histórico. Ronda en este tiempo una idea moderna y, al mismo tiempo, de clara raigambre clásica: si son las acciones individuales las que conforman la historia, el aprendizaje de ésta será necesario para que el ciudadano alcance la virtud por la vía de la experiencia del pasado. Y es que, como ha apuntado la Dra. Castro Soares<sup>32</sup>, la reorganización política de la vieja Europa fue proclive a la recepción de modelos antiguos de la historiografía y a la subsiguiente aparición de tratados teóricos sobre doctrina política. En este sentido, “la producción histórica de la Antigüedad grecorromana, a partir del siglo XIV, desempeña un papel significativo en la consolidación del concepto de estado y en la definición de los derechos y deberes de gobernantes y gobernados, dentro de una cosmovisión, donde la moral tiene su poder”<sup>33</sup>. No es casual que en esta época surjan obras sobre la figura del *princeps* como dominador del Estado: el *De monarchia* de Dante (c. 1314), el *Momus* de León Batista Alberti (c. 1443), el *De liberorum educatione* (1450) o el *De educatione puerorum ad regem Bohemiae Ladislaum* (c. 1470) de Eneas Piccolomini, el *De optimo cive* de Platina (1481), *El príncipe* de Maquiavelo (1513) o, ya en vernáculo, los tratados de Guicciardini<sup>34</sup> se inscriben en esta corriente de manuales de conducta para príncipes, que rezuman tradición clásica y hunden sus raíces en la historiografía grecolatina, más concretamente en la vertiente filosófica de Polibio, Tácito o Salustio, para conformar una teoría política que sirva de provecho a los gobernantes. La historia del Renacimiento “está poblada por esas figuras geniales sobre las cuales las figuras de la antigüedad, exaltadas por los humanistas, ejercen una poderosa fascinación”<sup>35</sup>. Aníbal, César, Escipión o Alejandro Magno se convierten en ejemplo – que seguir o eludir, según el caso –

---

*inuenta sunt utile sequi. Atque omnis uitae ratio sic constat, ut quae probamus in aliis facere ipsi uelimus. Sic litterarum ductus, ut scribendi fiat usus, pueri secuntur, sic musici uocem docentium, pictores opera priorum, rustici probatam experimento culturam in exemplum intuentur, omnis denique disciplinae initia ad propositum sibi praescriptum formari uidemus.*

<sup>32</sup> N. N. CASTRO SOARES (2002), p. 18.

<sup>33</sup> N. N. CASTRO SOARES (2002), p. 36.

<sup>34</sup> A la pluma de Guicciardini debemos obras tan significativas como las *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli sopra la Prima Deca di Tito Livio*, *Del modo di ordinare il governo popolare* o el *Dialogo del reggimento di Firenze*, entre otras.

<sup>35</sup> E. GARIN (1986), p. 160.

para los gobernantes del *Quattrocento*, y ejercen una poderosa influencia en su concepción del poder.

Pero hay más: a la obra de estos “analistas políticos” hay que sumar – sobre todo a mediados del siglo XVI – otras obras también teóricas sobre el género historiográfico. Como en otras disciplinas<sup>36</sup>, proliferan tratados *de scribenda historia* como el ya citado de Viperano y otros por el estilo<sup>37</sup>, en los que se plasman de forma conjunta las ideas dispersas de preceptistas antiguos como Aristóteles, Cicerón o Quintiliano.

Así pues, la historiografía grecolatina proporcionó temas y formas, el uso conveniente de las fuentes y, en suma, una estética acorde a la grandeza de los hechos narrados<sup>38</sup>. En este ambiente nace la historiografía renacentista, una de cuyas consecuencias es la separación entre historia universal e historia regional: el aretino Bruni escribe la historia de Florencia sin tener en cuenta nada más, todo lo contrario que los cronistas medievales, para los que “su país no era más que una parte de la Cristiandad”<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Sirvan de ejemplo los tratados *de conscribendis epistolis*, que se venían incluyendo habitualmente en las gramáticas latinas desde la Antigüedad tardía, que siguieron componiéndose durante el período medieval bajo la denominación de *artes dictaminis* y que llegan al Renacimiento de la mano de humanistas tan insignes como Erasmo o Vives, quienes realzaron la importancia de la epistolografía como género literario en el que la retórica desempeña un papel significativo.

<sup>37</sup> Sirvan de ejemplo obras como el diálogo *Actius* de Juan Joviano Pontano (1499), *De facultate historica disputatio* (1548) de Francesco Robortello, *De scribenda universitatis rerum historia* (1551) de Cristoforo Mileo, *De historiae institutione liber* (1557) del español Sebastián Fox Morcillo, *De institutione historiae* (1561) de François Bauduin, *De conscribenda historia* de Ventura Cecco (1563), *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) de Jean Bodin. A estos hay que sumar otros escritos en lengua vernácula, como los *Dialoghi dell'Historia* (1542) de Sperone Speroni, el *Ragionamento della eccellentia et perfettione della historia* (1559) de Dionigi Atanagi o el *Della historia diece dialoghi* (1560) de Francesco Patrizi. También abordan la historia desde su condición de *opus oratorium* tratados de retórica como los *Rhetoricorum libri V* de Jorge de Trebisonda (Alcalá, 1511) y algunas consideraciones sueltas en obras igualmente retóricas como las del español Luis Vives.

<sup>38</sup> En su excelente trabajo sobre las crónicas hispanas de época visigoda, GALÁN SÁNCHEZ (1994, pp.15 ss.) señala las cuatro características principales que definen la crónica como subgénero historiográfico y que chocan de frente con la renovada visión de la historiografía renacentista: la *cronología* (en cuanto a la estructura compositiva), el *estilo plano* sin pretensiones literarias (en cuanto a la expresión), el *universalismo* espacial, temporal y temático (en cuanto al contenido) y el *providencialismo* (en cuanto a la filosofía – cristiana – que alienta estas obras).

<sup>39</sup> E. FUETER (1953), p. 28. Al mismo tiempo, se aprecia en estos primeros autores cierto regusto evemerista que, contrariamente a lo que hace Livio al principio de su *Ab urbe*



### 3. LA HISTORIA COMO PROPAGANDA.

La ejemplaridad va unida a la condición propagandística y nacionalista de la historia. Los modelos de conducta, llevados al terreno subjetivo que el autor siempre imprime a su obra, nos conducen a una visión publicista de la propia historia: los historiadores oficiales estaban obligados a dar pública información de unas acciones dignas de recuerdo, y en un lenguaje conveniente a los propios hechos narrados. Como dice Tate, “la emoción del narrador es un elemento inseparable de lo narrado”<sup>40</sup>. La ejemplaridad del relato presupone que lo narrado es verdad, aunque no lo sea: se trata de la vieja disyuntiva entre historia pragmática o panegírica, entre el Cicerón del *De inventione* o el *De oratore* y el de la *Carta a Luceyo*. De ahí que los gobernantes italianos sintieran una abierta simpatía hacia el género historiográfico, al que veían como una forma segura y honrosa de adquirir la inmortalidad: “Los señores buscan afanosamente a escritores que eternicen su nombre y su gesta, monumentos que los salven del inexorable fin”<sup>41</sup>. Los poderosos se convierten en mecenas, patrocinando las artes que embellecerán las ciudades con edificios y monumentos, creando bibliotecas, protegiendo a los hombres de letras e incluso convirtiéndose ellos mismos en intelectuales diletantes.

Del mismo modo que las estatuas o las pinturas, prolifera la historia como forma de perpetuación en el tiempo, y lo más importante, en lengua latina, ya que ésta era el vehículo de expresión comprensible por toda la Europa culta. Al mismo tiempo se estimula, desde las más altas instancias de poder, la traducción latina de obras históricas escritas en vernáculo. Es lo que sucede, por ejemplo, en Portugal, con la *Crónica de D. Afonso Henriques*, de Duarte Galvão, traducida al latín por el Infante D. Duarte, o en España con el propio Nebrija, cuyas dos obras históricas, las *Décadas* y el *De bello Navariensi* son adaptaciones – o mejor dicho, traducciones – de la *Crónica* de Pérez del Pulgar y de la *Conquista del Reyno de Navarra* de Luis Correa, respectivamente.

Así pues, la Europa culta se sirvió la historia para engrandecer con su ropaje retórico los hechos pretéritos de cada nación o de cada familia real, y exportarlos al resto del mundo<sup>42</sup>. La historia adquiere así una decidida

---

*condita*, desecha cualquier atisbo de mitología y milagrería poco creíbles para quien compone verdadera historia.

<sup>40</sup> R. B. TATE (1994), p. 19.

<sup>41</sup> E. GARIN (1986), p. 68.

<sup>42</sup> Obviamente, estas obras también se componían en lengua vernácula, aunque su difusión, lógicamente, era menor, ya que se limitaba al propio ámbito nacional. Sirva como ejemplo, en el caso de España, la *Guerra de Granada* de Diego Hurtado de Mendoza, que tuvo que competir con otras obras que trataban el mismo episodio de la revuelta morisca en

vocación propagandística, visible en una mayor preocupación estética y retórica en la narración de los hechos, pero también en un deseo por *persuadir* al lector para que tome partido por la opción deseada; igual que Cicerón pide a Luceyo elaborar una monografía laudatoria de su consulado, en el período renacentista el relato histórico se reviste de un mayor ornato con el fin de glorificar a unos personajes y acciones en detrimento de otros: no será un relato de la totalidad de los hechos, sino de los más destacables, procediendo por *auxesis*. Esta preferencia por la narración de unos determinados hechos y el consiguiente silenciamiento de otros constituye, para los grandes estudiosos del Renacimiento, una de las objeciones contra la Historiografía latina de este período, por cuanto se resiente la *veritas*<sup>43</sup>.

Este “ardor propagandista”, como lo llama Tate, “forma parte integrante del programa humanista que fue modelado no sólo por bien sabidos ideales culturales, sino también por los fines políticos de las ciudades-estados italianas”<sup>44</sup>. En efecto, no es casualidad que surjan en Italia historiadores oficiales como Bartolomé Facio, Antonio Beccadelli, “el Panormita” o Lorenzo Valla, que escriben historias vinculadas a la corte de Alfonso el Magnánimo, en las que el rey aparece como un nuevo emperador romano, hábil estratega, aficionado a las letras y querido por todos. Como señala Tate, la historiografía del reinado de Alfonso V es “la transposición de la era imperial a su propio tiempo”<sup>45</sup>, de la misma manera que otros historiadores tratan de plasmar en sus obras el ambiente y los ideales republicanos romanos de la ciudad-estado donde desarrollan su labor intelectual y de la que son cronistas oficiales. Es el caso de las historias de Florencia de Poggio Bracciolini o Leonardo Bruni, o Pietro Bembo y su *Historia de Venecia*<sup>46</sup>. En todas estas obras se atisba cierta

---

Granada, como la *Historia del Rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada* de Luis del Mármol Carvajal, o la segunda parte de las *Guerras civiles de Granada*, de Ginés Pérez de Hita. En Italia, y más concretamente en la “floreciente Florencia”, surgen obras de título similar, que bucean en el glorioso pasado de la ciudad toscana para proclamar su esplendor presente, como las *Istorie Fiorentine* de Maquiavelo, las *Storie Fiorentine* de G. Cavalcanti, la *Istoria di Firenze dall'anno 1380 all'anno 1405*, de G. Dati o las *Storie Fiorentine* de Guicciardini.

<sup>43</sup> Así piensan, entre otros, FUETER (1953) o BURCKHARDT (1971).

<sup>44</sup> Cf. TATE (1970), p. 184.

<sup>45</sup> Cf. TATE (1970), p. 290. De la misma manera que estos autores buscan retratar a Alfonso como el nuevo Julio César, otros historiadores como Margarit, Marineo Sículo o Nebrija hacen lo propio con los Reyes Católicos, paradigma de buenos gobernantes defensores de la fe cristiana frente a la amenaza de otras religiones.

<sup>46</sup> P. BRACCIOLINI, *Historiae Florentinae libri VIII* (1450-1454); L. BRUNI, *Historiae Florentini populi* (1492); P. BEMBO, *Rerum Venetarum historiae libri XII, 1487-1513* (1551).

conciencia generalizada del concepto “patria”, algo que Fueter denomina “historia publicista” y que procede de la escuela florentina fundada por el propio Bruni<sup>47</sup> a partir de las enseñanzas de su maestro, el secretario Colluccio Salutati. Y es que, como indica Garin<sup>48</sup>, la historiografía renacentista nace en las ciudades-estado italianas, en un momento de crisis de valores republicanos que llevan a la implantación de nuevas formas de orden monárquico necesitadas de justificación histórica.

En el ámbito peninsular, en un momento de exaltación nacional y fervor religioso como son los últimos años del siglo XV, surgen en España nombres como Nebrija, quien al amparo de los Reyes Católicos pregona la grandeza de España desde su labor de gramático (es autor de la primera gramática castellana) e historiador<sup>49</sup>. Pero el de Lebrija tendrá un duro competidor en la figura del siciliano Lucio Marineo, que escribe el *De Grammatices institutionibus libellus brevis et perutilis*<sup>50</sup> como respuesta a las *Introductiones Latinae* de Nebrija, y una serie de obras históricas<sup>51</sup> de marcado carácter panegírico hacia su país de adopción. Las disputas entre ambos por el codiciado cargo de cronista oficial de los Reyes Católicos<sup>52</sup>, así como por la implantación de sus respectivos métodos para la enseñanza del latín, han llenado y seguirán llenando páginas entre los estudiosos de la época, lo que da una idea del papel que desempeñan tanto la lengua “compañera del Imperio”, como la historia, divulgadora de “hazañas” patrióticas y cristianas frente a las críticas de ciertos eruditos europeos, fundamentalmente italianos, que, con sus pretensiones de superioridad, habían denunciado “la barbarie y falta de madurez” hispanas<sup>53</sup>. Este nacionalismo a ultranza lleva a Nebrija a proclamar

---

<sup>47</sup> J. BURCKHARDT (1971), p. 57 considera a Florencia como “el primer Estado moderno del mundo (...) la patria de la Historia en el nuevo sentido”.

<sup>48</sup> E. GARIN (1976), pp. 19-33 y (1983), pp. 140 ss.

<sup>49</sup> No obstante, como señala R. B. TATE (1970), p. 184, “el interés de Nebrija por la historiografía fue únicamente secundario, originándose en sus trabajos editoriales, en su exégesis bíblica y en la acumulación de datos para sus gramáticas y léxicos”. De hecho, sus obras históricas, por lo demás inacabadas, se publicaron póstumamente, y ello a pesar de su *status* de cronista regio.

<sup>50</sup> Publicada en Sevilla, en 1501. Conoció una segunda versión, la *Grammatica brevis ac perutilis*, publicada en Alcalá de Henares, en 1532.

<sup>51</sup> *De laudibus Hispaniae libri VII* (1504); *De Aragoniae Regibus et eorum rebus gestis libri V* (1509); *De rebus Hispaniae memorabilibus Libri XXV* (1530).

<sup>52</sup> El título de cronista oficial suscitaba envidias y rivalidades, no sólo entre los mismos humanistas, sino en general en toda la Corte, porque “precisamente su posición privilegiada le confería una debilidad cierta entre la maledicencia interesada de los cortesanos” (B. CUART MONER, 1994, p. 41).

<sup>53</sup> Son palabras de R. B. TATE (1970), p. 24. Entre estos intelectuales se encontraba, por ejemplo, Guicciardini. En cualquier caso, resulta curioso que algunos de estos

la conveniencia de que sea un español quien escriba la historia de España, en clara alusión al origen siciliano de su rival, Marineo Sículo, e impulsará la edición de Sancho de Nebrija de las obras históricas de su padre, conjuntamente con otras en que se ensalza la grandeza de España, como son el *Paralipomenon* de Juan Margarit, el *Cronicon* de Jiménez de Rada o la *Anacephalaeosis* de Alfonso de Cartagena.

En Portugal, sobre todo a partir de 1530, las conquistas de ultramar suscitaron un sentimiento nacionalista que vino acompañado de una política cultural programada por el propio monarca Juan III, que de una manera similar a Augusto en Roma, supo atraer a Portugal a los más brillantes humanistas extranjeros y portugueses “extranjerizados”, maestros consagrados en el continente<sup>54</sup>, como Damião de Góis, que en su *Hispania* sale al paso de las falsas acusaciones que el alemán Sebastián Münster lanza contra las toscas costumbres hispanas y su proverbial atraso en todos los órdenes. André de Resende recopila en su *De antiquitatibus Lusitaniae* el ancestral origen de Portugal, recopilando una gran cantidad de datos arqueológicos, históricos y culturales. En esta línea se mueven también humanistas como Diogo de Teive, autor de un *Commentarius de rebus a Lusitanis in India apud Diu gestis* (1548), que se inserta en la moda de las monografías que, a la manera de las modernas crónicas periodísticas, narran las campañas portuguesas en Asia<sup>55</sup>. En esta línea se hallan los *Commentarii rerum gestarum in India citra Gangem a Lusitanis, anno 1538* (1539) y el *De bello Cambaico ultimo commentarii tres* (1549), ambas de Damião de Góis, o el *Epitome rerum gestarum in India a Lusitanis, anno superiori* (1531), de André de Resende. Es sintomático que todas estas obras se publiquen en Lovaina – lo que denota su pretensión propagandística –, que aparezcan de forma casi simultánea a los hechos (*bello ultimo, anno superiori*), y que se trate de hazañas portuguesas (*a Lusitanis*) en lugares remotos, ganados para la Cristiandad. No conviene olvidar que el fuerte sentimiento nacionalista de españoles o portugueses cuenta con un componente religioso casi de cruzada. De hecho, la comparación de las hazañas hispanas con las de griegos y romanos se convierte en un *tópos* literario que responde al

---

defensores de la riqueza cultural ibérica fueran, precisamente, italianos como Annio de Viterbo o Lucio Marineo Sículo.

<sup>54</sup> Otras acciones del rey portugués fueron el traslado de la Universidad a Coimbra o la fundación del Colegio das Artes, también en la ciudad del Mondego, creando así un verdadero foco de cultura que algún estudioso llamó “la primavera de Coimbra”.

<sup>55</sup> Un similar aliento respira el *De Asia* de Eneas Silvio Piccolomini, en el que las enseñanzas morales y políticas presentes en la historia de otros autores dan paso a un afán meramente geográfico, descriptivo y divulgativo: lo que busca, sin más, es dar a conocer la geografía de este continente desconocido para el gran público.

sentimiento de superioridad que deriva de su labor evangelizadora, de propagación de la fe<sup>56</sup>.

La historiografía, ya fuese en latín o en vernáculo<sup>57</sup>, atrajo el interés de los poderosos, que la sintieron como una herramienta utilísima para legitimar la expansión hacia nuevos territorios, la aparición de nuevas dinastías reales o de clases sociales emergentes<sup>58</sup>. Necesariamente, este tipo de relato “exaltado” se resiente de la *veritas* histórica, acercando la narración a otros géneros más “retóricos” como pueden ser el panegírico, siguiendo la senda marcada por Plinio, el Joven, o la poesía épica de tema histórico en que las afectadas convenciones del género están reñidas con el freno que la propia realidad de los hechos impone a la narración: cuanto más se exageren los hechos, tanto más inestable se mantendrá la credibilidad del mismo. Como señala López Moreda a propósito de las monarquías española y portuguesa, “en la anhelada y necesaria simbiosis de cristianismo y paganismo, que es una de las múltiples aportaciones renacentistas para salvaguardar la fe, a la vez que mantener la tradición clásica incorporada y revalorizada desde Petrarca, la referencia al mundo pagano fue constante, especialmente en pro de la necesidad de sustentar y patrocinar hombres de letras al servicio del Estado: ‘Siempre la lengua fue compañera del Imperio’, proclamaría Nebrija. De esta manera, como había ocurrido en tiempos del Imperio Romano, volvían a maridarse intereses literarios e intereses políticos, o, si se prefiere, para ser más explícitos, las monarquías europeas, especialmente la española y la portuguesa, se sirvieron de los hombres de letras para justificar su política expansionista y comercial a costa de moros primero y turcos después. Con la propagación de la fe como pretexto y los intereses comerciales como fin, las naciones europeas basan su ideología imperialista en la tradición cultural heredada del mundo clásico”<sup>59</sup>.

Pero ello no es sólo aplicable al ámbito hispano, ya que, como prosigue el mismo autor un poco más adelante, “el contexto literario conexo al político es

---

<sup>56</sup> Cf. N. N. CASTRO SOARES (2002), pp. 26: “O paralelismo com os valores e os heróis paradigmáticos da Antiguidade se torna um verdadeiro tópos no nosso humanismo, tanto nas obras em prosa como na poesia”.

<sup>57</sup> Cf. R. B. TATE (1970), p. 281: “Nunca antes había atraído tanto la atención de nobles, clero y clase letrada la historiografía en latín y lengua vernácula”.

<sup>58</sup> Una consecuencia de esto mismo es la creación de archivos reales en que se hace acopio de multitud de datos históricos, la proliferación de bibliotecas capitulares o nobiliarias o el nombramiento de archiveros encargados de conservar y ampliar esos registros; surge también la figura de cronista real que, a la manera de un moderno Homero o de un Virgilio, ensalce las hazañas o el abolengo de su protector, sea este un rey, un noble, una ciudad o toda una nación.

<sup>59</sup> S. LÓPEZ MOREDA (2004), p. 640.

evidente; como había ocurrido en la antigua Roma a propósito de la relación entre letras y poder, ahora los humanistas de más prestigio sirven y se sirven de la corona, ocupan cargos administrativos de gran relevancia, se erigen en portavoces de los intereses reales y se disputan, a veces de manera escandalosa, el favor del príncipe, persiguiendo, entre otros fines, convertirse en los historiadores y cronistas oficiales<sup>60</sup>. Esto último recuerda las desavenencias entre humanistas por erigirse en cronistas oficiales y ganarse así la gloria de cantar la grandeza de las distintas cortes europeas: buena muestra son Nebrija y Marineo Sículo en España, Valla, Facio y el Panormita en la corte napolitana de Alfonso el Magnánimo, o Cataldo Parisio en Portugal, quien, como su amigo Marineo en España, tuvo que hacer frente a voces nacionalistas que se oponían a que un extranjero cantase las hazañas portuguesas. Esta historia de exaltación nacional de la que venimos hablando acerca el género a la epopeya, a la manera de Livio, cuya introspección en el pasado de Roma no tiene otra razón que enaltecer su grandeza presente. En este sentido, no es extraño que los subgéneros historiográficos que gozan de mayor éxito en esta época sean aquéllos que denoten una evidente finalidad pragmática al tiempo que propagandística, como la biografía<sup>61</sup>, la monografía, las descripciones e historias de ciudades o la historia general y “total” de un pueblo, subgéneros todos que cuentan con modelos establecidos desde la Antigüedad. Así, las monografías de Salustio, los *commentarii* de César, la descripción de los germanos de Tácito, las biografías de Nepote o Suetonio, o el *Panegirico a Trajano* de Plinio afloran como modelos para otras tantas historias compuestas mil quinientos años después, todavía en lengua latina, y con una finalidad similar si no equivalente.

Al mismo tiempo, “bajo la influencia de compilaciones tales como la de Valerio Máximo, los imperativos éticos comienzan a derivarse no de los héroes-modelo de la alta Edad Media, sino de las acciones de Escipión, Quinto Metelo, Mucio Escévola y Bruto, cuyo sentido del deber no proviene, ni mucho menos, de la búsqueda de su prosperidad personal”<sup>62</sup>. Estas biografías, que muchas veces obedecen al encargo de algún familiar o adepto del biografiado, encierran un tono laudatorio del personaje en cuestión, cuyas

---

<sup>60</sup> S. LÓPEZ MOREDA (2004), p. 641.

<sup>61</sup> No prolifera, en cambio, la autobiografía, aunque podemos contar, en el Renacimiento italiano, con algunas muestras, como la *Vita* del escultor Benvenuto Cellini (no publicada hasta 1728), el *De propria vita Liber* del médico Girolamo Cardano o los *Pii II Commentarii rerum memorabilium quae temporibus suis contigerunt*, de Eneas Silvio Piccolomini, el papa Pío II.

<sup>62</sup> Cf. R. B. TATE (1970), p. 286.

características físicas, morales y sociales se pretende rescatar para siempre del olvido: basta citar la *Historia de Fernando de Aragón*, que Valla escribe por encargo del hijo de éste, Alfonso el Magnánimo, rey al que el humanista presta sus servicios en Nápoles y al que el Panormita dedica también su *De dictis et factis Alphonsi regis*. Burckhardt o Garin han llamado la atención sobre este desarrollo de la biografía en el Renacimiento italiano, atribuible a la importancia que cobran en este período las acciones singulares, frente a la época medieval, en que el individualismo quedaba diluido en lo general: “Más que el artista, lo que contaba era la obra”, dice Garin<sup>63</sup>, y añade que, mediante el relato de estas acciones individuales, “el escenario del mundo se puebla con figuras poderosas que permanecen vivas para nosotros en las páginas de los historiadores”. La historia así concebida se asienta sobre figuras heroicas cuya gloria es necesario referir para generaciones venideras; pero además, esta reflexión sobre el individuo como héroe o villano que con sus acciones influye en el devenir de los tiempos, imprime un tono introspectivo, de investigación anímica de los comportamientos, un elemento característico de Salustio, a la sazón uno de los historiadores más leídos, citados e imitados. Simultáneamente, destaca la monografía histórica de tono laudatorio, en la línea del propio Salustio o Tácito, pero cercana también a los *commentarii* de Julio César, que se centran en episodios evangelizadores y expansionistas, como es el caso de las crónicas ya citadas de Damião de Góis, André de Resende o Diogo de Teive sobre las campañas portuguesas en el sur de Asia<sup>64</sup>.

En el seno de las múltiples ciudades-estado italianas surgen igualmente historias y descripciones panegíricas de pueblos y ciudades, como las historias de Florencia de Poggio Bracciolini o Bruni, que justifican su rango en el esplendor y vetustez de esas ciudades-estado frente a otras, vinculando, de paso, sus orígenes al glorioso pasado de Roma, moda esta que de inmediato irradia a la Península, en forma de *laudes urbium* como la *Olisiponis*

---

<sup>63</sup> E. GARIN (1986), p. 229. Cf., sobre todo, el capítulo dedicado al “Desarrollo del individuo”, en J. BURCKHARDT (1971), pp. 99-127.

<sup>64</sup> En estas monografías y en otras por el estilo, es común la descripción de costumbres y hábitos de estos pueblos recién evangelizados o desconocidos por el gran público, todo ello con el propósito de subrayar la importante labor que la nación colonizadora en cuestión desarrolla a favor de la Cristiandad. Cf. otras monografías de Góis, como la *Fides, religio moresque Aethiopiae* o la *Deploratio Lappianae gentis*, en que se habla concretamente de etíopes y lapones. No es sino una prueba más del sentimiento de universalidad inherente al período renacentista y que adquiere en la historia (y más concretamente en la descripción de pueblos) un vehículo muy apropiado de expresión. Tampoco hay que olvidar el auge que toman en estos siglos los tratados de geografía, que se escriben normalmente para corregir, mejorar o completar los tratados clásicos y que se entienden también como medio de propaganda del impulso colonizador en lugares remotos.

*Descriptio* de Góis. Y por extensión, de la *urbs* se pasa al país: en esta línea se mueven la *Historia Anglica* de Polidoro Virgilio, la *Rerum Scoticarum Historia* de George Buchanan, o el *De antiquitatibus Lusitaniae* de André de Resende.

Utilidad y propaganda, ejemplo para el futuro y divulgación de unos hechos son dos caras de la misma moneda: la historia se erige en modelo de virtudes que enseña a los políticos cómo actuar en sociedad, pero también inmortaliza los hechos gloriosos de una patria, casa real o personaje concreto. Como memoria escrita, la historia debe ser fruto de la *eloquentia* de esos *oratores* que son los historiadores, valiéndose de la universalidad de la lengua latina y respetando los modelos establecidos para el género desde la Antigüedad y renacidos a partir del siglo XV.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ARAGÜÉS ALDAZ, J., "El modelo de los *dicta et facta memorabilia* en la configuración de las colecciones de *exempla* renacentistas", *Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico. Actas del I Simposio sobre Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico (Alcañiz, 8-13 mayo 1990)*, (J. M<sup>a</sup> Maestre & J. Pascual, coords.), vol. I, Cádiz, 1993, pp. 267-282.
- BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*. Barcelona, Iberia, 1971 (= Basel, 1860).
- CASTRO SOARES, N. N., "A historiografia do Renascimento em Portugal: Referentes estéticos e ideológicos humanistas", *Aquém e além da Taprobana, Estudos Luso-Orientais à Memória de Jean Aubin e Denys Lombard*, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 2002, pp. 15-37.
- COTRONEO, G., *I trattatisti dell'ars historica*, Napoli, 1971.
- CUART MONER, B., "La historiografía áulica en la primera mitad del siglo XVI: los cronistas del emperador", *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento* (C. Codoñer & J. A. González Iglesias, eds.), Salamanca, 1994, pp. 39-58.
- FERGUSON, W. K., *Il Rinascimento nella critica storica*, Bologna, 1969.
- FONTÁN, A., *Humanismo romano*, Barcelona, Planeta, 1974.
- FUETER, E., *Historia de la historiografía moderna*, Buenos Aires, 1953 (= Paris, 1914).
- GALÁN SÁNCHEZ, P. J., *El género historiográfico de la chronica. Las crónicas hispanas de época visigoda*, Cáceres, 1994.
- GARIN, E., *La cultura del Rinascimento*, Bari, Laterza, 1976.
- GARIN, E., *El Renacimiento italiano*, Barcelona, Ariel, 1986 (= Bologna, 1980).



- HINOJO ANDRÉS, G., "Nebrija y la historiografía renacentista: La Fortuna", *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento* (C. Codoñer & J. A. González Iglesias, eds.), Salamanca, Universidad, 1994, pp. 29-38.
- LÓPEZ MOREDA, S., "El modelo de *princeps* en la obra histórica de Lorenzo Valla", *Humanitas* 56 (2004), pp. 401-423.
- TATE, R. B., *Ensayos sobre la Historiografía peninsular del Siglo XV*, Madrid, 1970.
- TATE, R. B., "La historiografía del reinado de los Reyes Católicos", *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento* (C. Codoñer & J. A. González Iglesias, eds.), Salamanca, Universidad, 1994, pp. 17-28.



## DA IDADE MÉDIA AO RENASCIMENTO: PERCURSOS GRAMÁTICAIS

CARLOS ASSUNÇÃO

MARIA HELENA SANTOS

(Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro)

No que à Península Ibérica diz respeito, revela-se-nos fundamental o facto de que, ao longo dos séculos IX a XI, período em que já estava em formação a nação portuguesa, são os monges – afinal «os grandes responsáveis pela transmissão do saber antigo», no mundo ocidental (J. Mattoso 1997: 356) – quem garante o ensino e cria escolas, encarregando-se da instrução dos «meninos “oblato”» (J. Mattoso 1997: 359), através de métodos de ensino muito rudimentares, de que eram suportes livrescos o Saltério, a *Ars minor* de Donato e as *Etimologiae* de Isidoro de Sevilha<sup>1</sup> (cf. J. Mattoso 1997: 364-366),

---

<sup>1</sup> «Começando pela aprendizagem do alfabeto, os mestres ensinavam depois a juntar as letras para formar as sílabas e depois as palavras. Ao mesmo tempo o aluno aprendia a escrever, o que lhe facilitava o conhecimento das letras. Daí passava-se ao estudo do Saltério, livro de leitura que ao mesmo tempo se decorava. [...] Depois de sabida a maior parte do Saltério, aprendia-se a cantar, quer dizer, a apoiar a voz em certas notas e a decorar algumas melodias que serviam de padrão. Finalmente, o ensino elementar compreendia o cálculo com ajuda de pedras e dos dedos. [...] Nos mosteiros em que o abade se interessava pelo progresso intelectual dos oblatos, ia de vez em quando examinar os seus progressos. Noutros, o único responsável pela passagem do oblato a um grau mais elevado dos estudos devia ser o mestre.» (J. Mattoso 1997: 364, 365.) «Na maior parte dos mosteiros [prospectivamente] portugueses dos séculos IX a XI, o ensino devia ficar por aqui, para a maioria dos oblatos. Mas até os [mosteiros] mais pobres precisavam de formar pelo menos um escriba; e este tinha de aperfeiçoar os conhecimentos do latim, para poder utilizar o vocabulário jurídico e escolher as fórmulas ao seu dispor. Nos mosteiros mais evoluídos, em contacto com os nobres, os oblatos deviam passar a um tipo de ensino que poderíamos chamar secundário. Aprendiam então o significado das palavras latinas, possivelmente com noções sobre a etimologia (tal como se compreendia na época), com auxílio da conhecida obra de Sto. Isidoro. Depois começavam o estudo da gramática, servindo-se da *Ars minor* de Donato ou do seu resumo feito por Sto. Isidoro no livro I das *Etimologias*. Se o aluno não aprendia de

tanto mais que o influxo da reforma carolíngia não constituía, ainda, nesse espaço, uma realidade.

Entretanto, estudos linguístico-paleográficos de documentos particulares de fundos conventuais guardados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo vieram confirmar a ideia de que já «se escrevia em Português [pelo menos] na segunda metade do século XII» (A. M. Martins 1999: 493), muito embora, nessa altura, em Portugal, o Latim continuasse a ser – como, aliás, em toda a Crisandade –, a língua ensinada<sup>2</sup> – no nosso caso –, provavelmente, ainda por meio do «Saltério», por via da utilização de compêndios gramaticais dos *grammatici antiqui*, designadamente, segundo José Mattoso, «o de Prisciano», por meio de «vocabulários como o de Papias» e, no quadro do que já era «tão tradicional entre nós», através de «enciclopédias como a de Isidoro de Sevilha» (J. Mattoso 1985a: 237).

Posteriormente, na centúria de Duzentos, altura em que se confirmam os limites territoriais portugueses, a sul, em 1249, e a leste, até ao final do século<sup>3</sup>,

---

cor o próprio texto, devia pelo menos fixar de memória os exemplos ilustrativos das diversas regras.» (J. Mattoso 1997: 365.) «Não temos a certeza de se usarem entre nós os glossários que permitiam enriquecer o vocabulário do professor; mas na sua falta o livro de Sto. Isidoro voltava a servir de recurso, com os seus numerosos vocábulos e as respectivas significações etimológicas, sobretudo no livro X. Finalmente, o oblato aprendia alguma coisa de prosódia, mais para saber conhecer os acentos e as pausas, do que para compor poesias.» (J. Mattoso 1997: 365-366.)

<sup>2</sup> A título de curiosidade, parece-nos interessante trazer a lume um dado mencionado por José Mattoso, a partir da narrativa hagiográfica *Vita Sanctae Seniorinae*, provavelmente escrita no final do século XII, que aquele insigne historiador considera «deve[r] ser empregada para estudar a espiritualidade e os costumes das monjas beneditinas no fim do século XII, ou princípios do seguinte» (J. Mattoso 1997: 375): embora a sua formação espiritual, de carácter, fundamentalmente, mnemónico, fosse sustentada, por exemplo, nos escritos de St. Ambrósio, na Regra de S. Bento e no costumeiro monástico, «não se deduz claramente que soubessem ler latim» (J. Mattoso 1997: 375-376), «[p]arece[ndo] até que as Vidas dos Santos lhes eram lidas em português» (J. Mattoso 1997: 376).

<sup>3</sup> Em conformidade com José Mattoso, se «a noção de *identidade nacional*, isto é a diferenciação do *regnum* como unidade política definida por um poder monárquico sobre um território limitado e os seus habitantes, parece precoce e suficientemente clara desde a primeira metade do século XIII» (J. Mattoso 1985b: II, 211), a consciência da existência de uma nação existe, então, «apenas na mente de uma minoria, geralmente próxima do poder político» (J. Mattoso 1985b: II, 212), de que se destacam os clérigos, mais concretamente, os Cónegos Regrantes de Coimbra, «que produziram várias obras de suporte ideológico ao seu protector Afonso Henriques e de exaltação e propaganda à Guerra Santa, provavelmente por ocasião das invasões almóadas, para encorajarem os Portugueses à resistência» (Mattoso 1995: 206), tendo-se distinguido na criação de uma elite intelectual directamente ligada ao aparelho do Estado. Com efeito, não podemos esquecer-nos de que, em 1131, se iniciara, em Coimbra, com a fundação do Mosteiro de Santa Cruz, um novo movimento religioso, o dos

inicia-se a época áurea do trovadorismo português, no reinado de D. Afonso III (1245-1279) e no reinado de D. Dinis (1279-1325), no âmbito do qual, aliás, a língua portuguesa «passa a ser a língua oficial do reino[,] em detrimento do latim» (R. V. M. e Silva 1989: 24), nascendo, então, a historiografia em Português. É, ainda, no século XIII que se incrementa o uso do vernáculo na documentação jurídica real e privada e se procede, significativamente, à fundação da Universidade (1288), que «deve ter acompanhado, com algum atraso, a intensificação dos estudos gramaticais [da língua latina], já então geralmente praticados, em Portugal, nas escolas monásticas e capitulares»<sup>4</sup> (T. Verdelho 1995: 32). Ademais, parece que é também nessa época que se dá início à produção literária em prosa e que, no final da centúria, se fazem já, pelo menos no mosteiro de Alcobaça, traduções, para o Português, de textos latinos de cariz religioso<sup>5</sup> (cf. R. V. M. e Silva 1989: 21-22, 26, 27, 32).

---

Cónegos Regrantes de St. Agostinho, «iniciativa autóctone» (J. Mattoso 1985a: 210) de D. Telo, que viajara por Jerusalém, Constantinopla, Pisa e Avinhão, S. Teotónio, que viajara pela Terra Santa, e D. João Peculiar, que se formara em França (cf. J. Mattoso 1985a: 112). Ao mesmo tempo que defendiam os direitos das comunidades de moçárabes ainda existentes, as quais, até cerca de 1116, tinham, nessa região, resistido à integração da liturgia e obediência romanas (cf. J. Mattoso 1985a: 211), os Cónegos Regrantes pretendiam «afirmar a sua completa ortodoxia, pela adopção de costumes monásticos praticados em S. Rufo de Avinhão (cujas ligações mediterrânicas são significativas) e por terem desde muito cedo procurado a isenção canónica, pondo-se sob a protecção da Santa Sé» (J. Mattoso 1985a: 211). Esse movimento religioso constituiu, sem dúvida, o apoio espiritual da monarquia que então nascia, tanto mais que, em 1132, o centro da corte foi deslocado, por D. Afonso Henriques, para Coimbra. Foi no Mosteiro de Santa Cruz que D. Afonso Henriques veio a guardar o seu tesouro e os documentos da sua chancelaria e aí foi buscar os seus mais activos diplomatas, precisamente, D. João Peculiar e D. Telo. Foi, ainda, através dos Cónegos Regrantes, organizados em função de uma obra pastoral desenvolvida no meio das classes vilãs da cidade e das regiões fronteiriças, que D. Afonso Henriques entrou em contacto com as camadas então ditas inferiores da população.

<sup>4</sup> São os mosteiros de Santa Cruz de Coimbra e de Alcobaça, quais centros intelectuais, aparecidos, no século XII, e algumas escolas capitulares que «estabelecem a ligação com a cultura escolástica que a fundação da Universidade dionisiana assegura e promove a partir de 1288» (J. Mattoso 1997: 356). José Leite de Vasconcelos observa que, «antes da fundação da Universidade portuguesa[,] havia em diversas catedrais e igrejas paroquiais do reino, ao lado de livrarias franqueadas ao público, aulas de Gramática» (J. L. Vasconcelos 1929: 860), que também se ensinava em alguns mosteiros, nomeadamente, no de Santa Cruz de Coimbra e no de Alcobaça (cf. J. L. Vasconcelos 1929: 860). Este eminente estudioso indica, ademais, que, no ano de 1269, se funda, no mosteiro de Alcobaça, «um estudo de letras (Gramática, Lógica, e Teologia)» (J. L. Vasconcelos 1929: 860-861), ao que parece instituído pelo abade D. Fr. Estêvão Martins (cf. J. L. Vasconcelos 1929: 861).

<sup>5</sup> São os monges da Ordem religiosa de Cister, corrente monástica implantada, em Portugal, a partir dos anos Quarenta do século XII, no final do qual desempenham já um papel importante junto do rei e da nobreza de corte (cf. J. Mattoso 1985a: 119, 253-254),

Quanto à produção gramatical portuguesa medieval, cumpre dizer que a única gramática que, na Idade Média, foi, aparentemente de forma anónima, escrita em Português versa sobre o Latim, data, segundo se conhece, do século XIV e constitui, portanto, o primeiro texto escrito em Português em que se reflecte sobre uma língua, nele se propondo, «pela primeira vez, o aporuguesamento sistemático de toda a terminologia gramatical» (T. Verdelho 1995: 45).

No restante mundo ocidental, depois de 1300, os gramáticos nominalistas e os averroistas latinos lançam diversos ataques à metateoria modista<sup>6</sup>, progressivamente reduzida, a partir de então, a uma condição de inércia, não obstante se verifique que os gramáticos humanistas não abandonam completamente esse modelo<sup>7</sup> (cf. M. A. Covington, 1992: 151, col. 2; G. L. Bursill-Hall, 1994: 2233, col. 1-2).

---

que, visando a moralização da função dos cavaleiros que professavam nas ordens militares, os quais exortavam à abnegação e à renúncia, «traduz[e]m para português a narrativa da viagem de Túdalo aos infernos, onde a visão das penas eternas ameaça constantemente o cavaleiro com a consciência atormentada pelas suas numerosas faltas» (J. Mattoso 1985a: 119). Preocupando-se com a humanização e personalização do sentimento religioso da sua clientela profana, «ainda mergulhada num[a] religiosidade profundamente mítica» (J. Mattoso 1985a: 119), S. Bernardo e os seus discípulos ordenam a tradução para português de obras de cariz religioso «que difundem estes temas e expressões sentimentais, embora postas a correr sob nomes prestigiosos como Santo Agostinho [ – *Soliloquios*, de Pseudo-Agostinho – ] e o próprio S. Bernardo [ – *Meditações*, de Pseudo-Bernardo]» (J. Mattoso 1985a: 119). «Mais tarde são também traduzidas em português outras obras que fazem uso dos mesmos recursos [da emotividade], num contexto de ficção já influenciada pelos romances, como acontece com a obra anónima do *Horto do Esposo*, e com a de um Cartuxo, intitulada *Castelo Perigoso*.» (J. Mattoso 1985a: 119.) Curiosamente, parece provável que as obras traduzidas pelos Cistercienses se destinassem, sobretudo, aos seus conversos, «camponeses desenraizados que procuravam as terras do Centro e do Sul para poderem subsistir» (J. Mattoso 1985a: 120) e cuja força de trabalho os Cistercienses rentabilizavam, constituindo-os em «grupos preocupados com a perfeição espiritual e interessados nas realidades divinas, embora pouco conhecedores da teologia escolástica» (J. Mattoso 1985a: 120).

<sup>6</sup> Eis alguns dos argumentos apresentados contra os *modi significandi*, a partir do relato efectuado, em 1333, por Johannes Aurifaber: «Modes of signifying are not attributes of the *vox significativa* 'linguistic sign' because the sign is itself a relation of sound to meaning, not an entity per se, and hence cannot have attributes.» «If linguistic signs are arbitrary, so are their modes of signifying; hence they are not proper objects for scientific study.» «Modes of signifying are not needed to distinguish the parts of speech; logicians distinguish them on the basis of meaning alone.» (M. A. Covington 1992: 151, col. 2.)

<sup>7</sup> Afirma W. Keith Percival que, «throughout the fifteenth and well into the sixteenth century, medieval grammatical works continued to be transcribed and printed, and hence [...] widely used». (W. K. Percival 1975: 239). «Modistic grammars, for example, were still being reprinted in the sixteenth century and modistic concepts are clearly discernible in some philosophical discussions of language, as for example in the important *De veris princi-*

A verdade é que «[t]he early Renaissance humanists, notably Petrarch (1304-1374) and Coluccio Salutati (1331-1406), despite their disdain for many aspects of scholasticism, [are] content to use the grammatical literature available in their day» (W. K. Percival, 1994: 3540, col. 2), designadamente, a obra, de 1099, *Doctrinale*, de A. Villa-Dei, e a obra *Graecismus*, de Eberhardus Bethuniensis, localizável cerca do início do século XII, a *Ars minor*, de Donato, e *Ianua sum rudibus primam cupientibus artem, incipit* de uma compilação anónima de raiz prisciânica (cf. W. K. Percival, 1975: 238), reduzindo, porém, a gramática «to its original propaedeutic function as the most basic of the liberal arts, the gateway to knowledge, and the indispensable tool for the study of the revered classical authors» (W. K. Percival, 1994: 3540, col. 2).

Cumpre salientar, a propósito, que se regista, no primeiro quartel do século XIV, uma tendência para se produzirem textos de *grammatica positiva*, ou gramática normativa, não sob a forma de súmulas, como sucedera anteriormente, mas sob a forma de tratados «plus ciblés et plus nombreaux» (A. Grondeux, 2000: 608), «consacrés aux verbes impersonels, aux figures de syntaxe, aux comparatifs et superlatifs, et aux conjonctions, inspirés de façon mixte de traités modistes comme ceux de Martin de Dacie ou Simon de Dacie, comme de textes de grammaire normative, *Doctrinale* et *Graecismus*» (A. Grondeux, 2000: 608). Veja-se, aliás, que, então, os manuais representativos da *grammatica positiva*, *Doctrinale* e *Graecismus*, são mesmo recomendados pelos estatutos universitários europeus, que, até aí, haviam consignado, apenas, o estudo de *Priscianus maior*, de *Priscianus minor* e de *De barbarismo* de Donato. Interessantemente, é àquelas duas últimas obras inspiradoras dos supra-referidos tratados, especialmente à obra de Villa-Dei, bem como à anónima *Ianua sum rudibus primam cupientibus artem*, que se recorrerá, no século XV, para se aprender o Latim, embora os humanista italianos comecem, então, a elaborar, eles próprios, obras gramaticais (cf. B. Colombat 2000: 661-662). Digno de nota é o facto de que os estatutos das Universidades de Viena (1389) e de Friburgo (1460-1490), por exemplo, «semblent en effet [...] préconiser, outre le *Donat mineur*, l'enseignement des deux ou des trois premières parties du *Doctrinale* et de la *secunda pars Graecismi*, et non plus des manuels dans leur

---

*pis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos* by Mario Nizzoli (Parma, 1553 [...]). [...] In Spain and Portugal the pre-humanistic grammar of Juan Pastrana (the *Compendium grammaticae*) was still popular in the sixteenth century in spite of the impact of the works of the humanist Antonio de Nebrija. In Italy and Germany the *Catholicon* of John of Genoa was printed a number of times in the incunabular period. We also know from statements of Sánchez de las Brozas that medieval grammar and logic persisted at the University of Salamanca until well into the sixteenth century [...].» (W.K.Percival 1975: 239-240.)

ensemble», «sans que l'on puisse savoir si cette précision entérine un usage général, ou si la suppression des chapitres en question doit être tenue pour une innovation pédagogique contemporaine» (A. Grondeux 2000: 607). A verdade é que a *gramática* reassume o seu humilde estatuto de «foundation stone in the edifice of the belles lettres»<sup>8</sup> (W. K. Percival 1994: 3540, col. 2), sendo pouco clara a fronteira entre *grammatica positiva* (gramática normativa) e *grammatica speculativa*.

O primeiro tratado gramatical humanista parece dever-se, precisamente, a Guarino Veronese (1370-1460), tomando forma, «some time before 1418» (W. K. Percival 1975: 238), sob o título de *Regulae grammaticales*. Ao pretender fornecer material suficiente para a aprendizagem da leitura e da escrita corretas da língua latina, Guarino Veronese incluí, nesta obra, «a tightly organized syntax in the style of Guarino's fourteenth-century predecessors and a series of short chapters on a variety of topics (irregular noun inflection, comparatives, relative pronouns, syntactic figures, etc.)» (W. K. Percival 1994: 3540, col. 2-3541, col. 1), procurando, até certo ponto, «motivated chiefly by considerations of pedagogical effectiveness rather than by any deep-seated theoretical misgivings»<sup>9</sup> (W. K. Percival, 1975: 245), expurgar da teoria gramatical conceitos denunciadores da ligação que, antes, se havia estabelecido entre lógica e gramática<sup>10</sup> (cf. W. K. Percival 1975: 239).

Entretanto, as descobertas progressivas, que se vinham fazendo, desde o princípio do século XV, de manuscritos de obras gramaticais de autores latinos, que não Donato ou Prisciano, com que os gramáticos medievais haviam

---

<sup>8</sup> Segundo W. Keith Percival, «what they attempted to do was to acquire not merely superficial grammatical correctness but also something of the genuine style of the Roman writers of the classical period, a quality which they referred to as *elegantia*» (W.K.Percival 1994: 3540, col. 2).

<sup>9</sup> Conforme continua a apontar Percival, embora se proceda à excisão de partes não-desejadas da tradição medieval, «little in the way of original or novel concepts was introduced at this time» (W.K.Percival 1975: 245).

<sup>10</sup> «The humanists wanted to conquer new territories for their subjects – grammar, rhetoric, poetics, history, moral philosophy [ *studia humanitatis* que não correspondiam às artes do *trivium*, ] – in the universities [...], as well as in the chancelleries and in the princely courts, those centres where they had first laid their roots; and they did so in an aggressive fashion, with attacks in their writings on the medieval teaching of grammar – both positive grammar and speculative grammar – of dialectic and of natural philosophy which were quite violent.» (M.Tavoni 2000: 654-655.) Na verdade, «while traditional university pedagogy conceives of grammar as functional to dialectic, humanist pedagogy views grammar as functional to rhetoric» (M.Tavoni 2000: 652). No entanto, apesar desses ataques violentos, reivindicativos da autoridade da Antiguidade, «leurs analyses restent le plus souvent inscrites dans le moule traditionnel» (B.Colombat 2000: 662).



estado familiarizados, estimulam a re-avaliação humanística da gramática tradicional. Lorenzo Valla<sup>11</sup> (1406-1457), pretendendo «donner du latin [clássico] une description aussi précise que possible, à la fois pour l'emploi des formes et leur construction» (B. Colombat 2000: 662), compõe, entre 1430 e 1449, *Elementarum linguae Latinae libri sex*<sup>12</sup>, no âmbito dos quais «pour[s] scorn on the *Graecismus*» (W. K. Percival 1975: 240), e redige «a short treatise pointing out [e corrigindo] certain mistakes in the *Doctrinale*» (W. K. Percival 1975: 240). Adicionalmente, depois de, perto do final da primeira metade do século XV<sup>13</sup>, Leon Battista Alberti (1404-1472) haver escrito «a grammatical sketch of Italian» (W. K. Percival 1994: 3542, col. 1) – que só se tornou amplamente conhecido, ainda sob forma manuscrita, no final do século XIX, nele defendendo o autor o uso preferente do vernáculo, em detrimento do Latim, por o considerar «a more universal medium of communication than Latin in not being confined to the learned» (W. K. Percival 1994: 3542, col. 1-2) e «capable of being as expressive as Latin» (W. K. Percival 1994: 3542, col. 2), como já haviam demonstrado Dante Alighieri<sup>14</sup> (1265-1321), Giovanni Boccaccio (1313-1375) e Petrarca (1304-1374), os três primeiros autores a fazerem, em

---

<sup>11</sup> Embora não seja tarefa fácil dar conta da recepção que a obra de Lorenzo Valla teve, em Portugal, nos séculos XVI e seguintes, é digno de destaque o facto de ser citado, em gramáticas quinhentistas portuguesas do Latim, nomeadamente, por Estêvão Cavaleiro, Máximo de Sousa, André de Resende, Jerónimo Cardoso e Fernando Soares Homem, sendo, ainda, significativa a especial referência que o Infante D. Duarte lhe dedica no âmbito da sua *Oração em louvor da Filosofia*, proferida no Colégio da Costa, antes de Novembro de 1543: “Entre hos Grammaticos Nebrissente [*sic*] dos Espanhoes mais docto, Prisciliano [*sic*] nom menos antigo que elegante, Diomedes, Donato, Sérvio, Linacro, Peroto, e os mais que nesta arte floreceram se devem de ler. Esqueciame Lourenço de Valla o qual diante de todos ouvera de nomear o qual nom sey se recebeo tanta honrra das Musas em sua singular eloquencia quanta lhe fez em deterrar [*sic*] a barbaria e restituir o Latim a seu antigo primor homem doctissimo em Grego e em latim, e que honrrou as Musas com sua agudeza.” (In A. M. Sá 1982: 201. As sérias dúvidas assinaladas na lição filológica deste texto, precariamente transmitido por A. Caetano de Sousa, não prejudicam o nosso propósito.)

<sup>12</sup> Essa obra «is lexicographical and phraseological in character: it is chiefly a collection of words, locutions, and syntactic constructions, backed up by examples from the classical authors» (W.K.Percival 1994: 3540, col. 2). «Valla presents no systematic grammatical apparatus and no system of syntactic analysis, confining his attention to those aspects of style which can be discussed in connection with isolated words» (W.K.Percival 1994: 3540, col. 2).

<sup>13</sup> W. Keith Percival aponta, como data provável, o final da década de Quarenta (cf. Percival 1994: 3542, col. 1) e B. Ricardson situa a composição da obra em 1437-1441 (cf. B. Richardson 1994: 3246, col. 2).

<sup>14</sup> *La Divina Commedia* foi escrita em dialecto toscano, ousadia que valeu a Dante Alighieri acerbas críticas de latinistas inconformados com tal atitude revolucionária.

Itália, uso literário do vernáculo –, Niccolò Perotti (1429-1480), em 1468, elabora «[t]he first complete Latin grammar in the humanistic style» (W. K. Percival 1975: 238), ou «the first comprehensive grammar and stylistics of Latin» (W. K. Percival, 1994: 3541, col. 1), publicada em 1473, *Rudimenta grammatices*, cuja segunda parte<sup>15</sup>, sobre sintaxe, expande a secção relativa à sintaxe da obra de Guarino Veronese<sup>16</sup> (cf. W. K. Percival 1994: 3541, col. 1).

Tal como sugere Keith Percival, «[foram] relevantes para a teoria gramatical renascentista certas correntes da tradição gramatical na Europa meridional (neste caso, a Provença e o norte da Itália) que coexistiram em parte com o desenvolvimento da gramática modista na Alemanha e no norte de França», tendo sido essa «versão meridional da tradição gramatical ocidental que, ao florescer nos séculos XIII e XIV, forneceu fundamentação teórica às produções gramaticais humanistas do século XV» (Percival *apud* M. S. Barreto 1988: 166 – a tradução portuguesa é da responsabilidade de Barreto). Daí que a gramática pareça, com efeito, perder alguns dos elementos herdados dos Modistas. Por um lado, os termos do aparelho metalinguístico sofrem uma redução, vendo-se a diassintáctica objecto de excisões sucessivas até quase se reencontrar com a sintaxe priscianica e, conseqüentemente, com o modelo que Prisciano confesadamente quis imitar, a saber, a *Peri sintaxeos* de Apolónio Díscolo, e anulam-se os excursos em que cabiam as controvérsias sobre questões de método e de coesão na arte de interpretar e de representar a realidade. Por outro lado, a gramática deixa de ser apenas a *ars* que os escolásticos gostavam de definir como *plurium praeceptorum collectio ad unum finem tendentium* (A. Scaglione 1970: 25), dirigida ao professor e destinada à «preparação de futuros professores» (A. Scaglione 1970: 26), para passar a ser encarada como meio didáctico no âmbito de uma pedagogia que considerava o aprendente «mais como futuro cidadão do que futuro professor ou académico profissional» (A. Scaglione 1970: 26).

Curiosamente, as supramencionadas obras de Guarino Veronese e de Niccolò Perotti, a saber, *Regulae grammaticales* e *Rudimenta grammatices*,

---

<sup>15</sup> A primeira e a terceira partes dessa gramática são dedicadas a «an elementary morphology» e a «a treatise on epistolary composition» (W.K.Percival 1975: 238).

<sup>16</sup> «La première partie de ces ouvrages traite des parties du discours et de leurs 'accidents' (les catégories qui les affectent), [...] en suivant de préférence l'ordre d'exposition et les définitions données par Priscien. La morphologie est essentiellement présentée sous la forme de règles de formation [...] pour l'apprentissage du genre et des déclinaisons du nom et la formation des prétérits et supins des verbes. La syntaxe, fondée sur l'opposition entre accord et régime, est pour la grande part consacrée à la construction des verbes [...]. Elle est complétée par un exposé sur les huit figures de construction qui traitent principalement des accords complexes [...]» (B. Colombat 2000: 662.)

respectivamente, constituirão, no final do século XV, os grandes motores da renovação gramatical em Portugal. Na verdade, se a designação “mestre de grammatica nova”<sup>17</sup> surge já em 1442, em documento notarial referido por António Martins, Beja, a expressão “grammatica nova” volta a aparecer a propósito da aquisição, por D. Afonso V, de “dous livros de grammatica darte nova”<sup>18</sup>, em 1449, e de “hum livro de grammatica nova”<sup>19</sup>, em 1450.

Nove anos depois de ter vindo a lume uma das primeiras sistematizações de uma língua “vulgar”, a saber, a *Grammatica de la lengua castellana*<sup>20</sup>, de Elio Antonio de Nebrija (1444-1522), o português João Vaz, na senda de Guarino Veronese e Niccolò Perotti, dá voz à defesa da codificação da língua materna, nos seus *In grammaticae rudimentis comentarii*, em cuja introdução afirma o seguinte: «decidi empreender tal tarefa [a composição dos *comentarii*] depois de reflectir sobre o imenso trabalho a que, hoje em dia, são os nossos estudantes sujeitos sem que por isso sejam guiados ao longo daqueles caminhos que rapidamente conduzem à larga via de onde os atalhos se avistam» (J. Vaz 1501: fôlio a 1). De forma interessante, aparecem, também, a nível da literatura, algumas manifestações contra o predomínio da cultura latina. Por exemplo, D. Duarte, no *Leal Conselheiro*, recomenda «grande cuidado e parcimónia na adopção de palavras da língua latina», apresentando-se, assim, no acertado dizer de Agostinho de Campos, «como o mais antigo defensor da vernaculidade e o mais antigo paladino da nossa linguagem» (A. Campos *apud* Sampaio *et alii* 1929: 338). Facto é que D. Duarte inclui na supra-referida obra um capítulo – “Da maneira pera bem tornar algũa leytura em nossa lyngua-gem” – em que resume algumas regras de tradução, de entre elas se destacando a fidelidade ao texto, a utilização de palavras estritamente portuguesas, não

---

<sup>17</sup> Cf. A. Moreira de Sá (1970), *Chartularium Universitatis Portugalensis*, vol. IV. Lisboa, p. 347-348, citado por M.S. Barreto 1988: 169.

<sup>18</sup> Cf. ANTT, Leitura Nova, Extras, “Quitação a Gonçalo Eanes tesoureiro das iffantes dona Catarina e dona Ioana [...]” cujo treslado tem início no fôlio LXII v, col. 1. A passagem citada figura no fôlio LXIII, col. 1, linhas 8-9.

<sup>19</sup> Cf. ANTT, Leitura Nova, Extras, “Quitação a Gonçalo Eanes tesoureiro das iffantes dona Catarina e dona Ioana [...]” cujo treslado tem início no fôlio LXII v, col. 1. A passagem citada encontra-se nos fôlios LXIV-V, col. 1, linhas 30-31.

<sup>20</sup> Elio Antonio de Nebrija refez, com originalidade, a divisão clássica das ‘partes do discurso’: aumenta-as para dez – *nome, pronome, artigo, verbo, participio, gerúndio, nome participial infinito, preposição, advérbio, conjunção* –, repondo a *interjeição* no quadro dos *advérbios* e justificando eruditamente porque se afastara da tradição latina. Destacamos, em relação à obra em causa, a edição feita em dois volumes, no ano de 1946, em Madrid, por Pascual Galindo Romeo & Luís Ortiz Muñoz.

*alatinadas*, o respeito pelo decoro, a clareza, a elegância e a concisão (cf. J. L. Vasconcelos 1929: 863).

Só, porém, em 1536 vem a lume a primeira edição da *Grammatica da lingoagem portuguesa*, da lavra de Fernão de Oliveira, o primeiro gramático da lusofonia<sup>21</sup>, que se adianta, assim, a Pierre la Ramée (Petrus Ramus), autor de *Gramere* (1562): «A gramática de Fernão de Oliveira (1536) foi a primeira que se publicou em português; foi a primeira que se publicou do português e de um português; foi a primeira que se publicou do Português e em Portugal» (R. S. Nogueira 1933: 7).

Incompleta e um tanto assistemática, a *Grammatica da lingoagem portuguesa* apresenta-se dividida em três partes. Da primeira parte – a mais desenvolvida – constam informações de carácter fonético e ortográfico que não se podem desprezar, designadamente, sobre a articulação das vogais e consoantes, precisada com aproximações ao castelhano, latim, grego, hebraico e árabe, sobre a divergência existente entre a prolação dos sons e a sua imagem grafemática, sobre centro silábico e ditongos, sobre normas de acentuação, sobre ortografia, sobre dinâmica linguística e sobre o cuidado a observar na recepção e adaptação de estrangeirismos (cf. A. R. Torres 1998: 53; cf. F. de Oliveira 2000: 19). No âmbito da segunda parte, dedicada ao que, séculos mais tarde, viria a ser designado por *morfologia*, Fernão de Oliveira estuda as palavras, ou dicções, primitivas, compostas, derivadas, os arcaísmos e neologismos, o valor semântico dos prefixos, as flexões nominais e verbais, bem como a evolução semântica dos vocábulos (A. R. Torres 1998: 53; cf. F. de Oliveira 2000: 19). Por seu turno, a sintaxe – terceira parte da referida obra – sofre um parco desenvolvimento, à semelhança do que se verificava nas gramáticas latinas, dedicando-lhe o autor apenas página e meia. De salientar é o facto de a retórica – disciplina tão cara ao Renascimento – ser por Fernão de Oliveira relegada, então, ao esquecimento, não obstante o gramático trate de aspectos com ela relacionáveis.

---

<sup>21</sup> A primeira edição é um volume de formato médio que consta de trinta e oito folhas não numeradas. O exemplar da Biblioteca Nacional de Lisboa tem-nas, porém, numeradas a lápis, encontrando-se distribuídas da seguinte forma: uma de frontispício; duas de dedicatória; setenta e duas de texto e uma de fecho. Uma descrição mais pormenorizada desta obra aparece em J. Pedro Machado (1938), *Bibliografia filológica portuguesa*. Lisboa, Centro de Estudos Filológicos, ficha nº 465. Sobre a história editorial desta obra, revela-se fundamental, ainda, de Amadeu Rodrigues Torres (1991), *Fernão de Oliveira e a próxima edição crítica da sua Grammatica da lingoagem portuguesa*, Separata 26 de *Actas do II Encontro sobre a História Dominicana*, tomo I, vol. IV: aí, Amadeu Torres cita todas as edições até 1980, num total de seis.

Podemos dizer, então, que a grande proeza da inauguradora escola linguística que se criou no Portugal renascentista, especialmente representada por Fernão de Oliveira, João de Barros, Duarte Nunes de Leão e Pêro Magalhães Gândavo (cf. F. R. Gonçalves 1936: 7), foi o facto de haver conferido à língua portuguesa um estatuto *nobilior – nobilior est vulgaris*, já havia dito Dante Alighieri –, formalizando-se, dessa forma, o contraste entre, por um lado, a língua falada e escrita de então, o Português, e, por outro lado, a língua ainda não totalmente suplantada no domínio da escrita, o Latim. Côncio desse contraste estava, afinal, João de Barros: «É ainda se pôde crer que estas vózes, com antiguidáde, já dévem ser corrompidas, como vemos em muitos vocábulos gregos, hebraicos e latinos, que foram as três linguagens a que podemos chamar princesas do mundo, [...]. Éstas, porque perderam já a vez do uso, e tem somente a páрте da escritura, leixá-lás-emos por outras três que fázem ao propósito da nôssa, as quáes, ao presente, todalas outras preçêdem, por tomárem, déstas primeiras, pártes de seus vocábulos, prinçipalmente da latina, que foi a derradeira que teve a monarquia, cujos filhos nós somos.» (J. de Barros, 1971: 369.)

Vale dizer, entretanto, que, sob escopo dos gramáticos da época da expansão ultramarina, não estava apenas a preocupação com a valorização da língua nacional, reflectida, aliás, na divulgação do Português nos territórios recém-descobertos de então. Efectivamente, incrementar-se-ia, por consequência, o interesse pelo conhecimento e pela codificação das línguas faladas pelos povos aborígenes desses territórios.

À guisa de conclusão, não podemos deixar de salientar dois factos fulcrais.

Em primeiro lugar, tal como já sublinhado por Amadeu Torres, o processo de consciencialização da diferenciação existente entre o Latim e o Português fez-se «paulatinamente» e «com a ajuda» (A. R. Torres 1998: 47) de um conjunto importante de fontes, que integram, aliás, ou o Catálogo dos Códices Alcobacenses publicado pela Biblioteca Nacional de Lisboa, ou, por exemplo, o espólio da Bodleyan Library de Oxford (cf. A. R. Torres 1983: 635-637), a saber:

1. *Papias*, vocabulário e gramática (em pergaminho de letra francesa dos séculos XII-XIII) – códices alcobacenses CCCXCII-CCCXCIV/424-426<sup>22</sup>;

---

<sup>22</sup> A edição é, segundo P.S. Alen, dos finais do século XV.

2. *Derivationes*, dicionário alfabético e etimológico, de Ugucione de Pisa – códice alcobacense CCCXCV/227;
3. duas *Gramáticas* de Prisciano: uma contendo os primeiros dezasseis livros de *Institutiones grammaticae*; outra contendo os dois últimos livros dessa obra;
4. *Graecismus* de Eberhardus Bethuniensis, de 1212 – códice 204, de 71 fólhos;
5. *Doctrinale* de Alexandre Villa-Dei – códice 52;
6. dois glossários latinos (códice 151, de 151 fólhos, século XIII), atribuídos a Alexandre Villa-Dei – códice alcobacense CCCXCIV/204;
7. glósulas ao *Graecismus*, (códice 204, de 71 fólhos, segunda metade do século XIV);
8. *Notabilia* gramaticais – códice alcobacense 79, de 1488;
9. *Materies* de António Martins, publicadas com a gramática de Pastrana (o *Thesaurus pauperum siue Speculum puerorum*), que foi impressa, em Lisboa, por Valentim Fernandes, em 1497<sup>23</sup>;
10. *Normas de prosódia* em harmonia com os usos de Claraval – códices alcobacenses CCLXII/37 e CCXLI/149;
11. os comentários de Petrus Rombus, que acompanham, ao modo de escólios, a gramática de Pastrana<sup>24</sup>;
12. a síntese que Petrus Rombus elaborou das *Materies* de António Martins, tendo sido publicada também em anexo à gramática de Pastrana<sup>25</sup>;
13. o manuscrito grammatical Digby 26 (fólhos 7-7v, Col. Digby, 26, Bodleyan Library, Oxford, séc. XIV);
14. o manuscrito gramatical (fólhos 76-82v), localizado no mesmo códice do manuscrito anterior, escrito, em Português, com o título "Reglas pera enformarmos os menõnos en latin".

Em segundo lugar, os autores das primeiras descrições/normativizações do Português contribuíram significativamente para o desencadeamento e para a consequente formação, se não de parte substancial, pelo menos do alicerce do

---

<sup>23</sup> *Antonii Martini, primi quondam huius artis Pastranae in alma Universitate Ulixbo-nensi praeceptoris, Materiarum editio a Baculo Caecorum Breviter collecta*, Lisboa, Valentim Fernandes, 1947. (BNL, inc.1427.)

<sup>24</sup> Cf. *Compendium breve et utile siue tractatus intitulus Thesaurus pauperum siue Speculum puerorum. Editum a magistro Iohanne de Pastrana*, Lisboa, Valentim Fernandes, 1947. (BNL, inc.1425.)

<sup>25</sup> *Materiarum editio ex Baculo Caecorum a Petro Rombo in Artibus Baccalario breviter collecta*, Lisboa, Valentim Fernandes, 1948 (BNL, inc.1426).

património conceptual metalinguístico, que veio a ser progressivamente maturado, a partir dos últimos anos da década de Sessenta do século XIX, por via da adopção – ainda então incipiente – de princípios metodológicos científicos, constituindo as fontes incontornáveis das correntes linguísticas que têm vindo a coexistir ou a suceder-se.

#### BIBLIOGRAFIA REFERENCIADA

- M. S. BARRETO (1988), «Antecedentes medievais da gramática renascentista», in *O Humanismo Português 1500-1600*, Primeiro Simpósio Nacional, 21-25 de Outubro de 1985. Lisboa, Publicações do II Centenário da Academia das Ciências de Lisboa, p. 163-175.
- J. DE BARROS (1971), *Gramática da língua portuguesa. (Cartinha, Gramática, Diálogo em louvor da nossa linguagem e Diálogo da viciosa vergonha)*, reprodução facsimilada, leitura, introdução e anotações de Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa, Publicações da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- G. L. BURSILL-HALL (1994), «Linguistic Theory in the Later Middle Ages», in R. E. Asher (ed.), *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, vol. 4, first edition. Oxford UK / New York USA / Seoul KOREA / Tokyo JAPAN, Pergamon Press Ltd., p. 2228, col. 2 – 2234, col. 1.
- B. COLOMBAT (2000), «La réforme de l'étude du latin à l'époque de l'humanisme», in Sylvain Auroux, E.F.K. Koerner, Hans-Josef Niederehe & Kees Versteegh (ed.), *History of the Language Sciences: an International Handbook on the Evolution of the Study of Language from the Beginnings to the Present*, volume 1. Berlin / New York, Walter de Gruyter, p. 661-665.
- M. A. COVINGTON (1992), «Medieval Scholastic Grammar», in William Bright (ed.), *International Encyclopedia of Linguistics*, vol. 2. New York USA / Oxford UK, Oxford University Press, p. 149, col. 1 – 152, col. 1.
- F. R. GONÇALVES (1936), «História da filologia portuguesa», in *Boletim de Filologia*, 4(1-2). Lisboa.
- A. GRONDEUX (2000), «La *Grammatica positiva* dans le Bas Moyen Âge», in Sylvain Auroux, E.F.K. Koerner, Hans-Josef Niederehe & Kees Versteegh (ed.), *History of the Language Sciences: an International Handbook on the Evolution of the Study of Language from the Beginnings to the Present*, volume 1. Berlin / New York, Walter de Gruyter, p. 598-610.
- A. M. MARTINS (1999), «Ainda “os mais antigos textos escritos em português”». Documentos de 1175 a 1252», in Isabel Hub Faria (org.), *Lindley Cintra: homenagem ao Homem, ao Mestre e ao Cidadão*. Lisboa, Edições Cosmos e Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, p. 491-534.
- J. MATTOSO (1985a), *Portugal medieval – Novas interpretações*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

- J. MATTOSO (1985b), *Identificação de um país – Ensaio sobre as origens de Portugal: 1096-1325*, volumes I e II. Lisboa, Editorial Estampa.
- J. MATTOSO (1995), *Identificação de um país – Ensaio sobre as origens de Portugal: 1096-1325*, volume I – *Oposição*, e volume II – *Composição*, 5ª edição, revista e actualizada. Lisboa, Editorial Estampa.
- J. MATTOSO (1997), *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- R. S. NOGUEIRA (1933), «Prefácio», *Grammatica da lingoagem portuguesa* por Fernão de Oliveira. Lisboa, José Fernandes Júnior.
- F. de OLIVEIRA (2000), *Gramática da linguagem portuguesa. Edição crítica, semidiplomática e anastática*, organizada por Amadeu Torres & Carlos Assunção. Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa.
- W. K. PERCIVAL (1975), «The Grammatical Tradition and the Rise of the Vernaculars», in Thomas A. Sebeok (ed.), *Current Trends in Linguistics*, volume 13, *Historiography of Linguistics*. The Hague/Paris, Mouton, p. 231-275.
- W. K. PERCIVAL (1994), «Renaissance Linguistics: General Survey», in R. E. Asher (ed.), *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, vol. 7, first edition. Oxford UK / New York USA / Seoul KOREA / Tokyo JAPAN, Pergamon Press Ltd., p. 3540, col. 1 – 3544, col. 1.
- B. RICHARDSON (1994), «Renaissance Linguistics: Italian Tradition», in R. E. Asher (ed.), *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, vol. 7, first edition. Oxford UK / New York USA / Seoul KOREA / Tokyo JAPAN, Pergamon Press Ltd., p. 3544, col. 1 – 3548, col. 1.
- A. M. SÁ (1982), *A Universidade de Guimarães*. Paris.
- A. F. SAMPAIO *et alii* (1929), *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*, vol. I. Paris, Aillaud e Bertrand.
- A. D. SCAGLIONE (1970), *Ars grammatical*. Haia-Paris.
- R. V. M. SILVA (1989), *Estruturas trecentistas: elementos para uma gramática do Português Arcaico*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- R. V. M. SILVA (1996), *Tradição gramatical e gramática tradicional*. São Paulo, Contexto.
- M. TAVONI (2000), «The Traditional Study of Latin at the University in the Age of Humanism», in Sylvain Auroux, E.F.K. Koerner, Hans-Josef Niederehe & Kees Versteegh (ed.), *History of the Language Sciences: an International Handbook on the Evolution of the Study of Language from the Beginnings to the Present*, volume 1. Berlin / New York, Walter de Gruyter, p. 650-656.
- A. R. TORRES (1983), *Das fronteiras sem gramática à gramática sem fronteiras. Contributo para a gramatologia franco-portuguesa*. Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais.



- A. R. TORRES (1998), «Dos códices gramaticais medievos à Gramática de Fernão de Oliveira», in *Gramática e linguística: ensaios e outros estudos*. Braga, Universidade Católica Portuguesa, p. 43-59.
- J. L. VASCONCELOS (1929), *Opúsculos*, vol. IV, *Filologia* (parte II). Coimbra, Imprensa da Universidade.
- J. VAZ (1501), *Commentari in grammatica, in arte discendi et componendis carminibus*. Lisboa, Hermão Campos.
- T. VERDELHO (1995), *As origens da gramaticografia e lexicografia latino-portuguesas*. Lisboa, INIC.



## LOS HUMANISTAS DEL SIGLO XV ANTE LOS NEOLOGISMOS

ABEL MORCILLO LEÓN<sup>1</sup>  
(Universidad de Extremadura)

### I. INTRODUCCIÓN.

En 1885, el profesor Remigio Sabbadini publicó un libro titulado *Storia del Ciceronianismo e di altre questioni letterarie nell'età della Rinascenza*. En él, además de la cuestión del Ciceronianismo que aparece ya reflejada en el título mismo, se ocupaba, de manera más breve pero no por ello menos importante, de otros temas de interés y confrontación entre los humanistas italianos. Uno de ellos era el problema de la acuñación de nuevos vocablos latinos: "Sul conair nuovi vocabuli latini"<sup>2</sup>. Según él, ni Petrarca ni los primeros humanistas estuvieron exentos de usar en sus escritos neologismos y barbarismos, ni tampoco sus sucesores, aunque se hubiesen propuesto restaurar la verdadera lengua latina, el latín clásico y puro, y luchar contra lo que se conoce como la barbarie medieval. Ciertamente, desde la Antigüedad, el empleo de neologismos no suscitó grandes problemas ni rudos enfrentamientos ni muchas reflexiones al respecto. Por lo general, se siguió la norma de que, cuando era necesario, se acuñaban nuevos vocablos<sup>3</sup>.

En las líneas que siguen pretendemos trazar un somero bosquejo sobre la postura de los humanistas del siglo XV ante la cuestión de los *nova verba*<sup>4</sup>,

---

<sup>1</sup> Investigador en Formación FPU del Ministerio de Educación y Ciencia. Queremos agradecer al Dr. S. López Moreda sus correcciones y consejos, así como al Dr. Villalba Álvarez.

<sup>2</sup> R. SABADDINI, *Storia del Ciceronianismo e di altre questioni letterarie nell'età della Rinascenza*, Torino, E. Loescher, 1885, pp. 75-80.

<sup>3</sup> Cf. A. PENNACINI, *La funzione dell'arcaismo e del neologismo nelle teorie della prosa da Cornificio a Frontone*, Torino, Giappichelli editore, 1974.

<sup>4</sup> Bajo este concepto se incluyen todos los tipos de neologismos que define la lingüística moderna: tanto los neologismos de forma como los neologismos semánticos o de sen-

prestando especial atención a la obra histórica de dos importantes figuras del humanismo europeo: el italiano Lorenzo Valla y el español Elio Antonio de Nebrija.

## II. LA CUESTIÓN DE LOS *NOVA VERBA*.

El movimiento humanista, debido a su acusada tendencia a discutir y reflexionar sobre todos los temas que tuvieran alguna relación con la lengua latina, en su intento de depurarla de toda la degeneración medieval para poder alcanzar el auténtico y verdadero latín clásico, no consideró el tema de los *nova verba* una cuestión baladí, sino que fueron muchos los humanistas que se ocuparon de esta cuestión e intentaron darle una solución adecuada de acuerdo con sus criterios e ideas. Ciertamente es que muchos utilizaron con frecuencia neologismos sin llegar a hacer un planteamiento teórico sobre ellos. De hecho, no hay ninguna obra dedicada exclusivamente a la cuestión ni tampoco es un tema recurrente en las gramáticas, pero con frecuencia encontramos referencias a los *nova verba* dispersas en los escritos de los humanistas y no sólo en obras donde esta cuestión tiene su mejor sede, o mejor dicho su sede lógica, es decir, en las de carácter gramatical y lingüístico, sino también en otro tipo de composiciones como epístolas, obras históricas y en un género que los humanistas cultivaron con gusto y pillería: la invectiva.

En su estudio, Sabbadini<sup>5</sup> establecía que las posturas posibles ante esta cuestión, eran – como casi siempre – tres:

- a) los que admiten que se pueden acuñar nuevos vocablos;
- b) los que niegan en redondo que puedan acuñarse nuevos vocablos;
- c) los conciliadores, que intentando poner de acuerdo las dos posturas extremas, sólo admiten la creación de nuevos vocablos para designar las nuevas ideas o realidades y rechazan aquellos vocablos que designan ideas o realidades antiguas con nombres nuevos.

Esta división tiene para Sabbadini una razón histórica que se ajusta a los dos principales períodos del humanismo, aunque, desde nuestro punto de vista, más que cronológicas, se trata de razones conceptuales, dado que las posturas conviven en el tiempo y dependen, sobre todo, de la idea que tengan los dis-

---

tido; también hay que meter aquí los *verba peregrina* o préstamos, que son, en realidad, una especie de neología de forma.

<sup>5</sup> *Op. cit.*

tintos humanistas sobre la lengua latina, si bien es verdad que el período de originalidad tuvo mayor fuerza durante el Quattrocento:

1.- El período de originalidad, que llega hasta la mitad del Quattrocento. Durante esta etapa los humanistas tuvieron necesidad de crear nuevos términos porque pretendían hacer del latín una lengua viva con la que pudieran comunicarse y utilizar en todos los ámbitos: la correspondencia, la escuela, la conversación, sus escritos literarios, etc. Esto suponía que, si el latín era una lengua viva, debía adaptarse al uso y a los modos contemporáneos y a la nueva realidad extralingüística en la que vivían y se relacionaban. Estos autores despreciaban el vernáculo, que lo habían aprendido desde niños y que era la lengua del pueblo, aunque eran conscientes de que su influencia se dejaba sentir en ese latín “puro” que ellos pensaban hablar.

2.- El período de imitación. En esta segunda etapa, el latín ya no es sentido como una lengua viva, aunque sigue considerándose la lengua más perfecta, que hay que conocer para poder leer, comprender e interpretar los textos de los autores clásicos latinos, que son igualmente los más perfectos. Tratando de conseguir esta perfección, se busca también el mejor modelo al que imitar y éste no es otro que Cicerón. La predilección por Cicerón fue casi obsesiva, hasta el punto de que los llamados ciceronianos no admitieron en sus escritos ningún vocablo a no ser que Cicerón lo hubiese utilizado. De ahí su rechazo total y absoluto a las nuevas creaciones léxicas, tan bárbaras o más que todos aquellos barbarismos e incorrecciones medievales que los humanistas tanto criticaban y rechazaban.

Sin duda, el problema de acuñar nuevos términos no era nuevo. Los propios latinos se habían mostrado muy reticentes a las nuevas creaciones léxicas, aunque fueron muchos los que defendieron su necesidad<sup>6</sup>. Pero en el Renacimiento, su importancia se acentuó más aún, si cabe, dado que la bandera que habían enarbolado los humanistas era la de recuperar la auténtica lengua latina y depurarla de todas sus imperfecciones, vicios e impurezas medievales. Y a toda esta barbarie medieval se unía el peso, cada vez mayor, de las lenguas ver-

---

<sup>6</sup> Cf. PENNACINI, *Op cit.* V. VIPARELLI SANTANGELO, “La teoria del neologismo in Orazio” en *Bolletino di Studi Latini*, 1894, n° 14, pp. 39-63. S. CONSOLI, *Il neologismo negli scritti di Plinio, il giovane. Contributo agli studi sulla latinità argentea*, Palermo - Catania, Tip. Edit. Barbagallo e Scuderi, 1900.

náculas, que no se limitaban sólo a ejercer su absoluta primacía en el *populus* o el *vulgus*, parcelas que controlaban desde hacía siglos, sino que iban aumentando su importancia y su presencia entre las demás clases sociales y en ámbitos propiamente latinos hasta entonces, como las letras, la administración o la enseñanza.

Por todo ello, intentar que el latín fuese una lengua viva y a la vez clásica chocó de frente con la realidad. Tras más de una quincena de siglos, el mundo había cambiado bastante y recuperar el latín de Cicerón, para muchos el mejor y más elegante de todos, no era suficiente para asegurar el triunfo del latín, pues expresarse brillantemente no significaba lograr el principio fundamental de toda lengua: servir para que dos personas se comuniquen. En este momento, casi todo era diferente: los países, las instituciones políticas y administrativas, las relaciones sociales, la religión, la forma de vivir, etc., y la lengua debía adaptarse a esta nueva situación; máxime cuando la competencia entre el latín y las lenguas romances era tan dura. Sin embargo, no todos los autores lo vieron así, sino más bien al contrario, y la preferencia por el clasicismo a ultranza, por la rigidez extrema y por el férreo conservadurismo de los modelos clásicos, en lugar de por la viveza y agilidad de una lengua natural que se adaptase y acomodase a los nuevos tiempos, hizo más por la ruina de la lengua latina que por su pretendida recuperación. Y, así, el humanismo, nacido para defender y resucitar el latín, entonó, en realidad, su canto de cisne. El latín dejó de ser esa *moneda de uso corriente* – en palabras de Quintiliano –, para quedar fuera de circulación, aunque mantuviera por siempre su enorme valor innato y alcanzase el valor de una pieza de museo, sin duda, la obra estrella de la colección en el museo de las lenguas.

### III. HISTORIOGRAFÍA HUMANÍSTICA Y NEOLOGISMOS.

Pues bien, en uno de los ámbitos literarios donde suscitó más polémicas y complejidades la presencia de *nova verba* fue en la historiografía humanística. Fueron muchos los humanistas que recibieron por parte de los mecenas de turno o de los monarcas bajo cuya protección y manutención estaban el encargo de componer una narración de sus *res gestae*. Así, al tener que escribir una historia contemporánea, se enfrentaron con el problema de nominar objetos, armas, artefactos, inventos, instituciones, dignidades, cargos, regiones y ciudades, conceptos e ideas, etc., propios de su tiempo, que obviamente eran desconocidos para los antiguos. Todas estas nuevas realidades carecían de nombres específicamente latinos, aunque normalmente sí tenían ya uno asignado por la lengua vernácula en la que habían surgido o en la que se utilizaban. Incluso muchas de estas denominaciones eran antiguas palabras latinas, que

romanizadas, habían pasado a tener significados diferentes y a designar realidades extralingüísticas distintas, que ahora había que volver a latinizar.

A este respecto, Paul van Tieghem<sup>7</sup> señala que para nombrar en latín tantos objetos, armas, costumbres e instituciones desconocidas de los antiguos, los prosistas, y sobre todo los historiadores, cuentan con dos procedimientos. Unos, obstinadamente fieles a la historiografía clásica, sobre todo a Livio, buscan equivalentes en el latín clásico mediante perífrasis o rodeos difíciles de entender para un lector moderno, aunque los contemporáneos sí pudieran hacerlo. Otros, por el contrario, preferían la precisión y la exactitud, eran partidarios de forjar términos nuevos o 'latinizar' los términos modernos, aun a costa de cierto tufillo a 'latín de cocina'. En efecto, la historiografía humanística se movió entre estas dos tendencias opuestas: la *circuítio verborum* frente a los *nova verba*, entre puristas ciceronianos y 'renovadores'.

#### IV. LORENZO VALLA E ITALIA.

En Italia, PETRARCA, situado en el inicio del movimiento humanista, empleó en sus obras históricas términos latinos clásicos "como expresiones corrientes, como si el sentido no hubiera cambiado después y como si sus contemporáneos supieran lo que era un cónsul o un tribuno de la plebe"<sup>8</sup>. Similar es la actitud de los puristas posteriores al intentar designar cosas modernas con nombres antiguos, por lo general mediante forzadas equivalencias. Esta costumbre arraigó con fuerza en el humanismo y cercenó, en parte, el rigor histórico.

Básicamente en esta línea esbozada por Petrarca, se mantiene LEONARDO BRUNI, cuya *Historia Florentina* es, cronológicamente hablando, la primera gran obra de toda la historiografía humanista propiamente dicha. Por lo general, utilizó expresiones clásicas para designar las realidades sobre las que escribía y sólo en ocasiones hizo concesiones al uso contemporáneo<sup>9</sup>.

LORENZO VALLA, por su parte, fue uno de los primeros en alzar su voz en favor de los *nova verba*<sup>10</sup>, iniciando un camino que después continuaron otros

<sup>7</sup> P. VAN TIEGHEM, *La Littérature latine de la Renaissance. Étude d'histoire littéraire européenne*, Genève, 1966, p. 225.

<sup>8</sup> E. FUETER, *Historia de la Historiografía Moderna* (2 Volúmenes), Buenos Aires, Ed. Nova, 1953, vol. I, p. 18.

<sup>9</sup> Cf. FUETER, *Op. cit.*, vol. I, pp. 30-35.

<sup>10</sup> Cf. O. BESOMI, "Dai Gesta Ferdinandi Regis Aragonum del Valla al De

humanistas como Nebrija, Erasmo o Vives<sup>11</sup>. Valla mostró siempre hacia ellos una postura de aprobación y aceptación en coherencia lingüística con su posición en las *Elegantie*, donde una de sus principales preocupaciones es conseguir que cada término sea *proprius, peculiaris, aptus* y *significativus*<sup>12</sup>. Desde la perspectiva de Valla, el *novum verbum* se ajusta perfectamente a estas características y al concepto de “*elegantia*” por él trazado, dado que contribuye a dotar al texto de *perspicuitas* y al perfeccionamiento de la *latinitas*<sup>13</sup>.

En efecto, bajo el lema: *nova res novum vocabulum flagitat*<sup>14</sup>, Valla defiende el empleo de los *nova verba* que el *usus* considere necesarios y justificados: *Quare quis non videt rebus nobis esse accommodata nova nomina, ut veteres, a quibus precepta habemus et exempla sumimus, factitarunt?* (VALLA, *GF* 63: I 14.7), afirmando así que no hace otra cosa que seguir los preceptos, normas y ejemplos de los *auctores* antiguos. Con todo, si bien es verdad que en sus obras L. Valla no teoriza de manera explícita sobre la materia, una serie de indicaciones, repartidas por el *Antidotum in Facium* y los *Gesta Ferdinandi regis Aragonum*<sup>15</sup>, nos proporcionan su posición general sobre el tema:

– Toda nueva realidad debe tener un nombre nuevo y propio: *At nova res novum vocabulum flagitat.* (VALLA, *AF* 106: I 14.19). Este término debe ser *significativus* y *proprius*, de manera que se evite la competencia sinonímica y la ambigüedad. (Cf. VALLA, *GF* 195: Appendice III 3; *AF* 106: I 14.19).

*Orthographia* del Tortelli” en *IMU*, N° IX, 1966, pp. 75-121.

<sup>11</sup> Actitud que también fue duramente criticada por algunos de sus contemporáneos como Bartolomeo Facio, Antonio Becadelli, alias el Panormita, (Cf. B. FACIO, *Invective in Laurentium Vallam*, E. I. RAO (ed), Napoli, Societa editrice napoletana, 1978) o Poggio Bracciolini en sus *Invectivae* (Cf. P. BRACCIOLINI, *Opera omnia*, R. FUBINI (ed.), 2 vol., Torino, 1966).

<sup>12</sup> Cf. L. VALLA, *Laurentii Vallensis De linguae latinae elegantia*, S. LÓPEZ MOREDA (ed.), Cáceres, 1999, pp. 33 y ss.

<sup>13</sup> Cf. S. LÓPEZ MOREDA, *La “elegantia” en la lengua latina*, Madrid, 2006, p. 92 y ss.

<sup>14</sup> Cf. L. VALLA, *Antidotum in Facium*, M. REGOLIOSI (ed.), Padua, 1981, p. XXXV y ss, 14 (I 3.1-3). En adelante: VALLA, *AF* seguido del número de página de la edición y después libro, capítulo y parágrafo. Cf. también S. LÓPEZ MOREDA (e. p.), “*At nova res novum vocabulum flagitat*. Neologismos y nuevas acepciones en la prosa latina de los humanistas”.

<sup>15</sup> Seguimos la edición de L. VALLA, *Gesta Ferdinandi regis Aragonum*, O. BESOMI (ed.), Padua, 1973 (en adelante, VALLA, *GF*), junto con su traducción al español: L. VALLA, *Historia de Fernando de Aragón*, S. LÓPEZ MOREDA (ed.), Madrid, 2002. De especial relevancia con respecto a la cuestión de los neologismos es el breve texto editado por O. Besomi como Appendice III, sobre el que estamos trabajando actualmente, y que pudiera ser parte del “*libellus de novis rebus antiquitati prorsus ignotis*”, que Valla nombra en el *AF* 107 (I 14, 23).



- Los encargados de acuñar estas nuevas palabras han de ser los *docti*: *Et certe necesse est ut docti aliquando consituant quibus vocabulis appellande sint ee res que non ita multo superioribus temporibus sunt excogitate.* (VALLA, *GF* 194: Appendice III 1).
- Sólo cuando no haya ningún autor consagrado al que seguir y no exista ninguna referencia escrita de la nueva realidad, Valla propone emplear la denominación vulgar o incluso la vernácula si se trata de un término ya difundido en el *usus*: *magis accedam prius impositis ipso vulgo auctore contentus, quoniam que sequar scriptorem non habeo.* (VALLA, *GF* 199: Appendice III 14).
- Predilección por el término más generalizado y difundido en la *consuetudo* vigente, cuando existan varias posibilidades, porque la intención última de Valla es poder llegar a ser comprendido por todos los lectores de su tiempo y porque, en materia lingüística, Valla tiene claro que el *usus* está por encima de la *norma* y de la *auctoritas*<sup>16</sup>. En consecuencia, señala que: *inter pares auctoritates plus viris habet plurium usus* (VALLA, *GF* 197: Appendice III 6)<sup>17</sup>. Esto implica también que los términos pueden cambiar de significado con el paso del tiempo y que aparezcan nuevas denominaciones, más precisas y convenientes, para algunos significantes<sup>18</sup>.

En conclusión, dentro del sistema lingüístico latino vivo e histórico concebido por Valla, en el que la *elegantia* es la guía del *usus* actual y de la *consuetudo* vigente, el neologismo no es un mero elemento “funcional” que cubra únicamente la necesidad de expresar las nuevas realidades, no sólo sirve para rellenar este hueco dentro del sistema lingüístico ni es un elemento inventado artificialmente para encajarlo en una frase por obra de un ejercicio de ingenio y casi malabarismo lingüístico, sino un elemento indispensable en el funcionamiento de una lengua latina para solventar necesidades comunicativas, un síntoma claro de su viveza y uno de los principales motores del desarrollo diacrónico de la lengua latina desde la óptica valliana. Así pues, el neologismo es un importante elemento que actualiza la lengua y le da una vigencia contemporánea necesaria para su perfecto desarrollo y que contribuye a generar un *continuum* entre Antigüedad y Contemporaneidad, entre pasado y presente, con las exclusiones propias de latín medieval que hace Valla, que hacen que la línea de evolución diacrónica del latín sea, en su paso por el latín medieval, en algunos momentos intermitentes o discontinua, pero que nunca se interrumpa o corte del todo.

FLAVIO BIONDO, contemporáneo de Valla, afirma, en cambio, en una obra histórica, que compuso poco después de los *Gesta* vallianos, que son

---

<sup>16</sup> Cf. S. LÓPEZ MOREDA, “Norma y usus en las *Elegantiae* de L. Valla: un intento de sistematización del léxico” en E. SÁNCHEZ SALOR, L. MERINO JERÉZ & S. LÓPEZ MOREDA (eds.), *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*, Cáceres, 1996, pp. 111-124.

<sup>17</sup> Este principio también lo deja claro a propósito de los topónimos: VALLA, *GF* 10 (I 2.1); *AF* 151 (II 4.10).

<sup>18</sup> Cf. VALLA, *AF* 95 (I 12.2).

muchas las dificultades que encuentran sus contemporáneos a la hora de escribir historia, a causa del cambio de significado acontecido en muchos términos clásicos, *ideoque qui priscis scriptoribus in promptu et tanquam ex quotidiano loquendi usu facillimi erant, modos dicendi a nobis magna ex parte servari non expedit: quum tamen ab illis, si elegantiae erit inserviendum, usquequaque discedere non liceat*<sup>19</sup>. Y, como Valla, no vaciló en emplear 'bombarde' o 'capitani generales' en sus *Historiae*, aunque, ciertamente, su actitud será totalmente distinta: "Biondo lo affronta con imbarazzo e fatica, come una difficoltà impostagli dal suo lavoro di storico, in contrasto con un dovere di eleganza formale che a tale lavoro è sentito como estrinseco"<sup>20</sup>. Así, mientras que para Biondo los neologismos son un mal menor, una dificultad añadida a la hora de escribir historia, una operación desagradable por tener que recurrir al vulgar para acuñar en latín nombres nuevos que ya tenían su nombre dado en ese vulgar, que ha de hacerse por pura necesidad, por tener que rebajarse a las ofertas de una lengua degenerada y diversa, en cambio, para Valla esta operación le resulta agradable y se siente entusiasmado al contribuir así al enriquecimiento del latín a través del recambio permanente con elementos que provienen de la esfera del *usus*, de la *consuetudo* vigente, interna al latín mismo<sup>21</sup>.

NICCOLÒ PEROTTI se inserta *grosso modo* en la línea renovadora de Valla, pero lo hace, sobre todo, desde el punto de vista conceptual, dado que en la práctica actúa con la misma precaución y reserva que Biondo. Ciertamente, Perotti, en la medida de lo posible, prefiere siempre "acondicionar" palabras conocidas a las nuevas realidades antes que utilizar creaciones reales:

*Audendumque tamen censeo eruditus, et vocabula si non nova ponenda, derivanda saltem, flectenda, iungenda, ne sermonis paupertate laboremus, sed latina lingua in dies locupletior fiat.* (PEROTTI, *Cornu Copiae* 2, 85)<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Cf. BESOMI, *Op. cit.*, p. 84.

<sup>20</sup> M. TAVONI, "Lorenzo Valla e il volgare", p. 163, en O. BESOMI & M. REGOLIOSI (eds.), *Lorenzo Valla e l'Umanesimo italiano. Atti del Convegno internazionale di studi umanistici* (Parma, 18-19 ottobre 1984), Padova, Editrice Antenore, pp. 199-216. Cf. también M. TAVONI, *Latino, grammatica, volgare. Storia di una questione umanistica* (Medioevo e Umanesimo, 53), Padova, Editrice Antenore, 1984.

<sup>21</sup> Cf. M. REGOLIOSI, reseña a "M. Tavoni, *Latino, grammatica, volgare. Storia di una questione umanistica*, Padova, 1984" en *Aevum*, n° 59, pp.407-414.

<sup>22</sup> N. PEROTTI, *Cornu Copiae*, JEAN-LOUIS CHARLET & MARTINE FURNO (eds.), 4 vol., 1989-1995.

Perotti<sup>23</sup> no se muestra a favor de los neologismos reales, como 'equetarius' o 'bombarda', sino de los neologismos de sentido o incluso "de civilización", cuya presencia se justifica por su agradecida elegancia y utilidad. De hecho, en la *Cornu Copiae* esta categoría de neologismos de sentido está muy próxima a la de los vulgarismos (las palabras vernáculas que se introducen en el latín humanístico: *verba peregrina*), hasta el punto de que es imposible separarlos en el corpus léxico de Perotti, puesto que su actitud ante unos y otros es prácticamente similar. En su léxico, estas palabras sacadas de las lenguas vernáculas o que remiten a ellas, aparecen latinizadas y glosados por la expresión *vulgo* o *vulgo nunc*, es decir, están integradas en el latín y no fuera de él como sucedía en léxicos anteriores, en los que aparecían al lado de términos propiamente latinos con su ortografía vernácula. De esta manera, Perotti, en su afán pedagógico, que es su principal interés, logra dar mayor claridad a estos términos latinos, por lo general, técnicos y de difícil comprensión, al ofrecer un equivalente de la lengua común latinizado.

Por su parte, GIOVANNI PONTANO, frente al purismo moderado ajustado a las fuentes clásicas que muestra en el *Actius*, por lo que se refiere al léxico, en el *De bello Neapolitano* inserta numerosos neologismos y vulgarismos para señalar nombres de lugares, instituciones, instrumentos bélicos y militares, armas, cargos, etc., innovaciones, que, según Liliana Monti, "lungi dal contraddire il purismo linguistico di principio, si giustificano da una parte con la necessità di far corrispondere a cose nuove termini di nuovo conio, immediatamente comprensibili al lettore contemporaneo, probabilmente in parte già presenti nel latino quattrocentesco, dall'altra con quel senso del latino letterario como lingua ancor viva e quidi suscettibile di nuove acquisizioni lessicali, che fu cosia spiccato e operante nel Pontano sia in prosa che in poesia"<sup>24</sup>.

#### V. NEBRIJA Y ESPAÑA.

En España, fue, sin duda, Elio Antonio de Nebrija (1441-1522) el humanista que más se dedicó a las cuestiones relacionadas con el léxico. De entre sus muchas obras, cabe destacar el *Dictionarium seu Lexicon ex sermone latino*

---

<sup>23</sup> Cf. M. FURNO, *Le 'Cornu Copiae' de Niccolò Perotti. Culture et méthode d'un humaniste qui aimait les mots*, Geneve, Librairie Droz S.A., 1995, pp. 137-146.

<sup>24</sup> L. MONTI SABIA, *Pontano e la Storia. Dal De bello Neapolitano all' Actius*, Roma, Bulzoni Editore, 1985, pp. 32-33.

*in hispaniensem* (Salamanca, 1492), el *Dictionarium ex hispaniensi in latinum sermonem* (Salamanca, 1495?), el *Dictionarium Medicum* y el *Iuris civilis lexicon*. A éstas, habría que añadir una serie de trabajos “menores” donde se puede apreciar también su enorme interés por el léxico técnico e instrumental y por la definición de la terminología técnica presente en ellos como son las *Introductiones Latinae* (1581)<sup>25</sup>, el capítulo titulado “*De vocabulis quibus Cosmographi utuntur*” que cierra el *In cosmographiae libros introductorium* (c. 1500) o los vocabularios que aparecen en algunas de sus *Repetitiones*, como la *Repetitio sexta de mensuris* o la *Repetitio septima de ponderibus*.

La cuestión que aquí nos ocupa, el neologismo, ha sido tratada por Gregorio Hinojo<sup>26</sup> en algunas de sus publicaciones relativas a Nebrija. En ellas, podemos ver cómo son muchos los puntos de similitud entre Valla y Nebrija no sólo en sus ideas y actitud en materia filológica, cosa conocida, sino también en su situación personal. Ciertamente Elio, al poco de ser nombrado cronista regio, recibió el encargo de componer en latín unas *Res Gestae* de los Reyes Católicos. Al iniciar su empresa tuvo que hacer frente, como Valla, a la enorme dificultad que comportaba tener que escribir en latín sobre un mundo contemporáneo en el que existían nombres de lugares y personas desconocidos en la Antigüedad, numerosos conceptos y realidades nuevas, así como instituciones, armas, objetos, etc., y el grave problema de la ausencia de un rico léxico científico y técnico, como él mismo reconoce en las *Décadas*<sup>27</sup>:

*Et quamquam sunt multa quae mentis meae aciem perstringunt, nihil tamen est quod me magis a scribendo deterreat, quam locorum atque hominum propria nomina, quae maiori ex parte adeo sunt aspera et dura ut nullo cultu molliri, nulla diligentia possint mansuescere. Accessit altera non minor difficultas in nominandis Latine publicis magistratibus, cum in plerisque alia sit nostro tempore forma reipublicae.*

---

<sup>25</sup> Cf. C. CODOÑER, “Las *Introductiones Latinae* de Nebrija: Tradición e innovación” en V. GARCÍA DE LA CONCHA (Coord.), *Academia literaria renacentista, Nebrija*. Salamanca, Ediciones Universidad, 1983, pp. 105-132, especialmente pp. 119-120.

<sup>26</sup> Cf. G. HINOJO ANDRÉS, *Obras históricas de Nebrija: estudio filológico*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1991; “La norma lingüística en el latín renacentista” en *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, 1994, Vol. 3, pp. 329-348; y “Nebrija y el desarrollo del léxico científico en latín” en *Panacea@*, 2006, Vol. II, nº. 23. Junio ([www.medtrad.org/panacea.html](http://www.medtrad.org/panacea.html)).

<sup>27</sup> E. A. NEBRIJA, *Aelli Antonii Nebrisenensis, ex grammatico et rhetore historiographi regii, rerum a Ferdinando et Elisabe Hispaniarum felicitissimis regibus gestarum, Decades duae. Hispaniae Illustratae Scriptores*, Francfort, 1603, p. 791.

Esta preocupación de tener que traducir al latín todos estos nombres y, de manera especial, los nombres propios de personas y lugares, como se lee en el texto, le llevó a escribir una *Excusatoria praefatio* que por desgracia ha llegado hasta nuestros días de manera fragmentaria e incompleta.

En el plano teórico, Nebrija había establecido en el prefacio de su *Dictionarium seu Lexicon ex sermone latino in hispaniensem* de 1492 la siguiente clasificación de los vocablos latinos<sup>28</sup>: *Principio omnes dictiones in differentia esse quincuplici. Nam aut sunt oscae, aut priscae, aut novae, aut barbarae, aut probatae.*

De los *verba probata*, palabras que podríamos denominar “habituales”, además de distinguir entre las que usan los poetas, los oradores y los historiadores, especifica más adelante, incluso, el marco cronológico que abarcan<sup>29</sup>: *Probata vero vocabula sunt habenda, quibus auctores illi utuntur qui floruerunt intra ducentos circiter quinquaginta annos ab ortu Ciceronis ad Antoninum Pium.*

Los *verba barbara* y los *opica*, es decir, barbarismos e vulgarismos, hay que emplearlos solamente si están avalados ya por algún autor y en pocas ocasiones, y hay que presentarlos con una glosa del tipo “*ut ita dixerim, ut sic loquar*” que excuse su impropiedad. Asimismo, los arcaísmos y los neologismos también hay que utilizarlos en escasas ocasiones y con discreción: los primeros, como testimonio de consideración de la Antigüedad y los segundos, por necesidad, cuando no existe en latín lo que queremos expresar.

Pero en la práctica, lo que realmente encontramos en las obras históricas de Nebrija es un acusado hibridismo entre su tendencia a mantener la tradición clásica, que le lleva a conservar, por ejemplo, la división administrativa romana de España en tres provincias o latinizar todos los nombres de personas, lugares, instituciones, cargos o magistraturas<sup>30</sup>, y su interés por acuñar y emplear neologismos para designar aquellas realidades que no encuentran

---

<sup>28</sup> E. A. NEBRIJA, *Diccionario latino-español. Salamanca 1492. (Dictionarium seu Lexicon ex sermone latino in hispaniensem)*. Estudio Preliminar por G. COLÓN Y A.-J. SOBERANAS. Barcelona, Puvill-Editor, 1979, Prólogo, f. 5 a<sub>v</sub>.

<sup>29</sup> *Idem*. Cf. E.A. NEBRIJA, *Prudentii opera cum commento A. Antonii Nebrissensi, in civitate Lucronii, Arnaldi Guilellmi de Brocario, 1512*, p. 2.

<sup>30</sup> M. CONDE SALAZAR (edición y transcripción del texto latino, introducción, traducción y notas), *Cerco al reino de Granada de Elio Antonio de Nebrija*, Madrid, UNED, 1992, p. 12.

correspondencia con la terminología latina clásica. Ciertamente, no podemos valorar en su justa medida cuál de las dos actitudes tiene más peso, dado que no hemos realizado un estudio minucioso de las obras históricas de Nebrija. Pero sí podemos afirmar a partir de varios párrafos de la *Excusatoria praefatio* que, según Nebrija, la terminología clásica no vale para todo, que las *barbarae appellationes* se evitarán, sólo cuando sea posible y que cuando sea necesario habrá que crear neologismos<sup>31</sup>:

*Quare et nos non omnia dabimus antiquitati, sed neque semper incertum vulgus sequemur fugiemus tamen, quoad fieri poterit, barbaras appellationes, sequemurque voces sermoni latino usitatas, etiamsi tantumdem non valeant.*

*... apud antiquiores aliae fuerunt rerumpublicarum formae quam sint nostro saeculo [y por tanto] nomina fingenda sunt...*

*... sunt etiam vocabula, quibus nihil in altera gubernatione respondet, ut ei, qui est Dictator sive Censor apud Romanos, nihil respondet apud nos, et ei, id est apud nos Marques aut Almirante, nihil respondet apud Romanos. Quare in huiusmodi rebus norma fingenda sunt, ut illum appellemus Marchionem quasi a Marcha, hunc classicae praefectum<sup>32</sup>, aut si te magis Graece delectant Navarchum sive Architalassum dicere licebit. Nam Archimarinus, quo aliqui utuntur, neque graece neque latine diceretur, cum nullum sit nomen, quod ex duobus peregrans componatur...*

Por último, hay que señalar que Gregorio Hinojo ha insistido en varios artículos en la idea de que Nebrija contribuyó considerablemente al enriquecimiento de la lengua latina de su época en el plano léxico, sobre todo, en lo que atañe al léxico técnico y científico. Esta *copia dicendi* la consiguió mediante tres procedimientos principales:

#### 1.- CANON DE AUTORES

Frente a la postura de muchos humanistas ortodoxos que consideraron que los únicos autores válidos como modelos eran los que habían escrito

---

<sup>31</sup> Los tres textos pertenecen a la *Excusatoria praefatio* de Aelli Antonii Nebrisensis, *ex grammatico et rhetore historiographi regii, rerum a Ferdinando et Elisabe Hispaniarum feliissimis regibus gestarum, Decades*. Cf. para los dos primeros G. HINOJO ANDRÉS, "Nebrija y la traducción de términos históricos e institucionales", p. 470, en J. A. BARTOL HERNÁNDEZ, J. DE SANTIAGO GUERVÓS, J. F. GARCÍA SANTOS (COORD.): *Estudios filológicos en homenaje a Eugenio de Bustos Tovar*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Vol. 1, pp. 469-477; para el último, CONDE SALAZAR, *Op. cit.*, p. 12.

<sup>32</sup> Cf. VALLA, *GF* 132 (II 13, 20); 128 (II 13, 1).

durante la época clásica, Nebrija incrementó el canon, estableciendo el siguiente criterio<sup>33</sup>:

*Iudicium meum semper fuit synceri atque puri sermonis eos tantum fuisse autores qui floruerunt intra ducentos annos qui sunt ab aetate Ciceronis ad Antoninum pium, et ad phrasim eloquentiae faciendam hos tantum esse proponendos imitandosque. Ceteros vero quia plurimum conducunt ad multarum rerum cognitionem, non esse contemnendos atque in primis christianos qui nos ad religionem erudiunt, et magna ex parte facundiam augent.*

Así pues, en sus obras, encontramos términos que van desde Plauto hasta Casiodoro e Isidoro, pasando por Prisciano, Varrón, Gelio, Vitrubio, Columela, Galeno, Celso, Frontino, etc., sin olvidar la Biblia y los autores cristianos<sup>34</sup>. Ciertamente, los modelos literarios y los maestros del estilo siguen siendo los clásicos, pero de todos los demás se puede aprovechar el léxico o los temas y, de manera especial, de los cristianos.

## 2.- CAMBIO Y AMPLIACIÓN DEL SIGNIFICADO

Este procedimiento consiste básicamente en la adaptación de términos latinos antiguos a las exigencias comunicativas de la época, de manera que las palabras viejas adquieren nuevos significados modificando, ampliando o especializando el sentido que anteriormente tenían. En este grupo entran los conocidos ejemplos de ‘dux’, ‘princeps’, ‘comes’, ‘magister’ y otros más propios de Nebrija como ‘vivarium’ que de “vivero, pecera, reserva de animales de caza” pasó a utilizarse con el valor de “soldados cercados sin posibilidad de salvación” o ‘cavilla’ que en Plauto significaba “chanza” y en Nebrija “engaño perverso, malicia”<sup>35</sup>. En ocasiones, estos nuevos significados se ayudan de una glosa, una aclaración, una definición o es el propio contexto el que nos proporciona su significado.

---

<sup>33</sup> NEBRIJA, *Op. cit.*, 1512, p. 2. En consonancia con este criterio están las palabras de J. L. VIVES, *De causis corruptarum artium (Über die Gründe des Verfalls der Künste)*. Edición, comentario, introducción, bibliografía e índices de E. HIDALGO-SERNA, traducción al alemán de W. SENDNER con la colaboración de C. WOLF y E. Hidalgo-Serna. Manchen, Fink, 1990, p. 176: *Quid in iis faciemus, de quibus [Cicero] non est locutus? Ut de aedificiis, de agro colendo, de rustico aut barbaro aut bellico instrumento. Num tacendum erit?*

<sup>34</sup> Cf. HINOJO, *Op. cit.*, 2006, p. 124.

<sup>35</sup> Cf. HINOJO, *Op. cit.*, 2006, p. 125.

### 3.- FORMACIÓN DE NEOLOGISMOS

Como ya se ha advertido en muchas ocasiones, Nebrija puede considerarse con toda justicia un fiel seguidor de Valla en materia lingüística y en el caso del neologismo el paralelismo es más que evidente. En varios pasajes de sus obras insiste en la necesidad de formar neologismos que incrementen el caudal léxico latino y su capacidad de expresión. Este interés por el neologismo casa perfectamente con su concepción del latín como lengua «viva». Estos neologismos han de ser creados y propuestos por “*probatissimi auctores*” y avalados por el “*doctissimorum virorum usu*”<sup>36</sup> y esto lo aplica incluso a las palabras que él mismo crea, de las que dice que han de utilizarse hasta que estos *auctores* inventen otras mejores<sup>37</sup>:

*Nova (vocalula) sunt quae probatissimi auctores ausi sunt in medium proferre cum antea non essent... Sic nostra aetate Franciscus Philelphus 'stapeda', pro eo quod hispane dicitur 'estribo'<sup>38</sup>. Cuius audacia quamquam est a plerisque reclamatum, potest tamen excusari, quod nullum invenit latinum nomen quo posset significare id quod volebat, cum neque res ipsa fuerit apud antiquos. Sic et nos ipsi multa in hoc genere sumus ausi, quibus ego interim censeo utendum, quod meliora ab aliis fuerint inventa.*

Como veíamos en algunos de los textos anteriores, sólo en el caso de que no exista un nombre latino que pueda designar la nueva realidad hay que recurrir al neologismo.

En conclusión, podemos afirmar que Nebrija mantuvo con relación a los *nova verba* una postura prudente y ecléctica empleando, cuando la necesidad lo imponía, neologismos o *verba peregrina* para designar las nuevas realidades que no tenían correspondencia en la terminología latina clásica. Así, lejos de ser un servil imitador de la terminología historiográfica latina clásica y de latinizar absolutamente todo<sup>39</sup>, Nebrija, perfecto conocedor de la gramática y consumado lexicógrafo<sup>40</sup>, se sitúa en la línea innovadora iniciada por los humanistas italianos Biondo Flavio y Lorenzo Valla, al que sigue muy de cerca en

<sup>36</sup> Cf. VALLA, *GF* 194 (Appendice III 1).

<sup>37</sup> NEBRIJA, *Op. cit.*, 1979, Prólogo, f. 4, r<sub>v</sub>.

<sup>38</sup> Cf. VALLA, *GF* 199 (Appendice III 14).

<sup>39</sup> Cf. HINOJO, *Op. cit.*, 1992, p. 471.

<sup>40</sup> Ciertamente, Nebrija compuso sus obras historiográficas al final de su vida, dejando algunas inconclusas al sobrevenirle la muerte, cuando ya poseía un vasto conocimiento en materia léxica y de tradición clásica.



muchos de sus postulados como hemos podido comprobar y cuyos ecos resuenan en muchos de sus textos<sup>41</sup>.

Junto a Nebrija podemos citar, en España, a otros humanistas que al escribir sus obras historiográficas se encontraron con los mismos problemas y que optaron por idénticas soluciones, es decir, compaginar la terminología clásica, adaptando, a veces, el significado de algunos vocablos a las nuevas realidades con la creación de neologismos. Entre estos historiadores podemos citar a Juan Maldonado (1485-1554) y su historia sobre el levantamiento de las Comunidades de Castilla: el *De Motu Hispaniae* de 1525<sup>42</sup>; a Juan Ginés de Sepúlveda<sup>43</sup> (1490-1573) y su historia sobre la conquista del Nuevo Mundo: el *De orbe novo*; y a Juan de Verzosa (1522-1574) y sus *Anales del reinado de Felipe II*<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> Por ejemplo, en las *Décadas* a propósito de 'bombarda' Cf. NEBRIJA, *Op. cit.*, 1603, p. 791.

<sup>42</sup> M. MARTÍNEZ QUINTANA "El léxico de las instituciones en el *De Motu Hispaniae* de Juan de Maldonado: procedimientos de latinización" en *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos* (Madrid, 23 al 28 de septiembre de 1991), Madrid, Ediciones Clásicas, 1994, pp. 499-504.

<sup>43</sup> Cf. L. RIVERO GARCÍA, *El latín del De Orbe Novo de Juan Ginés de Sepúlveda*, Salamanca, 1993, especialmente pp. 66-173; y "La prosa latina humanística y el problema del léxico a través de la crónica indiana de Juan Ginés de Sepúlveda" en J. M<sup>o</sup>. MAESTRE Y J. PASCUAL BAREA (COORD.), *Humanismo y pervivencia del Mundo Clásico. Actas del I Simposio sobre Humanismo y pervivencia del Mundo Clásico*, Cádiz-Instituto de Estudios Turolenses, 1993, Volumen I, pp. 917-929.

<sup>44</sup> JUAN DE VERZOSA, *Anales del reinado de Felipe II*. Introducción, edición crítica, traducción anotada e índices a cargo de J. M. MAESTRE, Madrid-Alcañiz: Instituto de Estudios Humanísticos, 2002, especialmente pp. 122-132.



## **HUMANITAS, LATINITAS Y PROPRIETAS VERBORUM. TRES VALORES IMPERECEDEROS.**

S. LÓPEZ MOREDA  
(Universidad de Extremadura)

En el "renacer" del mundo clásico entre los humanistas de más prestigio que mostraron su preocupación por la lengua latina de las autoridades canónicas, las que transcurren desde Plauto hasta San Isidoro, en opinión de Lorenzo Valla expresa en el proemio del libro II de sus *Elegantiae*, pocos referentes doctrinales merecieron tanto interés como los tres con que abrimos estas páginas.

Los tres conceptos constituyen el centro de la polémica mantenida entre ciceronianos y anticiceronianos en el transcurso de los siglos XV y XVI y los tres fueron el referente de los escritores que, en el siglo II de nuestra era, veían ya con inquietud el deterioro de la lengua latina en relación con el mundo clásico de finales de la República.

Aulo Gelio, más que ninguno otro, mostró esta preocupación en repetidas ocasiones, y con él, Frontón, especialmente en la copiosa correspondencia con los emperadores de su tiempo cuya educación corrió a su cargo. Por tratarse de tres conceptos esenciales entonces, y siglos después en el Renacimiento, exponemos brevemente cuáles fueron las ideas sobre el particular, tal como lo vieron los clásicos de referencia en los primeros humanistas.

### 1.- EL CONCEPTO DE *HUMANITAS*.

El conjunto de la obra ciceroniana ha dado pie a desarrollar la noción de *humanitas* entendida como fijación del hombre en el centro de atención y el interés por los estudios literarios siguiendo los modelos antiguos. El hombre ocupa un lugar eminente en la escala de valores culturales y educativos; hablo

del hombre como individuo y no del hombre vinculado a una *polis* o del hombre indeterminado que se pierde en el anonimato de un colectivo amplio, como puede ser la República romana o el Imperio.

Precisamente en el Imperio, y más en concreto en el siglo II de nuestra era, cobra auge la doctrina pedagógica de Quintiliano que se manifiesta de manera expresa en los valores cívicos y las virtudes emanadas de los modelos clásicos. En lo tocante a la formación literaria, el libro X de la *Institutio oratoria* consagra estos modelos, designa los especialistas de la cultura literaria y propone los autores que constituyen la esencia de la verdadera educación.

Con Cicerón como referente, tras los aberrantes sinsentidos de las *suasorias* y *controversias* criticadas por el propio Séneca, el rétor y Tácito<sup>1</sup>, la oratoria, como ciencia de la palabra, es la mejor y más clara marca de distinción entre el hombre y las bestias, de ahí que sea el lenguaje y su estudio el centro de atención de cualquier propuesta educadora. Sólo mediante el control y dominio de la palabra, el *logos*, se puede llegar a la adquisición de conocimientos y de la cultura en general; de ahí, que para el Arpinate, el hombre sabio ha de serlo en conocimientos de derecho, historia, literatura y filosofía, entendiendo por filosofía el componente científico que esta ciencia entraña, especialmente en escuelas como la atomista, pitagórica y académica. (Que nadie entre sin saber matemáticas).

La *humanitas* era, pues, el cultivo de las *humaniores litterae* en su complejidad temática, no sólo en el ámbito de las letras frente a las ciencias, como hoy puede entenderse de manera errónea.

Pero es evidente que con el paso del tiempo, y sobre todo con el creciente desarrollo de las ciencias, la temática compleja a que acabo de aludir terminará por hacer incontrolable, siquiera superficialmente, un saber especializado en cada una de las materias; de ahí la necesidad del saber en su conjunto, del saber circular, de la famosísima *enkyklios paideia* que explica la amplísima producción literaria de los dos siglos primeros del Imperio.

Desde Augusto se había extendido la conciencia de una nueva realidad geográfica y política, anunciada en la famosa profecía virgiliana hecha por boca de Anquises<sup>2</sup>. La nueva forma de gobierno, que se fue consolidando a lo largo del siglo I de nuestra era, dio pie a que la *humanitas*, entendida en el sentido restrictivo de la Urbe por excelencia (Roma) y del conjunto de ciudadanos romanos, diera paso a la *romanitas* como manifestación de lo romano en todo

---

<sup>1</sup> El primero, en su consabido estudio sobre las causas de la corrupción de la elocuencia; el segundo, en el *Dialogus de oratoribus*.

<sup>2</sup> «Romano, ten presente que has de regir el destino de los pueblos con autoridad» (*Tu regere imperio populos, Romane, memento*) Virg., *Eneida*, VI, 851.

el orbe. Aulo Gelio, que percibió nítidamente este proceso, comprendió que la verdadera cultura humana tenía que sustentarse en la conjunción de la retórica, como ciencia de la palabra, y de la filosofía, en su acepción amplia que incluye el saber científico; de ahí las siguientes palabras: «Quienes crearon las palabras latinas y quienes las usaron bien, no quisieron que *humanitas* fuese eso que la opinión vulgar tiene por cierto y que los griegos llaman 'filantropía', significando cierta actitud favorable y una benevolencia indiscriminada hacia todos los hombres<sup>3</sup>. Llamaron *humanitas* a lo que, aproximadamente, los griegos denominan *paideia*, y nosotros, conocimiento y educación en las artes liberales. Quienes sinceramente se interesan por ellas y las desean con ansia, éstos son en verdad los más cultos. En efecto, el interés y enseñanza de esta ciencia, de entre todos los seres animados, sólo compete al hombre, y es por esto por lo que le damos el nombre de *humanitas*»<sup>4</sup>.

En el ámbito cultural, uno de los hechos más relevantes para entender y explicar la literatura latina de los siglos primero y segundo del Imperio es la extensión de la escuela como vehículo de transmisión de conocimientos universales, no sólo romanos; es la encargada de asegurar el interés y la enseñanza (*cura et disciplina*) del saber (*scientia*) especificado en los términos de erudición y educación (*eruditio institutioque*) en las artes liberales, con una gran novedad, la emanada de la universalidad del Imperio, sobre todo con el advenimiento de los Antoninos; porque la formación del individuo dejó de basarse en el estrecho marco de las virtudes republicanas para instruir en valores más universales, la famosa *enkyklios paideia* que tan certeramente explica Manfred Fuhrmann<sup>5</sup> como instrucción general, un saber básico en las disciplinas que terminarían por organizarse como artes liberales: gramática, retórica y dialéctica, por un lado, y aritmética, geometría, astronomía y música por otro. Ciertamente los griegos acuñaron el término que adquirió dimensiones universales, pero fueron los romanos quienes desarrollaron su contenido.

El rasgo más característico de esta nueva forma de acercarse al saber es la conjunción de la *curiositas* con la aplicación práctica de los contenidos doctrinales. Desde que Augusto encomendó a Verrio Flaco la educación de sus nietos Gayo y Lucio, los comentarios de escritores consagrados, los diccionarios

---

<sup>3</sup> Este concepto de benevolencia, como apunta Aulo Gelio, es arcaico, está ya en Plauto, y tiene que ver con lo que hoy nosotros entendemos en la expresión "es muy humano". Responde más a un sentimiento que a una actitud científica o literaria.

<sup>4</sup> A. Gelio, *Noches áticas*, XIII, 17, 1.

<sup>5</sup> M. Fuhrmann, «La literatura científica romana», *Literatura romana*, Gredos, Madrid 1982, pp. 230 y ss.

con explicaciones de vocablos antiguos, la glosografía y la literatura conocida como técnica y científica, se convirtieron en materia común de enseñanza.

Es verdad que las obras literarias resultantes fueron menos cuidadas que la poesía o la prosa elevada, no sólo por la naturaleza de los contenidos, sino porque estas obras no se consideraban propiedad exclusiva del autor de turno en la misma medida que las otras obras; eran frecuentemente el resultado de un trasvase de unos autores a otros y de unas obras a otras. Se originaban por acumulación, no pocas veces anónima, sobre todo en los medios escolares, lo que explica, en buena medida, que obras como el tratado culinario de Apicio no viera su redacción definitiva hasta finales del siglo III o comienzos del IV.

En otros casos el procedimiento era inverso, Verrio Flaco vio compendiado su diccionario por Pompeyo Festo en el siglo II de nuestra era y éste, a su vez, resumido por Paulo Diácono en el siglo VIII. Indudablemente, en este proceso tenía mucho que ver la práctica escolar y sobre todo la propia organización y disposición de las obras, que seguían, como la retórica enseñaba, un ordenamiento decreciente en la secuencia género, especie, subespecie, o *a capite ad calcem*, de la cabeza a los pies, como se ve en el ámbito de la medicina.

Las materias más frecuentes, y las que aquí más nos importan para introducir la obra de Aulo Gelio, eran las relativas a comentarios gramaticales, retóricos y léxicos, las que documentaban sobre astronomía y ciencias de la naturaleza, sobre el derecho romano primitivo, y sobre la antigüedad en general. Era una forma no sólo de recoger y dar a conocer el saber transmitido a lo largo de siglos, sino también una forma, en cierto modo nostálgica, de afianzar el patriotismo y lo genuinamente romano ante la dispersión ecuménica del Imperio en tiempos de los Antoninos. Pero era también una forma de educar a los nuevos ciudadanos en conocimientos de toda índole, en una actitud equiparable, si se me permite el salto en el tiempo, a la que siglos más tarde daría origen al Renacimiento.

En este contexto, previa a la aparición de *Noches áticas*, podemos entender la secuencia de una larga nómina de obras en varios campos del saber como la gramática, la oratoria, la astronomía y la ciencia en general, tales como los *Libri ad Marcum filium* de Catón, el Viejo con apartados relativos a agronomía, medicina, retórica y jurisprudencia; los *Disciplinarum libri* de Varrón, los 18 libros de Cornelio Celso<sup>6</sup> sobre medicina, además de otros sobre agronomía, arte militar y filosofía; las *Compositiones* de Escribonio Largo, el

---

<sup>6</sup> Aulo Celso Cornelio, erudito de la época de Augusto, autor de un tratado *Sobre las artes*, en que aborda temas de medicina, filosofía, agricultura, arte militar, jurisprudencia y retórica, entre otras ciencias.

comentario que Asconio Pediano realizó sobre los discursos de Cicerón, el tratado de ortografía de Terencio Escauro, el *De astronomia* de Higino y sobre todo las *Naturales quaestiones* de Séneca y la *Naturalis historia* de Plinio, sin olvidarnos de otros de los que daremos cuenta más adelante, cuando analicemos el contexto literario de la obra de Aulo Gelio.

## 2.- EL NUEVO CONCEPTO DE *LATINITAS*. EL GUSTO POR EL ARCAÍSMO.

En el decurso de la lengua latina, desde sus albores hasta el siglo II del imperio, como es lógico en cualquier lengua hablada, sobre todo cuando el espacio geográfico en que se desarrolla es muy considerable, los fenómenos alteradores de la misma suscitaron no pocos problemas. Unos de índole fónica – no perceptibles en la lengua escrita –, otros de índole léxica – fundamentalmente, por la existencia de nuevas realidades extralingüísticas –, y otros sencillamente de moda y gusto literario.

Rica en lenguaje agrícola, militar, jurídico y religioso, la lengua latina carecía, en cambio, de lenguaje filosófico y sobre todo poético. Es conocido el lamento de Lucrecio por la *patria egestas* cuando tuvo la necesidad de verter al latín la doctrina de Empédocles, Epicuro y Demócrito; o la necesidad que tuvo Cicerón de introducir en su obra de contenido filosófico, vía calco semántico o préstamo, términos griegos, por no hablar de la nueva poética de los neotéricos, cuando asimilaron la poesía alejandrina. Todos estos fenómenos en su día incrementaron notablemente el acervo léxico de la lengua latina, pero introdujeron fenómenos de inestabilidad en la consistencia y solidez de la *latinitas*, entendida como hablar correctamente conforme a la lengua.

En la diacronía de la lengua latina, al menos desde Varrón, y concretamente en los primeros capítulos del libro V de su tratado *Sobre la lengua latina*, observamos que la *latinitas* es un objetivo buscado no sólo en el habla común, sino también en la *consuetudo* y en el lenguaje de los poetas, porque la constante evolución de las palabras depende del uso y de las contingencias históricas. Diomedes atribuye al Reatino cuatro criterios de análisis lingüístico en la definición de *latinitas*:

«La *latinitas* consiste en hablar correctamente conforme a la lengua de Roma y se basa, como afirma Varrón, en estos cuatro principios: la naturaleza, la analogía, la costumbre y la autoridad»<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> *Latinitas est incorrupte loquendi observatio secundum Romanam linguam, constat autem, ut adserit Varro, his quattuor: natura, analogia, consuetudine, auctoritate* (Diomedes *Ars gram.* II (GLK, I, 432, 14).

La *latinitas*, pues, se conforma a partir de cuatro componentes, dos conservadores: *natura* y *analogia*, y otros dos sometidos a constante cambio y conducentes a la anomalía: *consuetudo* y *auctoritas*. Más tarde Quintiliano, y la práctica totalidad de la tradición gramatical, repetirán el mismo esquema con un ligero matiz:

«El lenguaje hablado se fundamenta en la razón, en la antigüedad, en la autoridad y en la costumbre. Los fundamentos racionales los suministra principalmente la analogía, alguna vez también la etimología»<sup>8</sup>.

Sin embargo, al menos desde Quintiliano, se tenía la conciencia de evolución y alteración de los cánones fijados que dio origen a la famosa oposición entre *grammatice loqui* y *latine loqui*, lo que equivale a decir, sin más, que la *latinitas* puede preservarse también aceptando el principio de diacronía en las realizaciones sintácticas y en la incorporación de nuevos contenidos de la *dic-tio*.

El referente de Quintiliano, más aún que el del propio Cicerón<sup>9</sup>, volvía a estar presente en la base doctrinal y “hablar latín” pasó a ser “hablar conforme el uso de los mejores escritores”. La gramática se convirtió en materia de literatos, no de dogmáticos y preceptistas, y la *verborum interpretatio* fue el objetivo más noblemente buscado por los prosistas.

La *latinitas* entonces se trazó como objetivo la conservación del latín frente a los fenómenos de corrupción, especialmente barbarismos, cultismos y uso inadecuado de las palabras desde el punto de vista significativo. De los cuatro principios que la sustentan, la *natura* y la *analogia* eran estabilizadores, pero también más inmovilistas; mientras que la *consuetudo* y la *auctoritas*, o si se quiere, el uso y la autoridad de los tenidos por maestros dignos de imitarse, favorecieron el desarrollo de la lengua, pero con el riesgo de adulterarla.

Ahora bien, cuando con el paso del tiempo los atentados contra la pureza de la lengua latina se hicieron evidentes, los gramáticos sintieron la necesidad de preceptuar sobre la *latinitas*, de manera que ésta fue el campo de batalla de las diferentes corrientes literarias que se sucedieron en el Imperio, según los referentes fueran los autores clásicos, guardianes de la esencia de la lengua latina, o autores anteriores, los arcaicos, que fueron los verdaderos creadores de la misma y, por consiguiente, quienes mejor podían asegurar su autenticidad sin contaminación foránea ni adulteraciones producidas por el uso, sobre todo

---

<sup>8</sup> Sermo constat ratione, vetustate, auctoritate, consuetudine. Rationem praestat praecipue analogia, non nunquam et etymologia (Quint., *Inst. orat.* I, 6, 1).

<sup>9</sup> Pese a que en *De oratore* I, 187 destaca la importancia del ritmo y la poesía en la formación del gramático: *Omnia fere, quae sunt conclusa nunc artibus, dispersa et dissipata quondam fuerunt (...) in grammaticis poetarum pertractatio, pronuntiandi quidam sonus.*



del uso retórico que había dado carta de naturaleza a todas las figuras retóricas. La búsqueda del arcaísmo se convirtió así en el anhelo más ansiado por los escritores coetáneos de Aulo Gelio.

La *latinitas* ya no consistía sólo en hablar correctamente latín, lo que se daba por supuesto a cualquier ciudadano romano<sup>10</sup>, ni siquiera en hacerlo de manera elegante, una vez aplicados los recursos elocutivos de la retórica, sino en la selección de los términos más apropiados, una auténtica *elegantia* en el sentido etimológico estricto de "selección", pero selección de términos obtenidos no de los autores de más prestigio, sino de los auténticos cinceladores y modeladores de palabras que fueron los arcaicos.

En una carta a Antonino Augusto, conocida como *De eloquentia*, insiste Frontón en la selección de términos como camino indispensable para lograr el objetivo:

«Y de manera especial me alegro de que tú no cojas las palabras que te salen al paso, sino que buscas las que resultan mejores. En esto, efectivamente, dista el mejor orador de los que son mediocres, en que los demás se contentan fácilmente con palabras buenas, mientras que el perfecto orador no se conforma con las buenas si las hay mejores»<sup>11</sup>.

Frontón, de acuerdo con los cánones poéticos de los prosistas del siglo segundo del Imperio y de los *poetae novelli*, recomienda la búsqueda de palabras en desuso, sobre todo arcaicas, que él pone en práctica en su obra retórica y epistolar:

«Los que nos hemos tomado la obligación de prestar oídos a las personas cultas, es preciso que tengamos en cuenta con sumo cuidado esos detalles y menudencias. Algunos someten las palabras a golpes de mazo y martillo, como si se tratase de rocas; otros, en cambio, las modelan con cincel y martillo pequeño, como si fuesen piedras preciosas. Más vale que tú recuerdes lo que se te corrigió, para poder buscar con más habilidad el término adecuado, que el que rehúses y te decepciones por haber sido censurado. Porque, si desistes de buscar, no lo encontrarás nunca; si insistes en ello, lo encontrarás»<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> De hecho, uno de los defectos que Cicerón reprocha al orador Antonio era la poca cuidada selección de términos: «Los términos que usaba no eran ciertamente muy elegantes; en verdad, careció del mérito de hablar con esmero, aunque no lo hacía con un estilo demasiado vulgar, pero es que aquello que constituye la primera cualidad de un orador, pues la pureza de la lengua (*ipsum latine liqui*), como poco antes dije, debe ponerse en primer lugar... y por ello hablar un buen latín no me parece una prerrogativa del orador sino de cualquier ciudadano romano» (*Brutus*, 140).

<sup>11</sup> Front., *Ad Anton. Imp.* 1, 2.

<sup>12</sup> *Aur. Caes.* 4, 3.

### 3.- LA PROPRIETAS VERBORUM

Por definición, es 'propio' lo que no pertenece a otros, lo que en el lenguaje entendemos como el significado exclusivo de un término sin compartirlo con otros del mismo campo semántico.

Pero el lenguaje es un fenómeno vivo sometido a constantes alteraciones por el uso de los hablantes, por las nuevas acepciones introducidas en un término o, sencillamente, por la aplicación de dicho término a una nueva realidad lingüística en tanto ésta no obtiene el término apropiado y exclusivo. Y no digo ya nada de los usos literarios o de la mediación de figuras en el lenguaje literario.

En el proceso diacrónico de una lengua, resulta casi fuera de lugar recordar que la propiedad de los términos está sometida a una alteración constante, de ahí que con frecuencia asistamos a reflexiones periódicas de gramáticos y lexicógrafos sobre las desviaciones del lenguaje que atentan contra la *proprietas*.

Una de estas reflexiones la encontramos en el proemio y en el libro primero de la *Institutio oratoria* de Quintiliano. En la breve exposición de la necesidad que tiene el orador de poseer conocimientos gramaticales como requisito imprescindible en su formación, pues la gramática es la ciencia del lenguaje más que el manejo de los procedimientos elocutivos, misión de la retórica, el calagurritano defiende estos conocimientos gramaticales porque son la esencia de la *latinitas*; pero, como quiera que ésta descansa en la corrección lingüística y el conocimiento de la lengua latina, la *proprietas verborum* se hace imprescindible en cualquier actividad intelectual y literaria. Sólo a partir de ella se puede llegar a la correcta interpretación jurídica, al conocimiento exacto de las antigüedades romanas y al conocimiento y valoración de la lengua y la literatura:

«El sentido propio de las palabras y su diferente matiz debe ser común a todos los que se cuidan del lenguaje»<sup>13</sup>.

Entiende la *proprietas* a partir de dos rasgos fundamentales, el sentido propio y las diferencias con otros términos próximos, pero con una novedad nada despreciable respecto de la reflexión anterior de Cicerón sobre el particular y también, aunque en menor medida, de Horacio, la importancia dada a la *consuetudo*:

«El lenguaje hablado se fundamenta en la razón, en la antigüedad, en la autoridad y en la costumbre. La razón la proporciona fundamentalmente la

---

<sup>13</sup> Quint., *Inst.* I, *proem.* 16, 5.

analogía, en ocasiones también la etimología. Cierta majestuosidad y, hasta yo diría, cierta dignidad sagrada da valor a la antigüedad»<sup>14</sup>.

«Sin duda de ninguna clase, la costumbre es la más segura maestra de hablar y tenemos que servirnos del lenguaje como si se tratara de una moneda que anda de mano en mano»<sup>15</sup>.

«Así pues, llamaré costumbre en el lenguaje al consenso de los hombres cultos, del mismo modo que en la vida al consenso de los hombres buenos»<sup>16</sup>.

Quintiliano, pues, sobrepasa a Cicerón en la importancia concedida a la *consuetudo*, especialmente en lo tocante al léxico y a la nómina de autores tenidos por modelos, entre los que incluye también prosistas y poetas del siglo I del Imperio. Por razones obvias, no sabemos lo que Cicerón podría haber opinado de éstos, pero queda fuera de dudas que por *latine loqui* Quintiliano va más allá del purismo clásico. Y, aunque no haya ejemplos explícitos al respecto, sigue más de cerca la postura de Horacio sobre el *usus*, concepto próximo a la *consuetudo* entendida como *consensus eruditorum*, lo que supondrá que en el Renacimiento, Lorenzo Valla y todos los continuadores, especialmente Erasmo, se muestren abiertamente más seguidores de Quintiliano que de Cicerón.

Frontón nos transmite la preocupación que tuvieron ya algunos arcaicos por la propiedad de las palabras, cuyo interés radicaba en la correcta selección de los términos para designar realidades o evocar estratos sociolingüísticos concretos:

«[Ahora bien, por lo que respecta a la *elección* de las palabras... inmediatamente sale a la luz que la persona en cuestión no conoce los términos, no sabe valorarlos, los juzga a la ligera, los maneja sin sentido y no distingue ni el tono ni la *propiedad* de cada palabra]. Por ello, sólo unos pocos de los escritores antiguos se comprometieron en ese esfuerzo, en ese arriesgado empeño de *seleccionar* cada término con el más cuidado afán. De los oradores, desde que existen los hombres, sobresale uno por encima de todos, Marco Porcio, y también su fiel seguidor, Gayo Salustio. Entre los poetas muy sobresaliente es Plauto, y más aún Quinto Ennio y su esforzado imitador Lucio Celio, y también Nevio, Lucrecio, Acio incluso, Celio y también Laberio. En efecto, fuera de éstos, puedes apreciar unos pocos escritores elegantes en aspectos concretos, como Novio y Pomponio, y otros parecidos a la hora de usar términos aldeanos, chistosos y bufonescos»<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Quint., *Inst.* I, 6, 1.

<sup>15</sup> Quint., *Inst.* I, 6, 3.

<sup>16</sup> Quint., *Inst.* I, 6, 45.

<sup>17</sup> Front., *Aur. Caes.*, 4, 3, 2.



## LA LANGUE PRIMITIVE ET LES DEBUTS DE LA CONSCIENCE LINGUISTIQUE EUROPEENNE EN FRANCE<sup>1</sup>

MARIE-LUCE DEMONET

Centre d'Études Supérieures de la Renaissance-Tours

L'histoire des langues telle qu'elle est comprise à la Renaissance se modifie pour entrer dans le cadre plus général des signes produits par l'homme. La nostalgie d'une langue première et unique perdra de son importance à partir du moment où l'activité langagière ne sera plus perçue comme l'unique moyen de communiquer. Moins subordonnée à une vision théologique, la conscience linguistique européenne s'inscrit désormais dans une vision humaine de l'aptitude à parler, si bien que La Renaissance peut être considérée comme cette longue période pendant laquelle la croyance à la rupture de Babel laisse la place à une conception évolutive et séculière des langues<sup>2</sup>.

Le poète Du Bartas, après avoir paraphrasé en vers le texte de la *Genèse* dans sa *Seconde Semaine*, retourne la faute des géants constructeurs de la Tour dans un éloge remarquable de la diversité des langues, de la polyglossie et de la traduction<sup>3</sup>, ce qui oblige à considérer d'une façon moins dramatique la destruction de Babel. Ce mythe, qui fonde la réflexion linguistique du XVI<sup>e</sup> siècle en exprimant la conséquence désastreuse et spectaculaire de la perte de la langue première, en confirme aussi l'irrémissible nostalgie: les langues sont

---

<sup>1</sup> Voir notre étude, *Les Voix du signe. Nature et origine du langage à la Renaissance (1480-1580)*, Paris, Champion, 1992, et sa bibliographie condensée dans les références situées en fin de contribution.

<sup>2</sup> Demonet, Marie-Luce, « Babel au figuré. 'Une voix pour tous potages' », dans *Babel à la Renaissance*, éd. J. Dauphiné et M. Jacquemier, Mont-de-Marsan, Éditions Interuniversitaires, 1999, p. 455-467.

<sup>3</sup> Du Bartas, Guillaume Salluste, *La Seconde Semaine*, Paris, P. L'Huillier, 1584, II, Livre 6; éd. Y. Bellenger et al., Paris, S.T.F.M., 1992, partic. v. 271 et suiv.

confondues depuis ce moment zéro et l'idiome primitif est perdu sans retour. Le texte biblique, en effet, ne laisse pas supposer qu'il en reste quoi que ce soit, mais beaucoup de théologiens héritiers de la tradition médiévale, quelques poètes et des auteurs aussi inspirés que Guillaume Postel<sup>4</sup> semblent ne pas avoir renoncé à l'évoquer. Au XVII<sup>e</sup> siècle, l'attitude semble partagée entre l'indifférence de Descartes à la question, qu'il expédie dans une lettre à Mersenne, et les laborieuses reconstitutions du jésuite Athanase Kircher et du père Samuel Bochart, lesquels sont pris entre le sentiment de la perte et l'espoir des retrouvailles grâce au labeur érudit. Umberto Eco s'est penché sur cette quête de la langue parfaite qui intéresse particulièrement les partisans de l'hébreu langue-mère, recherche qui s'inscrit dans un ensemble de croyances et d'opinions assez complexe<sup>5</sup>.

Les grands auteurs de l'Antiquité n'avaient pas ramené l'étude des langues à la recherche d'une langue perdue et, pour un Cratyle qui chez Platon semble s'accrocher à des étymologies naturelles obscurcies par le travail du temps, son rival Hermogène et toute la tradition juridique se rallient à l'idée très largement majoritaire que les langues ont été établies par consensus, *kata syntheken* (Aristote, *Peri Hermeneias*, *De l'Interprétation* I, 1). Les auteurs de la Renaissance, bien qu'ils soient tributaires de l'opinion théologique médiévale favorisant la langue unique et divine d'avant Babel, reprennent majoritairement la théorie conventionnelle pour les langues post-babéliennes, en admettant divers facteurs de variation. Le changement linguistique progressif a pu provoquer les mêmes effets que la rupture brutale: l'éloignement par rapport à l'étymologie, l'évolution du sens des mots en fonction des usages, les transformations phonétiques subies par le latin dans l'avènement des langues vulgaires, les modifications provoquées par les langues barbares, la prononciation défectueuse du peuple – impossible à contrôler malgré les efforts des grammairiens –, tous ces facteurs relevant de la « vicissitude » des choses sublunaires et du péché originel confirment un éloignement de l'origine congruent avec les changements historiques. Ce phénomène a pu être compris par certains comme un éloignement de la vérité, à l'exemple de Charles de Bovelles qui, dans *La différence des langues vulgaires* (1533), n'accorde pas à

---

<sup>4</sup> Postel, Guillaume, principalement dans le *De Originibus, seu de Hebraicae linguae et gentis antiquitate, deque variarum linguarum affinitate liber*, Paris, D. Lescuyer, 1538, et dans le *De Foenicum literis*, Paris, V. Gaultherot, 1552.

<sup>5</sup> Eco, Umberto, *La Ricerca della lingua perfetta*, Bari, Laterza, 1993; *La Recherche de la langue parfaite*, Paris, Seuil, 1994. Kircher, Athanase, *Ars magna sciendi...*, Amsterdam, Janssonius, 1679; *Oedipus aegyptiacus...*, Rome, V. Mascardi, 1652-1654. Bochart, Samuel, *Geographia sacra... Phaleg*, Caen, P. Cardonnel, 1646.

la langue française la possibilité d'avoir une grammaire, tout en lui concédant un rapport certain avec le grec<sup>6</sup>.

Face à la perte de la langue unique, on distingue plusieurs attitudes, allant de la quête opiniâtre jusqu'à la libre curiosité des sceptiques.

## 1. LA QUÊTE OBSTINÉE

La quête de la première langue se fonde sur la certitude historique que la Bible dit la vérité sur la perte de la langue primitive, et, bien que le texte sacré ne dise rien sur le nom de cette langue ni sur la possibilité de la retrouver, la tradition des commentateurs juifs et chrétiens a souvent admis qu'il s'agissait de l'hébreu. Grâce au complément majeur que constitue la « Table des peuples » dressée par Flavius Josèphe dans les *Antiquités judaïques*, les exégètes ont tenté de reconstituer le cheminement des peuples dispersés après Babel et de leur attribuer à chacun une langue. Ainsi est restée intacte l'exception notable, la langue hébraïque, à la fois première et divine, miraculeusement maintenue dans la tribu d'Heber. Il n'y a pas lieu de s'en plaindre puisque ce que l'on croyait perdu ne l'est pas vraiment, et l'hébreu peut être révééré comme vestige absolu.

Toutefois, cette singularité ne va pas sans quelque difficulté: les grammairiens hébreux avaient bien noté l'évolution de leur langue et son instabilité tant que les voyelles n'étaient pas notées, d'autant plus que les autres langues sémitiques pouvaient se poser en rivales (araméen, syriaque et arabe). De plus, il était inconfortable pour des chrétiens d'admettre que cette langue divine fût conservée chez un peuple que l'on ne pouvait plus considérer comme élu. Il fallait donc déployer des stratégies d'appropriation du verbe divin de façon à en déposséder le peuple juif, selon plusieurs méthodes appliquées dès le début du XVI<sup>e</sup> siècle et qui consistent à lire un message chrétien sous la lettre biblique.

Les premières grammaires de l'hébreu écrites par des humanistes et des théologiens devaient beaucoup aux Juifs eux-mêmes, convertis ou non. Elles se sont vite détachées de cet antécédent gênant, comme l'a fait Sébastien Münster critiquant âprement la grammaire du Napolitain Abraham de Balmes<sup>7</sup>. Luthérien, Münster est connu pour avoir utilisé l'ancienne forme du colloque de

---

<sup>6</sup> Bovelles, Charles de, *De Differentia vulgarium linguarum, et Gallici sermonis varietate*, Paris, Robert Estienne, 1533. Texte et traduction par Colette Demaizière, *Sur les langues vulgaires et la variété de la langue française*, Paris, Klincksieck, 1973, *passim*.

<sup>7</sup> Münster, Sebastian, *Elementaria institutio in Hebraicam linguam*, Bâle, [Froben], 1525, préface. Balmes, Abraham de, *Peculium Abrae. Grammatica hebraea...*, Venise, D. Bomberg, 1523.

conversion en donnant une double version érudite d'un dialogue en latin et en hébreu (si on lit l'ouvrage dans l'autre sens) pour éloigner les Juifs de leur usage erroné des autorités bibliques<sup>8</sup>. Le point culminant de cet accaparement est l'apparatus linguistique de la Bible polyglotte d'Arias Montano (Anvers, 1572-74) et la grammaire de Bellarmin (1596), à la suite de différents intermédiaires catholiques ou réformés. De ce point de vue, il n'y avait guère de différence confessionnelle: les catholiques ont seulement été plus lents à admettre qu'il fallait étudier l'hébreu pour comprendre le texte biblique. Maîtriser la grammaire de l'hébreu, de l'araméen et de l'arabe, a permis aux auteurs chrétiens, héritiers de Japhet, de dominer toute la tradition des langues de Sem pour la mettre au service non seulement de l'interprétation christique de la Bible, mais de la défense des valeurs proprement chrétiennes de toutes les langues du monde.

Cette remarquable opération de détournement a commencé avec les kabbalistes italiens, *conversos* pour certains, qui ont trouvé dans l'écriture même de la Bible la confirmation, par les quatre méthodes du notarique, de la gématricie, de la tmèse et de l'*atbash* (intersion), que le nom de Jésus et celui de Marie étaient inscrits dans la lettre de la *Torah*<sup>9</sup>. Ainsi l'héritage de la langue première tombait-il dans l'escarcelle du christianisme, grâce aux procédés mêmes de ses ennemis. La nostalgie s'est faite triomphante avec Postel et ses disciples, notamment les frères La Boderie, en s'accompagnant d'une véritable idéologie du *transitus* d'Est en Ouest, qui marque le transfert de souveraineté linguistique depuis les territoires de la Palestine vers l'Occident français<sup>10</sup>. Ce mouvement d'appropriation a reproduit celui qui avait permis à Moïse de se servir des précieuses reliques des Égyptiens. Il accomplit dans les domaines de l'ésotérisme et de la grammaire mystique ce que les grammairiens traditionnels de l'hébreu accomplissaient d'une manière plus scolaire.

Jean Mercier, exégète lui aussi protestant, commence par déclarer dans ses commentaires sur la *Genèse* (vers 1560)<sup>11</sup> que ne pas admettre l'hébreu comme première langue conduirait à l'athéisme, accusation grave s'il en est, mais fort courante. Puis il risque quelques exercices étymologiques destinés à montrer que sous le grec *gît* l'hébreu, sans renouveler réellement l'argumentation du lecteur royal Jean Cheradame dans son *Lexicopator etymon* (1543). Mercier

<sup>8</sup> Münster, Sebastian, *Messias christianorum et judaeorum*, Bâle, H. Petrus, 1539.

<sup>9</sup> Secret, François, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod, 1964.

<sup>10</sup> Lefèvre de La Boderie, Guy, *L'Encyclie*, Anvers, C. Plantin, 1570; [auteur supposé], *Syriacae linguae prima elementa*, *ibid.*, 1572; *La Galliade, ou de la révolution des arts et sciences*, Paris, Guillaume Chaudière, 1578. La Boderie, Nicolas, *Le Cœur, Leb, ou les 32 sentiers de sapience*, Paris, Jean Macé, 1579.

<sup>11</sup> Jean Mercier, *In Genesim primum Mosis commentarius*, avec une préface de Théodore de Bèze, Genève, J. Berjon, [ca 1560], p. 14 et p. 231 de l'édition de 1598.



admet avec prudence que de telles recherches sont coupables de curiosité, comme l'avait dit Calvin. Jean de Serres, autre protestant et commentateur des œuvres de Platon (1578), pousse dans son analyse du *Cratyle* la transposition des exercices étymologiques opérés sur le grec aux étymologies apparemment sérieuses tirées de l'hébreu<sup>12</sup>. Comme chez Mercier, ces tentatives lui paraissent vraisemblables, sans amener une connaissance véritable qui serait en revanche d'ordre métaphysique: la langue primitive signifiait les essences et les formes des choses, comme le font toutes les langues d'après Babel.

Pour Postel l'hétérodoxe et pour quelques autres, la langue d'Heber n'était pas la seule à bénéficier d'un héritage divin. Le travail étymologique consistant à vouloir retrouver à toute force des éléments (et non des racines) hébraïques dans d'autres langues, ce procédé s'est souvent combiné avec des recherches de ressemblances portant sur une seule lettre, pour identifier dans certaines langues vernaculaires les vestiges les plus évidents de l'hébreu. Pour Goropius Becanus (Van Gorp), qui fera profiter le néerlandais de cette idée, certaines combinaisons primitives de graphèmes hébraïques sont restées dans la langue de Cimbres en particulier<sup>13</sup>. Postel, qui favorise naturellement l'héritage français, adopte pourtant à l'égard de la fameuse légende de Psammétique, le roi égyptien qui a fait élever des enfants isolés dans le désert pour savoir quelle langue ils parleraient, la même attitude qu'Érasme, en disant que le mot « bekkos » prononcé par ces enfants imitait plutôt le cri des chèvres. D'autres en revanche se sont emparés de ce mot unique pour le promouvoir comme vestige principal de la langue perdue. Le mot « bec » est ainsi non seulement un mot phrygien (troyen) selon le témoignage d'Hérodote, mais un vocable néerlandais, ou autrichien chez des auteurs autrichiens, à cause de *Bäcker*, le boulanger et de *Weck*, petit pain pointu tyrolien<sup>14</sup>. Pour la langue française, l'histoire de Psammétique était pain béni, puisqu'il se trouve que *bec*, s'il ne veut pas dire « pain », a un rapport avec la nourriture, et il est effectivement gaulois. Il ne doit rien au latin et peut prétendre à une primitivité aussi remarquable que les racines hébraïques sélectionnées par les exégètes. Ces étymologies de l'extrême ont attiré aux XVIIe et XVIIIe siècles quelques sarcasmes et ces démontages lexicaux montrent jusqu'où le chauvinisme linguistique

---

<sup>12</sup> Jean de Serres, *Platonis Opera Omnia*, trad. et commentaires, avec les corrections d'Henri Estienne, Paris, H. Estienne, 1578. Commentaire du *Cratyle*: tome I, p. 383 et suiv.

<sup>13</sup> Van Gorp (Goropius), Jan, *Origines Antwerpianae sive cimmericorum Becceselana novem libros complexa...*, Anvers, C. Plantin, 1569.

<sup>14</sup> Demonet, Marie-Luce, « Le premier pain blanc de la Germanie », dans *Langues et nations au temps de la Renaissance*, éd. M.T. Jones-Davies, Paris, Klincksieck, 1991, p. 169-187.

pouvait aller: la quête obstinée de la langue perdue permettait de donner des arguments historiques aux nationalismes locaux, et de justifier le rêve de l'*imperium* à l'aide de manipulations érudites, comme la *Grammatica castellana* d'Antonio de Nebrija y encourageait dès 1492<sup>15</sup>. Si Goropius est un cas d'école, aucun pays d'Europe n'a été épargné, et il s'est toujours trouvé un savant, un expert en étymologies pour « prouver » que sa langue était la plus ancienne, la plus pure, la plus susceptible sinon de dominer les autres, au moins d'acquérir une noblesse qui pouvait manquer au peuple qui la parlait, jusqu'au basque et au breton.

Cependant, cette lexicographie idéologiquement marquée n'a pas pu triompher de très sérieux obstacles épistémologiques et historiques: elle ne tient pas compte de la notion grammaticale de racine dont beaucoup de grammairiens à l'époque, surtout pour les langues sémitiques, reconnaissaient le caractère essentiel. C'est la racine qui porte la substance du mot, et les quatre manipulations littérales en usage jusque-là dans l'étymologie de Varron et Isidore (adjonction, suppression, permutation et transposition), qui sont les pendants latins des méthodes de la kabbale, sont fortement contestées par les grammairiens quand elles affectent la racine. En outre, admettre l'antériorité d'une langue gauloise parlée dès l'origine oblige à réécrire l'histoire et à s'appuyer sur des faux comme les prétendues « antiquités » du pseudo-Bérose d'Annius de Viterbe (1497), contestées dès le début du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>. Le prix à payer, pour les humanistes, est énorme: alors que les nouveaux théoriciens de l'histoire s'efforcent de dégager l'historiographie des inventions de la fable, des jolies de la poésie et des tricheries de la propagande, alors que la philologie humaniste s'attache à authentifier les manuscrits, l'art du faussaire rempli de bonnes intentions fait illusion pendant plus d'un demi-siècle et nourrit l'imagination des poètes, notamment celle de Ronsard dans la *Franciade*, où l'on voit bien comment la propagande royale entend se servir d'une histoire écrite sur commande<sup>17</sup>. Les érudits orientalistes ont pu entrer dans une telle stratégie circulaire, où l'excellence de la langue prouve celle du peuple et inversement (dans la *Galliade* de Guy Lefèvre de La Boderie par exemple), mais on peut légitimement se demander, comme Paul Veyne le faisait à propos des mythes grecs, s'ils y ajoutaient foi à la fin du siècle.

---

<sup>15</sup> Nebrija, Antonio de, *Grammatica castellana...*, 1492, éd. A. Quilis, Madrid, Editora Nacional, 1980.

<sup>16</sup> Stephens, Walter, *Giants in those days*, University of Nebraska Press, 1989 (trad. fr. Paris, Champion, 2006).

<sup>17</sup> Dubois, Claude-Gilbert, *Mythe et langage au XVI<sup>e</sup> siècle*, Bordeaux, Ducros, 1970; *Celtés et Gaulois au XVI<sup>e</sup> siècle. Le développement d'un mythe nationaliste*, Paris Vrin, 1972.

Derrière la Tour de Babel se profile un autre monument mythique, la colonne de Seth, miraculeusement préservée du Déluge avec ses inscriptions en caractères très anciens. Comme beaucoup d'auteurs, Postel et Goropius sont obsédés par la recherche de vestiges textuels qui soient en rapport de contiguïté avec l'Histoire biblique. D'où le rôle stratégique des écritures, la tradition orale ayant pour fonction de dévoiler par transmission acroamatique (orale) ce que l'écrit signifie. La langue perdue peut se retrouver grâce à l'écrit, car ce sont surtout les graphies qui servent de relais entre les langues. L'importance accordée au signe graphique permet d'alimenter la nostalgie des ruines linguistiques et l'espoir de reconstituer une langue perdue à partir de quelques bribes<sup>18</sup>. On sait que le XVI<sup>e</sup> siècle voit naître ce nouveau métier érudit qu'est celui d'« antiquaire », pratiqué par les voyageurs lettrés en fonction de leurs capacités, non seulement en ramassant toutes les curiosités qui meubleront les cabinets privés et les premiers musées, mais en recopiant un très grand nombre d'inscriptions dont la plupart, pour les voyageurs européens, sont latines. Mais le même souci de collectionner s'étend aux voyageurs d'Orient et d'Amérique, et les glaneurs d'écritures ne manquent pas de comparer ces inscriptions des stèles ou des temples aux légendes trouvées sur des monnaies anciennes. Un shekel permet à Postel de proclamer que le samaritain est l'ancêtre de la langue gauloise, parce que le graphisme de certaines lettres ressemble à des caractères grecs, lettres que l'on trouvait dans l'ancienne Gaule. Il établit ainsi par des rapprochements métonymiques et parfaitement anachroniques une « parenté » purement scripturale entre les différents idiomes. L'idée qu'une langue puisse être complètement indépendante du code graphique qui la note est encore impensable pour certains esprits, et il semble exister un lien naturel entre les graphies de l'hébreu et la langue hébraïque, entre l'alphabet grec et le grec, etc.

Le signe écrit est épigraphique, muséal, indiciel, et les partisans de sa valeur s'appuient sur les doctrines anciennes de la supériorité de la vue sur l'ouïe. Pourtant, les savants n'ignorent pas que les langues se sont aussi parlées et qu'il ne reste aucune preuve de la prononciation des anciens graphèmes. L'idée, bien implantée dans les milieux néoplatoniciens, que le signe écrit (un dessin) communique directement avec l'intelligence pour garder la mémoire des propriétés des choses, alimentait le principe de la prééminence de l'écrit; d'où l'intérêt apporté aux hiéroglyphes, ces lettres-dessins qui, disait-on, véhiculaient des concepts.

---

<sup>18</sup> Demonet, Marie-Luce, « Les origines comparées de l'écriture et de la parole à la Renaissance », dans *Origines du langage. Une encyclopédie poétique* (colloque de Genève 2000), éd. O. Pot, Paris, Seuil, 2007, p. 165-182.

La lettre *aleph* (qui ne se prononçait plus) en est un exemple: selon Postel, les Grecs l'ont confisquée en en faisant leur *alpha*, qui adhère à la nature des choses puisqu'il représente le dessin du crâne non pas d'un éléphant, mais d'un bœuf, lequel se disait *aleph*. C'était donc, à l'origine, un hiéroglyphe, et toutes les lettres de l'alphabet hébraïque avaient une origine pictogrammatique. La remarque est pertinente, mais ces auteurs ignoraient le rôle fondamental joué par la révolution alphabétique sur le plan cognitif.

Un autre moyen de communiquer au-delà des mots est donc le dessin, la *figura*, qui rejoint, dans la sophistication graphique que représente l'hiéroglyphe, le symbolisme du signe écrit. Il est pour certains auteurs un moyen de retrouver la langue perdue: les kabbalistes croyaient que le monde avait été créé à partir des lettres de l'alphabet hébreu, comme le révèle le *Sefer Yetsira* (XIII<sup>e</sup> siècle) traduit par Postel. Les traces de ces lettres divines sont les dessins des constellations, de véritables lettres célestes bien visibles dans l'alphabet chaldéen, ou alphabet d'Abraham. En ce sens, la lettre est un véritable « chiffre » du monde, un code que seuls les initiés peuvent comprendre, et qui fonde la force des talismans. Il n'est plus vraiment question de langue, mais de mots séparés en blocs idéogrammatiques qui fonctionnent comme des signes purement visuels. Comme le tracé de ces signes correspond à une image dans l'esprit, à un « concept » (le mot souvent utilisé est « *conceptus* », en latin non classique), ce signe graphique est en correspondance immédiate avec le concept qu'il représente sans qu'il soit même besoin d'un intermédiaire vocal. Le *Traité des chiffres et secrètes manières d'écrire* (1586) de Blaise de Vigenère en détaille le fonctionnement, l'auteur allant jusqu'à imaginer un alphabet conceptuel entièrement composé de « o ». S'il y a un rêve de langue parfaite, ce serait celui-là. Anticipation du langage informatique binaire ?<sup>19</sup>

La langue écrite conforte l'*imperium*, le lien étroit entre la langue et le politique. Les conquérants du Mexique ont tenté de faire croire que les sociétés aztèques et mayas n'avaient pas d'écriture, que leurs glyphes n'étaient que des peintures, pas même des hiéroglyphes. Ils avaient raison sur un plan strictement politique: les manuscrits aztèques étaient précisément des généalogies royales et des titres de propriété. Il fallait donc s'empresse de brûler comme s'il s'agissait de signes de connivence avec le diable, destruction qui confirmait par l'absence l'incapacité à maîtriser les signes graphiques chez les « Indiens » du Nouveau Monde.

---

<sup>19</sup> Blaise de Vigenère, *Traicté des Chiffres, ou secretes manieres d'escrire*, Paris, A. L'Angelier, 1586, f<sup>o</sup> 240 v<sup>o</sup> sqq.

## 2. LAMENTATION TOPIQUE ET RECHERCHES GRAMMAIRIENNES

L'histoire biblique enseignait donc que la première langue avait été confondue, mais, dès le Moyen Âge, théologiens et philosophes en avaient pris leur parti, interprétant surtout sur le plan moral la perte que cela signifiait. On retrouve une distance de cette nature chez les chefs des églises réformées: c'est la discorde des cœurs que signale Babel (opinion de Luther). Calvin de son côté conserve la position augustinienne: ce qui était avant le péché nous est irrémédiablement inaccessible, ce que rappelle explicitement le *Microcosme* de Scève<sup>20</sup>. Le point de non-retour, pour le pessimisme calviniste, n'est pas le moment de Babel mais celui de la Chute. Rien ne nous permet plus de retrouver ce langage originel, transparent à l'homme comme à Dieu. Montaigne lui-même n'évoque que le point de vue moral, qui n'était pas réservé à Luther<sup>21</sup>. Un grand nombre de textes émettront ainsi une sorte de « *lamento* des langues », et notamment les préfaces des grammaires ou des traités: l'auteur se plaint souvent du fait que l'homme doit apprendre autant de langues différentes, ce qui fait perdre un temps précieux pour l'étude. Lamentation reproduite chez Speroni, Du Bellay et Ramus par exemple<sup>22</sup>. Une fois qu'ils ont rendu un hommage obligé à cette langue unique, les savants se mettent à l'étude de la grammaire, et la fréquence de cette lamentation diminuera avec le siècle.

Toutefois, certaines grammaires s'essaient à reconstituer moins un lexique commun à partir d'improbables racines, qu'une structure profonde, commune à toutes les langues et qui n'aurait pas été perdue. Elles se fondent non sur la tradition grammaticale gréco-latine, avec ses six à neuf parties du discours, mais sur l'analyse logique de l'énoncé telle qu'elle a été exprimée dans le *Peri Hermeneias* d'Aristote et dans les grammaires médiévales de l'hébreu et de l'arabe, lesquelles les tenaient de la tradition aristotélicienne. Dans ce cadre à la fois ancien et nouveau, toutes les langues sont construites sur les trois parties de l'énoncé, nom, verbe, « consignification » (mots grammaticaux, adverbes), et s'il existe un résidu après la catastrophe de Babel,

<sup>20</sup> Scève, Maurice, *Microcosme*, Lyon, Jean de Tournes, 1560, I, v. 1227-1340.

<sup>21</sup> Montaigne, Michel de, *Les Essais*, éd. Villey-Saulnier, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, II, 12, p. 553a.

<sup>22</sup> Speroni, Sperone, *I Dialoghi*, Venise, Alde Manuce, 1542, transcription sur Epistemon-BVH, 1999, f° 162 v°. Fournel, Jean-Louis, *Les Dialogues de Sperone Speroni: libertés de la parole et règles de l'écriture*, coll. Ars rhetorica, Marburg, Hitzeroth Verlag, 1990. Du Bellay, Joachim, *La Deffence, et illustration de la langue francoyse*, Paris, A. L'Angelier, 1549, transcription sur Epistemon-BVH, 2007, I, ch. 1, f° [A 4 r°]. La Ramée (Ramus), Pierre de, *Traicté des façons et coutumes des anciens Gaulloys*, trad. fr. de Michel de Castelnau, Paris, A. Wechel, 1559, préface.

il s'agit du schéma fondamental de la phrase dans toutes les langues. Ce constat a conduit à quelques expériences intéressantes de comparatisme syntaxique, comme dans la *Grammatica quadrilinguis* de Jacques de Drosay (1544), qui superpose à trois langues « indoeuropéennes » de Japhet, le français, le latin et le grec, une langue de Sem, l'hébreu: cette démarche ne signifie pas que le français « vienne » de l'hébreu, mais que cette langue est assez proche, par sa structure, de la source de toutes les langues, laquelle exprime au mieux l'*idea* des langues, sa « forme » au sens aristotélicien<sup>23</sup>. Plus on a conscience que les langues ont en commun une « idée », c'est-à-dire une syntaxe fondée sur les trois parties du discours et un lexique, moins on a besoin d'un mythe (Babel) qui devient allégorie ou même fable.

La langue première est celle que tout homme possède en puissance avec la faculté de parler héritée de ses parents. En prenant conscience de sa propre grammaire en langue vernaculaire, l'homme reprend possession de la langue originelle, dont l'archétype n'a jamais été perdu sous les différences du lexique. C'est la thèse du luthérien zurichois Theodorus Bibliander qui recherche, au-delà des réalisations diverses, une *ratio communis* entre toutes les langues; et c'est également celle du naturaliste Conrad Gesner qui la met en application dans son *Mithridate*<sup>24</sup>. Le mythe de Babel, d'histoire à croire devient progressivement allégorie de la discorde, *mythos*, nom et figure de la diversité des langues, comme chez Bembo, Speroni et Du Bellay.

L'attitude régressive ne pouvait conduire qu'à une impasse. Pourtant, plusieurs auteurs avaient remarqué (après Arno Borst)<sup>25</sup>, que ces travaux d'archéolinguistes animés du désir de retrouver la langue perdue ont eu quelques effets positifs: en la cherchant, ils ont trouvé qu'effectivement il existait une certaine parenté entre les langues, que l'on pouvait isoler le groupe sémitique dont les racines trillittères constituent assurément un critère majeur de « ressemblance »; *a contrario*, ils ont montré aux véritables antiquaires qu'une méthode comparatiste fondée sur des unités de seconde articulation (phonèmes ou graphèmes) ne pouvait mener qu'à rapprocher toutes les langues entre elles et à laisser la part belle aux critères idéologiques, surtout nationalistes, chacun voyant midi à sa porte et la langue perdue enfouie dans sa propre langue. Les aberrations de Postel ou de Goropius ont favorisé le rêve d'une « harmonie

---

<sup>23</sup> Drosay, Jacques de, *Grammaticae quadrilinguis partitiones*, Paris, C. Wechel, 1544.

<sup>24</sup> Bibliander, Theodor, *De ratione communi omnium linguarum et literarum commentarius*, Zürich, C. Froschover, 1548; Gesner, Conrad, *Mithridates...*, Zürich, C. Froschover, 1555.

<sup>25</sup> Borst, Arno, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, tome III/1, Suttgart, A. Hiersemann, 1963, p. 364.

étymologique des langues », celle qu'Etienne Guichard a mise en œuvre dans l'ouvrage qui porte ce titre (1606), et que nous ne considérons maintenant que comme un dictionnaire polyglotte assez approximatif<sup>26</sup>. Il en était de même pour le vocabulaire français inachevé de Jacques Bourgoing (1583)<sup>27</sup>. Par ailleurs, ces recherches ont permis aux auteurs vraiment orientalistes comme Athanase Kircher de perfectionner leur méthode tendant à un véritable comparatisme linguistique, bien qu'ils soient encore fortement attachés au principe d'une langue primitive. Ils ont surtout permis, à ceux qui se révélaient à la fois rationalistes et orientalistes comme Joseph Juste Scaliger, de poser les bases d'une méthode historique appliquée aux langues, dès 1599 (*Diatriba de Europeanum linguis*)<sup>28</sup>.

Dépassant la lamentation et le ressassement, l'expression de la nostalgie s'exprime aussi par l'inventaire des langues disparues, ou encore par l'espoir de leur reconstitution.

#### L'INVENTAIRE

Le *Mithridate* de Gesner dresse une sorte de répertoire naturaliste des langues, avec une intention généalogique et classifiante tout à fait intéressante. La perspective de Claude Duret, dans le *Thresor de l'Histoire des langues* (1613) est assez différente et relève plutôt de l'inventaire cumulatif, voire de l'amalgame; certains de ses chapitres ont souvent été utilisés pour montrer la permanence d'un imaginaire de la langue perdue<sup>29</sup>. On devrait dire plutôt des langues perdues, car Duret juxtapose les différentes hypothèses sur les langues premières sans vraiment en chercher de cohérence. Loin d'alimenter une nostalgie défaitiste, il contribue au contraire, par la richesse de sa compilation d'un éclectisme inégalé, à renforcer la convergence vers une *idea* des langues, à partir du maître de Gesner, Bibliander. À l'horizon se profile une méthode d'apprentissage universel de toutes les langues du monde, puisqu'elles se ressemblent: si le pentecôtisme n'est pas absent de cette idée, il n'est pas toujours invoqué. La possibilité de maîtriser les idiomes s'accompagne d'une confiance absolue dans la rationalité de la grammaire (il n'est pas indifférent que Joseph Juste Scaliger soit le fils de Jules César, qui a publié une grammaire latine

<sup>26</sup> Guichard, Etienne, *Harmonie étymologique des langues...*, Paris, G. Le Noir, 1606.

<sup>27</sup> Bourgoing, Jacques, *De Origine, usu et ratione vulgarium vocum linguae Gallicae, Italicae et Hispanicae...*, Paris, E. Prevosteau, 1583.

<sup>28</sup> Scaliger, Joseph Juste, *Diatriba de Europeanum linguis*, [1599], dans *Opuscula varia*, Paris, H. Beys, 1610.

<sup>29</sup> Duret, Claude, *Thresor de l'histoire des langues de cest univers*, Cologne, M. Berjon, 1606.

généraliste avec *De causis linguae latinae*), dans la correspondance des différents lexiques – à défaut de leur généalogie commune – dans les vertus de l'imprégnation et de la fréquentation des peuples qui les parlent.

#### LA RECRÉATION

Plus intéressantes encore sont les tentatives de recréation de nouvelles langues perdues, qui sont en fait les langues ancêtres, ce que nous avons appelé les «langues relais», langues plus oubliées et défaites par le temps que perdues: le gaulois, l'étrusque pour les Italiens, le celte pour les Germains, le saxon pour les Anglais, et toutes les langues que parlaient les peuples avant la colonisation romaine et les invasions. Cette recréation n'était ni purement imaginaire, puisque quelques mots gaulois étaient identifiés, ni angélique car une telle reconquête est celle d'une nation et d'un peuple. Les langues ancêtres prétendument retrouvées ne sont pas équivalentes pour tous et se trouvent comme déterminées par leur situation géographique, selon la théorie des «climats» appliquée aux langues: leur lieu de développement les rend plus molles ou dures, savantes ou barbares, comme les peuples qui les parlent et selon leur «génie» propre<sup>30</sup>. Les auteurs de traités et de grammaires sont, de leur propre gré ou suivant quelque commande princière, guidés par le même nationalisme qui animait les nostalgiques: certaines langues sont plus «belles» que d'autres, parce que plus proches de cette deuxième origine. Le gothique (langues germaniques et scandinaves) est «rude» et malsonnant aux oreilles françaises, l'italien efféminé, l'anglais imprononçable, l'espagnol obséquieux: la langue oubliée a ses favoris déterminés «scientifiquement» en fonction de la bonté du climat sous lequel ils sont nés. Épicure lui-même n'avait-il pas écrit que les langues sont apparues spontanément au sein de chaque tribu (*Lettre à Hérodote*)? Les langues tribales sont considérées, avec les mêmes arguments, comme les héritières uniques de la tribu primitive d'Adam et la nostalgie, on le sait, a souvent alimenté les pulsions guerrières et le désir d'anéantir les impurs.

Tel n'est pas le cas d'un certain nombre d'auteurs dont les travaux sont surtout motivés par la recherche historique. Ce sont ces antiquaires, magistrats ou juristes qui se penchent sur les anciennes coutumes linguistiques, et qui comprennent bien l'importance de l'évolution des langues selon l'usage et la

---

<sup>30</sup> Meschonnic, Henri, *Et le génie des langues?* Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 2000; Demonet, Marie-Luce, «Les climats linguistiques», dans *Langues et identités culturelles en Europe, XVIe-XVIIe siècles*, Publications de l'Université de Nancy II, 2005, t. 1, p. 3-24.



coutume, plus que selon des lois imposées. Claude Fauchet et Etienne Pasquier manifestent des intuitions sur les différents substrats du français et la reconstitution s'opère aussi à partir d'hypothèses s'appuyant sur des indices replacés dans un cadre historique qu'on voulait fiable<sup>31</sup>. Même si les mots authentiquement gaulois comme «bec», «braie» (caleçon), «dun» (colline), étaient souvent assimilés aux mots germaniques dont on identifiait mal la provenance, la recherche des langues ancêtres pouvait ne pas être guidée par la croyance, ni par une certitude de patriote, mais par la recherche du «vraisemblable» ou du «possible» pour élaborer ce que ces auteurs appellent plus modestement des conjectures.

Dans l'espace de la fiction, qu'elle soit roman comme chez Rabelais ou utopie comme chez Thomas More, il est possible d'imaginer une langue plus proche de cette primitivité souhaitée: le lanternois-patellinois de Panurge a quelques affinités avec le gothique, l'antipodien avec l'arabe, et l'utopien avec l'occitan (*Pantagruel*, ch. IX)<sup>32</sup>. La présence de l'occitan est lisible grâce à des éléments propres aux parlers du sud, les formes en *-ou* par exemple et le verbe si caractéristique «cagner»: elle est d'autant plus vraisemblable que le provençal était reconnu comme la langue-source de la poésie de Pétrarque, et la «lingua llimosina», ensemble vague désignant tous les parlers occitans, commençait à être considérée comme la véritable ancêtre de la langue française. Alors que Jean de Nostredame fabriquait à la louange de la Provence de faux poèmes troubadours à partir d'un corpus de manuscrits authentiques<sup>33</sup>, assez habilement pour faire illusion pendant trois siècles, Claude Fauchet et Blaise de Vigenère (qui ne sont nullement d'origine méridionale) ont recueilli d'anciens poèmes occitans qu'ils présentent comme des preuves de cette noble origine, ce qui permettait de laisser le latin décadent aux Italiens<sup>34</sup>. Quant à l'utopien de More, langue et alphabet, il tient selon l'auteur du grec et du per-

---

<sup>31</sup> Demonet, Marie-Luce, «Du mythe à l'hypothèse. Les changements méthodiques dans les recherches sur l'origine des langues dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle», dans *La Linguistique entre mythe et histoire*, Münster, Nodus Publikationen, 1993, p. 11-30; ead., «Si mon mulet transalpin volait' ou de la vérité en matière de langues», dans *Langage et vérité*, Genève, Droz, 1993, p. 223-235.

<sup>32</sup> Rabelais, François, *Pantagruel*, dans *Œuvres*, éd. M. Huchon, Paris, Gallimard, 1994, Bibliothèque de la Pléiade, ch. IX, p. 246 sqq.

<sup>33</sup> Nostredame, Jean de, *Vies des plus celebres et anciens poetes Provensaux*, Lyon, Alexandre Marsilius, 1575; éd. C. Chabaneau, 1913; Genève, Slatkine reprints, 1970.

<sup>34</sup> Fauchet, Claude, *Recueil de l'origine de la langue et poesie françoise, ryme et romans*, Paris, M. Patisson, 1581. Vigenère, Blaise de, *Les Commentaires de Cesar...* (trad.), Paris, Abel l'Angelier, 1589 (les éditions antérieures ne contiennent pas le développement sur les langues occitanes).

san, cherchant encore ses origines du côté de l'Orient<sup>35</sup>. Les utopies auront désormais leur indispensable composante linguistique, mêlant langues ancêtres et langues artificielles. Au milieu du XVIIe siècle, Cyrano de Bergerac situera la langue des Séléniens de part et d'autre de l'expression linguistique, puisque le peuple parle par gestes et les nobles par la musique, substituant deux autres codes, plus «naturels», au langage articulé<sup>36</sup>.

La langue des signes et le code musical pourraient en effet tenir lieu de langues primitives, dans une reconstruction du passé qui ferait entièrement abstraction de l'histoire biblique. Or elles ne sont pas absentes de la tradition philosophique de l'Antiquité. Les cris et les gestes étaient mentionnés par Épicure et dans le poème *De la Nature* de Lucrèce, et cette tradition s'est transmise également par Vitruve et Diodore de Sicile<sup>37</sup>. Le texte d'Épicure était bien connu dès la fin du XVe siècle puisqu'il figure dans les *Vies des philosophes* de Diogène Laërce. Le philosophe y raconte succinctement l'invention du langage à partir des émissions vocales sur lesquelles les tribus s'accordent pour leur donner le même sens, tandis que Lucrèce imagine d'abord une apparition à partir du geste. Ces deux sources de toutes les langues, à propos desquelles les anthropologues discutent encore, se retrouvent non seulement dans l'histoire fabuleuse inventée par Cyrano, mais aussi chez des écrivains aussi sérieux que Montaigne et Laurent Joubert. Le récit d'Épicure permet de réactiver l'histoire des enfants de Psammétique, mais en laissant de côté la mention de la langue phrygienne. C'est comme si la langue primitive était réinventée par les sourds-muets et par les premiers voyageurs débarquant sur des rives inconnues, montrant leurs marchandises et désignant le lointain horizon marin d'où ils avaient surgi.

La naturalité de ces signes est rejointe par l'invention de codes graphiques dont l'artificialité prétend imiter une origine naturelle. Emblèmes et faux hiéroglyphes sont aussi le lieu d'une inventivité linguistique qui retourne la langue perdue en modèle fécond. Créer des emblèmes, s'inventer sa propre devise à partir d'éléments graphiques connus ou d'un symbolisme plus obscur, c'est aussi une façon de récupérer à son profit le processus de l'idéogramme. John Dee avait ainsi composé sa «*monas hieroglyphica*» en combinant plu-

---

<sup>35</sup> More, Thomas, *Utopia*, Louvain, Thierry Martens, 1516.

<sup>36</sup> Cyrano de Bergerac, Savinien de, *L'Autre Monde, ou les Etats et Empires de la Lune*, éd. M. Alcover, Paris, Société des Textes Français Modernes, Champion, 1977, p. 74-76 (éd. révisée dans *Œuvres Complètes*, I, Paris, Champion, 2006).

<sup>37</sup> Demonet, Marie-Luce, «L'épicurisme linguistique à la Renaissance, de Bembo à Peletier du Mans», dans *Sources antiques de l'irrégion moderne: le relais italien, XVe-XVIIe siècles*, éd. J.-P. Cavaillé et J.-P. Foucault, Toulouse, collection de l'ECRIT, n° 6, juin, 2001, p. 91-110.

sieurs symboles<sup>38</sup>. Barthélemy Aneau s'invente aussi son emblème personnel à partir des symboles universellement compris de l'*ouroboros* (l'anneau, nom de son père et symbole d'éternité) et de la rose (nom de sa mère et symbole de la fragilité humaine), véritable *conchetto* graphique souvent pratiqué dans les marques des imprimeurs<sup>39</sup>. S'agit-il encore de nostalgie d'une langue symbolique perdue ? Elle s'est assurément retournée en possibilité infinie de création et de récréation à partir d'un corpus relativement limité de symboles partagés. Les vertus de ces inventions, on le voit, sont principalement combinatoires, grâce à l'*ingenium*, ce génie naturel au poète qui lui permet de réassortir l'existant et de créer de nouveaux sens.

Le jésuite Hermann Hugo avait tiré parti des descriptions du chinois rapportées par les membres de la Compagnie, et il avait compris que l'utilisation des idéogrammes était un moyen ingénieux de contourner la différence des langues, même si chacun prononce les caractères dans son propre dialecte<sup>40</sup>. Il partage cette vision utopique de l'écriture idéogrammatique avec Vigenère (qu'il n'a pas lu) et sa langue conceptuelle est bien plus systématique que la cryptographie de Jean Trithème ou que les anciennes roues de Raymond Lulle: les *loci communes* étaient combinables sur des petites roues disposées comme celles des livres d'astronomie, que l'on faisait tourner à la main. Les *signa characteristica* de Kircher et de Leibniz, les langues universelles imaginées par Wilkins seront le prolongement, au XVII<sup>e</sup> siècle, de cette ingéniosité linguistique tournée cette fois vers l'avenir d'une communication universelle entre les hommes.

Une récréation de type expansionniste se manifeste aussi dans le néologisme et l'invention verbale: qu'est-ce d'autre, sinon se replacer dans la position d'Adam nommant les animaux «selon leurs natures»? Le lexicologue assortit les radicaux et les morphèmes, de mieux en mieux identifiés grâce à la notion de racine et celle de «partie variable». Toute langue qui s'illustre en s'enrichissant de nouveaux vocables maintient l'ancienne *idea* des langues et reproduit le mécanisme à l'œuvre dans la langue originelle.

Ainsi ce ne sont pas dix langues, ni même 72, qui sont retrouvées à partir de la langue perdue, mais toutes les langues que l'homme peut inventer dans leur diversité, dans la combinatoire des phonèmes et des graphèmes, des idéogrammes, phonogrammes et pictogrammes.

---

<sup>38</sup> Dee, John, *Monas Hieroglyphica mathematicae, magicae, cabalisticae, anagogicaeque explicata*, Anvers, G. Sylvius, 1564.

<sup>39</sup> Aneau, Barthélemy, *L'Imagination poetique*, Lyon, Macé Bonhomme, 1552, p. 14.

<sup>40</sup> Hugo, Hermann, S.J., *De prima scribendi origine*, Anvers, C. Plantin, 1617, p. 61.

### 3. LA LIBRE CURIOSITÉ

Un texte anonyme publié à Poitiers en 1556 entreprend la démolition en règle des arguments «songecreux» des étymologies troyennes. Ces *Discours non plus melancoliques que divers*, animés d'un solide bon sens, minent les prétendues ressemblances entre les idiomes:

Pour le faire fin, qui voudra ainsi rêver après ces étymologies, prêtera force rire pour ceux qui auront la rate un peu saine. Car combien pensez-vous qu'il y ait de mots qui se ressemblent en tant de langages, qu'il y a parmi le monde, qui ne le connurent jamais, mais ont été forgés à l'aventure sans savoir rien l'un de l'autre ? Bec (comme nous avons dit devant) est à dire pain, est à dire pain en Phrygie, où fut Troie: et bec en France est la bouche (dirai-je ainsi) d'un oiseau et de l'homme aussi quelquefois. Songerai-je donc incontinent que notre bec est venu de Troie, pour ce qu'on met le pain au bec pour le manger? Il y aura deux mots qui se commenceront par même lettre, qui auront deux ou trois lettres semblables, et je dirai que l'un est fils de l'autre tout incontinent? et non ferai: Je ne le ferai point, [...] de peur qu'on ne s'en moque.<sup>41</sup>

Il y a tout lieu de penser que ce texte a pour auteur l'humaniste, philologue et antiquaire Élie Vinet, l'un des maîtres de Montaigne au collège de Guyenne<sup>42</sup>. Il ne propose pas d'autre attitude envers la quête des origines qu'une volontaire limitation à ce que nous appellerions une approche synchronique des langues et à l'apprentissage minimal de la grammaire.

Ainsi, il existe une famille d'auteurs pour qui la question de la langue perdue est triviale, sans que ses membres se présentent pour autant comme des esprits forts: le savant prudent peut très bien concéder que la première langue a été celle d'Adam sans chercher à la déterminer avec précision. La position de Calvin, qui souligne la rupture radicale provoquée par le péché, invite à ne pas exercer sa curiosité envers de telles matières. L'indifférence peut donc être tout autant le résultat d'une attitude religieuse que du détachement pratiqué par le philosophe sceptique, averroïste ou épicurien. Le médecin Laurent Joubert (protestant), dans le petit traité qu'il consacre à la langue que «parlerait un enfant qui n'aurait jamais ouï parler», admet la réalité passée de la langue adamique, pour examiner ensuite les hypothèses scientifiques de l'apparition à

---

<sup>41</sup> *Discours non plus melancoliques que divers*, Poitiers, Enguilbert de Marnef, 1556, attribué parfois à Jacques Peletier du Mans ou Bonaventure des Périers. Transcription sur Epistemon-BVH, 2003, p. 74 (orthographe modernisée ici).

<sup>42</sup> Pour des études récentes sur l'attribution de ce texte, voir les contributions de Sophie Arnauld, Véronique Zaercher et Marie-Luce Demonet dans les actes du colloque de Poitiers (2001), *Les Grands Jours de Rabelais en Poitou*, éd. M.-L. Demonet et S. Geonget, Genève Droz, «Études Rabelaisiennes», 2006.

la fois sociale et biologique du langage<sup>43</sup>; ce texte est la source principale de Montaigne qui, pour cette question au moins, n'est pas entièrement sceptique. L'auteur des *Essais* s'exprime sur le mode hypothétique, ce qui consacre un changement fondamental d'attitude par rapport à ce qui relevait jusque-là surtout de la croyance: si un enfant était élevé seul, il inventerait (au conditionnel) un langage «pour exprimer ses conceptions»<sup>44</sup>; dans ce cadre séculier, qui peut être un nouveau départ après Babel en ménageant la tradition, l'aptitude au langage laisse à tout être humain la possibilité de recréer une langue.

Pour Jules César Scaliger, qui récuse en quelques lignes la thèse de l'hébreu langue-mère comme peu digne de l'attention d'un philosophe, la meilleure langue est celle qui exprime le mieux un ensemble de relations causales, et c'est le latin<sup>45</sup>. L'*arbitrium* humain est parfaitement capable, en respectant les règles de la syntaxe et l'organisation morphologique motivée du lexique, de faire évoluer les langues dans le sens d'une meilleure relation entre les notions des choses et les «dictiones». Francisco Sanchez de Las Brozas, dans sa *Minerva* de 1587, sera horrifié par le peu de révérence de Scaliger envers les étymologies de Varron: il exprime assez bien la peur du vide que certains grammairiens pouvaient ressentir à ne pas reconnaître les étymons<sup>46</sup>.

Il peut donc y avoir consensus sur cette aptitude à créer des idiomes qui représentent ou disent les «propriétés» des choses. Les nostalgiques de l'hébreu langue-mère ou d'une autre langue pré-babélique ne peuvent échapper aux limites de deux catégories d'arguments: soit ils se rabattent sur des acrostiches, des allusions et des procédés plus poétiques qu'étymologiques, des *nugae* selon Scaliger et selon Francisco Sanches pour qui les langues sont «inventées» (*fiŋuntur*)<sup>47</sup>; soit ils transportent les qualités de cette langue première sur le plan cognitif et métaphysique, pour reconstruire une langue idéale, une langue modèle qui perd alors sa singularité. Car exprimer la qualité, la quantité, le lieu, le genre, le nombre, etc., toutes les langues en sont capables.

Cette modification des attitudes par rapport à la langue perdue peut se comprendre dans un cadre plus large, celui d'un changement méthodologique majeur, dont le nouveau héros ne serait pas un Kircher, mais plutôt un Francis

<sup>43</sup> Joubert, Laurent, *Erreurs populaires au fait de la médecine et régime de santé*, Bordeaux, S. Millanges, 1578; deuxième partie, «Question vulgaire. Quel langage parleroit un enfant qui n'auroit jamais ouï parler», p. 602.

<sup>44</sup> Montaigne, *Les Essais*, op. cit., II, 12, p. 458.

<sup>45</sup> Scaliger, Jules César, *De Causis linguae latinae*, Lyon, S. Gryphe, 1540, ch. 47 et 48.

<sup>46</sup> Sanchez de Las Brozas (Sanctius), Francisco, *Minerva: seu de causis linguae latinae*, Salamanque, J. et A. Renault, 1587, I, f° 6v°. Éd. et trad. fr. par G. Clérico, Presses Universitaires de Lille, 1982.

<sup>47</sup> Sanches, Francisco, *Quod nihil scitur*, Lyon, S. Gryphe, 1581, p. 36-37.

Bacon, qui réanime la comparaison du langage avec la « monnaie » et comme « jeton », le *token* dans *The Advancement of learning*. Cette vieille métaphore est la plus éclairante: si elle commence à être utilisée dès l'époque de Nicole Oresme et des nominalistes du XIV<sup>e</sup> siècle, elle est particulièrement vivante chez les juristes et Montaigne la reprend<sup>48</sup>. Elle peut être interprétée dans un sens complètement sceptique, puisque la langue, comme la monnaie, peut ne rien valoir du tout en dehors du lien social qui la fonde, c'est-à-dire l'arbitraire et l'usage des peuples; mais, en vertu de ce même pacte, elle est le mode d'expression majeur de ces échanges entre les hommes. La fortune du scepticisme renaissant, qui s'exprime d'abord dans les commentaires des *Académiques* de Cicéron puis dans les éditions de Sextus Empiricus, pourrait mettre en cause d'avance non seulement toute tentative de retrouver les vestiges du passé, mais encore le pacte associé à la valeur des mots. Toutefois, le caprice linguistique est limité par le fait que le pacte est renouvelé à chaque instant par l'usage de la langue, comme pour la monnaie. La recherche historique est alors subordonnée à une quête de la *continuité*, mais non de l'identité entre la langue du présent et celle du passé, de la même manière que les coutumes modernes sont le résultat de l'évolution de coutumes anciennes, lentement modifiées par le temps.

L'influence du scepticisme à partir de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle n'est pas limitée aux sceptiques eux-mêmes, car elle modifie l'attitude de ceux qui peuvent inaugurer une approche que nous dirions « scientifique » de l'histoire des langues. Ces nouveaux historiens des langues mettent en œuvre une conception de l'histoire que George Huppert a bien décrite, appuyée sur la conscience de l'évolution et de son corollaire, celle de la perte irrémédiable du passé<sup>49</sup>. Ce dernier constat n'est pourtant pas celui du désespoir car la méthode indicielle (inférer une langue perdue à partir de ses vestiges) et la construction des hypothèses compensent par une nouvelle exigence méthodologique la connaissance directe des origines. Elles permettent de reconstituer, même partiellement ou de manière imparfaite, ce « possible passé » qui est l'horizon des nouveaux historiens des langues<sup>50</sup>.

Une telle méthode annonce d'une certaine manière celles des linguistes qui travaillent sur ces questions. Grâce aux avancées de la génétique et de la

---

<sup>48</sup> Bacon, Francis, *The Advancement of Learning*, 1605; *De Dignitate et Augmentis scientiarum Libri IX*, dans *Opera Omnia*, Leipzig, Johannes Justus Erythropilus, 1694, VI, 1, p. 382. *Du progrès et de la promotion des savoirs*, Paris, Gallimard, 1991. Demonet, Marie-Luce, *A plaisir. Sémiotique et scepticisme chez Montaigne*, Orléans, Paradigme, 2002, ch. 2.

<sup>49</sup> Huppert, George, *L'Idée de l'histoire parfaite*, [1970], Paris, Flammarion, 1972.

<sup>50</sup> Demonet, Marie-Luce, « Le 'possible passé': la reconstitution historique dans le récit au XVI<sup>e</sup> siècle », éd. Y. Le Bozec, *Revue des sciences humaines*, numéro spécial *Le Vrai et le Vraisemblable*, 280, 2006, p. 25-47.

paléontologie appliquées à la recherche linguistique, nous savons que le gène de la parole est le FOXP2, sur le chromosome 7 (contrôle du visage et de la bouche), mais ignorons encore la nature exacte de cette *potestas*. À partir de la génétique, Merritt Ruhlen (dont les travaux ont suscité la polémique)<sup>51</sup>, a cru pouvoir reconstituer la langue primitive des langues primitives, commune à l'humanité du temps où elle n'était formée que d'hommes *proto-sapientes*. Sa méthode de reconstruction ressemble souvent aux manipulations phonétiques et graphiques de Guillaume Postel, et elle conduit à valoriser une origine africaine de la langue primitive: la première langue serait donc une langue de Cham, le fils maudit de Noé, résultat auquel les enquêteurs d'une langue parfaite n'auraient certes pas voulu parvenir.

#### REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Principaux auteurs ayant traité de l'histoire des questions linguistiques à la Renaissance, qui ne sont pas tous répertoriés dans Gordon Hewes, *Language Origins. A Bibliography*, 1975:

Louis Kukenheim, 1932 et 1941; Jan Pinborg, 1952; Helmut Minkowski, 1960, 1991; Arno Borst, 1963; François Secret, 1964; Michel Foucault, 1966; R. H. Robins, 1967; Cesare Vasoli, 1968; Carol Dionisotti, 1968; Donald Kelley, 1970; Eugenio Coseriu, 1970-72, 1977; François Rigolot, 1972; Claude-Gilbert Dubois, 1972; E. J. Ashworth, 1974; Colette Demaizière, 1973 et 1983; Gordon Hewes, 1975; Giuliano Gliozzi, 1976; Gérard Genette, 1976; Daniel Droixhe, 1978; 2007; André Robinet, 1979; Terence Cave, 1979; Jean Céard, 1980; Maurizio Vitale, 1980; Hans J. Hausmann, 1980; Marc Fumaroli, 1981, 2002; Jacques Chomarat, 1981; Mireille Huchon, 1981; Manuel Brea-Claramonte, 1983; Paolo Simoncelli, 1984; Henri Meschonnic, 1984; Leonor Carvalho Buescu, 1984; Hubert Bost, 1985; Erich Poppe, 1986; Hans Joseph Niederehe, 1986; Richard Waswo, 1987; Mario Pozzi, 1988, 1996; Gerhard Strasser, 1988; Joël Biard, 1989; Jean-Louis Fournel, 1990; Ian Maclean, 1992, 2001; Stefano Gensini, 1993; Umberto Eco, 1993; François Cornilliat, 1994; Michel Jeanneret, 1994; Telmo Verdelho, 1995; Paul Zumthor, 1997; Stephen Meier-Oeser, 1997. Voir aussi les articles de Micheline Hugues, 1978; Jean Stefanini (articles de 1976 à 1986); Keith Percival 1983, 1984, 2003; André Tournon, 1983, 1984, 1988; Gérard Defaux, 1978, 1986, 1988; Myriam Jacquemier, 1999; Irène Rosier, 2004; nous avons consacré une cinquantaine d'articles et communications à ce sujet depuis 1992.

---

<sup>51</sup> Ruhlen, Merritt, *The Origin of Language. Tracing the Evolution of the Mother Tongue*, 1994; *L'origine des langues*, Paris, Belin, 1997.

*Recueils collectifs et numéros spéciaux:*

Aarsleff, Hans *et al.*, *Papers in the History of Linguistics*, 1987; *Les Rapports entre les langues au XVI<sup>e</sup> siècle, Réforme, Humanisme, Renaissance*, 1982; *Archéologie du signe*, éd. L. Brind'amour et E. Vance, 1983; *Theorien der Ursprung der Sprache*, éd. J. Gessinger, 1989; *Langues et nations au temps de la Renaissance*, éd. M.-T. Jones-Davies, 1991; *Histoire des théories linguistiques*, éd. S. Auroux, 1992, t. 2; *La Linguistique entre mythe et histoire*, éd. C. Grelle et D. Droixhe, 1993; *Italia ed Europa nella linguistica del Rinascimento*, éd. M. Tavoni, 1996; *Babel à la Renaissance*, éd. Myriam Jacquemier, 1999, 2007; *La lingüística española en la época de los descubrimientos*, éd. B. Bagola, 2000; *Lyon et l'illustration de la langue française*, éd. G. Defaux, 2003; *Langues et identités culturelles en Europe, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, éd. M. Roig Miranda, 2005; *Les représentations de l'origine des langues*, école thématique du CNRS-Histoire des théories linguistiques, 2006, à paraître; *L'Origine des langues de la Renaissance aux Lumières*, éd. O. Pot, 2007.

*Auteurs de la Renaissance*

- ANEAU, Barthélemy, *L'Imagination poétique*, Lyon, Macé Bonhomme, 1552; *Picta Poesis*, *ibid.*
- BACON, Francis, *The Advancement of Learning*, 1605; *Du progrès et de la promotion des savoirs*, Paris, Gallimard, 1991.
- BALMES, Abraham de, *Peculium Abrae. Grammatica hebraea...*, Venise, D. Bomberg, 1523.
- BIBLIANDER, Theodor, *De ratione communi omnium linguarum et literarum commentarius*, Zürich, C. Froschover, 1548.
- BOCHART, Samuel, *Geographia sacra... Phaleg*, Caen, P. Cardonnel, 1646.
- BOURGOING, Jacques, *De Origine, usu et ratione vulgarij vocum linguae Gallicae, Italicae et Hispanicae...*, Paris, E. Prevosteau, 1583.
- BOVELLES, Charles de, *De Differentia vulgarij linguarum, et Gallici sermonis varietate*, Paris, Robert Estienne, 1533. Texte et traduction par Colette Demaizière, *Sur les langues vulgaires et la variété de la langue française*, Paris, Klincksieck, 1973.
- CHERADAME, Jean, *Lexicopator etymon*, Paris, G. Rolant et H. Gourmont, 1543.
- CYRANO DE BERGERAC, Savinien de, *L'Autre Monde, ou les Etats et Empires de la Lune*, éd. M. Alcover, Paris, Société des Textes Français Modernes, Champion, 1977; éd. révisée dans *Œuvres Complètes*, Paris, Champion, 2006.
- DEE, John, *Monas Hieroglyphica mathematicae, magice, cabalistiche, anagogiceque explicata*, Anvers, G. Sylvius, 1564.
- DROSAY, Jacques de, *Grammaticae quadrilinguis partitiones*, Paris, C. Wechel, 1544.
- DU BARTAS, Guillaume Salluste, *La Seconde Semaine*, Paris, P. L'Huillier, 1584; éd. Y. Bellenger *et al.*, Paris, S.T.F.M., 1992.



- Du Bellay, Joachim, *La Deffence, et illustration de la langue francoyse*, Paris, A. L'Angelier, 1549, Tours, Epistemon-BVH, 2007.
- Duret, Claude, *Thresor de l'histoire des langues de cest univers*, Coligny, M. Berjon, 1606 et 1613; Genève, Slatkine Reprints, 1972.
- Fauchet, Claude, *Recueil de l'origine de la langue et poesie françoise, ryme et romans*, Paris, Patisson, 1581.
- Gesner, Conrad, *Mithridates, de differentiis linguarum, tum veterum, tum quae hodie apud diversas nationes in toto orbe terrarum in usu sunt... observationes*, Zürich, C. Froschover, 1555. Rééd. avec une introduction par Manfred Peters, Aalen, Scientia Verlag, 1974.
- Guichard, Etienne, *Harmonie étymologique des langues hébraïque, chaldaïque, syriaque, grecque, latine, françoise, italienne, espagnole, allemande, flamande, angloise, où se démontre que toutes les langues sont descendues de l'hébraïque*, Paris, G. Le Noir, 1606.
- Hugo, Hermann, S.J., *De prima scribendi origine*, Anvers, C. Plantin, 1617.
- Kircher, Athanase, *Ars magna sciendi, in XII libros digesta, qua nova & universali methodo per artificiosum combinationum contextum de omni re proposita plurimis & prope infinitis rationibus disputari, omniumque summaria quaedam cognitio comparari potest...*, Amsterdam, Janssonius, 1679.
- Kircher, Athanase, *Oedipus aegyptiacus: hoc est uniuersalis hieroglyphicae veterum doctrinae temporum iniuria abolitae instauratio*, Rome, V. Mascardi, 1652-1654.
- Joubert, Laurent, *Erreurs populaires au fait de la médecine et régime de santé*, Bordeaux, S. Millanges, 1578; la IIe partie est intitulée: « Question vulgaire. Quel langage parleroit un enfant qui n'auroit jamais ouï parler ».
- La Ramée (Ramus), Pierre de, *Traicté des façons et coutumes des anciens Gaullois*, trad. fr. de Michel de Castelnau, Paris, A. Wechel, 1559; *Liber de moribus veterum Gallorum, ibid.*, 1559.
- Lefèvre de La Boderie, Guy, *L'Encyclie*, Anvers, C. Plantin, 1570; [auteur supposé], *Syriacae linguae prima elementa ibid.*, 1572.
- Lefèvre de La Boderie, Guy, *La Galliade, ou de la révolution des arts et sciences*, Paris, Guillaume Chaudière, 1578; éd. F. Roudaut, Paris, Klincksieck, 1994.
- La Boderie, Nicolas, *Le Cœur, Leb, ou les 32 sentiers de sapience*, (préface à la traduction de l'*Harmonie du monde* de Francesco Zorzi par son frère Guy), Paris, Jean Macé, 1579.
- Mercier, Jean, *In Genesim primum Mosis commentarius*, avec une préface de Théodore de Bèze, Genève, J. Berjon, [ca. 1560].
- Montaigne, Michel de, *Les Essais*, [1580-1592], éd. de P. Villey et V.-L. Saulnier, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.
- More, Thomas, *Utopia*, [1516], Paris, Gilles de Gourmont, 1517.

- MÜNSTER, Sebastian, *Elementaria institutio in Hebraicam linguam*, Bâle, [Froben], 1525.
- MÜNSTER, Sebastian, *Messias christianorum et judaeorum hebraice et latine... Christiani hominis cum judaeo pertinaciter prodigiosis suis opinionibus... addicto, colloquium*, Bâle, H. Petrus, 1539.
- NÉBRJA, Antonio de, *Grammatica castellana...*, 1492, éd. A. Quilis, Madrid, Editora National, 1980.
- NOSTREDAME, Jean de, *Vies des plus celebres et anciens poetes Provensaux*, Lyon, Alexandre Marsilius, 1575; éd. préparée par Camille Chabanneau et publiée par Joseph Anglade, Paris, H. Champion, 1913; Genève, Slatkine reprints, 1970.
- PASQUIER, Etienne, *Recherches de la France*, L. VIII, (1<sup>e</sup> éd. 1596, consacré aux questions linguistiques), éd. M. -L. Demonet et F. Iacono Lo Luongo Champion, 1996.
- POSTEL, Guillaume, *De Originibus, seu de Hebraicae linguae et gentis antiquitate, deque variarum linguarum affinitate liber*, Paris, D. Lescuyer, 1538.
- POSTEL, Guillaume, *De Foenicum literis, seu de prisco latine grece lingue caractere*, Paris, V. Gaultherot, 1552.
- RABELAIS, François, *Pantagruel*, dans *Œuvres*, éd. M. Huchon, Paris, Gallimard, 1994, Bibliothèque de la Pléiade.
- SANCHEZ DE LAS BROZAS (Sanctius), Francisco, *Minerva: seu de causis linguae latinae*, Salamanque, J. et A. Renault, 1587. Éd. et trad. par G. Clérico, Presses Universitaires de Lille, 1982.
- SCALIGER, Joseph Juste, *Opuscula varia, antehac non edita* [contient la « Diatriba de Europearum linguis », 1599], Paris, H. Beys, 1610.
- SCALIGER, Jules César, *De Causis linguae latinae*, Lyon, S. Gryphe, 1540.
- SCEVE, Maurice, *Microcosme*, Lyon, Jean de Tournes, 1560, Poitiers-Tours, Epistemon-BVH, 1998.
- SERRES, Jean de, *Platonis Opera Omnia*, trad. et commentaires, avec les corrections d'Henri Estienne, Paris, H. Estienne, 1578.
- SPERONI, Sperone, *I Dialoghi*, Venise, Alde Manuce, 1542. *Dialogo delle lingue*, traduction française de Claude Gruget (1551), Poitiers-Tours, Epistemon-BVH, 1999.
- VAN GORP (Goropius), Jan, *Origines Antwerpianae sive cimmericorum Becceselana novem libros complexa...*, Anvers, C. Plantin, 1569.
- VIGENERE, Blaise de, *Traicté des Chiffres, ou secretes manieres d'escrire*, Paris, A. L'Angelier, 1586.
- VIGENERE, Blaise de, *Les Commentaires de Cesar...*, Paris, Jacques Poupy, 1576; Paris, Abel l'Angelier, 1589.
- VINET, Elie, (attribué à), *Discours non plus melancoliques que divers*, Poitiers, Enguilbert de Marnef, 1556 et 1557; Tours, Epistemon-BVH, 2003.

## Études

- BORST, Arno, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, tome III/1, Stuttgart, A. Hiersemann, 1963.
- DEMONET, Marie-Luce, « Le premier pain blanc de la Germanie », dans *Langues et nations au temps de la Renaissance*, éd. M.T. Jones-Davies, Paris, Klincksieck, 1991, p. 169-187.
- DEMONET, Marie-Luce, *Les Voix du signe. Nature et origine du langage à la Renaissance (1480-1580)*, Paris, Champion-Slatkine, 1992.
- DEMONET, Marie-Luce, « Du mythe à l'hypothèse. Les changements méthodiques dans les recherches sur l'origine des langues dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle », dans *La Linguistique entre mythe et histoire*, éd. C. Grell et D. Droixhe, Münster, Nodus Publikationen, 1993, p.11-30.
- DEMONET, Marie-Luce, « 'Si mon mulet transalpin volait' ou de la vérité en matière de langues », dans *Langage et vérité, Mélanges offerts à J.-C. Margolin*, éd. Jean Céard, Genève, Droz, 1993, p. 223-235.
- DEMONET, Marie-Luce, « Babel au figuré. 'Une voix pour tous potages' », dans *Babel à la Renaissance*, éd. J. Dauphiné et M. Jacquemier, Mont-de-Marsan, Éditions Interuniversitaires, 1999, p. 455-467.
- DEMONET, Marie-Luce, « L'épicurisme linguistique à la Renaissance, de Bembo à Peletier du Mans », dans *Sources antiques de l'irrégion moderne: le relais italien, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, éd. J.-P. Cavallé et J.-P. Foucault, Toulouse, collection de l'ECRIT, n° 6, juin, 2001, p. 91-110.
- DEMONET, Marie-Luce, *A plaisir. Sémiotique et scepticisme chez Montaigne*, Orléans, Paradigme, 2002.
- DEMONET, Marie-Luce, « Les climats linguistiques », dans *Langues et identités culturelles en Europe, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, éd. M. Roig, Publications de l'Université de Nancy II, 2005, t. 1, p. 3-24.
- DEMONET, Marie-Luce, « Le 'possible passé': la reconstitution historique dans le récit au XVI<sup>e</sup> siècle », éd. Y. Le Bozec, *Revue des sciences humaines*, numéro spécial *Le Vrai et le Vraisemblable*, 280, 2006, p. 25-47.
- DEMONET, Marie-Luce, « Rabelaiseries: la présence de Rabelais dans les *Discours non plus mélancoliques que divers* (1556) », dans *Les Grands Jours de Rabelais en Poitou*, éd. M.-L. Demonet et S. Geonget, 2001, Droz, « Etudes Rabelaisiennes », 2006, p. 379-413.
- DEMONET, Marie-Luce, « Les origines comparées de l'écriture et de la parole à la Renaissance », dans *Origines du langage. Une encyclopédie poétique* (colloque de Genève 2000), éd. O. Pot, Paris, Seuil, 2007, p. 165-182.
- DUBOIS, Claude-Gilbert, *Mythe et langage au XVI<sup>e</sup> siècle*, Bordeaux, Ducros, 1970.
- DUBOIS, Claude-Gilbert, *Celtes et Gaulois au XVI<sup>e</sup> siècle. Le développement d'un mythe nationaliste*, Paris Vrin, 1972.

- ECO, Umberto, *La Ricerca della lingua perfetta*, Bari, Laterza, 1993; *La Recherche de la langue parfaite*, Paris, Seuil, 1994.
- FOURNEL, Jean-Louis, *Les Dialogues de Sperone Speroni: libertés de la parole et règles de l'écriture*, coll. Ars rhetorica, Marburg, Hitzeroth Verlag, 1990.
- HUPPERT, George, *L'Idée de l'histoire parfaite*, [1970], Paris, Flammarion, 1972.
- JACQUEMIER, Myriam, *L'Âge d'or du Mythe de Babel*, [1999], Paris, Eurédit, 2006.
- MESCHONNIC, Henri, *Et le génie des langues ?* Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 2000.
- RUHLEN, Merritt, *The Origin of Language. Tracing the Evolution of the Mother Tongue*, 1994; *L'origine des langues*, Paris, Belin, 1997.
- SECRET, François, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod, 1964.
- STEPHENS, Walter, *Giants in those days: folklore, ancient history and nationalism*, University of Nebraska press, 1989 (*Les Géants de Rabelais*, Paris, Champion, 2006).

## O ENCONTRO DO VELHO CONTINENTE COM O NOVO MUNDO NA CARTA A EL-REI DOM MANUEL SOBRE O ACHAMENTO DO BRASIL

MARIA LUÍSA DE CASTRO SOARES  
(Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro)

Os Descobrimentos e o monopólio do comércio com o Oriente, associados ao deslumbramento perante os “mimos Indianos” (Miranda, 1977: 52), envolvem Portugal numa “atmosfera de heroísmo ideal” (Cortesão 1967a: 38) favorecedora do orgulho dos Portugueses (Soares 2003: 554). Os vários relatos da literatura quinhentista revelam, na verdade, uma euforia nacional generalizada, devido aos sucessos das descobertas (Soares 1999: 91), que representam para Portugal um período de mudança, no sentido da prosperidade (Bernardes 1999: 369-463). Esta reflecte-se em todos os domínios do saber, de tal modo que, “durante a primeira metade do século XVI, ninguém excede na ciência geográfica, na astronomia náutica, na hidrografia ou nos estudos de matemática aplicada à navegação, um Duarte Pacheco, um D. João de Castro ou um Pedro Nunes” (Cortesão 1983: 61).

Movida pelo espírito humanista do Renascimento, a empresa marítima dos Descobrimentos é, pois, um inegável contributo para o conhecimento do mundo e do homem, encarado como *fautor* do seu próprio destino:

Descobrimo os oceanos e a ciência para os navegar, os Portugueses não se limitaram a dar à civilização europeia o melhor instrumento de hegemonia sobre a Terra; abriram igualmente o caminho para a unificação da Humanidade (Cortesão 1983: 72).

A Europa é considerada, na época, como o continente da civilização superior e o cristianismo a religião a propagar por todo o globo (Soares 1999: 99-

-129). Este sentimento de orgulho na cultura e nos valores europeus é encimado por Portugal, pioneiro no movimento expansionista e persuadido de ser,

...aqui, quase cume da cabeça  
Da Europa toda o Reino Lusitano  
Onde a terra acaba e o mar começa  
E onde Febo repousa no oceano (Camões 1994: 3.20)

A consciência de Portugal como nação imperial e o valor ou grandeza dos feitos praticados pelos Portugueses modelam assim a mentalidade nacional. Efectivamente, os Descobrimentos e a “maneira de ver a nossa acção além dos mares penetra profundamente nos espíritos” (Dias 1982: 18). Mas, por outro lado, sobressai um deslumbramento novo-riquista ou mundano e a imagem de Lisboa como entreposto comercial. Lisboa é, na verdade, o “centro do mundo em expansão e da exploração comercial” (Soares 2003: 554), é a “rainha do oceano (...), pois é sob o seu domínio que (...) se processa a navegação em todo o Oriente e Ocidente” (Góis 1988: 29). A capital, pólo de desenvolvimento e florescimento das artes e ciências, acentua assim a sua macrocefalia, porque se torna numa das grandes cidades europeias, a nível populacional e de organização ou majestade arquitectónica:

a sua grandeza e magnificência são tamanhas que bem pode pedir meças a quaisquer das restantes cidades da Europa, tanto pelo número de habitantes como pela beleza e variedade dos edifícios (Góis 1988: 48).

A cidade, berço e placenta da cultura humanista, reflecte também a mundividência renascentista. Mas aquele aspecto que pode ser considerado o maior contributo Português para o Renascimento são os Descobrimentos, não apenas pelo florescimento nacional, mas porque dão a conhecer novos climas, paisagens, faunas, floras, homens de raças e costumes diversos, alargando o conhecimento do mundo e do homem. Passa a aceitar-se a ideia de variedade de raças, na uniformidade do género humano. Também a noção de natureza se amplia, ao desaparecer a velha concepção que contrasta a natureza do mundo com a do “anti-mundo”. A natureza, típica ou exótica, é uma. Diverge apenas pela variedade, causada pelas diferenças climáticas, que no entanto não impedem a sobrevivência humana, como até então se acreditava. São crenças como esta que Duarte Pacheco Pereira vem fazer ruir, quando afirma, na sua obra *Esmeraldo de situ orbis*, a existência de erros no saber antigo:

Pompónio Mela no princípio do seu segundo livro e assim no meio do terceiro *de situ orbis*, e mestre João de Sacrobosco, inglês, excelente autor, na arte da astronomia, no

fim do terceiro capítulo do seu *Tratado da Esfera*, cada um destes em seu lugar, ambos disseram que as partes da equinocial eram inabitáveis pela muita grande quebra do sol. De onde parece que segundo sua tenção aquela tórrida zona por esta causa se não podia navegar, pois que a fortaleza do sol impedia não haver aí habitação de gente. *O que tudo isto é falso* (Pereira 1954: 196).

Os sólidos conhecimentos de cosmografia dos homens de ciência como Duarte Pacheco Pereira ou Pedro Nunes – cosmógrafo-mor de El-rei D. João III, a partir de 1547 – dão hegemonia científica e cultural a Portugal e contraditam todo um ideário que povoava o imaginário medieval e era tido como presuposto verídico.

Inúmeras são, na verdade, as lendas medievais que povoam o mundo de monstros imaginários e inverosímeis. Disso damos exemplo, através de uma *imago mundi* de Pierre d'Ailly, a propósito da Ásia:

Nas Montanhas do Oriente, já para além da *oikoumenê*, vivem os pigmeus, homens com dois côvados de altura, que se dedicam à caça dos grous. Esta gente tem três anos de gestação e morre aos oito anos de vida... Encontram-se também nestas regiões os macróbios, homens de doze côvados que combatem os grifos... Vêm-se, igualmente, bárbaros que matam os pais já velhos e os comem. Quem se recusa à prática deste costume é por eles considerado ímpio. Outros comem o peixe cru e bebem a água salgada do mar. Certos monstros humanos têm os pés no sentido de diante para trás e com oito dedos; outros têm cabeça de cão e peles de besta, ladrando como os cães. Há mulheres, nessas paragens, que procriam uma só vez, e os filhos, brancos à nascença, tornam-se negros na velhice a qual, aliás, não ultrapassa a duração de um estio. Outras há porém que engravidam cinco vezes, mas cujos filhos não vivem mais de oito anos. Há homens com um só olho, chamados arimaspos, e cinocéfalos chamados ciclopes. Tendo apenas um pé, correm no entanto com a velocidade da brisa, e quando se sentam no chão, abrigam-se do sol levantando a planta do pé... Perto do lugar onde nasce o Ganges, há homens que vivem apenas do odor de um determinado fruto, o qual por isso mesmo levam consigo quando viajam; se acaso cheiram um mau odor, morrem logo (Dias 1973:153-154).

Da correção de um conjunto de fantasias imaginosas como esta, e de outras congêneres, sobre a geografia natural e o género humano, surge o espírito científico moderno, resultante da expansão portuguesa. Quando por toda a Europa Ocidental alastra o culto da Antiguidade, os Portugueses abrem a questão dos antigos e dos modernos, ao defenderem a superioridade destes últimos, pela certeza do saber experimental. Lembramos, a propósito, outro texto de Duarte Pacheco Pereira, onde o autor, depois de se opor a ao espírito medieval dos seus “antigos antecessores” e de “outros muito mais antigos

doutras estranhas gerações”, exalta nos modernos o saber experimental e o conhecimento científico derivado dos descobrimentos:

E como quer que a experiência é madre das cousas, por ela soubemos radicalmente a verdade (Pereira 1954: 196)

Esta frase pode ser considerada como um lema do espírito científico moderno, por ser reassumida por outros grandes nomes das ciências da cultura e da literatura da época. N’*Os Lusíadas* de Luís de Camões, este é o princípio que sobressai, quando o épico afirma: “Vi, claramente visto” (Camões 1994: 5.18) e “Eu o vi certamente (e não presumo / Que a vista me enganava)” (Idem, 5.19).

Neste contexto de actividade científica, experimental e expansionista portuguesa, inscreve-se a *Carta a el-rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil* de Pêro Vaz de Caminha, a qual faz parte do coro generalizado que perpetua o “Século de Ouro” Português (Serrão 1988: 333). Na verdade, ao descrever, de certa forma espantado e maravilhado, a fauna, a flora e a realidade humana que vê, Pêro Vaz de Caminha faz do seu texto um espaço para a aferição de duas culturas diferentes: a do *Velho* e a do *Novo Mundo*. No texto epistolar, sobressai já a aceitação da relatividade cultural, no reconhecimento da diversidade (Dias 1982: 179), própria do humanista e homem de acção. Assim, a *Carta* pode ser considerado uma crónica de viagem, um contributo para o conhecimento do mundo e deve interpretar-se como uma forma de conhecer a “mentalidade de finais do século XV e dos seus reflexos na concretização de uma antropologia possível” (Albuquerque 1994: 179).

A literatura dos Descobrimentos não se limita, na verdade, a fazer uma descrição da fauna e da flora do *Novo Mundo*, apresenta também a imagem do *Outro*. As descrições do habitante do *Novo Mundo* são a prova da uniformidade do homem no globo terrestre, embora seja admissível a variedade de etnias e de costumes. Assim, esta literatura, em que a *Carta* de Caminha se inclui, deve ser vista como espaço de divulgação da existência de uma humanidade diversa e ainda um contributo para o desabamento de ideias como a da existência de seres disformes, ainda que o *Outro* nem sempre seja compreendido. O *Outro* pode ser, na verdade, para o navegador, para o homem soldado e para o escritor, o habitante “das terras viciosas/ de África e de Ásia” (Camões 1994: 1.2), ou o crente de Maomé, o inimigo da fé, contra o qual a guerra será *justa* (Soares 1999: 111). Nestes casos – e para a mentalidade da época – se a violência existir, é justificável, pois o homem Português é “o aventureiro e (o) santo” (Cortesão 1965: 73), uma espécie de *miles cristianus*, cavaleiro do sobrenatural, com a missão cumprir a vontade divina e de implantar o reino de



Cristo na terra (Soares 1999: 99-129). Este ideal político, que tudo subordina ao catolicismo, revela alguma parcialidade e incompreensão do *Outro*, quando se trata do infiel. Apesar disso, conhecida como é a nossa capacidade de miscigenação, não se trata aqui de xenofobia, mas de alguma intolerância religiosa. Em contrapartida, o *Outro*, quando se fala do indígena, é encarado com interesse, respeito e é associado, por vezes, ao estado de pureza original. É esta imagem do indígena, como representante da Idade do Ouro, que é expressa por missionários e homens com alto sentido humanista, defensores da *dignitas hominis*, de que é exemplo Pêro Vaz de Caminha.

A sua *Carta*, “considerada a certidão de nascimento do Brasil” (Machado 1996: 95), além de ser um documento que marca o encontro entre o *Velho* e o *Novo Mundos*, é ainda tradutora das feições da expansão portuguesa e do perfil do humanista seu criador que, sendo “filho duma daquelas democracias urbanas, tão características da Europa medieval, (...) aprendeu nessa escola o sentido da tolerância, da dignidade humana e da compreensão, ainda hoje tão difícil, dos homens de outra raça e, no seu caso, de outra idade” (Cortês 1967: 13).

Escrita no ano de 1500, no território recém descoberto, a *Carta* tem essencialmente um carácter informativo. De facto, o escrivão da armada de Pedro Álvares Cabral visa dar a notícia ao rei do “achamento” de uma nova região. Embora saiba que muitas serão as cartas a fazer-lhe chegar tal novidade, Pêro Vaz de Caminha não deixa de humildemente redigir e enviar o seu testemunho:

Senhor, posto que o capitão-mor desta vossa frota e assim os outros capitães escrevam a Vossa Alteza a nova do achamento desta vossa terra nova, que ora nesta navegação achou, não deixarei também de dar disso minha conta a Vossa Alteza, assim como eu melhor puder, ainda que para o bem contar e falar o saiba por que todos fazer (Caminha 1974: 39).

Começada a escrever a 24 ou 26 de Abril, a *Carta* de Caminha narra, primeiramente e de modo breve, os sucessos da viagem e, depois, faz ao pormenor o relato de tudo quanto se passa, enquanto a frota permanece em terra nove dias. A *Carta* adquire, assim, a forma de diário e, por essa razão, retomam-se assuntos, acrescentam-se pormenores e emendam-se ideias.

Para levar a bom termo o seu texto, o escrivão afirma fazer um relato imparcial, ao registar somente aquilo que observa: “creia que por afremosar nem afeiar haja aqui de pôr mais do que aquilo que vi e me pareceu”(Idem, 31). Por isso, não abordará questões de técnica de navegação pois, para além de não o saber fazer, haverá quem disso fale ao rei: “Da marinagem e singraduras do

caminho não darei aqui conta a Vossa Alteza, porque o não saberei fazer e os pilotos devem ter esse cuidado” (Idem, 31-32).

Pêro Vaz de Caminha faz então a sinopse da viagem, desde “a partida de Belém” (Idem, 32), a 9 de Março de 1500, até ao momento em que aportam em terras de Vera Cruz. Do percurso da viagem, o escrivão realça a passagem pelas Canárias, por Cabo Verde e o desaparecimento, no dia 23 de Março à noite, da tripulação e da nau de Vasco d’Ataíde. Confessa-nos Caminha que, apesar dos esforços realizados “para o achar, a umas e a outras partes (...) não apareceu mais” (Idem, 33).

De seguida, começa o relato relativo ao dia de 21 de Abril, em que surgem sinais de terra. Relativamente ao decurso temporal entre o desaparecimento da nau de Vasco d’Ataíde e a visão de terra, Caminha é bastante omissivo em informação, pois limita-se a afirmar que, depois de desistirem da procura da nau desaparecida, seguem em frente viagem, “de longo” (Idem, 33).

A intencionalidade da informação da descoberta é clara nas palavras de pormenor de Pêro Vaz de Caminha que, no dia 22 de Abril à tarde, juntamente com os outros Portugueses, todos avistam terra: “E neste dia, a horas de véspera, houve vista de terra” (Idem, 33). Reconhecem, de seguida, uma realidade *outra*, relativa à natureza vegetal e animal, ao verem as “ervas compridas, a que os mareantes chamavam botelho e assim outras, a que também chamam rabo d’asno” (Idem, 33) e as “aves, a que chamam fura-buchos” (Idem, 33). Quanto à paisagem, Pêro Vaz de Caminha releva “um grande monte, mui alto e redondo, e (...) outras serras mais baixas a sul dele e de terra chã com grandes arvoredos” (Idem, 33-34). Ao monte, Pedro Álvares Cabral denomina “Monte Pascoal” e à terra, “Vera Cruz”. Desta primeira visão do território desconhecido recém descoberto sobressai uma flora rica e frondosa, em nada agreste ou insuportável à vida.

Depois da visão da terra, da paisagem, da natureza vegetal e animal, a focalização, de progressiva proximidade, centra-se na realidade humana. Assim, a 23 de Abril, são avistados os primeiros indígenas: “E dali houve vista d’homens, que andavam pela praia” (Idem, 34), pelo que “o capitão mandou no batel, em terra, Nicolau Coelho” (Idem, 34).

Do relato de Caminha sabemos que, ainda mal o navegador se aproximava de terra, e já os índios a ele acudiam, de modo que, quando saiu da embarcação, “eram ali dezoito ou vinte homens” (Idem, 35). É, pois, Nicolau Coelho o responsável pela caracterização dos aborígenes de Vera Cruz. Como principais características, estes nativos possuem a tez escura e andam em completa nudez, aspectos que por si só asseguram aos Portugueses tratar-se de um

povo diverso, alheio à civilização europeia. Além disso, revelam-se bastante pacíficos, uma vez que depõem os arcos que trazem, assim que lhes é solicitado: “Nicolau Coelho lhes fez sinal que pusessem os arcos, e eles os puseram”(Idem, 35). Este breve contacto inicial revela-se, todavia, pouco proveitoso, não só porque “não pode deles haver fala ou entendimento que aproveitasse” (Idem, 35), mas ainda “por o mar quebrar na costa”(Idem, 35). Apesar dos obstáculos linguísticos e marítimos, ainda houve tempo para uma troca de presentes:

Somente deu-lhes um barrete vermelho e uma carapuça de linho, que levava na cabeça, e um sobretudo preto. E um deles lhe deu um sobretudo de penas d’aves, compridas, com uma copazinha pequena de penas vermelhas e pardas, como de papagaio. E outro lhe deu um ramal grande de continhas brancas, miúdas, que querem parecer d’aljava, as quais peças creio que o capitão manda a Vossa Alteza (Idem, 35).

Esta troca de presentes é reveladora de que “toda a obra da expansão portuguesa é profundamente marcada pela fraternidade cristã, o amor naturalista da terra e uma efusiva simpatia humana” (Cortesão 1967: 13). Mas a isto acresce dizer que, presentear o *Outro*, era também um costume dos navegadores da época que contactavam com as populações, cuja simpatia e agrado queriam conquistar. Além disso, os produtos recebidos em troca eram enviados ao rei para que este conhecesse o que de novo existia nas terras descobertas.

Depois da troca de presentes, enunciada na *Carta de Caminha*, Nicolau Coelho “volveu às naus por ser tarde e não poder deles haver mais fala, por azo do mar” (Caminha 1974: 35).

Devido às condições climatéricas adversas: “A noute (...) ventou tanto sueste com chuviros, que fez caçar naus” (Idem, 36), no dia 24 de Abril, a frota vai aportar à baía, com o objectivo de se abastecer de água e lenha. Agora, é Afonso Lopes o incumbido para sair num “esquife a sondar o porto dentro” (Idem, 37). Quando regressa, traz consigo “dous daqueles homens da terra, mancebos e de bons corpos” (Idem, 37), que Pedro Álvares Cabral acolhe “com muito prazer e festa” (Idem, 37). O convívio que então se desenvolve em torno dos dois homens, “o exame cultural dos dois indígenas” (Cortesão 1967: 94), faculta a Pêro Vaz de Caminha um retrato próximo e minucioso. A descrição que Caminha traça destes indígenas prende-se com elementos de comparação com o negro da Guiné, que conheceu por ter participado em outras expedições, e porque o africano está muito mais próximo da realidade e do padrão cultural dos íncolas de Vera Cruz do que o homem europeu, situado num outro estádio civilizacional. Além disso, só se pode comparar o que é de algum modo

semelhante. A equiparação da civilização dos indígenas com a dos europeus seria absolutamente contrastiva.

A descrição etnográfica dos aborígenas começa então com elementos físicos: “A feição deles é serem pardos, maneira d’avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos” (Caminha 1974: 37). São algo diversos dos negros, “de maçãs salientes, beijos grossos e proeminentes e sobretudo de nariz, largo e chato” (Cortesão 1967: 119). Igualmente, no que respeita aos cabelos, os dos aborígenes “são corredios” (Caminha 1974: 39), a contrastar com a carapinha crespa dos Guineenses. Muito próximos dos negros, na falta de vestuário, também os dois mancebos andam nus, “sem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma cousa cobrir nem mostrar suas vergonhas” (Idem, 37) e, à semelhança dos Guineenses islamizados, não são circuncisos. Andam “sem ter nenhuma maneira de cobrirem suas vergonhas, as quais não eram fanadas” (Idem, 42).

Pêro Vaz de Caminha, repetidas vezes ao longo da *Carta*, associa a nudez dos aborígenes e o seu estado civilizacional à pureza e inocência do paraíso adâmico, anterior ao pecado original: “E estão acerca disso (nudez) com tanta inocência como têm em mostrar o rosto” (Idem, 37–38).

A descrição dos íncolas de Vera Cruz não se cinge apenas ao corpo. Abarca ainda os enfeites que usam. Ao observar os dois homens e a sua comunidade, Pêro Vaz de Caminha descreve com minuciosa exactidão os adornos dos lábios: “Traziam ambos os beijos de baixo furados e metido por eles um osso branco do comprimento duma mão travessa e da grossura dum fuso d’algodão” (Idem, 38). Observa ainda os enfeites de penas (“um deles trazia por baixo da solapa, de fonte a fonte para detrás, uma maneira de cabeleira de penas d’ave”) (Idem, 39) e a pintura dos corpos, ornamentações características dos índios:

Ali verfeis galantes, pintados de preto e vermelho e quartejados assim pelos corpos como pelas pernas, que, certo, pareciam assim bem (Idem, 56).

Além da visão comparativa dos caracteres físicos destes indígenas de Vera Cruz com os Guineenses, Caminha estabelece também uma comparação entre os objectos de ambas as culturas. Pela observação e pela experiência, sabe que as jangadas indígenas, a que chama “almadias”, por comparação com as da Guiné, “não são feitas” do mesmo modo “como as que eu já vi; somente são três traves, atadas juntas” (Idem, 50). Também os arcos de que se fazem acompanhar ambos os grupos étnicos são diferentes. Os dos índios “são pretos e compridos e as setas compridas e os ferros delas de canas aparadas” (Idem, 68). Pelas descrições que pinta, Caminha demonstra possuir a “intuição de

etnógrafo, a rara capacidade de definir uma humanidade nova e situá-la dentro da sua idade cultural própria” (Cortesão 1967: 121).

Depois de retratar os dois homens, Caminha faz-nos visualizar o cenário em que decorre todo o inquérito aos dois ameríndios e o espaço de encontro é também o do estranhamento de dois mundos:

O capitão, quando eles vieram, estava assentado em uma cadeira e uma alcatifa aos pés por estrado, e bem vestido, com um colar d'ouro mui grande ao pescoço. E Sancho de Toar e Simão de Miranda e Nicolau Coelho e Aires Correa e nós outros, que aqui na nau com ele imos, assentados no chão por essa alcatifa (Caminha 1974: 40).

Sobressai do exposto a apresentação de Pedro Álvares Cabral, que surge com toda a magnificência, adornado com um colar de ouro para chamar a atenção dos nativos e para saber se o metal existia nesta nova terra. Porém, os dois autóctones não mostram especial deferência ante o capitão, pois “não fizeram nenhuma menção de cortesia” (Idem, 40). Apesar disso, dão-lhe a perceber a existência de ouro e prata nas terras de Vera Cruz:

Um deles, porém, pôs olho no colar do capitão e começou d'acenar com a mão para a terra e depois para o colar, como que nos dizia que havia em terra ouro. E também viu um castiçal de prata e assim mesmo acenava para a terra e então para o castiçal, como que havia também prata (Idem, 40).

Os dois indígenas manifestam ainda familiaridade com um papagaio que Pedro Álvares Cabral levava, mas não fazem caso de um carneiro, animais por eles conhecidos. Revelam, porém, espanto e mesmo receio, quando lhes é mostrada uma galinha: “Mostraram-lhes uma galinha, quase haviam medo dela” (Idem, 40). Os Portugueses oferecem-lhes ainda comida e bebida, mas os petiscos não foram apreciados pelos dois indígenas:

Deram-lhes ali de comer pão e pescado cozido, confeitos, farteis, mel e figos passados; não quiseram daquilo quase nada. E alguma cousa, se a provavam, lançavam-na fora. Trouveram-lhes vinho por uma taça, mal lhe puseram a boca e não gostaram dele nada nem quiseram mais. Trouveram-lhes água por uma albarrada; tomou cada um deles um bocado dela e não beberam; somente lavaram as bocas e lançaram fora (Idem, 41).

Entretanto, “viu um deles umas contas de rosario, brancas; acenou que lhas dessem e folgou muito com elas”(Idem, 41). Mas o atractivo foi passageiro e o sono superior ao entusiasmo. Assim, após este pacífico encontro de culturas, os nativos, ali mesmo, “estiraram-se assim de costas na alcatifa, a dormir” (Idem, 42).

Na *Carta* de Pêro Vaz de Caminha, é curioso o facto de não existir nenhuma referência a qualquer averiguação, ante os indígenas, sobre a existência de especiarias na terra recém descoberta, quando este era o principal objectivo económico da expedição de Cabral. Esta faceta vem reforçar a ideia de que “Pedro Álvares Cabral e os seus companheiros acreditavam ter aportado a uma terra nova, sem qualquer relação com a África e a Ásia” (Cortesão 1967: 97). Na verdade, os navegadores tiveram “mais do que a suspeita, a persuasão de ter descoberto, com a terra de Vera Cruz, um *Novo Mundo*, quer geográfico, quer humano” (Idem, 97).

No dia seguinte, a 25 de Abril, o capitão ordenou que “levassem aqueles dous homens e os deixassem ir com seu arco e setas” (Caminha 1974:42). E, além de restituídos à liberdade, foram presenteados com “uma camisa nova e uma carapuça vermelha e um rosairo de contas brancas d’osso, que eles levavam nos braços, e um cascavel e uma campanha” (Idem, 42). Estes presentes tinham, certamente, como finalidade a conquista da simpatia dos nativos. Além disso, um degredado, Afonso Ribeiro, teve de acompanhar os dois homens, para que apurasse quais os hábitos e condições de vida dos índios: “para andar lá com eles e saber de seu viver e maneira” (Idem, 43). Os aborígenes, porém, apesar de colaborarem com os membros da armada portuguesa no transporte de água para as naus e na troca de presentes (Idem, 44), demonstram-se hesitantes e bastante intimidados com a presença de alienígenas no seu espaço familiar. Assim, não aceitam o degredado entre si: “e logo o tornaram a nós” (Idem, 44). Este procedimento é compreensível, porque “tudo era novo e estranho para os Portugueses que, por sua vez, eram estranhos para os nativos” (Morison 1940: 72). Há na verdade, em jogo, o encontro de duas *imagens* diferentes, uma “tomada de consciência (...) de um *Eu* em relação a um *Outro*, de um *aqui* em relação a um *algures*” (Machado; Pageaux 1981: 42), causador de mútuo estranhamento. Na verdade, toda a *imagem* do *Outro* implica necessariamente “uma distância significativa entre duas realidades culturais” (Idem, 43). É ainda num contexto de distanciamento em relação à alteridade que compreendemos a imagem que Pêro Vaz de Caminha tem das mulheres indígenas, que vê pela primeira vez, nesse mesmo dia de libertação dos dois nativos. Também em comparação contrastiva com as Guineenses, dirá que elas têm os “cabelos muito pretos, compridos, pelas espáduas” (Idem, 45) e andam nuas, tal como os homens. E como o distanciamento não implica necessariamente rejeição, na descrição de Caminha, percebe-se uma certa atracção pela figura feminina da indígena, que causaria inveja a muitas mulheres Portuguesas:

E uma daquelas moças era toda tinta, de fundo a cima, daquela tintura, a qual, certo, era tão bem feita e tão redonda na sua vergonha, que ela não tinha, tão graciosa, que a

muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela (Idem, 46 -47).

No dia seguinte, a 26 de Abril, que sabemos ser “domingo de Pascoela”, os navegadores Portugueses assistem à primeira missa em terras de Vera Cruz: “determinou o capitão d’ir ouvir missa e pregação naquele ilhéu” (Idem, 48). Realiza-a o padre frei Henrique Soares e é “ouvida por todos com muito prazer e devoção” (Idem, 49). É curioso notar que a ela assistem também uma série de nativos, que “andavam folgando e olhando-nos, e assentaram-se” (Idem, 50).

Nesse mesmo dia, todos os capitães da armada se reúnem e decidem enviar a Portugal alguns homens no navio dos mantimentos, a fim de informar o rei do *achamento* de tal terra:

Assim a todos nos parecia ser bem mandar a nova do achamento desta terra a Vossa Alteza pelo navio dos mantimentos (Idem, 52-53).

Esta tomada de decisão permite-nos considerar que a descoberta de Vera Cruz não terá sido casual, uma vez que “o capitão-mor contava com plena aprovação de D. Manuel, pois o desvio dum dos navios contrariava abertamente as instruções reais” (Cortesão 1967: 100). E, embora tenham ainda ajuizado sobre a captura de dois indígenas para enviarem ao rei, optam antes por deixar ali dois degredados, pois, melhor que aqueles, estes poderiam dar informação válida sobre a nova terra e suas riquezas: “muito melhor informação dariam dous homens destes degradados que aqui deixassem do que eles dariam”(Caminha 1974: 53).

O encontro do *Velho* continente e do *Novo Mundo*, a convivência fraterna e já comercial com o *Outro* acontece ainda nesse dia, quando os Portugueses se misturam com a gente da terra, que troca os seus arcos e setas por carapuças de linho, sombreros e outros objectos manufacturados. Desta confraternização desabrocha um ambiente de alegria, festa e mesmo dança, que tem como principal responsável a iniciativa de Diego Dias, que levou consigo um “gaiteiro”:

Passou-se então além do rio Diego Diis, almoxarife que foi de Sacavém, que é homem gracioso e de prazer, e levou consigo um gaiteiro nosso, com sua gaita, e meteu-se com eles a dançar, tomando-os pelas mãos. E eles folgavam e riam e andavam com ele mui bem, ao som da gaita (Idem, 58).

É, porém, neste ambiente de festa que os aborígenes mostram, pela primeira vez, estranheza, “uma esquiviza como monteses” (Idem, 58). Na verdade, não permitem demasiada aproximação aos navegadores, à qual reagem

com desconfiança inquieta, ao tentarem escapar-se “como pardais do cevalheiro” (Idem, 59). Ao serem considerados montesinhos, verdadeiros pássaros bravios, os íncolas não são compreendidos pelo estranho, que não devia, afinal, invadir a identidade, responsável pela estabilização e localização do sujeito.

Os homens tomam consciência de si próprios, ao medirem as diferenças que os singularizam, mas é preciso também respeitá-las. E o facto é que os Portugueses – primeiro, descobridores, depois, colonizadores – tomam a Europa e a pátria portuguesa como modelos de civilização, com normas de vida social superior. E esta parcialidade acusadora de alguma incompreensão do *Outro* é também perceptível, no momento em que Caminha traça a primeira súmula relativa aos nativos observados, ao considerá-los “gente bestial e de pouco saber” (Idem, 60). Acrescenta ainda que os índios não teriam “casas nem moradas” (Idem, 60), logo, viveriam ao ar livre, à semelhança de “aves ou alimárias monteses” (Idem, 60), facto que a experiência posterior desmentirá.

Depois desta visão animalésca e redutora, na perspectiva do leitor actual, mas compreensível no contexto do século XVI, Pêro Vaz de Caminha conclui que os nativos são belos, de aspecto limpo e saudável: “são tão limpos e tão gordos e tão formosos” (Idem, 60).

No dia seguinte, a 27 de Abril, a proximidade dos indígenas permite ao escrivão fazer pormenorizadas considerações etnográficas, sobretudo, respeitantes aos adornos dos lábios e às pinturas do corpo dos indígenas. Nesse dia, o escrivão percebe e explica, com visualismo e minudência, a origem da tintura que estampa os seus corpos:

Traziam alguns deles uns ouriços verdes d'árvores que, na cor, queriam parecer de castanheiros, senão quanto eram mais e mais pequenos. E aqueles eram cheios d'uns grãos vermelhos pequenos, que, esmagando-os entre os dedos, faziam tintura muito vermelha, de que eles andavam tintos. E, quanto mais se molhavam, tanto mais vermelhos ficavam (Idem, 63).

Como quem anuncia o que vê à medida que vai vendo, Caminha explica, nesse mesmo dia, o motivo pelo qual os dois nativos capturados no dia 24 não tinham comido nem bebido, quando lhes foi ofertado. É que a alimentação característica do *Novo Mundo* recém descoberto é diferente da portuguesa, pois consiste principalmente em “muito inhame e outras sementes, que na terra há, que eles comem” (Idem, 65). Mas a grande correcção do dia, aos juízos prévios de Caminha, é experienciada por Afonso Ribeiro e outros dois degradados que, por ordem do capitão, tiveram de “andar lá entre eles” (Idem, 63). Contrariamente à hipótese de Caminha, colocada no dia anterior, a verificação indica claramente



que os nativos têm grandes casas de madeira, sem quaisquer compartimentos, com esteios e, de esteio a esteio, redes atadas onde estes descansam:

(...) foram bem uma légua e meia a uma povoação de casas, em que haveria nove ou dez casas, as quais diziam que eram tão compridas cada uma como esta nau capitana. E eram de madeira, e das ilhargas, de tábuas, e cobertas de palha; de razoada altura e todas em uma só casa, sem nenhum repartimento. Tinham dentro muitos esteios e d'esteio a esteio uma rede, atada pelos cabos em cada esteio, alta, em que dormiam, [...] em cada casa, se acolhiam trinta ou quarenta pessoas (Idem, 63-64).

Uma vez que procura traduzir de forma objectiva a realidade, a *Carta* – simultaneamente crónica de viagem (Albuquerque 1994: 179) e “fonte documental” (Serrão; Marques 1992: 57)- obedece, genericamente, ao modelo de focalização externa (Reis; Lopes 1987: 162-164) e o seu narrador “só vê o que um espectador hipotético veria” (Bal 1977: 37). Mas, porque vai sendo redigida durante os vários dias, à medida que os contactos entre marinheiros e nativos se vão desenvolvendo e se vão recolhendo as informações, o ponto de vista pictórico do focalizador sobre os nativos, a terra e os acontecimentos pode mudar, de acordo com o conhecimento aprofundado da realidade. Aqui, a perspectivação interna funciona em alternância com a externa, o ponto de vista individual joga com a objectividade, que raras vezes é obscurecida. Assim, tomamos conhecimento de que, no dia 28, os marinheiros vão a terra “dar guarda de lenha e lavar roupa” (Caminha 1974: 66) e esculpir uma grande cruz que, a 1 de Maio, irão erguer na praia: “faziam dous carpinteiros uma grande cruz” (Idem, 66). Ao longo deste dia, é notória uma maior familiaridade entre os nativos do *Novo Mundo* e os navegadores, representantes do *Velho* continente europeu:

Era já a conversação deles connosco tanta, que quase nos torvavam ao que havíamos de fazer (Idem, 67).

Uma vez mais, os indígenas manifestam uma grande solicitude, ao ajudarem “a acarretar lenha e meter nos batéis e lutavam com os nossos e tomavam muito prazer” (Idem, 66). Revelam-se também bastante interessados nos utensílios em ferro usados pelos carpinteiros, que observam com curiosidade e atenção, por não conhecerem o ferro:

Muitos deles vinham ali estar com os carpinteiros e creio que o faziam mais por verem a ferramenta de ferro, com que a faziam, que por verem a cruz, porque eles não têm cousa que de ferro seja e cortam sua madeira e paus com pedras feitas como cunhas, metidas em um pau, entre duas talas mui bem atadas e por tal maneira, que andam fortes, segundo os homens, que ontem a suas casas foram, diziam, porque lhas viram lá (Idem, 66).

O desconhecimento do ferro e o emprego de utensílios de pedra é, de algum modo, definidor do estágio cultural dos indígenas. E, tanto os aborígenes como Caminha e os navegadores compreendem, no dizer de Jaime Cortesão, a “distância que vai da Idade da pedra à dos metais” (Cortesão 1967: 124).

É ainda neste dia que o escrivão da armada vai prender-se na observância da natureza, sobretudo na fauna abundante e variada, representada principalmente pelas aves, das quais sobressaem os papagaios:

Enquanto andávamos nesta mata a cortar lenha, atravessaram alguns papagaios por essas árvores, deles, verdes, e outros, pardos, grandes e pequenos, de maneira que me parece que haverá nesta terra muitos, mas eu não veria mais que até nove ou dez. Outras aves, então, não vimos; somente algumas pombas seixas e pareceram-me maiores, em boa quantidade, que as de Portugal. Alguns diziam que viram rolas, mas eu não as vi, mas, segundo os arvoredos são mui muitos grandes e d’infíndas maneiras, não duvido que por esse sertão haja muitas aves (Idem, 67).

No que diz respeito ao dia 29 de Abril, Pêro Vaz de Caminha pouco diz, visto que os navegadores Portugueses não saem das embarcações. Apesar disso, distinguem bastantes indígenas na praia, “obra de trezentos, segundo Sancho de Toar, que lá foi” (Idem, 68) e dos quais trouxe dois para a nau, tratando-os atenciosamente: “mandou-os essa noute mui bem pensar e curar” (Idem, 69).

No dia seguinte, depois de uma semana de minuciosa observação, Pêro Vaz de Caminha faz mais uma sinopse relativa ao estágio primitivo dos indígenas que, apesar de possuírem casas e povoados, ainda não tinham alcançado o sedentarismo organizado:

Eles não lavram, nem criam, nem há aqui boi, nem vaca, nem ovelha, nem galinha, nem outra nenhuma alimária, que costumada seja ao viver dos homens; nem comem senão desse inhame que aqui há muito e dessa semente e frutos que a terra e as árvores de si lançam (Idem, 73 -74).

Para acentuar uma cada vez maior intimidade dos íncolas de Vera Cruz em relação aos Portugueses (“E andavam mais mansos e seguros entre nós do que nós entre eles” – Idem, 71), Caminha anuncia, uma vez mais, um certo etnocentrismo cultural, quando se refere a uma aculturação dos nativos, que seriam facilmente influenciados pelos valores e costumes do *Velho Mundo* Português:

Comiam connosco do que lhes dávamos e bebiam alguns deles vinho e outros não podiam beber, mas parece-me que, se lho avezarem, que o beberão de boa vontade (Idem, 70 – 71).

Se recordarmos os dois primeiros homens, levados às embarcações para o “exame cultural”, notamos neste passo uma certa evolução, no sentido da aceitação da gastronomia portuguesa por parte dos nativos. Além disso, Caminha observa também a capacidade de assimilação dos indígenas, que imitam os gestos dos navegadores durante as cerimónias religiosas e verifica que:

Esta gente é boa e de boa simplicidade e imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho que lhes quiserem dar (Idem, 72).

A reforçar a capacidade de adaptação dos incolos de Vera Cruz (Puga 2003:209, Pêro Vaz de Caminha aponta já ao monarca o papel civilizador que Portugal poderá exercer neste povo e o fácil cumprimento do ideal político imperial manuelino, que visa subordinar o globo ao catolicismo (Soares 1999: 32-33):

E, portanto, Vossa Alteza, pois tanto deseja acrescentar na santa fé católica, deve entender em sua salvação; e prezará a Deus que, com pouco trabalho será assim (Idem, 72 -73).

Fica aqui a ideia de que os Portugueses pretendiam dilatar a fé, além do império, ou a expansão sob o signo de uma missão: a de evangelizar, a de cristianizar, que o mesmo é dizer a missão de civilizar, dado que, na época, não se concebia a civilização fora do cristianismo. O papel civilizador dos Portugueses consiste, assim, “no trazer dos índios à luz da civilização, isto é, do cristianismo e do conhecimento duma sociedade produtiva e sedentarizada” (Barreto 1983: 180). Mas, ao lado deste ideal, figura sempre a vertente económica dos Descobrimentos: “até agora não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem nenhuma cousa de metal, nem de ferro; nem lho vimos” (Caminha 1974: 82).

No primeiro dia de Maio, a presença portuguesa é assinalada com a implantação de uma cruz “acima do rio, contra o sul, onde nos pareceu que seria melhor (...) para ser melhor vista” (Idem, 77). O ritual de “chantar a cruz” (Idem, 77), acompanhado de missa e de outras cerimónias religiosas, é seguido de perto por dezenas de indígenas que procuram imitar o comportamento dos navegadores Portugueses, durante as cerimónias religiosas: “tornaram-se assentar como nós. [...] eles se puseram todos assim como nós estávamos” (Idem, 78). Este facto impressiona favoravelmente Pêro Vaz de Caminha e reforça as suas esperanças de que os nativos venham a ser baptizados:

E, segundo o que a mim e a todos pareceu, esta gente não lhes falece outra cousa para ser toda cristã que entenderam-nos, porque assim tomavam aquilo que nos viam fazer,

como nós mesmos, por onde pareceu a todos que nenhuma idolatria nem adoração têm. E bem creio que, se Vossa Alteza aqui mandar quem mais entre eles de vagar ande, que todos serão tornados ao desejo de Vossa Alteza. E para isso se alguém vier, não deixe logo de vir clérigo para os baptizar, porque já então terão mais conhecimento de nossa fé pelos dous degradados que aqui entre eles ficam, os quais ambos hoje também comungaram (Idem, 80 -81).

Antes de concluir a sua *Carta*, Caminha faz um balanço de tudo que viu e das expectativas que criou relativamente à *nova* terra. Assim, ao mencionar a finalidade primeira desta expedição, o escrivão refere que não pôde saber se em terras de Vera Cruz há ouro, prata, ferro ou qualquer outro metal. No que diz respeito à geografia, o escrivão não revela qualquer certeza quanto à sua extensão:

Esta terra, Senhor, me parece que da ponta que mais contra o sul vimos até outra ponta que contra o norte vem, de que nós deste porto houvessemos vista, será tamanha, que haverá nela bem vinte ou vinte cinco léguas por costa (Idem, 81 - 82).

Acrescenta ainda que a quantidade de águas naquela terra é indicadora de um aproveitamento agrícola vantajoso: “querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo por bem das águas que tem” (Idem, 82 - 83). No que respeita ao clima, Pêro Vaz de Caminha compara Vera Cruz à região portuguesa de Entre-Douro-e-Minho: “A terra, porém, em si, é de muito bons ares, assim frios e temperados como os d’Antre Doiro e Minho” (Idem, 82).

Para além de manifestar mais uma vez o desejo de que os autóctones sejam convertidos – “Mas o melhor fruto que nela se pode fazer me parece que será salvar esta gente” (Idem, 83) –, Caminha não deixa de referir-se à importância da terra como escala na navegação para a Índia: “E que aí não houvesse mais que ter aqui esta pousada para esta navegação de Calecute” (Idem, 83).

A *Carta* termina, tal como começa, de forma humilde, com um pedido de Pêro Vaz de Caminha para que o rei interceda por seu genro e “mande vir da ilha de S. Tomé Jorge d’Osoiro” (Idem, 83).

Da descrição que faz da *nova* terra, podemos sublinhar que o escrivão de Cabral viu no íncola de Vera Cruz uma nova identidade cultural, muito próxima do primitivismo. Assim, comparativamente com civilização europeia, esta nova realidade humana e cultural é por ele considerada claramente inferior, logo, caberia aos Portugueses uma acção civilizadora e evangelizadora.

Efectivamente, embora Caminha tenha o propósito expresso de ser objectivo, o certo é que a sua *Carta* deixa claro um certo etnocentrismo

cultural. O *Outro*, enquanto ser humano diferente, é descrito através de uma analogia com o africano Guineense. Mas o modelo de referência tomado como ideal é o homem pertencente à civilização europeia, em comparação com o qual o íncola sai obviamente inferiorizado. É esta auto-concepção de superioridade portuguesa que permite aos navegadores raptarem dois homens do universo do *Outro* civilizacional para exercer neles um “exame cultural”. Os dois mancebos trazidos para as embarcações funcionam como a primeira fonte de informação sobre o *Novo Mundo*. A partir de então, todo o contacto com o *Outro* é pautado por objectivos económicos e religiosos. As próprias descrições dos indígenas traçadas por Caminha reenviam, constantemente, para uma facilidade de aculturação e de absorção da civilização e da cultura portuguesas. Assim sendo, o texto de Caminha é dominado por “uma etnologia prática capaz de cimentar melhor a utilidade da comunicação civilizacional” (Barreto 1983: 178) que os Portugueses procuram sempre estabelecer e que culmina na colonização.

Pêro Vaz de Caminha, como homem do *Velho Mundo*, embora humanista e imbuído de uma mentalidade renascentista, dá então uma visão do *novo* homem e da *nova* terra, em função da curiosidade e da mentalidade portuguesa e europeia. Por isso, muitas vezes, interpreta os gestos dos indígenas, de acordo com o seu desejo: “Isto tomávamos nós assim por o desejarmos” (Caminha 1974: 41). E o desejo ou objectivo do homem Português incide no vector económico e no ideal de missão. De facto, desde o primeiro contacto dos Portugueses com o *novo* homem, sobressai uma preocupação verdadeiramente cristã de “salvar esta gente” (Idem, 83). Na verdade, a difusão do catolicismo (religião verdadeira, a promover pelo descobridor) visa o reforço da identidade nacional portuguesa, a relação do *Eu* com o *Outro* e com o *Alto*. É por isso que os homens de acção de Quinhentos tentam incutir no *Outro* descoberto, com a vigência de novas leis, aquilo que concebem como uma maneira de viver melhor, num mundo de justiça e de ordem, regido pelos ideais do *Velho Mundo* europeu.

A *Carta* apresenta, enfim, uma imagem do *Novo Mundo* e do seu estágio de civilização. Vera Cruz é a *nova* terra recoberta de uma fauna e de uma flora exóticas, habitada por um homem novo, em estado primitivo, regido pelas leis da natureza e da inocência “que a d’Adão não seria mais quant’a em vergonha” (Idem, 81).

Embora Pêro Vaz de Caminha não refira a expressão “Novo Mundo”, na *Carta* desenvolve-se esse conceito, “na sua parte mais transcendente – a humana” (Cortesão 1967: 126). Além disso, de modo mais implícito no plano do discurso, mas declarado na atitude dos descobridores, reconhecemos a

mentalidade do *Velho Mundo*, dominada pela ânsia de descobrir o *Outro*, sem estreiteza de espírito, sem denegrir a alteridade, mas ainda de forma algo etnocêntrica. Também, o que aos olhos actuais aparece como moralmente injustificável, é perfeitamente legítimo no período áureo de uma nação que vai ganhando “plena consciência de si própria” (Cortesão 1995: 94). Os progressos científicos e os sucessos das descobertas territoriais acentuam, na verdade, a ideia de superioridade que caracteriza Portugal e a restante Europa. E este texto epistolar, porque descreve de forma pormenorizada a *nova* realidade física e sobretudo humana, deve ser encarado como mais um contributo para o alargamento da cosmovisão do *Velho Mundo*, que vê assim a sua civilização mais dilatada.

A *Carta a el-rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil*, ao constituir-se como um texto que revela um *novo* e diverso continente ao *Velho Mundo*, nos vários aspectos que se apresentam aos navegadores Portugueses, abarca os mais variados domínios do conhecimento e da cultura: a geografia, a religião, a ciência náutica, a botânica e a etnografia. E porque Pêro Vaz de Caminha não conhecia a verdadeira extensão territorial, opta pela generalização. A imagem global que se depreende do seu relato é, assim, a da variedade da natureza física desta terra, em termos de analogia referencial com os padrões do já conhecido. Relativamente à realidade humana, o *Outro* é encarado como alguém situado “num estágio primeiro de mundividência, numa caverna civilizacional que há-de abandonar devido ao papel dos Portugueses” (Barreto 1983: 180). O papel dos Portugueses será então o de trazer a civilização aos índios, ou seja, os valores e princípios do cristianismo e de uma sociedade produtiva e sedentarizada.

Em suma, a *Carta*, redigida para informar o rei da descoberta de uma nova região, é também um contributo para o alargamento da visão do mundo e é tradutora da “civilização moderna” (Barreto 1986: 87), no que esta tem de “transcendência total, metódica e sistemática dos universos culturais herdados” (Idem, 87). Nela, faz-se a descrição de uma *nova* terra recém descoberta e do homem novo, diverso, adâmico, do qual Pêro Vaz de Caminha revela uma imagem, que implica acolhimento e distanciação. O texto apresenta-se, assim, como “um manifesto múltiplo e polissémico tanto da notícia do *Novo Mundo* como do noticiário dos olhos do *Velho Mundo* europeu” (Barreto 1983: 171). O encontro pacífico do *Outro* não lhe dissolve ainda a identidade. Posteriormente, porém, com a colonização, perdurará a imagem da natureza incontaminada, mas desaparecerá a imagem do *Outro*, contaminado já pela aculturação.

Pelo que ficou dito, podemos concluir que a *Carta* surge como um texto paradigmático da literatura quinhentista, cujo tema dominante é a expansão, a qual não seria possível sem a heroicidade dos Portugueses, representada no texto pela viagem (Seixo 1977) de Pedro Álvares Cabral. Efectivamente, com “a viagem de Cabral descobrira-se, pois, uma terra apetecida e que ficou a constituir o mais belo florão do ecumenismo Português” (Serrão 1988: 104). Além disso, a identidade sai fortalecida pelo diálogo com o *Outro*, sem o qual o *Eu* não se pode definir. O processo de autocompreensão só pode realizar-se através da alteridade, isto é, pela percepção e encontro com os valores do *Outro*, que vemos delineados por Pêro Vaz de Caminha.

Na *Carta*, estamos na verdade perante uma imagem eufórica do encontro entre o *Velho* continente e o *Novo Mundo*, com supremacia daquele sobre este, na focalização de Caminha. Mas, de sujeito individualista - consciente da superioridade dos valores e da cultura do *Velho Mundo*, centrado no ideal Português e europeu - passa a sujeito sociológico, que sabe reconhecer a importância da relação com outros “*eus*”. Há, portanto, com o *achamento do Brasil*, que a *Carta* revela, um salto da entropia do *Velho Mundo* para a interacção com o *Novo Mundo* e a identidade do sujeito descobridor resulta enriquecida dessa relação com a alteridade. Embora permaneça o Português como civilizador e dominante, a sua postura é claramente modificada pelo diálogo contínuo com o mundo, a quem procura incutir os valores, sentidos e símbolos do *Velho Mundo* por si habitado e de que é o mediador operativo.

## BIBLIOGRAFIA

- ALBUQUERQUE, Luís de (1994): *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses*, Vol. I. Lisboa: Editorial Estampa.
- BAL, M. (1977): *Narratologie (Essais sur la signification narrative dans quatre romans modernes)*. Paris, Librairie Klincksieck.
- BARRETO, Luís Filipe (1983, 2.<sup>a</sup> ed.): *Descobrimentos e Renascimento*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- (1986): *Caminhos do Saber no Renascimento Português*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- BERNARDES, José A. Cardoso, *História Crítica da Literatura Portuguesa. Humanismo e Renascimento*, Vol.II. Lisboa: Verbo, 1999.
- CAMINHA, Pêro Vaz de (1974): *Carta a el-rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- CAMÕES, Luís de (1994): *Os Lusíadas*. s/ l.: Editora Ulisseia.
- COELHO, Jacinto do Prado (1984, 3.<sup>a</sup> ed.): *Dicionário de Literatura*, Vol. I. Porto: Figueirinhas.
- CORTESÃO, Jaime (1965): *O Humanismo Universalista dos Portugueses*. Lisboa: Portugália Editora.
- (1967a): *A Expedição de Pedro Álvares Cabral e o Descobrimento do Brasil*. Lisboa: Portugália Editora.
- (1967): *A Carta de Pêro Vaz de Caminha*. Lisboa: Portugália Editora.
- (1983): *A Expansão dos Portugueses na História da Civilização*. Lisboa: Livros Horizonte.
- DIAS, J. S. da Silva (1973): *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*. Coimbra.
- GODINHO, Vitorino Magalhães (1994): *O Papel de Portugal nos Séculos XV e XVI – Que Significa Descobrir? Os Novos Mundos e o Mundo Novo*. Lisboa: Editorial do Ministério da Educação.
- GÓIS, Damião de (1988): *Descrição da Cidade de Lisboa*. Lisboa: Livros Horizonte.
- MACHADO, Álvaro Manuel (1996): *Dicionário de Literatura Portuguesa*. Lisboa: Editorial Presença.
- MACHADO, Álvaro Manuel; Pageaux, Daniel-Henry (1981): *Literatura portuguesa, literatura comparada e teoria da literatura*. Lisboa: Edições 70.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero (1998): *Portugueses no Mundo do Século XVI*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- MARGARIDO, Alfredo (1994): *As surpresas da flora no tempo dos descobrimentos*. Lisboa: ELO, D.L.
- MARQUES, Maria Lúcia Garcia (2003): “A escrita do Primeiro Olhar. Uma re-leitura do Roteiro de Álvaro Velho e da Carta de Pêro Vaz de Caminha”. In *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens*, Vol. 2. Coimbra: Almedina: 45-87.



- MIRANDA, Sá de (1977): *Obras Completas*, vol.II, Lisboa: Sá da Costa Editora.
- MORISON, S. E. (1940): *As Viagens Portuguesas à América* (Trad. Luís M. Maia Varela). Lisboa: Editorial Teorema.
- PEREIRA, Duarte Pacheco (1954, 3ª ed.): *Esmeraldo de situ orbis* (Introdução e anotações históricas de Damião Peres). Lisboa: Academia Portuguesa de História.
- PINO, Firmín del; Lázaro, Carlos (coords.) (1995): *Visión de los Otros y vision de si mismos. Descubrimiento o invención entre el Nuevo Mundo y el Viejo*. Madrid: C.S.I.C.
- PINTO, João da Rocha (1989): *A viagem, Memória e espaço*. Lisboa: Livraria Sá da Costa.
- PUGA, Rogério Miguel (2003): “O Olhar através do género. A imagem do índio Brasileiro na Literatura Portuguesa de quinhentos”. In *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens*, Vol. 2. Coimbra: Almedina: 177-229.
- REIS, Carlos; Lopes, Cristina M. (1987): *Dicionário de narratologia*. Coimbra: Almedina.
- SEIXO, Maria Alzira (1997): *A Viagem na Literatura*. Mem Martins: Publicações Europa – América.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo (1988, 2.ª ed.): *História de Portugal*, Vol. III. Lisboa: Editorial Verbo.
- SERRÃO, Joel e Marques, A. H. de Oliveira (1992): *Nova História da Expansão Portuguesa – O Império Luso-Brasileiro (1500-1620)*. Lisboa: Editorial Estampa.
- SIMÕES, Manuel (1985): *A Literatura de Viagens nos Séculos XVI e XVII*. Lisboa: Editorial Comunicação.
- SOARES, Maria Luísa de Castro (1999): *Dimensão profética e idealismo humano de dois poetas da espiritualidade portuguesa*. Vila Real: UTAD.
- (2003): “Vida áulica e ideal do cortesão no Renascimento e em Damião de Góis”. In: *Damião de Góis na Europa do Renascimento*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia – Universidade Católica Portuguesa.
- (2007): *Profetismo e Espiritualidade de Camões a Pascoaes*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- RAMALHO, Américo da Costa (1983, 2.ª ed.): *Estudos sobre o Século XVI*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- (1997): *Estudos sobre a Época do Renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- RIBEIRO, Cristina Almeida (1998): “Representações e mitificação do outro na Carta de Pêro Vaz de Caminha. In *Biblioteca Virtual dos Autores Portugueses*. Lisboa: Biblioteca Nacional. [Edição em CD-Rom].



## L'EUROPE: ALLEGORIE GEOGRAPHIQUE ET IDEOLOGIE IMPERIALE AU XVI<sup>e</sup>. SIECLE EN FRANCE<sup>1</sup>

EMMANUEL BURON

(CELAM - Université de Rennes 2)

Analyser la genèse de l'idée européenne revient à interroger la puissance qu'ont les mots de susciter des idéaux politiques. En effet, le nom d'Europe désigne un continent bien avant de désigner un quelconque projet collectif: il découpe une zone dans l'espace continu de la planète, sans postuler d'autre unité que la contiguïté entre les territoires qu'il désigne (peut-être trouve-t-il aussi une évidence illusoire dans la position de prétendues "frontières naturelles", l'océan atlantique à un bord, l'Oural à l'autre). Toutefois, l'esprit humain a horreur de l'arbitraire, et, par un réflexe réaliste, il veut croire fondés les noms grâce auxquels il découpe le réel, quitte à construire leur référent. La seule existence du nom "Europe" ouvrirait donc la possibilité d'un projet politique propre à lui donner consistance. "L'Europe, c'est un nom flottant et qui pendant longtemps n'a pas su sur quelles réalités exactement se poser", écrit Lucien Febvre dans un beau livre sur lequel nous aurons à revenir<sup>2</sup>: c'est-à-dire que l'Europe a pris consistance quand le nom a étendu sa pertinence hors du domaine géographique qui a toujours été le sien, et qu'il a reçu un signifié politique. En d'autres termes, l'idée européenne naît d'un glissement sémantique; à son origine, on trouve une figure de rhétorique complexe, qui tient de la métonymie (projection sur des états de l'homogénéité qui caractérise l'espace dans lequel ils se trouvent) et de la métaphore (transfert de la pertinence d'un mot de la géographie vers la politique). L'examen de la notion d'Europe au XVI<sup>e</sup> s., principalement en France, permettra de vérifier ces remarques préalables. Nous verrons que si le nom se diffuse alors comme notion géographique,

---

<sup>1</sup> Cet article constitue une version très largement remaniée d'une étude antérieure: "L'Europe et l'Empire au XVI<sup>e</sup> s.", parue dans G. Baudelle et C. Guy, *Le Projet européen. Histoire, enjeux, prospective*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 37-47.

<sup>2</sup> L. Febvre, *L'Europe. Genèse d'une civilisation*, Paris, Perrin, 1999, p. 279.

il ne fait l'objet d'aucun investissement politique, du moins dans les discours qui visent directement à rendre compte des institutions humaines, celui du mémorialiste ou celui de l'historien par exemple. C'est en revanche dans les représentations picturales ou poétiques que la notion d'Europe se charge peu à peu d'une signification politique. C'est alors par le biais de l'allégorie que s'opère le rapprochement entre l'idée d'Europe et un projet politique (impérial en l'occurrence). Utile rappel pour notre époque, qui conçoit la politique comme une technocratie libérale: pour qu'un grand projet puisse prendre consistance, la politique doit s'appuyer sur une fiction poétique susceptible de lui donner un sens.

Jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle environ, le nom d'Europe ne désigne qu'un espace géographique, et il reste d'une diffusion très restreinte: il ne concerne guère que les géographes. Depuis l'Antiquité, le terme est en effet utilisé dans les descriptions du monde: avec l'Afrique et l'Asie, le mot désigne une des trois parties du monde. Pendant tout le Moyen-Âge, il n'existe guère qu'en latin, et il est d'usage savant et spécialisé. Les choses changent au cours du XV<sup>e</sup> s, avec la redécouverte de la *Géographie* de Ptolémée. En 1452, les Turcs prennent Byzance, et un certain nombre de lettrés fuient cette ville pour l'Italie, emportant avec eux leur connaissance du grec, langue dont la maîtrise était perdue en Europe, et un certain nombre de manuscrits dans cette langue. Manuel Chrysoloras, un de ces lettrés exilés, apporta ainsi à Florence le texte de la géographie de Ptolémée, auparavant connu par des traductions latines réalisées par des savants arabes. Jacopo Angelo, un humaniste florentin, retraduisit directement du grec en latin l'ouvrage ancien, qui connut à partir de là un succès extraordinaire. De nombreuses éditions imprimées se succéderont tout au long du XVI<sup>e</sup> s., mais dès le XV<sup>e</sup> s., de nombreuses éditions manuscrites verront le jour. L'ouvrage est généralement illustré de 27 cartes, soit 1 carte générale du monde et 26 cartes "régionales": 10 pour l'Europe; 12 pour l'Asie; 4 pour l'Afrique. Ces cartes sont éventuellement surmontées d'indication telle "Prima Europa Tabula"<sup>3</sup>. La qualité extraordinaire des manuscrits prouve que l'ouvrage a eu du succès auprès d'un public aristocratique: la géographie gagne alors une place dans la culture des élites politiques du temps, et celles-ci apprennent à se penser dans un cadre géographique mondial, et à dénommer "Europe" la partie du monde où ils vivent. Ainsi Philippe de Commines, qui dicte ses mémoires à la fin du XV<sup>e</sup> s. (et sur l'exemple de qui nous reviendrons bientôt): il était chargé du versant italien de la diplomatie de Louis XI, et il

<sup>3</sup> Sur la redécouverte de Ptolémée, voir N. Broc, *La Géographie de la Renaissance*, Paris, C.T.H.S., 1986, ch. 1 et *La Géographie de Ptolémée*, Arcueil, Anthèse, 1998 (éd. des planches du manuscrit *Parisinus latinus 10764* de la BNF, présenté par G. Aujac).

entretenait des rapports privilégiés avec Florence<sup>4</sup>, ville où est arrivé Chysoloras, où Angelo a traduit Ptolémée, et qui, est ainsi devenue, pour tout le XV<sup>e</sup> s., un des grands foyers européens pour le développement de la géographie. Commynes n'a donc eu aucun mal à connaître Ptolémée, et dans le texte de ses *Mémoires*, il distingue comme lui trois parties du monde: Europe, Afrique, Asie. Toutefois, le découpage d'un espace en zones désignées par un nom ne crée pas pour autant un sentiment d'appartenance politique, et encore moins une identité culturelle. Pour nombre de Français du XVI<sup>e</sup> siècle, beaucoup de pays d'Europe demeuraient inconnus; quant aux voisins, ils incarnaient plutôt l'ennemi que le partenaire: quelle consistance accorder au sentiment européen, quand François I<sup>er</sup> cultive l'alliance turque dans l'espoir d'étouffer l'Espagne? Sans doute cette alliance faisait-elle grincer des dents à certains, mais c'était au nom d'une conscience chrétienne, et non européenne. L'appartenance à un même espace géographique ne crée nulle solidarité politique.

Pour le vérifier, arrêtons nous sur un texte qui a déjà retenu l'attention de Lucien Febvre. En 1944-1945, cet éminent historien consacrait son cours du Collège de France à une histoire de l'idée d'Europe<sup>5</sup>. Il y constatait l'ancienneté du nom, et son souci était de dégager la manière dont ce nom en était venu à désigner une "civilisation", celle qui s'est imposée à la place de l'Empire Romain et de la Chrétienté médiévale. Il associait ainsi à l'Europe l'idéal d'un concert des nations, qui aurait peu à peu éliminé le projet de domination universelle, et c'est chez Philippe de Commynes qu'il pensait trouver la première émergence de cette idée. Il décèle chez cet auteur l'orgueil d'être européen, orgueil qui serait à la fois celui d'un chrétien par rapport aux non-chrétiens, et celui d'un occidental par rapport à l'Asie, ancien foyer de la culture en voie d'être dépassé par le progrès de l'Occident<sup>6</sup>. Il faut cependant relire le texte sur lequel s'appuie cette analyse, et le suivre dans sa logique. Commynes énonce d'abord une loi de la Providence, qui, pour limiter la puissance qu'un état pourrait atteindre, place immédiatement à côté de lui un état adversaire, de manière à ce que leur rivalité, et même leurs guerres, les brident mutuellement.

Au fort, il me semble que Dieu n'a créé nulle chose en ce monde, ny hommes ni bestes, à qui il n'ait fait quelque chose son contraire, pour le tenir en humilité et en crainte.

<sup>4</sup> Voir J. Blanchard, *Commines et les Italiens*, Paris, Klincksieck, 1993

<sup>5</sup> L. Febvre, *op. cit.*

<sup>6</sup> «Commines, et cette fois, nous sommes en présence, vraiment d'une Europe et d'un Européen à la fois, d'un Européen fier de l'être, d'un Européen qui considère que d'être Européen, cela suffit, cela lui suffit; bien plus que d'être européen, c'est une supériorité qui permet à un homme intelligent et cultivé de mépriser tout ce qui n'est pas européen, de traiter de haut et de loin les parties d'Asie et d'Afrique, comme il dit», *ibid.*, p. 178.

Ce principe est d'abord vérifié sur l'exemple de Gand, qui résiste au pouvoir du duc de Bourgogne sur les Flandres, puis par la rivalité des Français avec les Anglais, des Anglais avec les Écossais, des états d'Italie entre eux, etc. C'est finalement un tableau des guerres entre pays voisins que dresse Commynes, avant de conclure:

Je n'ay parlé que de Europe, car je ne suis point informé des deux aultres pars, comme d'Asie et d'Affricque; mais bien orrons nous dire qu'ilz ont guerres et divisions comme nous, et encores plus meschamment, car j'ay sceu en ceste Affricque plusieurs lieux où ilz se vendent les ungs les aultres aux chrestiens; et appert par les Portingallois qui maint esclave en ont eu et ont [tous] les jours. Et par ce moyen je doute que ne les devons point trop [reprocher] aux Sarrasins, et qu'il y a des parties à la chrestienté qui en font autant; mais ilz sont situés soubz le pouvoir du Turc, ou fort voisins, comme en aulcune partie de la Grece<sup>7</sup>.

Malgré la faiblesse de son information, Commynes estime donc que la même loi de division joue en Afrique et en Asie, qui "ont guerres et divisions comme nous". L'esclavage lui en fournit une preuve: puisqu'il y a des Africains pour vendre d'autres Africains aux Portugais, c'est qu'un principe de rivalité entre proches joue en Afrique comme en Europe. Sans doute Commynes tend-il à identifier l'esclavage à des mœurs exotiques, mais en dépit de ses réticences, il admet qu'on le rencontre dans toutes les parties du monde, et qu'il constitue un avatar d'une même loi divine, qui se manifeste en Europe sous forme de guerres. Les formes changent, mais l'homme est partout un loup pour son voisin. Tout le texte repose sur l'idée que nous ne sommes ni meilleurs, ni mieux lotis. Nous sommes loin du sentiment de supériorité qu'y trouvait Lucien Febvre: c'est bien plutôt le sentiment d'une égalité des peuples devant la providence qui domine. Quant à la conscience d'une unité de l'Europe, il serait paradoxal de la chercher dans ce tableau d'une Europe à feu et à sang, et qui, par décret divin, ne peut pas connaître de paix.

Febvre surinterprète donc le texte de Commynes, mais il avait d'excellentes raisons pour le faire, et son erreur est en l'occurrence louable, puisqu'il l'a présentée lors d'un cours au collège de France en 1944-1945, pour arracher l'idée européenne à l'idéologie nazie qui s'en était alors emparée<sup>8</sup>: c'était en somme une nécessité politique que de lui trouver un fondateur à l'aube des temps modernes. Un acte de résistance intellectuelle. Toutefois, en dépit de cette identification d'une origine au XV<sup>e</sup> s., Febvre doit constater que le nom

---

<sup>7</sup> P. de Commynes, *Mémoires*, livre V, ch. XVIII, éd. Ph. Contamine, Imprimerie Nationale, 1994, p. 354-356

<sup>8</sup> Voir la préface de M. Ferro à L. Febvre, *op. cit.*

d'Europe ne fait pas florès au XVI<sup>e</sup> s., et ce constat suffit à jeter rétrospectivement le doute sur la lecture qu'il propose de Commynes: comment le mémorialiste aurait-il fait usage incidemment, comme s'il s'agissait d'une évidence, d'une idée aussi neuve et qui ne prendra véritablement son essor que plus d'un siècle après ? Toujours est-il que si Lucien Febvre relève de nombreuses occurrences du nom "Europe" sous la plume des poètes<sup>9</sup> – j'y reviendrai –, il n'en trouve guère sous la plume des grands intellectuels européens ou des grands penseurs politiques postérieurs à Commynes, comme Erasme, Thomas More, Bodin. De même, on en trouve rarement aussi dans les récits de voyage ou chez les historiens. En général, tous ces auteurs usent de périphrases, ou énumèrent les états dont ils parlent, mais ils ne disposent pas d'un terme collectif d'usage politique<sup>10</sup>. Dans la réflexion historique et politique du XVI<sup>e</sup> siècle, l'Europe ne s'impose pas comme un niveau significatif. Même si elle adopte des formes profondément renouvelées, l'Histoire se partage, comme au Moyen-Âge, entre une histoire nationale et une histoire universelle, ce qui suggère que les esprits politiques les plus clairvoyants ne distinguaient guère d'intermédiaire entre le niveau du pays et celui du monde. L'Europe ne crée ni un devoir de sympathie, ni même la conscience d'une solidarité particulière entre les pays du continent.

Pour le vérifier, arrêtons nous sur un opuscule de Louis Le Roy, publié à Paris chez Federic Morel en 1567, les *Considérations sur l'histoire françoise et l'universelle de ce temps*. Le Roy tient une place importante dans la pensée politique et historique de la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> s. Né vers 1510 à Coutances en Normandie, il se rend à Paris vers 1530 pour apprendre le grec, puis à Toulouse, pour suivre des cours de droit. De retour à Paris en 1540, il publie en latin une vie de Guillaume Budé, essaie sans succès une carrière à la cour, et se consacre à la traduction des grands auteurs grecs (Platon, Aristote, Xénophon, Isocrate, Démosthène) en français. Ce combat pour une prose philosophique en langue vulgaire lui vaudra l'estime des poètes de son temps. Ses choix de traduction révèlent un intérêt marqué pour les questions de politique, qu'il développera par une série d'opuscules de circonstance pendant les guerres de religion et par la traduction des *Politiques* d'Aristote. En 1572, Le Roy de-

---

<sup>9</sup> Febvre, *op. cit.*, p. 189-192 et 196-198. Pour expliquer cette présence du mot chez les poètes et les hommes de lettres, Febvre invoque d'abord l'imitation de l'Antiquité, qui a usé du mot ; puis la découverte du Nouveau Monde, qui a fait prendre conscience de soi à l'Ancien Monde, et l'a obligé à forger un mot pour se désigner ; enfin l'école latine, qui contribuait à forger une langue commune au niveau européen, et à diffuser une même culture

<sup>10</sup> Febvre, *op.cit.*, p. 192-196 et 201-202.

vient professeur de grec au Collège Royal; en 1575, il publie son grand ouvrage, *De la Vicissitude et variété des choses en l'univers*, où il développe sa philosophie de l'histoire, et meurt deux ans après<sup>11</sup>. Le court texte de 1567 qui nous intéresse esquisse un projet historiographique de grande ampleur, pour lequel Le Roy espère obtenir l'approbation de Catherine de Médicis, à qui il dédie la plaquette. Pour obtenir l'appui de la reine, la stratégie de l'humaniste peut sembler assez périlleuse, car il commence par récuser la tâche qu'elle lui avait confiée, et qui consistait à réviser les annales et chroniques de France: "Car ce n'est petite entreprise de vouloir redresser Annales tant mal digerees que sont celles de France"<sup>12</sup>. Pour Le Roy, ce texte constitue un ramas de fadaïses impossible à raccommoier, sauf à tout réécrire. L'humaniste présente à la reine un projet historiographique alternatif: écrire l'histoire des dix dernières années écoulées, depuis la mort d'Henri II jusqu'au moment de la rédaction. L'auteur compense ce qu'une telle histoire perd en durée en élargissant considérablement son champ de vision: cette histoire du temps présent ne doit pas être seulement une histoire française, mais une histoire universelle (d'où le titre) dépassant la simple chronique des faits du royaume pour interroger la cohérence des événements affectant le monde à un moment déterminé. Contre une histoire nationale, qui interroge diachroniquement la cohérence des événements dans un cadre géographique limité, l'histoire universelle qu'envisage Le Roy interroge la cohérence synchronique des événements dans un cadre géographique très large. Un tel renversement de perspective renvoie à l'intuition de Le Roy d'une première mondialisation des relations internationales. Si le royaume de France constitue toujours le centre de son intérêt, il a conscience que l'importance de celui-ci se mesure au fait que l'équilibre du monde dépend de sa ligne de conduite.

LE ROYAUME de France situé au milieu d'Occident, entre l'Océan et la mer méditerranée, plein de richesses, armes, hommes nobles et vaillants, chevaux, navires, est de telle grandeur et puissance, que les voisins disent en dépendre la paix ou la guerre de la Chrétienté. Et qu'il ne se peut remuer sans esmouvoir le reste du monde, soit que guerroyons entre nous, ou contre les estrangers, à cause des considérations, alliances, intelligences et correspondances qu'ont les François avecques eux.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Sur Louis Le Roy, voir H. Becker, *Un Humaniste au XVI<sup>e</sup> s. Loys le Roy (Ludocius regius) de Coutances*, Paris, Lecène, Oudin et C<sup>ie</sup>, 1896 et W. Gundersheimer, *The Life and works of Louis Le Roy*, Genève, Droz, 1966.

<sup>12</sup> L. Le Roy, *Considérations sur l'histoire française et l'universelle de ce temps*, Paris, F. Morel, 1567, p. 2 v<sup>o</sup>.

<sup>13</sup> *Ibid.*, f. 7 r.



Pour illustrer cette affirmation, Le Roy expose alors brièvement comment tous les pays environnants ont été amenés à prendre parti pour un camp ou pour l'autre, lors des premières guerres de religion en France ou, quelques années auparavant, lors des guerres entre la France et l'Espagne. Il ne nomme alors que des pays d'Europe, laissant un instant penser qu'il n'envisage de géopolitique qu'au niveau de ce continent, mais très vite il élargit ce cadre.

Quand le Turc tourne ses forces vers la Hongrie et l'Autriche, menant avec ses gens grosses troupes de Tartares, il fait paix ou tresves avec le Sophi, ou luy suscite d'autres ennemis pour l'amuser: Si au contraire il marche vers Orient, il appaise ou remet ses differents de par delà. [...] Les Castellans et Portugallois ont les Mollucques contentieuses entre eux, et s'efforcent empescher les François et Anglois d'aller à la Floride, et autres terres nouvellement par eulx descubertes.<sup>14</sup>

Le Roy dégage ainsi un principe d'interdépendance, qui rend chaque pays solidaire de tous les autres pays du monde. Les relations des Turcs avec leurs voisins rejaillissent sur la politique européenne de même que c'est en Floride que se joue la rivalité entre le Portugal et la France. Rien n'indique que l'auteur perçoive une solidarité particulière entre les pays d'Europe. S'il les évoque en plus grand nombre, c'est pour deux raisons très évidentes: d'une part, les relations, pacifiques ou belliqueuses, sont évidemment plus apparentes entre pays voisins; et d'autre part, Le Roy est mieux informé de la politique européenne que de l'asiatique ou l'américaine. Si on tient compte de ces deux données, il apparaît que Le Roy décrit l'enchevêtrement des relations internationales au niveau mondial, et qu'il ne cherche nullement à circonscrire un niveau européen. Telle est bien sa conclusion:

En telles manieres les affaires du monde liez et correspondent ensemble, ne peuvent estre bien entendus les uns sans les autres, ny comprins en histoire parfaite.<sup>15</sup>

En revenant à l'impossibilité de rendre compte en "histoire parfaite" de relations internationales aussi interdépendantes au niveau mondial, Le Roy retrouve son point de départ: l'impossibilité d'écrire une chronique nationale, et la nécessité de dépasser "l'histoire française" pour esquisser une "histoire universelle".

Le changement de paradigme historiographique qu'opère Le Roy repose sur des croyances astrologiques très répandues au XVI<sup>e</sup> s., qui affirment une relation entre le cours des astres et celui de l'histoire, entre les révolutions

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, f. 7 v - 8 r.

<sup>15</sup> *Ibid.*, f. 8 v.

du ciel et celles qui affectent la vie politique des Empires<sup>16</sup>. Pour expliquer la "lyaison et correspondance generale de l'Europe, Asie, Afrique, et des Terres neuves"<sup>17</sup>, Le Roy invoque donc les effets combinés de la providence divine et de l'influence des astres, origine unique de tous les événements, mais qui se diversifie selon les temps, les lieux et les circonstances<sup>18</sup>: les événements terrestres, dans leur variété et leur bigarrure, apparaissent alors comme les conséquences diversifiées d'une même cause céleste. En conséquence, pour écrire l'histoire universelle et saisir l'interdépendance de tous les événements terrestres, Le Roy rêve de s'élever jusqu'à un point de vue céleste, d'où leur unité pourrait se révéler.

Et pour en avoir meilleure cognoissance, je me soubhaiterois maintenant estre eslevé en quelque lieu treshaut et treseminent, d'où je puisse contempler sans passion la condition presente du monde inferieur, et toute la face de la terre habitable [...]. Considerant maintenant les Chrestiens divisez en sectes, fleurissans neantmoins és lettres et és arts. Maintenant les Turcs belliqueux dominans en la meilleure partie du monde, et les vaillans Perses leurs adversaires. Maintenant les Moscovites effrayans le Septentrion et l'Orient par le succez de leurs victoires. Les Tartares et Alarbes perpetuellement vagabons et errans par grosses troupes comme Citez: les Sauvages du Bresil s'entremangeans: les ingenieux Chines et Cathains se preferans à tous en exquis ouvrages, en richesse et puissance: les Castillans et Portugallois naviguans par tout l'Ocean. Je verrois tout le monde descouvert, dont une grande partie estoit demeurée incongneüe jusques à present: les estremitez d'Orient et Occident, du Midy et du North communiquer ensemble.<sup>19</sup>

Le projet d'Histoire universelle suppose d'embrasser la totalité du monde d'un seul regard. La tendance à l'énumération qui caractérise l'écriture de Louis

<sup>16</sup> Voir, par ex., E. Garin, *Le Zodiaque de la vie. Polémique antiastrologiques à la Renaissance*, Paris, les Belles Lettres, 1991, en part. ch. 1.

<sup>17</sup> Le Roy, *Considerations sur l'histoire...*, f. 8 v.

<sup>18</sup> "Mais convient estimer avec quelques sages anciens, tout ce monde inférieur obeït au supérieur, et par luy estre gouverné: et qu'estant le premier mouvement au premier ciel, tous les autres en dependent: tellement que selon les aspectz, oppositions, conjonctions, distances, apparences, cachemens des astres, descendent ça-bas diverses influences, rendans les hommes plus disposez en l'une saison qu'en l'autre à la vertu, aux lettres, et aux armes: puis sortans de la mesme cause celeste grans et espouvantables evenemens de guerres, famines, pestes, inondations, tremblemens de terre, seicheresses, et bruslemens alterer tous cas humains par certaines revolutions de l'univers, selon que les parties du ciel et de la terre correspondent, et que la matiere y est disposee. [...] Mais reconnoissans par dessus les causes natureles la divine providence gouverner ce monde, nous croïons qu'elle despart les graces non mesmes à tous hommes ensemble, mais à chacune nation la sienne et à sa fois, à fin qu'elles n'en enorgueillissent, et se mesconnoissent: ainsi les armes, les lettres et les arts s'entresuivans, aller de país en país, et estre plus cultivez en une saison qu'en l'autre" (*Ibid.*, p. 9 v - 10 v).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 10 v - 11 r.

le Roy correspond au désir de prendre en considération tous les peuples, même les plus éloignés et les moins connus: son attention déborde largement l'Europe, jusqu'à la Chine et au Nouveau Monde. On peut aussi remarquer qu'il porte une appréciation favorable sur la puissance de chaque peuple qu'il prend en considération: nul européocentrisme donc, mais plutôt la conscience éblouie de la diversité et de la richesse de l'humanité, en quelque part que vivent ses représentants.

Malgré la hauteur de vue à laquelle il aspire, Le Roy ne perd pas de vue le royaume de France, et c'est, d'une certaine manière, pour mieux en faire l'éloge qu'il cherche à redéfinir les cadres usuels de l'historiographie. Son opuscule est en effet daté de juin 1567, c'est-à-dire qu'il est écrit au cours d'une période de quelques années de paix, après les premières guerres de religion qui ont ravagé la France. Dans ce contexte où on pouvait espérer la paix durable, l'opuscule de le Roy vise à décharger Catherine de Médicis, reine de France et régente du royaume pendant la minorité de Charles IX, de la responsabilité des premières guerres de religion: on ne peut lui reprocher les turbulences qu'a connues le royaume, puisque celles-ci ne sont pas le fait d'une mauvaise politique, mais d'une disposition astrale néfaste, qui a suscité des crises dans le monde entier. Après avoir rappelé les malheurs subis par la France dans un passé récent, Le Roy poursuit:

Lesquelz maux jaçoit qu'ilz aient esté terribles: toutesfois y aura moindre occasion de s'en esbahir, en considerant la condition universelle de ce siecle merueilleux. Car qui est celuy entre tous les hommes Chrestiens et Barbares qui n'aye beaucoup souffert en ce temps ? [...] Quelle sorte de malheur pourroit on imaginer ou penser, qui ne soit advenue en cest aage ?<sup>20</sup>

Au contraire, ces troubles révèlent bien plutôt l'action bénéfique de la reine, qui a permis à ses sujets de sortir d'une crise qui aurait pu renverser le royaume:

Et seroit le mal allé plus avant sans le soin extreme et diligence qu'avez mise à l'appaiser, vous presentant volontairement à tous dangers, jusques à oublier vostre santé, et quelquefois vous mettre en chemin malade, pour restituer la concorde et tranquillité publique.<sup>21</sup>

On ne peut réduire cet éloge de la reine à une simple flatterie courtisane, car il participe d'une exaltation du temps présent, de portée beaucoup plus

---

<sup>20</sup> *Ibid.* f° 3 v.

<sup>21</sup> *Ibid.* f. 3 r.

générale. Le contexte politique troublé sert de révélateur à la vertu supérieure de Catherine de Médicis. C'est un même principe de compensation entre les biens et les maux qui soutient l'appréciation de son époque par Le Roy. Malgré la somme considérable des calamités récentes, l'équilibre des biens et des maux reste favorable, le temps présent surpasse le passé en mal comme en bien, et finalement les réalisations hautes l'emportent.

Toutefois si balançons le mal avec le bien, ne trouverons point y avoir eu par le passé siecle, où les entendemens et les arts liberaux et mecaniques soient parvenus à plus grande perfection que maintenant<sup>22</sup> [...]. Car depuis cent ans ne sont seulement venues en evidence les choses qui estoient auparavant couvertes par les tenebres d'ignorance: mais aussi plusieurs autres cogneues, qui avoient esté entierment ignorees des anciens: nouvelles mers, nouvelles terres; nouvelles façons d'hommes, meurs, loix, coustumes<sup>23</sup> [...] Ce considéré, devons plus modérément supporter les calamitez survenues, et qui surviennent en cest aage: attendus qu'où sont les excellentes vertus, y viennent ordinairement les grands vices pour les rendre plus illustres: et parmi les excellentes merveilles, naissent souvent les monstres horribles.<sup>24</sup>

Quand il énumère les connaissances nouvelles caractéristiques de son époque, Le Roy évoque en premier lieu les grandes découvertes. Suivront le canon, l'imprimerie et la boussole, mais ce premier moment témoigne que, dans son estimation des biens pas plus que dans son analyse des relations internationales, Le Roy ne borne son attention à l'Europe.

Ainsi, en partant d'une attention spécifique accordée à la France, à ses malheurs comme à sa grandeur, Le Roy découvre la nécessité d'élargir le champ de son attention, et d'abandonner le paradigme d'une histoire nationale pour examiner la complexité synchronique des relations mondiales. Dans le cadre d'une réflexion sur l'Europe, le trait le plus frappant de son entreprise réside dans le fait qu'il ne distingue aucune médiation entre l'histoire française et l'histoire universelle: entre les deux, il n'y a pas de place pour la définition d'une Europe comme échelon politique, et moins encore pour une conscience européenne. Cette absence est d'autant plus remarquable que l'entreprise de Le Roy compte parmi les plus novatrices de son temps: son esquisse d'"histoire universelle" s'inscrit dans la mouvance fraîchement ouverte par Jean Bodin dans sa *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (Paris, Martin Jeune, 1566)<sup>25</sup>, ce Bodin chez qui Lucien Febvre était déçu de ne pas trouver de prise

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, f. 8 v.

<sup>23</sup> *Ibid.*, f. 9 r.

<sup>24</sup> *Ibid.* f. 9 v.

<sup>25</sup> Pour situer Le Roy dans le mouvement d'affirmation de l'Histoire comme

en compte de l'Europe... L'exemple de Le Roy permet de comprendre que cette absence n'est pas un accident, et que même pour les esprits qui ont senti la nécessité d'analyser la politique dans un cadre international et non plus national, l'idée d'Europe n'avait encore aucune consistance. Déborder le cadre du royaume revenait à envisager le monde, pas le continent.

Le traité *De la Vicissitude ou variété des choses en l'univers*, publié à Paris, chez Pierre L'huillier, en 1575, développe le projet d'histoire universelle qu'esquissait l'opuscule de 1568. Après un bref exposé sur l'œuvre de la providence, qui règle le monde physique par changements alternatifs, Le Roy se tourne vers l'histoire universelle, où il cherche à mettre ces principes en évidence par l'examen des civilisations successives, chacune d'elles s'élevant jusqu'à un point d'apogée avant de chuter, la providence mesurant ses faveurs, et les distribuant alternativement en différents points du monde. Le traité *De la Vicissitude* consiste alors en un immense examen comparé des différentes civilisations jusqu'à nos jours. Comme en 1568, Le Roy célèbre son époque au-dessus des plus grandes civilisations du passé, et il consacre le livre X à l'éloge "De la puissance, sçavoir, et autre excellence de ce siecle". Il n'accorde aucun privilège *a priori* à l'Europe, mais prête attention

non aux excellences particulieres des pays: ains entierement aux choses memorables faictes ou advenues durant cest espace de temps par l'Europe, Asie, Afrique, Terres neuves, en Orient, Occident, Septentrion, Midy: et aux graces telles qu'il a pleu à Dieu despartir aux personnes signalees en mesme saison par les contrees diverses de la terre habitable.<sup>26</sup>

C'est seulement par une considération synchronique du monde entier que l'histoire universelle peut espérer dégager les principes actifs de la providence, et un tel projet ne permet pas d'accorder un statut particulier à l'Europe. En conséquence, il commence son éloge de l'époque contemporaine par une évocation admirative de la puissance militaire de Tamerlan, qu'il tient pour le plus grand guerrier de tous les temps. Sa seule faiblesse a été de ne pas avoir un

---

discipline, indépendante des lettres, et pour la relation de son entreprise avec celle de Bodin, voir G. Huppert, *L'idée de l'histoire parfaite*, Paris Flammarion, 1973, ch. 5 et 6. Voir également J. Jehasse, "Louis le Roy, maître et émule de Jean Bodin", dans *Études sur Etienne Dolet, le théâtre au XVI<sup>e</sup> s., le Forez et l'histoire du livre (mélanges Longeon)*, Genève, Droz, 1993, p. 251-265 et Ph. Desan, "La Philosophie de l'histoire de Louis le Roy", dans *Penser l'histoire à la Renaissance*, Orléans, Pardigme, 1993, p. 171-201.

<sup>26</sup> L. Le Roy, *De la Vicissitude ou variété des choses en l'univers*, Paris, Fayard, 1988, p. 364.

historien à la mesure de son génie militaire<sup>27</sup>. Sur cette note qui limite la puissance ottomane, Le Roy poursuit son examen:

Durant le regne de Tamberlan, commença la restitution des langues et de toutes disciplines. Le premier qui s'appliqua à celle œuvre fut Francisque Petrarque ouvrant les librairies pieça fermées, et ostant la pouldre et ordure de dessus les bons livres des autheurs anciens.<sup>28</sup>

Après les premiers humanistes italiens, Le Roy évoque l'arrivée des byzantins à Florence et la redécouverte du grec, puis les premiers hellénistes italiens, puis, en une très longue liste de plusieurs pages, suivront les grands humanistes français, flamands, allemands, anglais, écossais, polonais et espagnols; puis après cette énumération par pays, il entreprend une nouvelle liste de grands hommes par domaines d'excellence: d'abord les grands capitaines, au premier rang desquels apparaît encore Tamerlan suivi, entre autres, par Charles VIII ou Charles-Quint; suivent les philosophes, les orateurs, les poètes, les historiens, les jurisconsultes, les mathématiciens, les peintres, les statuaires et graveurs, les architectes, les philologues, les voyageurs, et enfin les princes. Bref, c'est un tableau de ce que nous appelons la Renaissance et que lui appelle "la restitution des bonnes lettres et de toutes disciplines" que déploie Le Roy, et dans cette évocation de la grandeur intellectuelle reconquise par son époque, il n'évoque que des noms européens. Bref, son éloge du présent aboutit au constat d'un partage, d'une répartition des dons que la Providence accorde aux différentes parties du monde: à l'Asie l'excellence militaire; à l'Europe, l'excellence du savoir.

S'il apparaît de façon très visible, ce partage reste cependant implicite, et Le Roy n'en construit pas de théorie: la relation qu'il établit entre l'Europe et les lettres n'est pas essentielle, puisqu'elle n'a pas toujours été réalisée, mais conjoncturelle; elle ressortit à une distribution temporaire des bienfaits de la providence. On voit sans doute poindre ainsi la conscience d'une identité culturelle, mais pour qu'elle prenne véritablement consistance, il faudrait que Le Roy estime permanente la conjonction fortuite entre un espace géographique et la culture littéraire; qu'il sorte du constat, nécessairement relatif à une situation et à un moment particulier, pour affirmer le lien constant entre deux principes; qu'il considère le livre comme un attribut de l'Europe. Or, il ne peut franchir ce

---

<sup>27</sup> "Fortune l'ayant toujours favorisé, sans jamais luy estre contraire, semble entre tant de succez admirables qui excèdent l'ordinaire des conquerans, luy avoir denié un historien excellent de doctrine, et eloquence pareille à ses vertus: à fin de le celebrer dignement", *ibid.* p. 367.

<sup>28</sup> *Ibid.*

pas, puisque tout son ouvrage analyse précisément les vicissitudes de la civilisation et de sa distribution, nécessairement instable, dans l'espace et le temps. D'un certain point de vue, cette entreprise constitue un avatar complexe du schéma historiographique de la *translatio imperii et studii*, et pas plus que lui, elle ne permet de définir des différences qualitatives entre les civilisations: il n'y a pas de culture européenne ou autre, car la civilisation est essentiellement une, la même partout et en tout temps, mais elle se déplace d'un lieu à l'autre. L'histoire universelle ne s'accommode pas d'une approche ethnographique: conçue comme l'analyse des distributions variables des bienfaits de la providence, elle postule une unicité de la culture, dont les réalisations ne se distinguent que par la hauteur atteinte par ceux qui la poursuivent.

On mesure ainsi quelle résistance certains des courants de pensée les plus novateurs de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle pouvaient opposer à l'émergence d'une conscience européenne. Pour saisir les prémisses, encore incertaines, de celle-ci, il faut se détourner des discours politiques, de ces discours directement en prise avec les institutions humaines comme celui du mémorialiste ou de l'historien, pour envisager la représentation poétique, où l'Europe commence alors à recevoir une personnalité et des valeurs, à la faveur d'un processus de personification de la notion géographique.

*Les Epithetes* de Maurice de la Porte (Paris, G. Buon, 1571) permet de dégager les valeurs les plus couramment associées à l'Europe. Il s'agit d'un dictionnaire poétique, qui répertorie, par ordre alphabétique, les substantifs – noms propres et communs – dont les poètes font fréquemment usage. Chaque nom est suivi d'une série d'adjectifs (les "épithètes" du titre) qui peuvent lui être associés et, éventuellement, d'une courte glose. Dictionnaire des lieux communs littéraires, l'ouvrage ne prétend nullement transmettre un savoir nouveau ou original; il constitue bien plutôt un inventaire des représentations ordinaires que pouvait avoir un lettré, et c'est à ce titre qu'il nous intéresse: il permet de dégager la conception la plus commune de l'Europe. A ce mot, on peut donc lire:

Europe, Riche, féconde, agenoride, populeuse, belle, phenicienne, excellente, fructueuse, tempérée, salubre.

Europe ainsi appelée d'Europe fille d'Agenor roi des Pheniciens, est la premiere et moindre partie du monde, mais trespopuleuse, tresfertile, et bien cultivée. N'ayant aucune region où les hommes ne se soient fait habitation, et où ils ne se puissent commodement procurer les choses qui sont necessaires pour la vie. Elle est close vers l'Occident par la mer Atlantique vers les colonnes d'Hercule, au nord et septentrion, elle a la mer Angloise, et tout le trait de Norvege et mer glaciale: Au levant son limite est borné par le fleuve Tanaï, Paluz Meotides et mer majour: et au midi la mer mediterrannée la separe de l'Afrique.

D'un point de vue géographique, l'Europe se définit par ses contours: c'est une zone sans caractérisation interne, mais la notice déborde très vite la géographie pour identifier la "partie du monde" au personnage mythologique d'Europe. Aux épithètes qui renvoient au continent ("riche, féconde... peuplée") se mêlent celles qui renvoient à la fille d'Agenor, roi des Phéniciens, évoquée dans la fable ("agenoride" ou "phénicienne"). Sans doute cette présence mythologique s'explique-t-elle par la dimension poétique de l'ouvrage: La Porte travaille à partir de l'œuvre des poètes, et il écrit pour les poètes; or, à la Renaissance, l'usage de fables antiques est un des caractères fondamentaux de l'écriture poétique. Il n'en reste pas moins qu'une telle superposition entre notion géographique et figure mythologie révèle à la fois une conscience extrêmement floue de l'Europe dans sa définition géographique<sup>29</sup>, et la tentation d'en saisir l'unité par le biais de la représentation humaine. On trouve une démarche analogue dans certaines séries de gravures représentant les continents où, suivant une tradition ancienne, encore vivace au XVI<sup>e</sup> s., l'Europe est représentée sous l'apparence de l'héroïne mythologique du même nom: une jeune femme, assise sur le dos d'un taureau courant sur la mer.

Dans d'autres images, la personnification allégorique se détache de la figure mythologique, et de ce fait se précise. L'Europe est représentée comme une femme, entourée d'attributs symboliques, permettant de l'identifier, et qui constituent autant d'indices visuels des connotations attachées à la notion d'Europe. La représentation allégorique oblige en somme à définir la personnalité symbolique de l'Europe, et à la doter d'une identité. Examinons par exemple une série de quatre gravures d'Adrien Collaert, réalisée à partir de dessins que Marteen de Vos a réalisés pour l'entrée d'Ernest d'Autriche à Anvers en 1594, représentant les quatre parties du monde (ill. 1 à 4; on notera la présence de l'Amérique). Sans doute la figure d'Europe montée sur son taureau a-t-elle servi de prototype à cette série, où les continents sont représentés comme des fem-

<sup>29</sup> On peut discerner un même flottement si on compare l'entrée "Europe" à celle que M. de la Porte consacre à l'Afrique et à l'Asie (l'Amérique n'est pas évoquée, preuve, s'il en était besoin, de l'écart qui peut exister entre l'état réel des connaissances géographiques, et les représentations du monde: La Porte ne nous donne accès qu'aux secondes). Si l'Afrique se distingue des deux autres continents en ce qu'elle est jugée hostile à la vie humaine (voici la liste des épithètes accolées à l'Afrique: "Affrique. *Sablonneuse, altérée, monstrueuse, fertile, vague, ardente, nourricière de monstres, inhabitable, spatieuse*"), l'Europe et l'Asie partagent les caractères de grandeur et de puissance (voici la liste des épithètes accolées à l'Asie: "Asie. *Fertile, puissant, riche, grande, spatieuse*"). Tout juste peut-on percevoir que l'Europe, qualifiée de "tempérée" ou de "salubre", est plus hospitalière à ses habitants. L'Europe n'évoque ni une entité culturelle, ni une entité politique: c'est une partie du monde, la seule bien souvent qu'un auteur connaisse, qui se caractérise conventionnellement par la douceur de ses conditions naturelles, et qui, de ce fait, mérite plus d'éloge que les autres.



mes assises sur des animaux, mais c'est paradoxalement la figure d'Europe qui s'écarte le plus de ce modèle, car elle n'est pas assise sur un animal: elle est assise, en tenue d'impératrice, sur une boule représentant la terre. Cette iconographie est glosée par le poème latin placé sous l'image:

Induperatrici decorata EUROPA corona  
Orbem quo sedet ut solio regina superbo,  
Cum numero populi haud posset superare vel auro  
Viribus et valido sibi subditi inclyta ferro.

Europe, coiffée d'une couronne impériale; / Le monde, sur lequel elle est siége telle une reine sur son trône orgueilleux, / Comme elle ne pouvait le surpasser en abondance de peuple ou en or, / elle l'a soumis par ses hommes et par le fer vigoureux.

Ces vers placent l'Europe et le monde dans un rapport de concurrence, qui dégénère d'une saine émulation en opération de conquête et de colonisation. Avec une confiance déconcertante dans la légitimité de l'Europe à revendiquer une hégémonie mondiale, cette image présente l'impérialisme militaire comme un autre moyen d'assurer à l'Europe la place d'impératrice qui lui revient. Cette iconographie n'a rien d'exceptionnel: on la retrouve sous une forme très similaire dans l'*Iconographie*, de Cesare Ripa. Cet ouvrage répertorie et décrit les principales figures allégoriques qu'un peintre peut utiliser. Publié en 1593 sans images, il est réédité illustré à Rome en 1603 et traduit en français par Jean Baudoin en 1643: cet ouvrage a connu un très gros succès, et il a influencé l'art du siècle suivant. L'Europe y apparaît comme une femme couronnée, entourée de symboles de l'abondance et des arts (ill. 5). Le commentaire souligne sa fertilité, sa piété, sa puissance, mais tous ces caractères sont subordonnés, comme autant de spécifications, à son caractère royal. La suprématie européenne constitue le premier trait que le commentaire met en avant, et celui qu'il attache plus particulièrement au symbole de la couronne

Cette partie du Monde qui excelle par dessus toutes les autres, nous est figurée par une Dame royalement vestuë d'une robe de plusieurs couleurs. Elle porte sur la teste une riche Couronne, et se voit assise au milieu de deux Cornes d'Abondance [...] La Couronne qu'elle porte fait voir que l'Europe a toujours eu le principal avantage sur les autres partie de l'Univers dont elle a triomphé comme Reine<sup>30</sup>.

L'Europe dominatrice du monde, impératrice ou reine, constitue la première figure moderne de l'Europe.

<sup>30</sup> C. Ripa, *Iconologie*, éd. et trad. Jacques Baudoin, Paris, 1643 (fac simile: Paris, Aux amateurs de livres, 1989), seconde partie, p. 8-9

La conclusion est la même si on examine un autre type de personnification de l'Europe. Il s'agit d'un tracé anthropomorphe de la carte du continent, où l'Europe apparaît comme une impératrice: l'Espagne constitue la tête; la péninsule italienne, le bras droit; le Danemark, le bras gauche. Inventée en 1537 par Johann Putsch, cette allégorie a connu plusieurs avatars au cours du seizième siècle, dont nous reproduisons le plus connu (ill. 6), qui apparaît dans les éditions de la *Cosmographie*, de Sebastian Münster (1<sup>e</sup> éd. 1544) à partir de 1588<sup>31</sup>. Le sens de cette gravure tient moins à la figuration anthropomorphe du continent, qui ne fait qu'exploiter, en les sollicitant quand même assez fortement, les suggestions de la géographie, mais aux attributs impériaux – globe, couronne et sceptre – qui, eux, ne sont aucunement motivés par la géographie, et dont la présence ne s'explique que par une décision du dessinateur. Il s'agit moins d'affirmer l'unité organique de l'Europe, qui constituerait un seul corps, que sa puissance. La figuration anthropomorphe n'est que la conséquence du parti impérial: il faut bien donner un corps à cette impératrice symbolique. Mais où sont les sujets de cette souveraine ? Absents de l'image, ils ne peuvent se trouver que dans le reste du monde connu: Afrique, Asie et, peut-être, Amérique. Si d'ailleurs l'Europe est figurée, non en reine, mais en impératrice, c'est bien pour indiquer sa vocation à la domination mondiale. Peut-on pousser la lecture politique plus loin, en constatant que l'Espagne se trouve littéralement à la tête de cet empire européen ? Sans doute, encore qu'on voie mal où placer ailleurs qu'en Espagne, la tête de l'Europe. Quoi qu'il en soit, cette lecture pro-espagnole de l'allégorie ne se fonde pas sur la rivalité perpétuelle de Charles-Quint avec la France: celle-ci nous renverrait en effet à un problème intérieur à l'Europe, et le traitement de la géographie est si approximatif qu'à l'évidence, l'auteur de l'allégorie ne s'est guère soucié de l'organisation interne de l'Europe. Il faut plutôt songer au rôle de l'Espagne et du Portugal dans les grandes découvertes. La devise de Charles-Quint consistait d'ailleurs en deux colonnes, qui figuraient le détroit de Gibraltar connu alors sous le nom des "colonnes d'Hercule", accompagnées du mot "plus outre": s'affirmait ainsi l'ambition de l'Espagne à étendre sa puissance au-delà de l'Europe, vers l'Afrique d'abord, mais aussi dans toutes les directions, au-delà du monde connu. L'impératrice Europe reflète la même idéologie d'une hégémonie mondiale. Dans cette perspective, il est significatif que ce soit dans des séries consacrées aux continents que nous ayons vu se préciser la personnalité allégorique de l'Europe: c'est par

---

<sup>31</sup> Sur cette figure, voir S. Deswarte-Rosa, "Le Portugal et la Méditerranée. Histoires mythiques et images cartographiques", *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, XLIII, Lisbonne-Paris, Centro Cultural Calouste Gulbenkian, 2002, p. 97-147, en part. p. 130-135.

rapport aux autres parties du monde, sur lesquelles elle affirme sa domination, que l'Europe se définit.

Cette aspiration à une hégémonie mondiale marque la réinterprétation et le dépassement de l'idéologie impériale qui a eu cours pendant tout le Moyen-Âge<sup>32</sup>. En tant que réalité politique, l'Empire disparaît avec la chute de Rome, pour ne réapparaître qu'en 800, avec le couronnement impérial de Charlemagne. Ce nouvel empire aura une existence effective brève, même si les provinces allemandes continueront à élire l'empereur du Saint Empire Romain Germanique pendant des siècles. L'importance de l'Empire carolingien tient surtout à ce qu'il a réintroduit l'idée impériale dans l'idéologie politique européenne, et elle n'en sortira plus. Du Moyen-Âge jusqu'au XVII<sup>e</sup> s. au moins, cet idéal s'affirme dans les domaines politiques et religieux: il s'agit tout à la fois de ramener le monde sous une domination unique, et de le ramener à l'unité de la foi chrétienne. Les croisades participent de cette ambition. Cette idéologie se double souvent de perspectives eschatologiques plus ou moins prononcées, diverses théories affirmant que l'avènement d'un empereur universel précéderait de peu le Jugement dernier. Au XVI<sup>e</sup> s., cet idéal reste fort: Charles-Quint est élu empereur du Saint-Empire contre François I<sup>er</sup>, et l'étendue de ses territoires laisse envisager la possibilité d'une réalisation politique de son titre. Pendant les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, les propagandes françaises et espagnoles développent des théories impériales au profit de leurs souverains respectifs. Cependant, les réformes et l'affirmation des États en Europe tendent progressivement à périmer l'idée d'une unification religieuse et politique de la Chrétienté, tandis que les grandes découvertes ouvrent largement l'espace du monde à conquérir. L'idée impériale médiévale cède progressivement à l'impérialisme colonisateur moderne; et c'est précisément à ce moment que la notion d'Europe pénètre le discours politique. C'est aussi le moment où on représente le continent sous une forme humaine: il s'agit moins d'affirmer l'unité (problématique) des pays européens, que le droit d'une Europe figurée en monarque à s'appropriier le monde.

Un dernier texte nous permettra de préciser la fonction de l'allégorie, et le lien entre les notions d'Europe et d'Empire: il s'agit d'un texte d'Etienne Jodelle, tiré du *Recueil des Inscriptions* (Paris, A. Wechel, 1558). Cet ouvrage est le compte-rendu d'une mascarade qu'à la demande de la municipalité pari-

---

<sup>32</sup> De l'abondante littérature sur l'idée d'Empire; signalons R. Folz, *L'idée d'Empire en Occident du V<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953 ; F. Yates, *Astrée. le symbolisme impérial au XVI<sup>e</sup> s.*, Paris, Belin, 1989 et A. Harán, *Le lys et le globe. Messianisme dynastique et rêve impérial au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> s.*, Paris, Champ Vallon, 2000.

sienne, le poète a organisée pour accueillir le roi Henri II. Après la très lourde défaite de Saint-Quentin, à l'automne 1557, on a pu craindre que les troupes espagnoles renversent la monarchie française, mais le retour du duc de Guise d'Italie a permis au roi de France de redresser la situation. Dans les premiers jours de 1558, les troupes françaises réussissent même à reconquérir Calais, forteresse jugée inexpugnable que les Anglais tenaient depuis près de deux siècles: la menace d'une prise en tenaille des Français entre les Anglais et les Espagnols s'éloigne alors et, pour célébrer cette victoire, la municipalité parisienne a voulu accueillir dignement le roi Henri II. Cependant, la mascarade commandée à Jodelle à cette occasion a été trop vite préparée, et elle a été fort mal réalisée. C'est pour se justifier de cet échec que le poète publie le *Recueil des inscriptions*, qui consiste dans sa première partie, en un livret d'entrée auquel s'entremêle un plaidoyer *pro domo*. Le poète cherche tout à la fois à restituer la cohérence de son invention, occultée par une réalisation défailante, et à dégager sa responsabilité de l'échec. C'est toutefois la seconde partie de l'ouvrage qui nous intéresse ici. À la suite de cette apologie, Jodelle insère en effet un recueil d'*Icones*, type de recueil d'épigrammes qui a connu un certain succès dans la poésie néo-latine du temps<sup>33</sup>. En général, les recueils d'*Icones* présentent une suite d'épigrammes sur les portraits des grands hommes de l'Antiquité, parmi lesquels se glissent parfois un ou deux éloges de contemporains, mais alors rares, et déjà illustres. Pour la première fois peut-être, Jodelle modernise le genre, en consacrant ses épigrammes de manière exclusive à l'éloge de contemporains, et parmi ceux-ci, il ne retient que des personnalités politiques ou militaires. Le titre de cet opuscule est explicite: "*Christianorum nostri temporis Heroum et Heroinarum Icones*", "Images des héros et des héroïnes chrétiens de notre temps". Dans une première partie, la plus abondante, il célèbre les personnalités éminentes de la cour de France, et des hommes de guerre occupant une place clé dans le dispositif militaire du roi. Après ces images "des Héros français" ("*Gallicorum heroum*"), il consacre quelques poèmes à des personnalités étrangères ("*externorum aliquot*"), grandes figures de la politique européenne contemporaine, à qui Jodelle décerne éloge ou blâme selon qu'elles sont favorables ou hostiles à la France. Il s'agit en somme pour le poète de prouver ses compétences pour la célébration politique, dont l'échec de la mascarade aurait pu conduire à douter.

Pour notre propos, il faut surtout souligner que ce recueil constitue un instantané de la politique européenne, ou ses principaux acteurs se trouvent

---

<sup>33</sup> Voir P. Laurens, *L'abeille dans l'ambre. Célébration de l'épigramme*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 420-429.

évoqués un à un. La deuxième partie sur les figures internationales est, en l'état, beaucoup plus maigre que la première, mais le poète se promettait de la développer, pour peu que son livre ait eu du succès. De façon significative, ce recueil s'ouvre sur une image, non plus individuelle mais allégorique, "De l'Europe désolée et déchirée" ("*lugentis et laceræ Europæ*")<sup>34</sup>. Sous ce titre, ce n'est pas un tristique, mais une longue inscription qui développe les paroles qu'est censée prononcer l'Europe personnifiée, représentée sur un tableau que nous ne connaissons plus. Quoi qu'il en soit, cette Europe s'adresse aux passants, et le texte de Jodelle constitue ses paroles. Elle commence par se présenter et rappelle qu'elle a autrefois accueilli deux empires, celui des grecs et celui des romains:

VOSTRA EGO ILLA TERRAR. QVONDAM  
 OMNIVM FORTVNATISS. EVROPA DVAB. OL-  
 LIS POTENTISS. GENTIB. GRÆCIS PRIMVM  
 DEINDE ROMAN. IMPERANTIB. VNIVERSI  
 TERRAR. ORBIS BIS DOMINATRIX...<sup>35</sup>

Elle évoque ensuite le troisième règne qu'elle a accueilli: non plus un empire politique comme auparavant, mais la chrétienté dont elle est devenue le foyer.

...NON

IAM CORNVTO VT FINGITVR IOVI SED DEO  
 OPT. MAX. RESTITVTÆQ. SALVT. AVTHORI  
 FILIO ÆTERNIS COÆTERNÆ AMBOR. SAPI-  
 ENTIÆ CONSILIIS DELECTA SANCTIORVM  
 VIRORVM BEATIORMQ. DÆMONVM MINI-  
 STERIIS DEVOTA ET HACTENVVS INTER SO-  
 RORES PATERNIS AMORIB. FOELICITER DI-  
 LECTA...<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Voir E. Jodelle, *Le recueil des inscriptions, 1558*, éd. V. Graham et W. McAllister Johnson, University of Toronto Press, 1972, p. 139-141.

<sup>35</sup> trad. "Moi, votre Europe, autrefois la plus heureuse de toutes les terres ; quand ces deux peuples très puissants, les Grecs d'abord, puis les Romains, avaient l'empire, deux fois maîtresse du rond entier de cette terre"

<sup>36</sup> trad. "et maintenant élue, non par Jupiter, qui est représenté cornu, mais par Dieu très-bon très-grand, par son fils, auteur de notre salut restitué, et par le conseil éternel de la sagesse co-éternelle aux deux ; consacrée par les ministères d'hommes très saints, et d'esprits très heureux ; et jusqu'alors, heureusement favorisée entre mes sœur par l'amour paternel".

Puis elle évoque enfin sa situation en 1558, alors que les guerres qui opposent la France à l'Espagne et l'Angleterre la ravagent.

...NVNC VERO PROH DEVM IMMORTAL. QVOD VIX POTVISSET SPERARIER MATRVM OMNIVM MATER MISERR. VOS HIC CVM LACHRVMIS ROGO FILII HOSPITES VT IN LVGENTE LACERA ET PERTVRBATISS. PARENTE TANQVAM IN NAVFRAGOR. TABVLA VOSTRÆ ILLIVS TAM EGREGIÆ LAVDIS TRIVMPHORVMQ. AMPLISSIMOR. FIGVRAM SPECTETIS MISERABILEM<sup>37</sup>

L'image de l'Europe se confond donc avec le tableau d'un naufrage, qui se mesure dans la confrontation entre sa splendeur passée et sa misère actuelle. Son désespoir est d'autant plus grand que sa ruine présente succède immédiatement à son apogée, ce moment où l'Europe a été éclairée par le règne de François I<sup>er</sup>, et où elle a atteint le sommet de sa gloire et de son prestige culturel. Sans espoir donc, elle lance aux Français cet appel pour le moins effrayant:

AGI-  
TE VERTITE RAPITE GLADIIS IGNEM IGNIB.  
SANGVINEM AC SOLVM CÆLO COMMISCE-  
TE CONFVNDITE NEC PRIVS IPSIS CALAMITOSISS. MATRIS VISCERIB. PARCERE LICEAT QVAM VOSTRIS FATALIB. VICTORIIS -  
AD III ORB. IMPERIVM TANQVAM EX FVNERE REVOCATA DE MEIS IPSIVS ET BARBAROR. SPOLIIS TRIVMPHV M AGAM CELEBERR.<sup>38</sup>

Ce texte propose incontestablement une représentation de l'Europe, et il fonde sur cette figure une analyse et un projet politiques; mais de quoi l'Eu-

---

<sup>37</sup> trad. "mais maintenant, hélas, dieux immortels, à peine aurait-on pu le prévoir, la mère la plus malheureuse de toutes les mères. Fils et passants, avec larmes, je vous demande qu'ici, dans votre parente désolée, déchirée, et bouleversée, ainsi que dans le tableau d'un naufrage, vous contempriez l'image malheureuse de votre gloire si haute et de vos plus grands triomphes".

<sup>38</sup> trad. "agissez, bouleversez, prenez, mêlez le feu avec le fer, le sang avec le feu et la terre avec le ciel, confondez, il ne convient pas d'épargner ces viscères de votre calamiteuse mère avant que, grâce à vos fatales victoires, je sois rappelée, comme du tombeau, vers le troisième empire du monde et que je fasse un triomphe très nombreux avec les dépouilles des miens même et des barbares".

rope est-elle au juste l'allégorie ? de quelle institution ou de quelle valeur ? Dans les faits, elle ne correspond à rien, puisque les royaumes de France, d'Espagne et d'Angleterre sont en guerre. L'enjeu de l'image est précisément de faire apparaître une unité qui n'existe pas encore. Si la femme porte les stigmates de la guerre dans sa mise dépenaillée et dans son visage affligé, ces signes fonctionnent comme des attributs, qui caractérisent la situation conjoncturelle du personnage, c'est-à-dire qu'ils supposent la présence d'un corps sur lequel ils viennent se greffer comme les signes d'un état temporaire. Or, c'est précisément ce corps nécessaire à la représentation des attributs qui impose l'idée d'une Europe comme totalité organique que la guerre compromet: l'idée d'une unité européenne n'émerge donc qu'à la faveur de l'allégorie, et elle ne coïncide avec aucune organisation politique actuelle, puisque c'est l'enjeu même de l'inscription que d'appeler une structure politique qui concrétiserait l'unité du continent: dans son discours, l'Europe rappelle qu'elle a accueilli les empires grecs et romains – mais ils sont passés –, et souhaite voir advenir un troisième empire, celui des Français – mais il n'est pas encore réalisé. Force est alors de conclure que c'est seulement à une zone géographique que l'allégorie donne forme humaine, à un espace qui a été, et qui de ce fait est appelé à être, le foyer d'une civilisation dominant le monde. Entre l'Europe et l'Empire, l'adéquation n'est pas fortuite: les deux notions supposent une homogénéisation de l'espace, qui renvoie à la continuité géographique des territoires dans le cas de l'Europe, et à la paix qui rend tout lieu librement accessible dans le cas de l'Empire. La représentation de l'Europe sous une forme humaine vise à mettre en relief cette homogénéité spatiale, assimilée à une unité organique, et prépare la projection de la notion dans le domaine politique. L'allégorie joue donc un rôle fondamental dans l'usage politique de la notion d'Europe, et elle détermine son association à l'Empire, idéologie politique qui affiche la visée d'une unité mondiale (de l'une à l'autre, il y a bien sûr cette différence que l'Empire suppose qu'un peuple obtienne l'hégémonie, ce qui implique une phase de guerre victorieuse: par une ruse dont la rhétorique diplomatique est coutumière, l'unité européenne peut ainsi servir, comme chez Jodelle, à justifier les ambitions conquérantes d'une nation, les Français en l'occurrence). En somme, nulle conscience européenne à l'origine de l'Europe, mais seulement une figure: l'histoire ultérieure de l'idée européenne suggère que la politique n'est bien souvent qu'une manière de prendre la rhétorique au mot.

ILLUSTRATIONS



ill. 1 : Adriaen Collaert (d'après Maarten de Vos), *Europe*, fin XVI<sup>e</sup> s., gravure sur cuivre.



ill. 2 : Adriaen Collaert (d'après Maarten de Vos), *Asie*, fin XVI<sup>e</sup> s., gravure sur cuivre.





*Nonnulla pecora, fides, securus et dextera, totius  
 Partem ASYÆ, atq[ue] sp[er]at[ur] sp[er]anda civitas.* *Quæ, virtute vultu Europæ, variisque triumphis,  
 Traheret, merito pulchram, ferè, vasa ferunt.*

ill. 3 : Adriaen Collaert (d'après Maarten de Vos), *Afrique*, fin XVI<sup>e</sup> s., gravure sur cuivre.



*Illæ, quidem, non tibi, diadema, non signata, torris,  
 Sicut, brevis, auriferæ, late, absterrens, vasis.* *Uxoribus, solerata, vultu, humana, recumbens,  
 Vixit, feracis, portendi, AMERICA, slorum.*

ill. 4 : Adriaen Collaert (d'après Maarten de Vos), *Amérique*, fin XVI<sup>e</sup> s., gravure sur cuivre.

## EVROPE .



ill. 5 : Jacques de Bie, *Europe*, gravure sur cuivre tirée de C. Ripa, *Iconologie*, trad. J. Baudoin, Paris, 1643.





## UBI SUNT TUA TELA CUPIDO?

SYLVIE DESWARTE-ROSA

(CNRS - Lyon)

À la fin des *De Aetatibus Mundi Imagines*, Francisco de Holanda place ses deux images en diptyque de *l'Ange du Seigneur* et d'*Aphrodite et Eros*, chef-d'œuvre de sa jeunesse, évocation de la Fin du Monde (fig. 1, 2). Ainsi s'achève l'Histoire du Monde, suite à l'Apocalypse, prophétie de toute cette histoire. Holanda ne rajoutera plus à son livre, en manière de colophon, que l'image emblématique finale où il se portraiture, offrant ses *De Aetatibus Mundi Imagines* à la Malice du Temps sous la présidence des trois Vertus théologiques. On est dans les années 1580, peu avant sa mort, lorsqu'il termine son œuvre commencée à Évora, en 1545.

Ce diptyque de la Fin du Monde remonte à l'année 1545, date inscrite au bas des marches du sépulcre d'*Aphrodite et Eros*. Nous n'avions pas détecté cette date, à peine visible, en 1983 lors de notre première étude<sup>1</sup>, mais nous avons cependant daté ce diptyque de cette année, car tout l'indiquait : le papier à l'arbalète des années 1540, la formule des grandes images pleines pages tout en couleurs comme dans ses images de la Création du Monde, la thématique même de l'Ange et de Vénus et l'Amour qui se retrouve dans son traité *Da Pintura Antigua* qu'il rédige dans ces années 1540, au retour de son voyage en Italie, et surtout l'inventivité et l'audace juvénile de ces images. Ce diptyque a donc été dessiné et mis en couleur en 1545 à Évora, probablement durant ce mois d'août où Holanda commence son œuvre avec les trois premières images

---

<sup>1</sup> Sylvie Deswarte, «Les "De Aetatibus Mundi Imagines" de Francisco de Holanda», *Monuments et Mémoires Eugène Piot*, 66, Paris, P.U.F, 1983, p. 67-190 ; Id., *As Imagens das Idades do Mundo de Francisco de Holanda*, Lisbonne, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987 [traduction en portugais, revue et complétée]. Nous sommes revenue à ces images à l'occasion du livre d'étude accompagnant l'édition facsimilée des *De Aetatibus Mundi Imagines* (Barcelone, Bibliogemma, 2008). Une édition plus complète et en français devrait paraître à Genève chez Droz.

de la *Création du Monde*. Mois d'août torride où il travaille à l'ombre des persiennes ou dans la fraîcheur de la chapelle-fontaine de la *casa de campo* de Valbom d'André de Resende.

Après tant d'images à la plume et au lavis, tout en délicatesse, de sa maturité et de sa vieillesse, ces deux grandes images de sa jeunesse, à l'atmosphère tout autre, forment un contraste violent dans ce retour abrupt à la couleur. On se trouve rejeté quarante ans en arrière, à Évora où Holanda travaille avec jubilation, animé d'une créativité intense, sous l'œil bienveillant d'André de Resende.

### L' ANGELVS DOMINI

Placé après la *Jérusalem céleste*, l'*Angelus Domini* renvoie certes à l'épilogue de l'Apocalypse: «Moi, Jésus, j'ai envoyé mon Ange publier chez vous ces révélations...» (Ap. 22, 16), comme il est dit dans l'*Ordem do Livro*: «ê hum anjo do Apocalypsi como se nelle pinta». L'enchaînement des images se fait ainsi sans encombre, en dépit de leur disparité.

L'Ange du Seigneur est cependant, surtout et avant tout, le pendant d'*Aphrodite et Eros*. Il est l'Amour céleste qui l'emporte sur l'Amour profane, triomphe de la lumière céleste face à la nuit terrestre. Holanda a réfléchi sur ce thème, partant notamment d'un des emblèmes d'Alciat, *Anteros, quid est Amor virtutis*<sup>2</sup> (fig. 10, 11). Il en a extrait les mots *Ubi sunt tua tella Cupido*, qu'il inscrit près du squelette de l'Amour dans l'image d'*Aphrodite et Eros*. *Anteros*, qui est l'Amour de la Vertu, a triomphé de Cupidon, l'Amour charnel. Telle est bien la clef emblématique de ce diptyque. Cependant, dans ces deux grandes images tout en couleurs, hors du commun, il est certes difficile de reconnaître la source emblématique à l'arrière-plan. On est bien loin de la petite vignette gravée du *Liber Emblematum* d'Alciat où *Anteros*, coiffé de la couronne de la Sagesse, tresse quatre couronnes, référence aux quatre vertus cardinales.

L'Ange du Seigneur, apparition flamboyante dans l'azur du ciel, surgi des nuées rosées dans un rougeoiement d'éclats de lumière sortant de ses mains, de ses pieds, de son sexe et de sa poitrine, est descendu de la sphère divine, comme nimbé du triangle de la Trinité. On retrouve ainsi, à l'arrière de l'Ange, le thème trinitaire du triangle dans le cercle, si important dans ces années 1540,

---

<sup>2</sup> *Emblemata Andreae Alciati jurisconsulti clarissimi*, Lyon, Guillaume Roville, 1548, p. 88 «Amor virtutis», gravure de Pierre Eskrich, emblème présent dès l'édition de 1531 (BM Lyon, Res 389 507). Voir le commentaire de Francisco Sanchez el Brocense dans l'édition de Lyon, Guillaume Rouillé 1573, Emblème CIX, p. 327-3129.

dessiné ici à main levée et non plus à la règle et au compas comme dans l'image du Premier Jour. On retrouve également l'harmonie de couleurs bleu, oranger et violette des images de la Création du monde. Cette figure flamboyante de l'*Angelus Domini* à la double paire d'ailes violettes, image sublime de l'Amour céleste, forme contraste avec l'image nocturne et monochrome, quasi un *chiaroscuro*, d'*Aphrodite et Eros*, l'Amour terrestre.

C'est le premier Ange que Holanda a peint, le premier et le plus beau de tous. Francisco est alors tout à la lecture des *Hiérarchies Célestes* de Dionysos l'Aréopagite, auteur cher à l'infant D. Luís, en vue de l'écriture de son chapitre 28 «Da pintura das imagens invésiveis». Il est en effet en train de rédiger avec ardeur son traité *Da Pintura Antigua*, qu'il achèvera en 1548. Il décrit au premier chapitre, «Como Deus foi pintor», comment Dieu, «com lux e dia, cor perfeitissima», «matizou elle as imagens encarecidas dos angelicos tronos e serafins». Holanda applique très exactement dans son image ce qu'il écrit dans son chapitre 28 sur les Anges:

Assi que, havendo de pintar as tres ordens e HIERARCHIAS dos ANGELICOS spritos, como são: ANJOS, ARCANJOS, PRINCIPADOS, POTESTADES, VERTUDES, DOMINAÇÕES, TRONOS, CHERUBINS e SERAFINS, ou pintando cada um d'estes spritos celestriaes por si, primeiramente elles serão em formas mui proporcionadas e fremosas de meninos, ou mancebos, ou de velhos; as suas faces e vultos serão inflamados e acesos em grande fervor e amor, as mãos e os braços e os pés do mesmo ardor velocissimos e aparelhados ao mandamento e serviço divino em todo o tempo; os seus olhos enlevados e esquecidos em sua contemplação; os seus cabellos acesos como raios. Mas as suas vestiduras e ornamentos ás vezes serão de linhos alvos e castissimos, ás vezes d'especia de nuvem, e ás vezes de resplandor, ou flama; e das mãos e dos pés d'elles saião raios. As asas dobradas se podem pôr aos ANJOS, e assi mesmo nos pés por mostrarem sua presteza, mas tambem podem ser pintados sem terem asas algumas, e com tal stremidade e tão angelica, que pareça serem ANJOS, como já os alguém pintou.

La confrontation de l'*Angelus Domini* avec ce passage de *Da Pintura Antigua*, comme ensuite le rapprochement d'*Aphrodite et Eros* avec le dessin de *Vénus et l'Amour* sous forme de squelettes illustrant le chapitre 18 sur l'anatomie du traité, tout cela emporta la conviction de Francisco Cordeiro Blanco, en octobre 1953, lors de sa première consultation de l'œuvre, alors anonyme, que le livre des *De Aetatibus Mundi Imagines* est bien une œuvre de Francisco de Holanda: «Me sentía ya pisando, no sobre arenas movedizas, sino en terreno firme», écrit-il, dans le récit de sa découverte<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Francisco Cordeiro Blanco, « Identificación de una obra desconocida de Francisco de Holanda », *Archivo Español de Arte*, t. 28, Madrid, 1955, p. 1-37, en particulier p. 14.

L'image d'*Aphrodite et Éros* est ainsi décrite dans l'*Ordem do Livro*: «É a figura em que se torna o amor prophano e sua may Venus». Il faut la replacer dans le projet initial de l'œuvre, tel qu'il est décrit dans la Dédicace à l'Église catholique, consistant dans la Création du Monde jusqu'au Déluge, comme à la chapelle Sixtine. *Aphrodite et Éros* y tenait lieu déjà d'évocation de la fin du monde, correspondant à l'*Imago Mortis* de la *Chronique de Nuremberg*. Au crépuscule de sa vie, Holanda conserve cette image de sa jeunesse, fidèle à lui-même. Placée à la fin des *De Aetatibus Mundi Images*, cette image fait office de *Memento Mori* pour toute l'histoire du Monde.

La scène se passe la nuit dans le sépulcre d'Aphrodite et Éros où l'on descend par quelques marches, à la lueur des torches. Le ciel est noir et la chouette veille perchée sur le rocher. Aphrodite et Éros se dressent, droits sur leurs socles, projetant leurs ombres sur la paroi rocheuse couverte d'inscriptions gravées dans la pierre, telles des épigrammes funéraires. Les noms d'Aphrodite et Éros sont inscrits en grands caractères grecs sur la pierre, au-dessous de leurs pieds. Aphrodite est vêtue de son linceul en lambeaux, béant à la hauteur du sexe, révélant l'ossature de son bassin. La tête, encadrée de ses longs cheveux et couverte d'un voile, arbore le sourire de la mort. Les yeux fermés, elle pose telle une aveugle sa main gauche sur l'épaule de l'Amour réduit à l'état de squelette, pour qu'il lui serve de guide dans l'au-delà.

Comme dans d'autres images de Holanda, tout emplies de squelettes, nous sommes face ici à la peinture de l'horrible. En effet, une œuvre peut être plaisante, non point par sa beauté, mais par sa «*strana e orribile ed inaspettata invenzione*», comme le note Vasari dans sa *Vita di Piero di Cosimo*, à propos des inventions macabres du peintre<sup>4</sup>. Les «choses horribles, pourvu qu'elles soient faites avec art, plaisent merveilleusement au goût humain». Bien le montre le plaisir que l'on éprouve à lire une tragédie, ajoute Vasari.

*Aphrodite et Éros* est l'image même de la Mort. Peindre «a santa imagem da Morte», figurer les os, les squelettes avec les couleurs embaumantes de la peinture, telle est bien la tâche première qui incombe au peintre, écrit Holanda dans *Da Pintura Antigua* (I, 18). Grâce au peintre, nous avons ainsi toujours

<sup>4</sup> Vasari, *Vite*, éd. Milanese, IV, p. 135. Piero di Cosimo a conçu à l'occasion du Carnaval [1511 ?] un char de la Mort, hérissé de croix blanches et orné d'ossements blancs sur fond noir, de sépulcres béants d'où sortent des squelettes, «invention» qui marqua profondément les esprits. Holanda a peut-être lu cette description dans son exemplaire des *Vite* de Vasari.



sous les yeux l'image de la Mort, en un perpétuel *memento mori*, sans avoir à fréquenter les cimetières, sans avoir à pâtir des effroyables puanteurs des corps en décomposition:

... muitas vezes o Bom Pintor deve pintar a santa imagem da MORTE, e os mortos, que muito vale a pintura e mui pouco fóra d'ella. Nem que prova mais suave pode fazer de si a pintura, que mostrar-nos aquelas cousas muito limpamente com cheirosas cores pintadas, que não podíamos ver, comprindo-nos tanto n'esta vida, seño n'um adro, ou cimiterio entre o abominavel cheiro dos finados, e entre vermens e ossos de corrupção, para podéremos star contemplando, ou n'um livro, ou n'um purgaminho, ou tavao, e téremos sempre presente o em que havemos de parar, de nenhuma outra maneira possível melhor que na imagem da pintura!<sup>5</sup>

*Aphrodite et Éros* est, comme *Rome déchu*e dans le livre des *Antigualhas*, une de ces images chargées de sens, aux échos multiples, que l'on peut lire de diverses façons. Elle est en fait une superposition et condensation d'images que l'on peut faire ressurgir comme dans un fondu-enchaîné : la statue de la *Vénus Felix* du *Cortile delle statue* au Belvédère ; la *tabula anatomica* de son traité *Da Pintura Antigua*, montrant les deux squelettes de *Vénus et l'Amour*, un grand et un petit ; le grand dessin de la Mort en *chiaroscuro* de la maison de Michel-Ange; la *Belle Anne*, peinture du roi René à Avignon, le tout condensé en une image sublime de *Memento Mori* universel.

#### LA VENUS FELIX

On reconnaît sans mal derrière l'image d'*Aphrodite et Éros* le célèbre groupe sculpté de la *Vénus Felix* du *Cortile delle Statue* du Belvédère<sup>6</sup> (fig. 3). Holanda en a peut-être fait un dessin, non conservé dans son livre des *Antigualhas*, lorsqu'il dessine systématiquement les statues antiques du *Cortile delle statue* au Belvédère : la «Cléopâtre» (f. 8v); l'Apollon (f. 9); le Laocoon (f. 9v); le Mercure (f. 29r); la «Venus ex Balneo exiens» (f. 31); le Nil (f. 50).

Les statues antiques de Rome ont inspiré une intense activité poétique durant la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. On aimait à les faire parler, «Apollo

<sup>5</sup> Francisco de Holanda, *Da Pintura Antigua*, I, 18, ed. A. González Garcia, Lisbonne, 1984, p. 108-109.

<sup>6</sup> Musées du Vatican, Museo Pio Clementino. Walter Amelung, *Die Sculpturen des Vatikanischen Museum*, vol. II, Berlin, 1908, p. 112-115, n° 42. Voir Sylvie Deswarte-Rosa, « Francisco de Holanda et le Cortile di Belvedere », in *Il Cortile delle statue. Der Statuenhof des Belvedere im Vatikan*. Akten des internationalen Kongresses, Rome, 1992, ed. Matthias Winner, Bernard Andreae, Carlo Pietrangeli, Mayence, Philipp von Zabern, Rome, 1998, p. 389-410.

loquitur», «Laocoon loquitur», etc. La plus célèbre de ces *Statue parlanti* est le *Pasquinus* que dessine Francisco de Holanda dans ses *Antigualhas* (f. 18r), entouré de *Pasquinate*. On faisait dialoguer Pasquinus avec Marforius, une autre de ces statues parlantes de Rome, comme le montre la gravure de Giulio Bonasone, *Pasquinus et Marforius* (1547)<sup>7</sup>.

A côté de cette production populaire autour de Pasquinus, fleurissaient dans une autre veine plus savante, les épigrammes latines que les poètes de la Curie romaine composaient sur les statues antiques. Le Laocoon, à sa découverte en 1506, a inspiré bien des poètes, notamment Jacopo Sadoletto. Evangelista Magdalena Capodiferro, disciple de Pomponio Leto, un des «*verseggiatori*» qui fréquente la casa d'Angelo Colocci, un proche des Portugais, et celle du cardinal Giovanni Colonna, est l'auteur sous le nom de *Faustus* d'épigrammes sur le Laocoon, l'Apollon, la Cléopâtre, la Louve de bronze<sup>8</sup>. Ainsi, en inscrivant des vers latins autour d'*Aphrodite et Eros*, Francisco de Holanda se place implicitement dans cette grande tradition littéraire.

À l'époque du séjour de Francisco de Holanda à Rome sous Paul III, Eurialo d'Ascoli continue cette tradition, mais en vulgaire, publiant à Rome en 1539 les *Stanze sopra le statue di Laocoonte, di Venere et d'Apollone*, dédiées à Alfonso d'Avalos, Marquis del Vasto, illustrées des gravures sur bois du Laocoon, de la *Vénus ex balneo*, et de l'Apollon<sup>9</sup>. Eurialo d'Ascoli y traite inlassa-

---

<sup>7</sup> Barsch XV, p.173, n. 352 ; Vienne, Albertina, inv HB XXXV, 76; Arnold Nesselrath, «Il cortile delle Statue : luogo e storia», in *Il Cortile delle statue. Der Statuenhof des Belvedere im Vatikan*. Akten des internationalen Kongresses, Rome, 1992, ed. Matthias Winner, Bernard Andreae, Carlo Pietrangeli, Mayence, Philipp von Zabern, Rome, 1998, p. 1-16, en particulier p. 16 et fig. 21.

<sup>8</sup> Evangelista Magdalena Capodiferro est en relation avec les Portugais, dédiant un épigramme au roi D. Manuel et en consacrant un autre au monument de l'éléphant envoyé par ce roi à Rome. Voir Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 3351, *Zibaldone* d'Evangelista Magdalena Capodiferro (1500-1526), f. 30 «Apollo loquitur»; f. 31v «Apollo Moecenatis»: «Qui me Praxitelis fecit nec verba dedisset...»; f. 53v: «Apud Lupa Aenea in Tarpeio»; f. 97v «Laocoon in Titi imperatoris domo repertis Julio II Pontifice Maxime»; f. 122 r-v «De Statua Celopatra»; f. 130v «Emanueli Lusitaniae Regi»; f. 136v «In Monumenta elephantæ». Voir aussi Vat. Lat. 3415 et Vat. Lat. 10 377 (ms sur parchemin dédié à Clément VII) où on retrouve certaines de ces compositions poétiques, magnifiquement calligraphiées. Voir Oreste Tommasini, «Evangelista Maddaleni de' Capodiferro accademico... e storico Evangelista Magdalena Capodiferro», *Atti della R. Accademia dei Lincei*, 1892, Série Quarta, vol. X, Rome, 1893, p. 3-20; Vincenzo Farinella, *Archeologia e Pittura a Roma tra Quattrocento e Cinquecento. Il caso di Jacopo Ripanda*, Turin, 1992, p. 36-338, 92-94.

<sup>9</sup> *Stanze d'Eurialo d'Ascoli sopra le statue di Laocoonte, di Venere et d'Apollone, al gran Marchese del Vasto* [Roma, M. Valerio Dorico e Luigi fratelli, 1539] (B.A.V.: Capponi V 847; Rossiana III 1018).

blement du même thème, comment l'art dépasse la Nature («quanto può l'arte più che la Natura»). Il interpelle le sculpteur : «Scultor meraviglioso [...] perché non facesti cortesia / Di dargli l'alma, la favella, e'l passo?». À cette statue de Vénus, il ne manque plus que l'âme, la parole et le mouvement pour être vivante.

Or, ce sont ces statues si vibrantes de vie, chantées par les poètes, que l'on retrouve dans les planches gravées des traités d'anatomie, réduites à l'état de squelettes, en de véritables *memento mori*.

#### TABULA ANATOMICA

Dans le manuscrit original, aujourd'hui perdu, de *Da Pintura Antigua* (1548), au chapitre 18 sur l'anatomie, Francisco de Holanda a dessiné sur une pleine page deux squelettes, dûment identifiés comme étant Vénus et l'Amour. À défaut de reproduire les dessins dans sa copie du manuscrit, Monsenhor Ferreira Gordo en donne une description<sup>10</sup>:

Segue-se na pagina seguinte dois esqueletros, um grande e outro pequeno. O grande tinha de baixo a inscrição seguinte: "Venvs" e o pequeno "Amor". No reverso estava o retrato d'um corpo sem pele, tendo este letreiro: "Divus Bartolomeus".

Dans ce dessin des squelettes de Vénus et l'Amour, Holanda suit clairement la tradition des *tabulae anatomicae* d'André Vesale dans son *Humani corporis fabrica*, élaboré à Padoue entre 1539 et 1542 et publié à Bâle chez Oporino en 1543, grandes planches gravées sur bois par le Flamand Jean de Calcar, de l'atelier de Titien. S'adressant aux artistes autant qu'aux médecins, les squelettes ou écorchés du traité de Vésale prennent la pose bien reconnaissable de figures de peintures célèbres ou de statues antiques en de véritables «anatomies posées» (André Chastel)<sup>11</sup>. L'écorché se dresse sur un paysage de ruines telle une statue antique. Des fragments de statues antiques, des torsos aux bras et aux jambes brisées révèlent leurs viscères. L'étude conjointe de l'anatomie et des fragments antiques étaient en effet la base de l'éducation artistique comme le montre la gravure d'Enea Vico de *l'Accademia de Baccio Bandinelli* à Florence en 1550 où le sol est jonché au premier plan de fragments antiques et d'ossements.

<sup>10</sup> Lisboa, Academia das Ciencias, Ms Azul 650: Francisco de Holanda, *Da Pintura Antigua*, f. 38r, copie exécutée en 1790 à Madrid sous la direction de Monsenhor Joaquim José Ferreira Gordo, du manuscrit original en portugais, aujourd'hui perdu.

<sup>11</sup> André Chastel, «L'anatomie artistique et le sentiment de la mort», *Médecine de France*, 175, 1966, p. 17-32, en particulier p. 23.

Au verso du dessin de *Vénus et l'Amour*, on trouvait le «*Divus Bartolomeus*» en écorché, référence directe au *Jugement Dernier* de la Sixtine où Michel-Ange s'est représenté sous les traits d'un «*San Bartolomeo bellissimo, il quale mostra la pelle scorticata*»<sup>12</sup>. Ce *Divus Bartolomeus* est aussi un hommage rendu à la pratique de l'anatomie par Michel-Ange que Holanda évoque longuement dans son chapitre sur l'anatomie, rapportant sa fabrication de figures de cire, fait relaté par aucune autre source.

Dans le traité d'anatomie de Juan Valverde de Hamusco, *Historia de la composicion del cuerpo humano*, publié à Rome par Antonio Salamanca et Antonio Lafreri en 1556<sup>13</sup>, on trouve, à côté de planches tirées de Vésale, deux planches anatomiques, gravées sur cuivre, avec précisément les mêmes sujets que les dessins de Holanda, d'une part une Vénus sortant du bain, et surtout un écorché prenant l'aspect de saint Bartholomé tenant sa peau (*Tab. Primera del Lib. segundo*) (fig. 4). Si, comme le déclare Valverde, la plupart des gravures de son traité reprennent celles du traité de Vésale, la gravure de la figure de l'écorché en saint Bartholomé est nouvelle. Vicente Carducho dans ses *Dialogos de la pintura* en 1633 attribue les gravures de ce traité d'anatomie à «l'insigne» Gaspar Becerra (Baeza, vers 1520 – Madrid, 1568)<sup>14</sup>. Quant à Francisco Pacheco dans l'*Arte de la Pintura* (publié à titre posthume en 1649), il parle à son tour de «nuestro valiente español Gaspar Becerra que hizo tan grand demonstración de lo que sabía de músculos (como singular imitador de Miguel Angel) en el libro de Anatomia de Valverde»<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Vasari, *Le Vite*, éd. Milanese, VII, p. 333.

<sup>13</sup> Juan de Valverde de Hamusco, *Historia de la composicion del cuerpo humano escrita por Ioan de Valverde de Hamusco*, Rome, Antonio Salamanca y Antonio Lafrerii, 1556. *A la fin*: «Imprimiose la presente obra en Roma en casa de Antonio Blado Impressor de su Santidad. Anõ de MDLVI». Dédicace à «Don Fray Ioan de Toledo, cardenal y arçobispo de Santiago», daté et signé Rome, 13 septembre 1554; privilège d'impression du pape Paul IV, le 4 mai 1556 (BN, Madrid, *Raros 4731*). Ce traité fut traduit en italien en 1559, alors dédié à Philippe II et en latin en 1589, dans une traduction du fils de son maître Realdo Colombo, Michele Colombo. Sur Valverde, cf. J. M. López Piñero, *Ciència y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelone, 1979, p. 325-330.

<sup>14</sup> Vicente Carducho, *Dialogos de la Pintura, su Defensa, Origen, Essencia, Definicion, Modos y Diferencias*, Madrid, Francisco Martinez, 1633; éd. de Francisco Calvo Serraller, Madrid, 1979, p. 26: «Leí libros doctos en esta facultad, y en las demas que componen un perfecto Pintor. Para la Notomia, el Vexalio, Autor Frances; cuyos dibujos excelentemente hizo Juan Calksux, Frances, y los del Valverde Español, el insigne Bezerra, ambos siguiendo casi en todo lo uno, y en lo otro al Vexalio ».

<sup>15</sup> Francis Pacheco, *El Arte de la Pintura*, ed. Sánchez Cantón, I, pp. 369 et 372; ed. Bonaventura Bassegoda i Hugas, Madrid, 1990, pp. 349-350.

Gaspar Becerra, à Rome entre 1544 et 1557, appartient, comme Francisco de Holanda, à l'orbite de Michel-Ange, bien qu'aucun document ne le prouve<sup>16</sup>. La présence du *Saint Barthélémy en écorché* dans le chapitre sur l'anatomie de Francisco de Holanda (1548) comme dans la *Tabula anatomica* de Gaspar Becerra, gravée sur cuivre par Nicolas Beatricet, dans le traité de Juan de Valverde (1556) est troublante. Après Holanda et indépendamment de lui, Juan de Valverde et Gaspar Becerra, qui n'ont pu avoir connaissance du traité portugais resté manuscrit<sup>17</sup>, ont produit la même planche anatomique du *Divus Bartolomeus*, inspiré par la figure du saint dans le *Jugement dernier* de Michel-Ange.

La planche du *Divus Bartolomeus* est chez Holanda, comme chez Valverde-Becerra, un tribut rendu à Michel-Ange, grand praticien de l'anatomie et de la dissection.

Néanmoins, allant plus loin, on peut se demander s'il n'y aurait pas dans cette illustration du saint Bartholomé la reprise d'une planche anatomique de Michel-Ange lui-même ou d'un dessin du maître. Michel-Ange, on le sait, a réalisé de nombreux dessins anatomiques et à l'époque où Juan de Valverde est à Rome, il travaillait aux planches qui devaient illustrer le traité d'anatomie de son ami le médecin Realdo Colombo, maître de Valverde, avec lequel il pratiquait la dissection à Santa Agata dei Goti en 1548. Mais le traité de Realdo Colombo, *De Re Anatomica* (Venise, Nicolò Bevilacqua, 1559) (fig. 5), publié à titre posthume par les soins de son fils, ne comporte d'autre illustration que le frontispice gravé<sup>18</sup>. Seule la présence d'un jeune artiste dessinant pendant la leçon d'anatomie rappelle cette collaboration entre artistes et médecins.

On peut cependant supposer l'existence d'une série de planches anatomiques de la main de Michel-Ange, faites d'abord indépendamment de ce projet de traité puis regroupées et complétées dans cette perspective. Les deux dessins de *Vénus et l'amour* et du *Divus Bartolomeus* illustrant le chapitre de Holanda sur l'anatomie pourraient bien être la dérivation de dessins de Michel-Ange, comme le suggère David Summers qui croit y reconnaître l'ironie caractéristi-

---

<sup>16</sup> Sur Gaspar Becerra, voir J. J. Martín González, «Precisiones sobre Gaspar Becerra», *Archivo Español de Arte*, 42, 1962, p. 327-356 ; Carmen García-Frías Checa, *Gaspar Becerra y las pinturas de la Torre de la Reina del Palacio de El Pardo. Una nueva lectura tras su restauración*, cat. expo. Madrid, Patrimonio Nacional, 2005.

<sup>17</sup> Gaspar Becerra put tout au plus avoir accès au traité de Holanda en Espagne même, à son retour de Rome. Il rentre d'Italie entre 1556, date de son mariage à Rome avec Paula Velázquez, et 1558, date du contrat de son retable de la cathédrale d'Astorga, premier document connu de sa présence en Espagne.

<sup>18</sup> Il en existe un exemplaire à la Biblioteca Pública de Évora, Séc. XVI 4256.

que du maître<sup>19</sup>. Pour l'illustration du traité de Juan de Valverde qui reprend en grande partie les planches de Vésale, Becerra, s'inspirerait à son tour des dessins de Michel-Ange pour la création de nouvelles planches<sup>20</sup>.

La figure du Saint Bartholomé en écorché du traité de Valverde a frappé particulièrement les esprits et a souvent été reprise dans les traités d'anatomie<sup>21</sup>. Elle le fut aussi par les artistes. On trouve ainsi une statue de marbre de St Bartholomé en écorché (v. 1562) de Marco d'Agrate (actif à Milan en 1540-v.1572) au Duomo de Milan, ainsi que son *modelo* de terracotta au Musée du Duomo<sup>22</sup> (fig. 6), sans doute inspirée par cette planche, alors que la tradition y voyait une reprise d'un modèle de Michel-Ange lui-même<sup>23</sup>.

#### «CAUCHEMARS ANATOMIQUES»

La pratique de l'anatomie est profondément pénétrée d'un sentiment de la mort et de *memento mori*. Le grand squelette dressé de la Mort, tenant la faux, préside ainsi à la séance de dissection et leçon d'anatomie d'André Vésale,

---

<sup>19</sup> David Summers, *Michelangelo and the Language of Art*, Princeton, 1981, Part II, chap. 13 «Anatomy», p. 404: «Also, Francisco de Hollanda illustrated his chapters on anatomy with two skeletons, one large and one small, a Venus and Cupid, as well as flayed man, St Bartholomew. These themes at once suggest Michelangelo, and the irony of a fleshless Venus and Cupid, or an *ecorché* of the saint with whose skin Michelangelo identified his own image may provide some hint of the flavor of Michelangelo's projected anatomical illustrations ».

<sup>20</sup> Selon H. Cushing (*A Bio-Bibliography of Andreas Vesalius*, New York, 1943, p. 146) et Loris Premuda (*Storia dell'iconografia anatomica*, Milan, 1957, p. 142-144), Becerra se serait simplement inspiré du *St Bartolomé* du *Jugement Dernier*, en prenant l'idée, sans en être une dérivation littérale, n'y voyant rien de particulièrement michelangélesque.

<sup>21</sup> Pour la descendance de l'écorché de Valverde jusqu'en 1728, cf. Lola Szladitis, «The Influence of Michelangelo on Some Anatomical Illustrations», *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 1954, p. 420-427.

<sup>22</sup> Relevé par H. Cushing, *A Bio-Biography of Andreas Vesalius*, New York, 1943, p. 146, qui y voit un antécédent et non une descendance de l'illustration du traité de Valverde. Selon L. Price Amerson, *The Problem of the Ecorché: A Catalogue Raisonné of Models and Statuettes from the Sixteenth Century and Later Periods*, Pennsylvania State University, Thesis in Art History, 1975 (University Microfilms International ann Arbor, Michigan, USA), la statue de marbre et le modèle de terre cuite de Marco d' Agrate seraient la dérivation des planches anatomiques et n'en seraient pas le modèle comme le veut Lola Szladits.

<sup>23</sup> Cette tradition remonte à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, comme le note Price Amerson (*op. cit.*, p. 88), au texte de Florent Le Comte, *Cabinet des singularitez d'architecture, peinture, sculpture*, Paris, 1699. Ce modèle de Michel-Ange est référé dans la Collection Von Praun à Nuremberg au XVIII<sup>e</sup> siècle (voir Christoph T. Murr, *Description du Cabinet de Monsieur Paul Von Praun à Nüremberg*, Nüremberg, 1797, p. 241 n. 43).

figurée au frontispice gravé de son *Humani corporis fabrica* d'André Vesale (Bâle, Oporino, 1543).

Les séances de dissections, plus ou moins clandestines, souvent nocturnes, suscitent l'effroi et le dégoût. Léonard de Vinci évoque, dans ses notes sur la pratique de l'anatomie, la compagnie horrible, et difficilement supportable, des cadavres :

E se tu avrai l'amore a tal cosa, tu sarai forse impedito dallo stomaco, e se questo non ti impedisce, tu sarai forse impedito dalla paura coll'abitare nelle tempi notturni in compagnia di tali morti squartati e scorticati e spaventevoli a vederli<sup>24</sup>

Les scènes de déterrements de cadavres, la nuit, dans les cimetières, ont inspiré aux artistes de la Renaissance des images de « cauchemars anatomiques », comme les appelle André Chastel<sup>25</sup>. Holanda a dans sa collection d'estampes un de ces « cauchemars », une gravure d'Agostino Veneziano qu'il évoque dans sa liste des *Famosos entalhadores de lamina de cobre*: « Augustinho Venetto foi mui arzezoado, que fez as mortes[...] ». Cette gravure saisissante d'après un dessin de Rosso conservé aux Offices, montre une scène nocturne dans un cimetière, dominée par le grand squelette ailé de la Mort, rassemblement plein d'effroi et d'agitation autour d'un squelette qu'on retire du sol (fig. 7). Holanda a emprunté à cette gravure le squelette ailé de la Mort dans son image du *Triomphe de la Mort* des *De Aetatibus Mundis* (f. 68r).

La figuration du squelette est traditionnellement associée à la mort<sup>26</sup>. C'est le gisant médiéval, la danse macabre, le squelette figuré dans les livres d'heures, représenté longtemps sans aucun souci de vérité anatomique. Mais au XVI<sup>e</sup> siècle, pour peindre le squelette de la Mort, comme le souligne Holanda, il faut une bonne connaissance de l'anatomie, car on ne se contente plus des figurations approximatives de l'époque médiévale. Le squelette de la Mort est ainsi réinterprété à l'aune du savoir anatomique. De même qu'il ne s'agit pas pour Holanda de dessiner des *mapamundi* de fantaisie, il faut de l'exactitude dans la figuration du squelette de la Mort.

Holanda a ainsi dessiné maintes fois le squelette de la Mort dans plusieurs de ses images des *De Aetatibus Mundi*, rodant, entre Adam et Ève, au pied de

<sup>24</sup> Windsor 19070b ; voir Jean Paul Richter, *The Literary Words of Leonardo da Vinci*, Londres, Phaidon, 1970 (1<sup>ère</sup> éd. 1883), II, p. 85.

<sup>25</sup> André Chastel, « L'anatomie artistique et le sentiment de la mort », *Médecine de France*, 175, 1966, p. 17-32, en particulier p. 22.

<sup>26</sup> André Chastel, « L'anatomie artistique et le sentiment de la mort », *Médecine de France*, 175, 1966, p. 17-32

l'Arbre lors de *La Faute* (f. 9r), enserrant le globe du monde sous l'image de *La Réprimande* (f. 9v), tombant tête la première dans *La Descente aux Limbes* (f. 52r), brandissant la faux dans son image du *Triomphe de la Mort* (f. 68r), gisant au sol devant les roues du char du Temps (f. 69r), chevauchant un des quatre chevaux de l'Apocalypse (f. 73r) et précipitée dans la bouche de l'Enfer dans la *XX<sup>e</sup> Vision* de l'Apocalypse (f. 84). Ce sont enfin les squelettes surgissant de la terre au jour de la *Résurrection des corps* (f. 68v) selon la prophétie d'Ezéchiel. Enfin Holanda peint les deux cadavres d'*Aphrodite et Éros*, en un ultime *memento mori* (f. 88r).

#### LE DESSIN DE LA MORT EN *CHIAROSCURO* DE MICHEL-ANGE

Holanda a peut-être hérité de Michel-Ange ce goût du macabre et du *memento mori*. Auprès de lui, il a appris que le premier devoir du peintre est de peindre la Mort. Au milieu de l'escalier de la maison de Michel-Ange, on trouvait le dessin du squelette de la Mort en *chiaroscuro*, debout, portant sur ses épaules un cercueil. Dans une note au madrigal traitant de l'Amour et de la Mort de Michel-Ange (Girardi 110), son neveu Michelangelo il Giovane écrit <sup>27</sup>:

Disse Bernardo [Buontalenti] che Mich.<sup>10</sup> aveva a mezza la scala in casa sua in Roma dipinta una mo[rte] disegnata uno scheletro di Morte di chiaro scuro, ritto con una cassa in ispalla rozza, dove era scritta "Io dico a voi c'al mondo avete dato / l'anima e 'l corpo e lo spirito 'nsieme: / in questa cassa oscura é il vostro lato".

Ce goût du *Memento Mori*, on le retrouve dans la harangue que Michel-Ange tient dans le premier dialogue de Donato Gianotti (v.1545), reprochant à ses amis tant de réjouissances, tant de dîners :

Et vi ricordo che a voler ritrovare et godere sè medesimo, non è mestiero pigliare tante diletationi et tante allegrezze, ma bisogna *pensare alla morte*. Questo pensiero è solo quello che ci fa riconoscere noi medesimi, che ci mantiene in noi uniti [...]. Et è maraviglioso l'effetto di questo pensiero della morte, il quale – distruggendo ella per natura sua tutte le cose – conserva et mantiene coloro che a lei pensano, et da tutte l'humane passioni li difende; la quale cosa io mi ricordo haver già assai acconciamente

<sup>27</sup> Archives Buonarroti, Florence, Codice XV des *Rime* de Michel-Ange, fol. 50b, manuscrit pour l'édition de 1623 de la main de son neveu Michelangelo il Giovane; Karl Frey, *Die Dichtungen des Michelagnoliolo Buonarroti, herausgegeben und mit Kritischen Apparate*, Berlin, 1897, cxxxvii; Enzo Noé Girardi, éd., *Michelangioliolo Buonarroti, Rime, con varianti, apparato, nota filologica*, Bari, 1960, n° 110.



accennato in un mio madrialetto, nel quale, ragionando d'Amore, conchiusi che da lui niuna altra cosa meglio che il pensier della morte ci difende<sup>28</sup>.

Suit le madrigal de Michel-Ange<sup>29</sup> sur la pensée de la mort, seule protection efficace contre l'amour. Le pouvoir de Vénus et de l'Amour est déjoué par leur propre image sous forme de squelettes :

Non pur la morte, ma 'l timor di quella  
da donna iniqua e bella  
c'ognor m'ancide mi difende e scampa;  
e se talor m'avvampa  
più che l'usato il foco in ch'io son corso,  
non trovo altro soccorso  
che l'immagin sua ferma in mezzo il core:  
ché dove è morte non s'appressa Amore.

#### LA BELLE ANNE A AVIGNON, IMAGE DE MEMENTO MORI

Par-delà le groupe sculpté de la *Vénus Félix*, par-delà la *Tabula Anatomica* de *Vénus et l'Amour* illustrant le chapitre sur l'anatomie de *Da Pintura Antigua*, par-delà le *chiaroscuro* de la Mort de la maison de Michel-Ange, *Aphrodite et Éros* nous conserve également le souvenir du célèbre tableau de la *Belle Anne*, peint à la détrempe par le roi René au couvent des Célestins à Avignon. Dans ses études sur le roi René, Otto Pächt fut le premier à rapprocher l'image d'*Aphrodite et Eros* de la peinture de la *Belle Anne*, concluant:

En vérité, l'artiste a laissé jouer sa fantaisie en transposant l'idée du transi du gothique tardif dans le domaine de l'art funéraire païen. Nous sommes en face d'Aphrodite et d'Eros, les dieux de la beauté et de l'amour, rendus comme cadavres affreux et répugnants. Au-dessus de la tête d'Eros on peut lire, gravés dans le rocher, les mots: "Nunc scio quid sit amor", un "Mortifiement" comme sujet de la mythologie classique. La source d'inspiration ne peut être autre que le tableau de la *Belle Anne* de René, décrit par Francisco d'Ollanda. [...] La composition énigmatique de Francisco d'Ollanda peut donc être estimée comme tribut à l'imagination artistique du roi René<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Donato Giannotti, *De' giorni che Dante consumò nel cercare l'Inferno e 'l Purgatorio*, ed. de D. R. de Campos, Florence, 1939, p. 69.

<sup>29</sup> Michelangelo, *Rime*, ed. Girardi, n° 127.

<sup>30</sup> Otto Pächt, « Dévotion du roi René pour sainte Marie-Madeleine et le sanctuaire de Saint-Maximin », *Chronique méridionale. Arts du Moyen Age et de la Renaissance*, Avignon, 1981, n° 1, p. 15-27, en particulier p. 23, n. 21. Voir aussi id., « René d'Anjou. Studien I und II », *Jahrbuch der Kunsthistorische Sammlungen in Wien*, 69, 1973, p. 100

Holanda est allé au couvent des Célestins à Avignon, sur le chemin de retour de son voyage en Italie, en mai-juin 1540, dans la suite de l'ambassadeur D. Pedro de Mascarenhas. Il avait dû en entendre parler peut-être déjà en Italie où l'activité picturale du roi René était connue, référée notamment par Giovanni Santi dans sa *Cronaca rimata*<sup>31</sup>.

Au deuxième Dialogue, dans la liste des œuvres dignes d'être vues en Italie et ailleurs, Holanda fait une longue évocation de la peinture de *La Belle Anne* à Avignon<sup>32</sup>:

Mas não é de callar uma obra que vi da pintura, inda que seja fóra de Italia, em França ou Provença, na cidade de Avinhão, num mosteiro de S. Francisco, que é uma mulher morta pintada, que já fóra mui freiosa, e chamada a bella Anna ; e um rei de França que gostava de pintar et pintava (se me não engano), chamado Reynel, vindo a Avinhão, e perguntando se estava ali a bella Anna, porque desejava muito de a vêr para a tirar polo natural, e dizendo-lhe que não muito havia que era morta, fê-la el-rei desenterrar da cova, para vêr se inda nos ossos achava algum indício de sua freiosura. Então a achou ainda ao modo antigo vestida, como se fosse viva, e os cabellos louros na cabeça ataviados, mas toda em caveira mudada a alegre freiosura do vulto, que só descuberto tinha ; e todavia assi o julgou o pintor rei por tão freiosa, que a tirou inda polo natural, *com muitos versos ao redor*, que a choravam e inda estão chorando. A qual obra vi naquelle lugar e me pareceu muito dina d'este.

Holanda l'évoque à nouveau, en 1571, dans son traité *De quanto serve a ciencia da pintura* dans le chapitre 6 «De como el-Rei deve de saber esta ciência do desenho da pintura para seu real ornamento» (f. 45v-46r):

Vi em o reino de França na cidade de Avinhão, em um mosteiro uma pintura de cores muito bem feita, a qual pintou El-Rei Reinerio de França e era um Retrato da Bela Ana, que ele fez desenterrar da sepultura somente para a pintar, e assim a pintou morta como eu a vi.

Le Président de Brosses put encore voir la peinture de la *Belle Anne* en 1739 au couvent des Célestins et en donne la description suivante dans ses *Lettres sur l'Italie*:

Dans une de leurs salles, je trouvai le fameux tableau peint en détrempe par René d'Anjou, roi de Provence, leur fondateur, représentant sa maîtresse. C'est un grand squelette debout, coiffé à l'antique, à moitié couvert de son suaire, dont les vers

<sup>31</sup> Giovanni Santi, *Cronaca rimata*, cap. LXXXXXI, vv. 23-25, fol. 214 r: «Fuor dotti in ciò: e sepper sua ragione/ Ai nostri di lo antico Re Raniero/ Depinse e a molti ch'iar lui se prepone». Cité par A. González Garcia dans son édition de *Da Pintura Antigua* (II, 2, p. 259, n. 708).

<sup>32</sup> *Da Pintura Antigua*, II, 2, éd. A. González Garcia, Lisbonne, 1984, p. 259; trad. M. Denis, Madrid, 1921, p. 166.

rongent le corps défiguré d'une manière affreuse ; sa bière est ouverte appuyée debout contre une croix de cimetière et pleine de toiles d'araignées fort bien imitées.<sup>33</sup>

Francisco de Holanda s'inspire donc dans son *Aphrodite et Éros* de *La Belle Anne*, peinture qui a tant frappé les voyageurs. Il en reproduit l'atmosphère sépulcrale, les deux cadavres debout, et les nombreux vers de poésie inscrits sur les parois.

Avant lui, vers 1430, un enlumineur de Rouen, a peint *La Belle Anne* à la fin du Livre d'heures de Jacques II de Chastillon (BnF, Nouv. Acq. Lat 323, p. 545) : elle se dresse réduite à l'état de cadavre rongé par les vers, debout, coiffé d'un hennin, portant son linceul et tenant un parchemin où est inscrit la « Complainte de la Damoiselle »<sup>34</sup> (fig. 8).

Cette image d'*Aphrodite et Éros* n'est pas le premier *memento mori* que dessine Holanda. Lors du voyage d'aller, en chemin vers la Trêve de Nice, Francisco de Holanda a visité avec D. Pedro de Mascarenhas, fin avril 1538, les hauts lieux du culte de la Madeleine, la Sainte-Baume évoquée dans son image de la *Madeleine pénitente* (f.60v) ainsi que Saint-Maximin. Dans son livre des *Antigualhas* (f. 48v), il dessine le reliquaire de Madeleine à Saint-Maximin, buste de la sainte, soutenu par des anges, contenant le crâne de la sainte, normalement occulté sous un masque d'or amovible, montrant son visage dans toute sa pureté. Haut lieu de pèlerinage, on découvrait aux yeux des pèlerins, derrière le masque d'or, les ossements du chef de la Madeleine.

#### LES INSCRIPTIONS DE VERS LATINS. UN AMUSEMENT D'HUMANISTE

Autour de *La Belle Anne*, on trouvait « muitos versos ao redor, que a choravam », comme le rappelle Holanda dans son évocation de la peinture du roi René au Deuxième Dialogue. Holanda reprend l'idée dans son image et constelle la paroi rocheuse du sépulcre d'Aphrodite et Éros, de vers latins.

Dans ces inscriptions sur la paroi rocheuse éclairées par la lumière mouvante des torches, il y a également le souvenir des *graffiti* sur les murs de la

<sup>33</sup> Le Président de Brosses, *Lettres sur l'Italie*, Paris, An VII, Lettre II, vol.I, p. 23. Joaquim de Vasconcellos a relevé ce passage dans son édition viennoise des Dialogues de Rome, *Francisco de Hollanda. Vier Gespräche über die Malerei geführt zu Rom 1538*, Vienne, 1899, p. 209, n. 74.

<sup>34</sup> Voir Susie Nash, «Le Livre d'heures de Jacques II de Chastillon chef d'œuvre acquis par la BnF», *Art de l'enluminure*, hors-série Art & Métiers du Livres, n° 2, Editions Faton, [2000] p. 103 (commentaire d'Albert Chatelet). Nous remercions Alexandre Parnotte pour nous avoir signalé cette enluminure.

*Domus Aurea* que les artistes, séjournant à Rome, traçaient en témoignage de leur passage<sup>35</sup>. Holanda a beaucoup fréquenté ce haut lieu de la peinture antique, y dessinant notamment la fameuse *volta dorata*, conservée dans son livre des *Antigualhas* (f. 47 bis v.- 48r).

Lorsqu'il écrit ces inscriptions sur la paroi du sépulcre d'Aphrodite et Éros, Holanda a certainement en tête les épigrammes funéraires, petites pièces de vers à la mémoire des chers disparus, qu'il a tant étudiés dans son exemplaire des *Epigrammata Antiquae Urbis* (Rome, J. Mazochius, 1521) (BN Lisbonne, Res. 1000 A<sup>1</sup>) dans la compagnie d'André de Resende. Mais au lieu d'épigrammes funéraires pleurant les défunts, il inscrit sur la paroi une série de vers des poètes élégiaques latins d'un humour grinçant. Au lieu de déploration, la dérision. On trouve ainsi des vers tirés des *Bucoliques* de Virgile, des *Amours* d'Ovide et des *Élégies* de Propertius et de Tibulle, comme de *l'Anthologie grecque*. On peut lire sur la paroi à partir du haut:

NVNC.SCIO./QVID SIT.AMOR

Maintenant je sais /ce qu'est l'amour (Virgilio, *Bucólicas*, 8, 43)  
(au-dessus de la tête d'Éros)

TENERA/ CVM MATRE./CVPIDO

Cupidon avec sa tendre mère  
(Ovidio, *Amores*, I, 6, 11)  
(entre la main d'Aphrodite et la tête d'Éros)

QVICVNQ.ILLE FUIT.PVERVM.QVI./PINXIT.AMOREM./

NONNE.PVTAS.MIRAS.HVNC./HABVISSE. MANVS.▲

Quel que soit celui qui a peint l'amour enfant, ne trouves-tu pas qu'il a une main admirable ?

Quienquiera que fuese aquel/que pintó al amor Niño./¿no crees que tenía/  
unas manos admirables ?

(Propertius, *Elegias*, II, 12, 1-2)

(sur la paroi rocheuse à droite)

VBI. SVNT.TVA. TELLA./ CVPIDO.

Où sont tes flèches, Cupidon ?

(Andrea Alciati, *Emblematum Liber*, citant *l'Anthologia graeca*, 16.201)

(sur la dalle au-dessus de l'escalier)

O. FORMOSE.PVER. /NIMIVM.NECREDI/COLORI./

Ô bel enfant !/ Ne te fie pas trop à la couleur.

(Virgilio, *Bucólicas*, 2,17)

(sur la dalle au-dessus de l'escalier)

<sup>35</sup> Nicole Dacos, *La Découverte de la Domus Aurea et la formation des grotesques à la Renaissance*, Londres-Leyde, 1969 ; id., *Roma Quanta fuit ou l'invention du paysage de ruines*, Bruxelles, Maison d'Érasme-Paris, Somogy, 2004 (1<sup>ère</sup> éd. italienne, Rome, Donzelli, 1995).

LONGVS.AMOR TA/LES.CORPUS. TENV/AVIT.IN. VSUS.  
Un long amour/ a affaibli mon corps/ dans ses travaux  
(Ovidio, *Amores*, I, 6, v. 5)  
(sur la dalle au-dessus de l'escalier)

EXORATA MEIS/ ILLVM./ CYTHEREA./CAMOENIS.  
Vaincue par mes chants, Vénus  
Vencida por mis Cantos, / Venus lo...  
(Tibulle, *Elegias*, III, 13, v. 3)  
(entre Aphrodite et l'Amour)

AΦΡΩΔΙΤΗ ΕΡΩΣ  
Afrodita Eros  
(sous les pieds d' Aphrodite et d'Éros)

AT.QVONDAM.NOCE.SIMVLACHRA.QVE VANA. /TIMEBAM  
Mais en d'autre temps, je craignais la nuit et ses vains fantômes  
(Ovide, *Amores*, I, 6, v. 9)  
(sous Aphrodite)

Le montage d'inscriptions est savamment élaboré. La recherche de vers qui ridiculisent Aphrodite et Éros réduits à l'état de cadavres, a dû beaucoup occuper Francisco de Holanda cet été 1545 à Évora. Holanda a sans doute demandé l'aide d'André de Resende pour l'orienter dans ses lectures. La tâche était chose facile pour un humaniste et un poète néolatin de la trempe de Resende. On assiste ainsi dans l'élaboration de cette image d'*Aphrodite et Éros* à un véritable travail de collaboration entre les deux hommes, une sorte d'amusement humanistes, de *ludus epigraphicus*, dans la meilleure tradition des *horti letterari* romains.

Dans cette activité poétique autour d'*Aphrodite et Eros*, auprès de la Fontaine aux muses de la *casa de campo* de Valbom, près d'Évora, d'André de Resende, Francisco de Holanda se situe dans la tradition romaine des jardins littéraires. Il ne manque que la nymphe endormie de ces jardins. Holanda a beaucoup entendu parler de ces rencontres poétiques par l'ancien ambassadeur portugais D. Miguel da Silva, lui-même poète néolatin, qui a vécu la grande époque des *orti letterari* à Rome, à l'époque de LéonX et de Clément VII, et par Blosio Palladio, l'ami de D. Miguel et le protecteur de Francisco à Rome, auteur de la *Coryciana* (Roma, 1524) et continuateur de cette tradition sous Paul III dans les *Orti Blosiani* de sa villa au Val d'inferno, dessinés par Baldassarre Peruzzi<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Sylvie Deswarte-Rosa, *Il « Perfetto Cortegiano » Dom Miguel da Silva*, I Rinascimenti fuori d'Italia 1, Roma, 1989, p. 33-34: « Le fontane della ninfa adormentata: *Huius*

Un indice vient confirmer la part active qu'eut André de Resende dans le choix des vers. Au-dessus de l'entrée du tempietto des Muses de sa *casa de campo* de Valbom, fontaine et chapelle tout à la fois, est gravée une inscription composée par Resende en l'honneur de la croix qui couronnait à l'origine l'édifice<sup>37</sup> (fig.9). Cette inscription se termine par les mots d'inspiration ovidienne «ESPECTARAQVE VANA TIME» (tu ne craindras pas les vains spectres). Or, ces mots, on les retrouve presque à l'identique dans l'inscription sous les pieds d'Aphrodite, tirée des *Amores* d'Ovide (I, 6, 11): «...QVONDAM. NOCE. SIMVLACHRAS. QVE. VANA. TIMEBAM» (Mais en d'autre temps, je craignais la nuit et ses vains fantômes)<sup>38</sup>. Une telle concordance de sources ne peut être le fait du hasard.

Enfin, on trouve la trace de cette recherche livresque menée par Francisco de Holanda dans un incunable des *Disputationes Camadulenses* de Cristoforo Landino, conservé à Biblioteca Pública de Évora (Inc. 571)<sup>39</sup>, sans doute un des livres de la bibliothèque d'André de Resende. Une annotation à la plume, «Quid sit amor. / Verg.», qui semble bien de la main de Francisco de Holanda, est inscrite en manchette, à côté de la définition de l'amour selon Platon. C'est un bout de vers tiré des *Bucoliques* de Virgile (VIII, 43), que l'on retrouve au complet, *NUNC SCIO/ QUID SIT AMOR* (Maintenant je sais ce qu'est l'Amour), sur la paroi sépulcrale d'*Aphrodite et Éros*. Nous surprenons ici Francisco de Holanda en pleine élaboration de son image, lisant les auteurs du néoplatonisme florentin qui l'ont tellement influencé dans la composition de ses premières images des *De Aetatibus Mundi* et dans la conception de son traité *Da Pintura Antigua*. Cette annotation des *Disputationes Camaldulenses* de Landino nous

---

*Nynpha Loci...*. Sur la *Coryciana* [Impressum Romae apud Ludovicum Vicentinum et Lautitium Perusinum, Mense Iulio, 1524], voir J. Ruysschaert, « Les péripéties inconnues de l'édition des "Coryciana" de 1524 », *Atti del Convegno di studi su Angelo Colocci*, (Iesi, 1969), Iesi, 1972, p. 45-60. Sur la Villa de Blosio Palladio et les *Orti blosiani*, voir Daniela Pagliai, « Natura e mitologia nella villa di Blosio Palladio », in Silvia Danesi Squarzina, éd., *Roma centro ideale della cultura dell' Antico nei secoli XV e XVI*, Milan, 1989, p. 347-355; Maurizio Ricci, «Un contributo alla conoscenza di Lorenzo Donati allievo Senese di Baldassarre Peruzzi», *Bolletino d'Arte*, 91, 1995, pp. 71-94, scheda 18 et fig. 46.

<sup>37</sup> «Flecte Genv. en signum, per quod vis victa tirani/ Antiqui atque erebi concidit Imperium / Hoc tu sive pius frontem, sive pius frontem, sive pectora signes, / Nec Lemorum insides, *espectaraqve vana time*» (Plie le genoux devant le signe par lequel fut vaincue la force de l'antique tyran [le diable] et fut abattu l'empire d'Èrèbe. En te signant pieusement sur le front ou sur la poitrine, tu ne craindras ni les pièges des Lémures, ni les vains spectres). Voir Sylvie Deswarte-Rosa, *Ideias e Imagens em Portugal na época dos Descobrimentos. Francisco de Holanda e a teoria da arte*, Lisbonne, Difel, 1992, p. 168-169.

<sup>38</sup> Alberto Rosa est l'auteur de ce rapprochement.

<sup>39</sup> Cristoforo Landino, *Disputationes Camadulense*, [Florence, Nicolaus de Alemanus, 1480-1490], folio 39v; Deswarte-Rosa, 1992, p. 132. Nous remercions Alberto Rosa pour l'analyse de l'exemplaire de la Biblioteca Pública de Évora (Inc. 571).

confirme une fois de plus l'étendue des lectures de Holanda, qui ne se contente pas, comme la plupart de ses congénères, de recourir aux florilèges. Il ne craint pas d'aborder toutes sortes d'ouvrages dans les champs de la philosophie, de la théologie et de la littérature, sous l'orientation d'André de Resende et peut-être d'autres humanistes à la cour, tels les frères Sanches.

#### LE TRIOMPHE D'ANTEROS, L'AMOUR DE LA VERTU

Les vers inscrits autour d'*Aphrodite et Éros* sont tous tirés de poètes élégiaques latins, Ovide, Tibulle, Properce, à l'exception du vers *Ubi sunt tua tella Cupido*, provenant d'un emblème d'Alciat, repris de l'*Anthologia graeca*. Cet emprunt à Alciat révèle l'origine emblématique de l'image d'*Aphrodite et Éros* et nous donne la clef du diptyque. L'emblème d'Alciat est consacré à *Antéros, id est amor virtutis* (fig. 10, 11). Anteros, qui est l'amour de la Vertu, demande à Cupidon: «*Dic ubi sunt incurvi arcus? ubi tela Cupido?*» «Cupidon, où est l'arc & flesches dont tu tires?». Antéros, l'Amour de la Vertu, sans arc, ni flèche, ni ailes<sup>40</sup>, est coiffé de la couronne de la Sagesse et porte à son bras trois couronnes de fleurs, qui sont les vertus cardinales de la Force, de la Tempérance et de la Justice. Ces couronnes de fleurs que tresse Antéros, on les retrouve ornant la tête des Vertus dans l'image colophon où Holanda se portraiture (f. 89r). Bien des années ont passé et néanmoins, Holanda a toujours en tête la source emblématique de son diptyque et relie, par ce biais ténu, ses images les unes aux autres, en dépit des disparités de style et d'atmosphère.

#### MEMENTO MORI UNIVERSEL

Replacé en fin de Chronique du Monde, ce diptyque devient un *Memento Mori* à échelle universelle ; toute l'histoire du Monde apparaît ainsi comme une

---

<sup>40</sup> Dans l'édition parisienne de Chrétien Wechel (Paris, 1534), *l'Amor Virtutis*, figuré d'abord dans la vignette gravée avec des ailes, est dans les éditions suivantes représenté sans ailes, car il n'a ni flèches, ni ailes («ubi pennae?»). Voir *Emblematum libellus*, Paris, Chrétien Wechel, 1534, f. 86 *Amor Virtutis*, avec ailes (BNF, Paris, Z 2511); *id.*, 1535, f. 86 *Amor virtutis*, sans ailes (BNF, Paris: Res Z 2515). Diego López dans sa *Declaración magistral de los Emblemas de Alciato* (Najera, 1615, emblema 108) donne le commentaire suivant: «Ay dos Cupidos... el uno divino, y celestial el qual infunde los buenos, y santos desseos, y es contrario de Cupido el deshonesto, porque infunde a los hombres los tropes, y deshonestos desseos. El otro por lo contrario dispierta [*sic*] al hombre a contemplar las cosas divinas, y celestiales, y les da toda la virtud, y honestidad. Y deste amor santo, y honesto se trata aquí... Lo qual significan las quatro coronas que tiene. La lque está en la cabeça significa la sabidura. las otras tres significan las tres virtudes, Fortaleza, Justicia y la Templança »

vaste réflexion sur la mort, sur la vanité des Empires et des Âges, tous voués à la même mort. «Notre Mère la Terre est déjà bien fatiguée et épuisée», constate Holanda dans son traité (PA, II, 4). Après être passée par tous les Âges, elle ne sera plus qu'un grand corps mort. Tout périt, tout est englouti, comme ces images mêmes dont déjà se saisit la Malice du temps. Plus rien ne compte que l'éternité.

#### L'IMAGE COLOPHON

Francisco de Holanda termine son œuvre par une image ainsi décrite dans *l'Ordem do Livro*: «¶ A ultima ê o autor com o livro das idades que ê este e a maliçia do tempo lho come.». Cette image joue ainsi le rôle de colophon à la fin du livre. Holanda rajoute cette image pour terminer son œuvre, utilisant le papier à la grappe de raisin<sup>41</sup> qu'il a utilisé pour ses images de l'Apocalypse et que l'on retrouve dans les pages de garde. Nous sommes donc dans les années 1580, à la veille de sa mort en 1584.

Dans cette image, Holanda se représente (fig. 12), dans un cadre ovale, livrant le livre des *De Aetatibus Mundi Imagines* à la *Malicia Temporis* figurée par un chien aux dents accérées, le tout sous la présidence de trois vertus couronnées de roses, avec au-dessous sur un table *all'antica* les mots FINIS. DEO., écrits en capitales à la manière d'une inscription épigraphique, encadrée par deux *hedera*. Il se portraiture donc, mais sans s'identifier. C'est ainsi que l'œuvre est restée longtemps anonyme jusqu'à ce qu'en 1953 Francisco Cordeiro Blanco y reconnaisse la main de Francisco de Holanda.

Francisco de Holanda aime à se représenter dans ses œuvres, le plus souvent *incognito*, comme Hitchcock dans ses films. On le voit tout jeune homme, âgé de vingt ans, auprès des antiques à Rome dans son livre des *Antigualhas*, avec Michel-Ange au pied de la Muse Melponène, statue colossale dans le *cortile* du Palais de la Chancellerie (*Antigualhas*, f. 10r), ou encore contemplant les *Trophées de Mario* (*Antigualhas*, f. 15r), enfin dessinant, couché dans l'herbe, un duel à Moncalieri (*Antigualhas* f. 50v), signalant exceptionnellement sa présence par l'annotation « Francisco ». Dans les *De Aetatibus Mundi*, nous le voyons se confessant et communiant sous l'image de la *Mission des Apôtres* (f. 55r). Puis à nouveau, au premier rang des élus, recevant de l'Ange le sceau divin, dans *la Sexta Visio* de l'Apocalypse (f. 76r). Dans cette image comme dans l'image colophon, Holanda, né en 1517, est alors dans sa soixantaine.

---

<sup>41</sup> Le papier au filigrane à la grappe de raisin surmontée des lettres A. F. (Briquet IV, 13160): papier de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle fabriqué en France: Lyon 1558-1563; Bourg-en-Bresse, 1568; Narbonne, 1575; Autun, 1580.



Jorge de Segurado dans sa monographie sur *Francisco D'Ollanda* (1970)<sup>42</sup> a relevé la «flagrante semelhança» entre l'*autoretrato* de Holanda dans cette image colophon et la tête sculptée du Christ du Crucifix de marbre d'Estremoz placé au-dessus de l'autel de la *Capela das onze mil virgens* de l'église du Convento de Santo António à Alcácer do Sal. Ce Crucifix a été commandé par le *vice-rei da Índia* Don Pedro Mascarenhas, l'ancien ambassadeur portugais à Rome avec qui Francisco de Holanda est allé à Rome. La chapelle fut achevée après la mort de Mascarenhas à Goa le 23 juin 1556 par sa veuve. Segurado attribue cette sculpture à Francisco de Holanda qui se serait ainsi portraituré en Christ tout comme l'a fait Albrecht Dürer dans un *Autoportrait* célèbre (1500, Munich, Alte Pinakothek)<sup>43</sup>.

Nous voyons dans cette image la confluence de deux thématiques bien connues de l'histoire du livre mettant en scène l'auteur : l'auteur présentant son œuvre achevée à son dédicataire ou commanditaire et l'auteur confronté à ses critiques.

C'est d'abord la récupération et le détournement de la scène traditionnelle de présentation de l'œuvre par son auteur, souvent agenouillé, à son dédicataire ou commanditaire, scène que l'on trouve d'ordinaire à la première page des manuscrits ou des incunables du début de l'imprimerie. Son père António de Holanda, dans l'enluminure des chroniques portugaises, représente ainsi Rui de Pina remettant au roi D. Manuel la *Crónica de D. João II* ou encore la *Crónica do Rei D. Duarte* (Lisbonne, ANTT). Francisco reprend cette scène et la détourne. Au lieu d'une demande de protection, c'est ici plutôt une scène d'abandon. De cette scène empreinte d'ordinaire du plaisir de la dédicace, de la sérénité de l'hommage rendu, du soulagement de l'œuvre achevée, Holanda en fait une scène dominée par l'angoisse, où seule la Foi le sauve. Il abandonne son œuvre à la Malice du Temps, à la vindicte publique, faisant confluer une autre thématique de l'histoire du livre, l'auteur conjurant les critiques. En effet comme écrit Francesco Priscianese, «che cosa é quella tra le cose humane che non sia sottoposta à morsi della invidia? [...] Et questo costume di mordere altri per cupidigia di gloria è vitio humano»<sup>44</sup>. De même, dans son édition

<sup>42</sup> Jorge Segurado, *Francisco d'Ollanda*, Lisbonne, 1970, p. 378-383 «O Cristo do relicário da Capela das onze mil virgens da igreja de Alcácer do Sal» et fig. 102-103.

<sup>43</sup> Erwin Panofsky, *Albrecht Dürer*, [3rd ed.], Princeton: Princeton University Press, 1948 (1ère éd. 1943), p. 43 et cat. n° 50, fig. 110; tr. fr. *La Vie et l'art d'Albrecht Dürer*, Paris], Hazan, 1987, p. 78.

<sup>44</sup> Francesco Priscianese, *Della lingua romana*, Venise, Bartolomeo Zanetti da Brescia, 1540, «Francesco Priscianese al molto reverendo messer Lodovico Becci et al suo M. Luigi del Riccio».

italienne des *Métamorphoses* d'Ovide, (Lyon, Jean de Tournes, 1559), Gabriele Symeoni se représente à la fin de l'œuvre sous les traits d'Hercule terrassant l'envie de sa massue.

La Malice du Temps est un thème récurrent dans l'œuvre de Francisco de Holanda à la fin de sa vie. On la retrouve dans son image *Inigma* qu'il place de la même manière, comme une sorte de colophon, à la fin du manuscrit de ses deux mémoires adressés au roi Dom Sébastien en 1571, l'un consacré aux monuments qui manquent à la ville de Lisbonne et l'autre traitant de l'Art du Dessin – *Da Fábrica que falece à Cidade de Lisboa* et *Da Ciência do Desenho*<sup>45</sup>.

La scène est présidée par trois vertus couronnées de roses et d'un nimbe doré traité en perspective. La couronne de fleurs a ainsi remplacé la colombe qui coiffait les vertus dans les images précédentes (f. 55v-56r).

Holanda, en plaçant les vertus dans le ciel, couronnées de fleurs, fait-il implicitement référence au *Tableau de Cébès*, une œuvre qu'il connaît bien et qu'il cite dans ses Dialogues ? En effet, dans le *Tableau de Cébès*, la Félicité, entourée des Vertus, couronnées de fleurs, régne tout en haut dans sa citadelle isolée, à laquelle on accède par un chemin escarpé, bordé de précipices. Elle attribue une couronne de fleurs, porteuse de bonheur, à ceux qui sont parvenus jusque là et qui ont triomphé des vices<sup>46</sup>.

La couronne de fleurs est un motif récurrent chez Holanda. Il l'a trouvée dans le *Tableau de Cébès*, mais aussi chez Prudence, le poète ibérique qui l'accompagne du début à la fin de l'élaboration de ses *De Aetativus Mundi Imagines*. Dans la *Psychomachie* de Prudence (v. 37) par exemple, la Foi, à la fin de son combat contre l'Idolâtrie, couronne de fleurs ses compagnons selon la gloire que chacun a acquise.

Holanda attribue une couronne de roses, ainsi qu'une couronne de laurier, à Michel-Ange dans le portrait en médaillon qu'il fait figurer au début de son livre des *Antigualhas* (f. 2).

Ces couronnes des vertus sont tressées par Antéros, l'Amour de la Vertu, dans l'emblème d'Alciat « *Anteros, id est amor virtutis* », dont Holanda a extrait un vers pour son image d'*Aphrodite et Éros*. Par le biais des vertus et de leurs couronnes, Holanda crée ainsi un lien, certes ténu, quasi invisible, qu'il est seul à connaître, entre ces deux images élaborées à près de quarante ans de distance.

---

<sup>45</sup> Voir notre article « L'énigme d'*Inigma*. A propos d'une image de Francisco de Holanda », dans *L'énigmatique à la Renaissance : formes, significations, esthétiques*. Colloque organisé par l'association RHR, Lyon, 7-10 septembre 2005 (sous presse).

<sup>46</sup> Nous remercions encore une fois Alexandre Parnotte qui nous a rappelé ce passage lors d'un de nos séminaires.

On reconnaît facilement deux des vertus théologiques assises dans le ciel sur les nuées, la Foi, tenant la croix aux stigmates, la Charité avec le cœur saignant. Une troisième vertu, d'interprétation plus complexe, occupe le centre de la scène, les pieds solidement posés sur le sol. Elle est vêtue d'une tunique à franges à la mode hébraïque et porte autour du cou un tore à tête d'angelot. Elle enserre du bras gauche une colonne ionique et de la main droite elle brandit un fouet à trois lanières. C'est la troisième vertu théologique, l'Espérance (SPES), selon la triade canonique SPES/ FIDES/ CHARITAS, dont nous voyons les noms inscrits sur la corolle de la *Virga de Jessé* (f. 37v), et que l'on retrouve dans les *tondi* aux bas des images de *L'incrédulité de saint Thomas* et de la *Vocation de Pierre* (f. 55v-56r). C'est la triade sans cesse invoquée par Bernardino Occhino dans ses prêches, «*Viva fede, speranze e carità perfetta*», que Holanda a fait sienne.

Cependant si la vertu, au centre de cette ultime image, est bien la vertu théologique de l'Espérance (SPES), elle s'appuie sur deux des vertus cardinales, la Force et la Tempérance, représentées ici par leur attribut respectif, la colonne et le fouet. On reconnaît facilement ces attributs, car on les a déjà vus associés à ces deux vertus cardinales dans les *tondi* sous l'image de *La Descente de l'Esprit Saint* (f. 57r). Le fouet, attribut de la Tempérance, se trouve aussi, on s'en souvient, entre les mains de la Providence divine au Septième Jour, qui accompagne toute l'histoire du monde (f. 11r). L'Espérance se confond ainsi avec la Providence divine. C'est elle, secondée par la Force et la Tempérance, qui vient s'interposer entre l'auteur et la Malice du Temps et veiller sur la fortune et le devenir du livre des *De Aetatibus Mundi Imagines* de Francisco de Holanda. C'est sur elle que Holanda, confiant, fixe son regard.

Mais, si l'on replace cette image dans le contexte des écrits théoriques de Holanda, la colonne de la Force apparaît aussi comme celle du Dessin, «*sustancia e ossos das pintura*»<sup>47</sup>. Holanda déclare dans *Da Pintura Antigua* que le dessin «*é a columna desta arte*»<sup>48</sup>, cette colonne entre l'invisible et le visible, entre contemplation et création, entre l'Idée et l'œuvre achevée, cette colonne sur laquelle il s'est appuyé tout au long de la réalisation des *De Aetatibus Mundi Imagines*.

<sup>47</sup> *Da Pintura Antigua*, I, 16 «Em que consiste a força da Pintura». Sur Holanda et le dessin, voir Sylvie Deswarte-Rosa, «*Tudo o que se faz em este mundo é desenhar*. Francisco de Holanda entre théorie et collection», in *El modelo italiano en las Artes Plásticas de la Península Ibérica durante el Renacimiento*, dir. María José Redondo. Actes du Symposium international de la Universidad de Valladolid, 16-18 octobre 2003, Valladolid, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 2004, p. 247-290, en particulier p. 251-255 «Le dessin, incarnation de l'Idée, colonne de la peinture et source de tous les arts et sciences».

<sup>48</sup> *Da Pintura Antigua*, I, 44 «De todos os generos e modo do pintar», p. 198.

Francisco de Holanda termine par les mots FINIS DEO écrits en *littera antiqua*<sup>49</sup>, encadrés des deux feuilles de lierre ou *hedera*, inscrits à la manière d'une inscription sur une table de marbre entre deux têtes de lions se faisant face. C'est l'adaptation à l'antique des encadrements xylographiques qu'il trouvait dans l'*Epigrammata Antiquae Urbis* de Mazochius (f. XVIIIv, LXV, XLVIII). Ces têtes de lion, qu'il a copiées à Rome (*Antigualhas*, f. 17), Holanda les a utilisées ailleurs, les plaçant en haut des balustres de la balustrade qu'il propose pour entourer l'église de S. Sebastião à Lisbonne dans *Da Fábrica que falece à Cidade de Lisboa* (f. 27v).

C'est sur ces mots *Finis Deo*, dans une ultime action de grâce, que Francisco de Holanda termine ainsi l'œuvre de sa vie.

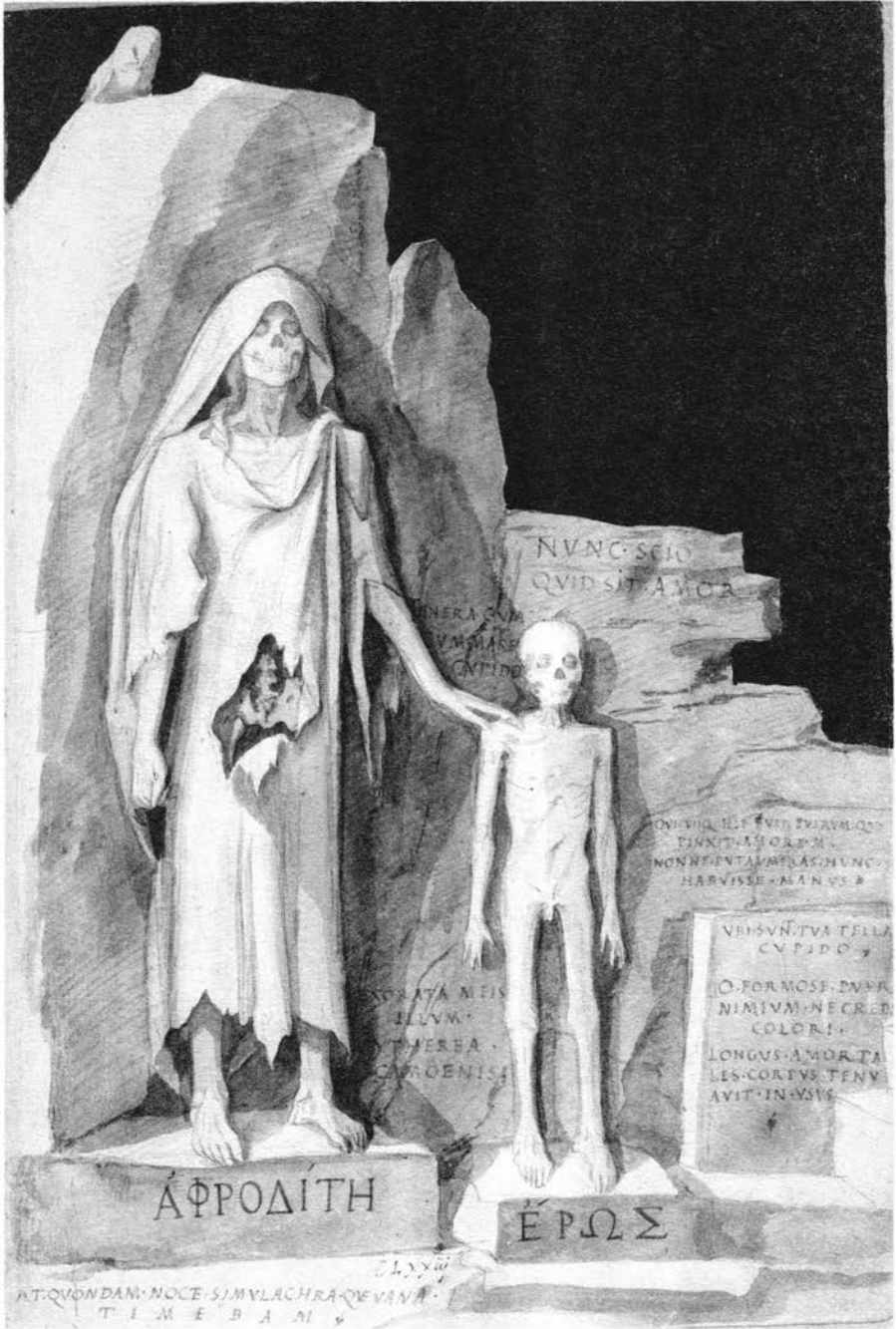
---

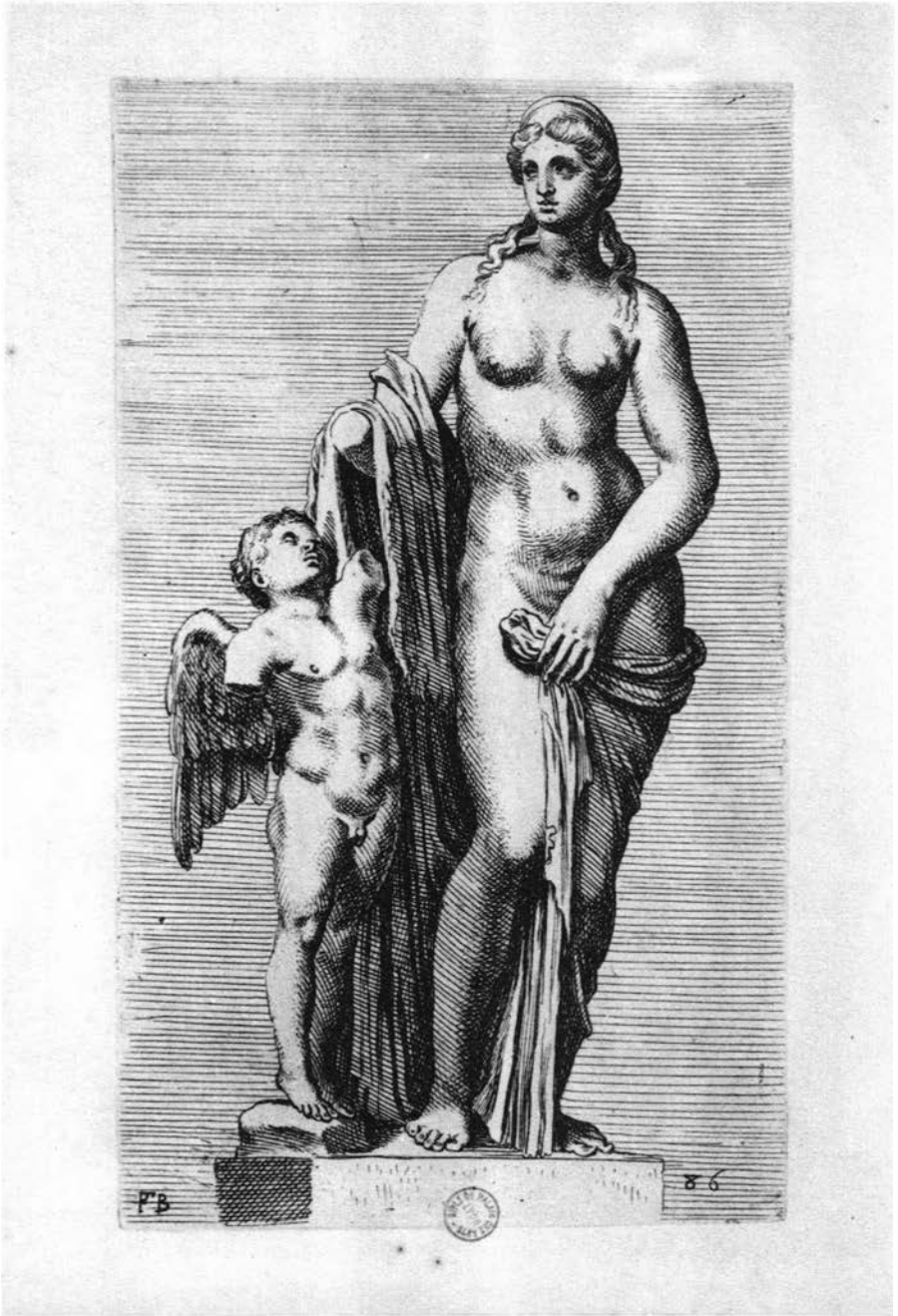
<sup>49</sup> Holanda aime à terminer ses travaux pour une action de grâce. Ainsi rajoute-t-il, écrits à la plume, les mots LAVS DEO ET GLORIA à la fin de la Vie de Marie l'Égyptienne, qu'il a lue et annotée avec une attention extrême, dans son exemplaire des *Vitas Patrum* (BN Lisbonne, Res 198A).

#### ILLUSTRATIONS

1. Francisco de Holanda, *Angelus Domini, De Aetatibus Mundi Imagines*, f. 87v. Madrid, Bibliothèque nationale d'Espagne.
2. Francisco de Holanda, *Aphrodite et Eros, De Aetatibus Mundi Imagines*, f. 88r. Madrid, Bibliothèque nationale d'Espagne.
3. François Perrier, *Vénus Félix*, gravure in *Segmenta nobilium signorum et statuarum*, Rome 1638, Pl. 86.
4. Gaspar Becerra, *Saint Bartholomé tenant sa peau*, gravure dans Juan de Valverde de Hamusco, *Historia de la composición del cuerpo humano escrita por Ioan de Valverde de Hamusco*, Rome, Antonio Salamanca y Antonio Lafreerii, 1556, Tab. Primera del Lib. segundo.
5. Realdo Colombo, *De Re Anatomica*, Venise, Nicolò Bevilacqua, 1559. Biblioteca Pública de Évora, Séc. XVI 4256.
6. Marco d'Agrate (actif à Milan en 1540-v.1572), Statue de marbre de St Bartholomé en écorché (v. 1562) au Duomo de Milan.
7. Rosso Fiorentino, *Scène nocturne dans un cimetière*, dessin. Florence, Galleria degli Uffizi, Gabinetto dei Disegni e delle Stampe, Inv. 14 669 F
8. Enlumineur rouennais, *La Belle Anne* à la fin du Livre d'heures de Jacques II de Chastillon, vers 1430, Paris, BnF, Nouv. Acq. Lat 323, p. 545.
9. Chapelle-fontaine de la *casa de campo* de Valbom d'André de Resende. Photo S. Deswarte-Rosa.
10. Andrea Alciat, Emblème *Anteros, quid est Amor virtutis*, in *Emblemata Andreae Alciati jurisconsulti clarissimi*, Lyon, Guillaume Roville, 1548, p. 88 (avec ailes), gravure de Pierre Eskrich, BM Lyon, Res 389 507.
11. Andrea Alciat, Emblème *Anteros, quid est Amor virtutis*, in *Emblematum libellus*, Paris, Chrétien Wechel, 1535, f. 86 (sans ailes), BNF, Paris: Res Z 2515.
12. Francisco de Holanda, L'auteur, sous la présidence des trois vertus théologiques, livre son œuvre à la Malice du Temps, *De Aetatibus Mundi Imagines*, f. 89r. Madrid, Bibliothèque nationale d'Espagne.



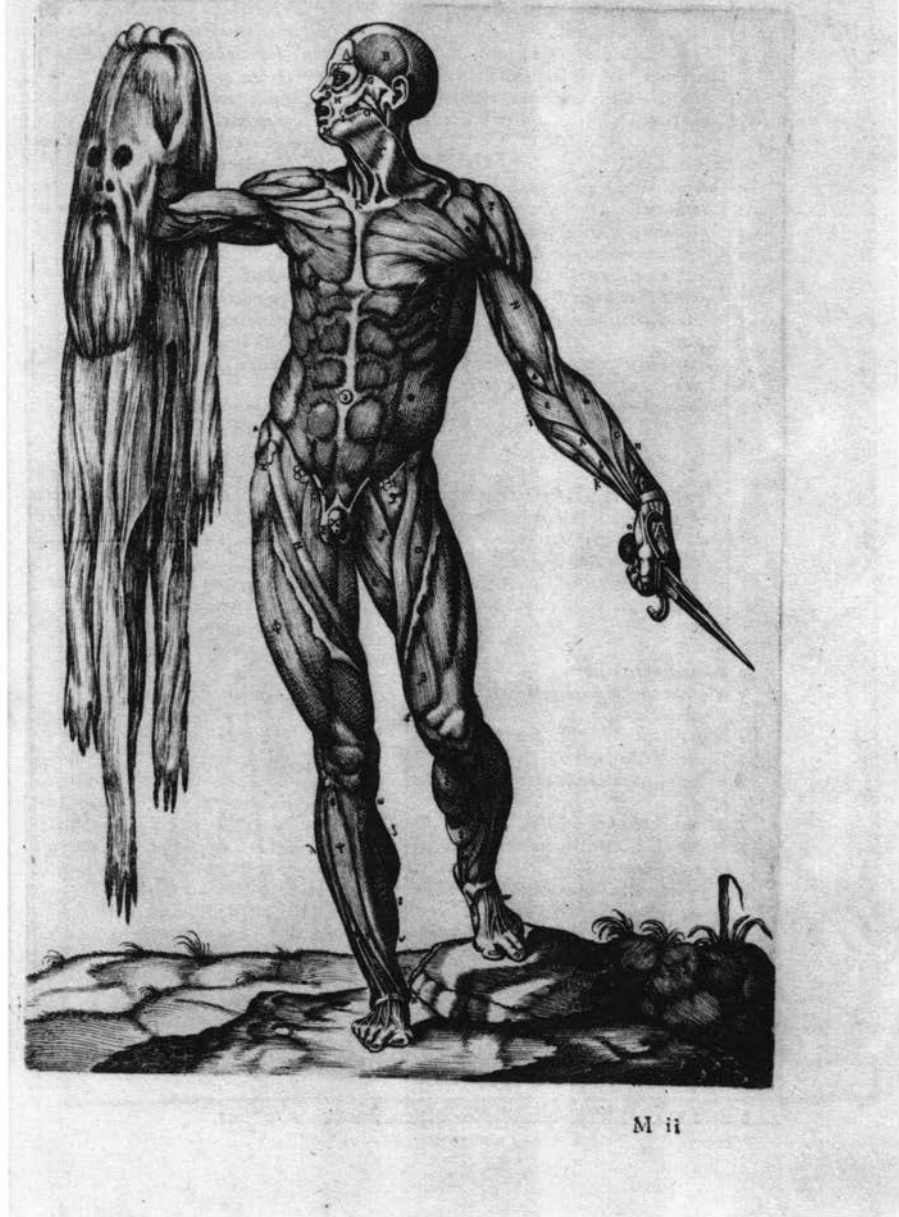




ill. 3



TAB. PRIMERA DEL LIB. SEGUNDO

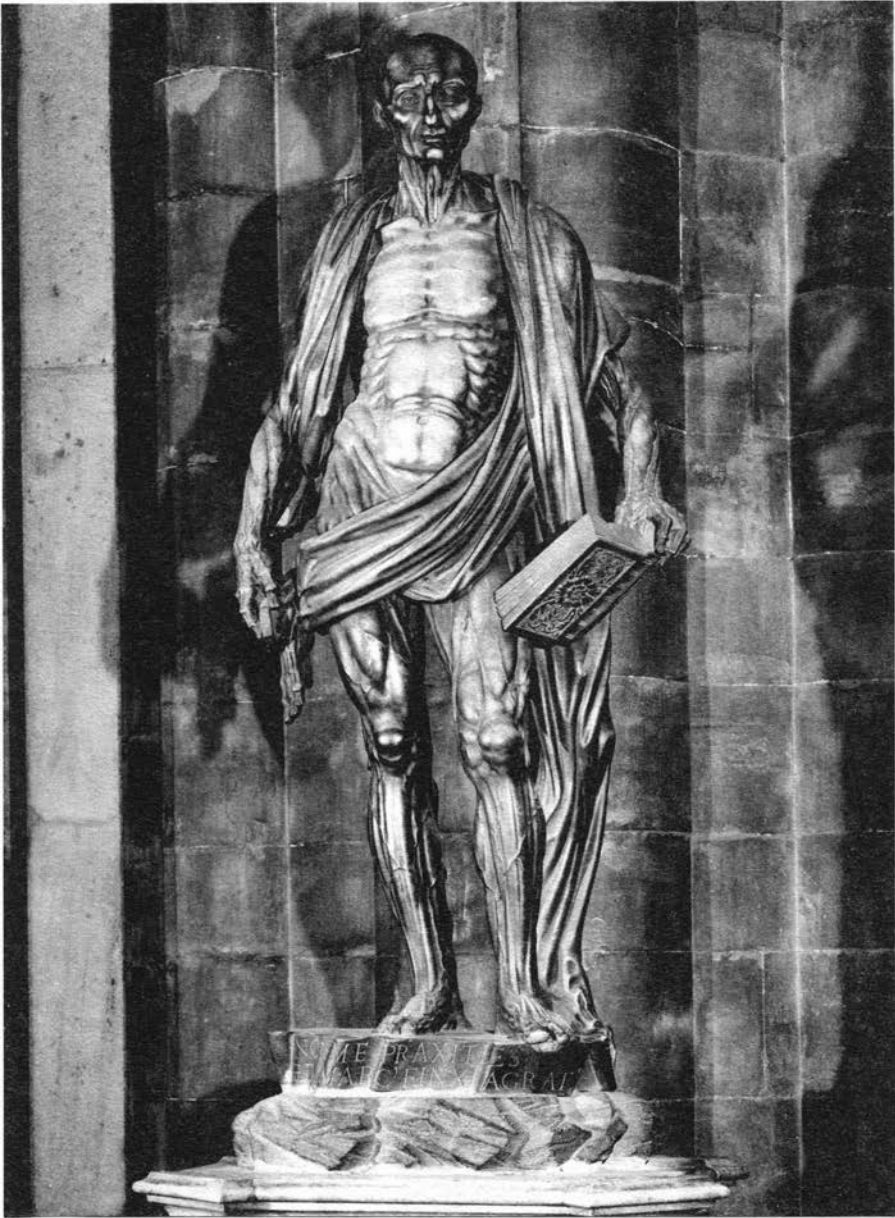


M ii



VENETIIS, Ex Typographia Nicolai Bevilacqua, M D LIX.  
CVM PRIVILEGIIS.

ill. 5



ill. 6



ill. 7

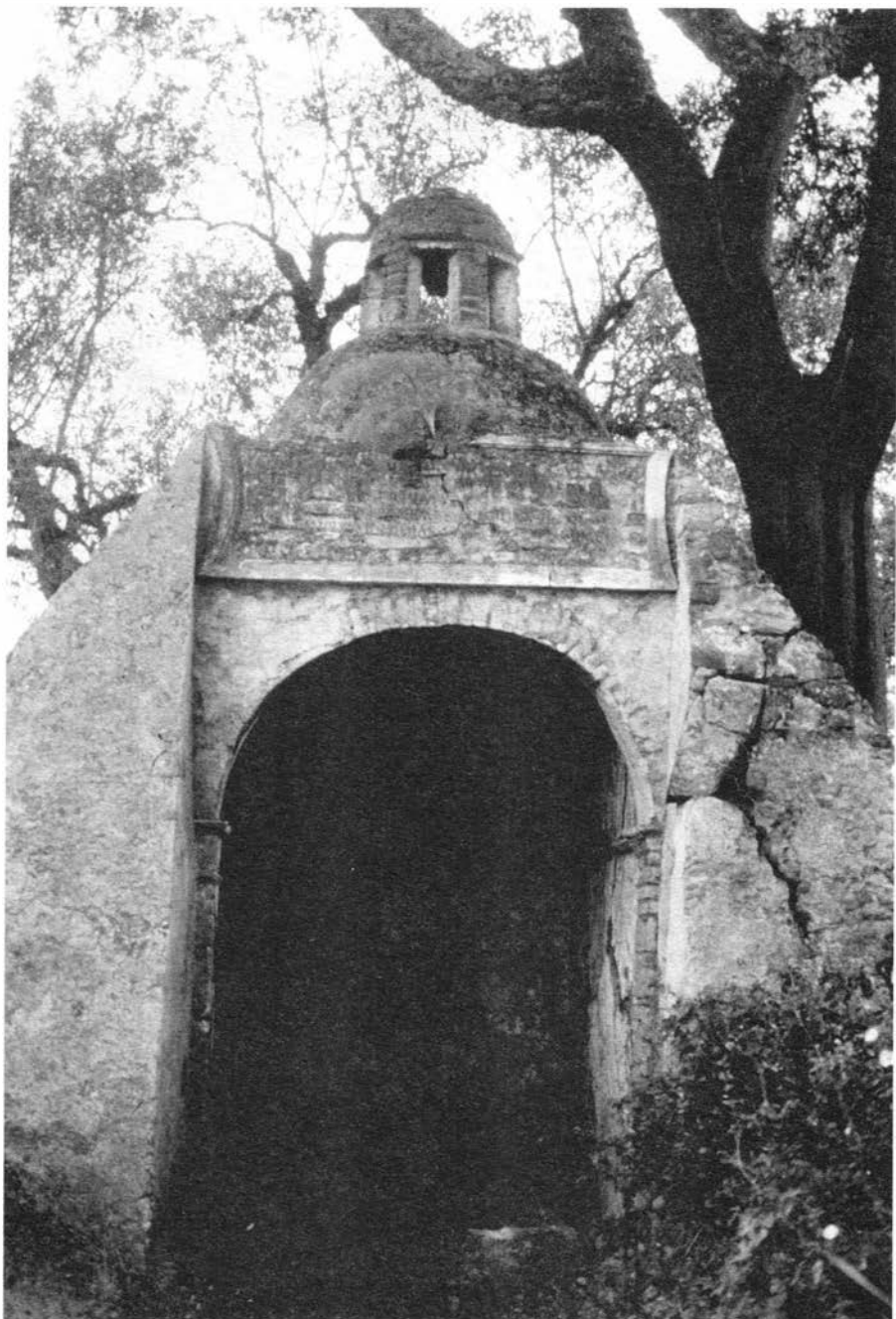
**La complainte de la damoiselle**

**Q**ue foie fue sur toutes autres belle  
Mais par mort suis orce devenue telle  
Ma chair estoit tresdouce fresche et tendre  
Orce est elle toute tournée en cendre  
Mon corps estoit tresplaisant et tresgent  
Orce est hideux a voir a toute gent  
Je me soulois souvent vestir de soie  
Orce euidoit fault que toute nue soie  
Fourree estore de gris et menus vers  
Orce sont en moy par tout fourrez les vers

**Q**uand que nulz me logore a mon bucc  
Orce suis logore en ce vint cervuec  
Ma chambre estore de tapis aournée  
Orce est d'auant ma fosse auuromee  
De tous estore nommee Dame chiere  
Qui orce me voit nen fait seblant ne chiere  
Vant secul mort qui pres de moy passore  
Compte nen fait nul qui pres de moy soit  
Par tout estore ma beaulte racontee  
Plus nen est bruit ne nouuelle comtee.

**S**i reuse celle que beaulte vi aoiant  
Que tousiours vi sa vie en deuoissant  
Soit orce dame damoiselle ou bouzoise  
Face dire bien tandis quelle en a laise.  
Ame que deuenant ece moy v. voir telle  
Car chafaine est come ay este mozele





ill. 9

ἀντρέως id est, amor uirtutis.



Dic ubi sunt incurui arcus? ubi tela Cupido?  
 Mollia queis iuuenum figere corda soles.  
 Fax ubi tristis? ubi pennæ tres unde corollas  
 Fert manus? unde aliam tempora cincta gerunt?  
 Haud mihi uulgari est, hospes cū Cypride quicquam  
 Vlla uoluptatis nos neque forma tulit.  
 Sed puris hominum succendo mentibus ignes  
 Discipline, animos astraq; ad alta traho.  
 Quatuor eq; ipsa texo uirtute corollas,  
 Quarum quæ Sophiæ est, tempora prima tegit.

ἔντ' ἔρω, id est, amor uirtutis.



Dic ubi sunt incurui arcus ? ubi tela Cupido ?  
 Mollia queis iuuenum figere corda soles.  
 Fax ubi trististabi penna ? tres unde corollas  
 Fert manus ? unde aliam tempora cincta gerunt ?  
 Haud mihi uulgari est, hospes, cū Cypride quicquā  
 Vlla uoluptatis, nos neque forma tulit.  
 Sed puris hominum succendo mentibus ignes  
 Disciplina, animos astraq; ad alta traho.  
 Quattuor eq; ipsa texo uirtute corollas,  
 Quarum quæ Sophia est, tempora prima tegit.







## **HISPANI OMNES SUMUS? OS NACIONALISMOS DE ANDRÉ DE RESENDE E BARTOLOMEU DE ALBORNOZ**

VIRGÍNIA SOARES PEREIRA

*Universidade do Minho*

### INTRODUÇÃO

A literatura peninsular do século XVI, seja a escrita em vernáculo, seja em latim, deixa muitas vezes entender que as relações entre Portugueses e Castelhanos não eram muito amistosas, apesar do intenso intercâmbio cultural existente entre ambos os povos e das estreitas ligações e contratos acordados entre as duas casas reinantes. Do lado português, a situação agudiza-se na segunda metade do século, quando se torna patente o estado periclitante do reino, cuja continuidade dependia da saúde frágil de um jovem rei, que tinha a paixão da caça e sonhava glórias africanas. Receava-se já então o que veio depois a acontecer: que a coroa passasse às mãos dos Castelhanos – a “desventura de Portugal”, no dizer de Pero Roiz.<sup>1</sup>

Não admira, portanto, que se desenterrassem então, de parte a parte, antigas questões históricas e se reacendessem velhas polémicas, que tradições bem arreigadas não ajudavam a deslindar.

Assim aconteceu com André de Resende, um dos humanistas de maior renome do século XVI português. Desde sempre revelara gostos de antiquário e interesse pela história pátria e peninsular, mas na parte final da sua vida passou a orientá-los num sentido determinado, apostado em extrair desses estudos os méritos e as excelências de Portugal – ou antes, da Lusitânia, como gostava de dizer – face à vizinha Castela. Com esse objectivo procurava argumentos nas mais diversas fontes, arqueológicas, históricas, epigráficas, geográficas,

---

<sup>1</sup> PERO ROIZ, *Memorial*, in J. VERÍSSIMO SERRÃO, *A Historiografia Portuguesa*, I, Lisboa, Verbo (1972: 365).

hagiográficas e mesmo lendárias, tentando dessa forma responder firmemente às pretensões do país vizinho, que via como um rival. Foi o que fez, concretamente, na epístola que em 1567 escreveu, de Évora, a Bartolomeu de Quevedo, sacerdote da igreja de Toledo.<sup>2</sup> Nessa carta, a que deu publicidade nesse mesmo ano<sup>3</sup> – considerando que abordava questões que reputava de interesse para o reino, conforme diz na epístola dedicatória a D. Sebastião –, o Eborense respondia a dúvidas formuladas por Quevedo, que tencionava escrever uma obra sobre os santos da Hispânia e pretendia conhecer a opinião de Resende sobre alguns pontos controversos de história religiosa. Não se conhece a carta de Quevedo, que se perdeu na voragem do tempo, mas é de supor, pela resposta apaixonada de Resende, que o cónego de Toledo seguia a tese dos seus compatriotas e sonegava alguns santos ao património português. Daí que o Eborense, na resposta, aproveite o ensejo para desferir um violento ataque contra os Castelhanos, acusando-os de desenfreada megalomania, de orgulhoso desdém e, paradoxalmente, de uma encoberta apetência por um cantinho da Europa tão pequeno como Portugal.

Bartolomeu de Quevedo morreu dois anos depois (em 1569) sem ter respondido à carta e ao libelo acusatório de Resende. Sabe-se, no entanto, que lhe teria desagradado o seu tom polémico e o facto de as palavras da sua carta terem sido deliberadamente distorcidas pelo Eborense. Esta informação é-nos facultada por um outro espanhol (mais propriamente, castelhano), Bartolomeu de Albornoz, numa carta que dirigiu a Resende e na qual pretendeu, segundo diz, desagrar a afronta feita pelo humanista português à nação castelhana, aos seus santos e ao próprio Quevedo.<sup>4</sup> Como se verá, às queixas e ironia de

---

<sup>2</sup> Vide ANDRÉ DE RESENDE, *Carta a Bartolomeu de Quevedo*. Introdução, texto latino, versão e notas de Virgínia Soares Pereira, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1988.

<sup>3</sup> Em carta de que falaremos a seguir, o castelhano Bartolomeu de Albornoz censura Resende por ter dado “publicidade” (publicando-a) a uma epístola que deveria ser uma resposta privada a outra (a de Quevedo) do mesmo teor. Mas esquecia-se de que a correspondência dos humanistas procurava ser actuante e só publicitada (mesmo que fosse num reduzido círculo de amigos) o conseguiria. Sobre este aspecto vd. HELENE HARTH, “L’epistolographie humaniste entre professionalisme et souci littéraire: l’exemple de Poggio Bracciolini”, in *La Correspondence d’Erasmus et l’epistolographie humaniste*, Bruxelles, 1985, p. 136 e seguintes.

<sup>4</sup> A carta ficou manuscrita. Vd. B. N. de Madrid, MS. 5556, fol. 7 r e v: “estas son las palabras / de V. Md. y como yo san fielmente las pongo gustara mucho que pusiera V. m. las de la carta que le escriuieron porque entre otras cosas que ei seiior licenciado Quevedo antes que muriesse se me quejo por su carta fue que V. m. le retorcia las palabras de la suya y que se las falcaua (*sic*) dandole por respuesta lo mismo que el decia y otras vezes dissimulando lo que el preguntaua y por no se auer quedado original de la carta que embio no me lo podria

Resende responde Albornoiz com desusada virulência, e toda a espécie de argumentos lhe serve para atingir o seu fim último: denegrir os Portugueses em geral e Resende em particular.

Esta carta ficou inédita. Encontra-se transcrita em dois manuscritos da Biblioteca Nacional de Madrid.<sup>5</sup> Por estar incompleta, falta-lhe a datação final, mas da sua análise interna conclui-se que terá sido escrita no ano de 1571 ou pouco depois.<sup>6</sup> Não se sabe se Resende, que morreu em Dezembro de 1573, chegou a recebê-la, mas o seu tom fortemente desabrido e demolidor pode ter sido a causa do espesso manto de silêncio que a envolveu até hoje.

As duas cartas (a de Resende e a de Albornoiz) documentam claramente que o sentimento de animosidade entre Portugueses e Castelhanos estava então ao rubro.

Os tempos hoje são outros e as polémicas também. Por isso, ao retomar agora um tema que ao longo dos meus estudos resendianos me tem interessado de modo especial,<sup>7</sup> não pretendo reabilitar velhos fantasmas e ressentimentos, mas sim ver como figuras relevantes de humanistas e homens cultos do século XVI

---

demonstrar /.../”. Vd. também fol. 53r: “porque solo este capitulo muestra ser verdad lo que el señor licenciado quebedo me escrivio que V. md. ni entendió su carta ni della alega cosa con verdad.” Na transcrição de passos desta carta, respeitou-se a grafia, que não é homogénea, mas separaram-se ou aglutinaram-se palavras segundo o critério moderno, para facilitar a leitura e por não revelarem comportamento homogéneo; além disso, desfizeram-se as abreviaturas, deixando apenas V.md. e variantes desta, por constituírem uma fórmula de tratamento.

<sup>5</sup> A carta figura nos MSS. 5556 (ff. 1r - 54v) e 6947 (ff. 284r - 334r) da Biblioteca Nacional de Madrid, e ostenta o seguinte título: *Carta del Doctor Frias de Albornoiz, natural de Talavera contra el Mro Andrés Resende, Portugués, natural de Eborá, y contra la carta que el dicho Maestro Resende imprimió, y embió al Licenciado Bartholomé de Quevedo, Racionero de Toledo*. As citações feitas neste artigo são extraídas do MS. 5556, ff. 1r - 54v. Das pesquisas efectuadas, foi possível saber que a carta constava do Catálogo da Biblioteca do Padre Jesuíta Marcos Burriel (Cuenca, 1719-1762), um sacerdote cuja actividade incansável de recolha e pesquisa de documentação existente nos arquivos de Toledo e de outras localidades de Espanha, de que foi encarregado por comissão régia, elevou a historiografia espanhola a altos níveis, como pode ler-se no “Repertorio bibliográfico de la Biblioteca del padre Burriel”, de Juan Carlos Galende Díaz, in *Espacio, Tiempo y Forma, série IV, Historia Moderna*, t. 8, 1994, 241-268 (referência à carta na p. 263).

<sup>6</sup> Sobre alguns indícios datadores da carta, veja-se V. S. PEREIRA, “André de Resende e os Portugueses segundo Bartolomeu de Albornoiz”, in *Humanismo Português na época dos Descobrimentos*, Coimbra, Faculdade de Letras (1993) 91-107, pp. 93-94 (n. 5).

<sup>7</sup> Tratei o tema sobretudo nos artigos: “Os Castelhanos segundo André de Resende”, *Diacrítica* 1 (1986) 147-166 e “André de Resende e os Portugueses segundo Bartolomeu de Albornoiz”, art. cit. (vd. n. anterior), e ainda em ANDRÉ DE RESENDE, *Aegidius Scallabitanus. Um diálogo sobre Fr. Gil de Santarém*. Estudo introdutório, edição crítica, tradução e notas de Virgínia Soares Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2000.

olhavam para si mesmos e para o seu país com os olhos do astigmatismo nacional...<sup>8</sup> Perceber-se-á então quanto caminho se percorreu até hoje e como, no processo de construção da Europa moderna, sempre os povos persistiram em entender-se, mas preservando sempre a sua diversidade.

#### O CASVS BELLI

Como se disse, foi André de Resende quem, tornando pública a sua *Carta a Bartolomeu de Quevedo*, provocou a ira de Albornoz. Trata-se de uma extensa missiva (cinquenta e nove páginas), redigida em latim, na qual o Eborense desenvolvidamente discute, entre muitas outras questões de menor peso, os seguintes assuntos:

- o paradeiro das relíquias de S. Vicente de Saragoça: segundo a versão tradicional portuguesa, de que Resende comunga, as relíquias estão em Lisboa; segundo os Castelhanos, que apoiam a versão francesa, elas estão numa povoação da Aquitânia (quinze páginas);<sup>9</sup>
- a naturalidade dos santos Vicente, Sabina e Cristeta, irmãos martirizados no tempo de Daciano: para os Portugueses, esses santos são eborenses, da Évora portuguesa; para os Espanhóis, são naturais de Talavera, que outrora se teria chamado *Elbora*, à semelhança do que aconteceu com Évora;<sup>10</sup>
- a existência de um Santo Eugénio, no séc. I d. C., que teria sido o primeiro bispo de Toledo (opinião dos Espanhóis, de que Resende discorda) e, associado a este problema, um outro: o de saber se a dignidade de Primaz das Espanhas pertenceu primeiro a Braga ou a Toledo (cerca de seis páginas).<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Sobre o nacionalismo português e as suas raízes, bem como sobre a necessidade de Portugal manter a sua identidade própria, vejam-se os artigos bem documentados de R. M. ROSADO FERNANDES, que têm o interesse de procurarem entender os fenómenos de hoje à luz do passado (ou vice-versa): “Raízes do nacionalismo português” e “André de Resende e o Humanismo europeu”, in *Em busca das raízes do Ocidente*, I, Lisboa, Alcalá, 2006, pp. 295-315 e 349-371.

<sup>9</sup> A história de S. Vicente e a chegada do seu corpo a Lisboa tinham já sido tratadas por Resende no poema épico *Vicentius Leuita et Martyr*, saído a lume em Lisboa, na tipografia de Luís Rodrigues, no ano de 1545.

<sup>10</sup> A encerrar este tema, que lhe ocupou vinte e três páginas, Resende escreve: “Bom! Sobre este assunto disse mais do que pensava. Mas foi, por assim dizer, necessário, para provar que foi deste germe que brotou a alteração do nome de Talavera em Élvora. E que indivíduos como eles não toleram a ideia de que os três mártires tiveram por mãe a nossa terra, por ama a nossa gente” (*Carta a Quevedo*, op. cit., p. 131).

<sup>11</sup> O verdadeiro título da carta, *Pro sanctis Christi martyribus Vincentio, patrono Olisiponensi, Vincentio, Sabina et Christhetide, Eborensibus ciuibus, et ad quaedam alia responsio* aponta já para os dois principais temas e para o tom empenhado do seu trata-

Todas estas questões se prendiam com o património religioso português e Resende não estava, naturalmente, disposto a abdicar das pretensões nacionais. Por isso, afia a pena e desmonta um a um os argumentos da parte contrária, para provar que as posições portuguesas são justificadas e que, ao negarem tais pretensões, os Castelhanos mais não fazem do que dar ‘asas’ ao seu ego megalómano, apoderando-se ilegitimamente do que lhes não pertence. E dá exemplos concretos dessa visceral mania castelhana, como sejam: consideram S. Dâmaso e Viriato espanhóis, quando se sabe que são portugueses; nunca esclarecem a nacionalidade do rei Vamba, porque foi português; quase ignoram a participação portuguesa na batalha do Salado; desvalorizam a intervenção dos Portugueses na expedição a Tunes, organizada por Carlos V; evitam dizer que Santo António foi português; apagam nas suas obras referências elogiosas ao trabalho dos Portugueses. Em suma: segundo Resende, os Espanhóis diminuíam sistematicamente o valor dos Portugueses para aumentarem o seu. Mas os Espanhóis também tinham as suas queixas, de que Quevedo se faz eco. Consideravam eles que, ao utilizarem a designação de Lusitânia para o seu reino, os Portugueses se engrandeciam, já que uma boa parte da antiga Lusitânia integrava agora o reino espanhol.<sup>12</sup> Resende responde: o título de “reino da Lusitânia” é tão legítimo como o título de “reino da(s) Hispânia(s)” que se arrogam os Espanhóis.

E no entanto, concluía, *Hispani omnes sumus*, “todos nós somos Hispanos”... Era a pura verdade – Hispanos eram todos quantos habitavam a Península –, mas as suas palavras, que se revelaram de uma ironia amarga, disseram talvez mais do que o próprio Resende teria querido dizer, ele que tanto se empenhara em provar a antiguidade e a independência da *Lusitania* face ao resto da Península.<sup>13</sup>

---

mento. Para um conhecimento mais pormenorizado da carta, vd. a referida *Carta a Bartolomeu de Quevedo*.

<sup>12</sup> NEBRIJA, por exemplo, num dos “prolegomena” à obra sobre os feitos de Fernando e Isabel (vd. *Hispania Illustrata*, 1, 1603, p. 793), refere com desagrado esta apropriação, mas não deixa de usar, por comodidade ou hábito, os termos criticados (*Lusitania* e *Lusitani*). Um outro autor não concorda com a designação porque, segundo diz, à Espanha apenas faltam dois deditos (a saber: Portugal e Navarra) para ser Hispânia (vd. A. C. RAMALHO, *Estudos camonianos*, 1980: 10). Reflexo sintomático da posição castelhana, entre nós, surge no prólogo da *Comédia Eufrosina*, de J. F. de Vasconcelos, onde João d' Espera Deos, referindo-se aos *Lusytanos*, acrescenta: “que a pesar de invejosos sam Portugueses”.

<sup>13</sup> Vd. *Carta a Quevedo*, op. cit., pp. 130-139 (texto e tradução) e 43-48 (comentário). No contexto da Península Hispânica, Portugal, país de *finis terrae*, encravado entre o vasto oceano e a meseta castelhana, evitava a diluição no conjunto manifestando-se diferente: Lusitano. Se recordarmos que a carta de que temos vindo a falar foi escrita em 1567, isto é, num período em que o futuro D. Sebastião ainda não governava, em que o Cardeal Infante

Perante tais argumentos, Albornoz reagiu e contra-atacou, na extensa carta (54 fólhos mss., apesar de incompleta) que dirigiu a Resende. Aí, devolve uma a uma as afirmações e as insinuações de Resende, invalidando os seus argumentos, que considera falaciosos, e pondo em relevo os erros que, em seu entender, recheiam o texto do Eborense. Albornoz era jurista: estava pois preparado para esgrimir argumentos, assinalar contradições, detectar falácias. Mas fez mais: semeou a carta de injúrias e vitupérios lançados contra Resende e os Portugueses. Expliquemo-nos: na sua carta, Resende referira-se a Lucas de Tui, Florião Docampo e outros cronistas espanhóis usando epítetos depreciativos como *nebulones*, patetas e ignorantes. Albornoz pensa então no epíteto que melhor quadraria a Resende, e passa a tratá-lo por “Señor portugués”, dando desta forma o tom a uma carta na qual os Portugueses são qualificados de bárbaros, ignorantes, orgulhosos e judeus, sendo Resende, por seu turno, erigido a protótipo do produto nacional e considerado um ídolo amplamente incensado mas com pés de barro...

Quem era este Bartolomeu de Albornoz que tão acintosamente afrontava André de Resende? Os dados de que dispomos são escassos. Segundo Nicolau Antonio, nasceu em Talavera, foi professor de Direito na recém-fundada Universidade do México (1551) e era dotado de um talento e memória inexcelsíveis. Em 1573 foi publicada em Valência a sua *Arte de los Contratos*, dedicada a D. Diego de Covarrubias, que fora seu mestre. Apesar de se tratar de uma obra de natureza jurídica, chegou a ser proibida pela Inquisição, devido à incontinência sarcástica de alguns dos seus passos.<sup>14</sup> Entre as obras manuscritas que deixou, referidas por Nicolau Antonio, não figura a carta a Resende, de que aqui tratamos. Mas esta fornece-nos outros dados, como sejam: estudou em Alcalá, onde foi discípulo de Gaspar de Castro; foi neto de Gil Gomez de Albornoz e sobrinho de Aurelio de Albornoz, e pensava escrever uma *Cosmografía de Espanha*.<sup>15</sup>

D. Henrique conduzia os destinos do reino de forma pouco hábil, incapaz de impedir a interferência constante da corte espanhola (através de D. Catarina, viúva de D. João III e avó de D. Sebastião) na vida portuguesa, se recordarmos estes e outros factos de uma história nebulosa em que o futuro se vai fazendo a favor dos Espanhóis, então compreenderemos as apreensões (ainda que não explícitas) de André de Resende.

<sup>14</sup> Vd. NICOLAU ANTONIO, *Bibliotheca Hispana Nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 194.

<sup>15</sup> São os seguintes os passos que fornecem estes dados: “como lo mismo acaecio en Alcalá de henares que siendo yo enella estudiante era tenido por pestilente y inhabitable los veranos” (fol. 21r, sobre o clima doentio de Alcalá no verão); sobre Gaspar de Castro, de quem fala com admiração, diz: “mi maestro que aya gloria hombre doctissimo excelente antiquario” (foi. 40v); sobre o tio e o avô: “el doctor Aurelio de Albornoz mi tio y maestro” (foi. 9v); “asi la llaman los dos hermanos Albornoces mi padre y tio y entrambos mis maestros de los mas doctos hombres de uropa” (foi. 12v; sobre o nome Elbora, dado a Talavera



Encontrou-se uma ou mais vezes com Resende, e este admirava-o, como pode ver-se por uma epístola não datada, mas provavelmente de 1566, que escreveu a Albornoz.<sup>16</sup> Talvez por isso, e para justificar o tom indelicado da sua carta, Albornoz começa por estabelecer uma distinção, baseada em exemplos clássicos, entre amizade e dever patriótico. Nas palavras expressivas de Albornoz, a carta tinha dois objectivos bem explícitos: “pagar a mi patria du deudo y a V.M. su merecido” (fol. 2v), isto é, vingar a sua terra injuriada e castigar a ousadia de Resende. Para o fazer, esclarece, recorrerá à sua tríplice qualidade de cidadão natural de Talavera, castelhano e cristão. E assim acontece. Como natural de Talavera, defende a posição daqueles que vêm em *Elbora* um nome antigo de Talavera, e afirma a naturalidade castelhana dos santos Vicente, Sabina e Cristeta, que Resende e os Portugueses indevidamente reclamam como seus. Insere, além disso, em jeito de excursão, uma longa descrição (e elogio) de Talavera (ff. 21v-32v). Na qualidade de Castelhana, devolve a

---

por muita gente culta, como seu pai e seu tio); “a mi visabuelo Gil gomez de albornoiz” (fol.20r); relativamente à Cosmografia que tencionava escrever: “Talavera la vieja /.../ de la qual en mi cosmographia de España tratare mas largo” (fol. 10v.).

<sup>16</sup> A carta que Resende escreveu a Albornoz, bastante elogiosa, chegou até nós porque foi incluída por Diogo MENDES DE VASCONCELOS na sua edição do *De Antiquitatibus Lusitaniae*, publicada em Évora em 1593, donde transitou para edições posteriores da mesma obra. Como lhe falta a datação final, não se sabe quando foi escrita. CAROLINA MICHAELLIS datou-a de 1565, baseada no facto de nela Resende atribuir a Públia Hortência de Castro a idade de dezassete anos (vd. *A Infanta D. Maria de Portugal e as suas damas*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1983, pp. 111-113 e nota 18). Nessa carta Resende lamenta o zelo excessivo e a tacanhez de espírito do então vice-governador da cidade de Évora, que impediu a entrada de Albornoz na cidade por se suspeitar que vinha de Sevilha, onde então grassava a peste. E recorda vagamente o dia que passaram juntos na sua casa de campo, em agradável, mas a bem dizer secreta, cavaqueira. Das suas palavras é possível, talvez, concluir que esse encontro se deu antes de Albornoz pretender entrar na cidade. Seja como for, é provavelmente a esta vinda de má memória a Portugal que Albornoz alude quando, na carta de que tratamos, escreve: “quando fuy que no debiera a Portugal” (fol.11r). E, se não se encontraram nesta altura (c. 1565), reuniram-se noutra ocasião, como se comprova com outros passos da referida carta. Diz Albornoz: “Aclarandome mas, digo que lo que V.md. pretende en este passo es dar a entender lo mismo que commigo trato de palabra. que nunca en españa ubo silla que tubiese Primacia sobre todas las demas” (fol. 47v). Num outro passo: “esto es enquanto a los Auctores Antiguos que como otra vez he dicho a V.md. le son communes conmigo y no son mas propios mios que de todos los estudiosos” (fol. 34r). Um ou mais encontros teriam suscitado uma admiração mútua, portanto. Só assim se compreende a razão pela qual Albornoz, logo no início da carta, justificou o tom agressivo dela e fez protestos de amizade: “a todos y a V.M. primero pido perdon de la ofensa si alguna por esta scriptura rescibiere, pues la deuda que a mi Rey patria e nacion todos deuemos naturalmente y yo deudo me hizo tomar la pluma, y fuera desto la obligacion particular que e dicho [sc. a amizade] queda en mi tanto i mas fuerte que nunca estubo para todo lo que de mi se quisiere servir” (fol. 2r).

Resende a acusação de megalomania e brinda os Portugueses com epítetos pouco abonatórios. Como cristão, diz mal dos criptojudes e distancia-se dos “gramáticos” de pouca fé.

Na longa carta de Albornoz sucedem-se os argumentos e os contra-argumentos, aos excursos somam-se outros excursos, às citações outras citações. Todavia o argumento mais demolidor acaba por ser a sua persistente veia sarcástica, que combate especialmente em duas frentes: contra Resende e os “gramáticos”; contra Resende e os Portugueses. É nesta dupla faceta que a carta será agora analisada.

#### ALBORNOZ CONTRA RESENDE E OS GRAMÁTICOS

O termo “gramático” (*grammaticus*), que designava então os humanistas, tem em Albornoz um sentido profundamente pejorativo.<sup>17</sup> Considerava os gramáticos de profissão gente da pior espécie: ignorantes e sobranceiros, diziam mal de tudo e de todos, eram grandes “correctores” de livros porque os não entendiam, atreviam-se a invadir todas as áreas do saber só porque sabiam latim, eram a própria encarnação da arrogância. Além disso, sugeria, eram gente pouco apegada à fé cristã.

Estes ataques faziam parte de um longo rol de acusações geralmente endereçadas aos gramáticos por aqueles que não gostavam de ver o seu saber sujeito à lupa crítica (por vezes hiper-crítica e deformadora) do labor filológico. Neste ponto, Albornoz não estava isolado e seguia a corrente do seu tempo. Era jurista, e a polémica entre gramáticos e juristas, que tivera em Valla o seu detonador (ao criticar o latim e a ciência de Bártolo), irrompeu um pouco por toda a parte, no século XVI. Os humanistas consideravam a *grammatica* a pedra angular e o fundamento de qualquer ciência, a *ianua scientiarum*, como gostavam de chamar-lhes; os juristas, por sua vez, entendiam que eram mais úteis à estabilidade e progresso dos povos e a prova disso é que a sociedade lhes pagava bem melhor...<sup>18</sup> Apesar disso, Nebrija, o debelador da barbárie,

---

<sup>17</sup> Note-se que Albornoz não desconhece o termo *humanista*, mas reserva-o para figuras por quem tem particular apreço, acompanhado por vezes, do epíteto “docto”. Veja-se, por exemplo, o passo em que refere vários homens de letras que deram a Talavera o nome de Elbora: “asi la llamo el maestro herrera y su hijo que fueron en España los mayores umanistas della, asi la llaman los dos hermanos Albornoces mi padre y mi tio y entrambos mis maestros delos mas doctos hombres de uropa, asi la llamo Gutierre Gomez de Toledo, natural della y grande umanista en los versos que hizo de su studio, y la llama Juan de Malara docto umanista de Seuilla /.. / (fól. 12v).

<sup>18</sup> Exemplo clássico, entre nós, desta luta entre juristas e humanistas é Inácio de Moraes, que de professor de Poesia se transferiu para o campo do Direito e (ardor da neófito?) escreveu um *In quosdam Dialecticos & Grammaticos, pro Iure peritis*, um manifesto

tinha, como Aires Barbosa e outros, orgulho na sua profissão de *grammaticus*, e considerava o gramático como o médico da ignorância, ao qual todos os doentes, fossem teólogos, juristas, príncipes ou reis, deviam obedecer. Tal soberba científica desagradou a muitos e era frequente ouvir, aplicada ao mestre de gramática, as palavras que Apeles dirigiu ao sapateiro: não fosse além da chinela...

Desconhece-se se Resende, que prezava a sua profissão e por mais de uma vez lamentou o desapareço com que era encarada, recebeu a carta (escrita talvez em 1571 ou depois), mas, a tê-la recebido, não há-de ter gostado do que leu, ele que tinha dedicado a sua vida a uma profissão tão injustamente vilipendiada por Albornoz, que para mais altivamente afirmava detestar a gramática e se apresentava como “jurista barbaro”.

É o que podemos ver num passo em que, depois de fazer uma longa prelecção gramatical acerca da supressão sistemática, em português, da líquida lateral, e da sua manutenção (e mesmo acrescento) em castelhano, para provar que *Elbora* era um vocábulo castelhano, escreve:

*mas por vida del Sr. Maestro que le parece deste castellano que sin saber latin ni griego a V.M. que es el gran Idolo de Portugal no le pone incienso ni le sacrifica sino que quiere mostrarse del diestro en su lengua Portuguesa y dar a entender que V.M. ni sabe hablar ni aun entender la lengua en que nacio quanto mas las agenas en que muestra su ynorancia escarneciendo y mofando de los escriptores antiguos maestros de todos a quien deuenos lo que sabemos (fol. 12v).*

Como se vê, Resende é, na pena verrinosa do jurista, “el gran Idolo de Portugal”, a quem todos prestam culto. Mas tendo os ídolos normalmente péis de barro, não é de estranhar que, noutro passo tão contundente como este, Albornoz contradiga a ciência de Resende no domínio da cosmografia:

*/.../ que se mete en lo que ni sabe ni entiende y en lo que a otros reprehende comete errores intolerables especialmente enesto de la Cosmographia que sin razon V. Md. ha tenido encantada a España, y aun los de fuera della pensando que era el oraculo en lo que meno sabe mas que un buey /.../. Mas V.md. deme licencia que lo diga, siendo un simple grammatico ignorante y Portugues, porque lo hade hazer y meter la mano en corregir a otros en la sciencia de que no tiene principios, bien bastaua lo*

---

a favor do Direito e contra os gramáticos, onde só o *quosdam* suaviza (ou restringe) um pouco o alcance do ataque. Ao contrário de Aires Barbosa, que tentara dignificar o termo *Grammaticus*, mostrando a sua afinidade etimológica com *litteratus*, Inácio de Moraes aconselha o gramático a circunscrever-se ao seu terreno, a não meter a foíce em seara alheia, como diz. Sobre esta querela, veja-se NUNO ESPINOSA GOMES DA SILVA, *Humanismo e Direito em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1964, pp. 202-204 e 258-262. Recorde-se também que André de Resende se queixa, por mais de uma vez, de que na Corte pontificam os juristas, enquanto os professores de letras são marginalizados.

*que le hemos tractado de Elbora de Munda y de Badajoz por que sepa ueia y entienda como ninguna cosa sabe de Cosmographia /.../ (fol. 36r).*

Esta invectiva tinha origem no facto de Resende ter censurado Valenzuela, teólogo e pregador andaluz, por se ter referido, num sermão em Coimbra, aos famosos campos de Munda, como se Coimbra e Munda fossem a mesma terra. Para quem pregava a “gente vã e portuguesa” (comentava Albornoz), o erro não era grave. Grave era, em sua opinião, escrever disparates no Breviário, como fizera Resende.<sup>19</sup>

Outra das críticas feitas por Albornoz é a de que Resende, quando não tem argumentos sólidos, se socorre de piadas e formulações sofisticadas, coisas que ficam muito mal, mesmo a gramáticos.<sup>20</sup> Quer dizer: até do ponto de vista ético o título de gramático era desprestigiante.

De resto, Resende não está só. A emparceirar com ele, nesta profissão de má fama, surgem Nebrija e Juan Maldonado. Ambos tinham identificado *Elbora* com a Évora portuguesa, contra a opinião de outros espanhóis, como Albornoz, que em *Elbora* querem ver uma antiga designação de Talavera. E o Castelhana comenta:

*V.m. y ellos que es un sancto colegio trium viral de grammaticos construyeron mal la letra y corrigieron por herrado lo que no entendian (fol. 13v).*

Ao tratar da questão do paradeiro das relíquias de S. Vicente, Resende estabelecera, na *Carta a Quevedo*, uma comparação entre S. Boaventura e Plátina, concluindo que se devia dar mais crédito a S. Boaventura, cuja seriedade era incomparavelmente superior à do Plátina, e que dizia que essas relíquias estavam em Lisboa. Albornoz não gostou desta confusão de planos: ser santo é uma coisa, ser douto é outra. Se a bitola da comparação fosse a santidade, a vitória pertenceria a S. Boaventura; mas em matéria de conhecimento histórico a palma deverá ir para Plátina – e, conseqüentemente, o corpo de S. Vicente está numa região da Aquitânia, como afirma este humanista.

---

<sup>19</sup> Veja-se como compara o erro de Valenzuela (num sermão) e o de Resende (impresso com todas as letras): “Creame que neçedad en sermom que se pasa, mas neçedad de molde es bienes Rayzes, la neçedad en sermom es neçedad de palabra, mas neçedad en lecion de Breuiario es neçedad en canto llano donde son letras pocas y gordas, al fin es neçedad firmada de su nombre de V. Md. A la maldicion neçedad cantada (ff. 35r-v).

<sup>20</sup> Assim, depois de provar a antiguidade de Talavera (contra o parecer de Resende), Albornoz acrescenta: “y desta manera querria que V.M. provasse las cosas que quiere persuadir y no con risas ni sophesterias prosopopeyas que aun entre grammaticos son cosas de verguenza” (fol. 4v).

Albornoz conseguiu assim defender a sua posição, mas não sem antes ter desferido mais uma das suas farpas contra os gramáticos. Eis a farpa anticiceroniana:

*Platina fue de la escuela de Pomponio Leto que tenían para su consolacion unos pocitos de Dioses, celebravan el nacimiento de Romulo y por concluir en una palabra erã de la profesion de V.md. grammaticos, y a esta causa Platina se arrebató ciertos tormentos del Papa Eugenio Paulo 2º por gentil (fol. 46r).<sup>21</sup>*

A acusação é agora mais insidiosa, porque sugere que os humanistas paganizavam e prestavam mais culto ao passado greco-romano do que à religião cristã. Noutro passo Albornoz afirmara que, ao escrever esta carta, pretendia penitenciar-se da cegueira em que ele e muitos outros tinham vivido – e nisso Resende não estava isento de responsabilidades – por se preocuparem em saber mais dos deuses pagãos e gentios do que dos seus santos, e, relativamente a estes, por procurarem saber onde nasceram, em vez de quererem saber como viveram e imitá-los.<sup>22</sup> Esta alfinetada atingia quem quer que, nas histó-

---

<sup>21</sup> Albornoz refere-se à chamada “Academia” romana dirigida por Pompónio Leto, em cuja casa se reunia um grupo de intelectuais que apaixonadamente se dedicaram ao estudo da antiguidade clássica, mas que, no tempo de Paulo II, foram acusados de heréticos e de crenças e práticas pagãs. Desse grupo fazia parte Plátina, ou seja, Bartolomeo Sacchi de Cremona. Além da acusação de paganismo, uns e outros foram acusados de conjura contra o papa (o referido Paulo II), pelo que foram perseguidos e alguns presos, como Plátina. Perdeu o seu cargo de abreviador pontifício, mas, no tempo de Sisto IV, é chamado a dirigir a biblioteca Vaticana. A este papa dedica uma das suas obras mais conhecidas, as *Vitae Pontificum*, que terminam justamente com uma violenta diatribe contra Paulo II. Acrescente-se que ainda hoje se discute da total veracidade das acusações lançadas contra estes humanistas. Sobre este assunto vejam-se, por exemplo: VITTORE BRANCA (Dir.) *Dizionario critico della letteratura italiana*, Torino, 1974, s.u. *Platina*; EMILIO CECCHI e NATALINO SAPEGNO (Dir.), *Storia della letteratura italiana: il Quattrocento e l’Ariosto*, Garzanti Editore s.p.a., 1988 (Ristampa 1990) pp. 144-160 (“L’Academia romana, Pomponio Leto e la congiura”).

<sup>22</sup> O passo merece ser citado. Albornoz começa por confessar que em tempos foi da opinião expressa por Vaseu no seu *Chronicon* sobre a naturalidade portuguesa dos santos Vicente, Sabina e Cristeta, inspirada em Resende, mas que depois viu o erro em que estava, e acrescenta: *hasta que leyda la carta de V.m. entendi su engaño y enel que a todos con su autoridad nos auia puesto, y en penitencia de mi horror acorde de escreuir esta para que se sepa la verdad, lo qual refiero para confusiõ mia y de todos los que enesta ceguedad biuimos que si me preguntan de qualquiera de los Dioses antiguos de griegos romanos egipcios y otras naciones barbaras parlare mas que un papagayo y declarare su Theologia y rritus como se uviera sido sacristan de cada uno dellos, y en llegando a nuestros Sanctos gloriosos ya estoy mas torpe que si aora fuesse nuevamente convertido a la ley (20v-21r)*. Também a propósito do frade Valenzuela e da sua confusão de *Munda* com Coimbra, Albornoz, depois de recordar que outros autores caíram no mesmo erro, acaba por reconhecer que não

rias da vida dos santos, prestava mais atenção aos aspectos exteriores e históricos da vida (local de nascimento, parentesco, estudos) e não à sua exemplaridade, como defendiam os erasmistas, que advogavam a primazia da religião interior. Mas é possível que Albornoz pensasse concretamente em Resende, que, como humanista, em todas as suas obras de teor hagiográfico revelava uma grande tendência para tratar as vidas dos santos *sub specie philologiae*. Esta inclinação estava então inequivocamente associada a uma questão ‘fracturante’ (como hoje se diria) – a questão do Ciceronianismo, que para muitos era sinónimo de paganismo.<sup>23</sup> Albornoz não deixará de lhe fazer referência, ainda que fugaz e sub-repticiamente.<sup>24</sup>

Em síntese: no século XVI, com a difusão do erasmismo, “grammatico” era “um termo carregado de conotações pejorativas e, o que é pior, de perigosas associações”.<sup>25</sup> Com o avançar do século, aumentam de intensidade as críticas à soberba e heterodoxia dos gramáticos.<sup>26</sup> A carta de Albornoz reflecte bem este ambiente.

---

lhe agradam frades ignorantes, embora acrescenta que, se tivesse de escolher entre a ignorância e a frieza da fé, não teria dúvidas na opção. Censura, por isso, quem está sempre atento a uma falha num sermão, dizendo que *El pulpito es cathedra de Jesu Christo donde ade aprender su doctrina y no Grammatica ni Cosmographia*. E acrescenta: *No digo esto porque me satisfagan los clerigos ó predicadores ignorantes, porque aunque fuesen Tullio y Demosthenes no ternian tanta doctrina como aquellos lugares merezen, mas quiero mostrar mi opinion, quando de las dos cosas ha de faltar la una qual me parece que haze menos falta* (fó. 34r).

<sup>23</sup> Sobre este aspecto da obra resendiana, veja-se André de Résende, *Aegidius Scallabitanus. Um diálogo sobre Fr. Gil de Santarém*. Estudo introdutório, edição crítica, tradução e notas de Virgínia Soares Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2000, pp. 173-182.

<sup>24</sup> A farpa crítica de Albornoz está relacionada com a contenda entre Ciceronianos e anti-Ciceronianos, isto é, entre os fiéis discípulos dos hábitos linguísticos e retóricos do maior orador romano e os que consideravam impossível traduzir as vivências do século XVI com as roupagens do século I a.C., ciceronianas que fossem. Albornoz não entra declaradamente nesta questão, mas refere-se ironicamente a uma das facetas do Ciceronianismo: a da preocupação das cláusulas. Assim, depois de criticar o nome de uma família portuguesa, a dos Cogominhos – um nome que, dizia, lhe faz lembrar bruxas e cominhos –, aconselha Resende a, com todo o poder de que desfruta, alterar o desagradável nome Cogominhos para outro, e acrescenta: *y pues esta en su mano escoger o fingir el que quisierc, sea algun nombre abultado de veynte y cinco o treynta silabas y vocales abultadas como clausula de ciceroniano que sea menester beuer dos o tres vezes para acabarle de pronunciar* (fol. 19r).

<sup>25</sup> Luis GIL, “Grammaticos, humanistas, domines”, in *Estudios de Humanismo y tradición clásica*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1984, p. 58.

<sup>26</sup> “Soberba y heterodoxia” é o título de um dos capítulos da obra de Luis Gil, *Panorama social del Humanismo Español (1500-1600)*, Madrid, Alhambra, s.d. [1981].

Vimos já como Albornoaz se dirige por vezes a Resende epitetando-o de “Señor Portugués”, atribuindo a tal epíteto o sinónimo de ignorante e orgulhoso. O mesmo acontece nos passos seguintes:

*enestas palabras* (nas quais Resende comenta um passo do *Itinerário de Antonino*) *muestra bien V.m. como a leído a Antonino con los mismos ojos que a Plinio y Ptolomeo y que em todos três tiene yguales letras y deven ser las que en ese reyno se usan porque el Pe. Barreyro en el itinerario que hizo tropezo en lo mismo* (fol. 10r-v).

Ou então:

*la formacion o derivacion de Libora a Elbora es tan clara que ninguno que tenga juycio y aunque no lo tenga aunque fuisse un portugues lo puede negar* (fol. 12v).

Portugal, como país, não tem melhor imagem junto de Albornoaz. Em particular quando comparado com Espanha.

O caso é nítido na questão da primazia das Espanhas, que em sua opinião coube a Toledo e não a Braga. A respeito de Toledo e da Espanha afirma o seguinte: *Toledo era de las mas insignes ciudades de España que es la mas insigne provincia del mundo* (fol. 45v). Sublinhe-se esta hipervalorização da Espanha, elogiada como a região mais importante do planeta, e observe-se o raciocínio desenvolvido por Albornoaz: Toledo, a mais importante cidade do principal reino de Espanha, o reino de Toledo, fica no centro da principal região do mundo, Espanha.<sup>27</sup> Que se passa com Braga, que concorria com Toledo na questão da primazia?

---

<sup>27</sup> No fol. 50r Albornoaz escreve: *Toledo es la mas principal ciudad del principal Reyno de España que es el de Toledo*. Encontramos um outro exemplo desta visão megalómana de Toledo como centro da Espanha e do mundo em Luis Hurtado de Toledo, que compôs em 1576 um extenso *Memorial de algunas cosas notables ... de Toledo*, em resposta a um questionário nacional, promovido por Filipe II para se elaborarem as *Relaciones topográficas de los pueblos de España* (vd. F. González Ollé, “Un informe de 1576 sobre el habla de Toledo y su aplicación como modelo idiomático”, in *Homenaje a Eugenio Asensio*, Madrid, Editorial Gredos, 1988, p. 215). O começo do citado *Memorial* é de si significativo: *El paso de Toledo es para todas las partes del mundo porque en él se hallará d todas las naciones, de todas provincias, de todas artes, de todos oficios, de todos estados e de todas lenguas. Está, como dicho es, en el centro y corazón de España, y, por el mismo caso, del Mundo* (*ibid.*, pp. 215-216).

*/.../ por el contrario la ciudad de Braga esta en lo postrero de España y del mundo, y con ser Portugal la mas ruin tierra de España y mas esteril mas despoblada y donde menos contratacion ay de negocios, es la mas ruin tierra de España mas esteril y de menos poblacion y menos contratada de toda la gente del mundo (50r).*

Braga, assim expulsa do comércio das gentes, tem ainda um outro senão: o seu nome. Plínio, ao falar do convento jurídico de Braga, evitara registar os nomes dos povos que o habitam por soarem mal. E teve razão, continua Albornoz, porque não era possível dizer o nome de Braga sem sentir nojo ('asco' é o termo que utiliza), por ser, enfim, coisa de bragas... e pelo nome se tirar a coisa, a acreditar no Crátilo de Platão... Paronímia ou falsa etimologia, de tudo se serve Albornoz para denegrir a cidade concorrente de Toledo. Tinha assim razão Resende quando na carta a Quevedo, falando da megalomania castelhana, escrevia, em tom de desabafo e de queixume:

*Tam nihili apud uos sumus!*

Tão pequeno é o conceito em que nos tendes!<sup>28</sup>

O contraste estabelecido por Albornoz entre Toledo e Braga desemboca num ataque à mania das grandezas dos Portugueses. A bem dizer, a acusação não era falsa de todo, porque, conforme afirmam os estudiosos que trataram do assunto, os Portugueses também tiveram a sua megalomania, que deixaram reflectida em vários textos, em especial nas palavras do vilão de Gil Vicente, que ousou, perante a corte espanhola, proclamar que 'Deus é Português'.<sup>29</sup> Albornoz observou esta faceta

<sup>28</sup> Veja-se o passo: *Tam nihili apud uos sumus! Sed estote beati, estote felices, muneribus a Deo concessis gaudete atque dominamini! Sinite nos pauxillo nostro etiam frui! Hispani omnes sumus, magnis inuicem propinquitatibus adfinitatibusque cognati ac familiarum mutua utrimque permixtione consanguinei!* "Tão pequeno é o conceito em que nos tendes! Mas, pela vossa parte, sede afortunados, sede felizes, regozijai-vos com os dons que Deus vos concedeu e dominai em toda a linha! Deixai que gozemos também, pela nossa parte, do pouco que nos pertence! Somos todos hispanos, ligados mutuamente por grandes laços de vizinhança e de alianças, somos do mesmo sangue, em virtude de um duplo e recíproco cruzamento de famílias!" (op. cit., pp. 130-131).

<sup>29</sup> Um outro sinal da nossa megalomania pode ver-se, por exemplo, na seguinte afirmação de Fernando Oliveira, no capítulo 2 da sua *Gramática*: "A antiga nobreza e saber da nossa gente e terra de Espanha, cuja sempre melhor parte foi Portugal" (cit. de MARTIM DE ALBUQUERQUE, *A consciência nacional portuguesa (Ensaio de História das Ideias políticas)*, I, Lisboa, s. d., 1974, p. 223, n. 1). É também conhecida uma anedota atribuída a Resende que tem o seu quê de megalómano: "Dizendo um Castelhana a Mestre Andre de Rezende que os Portugueses não eram mais de seis, dos quais /dous/ andavam em demandas, e dous estavam presos nas cadeas, e dous queriam conquistar o mundo, dicelhe Mestre Andre; Pois que fizeram se todos seis quiseram conquistar o mundo." (cit. de A. COSTA



e considerou que, na sua ousadia de quererem comparar-se com os maiores, os portugueses se comportavam como Lúcifer, que quis ser semelhante ao Altíssimo. Nesta comparação é fácil entender quem tem a condição de Lúcifer decaído...

De seguida, Albornoz passa a acusar os Portugueses de uma mania muito portuguesa (que, como se sabe, foi censurada pelos próprios): a da imitação dos Castelhanos. Apesar da sua dimensão diminuta, queriam sempre ser superiores em tudo. E qual era o resultado?

*Todas las cosas dese reyno se enderezan a ser monas de las de Castilla, aca tenemos condestable alla luego le hicieron, en Castilla no ay mas de quatro sillas Arzobispales ya alla an hecho tres que son Braga Lisboa y Eborá y dõde una sola no tenia bastante seniorio an hecho aora tres, ya tienem alla mas duques que aca tenemos condes. Mas sabe que diferencia va? la que de la sierpe que hizo Aaron de su vara a las de los magos de Faraon, que la sierpe de Aron era grande y verdadera y si comio a las otras que eran lombrizes fantasticas. (51r)*

Eis aqui, nas roupagens de um símile extraído da Bíblia, a ameaça velada e sempre temida: a de que a serpente castelhana viesse a devorar os Portugueses, frágeis e irrealis. Estamos no domínio do retórico, onde todos os símiles e ousadias são possíveis, mas Albornoz parecia tomar à letra as suas palavras, ao comentar, em jeito de cínico conforto:

*entienda Seõr maestro que no es menor grandeza saber serbir al mayor que mandar alos menores, la ygualdade entre los desyguales es imperfecion natural y la mayoria introdujo la naturaleza y obedeciendo merecio S. Miguel por sugecion lo que Lucifer perdió por soberbia (51v).*

Era o mesmo que dizer: tanto o direito natural como o direito divino legitimam o domínio de uns e a sujeição de outros. Também aqui Albornoz vinha dar razão a Resende quando este se queixava do desdém com que os Castelhanos olhavam Portugal e via nele sinais de cobiça. A ameaça aí estava, uma vez mais sob a candura da roupagem bíblica.

Para completar o retrato negativo dos Portugueses faltava ainda brandir o espantinho do judaísmo, e Albornoz não se esquece de o fazer. A acusação, de resto, não era inédita, já que, como observa Nuno Espinosa da Silva, “na mentalidade europeia todo o português era hebreu”.<sup>30</sup>

RAMALHO, “Ditos e sentenças de quinhentistas portugueses”, *Humanitas*, 29-30 (1977-78), p. 7). Sobre esta questão do orgulho português, vd. LUÍS DE MATOS, “L’expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance”, in *L’Humanisme Portugais et l’Europe*. Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1984, pp. 397-417.

<sup>30</sup> N. ESPINOSA DA SILVA, *Humanismo e Direito em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1964, p. 291.

Portugal, segundo Alborno, estava cheio de judeus, e só a vinda providencial de dois espanhóis, o Saavedra, cordovês e Núncio Apostólico em Portugal, e o tristemente famoso Paredes, tinha posto cobro à situação. Saavedra *les metio la Inquisicion en esse reyno que ha quemado la mitad del* (fol. 53v); Paredes, cónego e inquisidor de Évora, *a essa inquisicion fue llevado de Llerena donde estava en Castella para hazer carbon en Portugal*.<sup>31</sup>

Na óptica de Alborno, cristão velho, a peçonha não desaparecera de todo, tendo alguns fugido, a contaminar outras terras com as suas práticas judaicas, como Amato Lusitano, os Brudos (discípulos de Resende...) e outros.<sup>32</sup> Ruim terra que tais frutos dá, comentava, acrescentando que nada disto se aplicava a Resende, *a quien Dios hizo mui christiano viejo y hidalgo y limpio* (53v). Mas seria bom que, em vez de dizer mal dos outros povos (leia-se: Castela), o português olhasse para o que se passa na sua própria terra que, verdadeiro ninho de judeus, bem merecia as pestes que a assolavam, sinal da ira de Deus e de outras desgraças por vir (54v).

Perante afirmações deste teor, Resende poderia sentir-se tentado a perguntar a Alborno de onde tinham vindo os judeus a Portugal, mas o remetente

---

<sup>31</sup> Nas pesquisas efectuadas não foi possível encontrar qualquer referência a este Saavedra. Quanto a Paredes, trata-se do famoso licenciado Pedro Álvares de Paredes, de má memória pela sua actuação na inquisição do Évora. Os ecos da sua crueldade na perseguição aos judeus chegaram a Ragusa e Diogo Pires refere-se-lhe num dos seus poemas, o "De exilio suo" (vd. Carlos A. ANDRÉ, *Diogo Pires: Antologia Poética*, Coimbra, 1983, p. 125, n. 42). ALEXANDRE HERCULANO descreve o zelo inquisitorial deste homem que inventava mil e uma formas de arrancar ao condenado a confissão do crime de judaísmo (vd. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, Lisboa, 1976, III, pp. 143-145). Veja-se ainda, sobre este Paredes, António BORGES COELHO, *Inquisição de Évora (Dos primórdios a 1668)*, vol. I, Lisboa, Caminho S.A., 1987, p. 56.

<sup>32</sup> Eis as palavras de Alborno: *Mas que diremos de Amato Lusitano que se llama Rodrigo de Castelbranco y de los dos Brudos discipulos de V.Md. y hijos de maestro Donys (sic) Physico mayor del Rey don juan, que no contentos con auerse ydo a ser judios a Salonique escriven desde alla obras para que sepamos como son judios, esto mismo hizo mas Phelippe el Zurujano que hallo la cura de las carnosidades de la orina del qual escribe Laguna que se fue a morir a Jerusalem* (ff. 54r-v). Sobre a extraordinária figura de médico português e europeu, do séc. XVI, que foi Amato Lusitano, bem como sobre os outros médicos neste passo referidos por Alborno, vd. *Homenagem ao Doutor João Rodrigues de Castelo Branco (Amato Lusitano)*, Imprensa de Coimbra, 1955. Sobre Manuel Brudo e Dionisio, seu pai, físico de D. João III e professor de Medicina, vd. também BARBOSA MACHADO, *Biblioteca Lusitana*, III, pp. 199-200. A fama alcançada nas terras de acolhimento por estes médicos justifica que Alborno, falando de judeus saídos de Portugal, cite apenas médicos... Mas talvez isso se deva ao facto de ter colhido informações sobre eles na obra de André Laguna, distinto médico espanhol que em tempos foi condiscípulo de Amato Lusitano em Salamanca.

antecipa-se: é verdade que muitos deles descendem de castelhanos que foram desterrados de Castela, mas também é verdade que lá não lhes foi permitido fazer às claras o que em Portugal fazem encapotadamente. De resto, Albornoz entendia que aqueles judeus expulsos, enquanto foram castelhanos, eram moralmente bons, mas agora, feitos cristãos e não querendo continuar a sê-lo, eram ruins (fol. 54v).

A carta termina abruptamente aqui, com a indicação de “esta imperfecta”, num dos manuscritos.

## CONCLUSÃO

O interesse desta carta de Albornoz reside, antes de mais, no facto de se tratar da única resposta que a *Carta a Bartolomeu de Quevedo*, de Resende, obteve do lado espanhol, com a particularidade de não ser geralmente referida, quer aqui quer no país vizinho. Perante os dados de que dispomos, não é possível explicar cabalmente um tal silêncio. Mas é provável que, tendo ficado inédita, os espanhóis, a quem mais interessaria divulgá-la, só a tenham conhecido demasiado tarde, quando as circunstâncias políticas lhe retiraram todo o impacto, isto é, depois da perda da independência de Portugal. Cessados os medos, as rivalidades e os ressentimentos, a carta perdeu razão de ser. Além disso, embora critique Resende por apresentar os argumentos e as conclusões (ou as ‘reconstruções’) que lhe interessam, Albornoz cai no mesmo defeito. Com uma agravante: um *leit-motiv* percorre toda a carta e representa o real objectivo dela: dessacralizar Resende (que muitos espanhóis admiraram) e denegrir Portugal, numa toada persistentemente sarcástica e vexatória. Deste modo, a carta transformou-se num violento pasquim, e já nada tem a ver com a serena ironia, ou os brandos costumes, de Resende. Talvez por isso tenha perdido credibilidade.

Seja como for, tanto a carta de Resende como a resposta virulenta de Albornoz vêm confirmar o acerto das palavras de Ferguson, que Martim de Albuquerque regista deste modo: “Os humanistas, conforme a sugestiva e incisiva fórmula de Ferguson, olhavam a história através das lentes astigmáticas da sua consciência nacional.”<sup>33</sup>

Talvez resida aí, na influência das suas lentes deformadoras, a incapacidade de que Albornoz deu provas, ao não compreender como é que, contra

---

<sup>33</sup> Vd. MARTIM DE ALBUQUERQUE. op. cit., n. 22, pp. 273-274.

ventos e marés, Portugal conseguia fazer-se notar no mundo de então, apesar de tudo. Como confessava, mesmo sem querer:

*Offresco al demonio tan malos y perversos ingenios [refere-se aos judeus que saíram de Portugal] y tierra que tal fructo lleva, no se como puede alzar la cabeza para ser vista entre otras naciones (fol. 54v).*

Assim se viam castelhanos e portugueses nos recuados e difíceis tempos de 1571...

E no entanto, pese embora uma latente ou manifesta desconfiança,<sup>34</sup> nunca se obnubilou em ambos os povos a consciência da sua proximidade cultural e de interesses, do espaço peninsular que partilham, do grande tronco histórico que lhes é comum, das dificuldades (as mesmas) que tiveram de vencer. Mas, sendo o seu património histórico-cultural inegavelmente comum, não é todavia indistinto, e aí reside, talvez, a fonte desse contraditório e sistemático sentimento de atracção e repulsa de que a história das relações entre os dois povos tem, por intermitências, dado testemunho.

---

<sup>34</sup> R. M. ROSADO FERNANDES entende, contudo, que este sentimento de animosidade e desconfiança entre os dois povos “é mais verificável no comportamento popular do que na atitude da corte e dos próprios intelectuais” (“Raízes do nacionalismo português”, op. cit, p. 303).

## CAMÕES: MITO LUSÍADA NA CONSTRUÇÃO DE UMA IDEIA DE EUROPA

HENRIQUE DE ALMEIDA CHAVES  
(ISPA- Universidade Nova de Lisboa)

«Ouvi: vereis o meu nome engrandecido»  
Camões, *Os Lusíadas*, I, LXXVII.

«La repubblica delle lettere non è che una,  
e i poeti ne sono concittadini tutti indistintamente».  
Berchet, *Lettera semiseria di Grisostomo al suo figliuolo*.

Na teia político-geográfica da construção de uma Europa como hoje a reconhecemos muitos mitos de elaboração romântica e, por conseguinte, patriótica se encontram no embrião emaranhado dessa construção. O gosto romântico pelo biografismo histórico, o exagero sentimental e melodramático, tal como uma predileção especial por um sentimentalismo político contra o domínio estrangeiro recupera os mitos nacionais, reinterpretando-os e readaptando-os a uma realidade cultural, política e social específicas. As várias nações europeias elaboram e constroem os seus mitos individuais que darão consistência às suas independências e autodeterminação legitimando emancipações e transformações institucionais e sociais de cariz nacional.

A Europa com o vulto de «velho continente», que hoje, como considera o Filólogo George Steiner, é o «lugar da memória»<sup>1</sup> constituiu-se no substrato das várias literaturas nacionais através de uma individualização romântica da força ideal nas múltiplas vicissitudes das tradições nacionais dos vários países europeus. Esta noção de reencaminhamento da história através de uma força ideal que se encontra na valorização linguística e cultural, tão cara ao roman-

---

<sup>1</sup> Cf. Steiner, George, *The Idea of Europe*, Nexus Publishers, 2004, trad. portuguesa, *Uma Ideia de Europa*, Lisboa, Gradiva, 2007, pp. 26-30.

tismo europeu, leva à transferência e readaptação de mitos nacionais que depressa se tornam europeus e universais.

Em Itália temos Torquato Tasso, da mesma maneira que Ludovico Ariosto, Francesco Petrarca e Dante Alighieri, como mitos literários recuperados pelos românticos e que representam para o seu país aquilo que Camões representa para Portugal. Isto é, poetas cultos de vida atribulada, cujas obras exprimem uma universalidade essencial e, desde logo, são a representação mítica da língua e da literatura a que pertencem.

Por exemplo, Torquato Tasso, mito transfigurado na mundividência romântica, é o primeiro, além fronteiras, a elogiar no século XVI Camões e *Os Lusíadas*, sendo, por isso, o autor italiano, contemporâneo de Camões, com quem se estabelece um paralelo mítico e a quem se dará maior relevo pela crítica nacional e internacional. Compila por volta de 1579, na opinião de Giacinto Manuppella<sup>2</sup>, um soneto dedicado a Vasco da Gama, publicado pela primeira vez nas *Gioie di Rime e Prose*<sup>3</sup> em 1586 e divulgado, em Portugal, com variantes e incorrecções nas páginas preliminares da segunda edição das *Rimas de Camões*, em 1598<sup>4</sup> pressupõe, senão um conhecimento activo da biografia de Camões e d' *Os Lusíadas* pelo menos um conhecimento passivo, tanto dos conteúdos do poema épico quanto da biografia do seu autor. Camões, que se depreende ser «Luigi», pois já houve críticos que puseram em causa esta referência ao poeta português<sup>5</sup>, é adjectivado como «dotto» e «buon». Estes

---

<sup>2</sup> Cf. Manuppella, Giacinto, *Camoniana Italica, Subsídios Bibliográficos*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Italianos, 1972, p.161 e também Picchio, Luciana Stegagno, ibidem, «Turricano, chi era costui? Note in margine al sonetto di Torquato Tasso per Vasco da Gama e Luís de Camões» in *Studi di filologia e letteratura italiana*. In onore di Maria Picchio Simonelli, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1992, pp. 311-320.

<sup>3</sup> *Gioie di Rime e Prose del Signor Torquato Tasso*, Nouamente poste in luce, per ordine dell'altre sue opere. Quinta e sesta parte. Con Privilegi. In Venetia, Ad istanza di Giulio Vasalini Libraro in Ferrara, MDLXXII.

<sup>4</sup> O soneto, Cit. de Manuppella, p. 161 e 258, é o seguinte: Vasco, le cui felici ardite antenne/ Incontra il Sol, che ne riporta il giorno,/ Spiegâr le vele e fer colà ritorno/ Ov'egli par che di cadere accenne:/Non più di te per aspro mar sostenne/ Quel che fece al Ciclope oltraggio e scorno,/ Nè chi turbò l'Arpie nel lor soggiorno/ Ne diè più bel soggetto a colte penne./ Ed hor quella del dotto e buon Luigi/ Tanto oltre stende il glorioso volo,/ Che i tuoi spalmati legni andar men lunge;/ Onde a noi, cui sublime è questo polo,/ Ed a chi ne rivolge i suoi vestigi,/Per lui del corso tuo la Fama giunge.

<sup>5</sup> Cf. a posição dos críticos Jong, Marcus de, «Luís de Camões e Torquato Tasso» in *Colóquio*, 51, Lisboa, 1968, pp. 54-58 e a resposta de Cidade, Hernâni, *Luís de Camões num soneto de Torquato Tasso*, Lisboa, Tipografia Atlântida, SARL, 1971 e ainda Miranda, José da Costa, «Ainda sobre o soneto de Tasso em louvor do Gama e memória de Camões»

epítetos, reflexo de valores de uma cultura renascentista, remetem para a nobreza ética e de sentimentos, tal como para a erudição e sabedoria do poeta português, tópicos de grande agrado do romantismo e sob os quais se vai intensificar o mito romântico de Camões na Europa do século XIX. Com a invocação de: «Vasco, le cui felici ardite antenne», Vasco da Gama vai ser o assunto central de todo o poema e sobre o qual assenta todo o trabalho poético. Muitas leituras se têm feito através dos séculos ao poema de Tasso, nomeadamente ao «colto e buon Luigi». No entanto a que nos parece propor uma nova interpretação, é aquela feita com a clareza crítica a que sempre nos habituou, Luciana Stegagno Picchio:

La formula del «colto e buon Luigi» è sembrata spesso concessiva e bonariamente limitativa. Ma essa propone i due poli attorno ai quali doveva poi addensarsi il mito romantico di Camões. «Colto e buon» [...] connotano a un tempo il personaggio e la sua opera. Uomo colto e opera buona, cioè eroica e pia, di esaltazione e dilatazione della fede cristiana; ma anche, a chiasmo, opera colta e uomo buono, cioè, pio, valoroso e infelice. Nell'idiotto del Tasso «buono» è infatti equivalente di 'pio', nel senso in cui erano pii, virgiliamente, Goffredo di Buglione e Vasco da Gama, il Tasso della Liberata e il Camões glorificatore della crociata portoghese in terra di infedeli.<sup>6</sup>

O binómio Tasso-Camões vai ser a grande recuperação do Romantismo em Itália. A coincidência biográfica dos dois poetas, tal como a correspondência temática entre as suas obras (em Tasso a temática das Cruzadas na *Gerusalemme Liberata*, onde a fé cristã vai impulsionar as consciências para a união e expulsão dos maometanos do Império de Constantino, e em Camões a temática heróica dos portugueses e dos seus feitos com as Descobertas, n' *Os Lusíadas*) vai transpor para a mundividência romântica europeia este «mito dual», que vai ter eco não só em Itália, mas também em alguns críticos românticos europeus. Relativamente ao soneto do Tasso, por exemplo, são conhecidas, quer em Portugal, quer em França, quer em Inglaterra, algumas versões livres do texto. Temos uma «versão livre» portuguesa de José Ramos-Coelho (1832-1914), funcionário da Biblioteca Nacional e depois da Torre do Tombo<sup>7</sup>.

in *Actas da Associação Internacional de Lusitanistas*, Poitiers, 1988; Martinengo, Alessandro, «Três sonetos italianos em louvor de Camões» in *Actas da IV Reunião Internacional de Camonistas*, Ponta Delgada, Univ. dos Açores, 1984, pp. 319-328.

<sup>6</sup> Cf. Picchio, Luciana Stegagno, «Camões: significato di una mostra» in *Camões e il Rinascimento italiano*, a cura de José V. de Pina Martins, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, Fundação Calouste Gulbenkian, Instituto de Alta Cultura, 1975, pp. IX-XVI.

<sup>7</sup> A versão portuguesa oitocentista é de Ramos Coelho: «Gama audaz e feliz que o mar sulcaste,/ Por ver o berço donde o sol nascia,/ E, affrontando outra vez a equorea via,/

As versões francesa e inglesa, igualmente livres, são de Millié e Duperron de Castera e de Fanshaw e Mickle, respectivamente. No caso da tradução francesa, feita em conjunto por Millié e Duperron de Castera, salientamos o facto de que Duperron de Castera é um literato e um diplomata francês que, em 1735, aos vinte e oito anos, publica uma tradução em prosa d' *Os Lusíadas*, em três volumes, tradução essa que vai ter uma importante recepção literária em Itália, nomeadamente na tradução italiana, anónima, d' *Os Lusíadas*, datada de Roma, 1804 e ainda em outras traduções no decorrer de todo o século XIX. Todavia Jean Baptiste Joseph Millié, Professor de Humanidades no Colégio de Juilly, onde estudou, entra para a administração das finanças do Império tendo sido, posteriormente, encarregue de organizar, em Portugal, as contribuições directas, publica em oitava rima uma tradução francesa d' *Os Lusíadas*, Paris, 1816 que não tem uma recepção em Itália tão importante como aquela de Duperron de Castera.

Estes exemplos, significativos e discutíveis, de tradução romântica, tanto do poema em português quanto do poema em francês, adequam o texto à sensibilidade contemporânea, anulando, de uma certa maneira, a distância histórica que separa o texto do universo espiritual do tradutor. Isto não obstante a capacidade de significação que este soneto no original ou nas versões traduzidas tem desde a sua produção no século XVI até aos nossos dias.

A recuperação romântica de Tasso/Camões vai ser feita por Madame de Staël, Friedrich Schlegel e Simonde de Sismondi. Madame de Staël sobrepõe a Tasso/Camões uma outra série de associações míticas, com Dante, Petrarca e Ariosto. Refere-os num universo de poetas dominados por uma originalidade de concepção e espiritualidade cavaleiresca. Schlegel, por sua vez, ao estabelecer o paralelismo, fá-lo aludindo à juventude de Tasso relativamente a Camões e à temática do seu poema épico: «un poco più giovane del Camoens è il Tasso, il quale si accosta già maggiormente a noi per la sua lingua ed in parte anche pel suo soggetto, scelto con insuperabile felicità»<sup>8</sup>. Ao tecer considerações sobre o poeta épico, diz que ele deve ser absolutamente rico e variado: «deve abbracciare un mondo di oggetti, lo spirito del presente e del passato, la propria

---

À praia onde elle morre emfim tornaste,/ Mais que Ulisses a furia exprimentaste/ Das ondas e do fado a tyrannia,/ Mais que Eneas assumpto á poesia/ Na desmedida empreza tu legaste./ Mas ora de Camões a tuba soa,/ Tanto com brado altivo e gloriosa,/ Que inda mais longe que os teus lenhos vóa;/ E, junto com seu canto sonoro,/ Do teu commettimento a voz echoa./ Em todo o mundo, o capitão famoso!».

<sup>8</sup> Schlegel, Friedrich, *Geschichte der alten und neuen Literatur*, Wein, 1815 [cit. da trad. italiana de Francesco Ambrosoli, *Storia della letteratura antica e moderna*, 2ª. ed., Napoli, Gabriele Marotta, 1838, p. 256].



nazione, la Natura»<sup>9</sup>. Ao estabelecer o paralelismo Camões/Tasso, em matéria de temática e desenvolvimento épico, afirma:

In questa epica ricchezza il Camoens sta molto al di sopra del Tasso. Anche nel suo poema eroico vi sono moltissimi luoghi di tenero sentimento e di amore paragonabili ai più belli del Tasso [...] e quell'opera è da nominarsi un eroico poema romantico, anche perchè vi signoreggian per tutto il fuoco e l'ispirazione d'amore. Ma egli congiunge la pittoresca abbondanza dell'Ariosto colla magia musicale del Tasso, ed unisce con ciò anche la grandezza e la severità del vero poeta eroico, quale il Tasso avrebbe voluto essere, più assai che non fu realmente<sup>10</sup>.

Na perspectiva do romântico alemão, Camões é o expoente máximo de criação na poesia épica. A ele nenhum dos «modernos» se iguala e mantém o paralelo mítico já anteriormente estabelecido com Homero. Esta perspectiva schlegeliana é completamente contrária àquela do romântico italiano Leopardi, que considera a épica uma poesia de memórias nacionais, populares, não vendo em que *Os Lusíadas* possam interessar aos leitores de outras nações, duvidando que o poema produza ainda um interesse suficientemente vivo e durável:

[...]per li lettori dell'altre nazione non so quanto nella Lusiade possa essere l'interesse, nè se ne' medesimi portoghesi, mancata la recente memoria di quelle imprese, reffreddato, come per tutta l'Europa, l'amor nazionale e gli altri sentimenti magnanimi, la Lusiade produca per ancora un interesse abbastanza vivo, continuo e durabile<sup>11</sup>.

Estas reflexões leopardianas, no âmbito do horizonte de expectativa d' *Os Lusíadas* e que aparecem associativamente ligadas a outras observações no contexto de outros textos épicos, como é o caso da *Iliada*, da *Odisseia* da *Gerusalemme liberata*, feitas em Agosto de 1823, não vão ter em conta os autores menores que publicavam dramas ficcionados com a biografia do vate português, nem a dinamização que essa biografia ficcionada iria ter no Risorgimento italiano. Apesar de negligenciar um horizonte de expectativa do poema épico português fora de Portugal, Leopardi vai, no entanto, estabelecer como paradigma a esse poema épico a *Gerusalemme liberata* de Tasso,

---

<sup>9</sup> Op. cit. p. 259.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Leopardi, Giacomo, *Zibaldone II*, Firenze, Sansoni Editori, 1969, p. 788 [3146]. Cf. sobre a recepção de Camões na obra de Leopardi o trabalho de Roberto Barchiesi «Camões e *Os Lusíadas* na obra de Giacomo Leopardi» in *Estudos Italianos em Portugal*, nºs. 17-18, 1958-59.

tecendo o mesmo tipo de considerações que já tinha tecido para *Os Lusíadas*. Para Leopardi o espírito da Itália e da Europa cristã contra os infiéis, que se vivia na época de Tasso, desapareceu e perdeu-se completamente:

Dico che la Gerusalemme non ha più realmente veruno interesse finale e principale, cioè non ispira più quell'interesse ch'ella principalmente e per istituto si propone d'ispirare; perocché esso non ha più luogo negli animi dei lettori affatto cangiati come sono, né può più nascere in alcuno quell'interesse, essendo mutata e quasi volte in contrario le circostanze<sup>12</sup>.

O paralelismo mítico Tasso/Camões sobressai neste texto de Leopardi, pois ele, ao analisar Homero e Virgílio, vai analisar também Camões e Tasso. Assim, verifica-se, através de uma análise diacrónica e paradigmática destes textos épicos, a presença de dois binómios míticos Homero/Virgílio, Tasso/Camões.

Para Simonde de Sismondi, um outro importante crítico literário de recepção, não só no romantismo italiano mas no romantismo de toda a Europa, cuja influência lhe vem da Alemanha, nomeadamente de Friedrich Bouterwek<sup>13</sup>, Tasso é entusiasta, Ariosto voluptuoso e Camões o conciliador da alma e do coração. Ao estabelecer um paralelismo entre a produção literária de Camões e de Tasso, verifica que no poema *Gerusalemme liberata* há um afastamento do núcleo temático por parte do autor, enquanto que n' *Os Lusíadas* o autor é actante nesse núcleo temático:

Le Tasse dans sa Jérusalem, empruntait du charme e du mouvement de son sujet même, et sa poésie était parée de l'intérêt et de la beauté de la guerre sainte, qu'il chantait. Le Camoens, au contraire, prêtait à son sujet un charme qui n'était pas en lui; il avait besoin de tout le prestige de sa poésie<sup>14</sup>.

A recuperação de Tasso pelo Romantismo italiano, e o seu sempre presente sucesso junto de leitor e do crítico, vai criar um horizonte de expectativa que irá permitir o aparecimento e a circulação de um texto, de grande voga na época, com primeira edição impressa em Paris, em inícios do século, e quarta edição em 1814, intitulado *Veglie* [*Veglias*]<sup>15</sup>, divulgado e conhecido como as *Veglie del Tasso*. É uma obra que

<sup>12</sup> Ibidem, p. 788 [3147].

<sup>13</sup> Cf. Sismondi, Jean-Charles Léonard Simonde de, *De la littérature du Midi de l'Europe*, Paris, Imp. de Chapelet, 1813 e cf. a tradução inglesa de Friedrich de Bouterwek do original alemão: *Geschichte der Poesie und Beredsamkeit*, Göttingen, 1801-1819, feita por Thomasina Ross, *History of Spanish and Portuguese Literature, vol. II Portuguese Literature*, London, Boosey and Sons, Broad Street, 1823. Thomasina Ross, nesta tradução inglesa, não deixa de despertar o leitor para a influência de Bouterwek na obra de Sismondi.

<sup>14</sup> Sismondi, op. cit., p.336.

<sup>15</sup> Torquato Tasso, *Veglie*, Quarta edizione italiana, Parma, Zefirino Campanini, 1814.

não pertence a Tasso mas sim ao revolucionário e liberal Giuseppe Compagnoni (Lugo di Romagna, 1754 – Milão, 1833). No entanto, é um texto pertinente em termos de recepção de imagem. Apesar da temática central deste livro ser o amor de Tasso por Eleonora d'Este, expresso num tom pré-romântico de paixão, alucinação e delírio, existe uma vigília, a XXV, dedicada a Luís de Camões. Mais uma vez a recepção literária de Tasso no romantismo vai desencadear e posteriormente estabelecer um paralelo mítico com Camões. Ao escrever sobre Vasco da Gama e tecer louvores a Camões no século XVI, Tasso será subitamente recuperado por este grupo incipiente pré-romântico. Tasso, como Camões, assume paradigmaticamente, o aspecto do poeta mártir, e isto não só aos olhos de um leitor neoclássico, mas fundamentalmente aos olhos do leitor inserido na mundividência romântica. O horizonte de expectativa dos homens que constituem os vários cenáculos românticos, coincide com a imagem proveniente do binómio mítico Tasso/Camões. Esta imagem, recuperada implicitamente, vai ganhar, como muitas outras, a simpatia dos românticos.

Camões faz parte de um sistema cultural renascentista que é construído sobre o mito. O mito renascentista antropocêntrico, com uma inclinação para uma certa visão histórica e de pensamento crítico, em que se inseria a mitologia misturada com o cristianismo, o grotesco e a magia, leva o 'artista' a construir uma realidade mitológica do pensamento. O poema épico *Os Lusíadas* é, portanto, visto como fazendo parte de uma realidade mitológica do pensamento, integrando nela a figura do escritor. O sucesso hispânico d' *Os Lusíadas*, logo no século XVI, com o culminar na edição em 1639 de Faria e Sousa, faz com que Camões pertença ao mesmo *horizonte de expectativa* do seu poema, contribuindo para isso a sua biografia, constituída por elementos incertos e intemporais.

Camões entra no universo cultural italiano pela pena de Tasso, em 1579, com o famoso poema já por nós citado, e no universo cultural europeu pela sistematização crítica de Faria e Sousa em 1639, isto depois de quatro traduções castelhanas do século XVI. No século XVII, D. Francisco Manuel de Melo no seu *Hospital das Letras*, que integra os seus *Apólogos Dialogais* através das suas personagens que são o humanista flamengo Justo Lípsio (1545-1606), o escritor espanhol Quevedo (1580-1645) e o crítico italiano Boccacini (1556-1613), expõe ideias literárias e, sobretudo, põe em confronto Quevedo e Boccacini, duas visões culturais distintas, sobre a grandeza mítica de Camões, que para as personagens é um «caso clínico».

Com Paggi, em 1659, consolida-se um mito já preexistente associado ao épico italiano e propõe-se a difusão do poema em língua italiana ao nível das mais altas individualidades políticas e religiosas, o que, como já vimos, se volta a verificar com Foscolo, que leva para Londres, no seu «programa» de lições sobre a poesia épica, Camões, compondo o conjunto de épicos de dimensão mítica como Horácio, Virgílio e, evidentemente, Tasso. Gazano reeitera a associação mítica Tasso/Camões e verifica-se a consistência de uma

realidade mítica ligada ao poeta português no século XVIII italiano, isto, apesar do juízo crítico de Voltaire, que, aliás, contribui igualmente para a difusão e expansão do mito do vate português. Assim, Camões e *Os Lusíadas*, no século XVIII, fazem já parte de uma *linguagem universal*, que se integrará num meio específico da cultura italiana do século XIX.

A Itália recebe e transfigura o mito liberal de Camões reutilizando-o e reinterpretando-o num período histórico em que se verifica a unificação italiana veiculando uma mensagem política específica. A ressemantização do mito é feita através de uma multiplicidade de textos teatrais de grande interferência política em que as personagens ligadas ou decorrentes de Camões reúnem em si um elaborado jogo de implícitos com a finalidade de transmitir um modelo liberal a um público que tem que acreditar na união italiana e apoiar a sua hegemonia.

Durante o século XIX por toda a Itália sucedem-se dramas e melodramas sendo o primeiro, o drama *Camoens*<sup>16</sup> de Antonio Simeone Sografi, publicado em Pádua em 1818. Este drama, abre um núcleo de poesia dramática italiana cujo tema é o poeta português mas com matizes bem diferentes das outras peças e libretos publicados ao longo do século XIX. Esta apresenta-nos uma personagem, Camões, humilde, suplicante, que desperta no público uma sensação de pena. Num tom pré-romântico de valorização sentimental, em comunhão com uma sensibilidade virtuosa e com uma vivacidade na descodificação dos segredos da interioridade reportada às personagens, esta peça põe em cena sentimentos como a humildade, a bondade, a reverência, etc. tão caros a uma incipiente geração romântica.

Camões, a personagem principal, é apresentado como um ilustre poeta guerreiro português do século XVI, a contracenar com Ana de Macedo, sua mãe, e Isabel Correia Camões, sua irmã. É única a ficcionalização da mãe do poeta, tal como a da sua suposta irmã, na poesia dramática italiana do século XIX.

Camões chega a Lisboa, de madrugada, com o seu escravo negro Zagor, comovido, pobre, sem forças e sentindo a ingratidão da pátria: «Ingratissima patria, mi stai sotto gli occhi»<sup>17</sup>. Dirige-se para o Palácio de D. Constanço de Bragança, onde sabe que Eleonora de Almeida, sua amada, está prometida a

---

<sup>16</sup> Sografi, Antonio Simon, *Camoens*, Padova, Nicolò Zanon Beltoni, 1818. Cf. também a tradução portuguesa do texto de Maria Assunção Morais Monteiro, *Camões*, Vila Real, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, 1990.

<sup>17</sup> Op. cit., p. 4.

Francisco Barreto<sup>18</sup>. Consegue falar com D. Constanço de Bragança. Este, ao saber que falava com Camões, concede-lhe todas as deferências. Informa-o da sua fama como escritor d' *Os Lusíadas*. Dirige-se a casa da mãe, onde Eleonora foi levar o privilégio real para a publicação das suas obras. Eleonora informa a família de Camões do seu casamento com Francisco Barreto. Chega Camões. Alegria em casa. Entretanto, D. Constanço de Bragança vai a casa de Francisco Barreto. Este promete-lhe, caso Camões esteja vivo, entregar-lhe todos os seus bens. Camões combina com Eleonora uma estratégia de fuga no dia do seu casamento. Chegado o dia, D. Constanço esclarece a situação. Camões casa com Eleonora, fica com todos os bens de D. Francisco Barreto, que, por sua vez, é enviado para Macau.

Esta acção, ao contrário do que se vai verificar mais tarde na produção dramática do mesmo tipo, desenvolve-se para um final feliz. Camões é uma personagem em que o heroísmo, o arrojo e a rebeldia social são fornecidos pelas outras personagens, através dos discursos valorativos que desenvolvem entre si. Não é o próprio Camões que em cena desempenha o poeta vítima da sociedade, tópicos que fazem parte de um passado contrastante com um presente de uma personagem pobre, humilde, suplicante, autocaracterizando-se de infeliz e miserável. Suplica a um criado ajoelhando-se: «Non negate [a audiência com D. Constanço] ad un misero, ad un infelice...che vel domanda supplice, desolato (ingnocchiandosi)»<sup>19</sup>. Desesperado, depois de ter sabido do casamento da sua amada com o homem responsável pelas perseguições de que foi vítima na Índia, chora perante Afonso, um escudeiro, para obter uma audiência com o seu senhor:

Deh! lasciatevi commovere dalle mie lagrime. Io vi giuro, per quanto v'ha in ciel fra noi di più sacro, che gran mercè ne ritrarrete dall'atto umano richiestò. Dirovvi ancor più. Forse, forse il signor vostro vi saprà buon grado di avermi a lui procurato cortesemente l'accesso. Inteneriteve: non negate sì poco per voi, per me tanto bene<sup>20</sup>.

Afonso reconhece nele nobreza e desespero e leva-o para ser recebido por D. Constanço de Bragança. Toda esta valorização dos sentimentos desencadeia no público uma aproximação da personagem em tom lacrimoso, o que estabelece uma característica fundamental desta atmosfera de escrita pré-romântica. O espectador/receptor está envolto numa sensação de desgosto e

---

<sup>18</sup> Pensamos que esta personagem seja a ficcionalização de Francisco Barreto, governador da Índia entre 1555-1558.

<sup>19</sup> Op. cit., p. 6.

<sup>20</sup> Ibidem.

comiseração pela personagem, desejando que ela ultrapasse os obstáculos do seu percurso e atinja a serenidade e a estabilidade merecidas.

Camões vem a saber que a mãe vive pobre («La madre, ho sentito dirlo, langue misera in povertà»<sup>21</sup>) e que a sua irmã casou com Manuel Correia<sup>22</sup>, seu amigo e discípulo da Universidade de Coimbra.

A mãe é um elemento-chave nesta peça. Desempenha um papel simbólico construtivo, em que assume o valor do inconsciente do filho. É em casa da mãe que Camões revê o seu amigo (cunhado) Manuel Correia e a sua amada Eleonora de Almeida. É um espaço de revigoração. Camões, ao chegar, revê os amigos, a família, a amada, recebe a notícia do privilégio real. Nesse espaço maternal decide não abdicar de Eleonora: «È vero: ma non prudente, reso sagace dall'esperienza, non cimenta l'amore, non mette in pericolo la costanza, e non riconsegna in braccio alla fortuna quel bene, che la fortuna stessa gli ha confidato. Se l'onore, se il decoro, se il dover ti domanda, al dovere, al decoro, all'onore va, servi, obbedisci; ma io vengo su'passi tuoi»<sup>23</sup>. É uma segunda etapa de construção individual, depois da chegada, sendo a primeira a casa de D. Constanço de Bragança e a última o local de casamento de Eleonora de Almeida com D. Francisco Barreto.

Em casa de D. Constanço de Bragança, quando este lhe pergunta quem é, Camões responde: «Un proscritto dalla sua patria»<sup>24</sup>. Desde logo somos tentados a estabelecer um paralelismo com Garrett no Frei Luís de Sousa, vinte cinco anos depois, quando o Romeiro responde à pergunta sobre a sua identidade e diz: «Ninguém!». Quer o 'Romeiro' quer 'Camões' são desterrados da sua pátria, maltratados por ela, quase perderam a identidade. Ao negligenciar o nome, a personagem deixa de ter uma dimensão essencial, individual, perde um significado, um contexto, deixa de pertencer ao mundo do ficcional de inspiração humana.

Quando Camões se identifica com D. Constanço e este o reconhece como o grande escritor d' *Os Lusíadas*, chora, demonstrando pena por si próprio: «Ah povero Camoens! (prorompendo in lagrime)»<sup>25</sup>. Não quer acreditar no seu sucesso: «Ah! il vostro linguaggio, la generosità vostra mi spezza il cuore per

---

<sup>21</sup> Op. cit., p. 5.

<sup>22</sup> Analogicamente verificamos que Manuel Correia é o comentador da edição d'*Os Lusíadas* de 1613 em que, eventualmente, Sografi se inspira para a elaboração desta peça. Esta personagem, no texto de Sografi, é aquela que vai escrever a biografia do poeta:

«Ana: [...] ma la vita di lui [Camões], scritta dal mio caro marito.

Em.: Non convien perder tempo. Al lavoro (si mette al tavolino a scrivere)», op. cit., p. 15.

<sup>23</sup> Op. cit., p. 22

<sup>24</sup> Op. cit., p. 9.

<sup>25</sup> Ibidem.

tenerezza. Io vivo nella memoria degli uomini! Mi ricorda la patria! Si stampano i miei poemi! Ho qualche fama nel mondo! È impossibile»<sup>26</sup>. Constanço informa-o de que até o imortal Tasso falou da sua fama: «[...] Tasso l'immortale Tasso, onor d'Italia, di Pindo, dell'universo, parlando della tua fama all' illustre Vasco, dice, ch'ella porta il tuo nome colà dove le di lui navi non sono ancor giunte, e non giungeran forse»<sup>27</sup>. Camões demonstrando o seu contentamento, exclama: «Tasso!... Dio tant'uomo! tanta lode!»<sup>28</sup>.

Sografi estabelece aqui uma associação entre o sucesso de Camões e o de Tasso, com dados biográficos ficcionalizados, inserindo no drama elementos fundamentais para o desenrolar da acção. A estes dados, junta Sografi os *topoi* biográficos do poeta português, relatados pela própria personagem. No entanto, quando se refere à perda do olho em Africa, Camões diz: «[...] quasi perduto l'occhio sinistro»<sup>29</sup>. A perda do olho tem aqui referência exclusivamente simbólica. Independentemente de ser o direito ou o esquerdo, o importante é que os olhos são o símbolo da percepção intelectual, do conhecimento. Assim, Camões não regressa uma figura imperfeita, incompleta, sem poder desenvolver uma actividade futura, mas sim uma figura completa, intacta, preparada e estimulada para a criação literária.

Um outro *topos* fundamental ficcionalizado por Sografi é o naufrágio e o salvamento d' *Os Lusíadas*. Estilizada e tornada tópica pelos biógrafos, esta cena, na opinião de Luciana Stegagno Picchio é «uma das mais significativas construções por auto-esquediasma que jamais tenha sido elaborada»<sup>30</sup>. Pedro de Mariz é o primeiro dos biógrafos, na edição d' *Os Lusíadas*, 1613, a dar a indicação do naufrágio, estabelecendo uma analogia entre a biografia de Camões e a do pai. O pai naufraga também na Costa do Meckong e perde os seus haveres. Há em Camões a prefiguração do pai, havendo também no pai a prefiguração do filho. Sografi, ao ficcionar, esteve atento às indicações de Pedro de Mariz e quando o poeta português relata a Constanço de Bragança a sua vida, não deixa de mencionar o seu naufrágio, contrapondo-o ao do seu pai:

Giunte alle alture delle coste di Camboja, in quell'onde stesse, che avevano inghiotoco il povero padre mio, (oh voi dappoco ed ignari, che per racconti di romanzieri terrete

---

<sup>26</sup> Op. cit., p. 10.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Op. cit., p. 11. De notar que o olho de que Camões cega, segundo as fontes documentais, é o direito.

<sup>30</sup> Picchio, Luciana Stegagno, «O *Canto Molhado*. Contributo para o Estudo das Biografias Camonianas» in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Fundação Calouste Gulbenkian, 1981, pp. 243-265. Cit. p. 252.

un giorno le disavventura di Camoens) giunti dissi colà per fiera burrasca ebbimo a naufragare<sup>31</sup>.

Começa o terceiro e último acto da peça com os preparativos para a cerimónia do casamento de Eleonora de Almeida com D. Francisco Barreto. O luxo é uma constante, o que leva Pedro, o escudeiro de Barreto a tecer o seguinte comentário: «Mi verrebbe la volontà di fiaccare alcun poco l'orgoglio di questo insopportabile superbo»<sup>32</sup>. Todos os indícios caracterizantes levam o receptor a construir uma personagem detestável, horrenda, conjecturando um final à sua dimensão. Assim, na última cena, quando Francisco Barreto vê Camões («Camoens! che veggo»<sup>33</sup>) não quer acreditar. Tenta desembainhar a espada para o matar, mas Constanço de Bragança mete-se entre os dois e, ironicamente, pergunta: «Così vi unite colla patria, col Portogallo, col mondo, con tutto il cor vostro ad esaltare Camoens?»<sup>34</sup>. Ao tentar defender-se, Barreto balbucia: «Egli è...»<sup>35</sup>, Constanço incide: «Una innocentissima vittima d'una fatale prudenza. L'avete voi detto e scritto or ora, poco prima, testè»<sup>36</sup>. Francisco Barreto é posto em confronto consigo próprio e obrigado a cumprir as promessas. É degredado para a Índia e Camões, o 'Virgílio Português' que honra Portugal e o mundo, vai para a vida da corte: «Onori, Lisbona, il Portogallo, il mondo, Camoens, l'inclito Camoens, a cui corona, emolumenti e cospicui titoli dona il re. Parta tosto per l'Indie Barreto carico di catene, e nella grotta di Camoens pianga lungamente la pena, che ha cagionata al Virgilio del suo paese»<sup>37</sup>.

Camões conquista o espaço a que tem direito ganhando, em última instância, a mulher e o amor. Um percurso ascensional de uma personagem retratada de um modo ingenuamente *kitsch* numa linguagem que deixa transparecer as matizes de um romantismo que começa a florescer em Itália, nos inícios do século.

Antonio Simon ou Simeone Sografi (Pádua 1759-1818), advogado de grande cultura clássica dedicou-se ao teatro de comédia, tendo produzido peças de enorme sucesso, na época, como é o caso de *Olivo e Pasquale* em que a comicidade se centra no contraste temperamental entre dois irmãos. As suas comédias mais importantes são *Le convenienze teatrali*, de 1794 e *Le*

---

<sup>31</sup> Op. cit., n. 230, p.12.

<sup>32</sup> Op. cit., p. 26.

<sup>33</sup> Op. cit., p. 35.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Op. cit., p. 37.



*inconvenienze teatrali*, de 1800, as quais se mantiveram em cartaz quase cinquenta anos. Referem os críticos que o menos interessante da sua produção são os dramas históricos, em que se insere esta peça. No entanto, esta peça tem a sua importância e o seu interesse específico no âmbito da divulgação em Itália do mito liberal camoniano.

Grande conhecedor da cultura clássica, Sografi teve, certamente, acesso às edições italianas d' *Os Lusíadas* dos séculos XVII e XVIII, como podemos constatar através do seu texto. Aparecem-nos alusões explícitas a Tasso, no decorrer da acção, o que reafirma o conhecimento que o autor tinha do paralelismo mítico Camões/Tasso, tal como do conhecimento que tinha das biografias camonianas e das edições d' *Os Lusíadas*, onde sempre se estabeleceu esta associação mítica. É ainda muito interessante a maneira como as personagens estão construídas pois, todas elas, fazem parte do universo biográfico camoniano. A personagem principal, Camões, apesar de ser caracterizada de uma forma a que no público seja despertada a piedade, é detentora de um incorporado conceito de pátria muitíssimo importante nesta época de grandes transformações políticas e sociais na Europa e nomeadamente em Itália. Apesar desta peça pertencer à categoria dos dramas históricos, tem um final feliz, em que Camões casa com a mulher que ama, como já se viu. Todavia, a subtilidade está em construir esta personagem principal com uma grande ligação à pátria e que por ela lutou nas suas vicissitudes pelo mundo. Esta ideia de pátria, tão idealizada nos intelectuais italianos da época, encontramos-na neste texto de Sografi. Ora, isto era muito importante, uma vez que este autor era muito famoso na época e bastava um anúncio de estreia de uma peça sua para a lotação dos teatros esgotar e subir o preço dos bilhetes. Em 1797, uma peça sua, *Il matrimonio democratico*, foi representado para Napoleão, o que nos remete para a ideia incipiente de unidade política que o autor poderia partilhar. O teatro de Sografi insere-se na linha de influência de Goldoni, prosseguindo sempre um caminho de renovação e transformação daquele que era o teatro veneto na altura. Fez parte da Sociedade Filodramática Veneziana, quando foi estagiar para Veneza, num escritório de advogados, e quando optou definitivamente pelo teatro. Nesta Sociedade teve contactos com vários intelectuais ligados ao teatro veneto, nomeadamente com Giovanni Greppi, autor da tragédia *Don Pietro Re di Portogallo*, publicada em Veneza, em 1789 e que se baseia no episódio camoniano da morte de Inês de Castro. Pode ter sido Greppi a despertar, em Sografi, o interesse por Camões, uma vez que se conheceram e fizeram parte da mesma sociedade. Verifica-se, portanto, que o mito de Camões circula em grupos de intelectuais em Itália e começa constituir-se como mito patriótico-liberal que servirá a causa hegemónica italiana.

O mais importante texto dramático de temática camoniana é: *Camoens Poeta e Ministro de Leone Fortis*<sup>38</sup>, é representado pela primeira vez em Pádua, como aliás a peça de Sografi, na Primavera de 1850.

Encontramo-nos num período de tensão política, em Itália e na Europa. As lutas entre liberais e absolutistas notam-se em países como a Hungria, os Estados Alemães, a Áustria, a Polónia e Portugal. Os vários estados italianos mostram-se descontentes com as suas situações político-económicas e o norte não suporta mais o domínio austríaco. Forma-se um movimento democrático unitário e uma corrente federalista liberal moderada. Em 1846, no Estado da Igreja, é eleito o Papa Pio IX, saindo derrotado o candidato conservador, cardeal Lambroschini. Este Papa vai ser um símbolo que servirá igualmente aos moderados e aos democratas para intensificarem por toda a parte as várias reformas. Note-se que, em doze de Março de 1847, Pio IX concede liberdade de imprensa, à qual se vai seguir com espontaneidade a organização de círculos políticos de diversas tendências. A agitação nota-se por toda a parte. Outros príncipes decidem fazer concessões às exigências liberais. No Grande Ducado da Toscana é também dada liberdade de imprensa. Fundam-se jornais dentro do quadro político da oposição, como *Patria*, da linha moderada/liberal, *Corriere livornese*, linha democrata, e *L'Alba*, linha socialista utópica, onde colaborou Leone Fortis. Também no Piemonte, Carlo Alberto cede às pressões liberais, demitindo o ministro reaccionário Solarò della Margerita, introduzindo inovações judiciais e dando liberdade de imprensa. Organizam-se manifestações anti-austríacas em Génova, na Toscana, na Lombardia, em Veneza, em Nápoles, suscitando a repressão dos governos. Em 12 de Janeiro de 1848 verifica-se a insurreição de Palermo, seguindo-se, de 18 a 22 de Março, 'Le Cinque Giornate di Milano', onde soldados e civis combatem ferozmente. Estes acontecimentos fazem Carlo Alberto declarar guerra à Áustria e conseqüentemente (48/49) temos a primeira guerra da independência italiana, participando a Toscana o Estado da Igreja e Nápoles.

Leone Fortis vive todos estes acontecimentos na sua juventude, tendo sempre uma atitude participativa e contestatária. Nasce em Trieste a 5 de Outubro de 1824 e morre em Roma a 7 de Janeiro de 1896. É conhecido como escritor e patriota italiano. Depois de ter frequentado a Licenciatura em Medicina da Universidade de Pádua, dedicou-se às letras, publicando, em 1847, *Luigia*. É também de 1847 o drama *La Duchessa di Praslin*, escrito em colaboração com Alfredo Romano, representado em Pádua e Ferrara com

---

<sup>38</sup> Fortis, Leone, *Camoens Poeta e Ministro*, Dramma in cinque atti e un epilogo, Recitato per la prima volta a Padova nella Primavera del 1850 in *Drammi di Leone Fortis*, v. I, Milano, Stabilimento G. Civelli, 1888, pp. 119-293.

grande êxito, devido às alusões políticas que continha. Com esta peça o autor esteve sujeito a algumas perseguições feitas pela polícia. Depois de ter rebentado a revolução de Viena, Fortis, seguindo o exemplo de muitos estudantes paduanos, vai para Veneza que, entretanto, tinha sido libertada do domínio austríaco, partindo, de seguida, para Milão em missão do governo provisório. Aí funda um periódico de título: *Il vero operaio*. Em Florença colaborou no jornal socialista *L'Alba*, como já vimos, e participa activamente na defesa de Roma. Depois de Agosto regressou a Pádua, onde escreveu e onde se representou o drama *Camoens Poeta e Ministro*. Com esta peça, aquando da sua representação em Milão (1854), Fortis é acusado injustamente de plágio, o que lhe vem trazer novamente aborrecimentos com a polícia. Decide transferir-se para Turim e depois para Génova, onde escreve crónicas dramáticas para o *Corriere Mercantile*. Em 1854 volta a Milão como poeta e director do Teatro Scala e, nesse mesmo ano, sai em Pádua *Le ultime ore di Camoens allo spedale di Lisbona*. Em 1866 funda *Il Corriere di Venezia* e em 1870 vai para Roma, onde colabora com o pseudónimo Doctor Veritas na *Illustrazione Italiana*.

De notar que a *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* dá erradamente, na entrada Leone Fortis, a data de nascimento, 1828, quando na verdade é 1824 e a data da morte que diz ser Milão, 1898, é, de facto, em Roma, 1896.

Aparece, sem data, na série V, volume III do *Florilegio Drammatico*, com uma dedicatória ao Conde Renato Borromeo<sup>39</sup>, esta peça de Leone Fortis.

---

<sup>39</sup> Fortis, Leone, *Poeta e Ministro*, Drama in cinque atti ed un epilogo in *Florilegio Drammatico*, serie V, v. III. Na página cinco temos a seguinte dedicatória:

«Al Sig. Conte Renato Borromeo  
Signor Conte  
La sera in cui si riproduceva al Re il  
mio *Poeta e Ministro*, (?), che sa trovare sempre  
una buona parola per animare i tentativi, se poveri  
non ingenersi, mi strinse la mano e mi disse:  
«Coraggio, e perseverate!»  
A Lei quindi nel ripubblicarlo lo intitolo  
in riconoscente memoria di quella stretta di mano e  
di quelle animatrici parole.

Milano, Agosto 1854.»

Esta edição reproduz também na primeira página, não numerada, uma pequena partitura musical e a letra correspondente, que é ideologicamente muito curiosa e que aqui se transcreve:

Não insere o prefácio<sup>40</sup> a que aqui nos referimos pois, por sua vez, encontra-se nos *Drammi di Leone Fortis*, 1888.

Neste prefácio, o autor narra todos os acontecimentos ligados ao momento de escrita e ao momento de representação da sua peça. Não está datado mas, devido a algumas alusões que aí existem à época do momento da escrita («In quell'epoca un autore italiano era una di quelle novità peregrine»<sup>41</sup>; «Come si sapeva esser giovani allora! – e come non si sa più esserlo oggi!»<sup>42</sup>), somos levados a crer que o prefácio foi feito para ser inserido nesta edição de 1888. Neste texto, o autor, situa a sua produção dramática na primeira metade do século XIX. Refere a distância que vai desde o seu primeiro trabalho a este, da seguinte forma irónica: «Dal mio primo attentato drammatico<sup>43</sup> a questo secondo sono passati tre anni. – Ma quali anni!»<sup>44</sup>. Prossegue falando dos anos 48, 49 e 50:

Nientemeno che quelli entro i quali si svolse la prima fase – un po' enfaticamente epica, ma gloriosa e generosa – della nostra rivoluzione – il 48, il 49 e il 50.

Il 48 – verso le cui baldanze, i cui impeti, i cui entusiasmi, le cui illusioni è così ingrata la sconfortata e scettica serietà di questa prima generazione di posteri – i quali – poveri diavoli! – ebbero il torto di non nascere a tempo per riscaldare la loro fiacca giovinezza, anemica e nevrotica, alla giovinezza vigorosamente pletorica del popolo Italiano, insorgente, insorto risorto.

Il 49 – con le sue febbri di ardimenti, di speranze, di tentativi – il 50 – con le sue febbri di collere e di delusioni – febbri e questi e quelle – ma che furono ciò che le febbri di sviluppo sono pei ragazzi – la preparazione, la fecondazione della virilità<sup>45</sup>.

Fortis analisa, segundo a sua perspectiva, e já com um distanciamento temporal, os acontecimentos de 48, 49 e 50. Considera-os a primeira fase da

---

«Se un giorno a stringerti vien la sventura  
Suda e risuda – vince qui chi dura  
Se un di sugli omeri, ti pesa il sajo  
Spera e lavora – buon operajo  
Fede e lavoro – val più che l' oro  
Fede e lavoro!».

<sup>40</sup> Op. cit, pp. 119-140.

<sup>41</sup> Op. cit., p. 136.

<sup>42</sup> Op. cit., p. 119.

<sup>43</sup> Refere-se aqui o autor à peça escrita em conjunto com Alfredo Romano: *La Duchessa de Praslin*.

<sup>44</sup> Op. cit., p. 119.

<sup>45</sup> Ibidem.

revolução, que designa ter sido «enfaticamente epica»<sup>46</sup>. O entusiasmo de 48, a esperança de 49 levam à cólera e à desilusão de 50.

Este prefácio circunscreve-se ao relato pessoal do empolamento heróico destes anos revolucionários. Menciona o autor que, um dia, no seu quarto de estudante, entra um comissário com dois polícias austríacos. Depois de uma busca que estava a ser inútil, encontram uma lista de assinantes duma novela de título *Luigia*, publicada em 1846. Ao analisarem esta lista, confiscam-na, pensando tratar-se de uma lista de conspiradores. Contada com um certo sentido de humor, esta e outras histórias, ao longo deste antelóquio, evidenciam o patriotismo deste autor, que reflecte, ao longo deste texto, sobre factos importantes da história de Itália.

A um dado momento, surge a contextualização do aparecimento da ideia de escrever uma peça sobre Camões. Notava-se uma grande tristeza em todo o norte de Itália: «Dappertutto soldati austriaci – polizia e poliziotti»<sup>47</sup>. Os austríacos controlavam os cidadãos, perseguindo-os se reclamassem a sua independência. As pessoas calavam-se para não serem perseguidas e Fortis refere que: «[...] in quella apatia forzata a cui mi sentiva condannato, fui coltò da un accesso di febbre artistica che succedeva alla febbre patriottica»<sup>48</sup>. A arte surge como sublimação da revolta. A impotência individual perante o dominador teve unicamente como escape a produção artística. Assim, neste acesso de 'febre artística' sucedida à 'febre patriótica', o mito que se afigura é Camões. É um mito pré-existente à obra, constituído por experiências estéticas anteriores, onde o seu papel é já homogeneizante. Reflecte Fortis a este propósito e tenta encontrar uma justificação: «Camoens? – oh perchè Camoens? Me lo domandai io stesso più volte prima di scrivere questo nome in testa al primo foglio [...]»<sup>49</sup>. Depois, justifica, lembrando-se de um amigo, oficial no Estado Maior que a todas as horas cantarolava os versos da personagem D. Sebastião do libreto *Don Sebastiano* de Eugène Scribe, musicado por Gaetano Donizetti:

Mendico riedo pur io dalla guerra,  
Tu chiedi un pane a chi pane non ha<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Op. cit., p. 126.

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Op. cit., p. 126.

<sup>50</sup> Op. cit., p. 126. Estes versos pertencem ao libreto de Eugène Scribe *Don Sebastiano, Re di Portogallo*, com música de Gaetano Donizetti, representado e cantado em Paris a 13 de Novembro de 1843, sendo a publicação do texto italiano da responsabilidade do R. Stabilimento Musicale Ricordi, Milano, s/ data. A edição por nós utilizada tem a seguinte

Este amigo do autor teve um fim trágico quando levava uma mensagem a Garibaldi. Foi trespassado por uma bala francesa. Morreu pela pátria. Coincidentemente, este patriota anónimo é análogo ao mito do herói português, Camões, que morre quando a pátria mais dele necessita. Ficou, em Fortis, a lembrança de um amigo associado ao poeta português.

Por outro lado, Camões compunha uma personagem de grande actualidade. Ele era um patriota que defendia os valores nacionais; um herói tanto em lutas pessoais como ao serviço da pátria. Era a personagem ideal para, em cena, assumir uma posição política e veicular uma mensagem específica, porque materializava em si o modelo da liberdade:

Dunque Camoens. – D'altronde il personaggio si prestava non solo ad uno sfogo artistico, ma anche ad uno sfogo patriottico. Camoens che vuole salvare il suo paese dalla signoria straniera – e muore quando gli spagnuoli entrano in Lisbona. – Ecco la catastrofe d'attualità<sup>51</sup>.

Ao fazer esta afirmação, Fortis verbaliza e regista o sentimento de época que existia no norte de Itália a propósito de Camões. O modelo do poeta português é aproveitado e alterado, transformando-se na personalização do sentimento de independência nacional italiana: «Il protagonista vero era nel mio pensiero il sentimento della indipendenza nazionale. Camoens non era che la maschera con cui lo presentava, perchè lo si lasciasse passare»<sup>52</sup>.

O autor estabelece três categorias entre o texto (a representação do texto) e o público. A primeira, é o molde do sentimento de independência. A segunda, a modulação desse sentimento. A terceira, a máscara que assumirá a modulação e irradiará a mensagem. Estes três processos têm como última instância Camões. Primeiramente, o autor adapta a sua mensagem ao modelo

---

inscrição manuscrita: «Da rappresentarsi al Teatro Regio di Torino in quaresima 18[4]8». Os versos citados e que Leone Fortis afirma serem da personagem Camões, são de D. Sebastião, que diz o seguinte:

«SEB.: Mendico riedo pur io dalla guerra,  
Tu chiedi un pane a chi pane non ha!  
Nulla fortuna lasciavami in terra,  
Tranne l'onor che nè toglie nè dà!

Soldato anch'io, degno anch'io di pietà.»

Encontra-se na p. 24 da edição atrás citada.

<sup>51</sup> Op. cit., p. 126.

<sup>52</sup> Ibidem.

do portador. Temos Camões como modelo irradiador de liberdade. Depois, encaixa a sua mensagem no modelo. Aí, Camões é possuidor simbólico da liberdade. Finalmente, o portador é instrumento de posseção através da máscara. E temos Camões como intérprete de um modelo de liberdade paradigma do seu.

A peça foi representada em Pádua pela Companhia Fortis e Zoppetti na Primavera de 1850 e depois em Setembro/Outubro<sup>53</sup>, do mesmo ano, em Milão, no Teatro Re. Nesta cidade o sucesso foi enorme e o sentido implícito do texto foi rapidamente descodificado pelo público: «Il pubblico indovinò il pensiero anche là dove la frase lo lasciava appena intravedere[...]»<sup>54</sup>. O teatro encontrava-se esgotadíssimo. O público queria ver a representação e vibrar com a mensagem patriótica: «La corda del patriottismo [...] aveva vibrato con grande potenza nel cuore del pubblico Milanese, affollato al Teatro Re»<sup>55</sup>. Ernesto Rossi, actor de prestígio no norte de Itália, foi o protagonista. A sua interpretação foi precisa e altamente artística. De seguida, Fortis desculpa-se por ser ele a falar da sua própria peça, distanciando-se dela: «Posso registrare in tutta la sua importanza questo lieto successo, perché l'autore e il suo lavoro erano posti in seconda linea»<sup>56</sup>. As representações foram muitas<sup>57</sup> e em vários sítios, querendo isto dizer que Camões era uma personagem, um modelo, um mito que pairava nos espíritos dos italianos como estigma de liberdade.

Em Alessandria, no Piemonte, quando a peça está para ser representada, o autor é acusado de plágio. Acusavam-no de ter plagiado um «vecchio dramma francese»<sup>58</sup> no qual o protagonista era também Camões. Esclarece-se a situação através de um júri nomeado para o efeito e é reafirmada a originalidade do

---

<sup>53</sup> Na edição incluída no *Forilegio Drammatico*, por nós citado, o autor inclui uma nota (p.107) onde menciona que a peça foi representada no Teatro Re no mês de Outubro de 1850. No entanto, no prefácio a que nos temos estado a referir ele diz que a sua representação foi em Setembro de 1850. Poder-se-à pensar que a peça se manteve em cena nos meses de Setembro e Outubro de 1850.

<sup>54</sup> Op. cit., p. 130.

<sup>55</sup> Op. ci., p. 132.

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> A primeira representação foi em Pádua no Teatro Duse (Primavera de 1850), mais tarde Teatro Garibaldi, pela Companhia Fortis e Zoppetti, sendo protagonista um condiscípulo do autor dos entusiasmos políticos de 48, Ferrari. A segunda representação, com várias réplicas foi em Milão, Setembro de 1850, no Teatro Re sendo protagonista Ernesto Rossi. Depois a peça passa para Turim e é representada pela *Compagnia Reale*.

<sup>58</sup> Op. cit. p. 138. Aqui, o autor refere-se à peça de Victor Perrot e Armand du Melsvil, *Camoens*, *Dramme en cinq actes et en prose*, Paris, 1845. Esta peça foi representada pela primeira vez em Paris no Real Teatro do Odéon aos 29/5/1845. Não é, portanto, "un vecchio dramma francese" mas uma peça com somente cinco anos de existência.

trabalho. Esta situação embaraçosa sucedeu porque o título da peça francesa de Victor Perrot e Armand du Melsvil é o mesmo que o da peça de Fortis: *Camoens*, sendo, no entanto, a publicação, anterior. Assim, quando acabaram as várias representações pela Compagnia Reale, o autor altera o título do seu trabalho para: *Camoens Poeta e Ministro*.

A cena da peça passa-se em Lisboa e arredores, no século XVI. As personagens são: D. Sebastião, Luís de Camões, Duque de Soria, Catarina de Ataíde, D. Alonso de Leyda, D. Fernando de Noronha, Marquesa de Fuentes, D. Maria, Conde de Torello (embaixador de Espanha), Visconde de Belrode (embaixador de França), Thomar, Saldanha, Diego, Pedro Serraceno (escravo de Camões), um guarda do hospital e um criado.

*Camoens Poeta e Ministro* conta uma história: a de um poeta que chega ao seu país depois de três anos de exílio e o encontra numa situação politicamente instável, porque o seu Rei vai partir para uma campanha em África. O Primeiro-ministro do Reino, Duque de Sória, é o motor da partida do Rei. Corrupto e traidor da pátria, Sória consegue, chantageando, a mão da amada de Camões, Catarina de Ataíde. Camões consegue a amizade e intimidade do Rei. Tenta dissuadi-lo da ida para África. Duque de Sória conspira. Camões é apanhado numa armadilha e apunhalado por Alonso. O Rei partira para África com os fiéis do reino. O Poeta português morre nos braços de Catarina, monja, que impede a entrada dos espanhóis no quarto.

Não se verifica, nesta peça, apesar da força cénica das personagens, a criação de um carácter. Isto é, as personagens principais são composições feitas através de um mito já existente, que tem como objectivo o preenchimento de um arquétipo. Não foram as personagens que criaram o mito mas o mito que se materializou nas personagens. O interesse do texto reside na narração da acção, que é paradigmática da realidade. O texto detém processos sugestivos, que despertam no receptor um confronto consigo próprio e com o espaço político-social em que está inserido.

Vejamos: logo desde o início da peça, através da sucessão dos acontecimentos, há a sensação de conspiração e traição. A um dado momento, no primeiro acto Belrole (embaixador de França), faz o seguinte comentário: «Di più, il palazzo dell'ambasciatore di Spagna è divenuto il convegno di certa gente»<sup>59</sup>. A traição está ligada à Espanha e à sua representação em Lisboa, uma vez que Filipe II tem interesses políticos e sucessórios em Portugal. Por outro lado, a conspiração está ligada ao Primeiro-Ministro português. Ele é um falsário. Conspira contra

---

<sup>59</sup> Op. cit., p. 144.



o Rei e contra a pátria. É um aliado de Espanha e quer a perda da independência de Portugal.

No primeiro acto, cena VII, Fernando de Noronha tenta alertar o rei quanto à sua partida para África, fazendo notar a ambição do Duque de Sória e a fraqueza do cardeal, futuro regente. O rei responde, seguro de si a Fernando de Noronha: «L'amore del mio buon popolo portoghese mi rende forte e sicuro. Lascio ai governi deboli e mal fermi la politica del timore»<sup>60</sup>. Crê no amor do seu povo que é a sua própria armadura, no entanto, quando Fernando de Noronha alude à independência nacional, o soberano exclama: «L'indipendenza della nazione!... È una seria parola codesta e non si arrischia a caso»<sup>61</sup>.

No decorrer desta acção, a independência nacional é o tema central para onde remetem todos os assuntos. Se por um lado os opositores a Espanha querem manter Portugal independente, por outro os adjuvantes de Espanha querem a hegemonia ibérica. Camões é a personagem que, ao aparecer, é indício de esperança. O único capaz de combater a conspiração do Duque de Sória. Aquele que ama, depois de Deus, a pátria acima de tudo:

Fernando: Ami tu il tuo paese, Luigi?

Camoens: Se io amo? Dopo Dio non è prima la patria?<sup>62</sup>.

Ele é o intocável, um semi-deus, sobretudo aos olhos de Catarina: «Io domando a Camoens tutto perchè Camoens puó tutto»<sup>63</sup>. É Catarina que o alerta para a conspiração do marido e, através dela, são fornecidos os dados para a composição da personagem poderosa, perspicaz, sensível, heróica que é Camões: «...ma lo direbbero tutti il salvatore del proprio paese; il Portogallo ripeterebbe benedicendo da un canto all'altro il suo nome;»<sup>64</sup>. Ela instiga-o a matar o marido, oferecendo-se depois como prémio: «[...] io sono la duchessa di Soria... voi potete macchiare di sangue le gramaglie di una vedova, e fare di questa vedova la vostra amante... Fatelo dunque. [...] Voglio essere la complice vostra [...]»<sup>65</sup>. Camões aceita, mas a cumplicidade dos dois é descoberta pelo Duque de Sória, que manda matar Camões. Catarina tenta salvá-lo: «Fuggi Luigi... se mi ami... se hai cara la mia vita... fuggi... te ne prego... – lo impongo [...] ma tu non devi morire, Luigi. Voglio que tu viva... per me... per la patria...

---

<sup>60</sup> Op. cit., p. 167.

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> Op. cit., p. 230.

<sup>63</sup> Op. cit., p. 225.

<sup>64</sup> Op. cit., p. 224.

<sup>65</sup> Op. cit., p. 226.

pel mondo»<sup>66</sup>. Ele recusa-se a fugir: «Camoens non fugge... mai! Meglio morti insieme che vivi e divisi»<sup>67</sup>, mas, depois, é convencido e foge pela pátria. É apanhado na armadilha de Sória, é ferido e vai morrer no hospital.

No quinto acto e no epílogo são cada vez mais reiterados os ideários de pátria e independência nacional, uma vez que a acção se desenrola no sentido de Portugal cair no domínio espanhol. Camões, agonizante no seu leito de morte, não quer admitir que o rei morreu. Ao ouvir o rumor dos espanhóis a entrar em Lisboa, aflora-se-lhe a esperança do regresso do monarca: «Senti, Sebastiano è vivo. Vogliono vendere la mia patria... va Caterina... va, giura al popolo sulla tua croce...»<sup>68</sup>. A sua emoção é intensa e expectante, até que Pedro, o seu fiel servo, diz que os espanhóis entraram em Lisboa. Camões ouvindo isto morre dizendo o seguinte: «Gli Spagnuoli! Gli Spagnuoli hai detto? ... Abominio. Caterina, addio. Dite al Duca di Soria ch'io muoio Portoghese... e maledicendolo»<sup>69</sup>.

A confrontação consigo próprio e com o espaço político-social em que está inserido faz o espectador desta peça construir a história que ela narra implicitamente. Ou seja, aquela de um país que está dividido e que não quer ser ocupado por forças estrangeiras que nada têm a ver com ele, com os seus valores culturais. Aviva-se o sentimento nacional. Está-se em 1850, dois anos depois das revoluções de 48 e ainda muito longe da hegemonia italiana<sup>70</sup>.

---

<sup>66</sup> Op. cit., pp. 275-276.

<sup>67</sup> Op. cit., p. 276.

<sup>68</sup> Op. cit., p. 291. A propósito da frase citada, Jean Lacroix no artigo: «Camoens héros romantique 'Italien' du Risorgimento, en 1850» in *Quadrant*, Centre de Recherche en Littérature de Langue Portugaise, Université Paul-Valéry, Montpellier III, 1988, pp. 5-23, faz o seguinte comentário, na p. 16: «[...] et qui arrache à Camoens, désormais réduit à l'impuissance, ce dernier cri pathétique: *ils veulent vendre ma patrie* (scène 5)». Queremos só registar que a cena não é a quinta, mas sim a «Cena última», apesar de suceder à «Cena IV».

<sup>69</sup> Op. cit., p. 292. A propósito da notícia da morte de D. Sebastião dada a Camões no leito de morte, houve um quadro do pintor Domingos Sequeira exposto em Paris, em 1824. Nunca mais se tiveram notícias do quadro. No entanto, existe um desenho que, na opinião do proprietário, é um estudo de Sequeira para o referido quadro.

<sup>70</sup> Sobre a situação política em Itália nesta época, através da visão de diplomatas portugueses, existe um interessantíssimo trabalho de Eduardo Brazão intitulado: *A Unificação de Itália Vista pelos Diplomatas Portugueses (1848-1870)*, Vol. I e II, Separata de «Biblos», Vol. XXXVII, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1963. A tradução italiana intitula-se: *L'Unificazione italiana vista dai diplomatici portoghesi (1848-1870)*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, 1962.

Sobre o ano de 1850 (cf. a edição portuguesa, op. cit. Vol. I pp. 182-215 e a edição italiana, op. cit., pp.157-181), o embaixador Eduardo Brazão insere uma carta com a indicação de «Reservado» datada de 14/3/1850, em Turim, de Loubo de Moura ao Conde de Tojal que dá a dimensão da situação política da época através da visão do diplomata

Fortis tem isso bem presente e joga com o implícito. Por exemplo, coloca numa fala de D. Sebastião: «Lascio ai governi deboli e mal fermi la politica del timore», uma variante de uma frase conhecida, na época, do príncipe austríaco Schwarzenberg: 'Lasci ai governi deboli e mal fermi la politica del terrore'. Vê-se na cena da morte de Camões o ódio ao domínio externo que incita ao desejo de um país unido, democrático, com um só soberano amado pelo povo e sem imposições estrangeiras. A mensagem passa através de um poeta sublime, sofredor, que ama a sua pátria e que luta por ela, mesmo ainda que a sua arma seja unicamente a escrita: «L'arpa del poeta ha destini immensi e sublimi... il poeta può chinare la testa sotto il peso del dolore – ma quando la rialza, la sua

---

português e que passamos a citar na íntegra, como consta na edição portuguesa da obra atrás citada, devido ao seu valor histórico-documental e que ilustra o quadro histórico que temos vindo a focalizar. O documento encontra-se nas pp. 197-200 da edição portuguesa e nas pp. 164-168 da edição italiana.

«[...] Os excessos da imprensa são outra causa de grande desassossego e irritação. Nada lhe é vedado a começar da Religião tão acatada neste país eminentemente católico. A pessoa de El Rei ainda é por um resto de pudor respeitada, mas os Soberanos Estrangeiros inclusas as Pessoas da Família do mesmo Soberano, como a Vice-Rainha sua Tia são o objecto dos mais impudentes ataques e infames doestos nos jornais da capital e das Províncias. Acresce que na posição melindrosa em que este país se acha na presença da Áustria, os ataques da Imprensa contra esta potência, e as suas tentativas para perturbar a ordem pública na Lombardia, tornam a posição do governo qualquer que ele seja muito difícil. Presta-se aos Ministros o vivo desejo de pôr cobro a estes excessos, modificando a lei da imprensa, mas os seus precedentes pessoais os inibem na sua opinião de limitar uma instituição que outrora tanto preconizaram, como se o verdadeiro homem de Estado pudesse sacrificar o que conscienciosamente julga ser o interesse do seu país ao menos justificável interesse do seu amor próprio! O que sei é que as reclamações dos agentes diplomáticos fervem no Ministério dos Negócios Estrangeiros contra estas infâmias da Imprensa, e avultam as da Áustria como mais indigitada pela mesma imprensa à aversão do público, e já o governo tem pela Gazeta Oficial dado a satisfação possível a algumas destas reclamações.

[...] Infelizmente a repressão foi débil, porque a repressão ainda não está aqui na ordem do dia. Estas cenas indignaram muito a maioria sensata dos habitantes da capital e com outros factos de que tenho dado conta a V. Ex<sup>a</sup>. criaram um começo de reacção na opinião pública que tende a crescer e desenvolver-se progressivamente.

O senador Luís Cibrario acaba de publicar um livro sobre Portugal, por ocasião da sua missão ao Porto durante a molestia de El-Rei Carlos Alberto. Esta publicação abrange vários objectos como a nossa História, Estatística, Instituições e Literatura, finalizando com a relação da residência, moléstia e morte do infeliz Monarca na cidade do Porto. Ao lado de alguns dados inexactos e que se ressentem da pressa com que o referido livro fôra escrito, há apreciações, testemunhas e votos sumamente lisonjeiros ao nosso carácter nacional. Eu sou tanto mais imparcial neste juízo favorável da obra, quanto o seu autor cometeu a grosseria de me não enviar um exemplar. Eu mandarei a V. Ex<sup>a</sup>. pela primeira ocasião esta obra que é sem dúvida a mais autorizada das publicadas por esta ocasião».

[Cibrario publicou sobre Portugal: *Lettere scritte in un viaggio di Spagna e di Portogallo sull' anno 1849, Ricordi d'una missione in Portogallo al Re Carlo Alberto*, 1850].

fronte è più splendida, la sua voce più ispirata, più forte il suo canto»<sup>71</sup>, diz Catarina a Camões, o qual, posteriormente confirma: «la penna rompe la spada»<sup>72</sup>. Isto remete, evidentemente, para o corpo dos voluntários italianos que eram, sem dúvida, estudantes e jovens licenciados, entre os quais, era mais vivo o sentimento nacional. Professores, advogados, médicos e jornalistas estavam sintonizados com uma visão de uma Itália unida, em que as suas solicitações intelectuais e as suas energias construtivas encontrariam saída. O idealismo desta classe intelectual era um sustentáculo das aspirações muito mais interesseiras dos comerciantes, banqueiros e industriais, que consideravam a união aduaneira do país uma fonte de prosperidade.

De acentuadas características românticas, em que o nacionalismo e a ânsia de liberdade são o expoente máximo, esta peça de Fortis sabe veicular um determinado ideário contido na essência da nação. O próprio autor acentua isso quando, no prefácio, refere que o actor que desempenhou o papel de Camões em Turim, Ferretti, soube inculcar na sua personagem entusiasmo e o seu próprio patriotismo: «[...] e infondeva nell'animo di Camoens l'ardore del suo patriottismo»<sup>73</sup>.

Camões é assim um mito português na construção de uma ideia de pátria para os italianos, um mito português adjuvante na construção de uma ideia de Europa.

---

<sup>71</sup> Fortis, Leone, op. cit., p. 203.

<sup>72</sup> Op. cit., p. 204.

<sup>73</sup> Op. cit., p. 129.

# NAS RAÍZES DA TOLERÂNCIA<sup>1</sup>

AUGUSTO ASCENSO PASCOAL  
(Universidade Católica Portuguesa)

## INTRODUÇÃO

Nos finais do século IX, o Papa João VIII, perante a ameaça dos sarracenos, que infestavam as costas do Mediterrâneo, convidava os príncipes cristãos a uma aliança que fosse mais do que ocasional: que dessem coesão política e defensiva à unidade cultural que constituíam já e à qual se dava pela primeira vez o nome de Europa.

Convém notar que nesta altura grande parte do continente, sobretudo a Leste, ainda não tinha abraçado o cristianismo: é precisamente João VIII que dá um impulso decisivo à evangelização dos eslavos, apoiando o trabalho dos irmãos Cirilo e Metódio.

Está, no entanto, claro que a matriz dessa unidade, constituída por povos de raças e culturas diferentes e que o Papa designa por Europa, tem a ver com uma visão peculiar do homem e dos valores que integram a sua existência histórica, que se não era ainda comum, estava à beira de o ser.

Não vamos entrar agora na polémica sobre as raízes cristãs da Europa, ainda que seja nossa convicção de que, mais tarde ou mais cedo, ela terá de ser retomada, se não quisermos perder definitivamente algumas das pistas fundamentais para a definição do que será de facto um verdadeiro espírito europeu.

Porque não é de religião, mas de cultura, que se trata.

Uma dessas pistas será a capacidade de síntese e integração, no campo dos valores, que lhe vem do fundo cristão do seu pensamento: precisamente o

---

<sup>1</sup> Na sua substância, o conteúdo deste trabalho, em certos casos, a própria forma, encontram-se em *Aquiles Estação, Humanista Teólogo*, dissertação de doutoramento em Literatura Latina, defendida na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, a 19 de Dezembro de 2002.

ecumenismo que se quis salvar omitindo, no Prólogo do Tratado Constitucional da União, a referência às raízes cristãs da Europa.

Apesar de todos os acidentes de percurso, avanços e recuos, dos desvios, alguns dos quais pareciam anunciar a perda do rumo inicial, o que se passa no velho continente, de finais do século IX a meados do século XVII – com o tratado de Vestefália a consumir a obra que quis evitar – é a gestação de um espaço cultural que resiste aos nacionalismos mais exacerbados e que tem como fio condutor, mesmo nos momentos de maior esquecimento da transcendência, três frases do escrito mais antigo do Novo Testamento: “Não apagueis o Espírito. Não desprezeis as profecias. Examinai tudo, guardai o que é bom” (1<sup>a</sup> Tessalonicenses, 5, 18-21).

É este examinar tudo e conservar o que é bom que permite às culturas antigas – não apenas a greco-romana, mas também as que lhe servem de substrato – entrar em fusão com uma visão radicalmente nova do destino humano e dar corpo a um espaço cultural que não foi possível com nenhuma outra antropologia.

Momentos altos desta gestação, que se tornam evidentes até pelas crises que provocam, são as aparentes redescobertas da Antiguidade a que se deu impropriamente o nome de renascimentos: afinal, o que se passa é a exaltação de alguns aspectos dessa Antiguidade que, quando reencontram o seu lugar no espaço já criado, por uma osmose que chamaríamos vital, provocam o surgir de formas de arte e estilos de vida que, sem deixarem de ser novos, guardam, no entanto, as características essenciais da sua matriz.

Para nos não alongarmos demasiado e ficarmos dentro da língua e do modo de ser português, poderíamos perguntar-nos se não seria oportuno analisar nesta perspectiva, por exemplo, aquilo que, sem grande rigor de critérios, se chamou de “estilo manuelino”.

E que diríamos d’*Os Lusíadas*, que Jorge de Sena muito justamente aponta como um repositório de dezasseis séculos de cultura?

1. Vem tudo isto a propósito de Aquiles Estação, contemporâneo de Camões, nascido, como ele, em plena florescência do manuelino, que também se chama renascença portuguesa.

A crítica histórica terá de percorrer ainda um largo caminho para que a historiografia se liberte de muitos lugares comuns e ideias preconcebidas, que, sobretudo no que diz respeito ao que se escreve em Portugal, continuam a condicionar, não apenas a linguagem, mas o próprio trabalho de pesquisa.

Teriam de se multiplicar os estudiosos que partissem para a investigação conduzidos pelo desejo de encontrar a verdade, mais do que pela ânsia de confirmar *uma* verdade.

Por exemplo, em Portugal, apesar das excepções que já aparecem no nosso panorama científico, a historiografia continua dependente da imagem da Idade Média criada pelos humanistas do século XIV, e quase se não conhece outro conceito de Reforma senão o que foi divulgado pelos historiadores protestantes, que criaram também o conceito de Contra-Reforma, ainda que já na segunda metade do século XVIII e com um significado diferente do que se lhe dá hoje<sup>2</sup>.

Toda a gente sabe que Lutero e os seus primeiros discípulos, pegando na palavra *Reformatio* (al. die Reformation), retirada dos esquemas conciliares do século XV – *De reformatione Ecclesiae in capite et in membris* – quiseram apenas dizer que procuravam levar por diante a reforma da Igreja que todos pareciam desejar, mas que ninguém conseguia tornar efectiva.

Ainda que contra a sua vontade inicial, o que o monge agostinho fez foi uma autêntica revolução, não propriamente uma reforma da Igreja.

De facto, com Lutero, põem-se em questão aspectos essenciais do cristianismo e altera-se por completo o mapa religioso da Europa.

No mais aceso da polémica, com interesses políticos a meterem-se por todos os lados, extremam-se os campos, e a tão desejada reforma da Igreja só não se adia mais uma vez, porque reformar-se pertence à sua própria dinâmica.

Movimentos de renovação cristã, na perspectiva do crente, surgem em todas as épocas, como fruto da acção do Espírito Santo no coração dos fiéis.

São desse tipo movimentos, por exemplo, como as fundações levadas a cabo por grandes carismáticos, como Bento de Núrcia (e todos os reformadores da sua linha), Bernardo de Claraval, Francisco de Assis, Domingos de Gusmão, etc., para falarmos apenas dos principais do ocidente europeu, entre os séculos V e XIII.

Mas, no contexto das presentes reflexões, estão a referir-se os movimentos de renovação cristã surgidos num ambiente peculiar da Igreja ocidental, nos finais da Idade Média, quando o continente se transformava em todos os sentidos, e as consciências mais esclarecidas se davam conta da necessidade de um regresso às exigências do Evangelho; o que reclamava também uma alteração das estruturas eclesásticas, demasiado dependentes da função política, então desempenhada por grande parte dos membros da Hierarquia, sobretudo nas regiões do norte da Europa.

---

<sup>2</sup> Cf. Hubert JEDIN, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*. Verlag Josef Stocker – Luzern 1946. Utiliza-se aqui a quinta edição italiana. Brescia, Editrice Morcelliana, 1995, pp 13 e sgs.

Ao apoderarem-se do termo *Reformatio*, que trazia já um significado teológico-canónico muito específico, os discípulos de Lutero, querendo afirmar simultaneamente a novidade do seu movimento e o radicalismo da resposta que, segundo eles, dava aos anseios da Cristandade, talvez sem pensarem nisso, provocaram o corte com os movimentos de renovação que vinham surgindo na Igreja, desde finais do século XIV.

Isso vem criar um problema de dupla dimensão: do ponto de vista sincrónico, os que mais haviam lutado, não apenas por uma reforma das estruturas eclesiásticas, mas por uma autêntica renovação da vida cristã, cujas exigências iam muito para além daquela reforma, viram-se subitamente entre fogos cruzados, com os meios intelectuais divididos em duas posições cada vez mais radicalizadas e, conseqüentemente, cada vez menos conciliáveis.

O pior é que a agitação provocada pelo envolvimento político de Lutero faz com que se esqueçam os reformadores moderados – que os havia de ambos os lados da barricada –, e a história deste período começa a ser marcada de uma forma verdadeiramente maniqueia, com os historiadores a ver o bem totalmente separado do mal e colocando-os frente a frente, segundo as próprias simpatias.

De facto, o maniqueísmo político está subjacente a todas as ideologias que servem de fundamento à intolerância e à ditadura, um abuso do poder possível em qualquer campo da vida humana; e que se insinua também na análise dos fenómenos do passado, sempre que nos esquecemos de que ninguém, do lado de cá da história, tem o monopólio da verdade.

É por isso que termos como Reforma e Contra-Reforma, sobretudo quando com aquela se identificam as auto – designadas igrejas evangélicas, e com esta a acção da Igreja Católica, em ordem à sua renovação interna, estão na base de muitos erros de simplificação que, além do mais, levam a graves injustiças contra pessoas e instituições.

Temos o exemplo de Aquiles Estaço, que poderíamos comparar com Damião de Góis, já que são quase contemporâneos.

Sabemos que, a nível do pensamento europeu, sobretudo como filólogo, Estaço, cuja autoridade é invocada ainda no século XVII, foi mais conhecido e apreciado do que Góis. E, quanto a abertura de espírito, não parece que os contactos internacionais deste, que não foram mais vastos nem mais variados que os daquele, documentem uma modernidade superior à que se pode divisar em muitos aspectos da vida e dos escritos do autor do *De Reditibus ecclesiasticis et De Pensionibus*<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> São dois tratados que Aquiles Estaço publica formando um todo, pela primeira vez, em 1575, com o título *Achillis Statii Lusitani De Reditib. Ecclesiasticis Qui Beneficiis et*



2. Na perspectiva deste trabalho, e quando falamos de grandes sínteses culturais que definem de certo modo o que designámos por “espírito europeu”, importa referir, antes de mais, o que terá sido o grande projecto literário e teológico de Aquiles Estaço, que chega a Roma provavelmente nos últimos anos da década de cinquenta, do século XVI, e aí morre em 1581. Isto é, passa na Cidade Eterna acima de vinte anos, que correspondem ao terço mais produtivo da sua vida.

Para uma referência, necessariamente muito superficial, ao contributo de Aquiles Estaço para a formação de um espírito europeu, podemos tomar, entre outras, duas pistas, ou, se quisermos, dois pontos de referência, ou seja: a criação poética, como projecto e como realização, por um lado, e os comentários bíblicos, por outro.

A um de Março de 1566, Aquiles Estaço dedicava a Jerónimo Rusticucci, secretário particular do Papa Pio V, uma edição comentada dos poemas eróticos de Catulo, com palavras a partir das quais ficamos a saber duas coisas muito importantes:

A primeira é que ele, desde a sua juventude, concebera o projecto de traduzir em verso latino os textos poéticos da Bíblia; projecto que, em 1566, quinze anos antes da sua morte, continuava vivo, ainda que adiado, pelos muitos afazeres que pesavam sobre os ombros do humanista.

A segunda coisa que ficamos a saber é que ele, pelas exigências desse mesmo projecto e enquanto não podia concretizá-lo de outro modo, ia aperfeiçoando os dotes que queria pôr ao seu serviço, estudando a poesia clássica latina.

Desse estudo intercalar e dos exercícios que implicava, temos frutos preciosos, para além da referida edição dos poemas eróticos de Catulo.

Também como reflexão intercalar, talvez possamos tirar algumas ilações do facto de Aquiles Estaço fazer esta edição em pleno pontificado de Pio V, que fora o responsável máximo da Inquisição Romana, no tempo de Paulo IV, e que os historiadores apresentam como uma das figuras mais típicas daquilo que se convencionou chamar Contra-Reforma.

Mais, Aquiles Estaço dedica esta edição dos poemas de Catulo, profusamente anotada, com explicações de todo o tipo, incluindo os termos mais escabrosos, relativos à vida íntima do protagonista ou dos protagonistas desses

---

*Pensionib. Continentur. Commentarioli. II.(...) ROMAE. (...) Anno Iubilaei. M.D.LXXV.* Em 1581, o ano da sua morte, faz uma nova edição, integrando no texto as notas marginais que escrevera na anterior. Os dois exemplares que foram propriedade do autor encontram-se na Biblioteca Vallicelliana, reunidos numa miscelânea, com a cota, S. Borr. I. V. 104 (1-4).

poemas, a Jerónimo Rusticucci, secretário particular do Papa; um homem da Cúria, que o conhecia muito bem e ao qual o humanista português devia especiais favores.

É bom notar que Estação, prevendo o aparecimento de objecções ao cuidado que pôs na edição de Catulo, se defende com um raciocínio muito parecido com o que usa Bartolomeu Ferreira, no seu parecer para a edição d'*Os Lusíadas*: e a poesia deve ser apreciada como arte e não como edificação.

#### VESTÍGIO DE UM PROJECTO GRANDIOSO?

Não sabemos que tipo de poesia terá Aquiles Estação cultivado no período que antecede a sua partida para Paris e Lovaina, onde se dedica à Teologia e aperfeiçoa os conhecimentos alcançados no convívio com os melhores humanistas portugueses do tempo, entre os quais se contam André de Resende e os intelectuais do seu círculo.

Do que foi publicado a partir de 1547, ano da edição de *Syluulae duae*, podemos concluir com segurança que tentou a poesia em todas as áreas da inspiração poética.

Merece especial referência a sua poesia religiosa.

Ainda que, para a esperança de vida do tempo, Aquiles Estação não tenha morrido especialmente jovem, podemos considerar o que nos deixou, neste domínio, o esboço de um projecto que podemos considerar grandioso.

De facto, escrever em verso latino tudo o que na Sagrada Escritura é considerado texto poético – e não nos esqueçamos de que Aquiles Estação tinha um conhecimento suficiente do hebraico, para se dar conta da vastidão da tarefa que se impunha – seria uma empresa realmente extraordinária.

A pensar nela, o nosso humanista realizou um trabalho insano, compulsando manuscritos antigos, corrigindo textos, tirando notas...

Os resultados desse trabalho tiveram aplicações múltiplas, devido ao carácter multifacetado da actividade desenvolvida em Roma por Aquiles Estação.

Mas o projecto da sua juventude ficaria por realizar; não sabemos se por demasiado ambicioso, se por falta de tempo. Provavelmente por ambas as razões, que acabam fundindo-se na vida que Aquiles Estação é obrigado a viver em Roma: a vastidão do projecto exigiria uma disponibilidade total que, na segunda metade do século XVI, já nenhum humanista podia ter, sobretudo se empenhado, como era o caso do nosso compatriota, num verdadeiro trabalho de renovação interna da Igreja.

Podemos assim afirmar que lhe faltou o tempo – na linha da sincronia (tempo disponível) e na linha da diacronia (tempo vivido) – também pelo carácter, digamos, excessivo do seu projecto.

No ano de 1549, saía em Paris, dos prelos de Thomas Richard, o seu segundo livro impresso.

Na dedicatória desta obra ao Infante D. Luís, filho de D. Manuel, portanto, irmão do rei D. João III, há, entre outras coisas de interesse, o passo seguinte:

*Ac sunt hi quidem quos accipis princeps clarissime ocii mei fructus: non enim haec scribo nisi uacuis, et a Theologiae studiis aliquantulum feriatius. Idque facio, quo musas, quas olim puer magno studio colui, etiam nunc grandior, et quidem Theologus, retineam.*

Ou seja, em tradução livre:

“O que estás a receber, príncipe ilustre, são apenas os frutos do meu ócio; pois não escrevo tais coisas senão quando estou livre e um pouco aliviado dos meus trabalhos de Teologia. E faço-o, para que eu, que tão intensamente cultivei as musas, enquanto era jovem, também as conserve comigo agora, que sou mais velho e, ainda por cima, Teólogo.”

As palavras do nosso humanista inspiram as seguintes observações:

1. Os trabalhos que integram este opúsculo são o fruto da ocupação dos tempos que a sua actividade normal lhe deixava livres – *ocii mei fructus*. Tendo presente o significado clássico do termo *otium*, e o que escreve no período seguinte, é legítimo pensar que, na mente do seu autor, o conteúdo deste opúsculo correspondia a algo que tinha grande importância, inclusive para o que estava no centro das suas preocupações, ou seja, a teologia: *Idque facio, quo musas... etiam nunc grandior, et quidem theologus, retineam*.
2. Aquiles Estaço era um estudante de Teologia aplicado; o que pode explicar, tanto a segurança com que aborda muitos dos temas controvertidos, na sua época, como a riqueza de conteúdo das notas que escreveu nas margens de alguns dos livros da sua biblioteca.
3. Cultivou a poesia quando era jovem: *quo musas quas olim puer magno studio colui... retineam*.
4. Considera-se a si próprio teólogo. Este facto permite-nos, pelo menos, suspeitar de que a Teologia foi uma preocupação de sempre na mente do nosso humanista. E a partir dele podemos também duvidar da justeza da afirmação que atribui à sua presença em Roma o interesse pela Teologia.

É, portanto, claro que Aquiles Estaço cultivou a poesia enquanto era jovem e quer continuar a cultivá-la: porque gosta de poesia, mas também porque, como fica dito, ela entra nos seus projectos de estudante de Teologia: *quo musas retineam, nunc grandior et quidem theologus*.

Quais sejam esses projectos, não o diz aqui, senão indirectamente, na medida em que afirma querer continuar a cultivar a poesia enquanto teólogo – *nunc grandior et quidem theologus*.

Mas di-lo-á mais tarde, como vimos acima, precisamente quando, decorridos dezassete anos, dedicar a outro amigo – agora da Cúria Romana – os resultados de outros ócios, que eram, afinal, se virmos bem as coisas e como o termo insinua, trabalhos relacionados com o grande projecto da sua vida, aqui referido de forma indirecta.

Entretanto, não será extrapolar demasiado se, tendo em vista aquele *et quidem theologus*, concluirmos que Aquiles Estaço pressentia, pelo menos, a existência de uma especial relação entre a poesia e a Teologia: o que certamente, além de se dever à intuição dos humanistas em geral, para quem o estudo da Retórica estava longe de corresponder a um intuito meramente estético, se descobria no contacto com as fontes da Teologia, sobretudo a Bíblia e uma parte dos Padres.

De facto, não será por acaso que uma grande parte dos escritos bíblicos são, literariamente falando, obras poéticas e, mesmo os que pertencem a outros géneros, contêm inúmeros textos poéticos.

Bem vistas as coisas, se guardamos um conceito suficientemente amplo de poesia (*poesis/poietikós*), temos de admitir que, como, aliás, acontecia já com os filósofos da Antiguidade, o casamento, digamos assim, da Teologia com a poesia se torna patente nos textos bíblicos, sobretudo do Antigo Testamento, na proporção directa da sublimidade da mensagem que transmitem.

É o que acontece com os escritos dos profetas e os Livros Sapienciais, nos quais se inclui o Saltério.

No Novo Testamento, se deixamos de lado os hinos que São Paulo incluiu nas suas cartas e alguns discursos de Jesus, nomeadamente as parábolas, pode dizer-se que o texto mais poético é o quarto evangelho, cuja sublimidade fez com que a primitiva comunidade cristã desse a João o título de «Teólogo».

Os Padres, principalmente de expressão grega, e são quase todos, nos dois primeiros séculos da era cristã, não precisam sequer de inventar a técnica, que lhes vinha dos grandes filósofos da Antiguidade e se mantinha presente nas escolas, sobretudo devido à permanência do prestígio de Platão e dos seus grandes mitos.

Será por isso que, pelo menos até ao século XII, no Ocidente, os temas da fé mais abordados pela poesia são os que se relacionam com os grandes mitos cosmológicos, como é o caso da criação e do significado teológico do mundo: aqui há uma influência profunda do Timeu, talvez a obra de Platão mais lida no Ocidente, ao longo de toda a Idade Média.

A partir do século XII, por influência de São Bernardo, primeiro, e de São Francisco, depois, a poesia invade todos os temas da vida cristã, mas com um pendor mais místico, que se reflectirá na criação poética de Aquiles Estaço, embora não possamos considerar a sua poesia como poesia mística.

#### AQUILES ESTAÇO, POETA CRENTE

Em face disto, já não será necessário insistir que os escritos espirituais de Aquiles Estaço, nomeadamente os que se relacionam com novas versões dos textos sagrados, não pertencem a um projecto da velhice, de um humanista que, como diria o Camões das redondilhas «Sôbolos rios que vão», cantasse a sua palinódia.

É claro que Aquiles Estaço não tem a envergadura poética de Camões, nem a profundidade filosófica e a força mística de Pascal.

Mas as razões por que aqui se mencionam essas duas figuras cimeiras da história cultural europeia são outras.

A primeira está no facto de tanto Camões como Pascal documentarem diferentes sortes do inacabado. Pois, enquanto, para o pensador francês, ele se transforma numa das fontes de engrandecimento da sua imagem, pelo que, no esboço da *Apologie de la Religion Chrétienne*, fica da riqueza do seu pensamento, para o poeta lusíada, a dispersão dos seus poemas líricos constitui uma deficiência fatal, que ameaça fechar para sempre aos seus leitores a grandeza da alma que quis falar através dos seus poemas.

A segunda razão parte do facto de Camões ser perfeitamente contemporâneo de Aquiles Estaço, quer pelos anos em que viveu – quase lado a lado, se não no espaço, seguramente no tempo, um com o outro, embora talvez desconhecendo-se mutuamente – quer pelas ideias que, modeladas no que de melhor produziu o Renascimento português, guiaram a sua criatividade e perpassam os textos mais significativos de ambos.

E não seria de todo descabido estudá-los na perspectiva do moderno pensamento europeu, naquilo que tem de melhor e mais específico.

Claro que há entre eles uma diferença abissal, se reparamos no génio poético de cada um, partindo do que nos resta da obra respectiva.

O autor de *Os Lusíadas* não sofre comparação com nenhum artista do seu tempo, nem talvez com nenhum daqueles que, no mundo ocidental, se seguiram ao seu mestre e modelo: ou seja, Virgílio Nasão.

Aquiles Estaço, enquanto criador artístico, é, sem dúvida, inferior a Camões: se fosse preciso, bastaria, para nos convencermos disso, comparar a paráfrase que ambos fazem do Salmo 136, ou 137, segundo a numeração da bíblia hebraica, que é a que, neste caso, segue o nosso humanista.

Claro que, independentemente da maior ou menor genialidade, no que se refere à inspiração poética, não podemos esquecer a diferença de posições, perante o texto sagrado. Este, como sabem os especialistas dos géneros literários da Bíblia, sem deixar de ser um texto humano, com todas as características do género a que pertence, reflecte uma fé à qual procura ser fiel, e, segundo a doutrina da inspiração sobrenatural, desenvolve-se dentro de fronteiras especiais, que não existem para a criação puramente humana.

Ora, é evidente que, enquanto Camões podia pegar no salmo como simples fonte de inspiração, Aquiles Estaço, quer pela sua formação teológica, quer pelo contexto em que insere a sua versão, sentir-se-ia necessariamente mais limitado pelas fronteiras provenientes do carácter sagrado do texto.

Por outro lado, mesmo sem entrarmos na já referida polémica Sérgio-Sena, pode dizer-se que o texto do nosso épico pertence, com todo o direito, à poesia mística portuguesa do século XVI, enquanto o de Aquiles Estaço não pode senão incluir-se na poesia de tema religioso.

Se, no campo da poesia religiosa, distinguirmos aquela que apenas se inspira na religião e a que se ocupa das verdades da fé, podemos então falar de poesia religiosa, no primeiro caso, e teológica, no segundo.

Estaço cultiva as duas.

#### ECUMENISMO E FÉ NA MISERICÓRDIA DIVINA

Por estranho que pareça, sobretudo se tivermos em conta uma certa imagem criada nos últimos séculos relativamente ao humanismo da Reforma, nem Lutero nem os seus discípulos imediatos favoreceram muito o discurso sobre a misericórdia divina.

De facto, ao querer realçar o carácter absolutamente gratuito da salvação, no que estava perfeitamente de acordo com a tradição teológica mais genuína, não soube evitar o escolho em que o próprio Santo Agostinho esteve à beira de soçobrar, quando polemizava com os pelagianos, demasiado confiantes nas capacidades da natureza humana.

Pode dizer-se que todas as controvérsias do século XVI sobre a justificação e a graça, após o Concílio de Trento, principalmente dentro da Igreja Católica, onde nunca cessaram as tentativas de estabelecer pontes que permitissem o diálogo com os teólogos da Reforma, se balanceiam entre estes dois extremos: o que leva muitas vezes ao esquecimento do essencial, definido na célebre sessão sexta daquele Concílio, mas que corresponde aos aspectos mais importantes de tudo quanto, depois de São Paulo, se ensinou sobre a radical novidade de Jesus Cristo, que nos veio revelar os extremos do amor do Pai.

Da sua poesia de Aquiles Estação, tomamos apenas um exemplo:

O poema *Cuius querellas gentis ante et flebile*, inspirado na história do Povo Hebreu, que Deus, mediante maravilhas de vária ordem, liberta da escravatura do Egito e depois conduz através do deserto, até à sua chegada à Terra Prometida, ou seja ao vale do Jordão:

Deus escuta as queixas do Seu Povo (*Ex 3, 7 sgs.*), o mesmo que manifesta a sua alegria depois da libertação e da extraordinária travessia do Mar Vermelho (*Ex 14.*), as dificuldades da travessia do deserto e as obras maravilhosas – isto é, dignas de serem vistas e cantadas – com que Deus acode aos Seus eleitos (*Ex 16-17.*).

Destas, o poeta menciona expressamente:

A travessia do mar a pé enxuto (*Ex 14, 15-30, vv 5-8*).

Já no deserto, o alimento vindo do céu – o maná e as codornizes (*Ex 16, vv 9-13*).

Depois, ainda no deserto, a água que jorra da rocha, após as pancadas ordenadas por Deus e executadas, aliás, numa atitude de pouca fé, por Moisés (*Ex 17, 1-7, vv 13-16*),

Não se publica o texto latino para abreviar, ainda que formalmente seja um bom exemplo de poesia neo-latina.

Além disso, tem interesse notar a riqueza emotiva que Aquiles Estação consegue inculcar no seu poema pelo estilo pessoal que utiliza, pondo-se no lugar do povo escravizado, até aos versos finais, onde com uma linguagem que nos faz pensar em Virgílio (*Aen. 1,94; 12, 155*), felicita esse povo, por ser regido, defendido e guiado por um Deus que compara o cuidado com que protege o Seu povo à ternura da galinha protegendo os pintainhos sob as suas asas; uma imagem de profundas ressonâncias bíblicas, que não encontramos no Antigo Testamento, mas que nos leva até lá, a partir de Jerusalém, sobre a qual Lucas constrói essa outra imagem da misericórdia divina, que é Jesus chorando sobre o destino trágico da Sua Pátria (Cf *Mt 23, 37; Lc 13, 34-35; 19, 41-44*).

Do poema do humanista português propõe-se a seguinte tradução:

Do povo cujas lamentações, antes, em minha poesia,  
Cantava, em canto queixoso e triste,  
Esqueço as penas e [canto] agora a admirável alegria,  
Depois que deixou de ser escravo.  
Ovante percorreu, para a pátria, ínvios caminhos;  
E o fundo do mar a pé enxuto,  
Enquanto do mar as águas param, aqui e ali,  
Pisarei, conduzido por Deus.  
Faltava àquele que deambula por caminhos ínvios  
Alimento que debelasse a fome?  
Caía do alto céu, como orvalho,  
A esperança de banquete mais lauto.  
Recusava aquele solo árido  
O líquido com que se extinguisse a sede?  
Eis que uma nascente brotava da rocha,  
E rios corriam entre as pedras.  
Oh, três e quatro vezes bem-aventurado o povo que Deus  
Governa, protege e conduz!  
E isso como a galinha, que de toda a parte  
Congrega os seus pintainhos.

Ora, desta revelação, em termos de linguagem verbal, o discurso mais belo, até do ponto de vista literário, encontra-se em *Lucas*, capítulo XV, versículos 11-31.

É a chamada parábola do Filho Pródigo, que Jesus contou, como é fácil de ver, com o apoio de todo o contexto deste capítulo, não para falar do filho, mas para revelar os abismos de misericórdia do Pai.

Aquiles Estaço deixou muitas apostilas no Evangelho de *Lucas*; porém, quanto ao capítulo quinze, que contém as três parábolas da misericórdia divina, debruçou-se de modo especial sobre a parte referente à terceira, a única que apostilou.

No seu trabalho, manifesta-se a cada passo o filólogo, preocupado com a autenticidade do texto, que procura comentar com a ajuda dos Padres da Igreja e outros testemunhos da Tradição.

E esta é primeira nota de modernidade, importante, não por ser original, mas por denunciar uma linha de “contra-reforma” que não costuma referir-se, até porque não corresponde ao conteúdo semântico actual da palavra.

Mas nas notas a esta parábola encontramos também algumas reflexões pessoais sobre o pecado, a conversão e a misericórdia divina, que servem para documentar, mais uma vez, a posição de Estaço, entre os fogos cruzados dos controversistas do seu tempo.



São notas de grande importância teológica às quais se pode dar uma ordenação sistemática, seguindo muito de perto a estrutura narrativa do texto de *Lucas*, 15, 11-32.

De forma muito sumária, essa estrutura pode desenhar-se assim:

O filho mais novo, uma vez recebida do pai a parte que lhe cabia na herança, parte para «uma região longínqua» (11-13).

Consequências do afastamento da casa paterna (14-16).

O filho tresmalhado recorda-se da casa do pai, mede o estado em que se encontra e decide regressar (17-19).

A festa do reencontro (20-24).

O pai justifica-se perante o filho mais velho (25-32).

Como é fácil de ver, a cada troço narrativo corresponde um momento importante daquilo que poderíamos designar por dinâmica do pecado e da conversão, vista, tanto do lado do pecador, que ofende, como do lado de Deus, que perdoa.

Como para o nosso intento interessa sobretudo o comentário de Estação ao último troço narrativo, passamos a ele imediatamente.

O clímax atinge-se no versículo 20, quando o pai, ao ver o filho ainda longe, se lhe lança ao pescoço, cobrindo-o de beijos:

*Cum autem adhuc longe esset, uidit illum pater ipsius et misericordia motus est et accurrens cecidit supra collum eius et osculatus est illum.*

A descoberta de *Lucas* como o evangelista da misericórdia divina, mais preocupado em captar os gestos e as palavras que revelam essa misericórdia do que em descrever o percurso da conversão por parte do pecador – ou não fosse ele discípulo de São Paulo – esta descoberta é relativamente recente, na exegese católica.

Isso explicará o facto de o nosso humanista não ter deixado qualquer nota a este versículo, que, segundo tudo leva a crer, foi objecto de um cuidado especial por parte do redactor do texto evangélico.

Aliás, ainda hoje, como o documenta o nome que se dá a esta parábola, o texto é lido mais na perspectiva dos actos do pecador do que pensando no amor misericordioso de Deus.

Aquiles Estação escrevia na segunda metade do século XVI, após a polémica com os reformadores, que negavam ao pecador toda a possibilidade de cooperar com Deus na sua conversão.

Contra eles se dirigiam de modo especial os cânones do Concílio de Trento, que, sem negarem o facto de ser Deus a tomar a iniciativa, afirmavam igualmente a capacidade de o homem colaborar com Ele.

Num ambiente de controvérsia, como era, a este respeito, o século XVI, qualquer tendência a acentuar um dos aspectos poria de sobreaviso os defensores dos outros, que não hesitavam em classificar de hereges os que não estavam claramente do seu lado.

Além disso, é normal que um humanista do século XVI, desejoso de contribuir para a formação prática dos crentes, no sentido de realizarem correctamente os actos correspondentes à doutrina fixada pelo Concílio, fale da conversão, mais na perspectiva do pecador do que na de Deus.

E este era o caso do nosso humanista.

Assim, põe em realce a sinceridade do filho e a corajosa humildade com que reconhece ter ofendido Deus e o pai: *Pater, peccavi in caelum et coram te.*

Estaço lê a expressão *peccavi in caelum*, enquadrando-a na situação concreta do guardador de porcos, conseguindo assim tirar dela um partido especial: *Peccavi in caelum, quo nunquam oculos sustuli more porcorum quos pavi.*

Que se confessa indigno de ser considerado filho de tal pai, mas trata-o como tal, na esperança de alcançar o perdão.

E quanto ao *cum autem adhuc longe esset*, parecem interessar-lhe mais os aspectos canónicos da conversão e os seus efeitos imediatos do que a iniciativa de Deus e a generosidade do Seu perdão: assim, fala dos frutos da contrição, sem deixar de referir a necessidade da confissão auricular, *si possit fieri.*

É a doutrina confirmada pelo Concílio de Trento, ainda hoje presente na pastoral do sacramento da Reconciliação.

No entanto, além das referências indirectas, contidas nas alusões à conversão do pecador, Aquiles Estaço termina o seu comentário com um epifonema semelhante a tantos outros que, a despeito da sua reserva, quanto a exprimir emoções pessoais, lhe escapavam em determinados contextos:

*Quanta Dei benignitas! Eum qui mercenarius esse uolebat, filium recipit.*

Como é grande a bondade de Deus!

Recebe como filho aquele que queria ser assalariado.

*ERAT AUTEM FILIUS EIUS SENIOR) Peccata nonnunquam prosunt cum paenitentes ad se redeunt et bonum ipsum arctius complectuntur, quam qui in perpetua iustitia uixerunt.*

*Diligentibus enim Deum omnia cooperantur in bonum, «etiam peccata» ait Augustinus (Cf. Rom 8, 28).*

*TU SEMPER MECUM ES) Laudatur in bono perseuerantia. Vos qui perman-  
sisti mecum in tribulatione mea (Rom 22, 28 ).*

*Tu semper, inquit, mecum es, quia qui cum Deo non est, moritur. Addit  
enim: Frater tuus hic mortuus erat; cum illo quidam fuerat pater.*

Dir-se-ia que, neste comentário, com a preocupação de aproveitar o tema da perseverança, que ele vê desenhada no filho mais velho, Aquiles Estaço perde a direcção tomada no comentário à expressão *erat autem filius eius senior*, naquela referência ao facto de o pecado, uma vez assumido como tal, servir melhor, por vezes, o progresso espiritual do que a simples permanência na graça.

HAVIA, PORÉM, O FILHO MAIS VELHO) O pecado torna-se não raro frutuoso, quando os pecadores arrependidos entram em si e abraçam a prática da virtude com mais afinco do que os que sempre viveram em graça.

Para os que amam a Deus tudo contribui para o bem, «até o pecado», acrescenta Agostinho.

TU ESTÁS SEMPRE COMIGO) Louva-se a perseverança no bem. Vós que permanecestes a meu lado, nos meus trabalhos.

Tu, diz, estás sempre comigo, porque quem não está com Deus morre. Pois acrescenta: Este teu irmão estava morto; no entanto, com ele estivera o pai.”

De facto, para a exegese contemporânea, como, aliás, para os autores espirituais, o filho mais velho, que na intenção de Lucas simbolizava os Escribas e Fariseus, é o protótipo da auto-satisfação do crente sem aspirações, que, a certa altura, vê em Deus, quando olha para Ele, mais um devedor do que um amigo.

Não era, até há pouco, um aspecto muito considerado, já que esta parábola, incorrectamente chamada de «Parábola do Filho Pródigo», era, em geral, lida como exemplo da dinâmica da conversão, quase sempre a partir do pecador.

O nosso humanista parece ter intuído a profundidade da revelação contida no discurso de Jesus, que fala essencialmente da misericórdia divina; mas não tira disso todas as consequências, em parte porque essa temática andava demasiado envolvida em questões especulativas sobre a justificação, a graça e a liberdade... quase como se tudo se passasse no coração do homem, num relacionamento pouco mais que jurídico com Deus.

Em jeito de síntese, pode dizer-se que Aquiles Estaço, nos seus comentários à parábola do Filho Pródigo, não esconde uma certa emoção, que se revela de modo especial quando procura tirar conclusões teológicas e ascéticas do texto evangélico.

Isto é tanto mais digno de nota quanto é certo que a frieza caracteriza grande parte das suas notas, sempre marcadas pela preocupação científica que as carrega de observações de ordem filológica e citações de textos paralelos.

Por outro lado, é necessário não esquecer que Estaço faz o seu comentário já na segunda metade do século XVI, quando as tentativas de reconciliação entre católicos e protestantes pareciam fazer renascer as polémicas dos séculos III e IV sobre o modo de acolher os cristãos relapsos.

Pode dizer-se que a emoção do humanista português nasce também da intuição que o leva a ver na fala do pai com o filho mais velho pistas para um verdadeiro diálogo ecuménico.

Relativamente à teologia do pecado, que, apesar de não ser o tema directo da parábola, é o que desenvolve mais, aliás seguindo na esteira dos comentadores que o precederam, pode dizer-se o seguinte:

Na segunda metade do século XVI, a reflexão teológica sobre as relações da natureza humana com o pecado e a graça move-se entre dois extremos:

De um lado, o pessimismo dos predestinacionistas da linha de Calvino: Deus predestina para a salvação ou para condenação, independentemente dos méritos da pessoa. A estes podiam juntar-se alguns discípulos de Lutero, que, embora não fosse tão radical, ensinava que a natureza humana estava irremediavelmente corrompida e que o pecado era a sua condição normal.

Do outro lado, o optimismo naturalista de certos humanistas, consciente ou inconscientemente dependentes de Pelágio, que, esquecendo os efeitos do pecado sobre a natureza humana, concluíam quase negando a Redenção e a necessidade da Graça.

Aquiles Estaço evita os dois extremos, além do mais, pela sua preocupação de ortodoxia; o conteúdo das suas notas tem como fundo a doutrina dos decretos tridentinos, onde, contra ambos os extremos, se consagra a doutrina tradicional da Igreja, ao afirmar-se a capacidade da natureza humana para colaborar com a Graça.

Mas a Graça é absolutamente necessária, inclusivamente para o início da fé justificante, porque o homem já de si limitado, como criatura que é, leva consigo o peso da «raça» pecadora, a que pertence pela natureza, e dos seus próprios pecados.

## NOS FUNDAMENTA DA IDEIA DE EUROPA HUMANISMO E EDUCAÇÃO ANTES DA RATIO STVDIORVM DOS JESUÍTAS

NAIR NAZARÉ DE CASTRO SOARES

(Universidade de Coimbra)

A ideia de Europa e a consciência europeia, no Renascimento, estão longe de abarcar um vivo sentimento de pertença a uma comunidade geográfica, histórica e étnica, uma supra-estrutura, diferente e mais vasta relativamente às pátrias individuais, com suas línguas próprias e com todo um conjunto de particularismos que resistem a uma análise filosófica, fundada em princípios universais<sup>1</sup>.

No entanto, a Europa – o *orbis noster*, o *orbis christianus*, a *respublica christiana*, ou ainda a *respublica litterarum* – afirma-se, na pena dos humanistas, desde Valla, Erasmo, Thomas More, Juan Luis Vives, D. Jerónimo Osório e Damião de Góis, como uma entidade espiritual, como uma realidade cultural que ultrapassa as fronteiras políticas<sup>2</sup>. Esta forma singular de unidade europeia,

---

<sup>1</sup> O próprio Erasmo que, nos *Adagia* (n. 1143: “*Quaeuis terra patria*”) definia pátria como o lugar onde cada um se sente bem, *Ubi bene, ibi patria*, e em carta, datada de 1 de Fevereiro de 1523 (dirigida ao Deão de Saint-Donatien de Bruges, Marc Lawrin, in P. S. ALLEN, *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, 12 vol, Oxford, Clarendon, 1906-1958: vol. V, *Ep.* 1342), pretendia ser um cidadão do mundo inteiro e não de uma só cidade (*ciuis totius mundi, non unius oppidi*). No entanto, não se esquece de afirmar *Homo batavus sum* e, nos derradeiros momentos da sua vida, suspira, com nostalgia, pela sua pátria distante. Neste contexto, se interrogava MARCEL BATAILLON, “Erasmo europeu?”, em artigo publicado, em versão espanhola, na *Revista de Occidente* 58 (Janeiro 1968). Na sua peugada, investigadores como Marie-Madeleine de La Galanderie e Jean-Claude Margolin desenvolveram notáveis reflexões, in *La conscience européenne au XVIe. et au XVIIe. siècles* (*Actes – Colloque de Paris*, 1980), Paris, 1982 (Collection de l'École Normale supérieure de Jeunes Filles, n. 22), p. 296-308 e 240-245, respectivamente.

<sup>2</sup> Afirma JEAN-CLAUDE MARGOLIN (“La conception de l'Europe selon Érasme de Rotterdam”, in *La nascita dell' Europa per una storia delle idee fra Italia e Polonia*, a cura di Sante Graciotti, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1995, p. 43-70), p. 49: Ce qu' Érasme

concebida e vivenciada pelas elites culturais, que radica na consciência de uma herança e pertença comuns, implica contudo a diversidade de modalidades e de identidades de ser europeu.

Plural é necessariamente a Europa que, em diferentes momentos e em diferentes espaços de referência, assiste à queda de Constantinópla, em 1453 – e, com ela, à descoberta do grego, mas também à amputação de toda a sua região oriental –, às guerras de Itália com a consequente redefinição dos estados intra-europeus, à afirmação da ideia de nacionalidade e dos conceitos de pátria e de soberania, às lutas entre príncipes cristãos, ao movimento da Reforma que vem rasgar a indivisível túnica da Igreja unida de Roma, à cruzada contra a ameaça constante do poderio turco-otomano – de que são exemplo as batalhas de Tunes e de Lepanto e as vitórias dos portugueses contra os Mouros e os Rumes, na África e no Oriente – que, enfim, assiste com júbilo às Descobertas marítimas que deslocam a Hispânia da sua posição periférica para o palco do teatro do mundo<sup>3</sup>.

E não fora Portugal, no século de ouro da sua história, pioneiro na descoberta de novos mundos e de outros homens, a nação do “humanismo oceânico”! A gesta lusa e o clima heróico que envolveu a sensibilidade colectiva dos escritores quinhentistas levaram à exaltação individual e colectiva do “homem português”, mitificado na figura de Rafael Hitloedeu, o modelo utópico de Thomas More.

Não sem razão, o hino de louvor à humanidade, entoado pelo coro da *Antígona* sofocliana, ‘Há muitas coisas espantosas: nenhuma/ é mais espantosa

---

apelle *orbis noster* ou *orbis christianus*, ou encore *respublica christiana* dépasse donc les frontières politiques [...]. Même quand la Réforme aura opéré son retrait par rapport à l'Église romaine, les «hérétiques» ou frères égarés ne seront pas rejetés de l'*orbis christianus*, identifié à une Europe de la spiritualité, et non une Europe des nationalités ou des intérêts économiques (ce dernier concept n'ayant d'ailleurs guère de sens au niveau d'une nation prise dans sa globalité). Vide ainda ALAIN MICHEL, “L'idée de Rome et l'idée d'Europe au XVe. siècle”, in *La conscience européenne au XVe. et au XVIe. siècles* cit., p. 265-279; JACQUES CHOMARAT, “Aspects de la conscience européenne chez Valla et Érasme”, *ibidem*, p. 64-74.

<sup>3</sup> Uma referência especial nos merece a afirmação da ideia de nacionalidade e da noção de pátria que adquirem no Renascimento um sentido novo, a par do conceito de soberania que se define e impõe com Jean Bodin. Sobre o patriotismo como noção viva no século XVI, vide J. DELUMEAU, *La civilisation de la Renaissance*. Paris, 1967, p. 46-57; J. A. MARAVALL, *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, 2 vols., Madrid, 1972: II, p. 457- 525.

Em Portugal, a independência nacional, assente numa monarquia que nem guerras, nem lutas religiosas punham em causa, firmou-se o ideal heróico dos nossos homens de Quinhentos, de par com um alto conceito de pátria que mais se arreigava com a distância dela – nos centros do saber europeus, nas paragens longínquas do império, ou mesmo no exílio. Sá de Miranda, na *Carta a D. João III (Obras completas, II, Lisboa, 1977, p. 49)* sintetizará o sentimento colectivo, nestes termos: «no meo dos corações, esculpidas vossas quinas».

que o homem<sup>4</sup>, poderia resumir a verdadeira força vital do Humanismo, do multifacetado movimento europeu de há quinhentos anos, e servir de lema à exaltação dos seus valores éticos e culturais.

Já Ésquilo ilustrara esta crença no homem, através do mito de Prometeu, que se tornou paradigmático. É que, no *Prometeu*, o *homo poeta* e o *homo deus* são substituídos pelo *homo faber*, cujo ideal foi enaltecido e revigorado no *Quattrocento* italiano, a partir de Coluccio Salutati e Leon Battista Alberti. Desde a Antiguidade, o mito de Prometeu era entendido como um símbolo do esforço do homem, no sentido da contínua realização de um ideal de aperfeiçoamento<sup>5</sup>. Platão, no *Protágoras*, reconhece a importância do mito de Prometeu e aponta nele os três graus de evolução no enriquecimento da ideia de cultura: a civilização técnica, insuficiente na construção da vida em comunidade; a dádiva divina do direito; e a *technê politikê*. Entre estas, o filósofo privilegia a última, ensinada pelos sofistas, pois reconhece à educação o poder de forjar o vínculo espiritual capaz de sustentar a vida em comunidade e a perenidade da civilização<sup>6</sup>.

Na verdade, foram os sofistas do século V, que chamaram a atenção para a grande importância da educação humana, da formação retórica, apoiada num *curriculum* alargado de disciplinas. Defensores da cultura enciclopédica e artistas da palavra, grande foi o seu mérito, não só no plano pedagógico e educativo, como ainda no desenvolvimento da arte oratória, designadamente no que se refere aos fundamentos da lógica e à elaboração dos processos de logomaquia. A partir destes pensadores e profissionais do ensino, a temática educativa ganha actualidade. É retomada e desenvolvida pelos autores do século IV, que lhe fornecem uma base teórica, e sobretudo ainda pelos da época helenística, em que se define o ideal da *enkyklios paideia*<sup>7</sup>. Os Sofistas foram os primeiros a reconhecer o papel educativo dos *Poemas Homéricos*. Pela espiritualidade e mundo de valores que encerram, impõem às gerações vindouras ideais educativos, valores morais, sociais e políticos que levaram Platão, na *República* (606e-607a), a designar Homero “educador da Grécia”.

A nível conceptual, a poesia homérica fornece paradigmas que sustentam a argumentação de teorizadores, como Platão e Aristóteles, de prosadores e

---

<sup>4</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, vv. 332-333.

<sup>5</sup> MANUEL DE OLIVEIRA PULQUÉRIO, “O problema de Zeus no *Prometeu Agrilhoado* de Ésquilo”, in *Miscelânea de estudos em honra do Prof. A. Costa Ramalho*, Coimbra, 1992, p. 37-45; IDEM, “Cultura e ética na Grécia clássica”, *Máthesis* 2 (1993) 9-15.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Vide I. HADOT, *Arts libéraux et la philosophie dans la pensée antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1984, Chap. VI: «L' “enkyklios paideia”: la notion et son contenu», p. 263-293.

poetas, que se debruçam sobre a construção da vida comunitária, sobre a formação e funções de dirigentes políticos<sup>8</sup>. São estes também princípios basilares do Humanismo, retórico e doutrinário<sup>9</sup>.

A literatura pedagógica humanística privilegia, como referência estética e doutrinal: o ensino elementar, nas *Leis*, o ensino superior, ministrado à classe dos dirigentes, na *República*, a que os livros VII e VIII da *Política* de Aristóteles servem de complemento; a *Ciropedia* de Xenofonte; a obra parenética de Isócrates; a obra retórica e filosófica de Cícero, “o pai do Humanismo”, sem esquecer a *Carta a seu irmão Quinto*; a produção de Séneca, as suas tragédias, epístolas, tratados de filosofia moral e, entre eles, o *De clementia*, que escreve para o discípulo Nero; o *Panegírico de Trajano* de Plínio-o-Moço; a *Historia natural* de Plínio-o-Velho que, pelo teor das suas informações de carácter científico, se tornou verdadeiro “best-seller”, na época dos Descobrimentos; a *Institutio oratoria* de Quintiliano, que impõe o ideal humanístico do *uir bonus dicendi peritus* (*Inst. orat.* 12. 1, 1); em língua grega, as obras de Plutarco e Diógenes Laércio, verdadeiras enciclopédias de saber, que satisfazem a curiosidade dos humanistas pela vida das grandes figuras da Antiguidade e transmitem o pensamento das diversas escolas filosóficas; por último, sem deixar de lhe dar o maior relevo, a mensagem dos poetas.

O legado da cultura grega no mundo romano e o génio da sua reelaboração nos autores latinos, da República ao Império, que a Patrística assimilava, deixaram marcas indeléveis na cultura ocidental, de que o Humanismo Renascentista é o afloramento mais expressivo<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Mais especificamente no que se refere à temática educativa, os *Poemas Homéricos* são um verdadeiro manancial de *topoi*, desde a Antiguidade ao Renascimento: o exemplo de Aquiles, que Fénix ensina “a saber fazer discursos e a praticar nobres feitos” (*Il.* 9. 442-443); a importância e utilidade da arte retórica – reveladas ao longo da *Iliada*, quer por Diomedes, “o melhor da sua idade no conselho”, a que é consagrado o canto V, quer por Ulisses, “o dos mil artificios”, quer ainda por Nestor, o velho rei de Pilos “de falas harmoniosas” (*Il.* I. 247-249); o valor e significado da poesia, implícitos na arte de Aquiles, ao cantar os feitos dos heróis (*Il.* 9. 185-191); o papel fundamental atribuído à virtude dos antepassados, em que o mito adquire dimensão histórica; a missão divina do rei, a par da sua humanidade, que a expressão “pastor de povos” traduz; a importância dos *exempla*, tirados das acções dos heróis míticos do passado, que ditam normas e critérios de orientação para o presente; enfim, o valor do modelo e a educação pelo paradigma, em que à arte da palavra se alia “a moral heróica da honra”. Vide e. g. H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 41.

<sup>9</sup> Vide NAIR N. CASTRO SOARES, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, INIC, 1994, p. 15-37.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 38 sqq.



Notável a redescoberta de textos essenciais da Antiguidade clássica e o empenhamento e afã dos primeiros humanistas na sua busca – Petrarca, Boccaccio, Salutati, Poggio. Conhece-se a correspondência deste último com os monges de Alcobaça, no sentido da aquisição de exemplares existentes neste mosteiro<sup>11</sup>.

Foi nesta altura que se encontraram os tratados ciceronianos *De oratore*, *Brutus* e *Orator*, bem como a *Institutio oratoria* de Quintiliano e o *Diálogo dos oradores* de Tácito<sup>12</sup>. Através destes tratados, o homem renascentista aprendia o sentido essencial da retórica, assumida como valor de relação humana e meio de expressão da consciência humanística, que se traduzia também na busca de um ideal de estilo, capaz de conferir dignidade e beleza ao discurso. São os primeiros humanistas italianos, empenhados na vida pública das suas cidades e na formação integral dos concidadãos, que impõem ao mundo culto os padrões de uma educação aristocrática. Os *studia humanitatis* dão o maior valor ao elemento pessoal. Deixam de limitar o seu âmbito aos *auctores* medievais e abrem-se à literatura, à história, à poesia, à filosofia e até à arte da Antiguidade Clássica. O novo *curriculum*, alargado a todos estes saberes e às artes da pintura, escultura, arquitectura e desenho, figura já no *Panepistemon* de Angelo Poliziano<sup>13</sup>. Intencionalmente, a filosofia moral torna-se um traço característico da vida intelectual deste período, de par com o conhecimento da história e do direito, disciplinas que preparam para a vida activa<sup>14</sup>. Fizera-se ouvir a voz de Cícero, no *De oratore*, que acreditava na importância da lição dos antigos, na força dos seus *exempla*, no conhecimento do direito civil, por isso os recomendava na formação do orador<sup>15</sup>. Esta mensagem entendeu-a bem

<sup>11</sup> Vide R. SABBADINI, *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*, 2 vols., Firenze, 1967 [repr. anastática da ed. de 1905]; e ainda o estudo de AIRES A. NASCIMENTO, “Poggio e o seu interesse por códices de Alcobaça”, *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa – Volume de homenagem ao Prof. J. V. de Pina Martins*, 5ª s. 13-14 (1990) 37-40.

<sup>12</sup> A partir de Pier Paolo Vergerio (1370-1444), autor do primeiro tratado pedagógico, na verdadeira acepção da palavra – quer pelo teor prático da sua doutrina, quer pela real divulgação que conheceu em toda a Europa –, impunham-se, como cartilha, os seguintes textos clássicos: a obra de Cícero, que, no seu sincretismo, fazia a síntese do pensamento retórico e filosófico da Antiguidade grega; a *Institutio oratoria* de Quintiliano e o *De liberis educandis* de Plutarco.

<sup>13</sup> PETER BURKE, *The Italian Renaissance (culture and society in Italy)*, Cambridge, 1987, p. 51-62.

<sup>14</sup> Vide e. g. P. O. KRISTELLER, “Umanesimo filosofico e umanesimo letterario”, *Lettere Italiane*, 14 n.4 (1962) p. 391; sobre a dimensão histórica e jurídica do humanismo quatrocentista italiano, vide e.g. D. R. KELLEY, “Legal humanism and the sense of history”, in *Studies in the Renaissance*, 13 (1966) 184 e sqq.

<sup>15</sup> Cic. *De or.* 1.5: *Tenenda praeterea est omnis antiquitas, exemplorum uis, neque legum aut iuris ciuilibus scientia negligenda est.*

Coluccio Salutati, no seu *De nobilitate legum et medicinae*, onde faz a exaltação da vida da *ciuitas*, que as leis ordenavam ao bem comum. Na linha da tradição aristotélico-tomista, em convergência com a doutrina platónica, e sob o signo do franciscanismo e do scotismo, Salutati será o pregoeiro do ideal de vida activa e integrará com Leonardo Bruni e Leon Battista Alberti a primeira geração do humanismo civil italiano<sup>16</sup>.

Na verdade, o interesse que o direito romano suscitava na Europa, de que foram intérpretes os primeiros humanistas, foi um dos aspectos essenciais na evolução do processo histórico<sup>17</sup>. A *communis opinio*, que se impunha aos juristas medievais como critério de verdade, é substituída pela perícia interpretativa dos humanistas, com base no conhecimento das *bonae litterae* e no uso da ciência dialéctica. Em Itália, Lorenzo Valla, e a seguir Poliziano, são os primeiros a aplicar o método filológico na interpretação do direito justiniano, cheio de incoerências e aspectos nebulosos, e a conferir rigor científico ao texto jurídico.

Em Portugal, o Humanismo inicia-se, a passos largos, desde a Dinastia de Avis. Também entre nós, nesta altura, se verificou o incentivo do estudo do Direito. Aliás cabe aos próprios reis, desde D. João I, esse incentivo, ao colocarem, nos cargos importantes da administração do reino, juristas, formados nas universidades europeias, sobretudo em Bolonha<sup>18</sup>.

Nos alvares do nosso Humanismo, vêm de Itália para Portugal os educadores de D. Afonso V, Estêvão de Nápoles e Mateus de Pisano. Mais tarde chega Justo Baldino, que seria encarregado de cantar em latim a gesta lusa, sem que levasse a efeito tal empresa.

D. Afonso V, educado por seu tio, o Infante D. Pedro – o “Infante das sete partidas”, que foi regente do reino dede 1439 a 1446 –, encarna o binómio

---

<sup>16</sup> Vide B. L. ULLMAN, *The humanism of Coluccio Salutati*, Padova, 1963, p. 28 e sqq.; FRANCESCO COLASSO, “Umanesimo giuridico”, *Umanesimo e Scienza politica (Atti del Congresso Internazionale di Studi Umanistici*, Roma-Firenze, 1949), a cura di Enrico Castelli, Milano, 1951, p. 57-58.

<sup>17</sup> WALTER ULLMANN, *Radici del Rinascimento* (tr. Ital. do original: *Medieval foundations of Renaissance Humanism*). Roma-Bari, 1980, e. g. p. 71; 136; 208-209; 222-225; FRANCESCO COLASSO, “Umanesimo giuridico” cit., p. 57-58.

<sup>18</sup> Notável documento da abertura de Portugal à Europa culta e a sua ligação aos centros de saber europeus e aos seus reputados mestres é o documento sobre a sucessão do Morgado de Góis. Vide *Pareceres quatrocentistas de juristas da Escola de Bolonha sobre a sucessão do Morgado de Góis em Portugal*. Nota Introdutória e organização de MARTIM DE ALBUQUERQUE. Tradução de MIGUEL PINTO DE MENEZES, *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa* (Suplemento – 2007), Coimbra Editora, 2008.

“armas e letras”, do maior significado no Renascimento. Era um rei bibliófilo, melómano, amante das artes, viajante incansável, protector da Universidade. Durante o seu reinado, vê saírem a lume as *Ordenações Afonsinas*, a primeira compilação de leis do reino. Louvado pela sua cultura intelectual, organiza, no Paço da Alcáçova, em Lisboa, o núcleo da futura Livraria Real, que abre, pela primeira vez as portas ao público. Por outro lado, na sequência da queda de Constantinopla e em resposta ao apelo à cruzada do Papa Calisto III, notabiliza-se pelas campanhas militares no Norte de África, onde conquista Alcácer Ceguer (em 1458), Arzila e Tãnger (em 1471), o que lhe valeu o cognome de “Africano”<sup>19</sup>.

No que se refere à educação, os nobres, sobretudo, mandam educar os filhos para fora do reino, facto que levou os procuradores do povo a pedirem a D. Afonso V, nas cortes de 1473, e a D. João II, nas de 12 de Novembro de 1481, que se limitassem as tenças e pensões régias concedidas aos estudantes.

Assim se ia formando um escol de juristas e letrados que seria o suporte da administração régia, cada vez mais burocratizada. Desde as cortes de 1481-1482 – em que D. João II ascendia ao poder, assumindo o Estado como um valor transpersonalizado –, que a velha monarquia tradicional de laivos feudais se convertia aceleradamente em “Estado moderno”, centralista, forte e mercantil. A modernização e desenvolvimento do aparelho de Estado, quer no plano interno, administrativo, judicial e militar, eram acompanhados, no plano externo, da definição de uma política ibérica e do incremento da expansão ultramarinar<sup>20</sup>.

Neste contexto, D. João II vai fomentar e patrocinar a formação intelectual e a preparação destes súbditos para a tarefa da governação, com a concessão de bolsas a estudantes, nomeadamente na Itália<sup>21</sup>. Se é conhecida a presença de portugueses, em finais do século XV, na Universidade de Paris – como observam, nos seus estudos, Joaquim Veríssimo Serrão e Luís de Matos<sup>22</sup> –,

---

<sup>19</sup> Vide SAUL ANTÓNIO GOMES, *D. Afonso V*, Lisboa, Círculo de Leitores-Colecção “Reis de Portugal”, 2006. Sousa VITERBO – “A cultura intelectual de D. Afonso V”, in *Arquivo Histórico Português*, 2 (1904) 255 –, afirma: «Ele tinha a paixão dos livros, estimava as ciências e as artes e comprazia-se no convívio e correspondência dos eruditos do seu tempo, a quem incitava nos seus trabalhos, galardoando-os merecidamente».

<sup>20</sup> Bartolomeu Dias dobra o Cabo da Boa Esperança, em 1487, e em Junho de 1494 assina-se o tratado de Tordesilhas, que salvaguarda para os portugueses não só a Índia, mas a futura Terra de Vera Cruz, o Brasil.

<sup>21</sup> A. D. DE SOUSA COSTA, “Estudos superiores e universitários em Portugal no reinado de D. João II”, *Biblos* 63 (1987) 253-334.

<sup>22</sup> JOAQUIM VERÍSSIMO SERRÃO, *Relações históricas entre Portugal e a França (1430-1481)*, Paris, 1975, p. 49-52; LUÍS DE MATOS, *Les portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550*, Coimbra, 1950.

tais como Frei João Claro, Diogo de Gouveia, Diogo Ortiz e Pedro Margalho, no entanto o seu número não é suficiente para se poder falar de uma corrente regular, como acontecerá anos mais tarde<sup>23</sup>.

O Humanismo italiano do *Quattrocento*, iniciado já antes com Petrarca, influencia de forma directa, os estudantes que D. João II manda estudar nas universidades italianas e intercede por eles junto de humanistas como Poliziano, a quem encomenda a celebração em latim da gesta lusa. Entre estes portugueses que estudaram com Poliziano contam-se grandes humanistas, Aires Barbosa, o introdutor do ensino do grego em Salamanca, que depois de jubilado nesta universidade se torna mestre dos futuros cardeais D. Afonso, D. Henrique e do infante D. Duarte; Luís Teixeira, mestre do futuro rei D. João III, Martinho de Figueiredo, autor de comentário – segundo os métodos e as lições que recebera de Angelo Poliziano, em Itália – do Livro I da *História Natural*, editado em 1529.

No último quartel do século XV, em 1485, chega Cataldo Parisio Sículo a Portugal, a convite de D. João II, para educar o seu filho bastardo D. Jorge. Na altura da sua chegada, este humanista encontra já, entre nós, homens cultos e peritos na língua latina. Em 1481, a 31 de Agosto, o Bispo de Évora D. Garcia de Meneses, proferira em Roma perante o Papa Sisto IV um discurso que teria merecido a admiração de humanistas como Pompónio Leto que o ouvira discursar<sup>24</sup>.

Mas é a Cataldo que se deve o primeiro manifesto, publicado entre nós, em defesa do latim humanístico contra a barbárie estilística do latim medieval, na linha de Lorenzo Valla. Este manifesto surge em carta dirigida a D. Fernando de Meneses, escrita em fins de 1499 ou em Janeiro/Fevereiro de 1500<sup>25</sup>. Nesta carta, não falta o louvor dos poetas e entre todos Virgílio, que as crianças devem ler e assimilar desde tenra idade – tal como recomenda Santo Agostinho, no primeiro livro da *Cidade de Deus* –, para que não mais o esqueçam, e invoca a lição de Horácio (*Epistulae*, I, 2, 69-70): ‘a vasilha conservará, por

---

<sup>23</sup> LUÍS DE MATOS, *ibidem*, p. 5.

<sup>24</sup> Jacopo Sadoletto ofereceu a Gaspar Barreiros este discurso que tinha enchido de admiração Pompónio Leto – a dar crédito ao testemunho inserto na *Corografia* de Gaspar Barreiros ("Carta-prefácio a Jorge Coelho"). Vide *Chorographia de alguns lugares que stam em hum caminho, que fez Gapar Barreiros ó anno de M.D.XXXVJ. Começado na cidade de Badajoz em Castela, te à de Milam em Italia...* Impresso em Coimbra por Ioã Aluarez impressor da Vniversidade, & por mandado do doctor Lopo de Barros...M.D.LXI. Este discurso de D. Garcia de Meneses abre a *Antologia de Latim renascentista em Portugal* de AMÉRICO COSTA RAMALHO (Lisboa, 1994), p. 2-25.

<sup>25</sup> AMÉRICO COSTA RAMALHO, *ibidem*, p.41-53.

muito tempo, como se fosse recente, o odor de que uma vez se embebeu<sup>26</sup>. Os métodos da moderna pedagogia, utilizados por Cataldo, dão os melhores resultados, a ajuizar pela excelência dos seus alunos<sup>27</sup>.

Em 1495, morre D. João II. Disputa-se a sucessão ao trono entre o filho ilegítimo do monarca, o discípulo de Cataldo, D. Jorge de Lencastre, e o primo e cunhado do rei, o Duque de Beja. É este que ascende ao poder. D. Manuel, o Venturoso, assistirá, no seu reinado, à chegada de Vasco da Gama à Índia, em 1498, e, em 1500, à descoberta do Brasil. Chega-se ao epílogo dessa longa história de descobrir. Vive-se o fausto e o luxo da corte mais prestigiada da Europa, que sustenta a ociosidade e a mania nobiliárquica dos cortesãos, numa Lisboa exótica e cosmopolita<sup>28</sup>. O Mosteiro dos Jerónimos e a Torre de Belém tornam-se símbolos da grandeza do império e impõem um estilo arquitectónico que recebeu a designação de manuelino. A corte é animada nos seus serões pelo teatro de Gil Vicente – que a rainha D. Leonor, viúva de D. João II protegia –, pela música, em que D. Manuel era afeccionado, pela poesia palaciana. Até aos moços negros da corte mandava o rei ensinar a Gramática.

A corte, sentida como meio ideal para a realização das virtudes humanas, a que deu viva voz Garcia de Resende, no “Prólogo” ao *Cancioneiro Geral*, publicado em 1516, requer «cavalleros blandos i enseñados», no dizer de Sá de Miranda, na dedicatória do *Epitalâmio pastoril a António de Sá no casamento de sua filha*<sup>29</sup>. Era a ilustração viva dos ideais proclamados por *Il cortegiano*,

---

<sup>26</sup> Estes versos de Horácio figuram com frequência nos tratados pedagógicos dos autores do Renascimento, como é o caso de Erasmo e, entre nós, Diogo de Teive. Um aspecto deve, a este propósito, ser referido: Cataldo toma a defesa da poesia, alegando diversas autoridades. Entre elas figura S. Basílio Magno, autor do opúsculo intitulado *De legendis antiquorum libris*, na tradução de Leonardo Bruni Aretino. Os autores cristãos da Patrística são assim considerados a par dos clássicos. Além disso, é aconselhada, «para inteligência da Sacra Página», a leitura dos escritores e poetas da Antiguidade pagã». *Ibidem*, p. 45.

<sup>27</sup> Vide NAIR N. CASTRO SOARES, “Cataldo e Resende: da pedagogia humanista de Quatrocentos à influência de Erasmo”, In *Actas do Congresso Internacional do Humanismo português: Cataldo e André de Resende* (Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2002) 311-340.

<sup>28</sup> As fontes de riqueza, que sustentavam canais de consumo e não de investimento, o abandono da agricultura, a expulsão dos judeus e o seu massacre em Lisboa, em 1506, iriam contribuir a passos largos para a descapitalização interna, verificada nos reinados de D. João III – que se viu obrigado a abandonar as praças de África—e, de forma dramática, no reinado de D. Sebastião. O tratado *De regis institutione et disciplina* de D. Jerónimo Osório (1572) denuncia de forma insistente esta realidade, e.g. H. OSORII *Opera omnia*, Romae, 1592: I. 528.20-530.30.

<sup>29</sup> Veja-se a dedicatória do *Epitalâmio pastoril a António de Sá no casamento de sua filha*, in *Poesias de Francico de Sá de Miranda*. Edição feita sobre cinco manuscritos ineditos e todas as edições impressas, acompanhada de um estudo sobre o Poeta, variantes,

obra dedicada a D. Miguel da Silva, considerado por Baldassare Castiglione modelo de urbanidade<sup>30</sup>. Boscán depressa a divulgará em língua castelhana. O sentido da *urbanitas* que as *humaniores litterae* conferem, também entre nós é posto ao serviço dos anseios cortesanescos de grande número de letrados e de membros da fidalguia<sup>31</sup>.

A política educativa de D. Manuel que, em 1508, confere Novos Estatutos à Universidade, enquadra-se num vasto plano: se até então o ensino se concentrava fundamentalmente em duas cidades, Lisboa e Coimbra, num esforço concertado entre a coroa e a Igreja, D. Manuel tenta suprir as carências a que ficava sujeita a população do norte e sul do país. Leva, então, a efeito um projecto de instituir Colégios em Braga, Guimarães e Évora.

Em 1509, o Arcebispo de Braga, D. Diogo de Sousa, um dos discípulos de Cataldo, cria nesta cidade o Colégio de S. Paulo, com o apoio de D. Manuel, que só vemos a funcionar cerca de 1532<sup>32</sup>. O Colégio de Guimarães viria a ser criado em 1512. Em 1517, o Colégio de S. Tomás, no Mosteiro de S. Domingos em Lisboa, e, em 1520, um Colégio em Évora.

No entanto, é com D. João III que as instituições de cultura nacionais vão conhecer uma reforma por assim dizer sistemática, que corresponde ao generalizado entusiasmo europeu pelas Humanidades a que a imprensa veio dar um notável contributo<sup>33</sup>.

---

notas, glossário e um retrato por CAROLINA MICHAËLIS DE VASCONCELOS, Halle, 1885, p. 501, onde se encontra o passo citado; vide ainda, a este propósito, a carta de António Pereira Marramaque a Diogo de Castro, referida por EUGENIO ASENSIO, *Estudios Portugueses*, Paris, 1974, p. 168.

<sup>30</sup> Vide SYLVIE DESWARTE, *Il 'perfetto cortegiano' D. Miguel da Silva*, Roma, 1989.

<sup>31</sup> Lembro, entre as principais, a poesia de Sá de Miranda, a epístola em verso *De uita aulica* de André de Resende, a *Ropicapnefma* de João de Barros, as comédias *Aulegrafia* e *Eufrosina* de Jorge Ferreira de Vasconcelos. Também as representações dramáticas escolares não são alheias a esta tendência moralizadora e interventiva, de que é exemplo a tragédia *Sedecias*, composta pelo P<sup>o</sup> Luís da Cruz, para ser representada em Coimbra, por ocasião da visita de D. Sebastião.

<sup>32</sup> Sobre a sua orgânica e plano de estudos, vide AVELINO DE JESUS COSTA, 'D. Diogo de Sousa, novo fundador da cidade de Braga', *Distrito de Braga*, Ano I, 2-4 (1961) 477-533.

<sup>33</sup> De uma importância singular é o contributo da imprensa na pedagogia humanista. Em Coimbra, já antes de 1537, ano da transferência da Universidade, existiam os prelos de Santa Cruz. Em data que se fixa entre Fevereiro de 1530 e Abril de 1531, Germão Galharde monta a imprensa do Mosteiro e ensina a sua arte aos Cónegos regentes. Em 1534 aparecem pela primeira vez em Portugal os caracteres gregos, na Imprensa de Santa Cruz de Coimbra, sendo ainda escrito à mão o Grego da *Oratio pro rostris* de Resende, que sai a lume, em Lisboa, neste mesmo ano. Por carta de 5 de Julho de 1539, D. João III, ciente da importância do livro como instrumento fundamental do ensino e desenvolvimento cultural

Expressiva do Humanismo português, na primeira metade do século XVI – em que transparece todo o entusiasmo pela renovação e modernidade que Portugal abraça – é a oração que André de Resende pronuncia na Universidade de Lisboa, em 1534<sup>34</sup>. As preocupações pedagógicas, neste discurso, integram-se no quadro das reformas educativas estruturais que desde o tempo de D. Manuel se faziam sentir através dos estatutos novos, conferidos à Universidade de Lisboa, da abertura de novas escolas, do incremento cultural que procurava atingir a dignidade e a altura da grandeza do império atlântico.

Se o programa de estudos, que as orações académicas, de estilo ciceroniano, preconizavam, era praticamente o mesmo, desde a oração de Cataldo em Bolonha<sup>35</sup> e a do seu discípulo D. Pedro de Meneses – proferida na Universidade de Lisboa, na presença do rei D. Manuel, em 1504 –, dirá, com razão, Joaquim de Carvalho que no Renascimento «a designação das disciplinas só tinha de medieval o nome, porque a matéria e a didáctica com que foram ensinadas já se apresentam com o selo da modernidade»<sup>36</sup>.

Sobretudo a partir da oração de André de Resende – que manifesta a maior elaboração individual no género e a maior desenvoltura e segurança na

---

da Academia, concede aos livreiros da cidade do mondego que «tyverem suas temdas com copia de liuros das çiemçias» que se lêem na Universidade «guozem de todollos priuilegios & liberdades» que têm os «estudantes & offiçães da dita vnyversidade» (Vide MÁRIO BRANDÃO, *Documentos de D. João III*, Coimbra, 1937, vol. I, p. 155-156). Por alvará de 21 de Março de 1548, o monarca confirma e aprova o contrato celebrado, por seu mandado, entre o reitor Frei Diogo de Murça e os impressores João de Barreira e João Álvares (ibidem, vol. III, p. 141-142).

<sup>34</sup> Vide L. ANDREAE RESENDII LVSITANI *Oratio pro rostris pronunciata in Olisiponensi Academia Calendis Octobribus MDXXXIII* – edição moderna, André de Resende, *Oração de sapiência*, Tradução de MIGUEL PINTO DE MENESES. Introdução e notas de A. MOREIRA DE SÁ. Lisboa, 1956

<sup>35</sup> É da sua autoria a Oração em louvor de todas as ciências e da cidade de Bolonha, editada em *Epistolae I*, em 1500: CATALDO, *Epist.* I, h 5 v<sup>o</sup> – 6 v<sup>o</sup>; i-i 3v<sup>o</sup>. A exemplo de Cataldo, muitas orações se proferiram, no século XVI, na Universidade, no Colégio das Artes e também nos Colégios dos Jesuítas. Ao longo dos tempos, permanece inalterado o modelo ciceroniano destas orações, em que o elogio das letras segue designadamente o *Pro Archia*; o ideal do homem culto, virtuoso, perito na arte de bem falar é dado pelas recém-encontradas obras retóricas de Cícero e Quintiliano.

<sup>36</sup> JOAQUIM DE CARVALHO, “Pedro Nunes, mestre do Cardeal Infante D. Henrique”, in *A cidade de Évora* 21-22 (1950), p. 6. Segundo a ordem que se tornou tradicional desde Alcuíno, o *trivium* era constituído pela Gramática (isto é, o estudo do Latim, que se alargou ao Grego e ao Hebraico e incluía a Poesia), a Dialéctica e a Retórica. Para se ajuizar do desenvolvimento e do alcance destas disciplinas, vide e. g. B. WEINBERG, *Trattati di Poetica e Retorica del Cinquecento*, a cura di..., 3 vols., Bari, 1970-1972. O mesmo acontece com as disciplinas do *quadrivium* que era constituído pela Aritmética, a Geometria, a Astronomia e a Música (consistindo esta última na aprendizagem do cantochão e respectiva teoria).

apresentação da matéria – todas se vinculam a verdadeiros *topoi* temáticos, que se exprimem pelos mesmos *exempla*<sup>37</sup>.

Apesar de tudo, a perfeição estilística e temática, revelada por Resende nesta oração, sem esquecer o vivo apelo ao cultivo do Grego, a defesa da gramática e as críticas ao ensino tradicional documentam bem a evolução do género e o estágio de desenvolvimento intelectual e cultural do nosso país.

André de Resende, pelas funções que desempenha na corte, a partir de 1533, como mestre de príncipes, vai ter um papel importante na nova orientação do ensino em Portugal. No seu ardor pedagógico, o Eborense contribuiu para criar o ambiente propício às ideias reformadoras de D. João III. O rei que, com seu irmão Afonso, foi leitor de Erasmo – como sabemos pelo *Erasmii encomium* de Resende (vv. 207-210) – manifestou o desejo de convidar o Mestre de Roterdão para vir ensinar em Coimbra<sup>38</sup>, e encarregou Resende de trazer para Portugal os humanistas belgas, Nicolau Clenardo e João Vaseu, seus amigos e reputados professores do Colégio Trilingue de Lovaina.

O mecenatismo régio é secundado pelo de outras figuras, como o cardeal Infante D. Henrique, que protege o Colégio de S. Paulo em Braga, onde é Arcebispo. Aos cursos de Gramática e Poética, criados em 1537, se vêm a juntar dois anos mais tarde a Retórica, a Filosofia, os Cânones e a Teologia<sup>39</sup>. Neste colégio, ensina cerca de um ano os rudimentos da língua latina Clenardo, o reputado mestre da Universidade de Lovaina – que André de Resende foi buscar a Salamanca, em 1533 –, enquanto João Vaseu, seu amigo, nomeado para a cadeira de Retórica, não chega desta mesma cidade. Com a intenção de

---

<sup>37</sup> Um aspecto é relevante nestas orações académicas: as proferidas antes de meados do século XVI impõem-se como verdadeiros manifestos humanistas contra a barbárie medieval, insensível à beleza e elegância clássicas, na linha das *Elegantiae linguae latinae* de Lorenzo Valla. As posteriores, têm como preocupação dominante a orientação religiosa, ou melhor, teológica, a que não são alheias as relações entre política e cultura; a definição do ideal do governante e a sua acção concreta, no aspecto educativo e administrativo, na sua acção evangelizadora, no seu empenhamento na cruzada contra o Turco, na manutenção da paz e concórdia internas. Exemplificativas da evolução que se considera a essência do nosso movimento humanista são as orações de André de Resende de 1534 e de 1551.

<sup>38</sup> Cf. a declaração de Damião de Góis perante a Inquisição. Vide, a este propósito, MARCEL BATAILLON, *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*, Coimbra, 1952, p. 89. A testemunhar a simpatia de Erasmo pelo possível futuro Mecenas, ficou a dedicatória a D. João III das suas *Chrysostomi lucubrationes*, na sua edição de 1527, retirada em edições posteriores.

<sup>39</sup> O Arcebispo, que tinha por dever do seu cargo promover a instrução, eleva as escolas de Braga a Estudo geral e manda vir mestres de reinos estrangeiros. Sobre a provisão do Infante-arcebispo e sua execução, vide M. GONÇALVES CEREJEIRA, *O Renascimento em Portugal*. II – Clenardo. *O Humanismo, a Reforma*, Coimbra, 1975, p. 116



suprir às necessidades dos alunos, publica Vaseu, em 1538, uma *Collectanea Rhetorices*, com um prefácio-dedicatória ao Cardeal Infante D. Henrique. Transferido este para a mitra de Évora, os humanistas belgas acompanham-no. Nesta nova cidade, apreciará Clenardo «muitos varões doutos tanto na língua grega como latina, a ponto de que nem na própria Salamanca se encontrará quem as fale tão correntemente»<sup>40</sup>. A capital alentejana contaria agora com a presença destes pedagogos, que vinham juntar-se a André de Resende, também ele discípulo do humanismo europeu que teve como principal mentor Erasmo, o educador da Europa<sup>41</sup>. Os métodos didácticos, que visam o ensino directo do latim como língua viva, de que são seguidores Resende, Clenardo e Vaseu, são os da moderna pedagogia, muito semelhantes aos que irão ser adoptados mais tarde pelos jesuítas<sup>42</sup>.

Clenardo, o filólogo brabantino, que troca Lovaina, o seu “dulce Lovanium”, pela Hispânia, na esperança de aprender o árabe, além das gramáticas hebraica e grega – esta de grande projecção em toda a Europa e adoptada nos colégios europeus da Companhia de Jesus – é autor de uma gramática latina e de uma edição do *Livro I de Tito Lívio*<sup>43</sup>. A sua gramática latina tem a particularidade de se adequar ao ensino directo que ministrava, em que era privilegiada a oralidade, pelo recurso aos *colloquia* e à recolha de *sententiae* dos grandes autores. Desta sua pedagogia, na linha de Erasmo, nos dão testemunho ainda as suas *cartas* a Rugero Réscio, a Vaseu, e à *Cristandade*<sup>44</sup>.

Assim, em Évora, exerceram o seu magistério, junto de príncipes e nobres ou em escolas públicas, André de Resende, Clenardo, Vaseu e Diogo Sigeu<sup>45</sup>

<sup>40</sup> IDEM, *O Renascimento em Portugal I*- Clenardo cit., p. 274.

<sup>41</sup> Vide JEAN-CLAUDE MARGOLIN, *Érasme précepteur de l'Europe*, Paris, 1995.

André de Resende, antes de ir estudar para Lovaina, fora aluno de Estêvão Cavaleiro – autor da *Nova grammatices Marie Matris Dei Virginis ars, cuius author est magister Stephanus Eques Lusitanus* (1516), um documento do humanismo gramatical, entre nós. Resende fora ainda aluno de Aires Barbosa e Antonio de Nebrija, grandes mestres de filologia, de renome europeu.

<sup>42</sup> Sobre a importância do ensino de Clenardo – a que se encontra associado o de seu amigo Vaseu – e sobre o seu método pedagógico, idêntico ao de Erasmo e Mathurin Cordier, vide o meu artigo “A literatura de sentenças no Humanismo Português: *res et uerba*”, in *Actas do Congresso internacional sobre Humanismo Português na época dos Descobrimentos* (Coimbra, 9 a 12 de Outubro de 1991), Coimbra, 1993, p. 384-385.

<sup>43</sup> M. GONÇALVES CERREJEIRA, *O Renascimento em Portugal*, II cit., 153-165, maxime, p. 160-164.

<sup>44</sup> Ibidem, I cit., “Apêndice”, p. 235 e sqq.

<sup>45</sup> Diogo Sigeu de Toledo veio para Portugal em 1543 e foi, na corte, além de secretário da correspondência latina, mestre de retórica do Príncipe João e outros moços fidalgos, entre os quais avultam D. Teodósio de Bragança e seus irmãos. Vide, sobre Diogo Sigeu e suas filhas, CAROLINA MICHAÉLIS DE VASCONCELOS, *A Infanta D. Maria de Portugal*

– o pai de Luisa Sigeia, uma das figuras femininas que, com sua irmã Ângela, com Paula Vicente e Joana Vaz ilustra o círculo da Infanta D. Maria, a que já se chamou *Academia feminina portuguesa*. É esta um testemunho vivo da educação ministrada entre nós, tal como em Itália, Espanha e Inglaterra, às filhas da aristocracia, a que a teorização de Leonardo Bruni, no seu *De studiis et litteris liber* tinha dado o tom<sup>46</sup>.

Também os colégios universitários hieronimitas de Penha Longa e da Costa, junto de Guimarães, conhecem grande prestígio. Em 1535, por ordem do rei, Frei Diogo de Murça, que obtivera em Lovaina o “bonnet doctoral” em Teologia, vem dirigir um colégio em Penha Longa, onde os religiosos estudariam as ciências. Em 1537, o mesmo monarca muda o Colégio para o Mosteiro de Santa Marinha da Costa. Para ajuizarmos da importância do Colégio da Costa, basta ler os seus regulamento e as disciplinas aí leccionadas<sup>47</sup>. A equivalência perfeita aos graus conferidos aos estudantes da Universidade de Coimbra, leva à reclamação do seu reitor, aliás atendida pelo rei<sup>48</sup>.

Mas é Coimbra, por excelência, a cidadela do saber, para onde D. João III transfere a Universidade, em 1537, e onde funda o Colégio das Artes, em 1548, com a função de facultar uma sólida preparação aos alunos que ingressam na Universidade. Na cidade do Mondego, cantada repetidamente como lusa Atenas, a reforma é liderada por dois obreiros incansáveis, ambos formados na Universidade de Lovaina, Frei Brás de Braga e Fr. Diogo de Murça. Conhecida é a abertura destas duas figuras eminentes do nosso Humanismo Renascentista às correntes de espiritualidade e da pedagogia erasmianas<sup>49</sup>.

---

(1521-1577) e as suas damas cit., p.38-42. Vide ainda LUÍS DE MATOS, ‘O ensino na corte durante a dinastia de Aviz’, in *O Humanismo Português 1500-1600*. Academia das Ciências de Lisboa, 1988, p. 499-592.

<sup>46</sup> A iniciar a tratadística da educação feminina, com grande voga na Europa de Quinhentos – em que o tratado de Vives *De institutione foeminae christianae*, destinado à educação da futura Maria Tudor de Inglaterra, é o mais representativo – conta-se o *De studiis et litteris liber*, de Leonardo Bruni d’Arezzo, dedicado no século XV “ad Dominam Baptistam de Malatestis”, onde um ambicioso programa de educação intelectual é dirigido a uma filha de família nobre.

<sup>47</sup> Vide A. MOREIRA DE SÁ, *A Universidade de Guimarães no século XVI (1537-1550)*. Prefácio de Robert Ricard, Paris, 1982. Nestes Colégios, onde leccionam professores como Inácio de Moraes, o autor do *Elogio de Coimbra*, e Frei Diogo de Murça, encontram-se, entre os estudantes, o Infante D. Duarte e D. António Prior do Crato, filhos ilegítimos do rei D. João III e do Infante D. Luís, respectivamente.

<sup>48</sup> Vide *Actas dos Conselhos da Universidade de 1537 a 1557*, publicadas por MÁRIO BRANDÃO, vol. I, Coimbra, 1941, p. 2-3.

<sup>49</sup> Cf. e.g. J. V. DE PINA MARTINS, *Humanisme et Renaissance de l’Italie au Portugal: les deux regards de Janus*, Lisboa-Paris, 1989, p. 433, 436 e 566.

Coimbra ganha outra feição arquitectónica. Torna-se um centro, onde acorrem os artistas da pedra: João de Ruão e o francês Nicolau Chantraine tiveram oportunidade de fazer aqui verdadeira escola. Marca evidente das proporções deste projecto cultural é a rua de Santa Sofia, a actual rua da Sofia, com a largura que ainda hoje possui, que não existe em tantas outras que pelos tempos fora se foram abrindo, neste velho burgo universitário<sup>50</sup>.

A preocupação da modernidade do ensino era cada vez mais evidente. Na Universidade, funcionavam cursos regulares de Artes e Humanidades, com aulas de Grego, Latim e Hebraico, leccionadas por professores como Vicente Fabrício, Juan Fernández e Mestre Eusébio, respectivamente. As aulas de Grego de Vicente Fabrício, que comentava, nesta língua, Homero, e os alunos lhe respondiam quase só da mesma forma, enchem de admiração Clenardo, ao passar em Coimbra, em Agosto de 1537. O Humanista brabantino fala a um seu compatriota como ficou assombrado com o *nouo miraculo*<sup>51</sup>. Aliás, o ensino na Universidade das três línguas cultas era prova inequívoca da actualização e europeização das nossas instituições escolares, que seguiam, neste particular, o Colégio Trilingue de Lovaina, onde fora mestre Clenardo e onde estudaram muitos humanistas portugueses, ou o Colégio de França, sob a inspiração de Guillaume Budé, ou ainda a Universidade de Alcalá de Henares, onde seria publicada a *Bíblia Poliglota*, sob a direcção do Cardeal Cisneros. É que o conhecimento destas línguas torna-se referência indispensável para se ajuizar não só da cultura literária, mas também teológica, jurídica e científica, nesta época. Só através delas era possível o recurso às fontes do saber.

---

A reforma do ensino em Santa Cruz é levada a cabo por D. Frei Brás de Braga, dez anos antes da transferência da Universidade para Coimbra. À frente da Universidade está Frei Diogo de Murça, confrade e condiscípulo em Lovaina e em Paris do reformador e governador de Santa Cruz. Este jeronomita, que recebeu em 27 de Maio de 1533 o «bonnet doctoral» na Universidade de Lovaina, onde conheceu Clenardo, foi o 4º reitor da Universidade de Coimbra, desde 5 de Novembro de 1543 a 28 de Setembro de 1555, data em que o rei encarregou o Doutor Afonso do Prado de servir de Reitor (cf. MÁRIO BRANDÃO, *Documentos de D. João III*, Coimbra, 1941 vol. IV, p. 260). Ilustrativa dos interesses culturais de Frei Diogo de Murça é a relação dos livros que integravam a sua biblioteca — obras dos autores clássicos, dos autores sagrados, de humanistas italianos famosos do *Quattrocento* ao *Cinquecento*, do humanismo hispânico e europeu, numa abrangência temática e ideológica verdadeiramente notáveis (Vide A. MOREIRA DE SÁ, *Livros de uso de Frei Diogo de Murça*, Coimbra, 1977).

<sup>50</sup> Vide A. NOGUEIRA GONÇALVES, "Os Colégios Universitários de Coimbra e o desenvolvimento da arte", in *A sociedade e a cultura de Coimbra no Renascimento*, Coimbra, 1982, p. 223-237.

<sup>51</sup> Vide M. GONÇALVES CEREJEIRA, *O Renascimento em Portugal I- Clenardo e a sociedade portuguesa (com a tradução das suas Principais Cartas)*, Coimbra, 1974, p. 114.

A criação do Colégio das Artes, inaugurado a 21 de Fevereiro de 1548, trouxe da *Schola Aquitanica*, do Colégio de Bordéus, um escol de humanistas portugueses e estrangeiros de reputação europeia, como Georges Buchanan, Guillaume de Guérente, Nicolas Grouchy, Elias Vinet, Diogo de Teive e o Principal Diogo de Gouveia – a quem Montaigne, aluno do Colégio da Guiena coloca acima de todos os Principais de França. Caberia a Arnaldo Fabrício proferir a oração de *Laudes litterarum*, na tradição das que se proferiam na Universidade, desde os tempos em que se encontrava sediada em Lisboa<sup>52</sup>.

Apesar de seguir o modelo tradicional, vale a pena referir o conteúdo deste discurso que reflecte bem, dentro da especificidade portuguesa, a mundividência europeia, em que o movimento humanista se afirma e floresce<sup>53</sup>. Nele estão patentes a modernidade do *curriculum* apresentado, garantia da actualidade do ensino no Colégio das Artes; o orgulho na gesta marítima dos *Viri Lusitani* e a consciência do seu contributo no alargamento do conhecimento e do saber universais; o mecenatismo do rei, defensor da religião e cultor da paz.

Fabrício, nesta oração inaugural, confessa-se imitador, não simiesco, de Cícero, autor privilegiado na *ratio studiorum* do Colégio das Artes, e proclama a excelência e a utilidade da *res litteraria*, suporte da vida em colectividade, através do direito, das leis, da moral. Enunciadas as disciplinas do *quadrivium*, trata das ciências que visam o aperfeiçoamento da linguagem, no dizer do autor – as que compõem o *trivium*: a Gramática, a Dialéctica, a Retórica, definidoras da eloquência –, e por fim ainda a Jurisprudência, a Medicina, a História<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Vide *Quatro orações latinas proferidas na Universidade e Colégio das Artes (século XVI)*. Publicação e prefácio de Luís de Matos, Coimbra, 1937. Além desta Oração de Arnaldo Fabrício (p. 1-23), figuram ainda nesta obra a oração de Belchior Beleago, proferida no dia 1 de Outubro de 1548, na abertura da Universidade (p. 25-49); a de André de Resende, proferida no Colégio das Artes em 28 de Junho de 1551, como panegírico de D. João III (p. 51-66); e a de Hilário Moreira, pronunciada na Universidade, em 1552 (p. 67-92), e de 1552.

<sup>53</sup> A oração do francês Arnaldo Fabrício – um dos humanistas que acompanharam André de Gouveia de Paris para Bordéus e seguidamente para Coimbra – profundamente inspirada na tradição didáctico-pedagógica greco-latina, e sobretudo na obra retórica de Cícero, vai ser um marco de referência para as futuras orações e designadamente para a de Belchior Beleago, proferida na abertura da Universidade, no dia 1 de Outubro do mesmo ano de 1548.

<sup>54</sup> É este um *curriculum* tipicamente humanista, na linha do enunciado no *Panepistemon* de Angelo Poliziano, que se tinha alargado aos vários ramos do saber, incluindo as artes da pintura, da escultura, da arquitectura e do desenho.

Note-se, na oração de Arnaldo Fabrício, a importância conferida à disciplina da História, num país que com frequência dava a conhecer ao mundo, em língua latina, a sua gesta contra os defensores do islão, o mesmo islão que punha em perigo a unidade da

Ao panegírico régio segue-se, por fim, o do Principal André de Gouveia, enaltecido na sua sabedoria e prudência, nas suas qualidades de grande pedagogo, demonstradas na direcção de colégios com a importância do de Santa Bárbara, em Paris, e o da Guiena, em Bordéus, donde viera para Coimbra.

O regulamento da *Schola Aquitanica*, da autoria de André de Gouveia, que elevou o Colégio de Bordéus a um dos mais afamados da França, serviu de base ao magistério dos «bordaleses» no Colégio das Artes em Coimbra. Escrito em latim, não houve sequer necessidade de o traduzir para português<sup>55</sup>. Apesar disso, existem dois documentos em que o monarca regulamenta o funcionamento desta instituição, o *Regimento* do Colégio das Artes de 16 de Novembro de 1547 e os *Statuta* de 26 de Abril de 1548, que em nada colidem, nas suas disposições normativas, com o Regulamento da *Schola Aquitanica* e, em muitos passos, são semelhantes, ou mesmo coincidentes<sup>56</sup>.

Todos estes regulamentos são complementares e tratam da organização do ensino, que inclui o plano de estudos, as disciplinas a leccionar e suas matérias, de acordo com o progressivo grau de dificuldade, as obras e compêndios adoptados e outros aspectos de carácter pedagógico, de acordo com o *modus parisiensis*, o mesmo que foi adoptado por reformistas e jesuítas<sup>57</sup>.

---

Europa, enquanto príncipes cristãos se digladiavam entre si. Neste ano de 1548 sai a lume o *Commentarius de rebus in India apud Dium gestis* do seu colega Diogo de Teive, que exalta os feitos dos portugueses no cerco de Diu de 1546. Sobre a modernidade do ensino em Portugal, traduzido no *curriculum* alargado que as orações de sapiência testemunham e os próprios estatutos regulamentam, vide NAIR N. CASTRO SOARES, "Humanismo e História. *Ars scribendi* e valor do paradigma", *Máthesis* 1 (Viseu, 1992) 153-169.

<sup>55</sup> Vide o confronto entre estas duas instituições que partilharam métodos pedagógicos e corpo docente, in: CODINA MIR, *Aux sources de la pédagogie des jésuites. Le 'modus parisiensis'*, Roma, 1968, p. 192 e sqq.

<sup>56</sup> Vide o "Regimento do Colégio das Artes de 16 de Novembro de 1547", in: FRANCISCO LEITÃO FERREIRA, *Notícias Cronológicas da Universidade de Coimbra*, II Parte (1548-1551), Coimbra, 1944, p. 283-308 e em MÁRIO BRANDÃO, *Documentos de D. João III*, 4 vols. Coimbra, 1937-1941: vol. III, p. 108-117.

<sup>57</sup> O *modus parisiensis* – que acompanha o sucesso do ensino em instituições como o Colégio de Santa Bárbara em Paris, o da Guiena em Bordéus e o Colégio das Artes em Coimbra – vai conhecer a maior difusão também nas escolas protestantes da Europa central, por influência de Johan Sturm, e vai impôr-se também nos Colégios Jesuítas que irradiaram por toda a Europa.

Assente nos princípios da ordem e do exercício, o *modus parisiensis*, com vista a uma formação integral, física, intelectual, moral e religiosa, foi iniciado nas escolas humanísticas dos Irmãos da Vida Comum e posto em prática em Paris, nas primeiras duas, três décadas do século XVI, por pedagogos como Johan Sturm, Mathurin Cordier e George Buchanan. Sturm, célebre reformador do Ginásio de Estrasburgo e autor de uma vasta obra pedagógica e de um famoso tratado *De literarum ludis recte aperiendis* (1538), vai influir significativamente na formulação dos métodos pedagógicos e na *Ratio studiorum* dos jesuítas. Mathurin

O Colégio das Artes, em Coimbra, fazia parte da Universidade como suas Escolas Menores, embora estivesse isento da sua jurisdição. Assim os seus Mestres, oficiais e alunos tinham os mesmos privilégios dos Lentes e estudantes das Escolas Maiores. Segundo o *Primeiro Regimento* de 16 de Novembro de 1547, o Colégio das Artes devia ter aulas de Latim, Grego e Hebraico, Artes e Matemáticas, com um total de dezanove professores, e destinava-se prioritariamente a preparar os alunos em Latim e Filosofia, habilitando-os a cursar qualquer das Faculdades Maiores de Teologia, Cânones, Leis ou Medicina.

Além das obras que privilegiam o estudo retórico, há ainda a notar as que surgiram nesta altura para o ensino da Filosofia, designadamente para o estudo da Lógica, da autoria de Jorge de Trebizonda e do aristotélico bordalês Nicholas Grouchy. Assim, como bem se pode constatar, já antes dos jesuítas, a par do ensino da retórica, era dado lugar ao ensino científico e ao estudo de Aristóteles<sup>58</sup>.

---

Cordier e George Buchanan integraram o grupo de mestres que vieram de Paris para Bordéus, a convite de André de Gouveia, juntamente com humanistas portugueses, como João da Costa e Diogo de Teive.

Vide L. BROCKLISS, "Curricula", in *A history of the university in Europe*. II – *Universities in early modern Europe (1500-1800)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, maxime, p. 572; Giuliano Raffo, S. J., *La ratio Studiorum. Il metodo degli studi umanistici nei collegi dei gesuiti alla fine del secolo XVI*. Introduzione e traduzione dal latino. Roma, 1989; Cf. *Ratio Studiorum da Companhia de Jesus (1599). Regime escolar e curriculum de estudos*. Introdução, versão e notas por MARGARIDA MIRANDA; *Ratio Studiorum*, um modelo pedagógico por J. M. MARTINS LOPES S.J., Ed. Alcalá, 2008.

<sup>58</sup> Para uso do Colégio das Artes foi impressa em Coimbra, em 1551 a *Dialectica octo tractatus continens* de Jorge de Trebizonda. Também no Colégio das Artes, como no Colégio da Guiena, em Bordéus, se adopta o manual *Praeceptiones dialecticae* (que viriam a ser editadas em Paris, F. Morel, 1557) do aristotélico Nicolas de Grouchy – um dos bordaleses, professor de Montaigne, que vem para Coimbra com André de Gouveia e é o tradutor para francês da *História do descobrimento e conquista da Índia pelos Portugueses* de Fernão Lopes de Castanheda. Este manual de Grouchy, único usado no Colégio de Bordéus, é uma sequência de silogismos que ilustram virtudes morais, com *exempla* retirados da *Ética a Nicómaco*, o mais platónico dos livros aristotélicos. Em Coimbra, para servir de apoio aos seus cursos, Grouchy traduz uma colecção de textos aristotélicos, alguns directamente do grego, outros a partir da tradução de Joaquim Perion (*Dialecticae libri tres*, Lugduni, apud Antonium Vincentium, 1545), que o próprio Grouchy corrige. A edição desta colecção de textos feita por Grouchy (Coimbra, João de Barreira e João Álvares, 1549), hoje muito rara, existe na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra e compreende três partes distintas: os livros *Aristotelis de demonstratione siue de secunda pars Analyticon libri duo* – um dos dois livros do *Organon*, que Aristóteles dedica ao silogismo, os *Segundos Analíticos*, conhecido na época por *Aristotelis de demonstratione* (vide edição separada, datada de Paris, M. Vascosan, 1554); uma segunda parte, *Aristotelis Topicorum liber*; e uma terceira, *Aristotelis de reprehensionibus sophistarum liber unus*. Vide sobre as edições de Grouchy,

A reputação internacional dos seus mestres e o alto nível do ensino ministrado, designadamente nas disciplinas literárias, conferiam-lhe um estatuto de instituição de ensino superior, à semelhança dos colégios europeus, com a prerrogativa de conferir graus<sup>59</sup>.

O ensino ministrado no Colégio das Artes, tal como nos colégios europeus, verdadeiras empresas pedagógicas e culturais – em que o Principal tinha como primeira preocupação o prestígio dos mestres, a máxima exigência a nível curricular e o rigor da disciplina – era para os alunos uma verdadeira escola de virtudes<sup>60</sup>. O seu supremo objectivo era formar o carácter e facultar uma excelente preparação nas *humaniores litterae* – na *eloquentia*, a arte da palavra posta ao serviço da *sapientia*, expressão última da *humanitas*<sup>61</sup>.

Fundamental e indispensável era um domínio perfeito, correcto e elegante da língua latina, a língua de cultura e de comunicação na Europa. Em latim, eram leccionadas as diferentes matérias, pelo que se torna possível a contratação de mestres estrangeiros – e não poucos, oriundos da *respublica litteraria* europeia, ilustravam, com o seu prestígio, as instituições do saber, em Portugal.

Faziam os estudos preparatórios em cursos de Artes, não só os futuros profissionais de Humanidades, mas os estudantes de Medicina, de Direito e de

---

FRANCISCO LEITÃO FERREIRA, *Notícias Cronológicas da Universidade de Coimbra*, II Parte (1548-1551), vol. III, t. I, Coimbra, 1944, p. 346-347.

Sobre a modernidade do ensino da Dialéctica e da Lógica no Colégio da Artes e na Universidade de Coimbra, de acordo com os ensinamentos de humanistas como Lorenzo Valla, Rodolfo Agricola, Jorge de Trebizonda (ficavam com a designação de “lógicos” os alunos cuja principal matéria de aplicação era a dialéctica de Aristóteles), vide J. S. DA SILVA DIAS, “A Universidade na sua História. A propósito da edição dos Estatutos de 1559”, *Biblos* 40 (Coimbra, 1964) 319-360, maxime 323-328.

<sup>59</sup> Vide, sobre o Colégio das Artes, e. g. os estudos de MÁRIO BRANDÃO, *O Colégio das Artes*, 2 vols., Coimbra, 1924-1933; IDEM, *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes*, 2 vols. Coimbra, 1948 e 1969; e as reflexões sobre as instituições de ensino e o ambiente académico, as obras de AMÉRICO DA COSTA RAMALHO, *Para a História do Humanismo em Portugal*, I (Coimbra, 1988); II (Lisboa, 1994); III (1998); IV (2000).

<sup>60</sup> Sobre a estrutura orgânica e funcionamento dos Colégios universitários europeus, vide DOMENICO MAFFEI e HILDE DE RIDDER-SYMOENS (dir.), *I collegi universitari in Europa tra il XIV e il XVIII secolo. Atti del convegno di studi della Commissione Internazionale per la storia delle università*. A cura di Milano, 1991, designadamente os artigos de: J. M. Fletcher, “The history of academic colleges: problems and prospects”; Jacques Verger, “Collegi e università tra Medio Evo e Età Moderna”; Marie-Madeleine Compère, “Les collèges de l’université de Paris au XVIIe siècle: structure institutionnelle et fonctions éducatives”, maxime, p. 1-17 e 101-115.

<sup>61</sup> Este é o conhecido ideal retórico humanista – inspirado na tradição greco-latina, designadamente em Cícero e Quintiliano – que pretende formar integralmente o aluno e fazer dele um *uir bonus dicendi peritus*, na definição de Quintiliano (*Inst. orat.*, 12.1.1). Cf. supra n. 12.

Teologia. A todos o latim abria as portas à universalidade do saber, e não só da Antiguidade, mas da ciência que toda a Europa produzia, que – por não ter ainda atingido um elevado grau de desenvolvimento e especialização – era abarcável pela enorme curiosidade intelectual dos homens desta época. Em 1555, o Colégio das Artes, em Coimbra, era entregue pela mão do humanista Diogo de Teive, emocionado e desiludido, à Companhia de Jesus. Estava assim definida a orientação predominante do ensino em Portugal, até ao tempo do Marquês de Pombal<sup>62</sup>.

Por seu lado, a Universidade de Coimbra, desde 1537, com seus prestigiados mestres, abre-se à modernidade do ensino e adquire renome europeu.

A orientação tomista da Teologia, que reflecte a influência do método salmantino, é introduzida por Frei Martinho de Ledesma<sup>63</sup>. No magistério desta primeira cátedra de teologia, permaneceria o discípulo de Francisco Vitória, durante trinta anos.

Entre os professores de Direito Canónico e Leis, contam-se Martin de Azpilcueta Navarro, famoso em toda a Europa e Manuel da Costa, que também foi poeta. Sabe-se que – apesar das críticas contra Bártolo, Baldo e Acúrsio, como autoridades de direito entre nós, feitas quer por André de Resende, na sua epístola *De uita aulica*, quer na comédia *Eufrosina* de Jorge Ferreira de Vasconcelos – o *Regimento da Instituta* de 17 de Setembro de 1539 é um testemunho inegável de que o método jurídico medieval tinha sido ultrapassado<sup>64</sup>.

São lentes em Medicina figuras como Rodrigo Reinoso e António Luís. O ensino de então debatia-se entre o tradicionalismo aristotélico e galénico e a experiência. No entanto, os alvarás régios de 16 de Outubro de 1546 ordenavam que os cadáveres dos doentes estrangeiros, mortos no hospital, e dos justi-

---

<sup>62</sup> Muitos outros colégios foram instalados nas cidades importantes do reino e, ao longo dos séculos XVI e XVII, nas Ilhas e nas longínquas terras do império ultramarino, desde Angola ao Brasil, a Goa, ao Malabar, à China e ao Japão. Ao tempo das perseguições de Pombal, a Companhia tinha espalhados pela vastidão do reino 57 colégios, 12 seminários e uma universidade. Vide FRANCISCO RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, t. I, vol. I, Porto, 1931, p. 217-288; 405-430; IDEM, *A formação intelectual do jesuíta*, Porto, 1917, p. 155-176.

<sup>63</sup> Este inicia na Universidade de Coimbra a leitura de S. Tomás em vez de Durando, como por alvará de 26 de Outubro de 1541 ordenara D. João III. Vide MÁRIO BRANDÃO, *Documentos de D. João III* cit., vol. II, p. 71.

<sup>64</sup> MÁRIO BRANDÃO, *Documento de D. João III* cit., vol. I, doc. CXIII, p. 188; cf. também, neste particular, *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1559) por SERAFIM LEITE, Coimbra, 1963, cap. 31, «Do modo que lerão os lentes de cadeiras piquenas de Canones e Leis e Instituta», p. 99.



çados fossem entregues ao lente de Prima de Medicina, então Rodrigo Reinoso<sup>65</sup>.

Em Matemática, o lente mais famoso de todos foi Pedro Nunes, que deu renome à Universidade e ao seu ensino com obras que os prelos não se cansavam de editar<sup>66</sup>.

No que respeita ao alcance científico da actividade pedagógica, em Portugal, apesar do currículo alargado neste domínio, que as orações de sapiência testemunham e os próprios estatutos regulamentam, Joaquim de Carvalho, afirma que a Universidade, na Renascença, se voltou mais para um ensino especulativo e «em vez de ciência fez erudição»<sup>67</sup>. E inclina-se mesmo a pensar que, «à excepção de Pedro Nunes, nenhum mestre defrontou a Natureza com ânimo resoluto e mente despreconcebida»<sup>68</sup>. Apesar disso, as disciplinas tradicionais do *quadrivium* reflectem bem o espírito renovado do saber, pelo que também no domínio científico a *Alma Mater* do Humanismo cumpriu a sua missão<sup>69</sup>. Na verdade, não poderemos deixar de lembrar a importância das Descobertas marítimas dos portugueses para o desenvolvimento do conhecimento científico, no domínio geográfico, e das ciências da natureza, que os *Colóquios dos Simples e Drogas* de Garcia d'Orta admiravelmente exemplificam, quer ainda na consciencialização do valor da experiência como suporte fundamental do saber.

Se quisermos fazer um balanço da política cultural de D. João III, temos de referir que, a par do ensino institucionalizado, escolas de gramática latina foram abertas também nos principais centros do país de que Évora é o

---

<sup>65</sup> Vide MÁRIO BRANDÃO, *Documentos de D. João III* cit., vol. III, p. 71-72.

<sup>66</sup> J. V. DE PINA MARTINS, "Humanismo e universidade. Livros quinhentistas editados em Coimbra no âmbito dos estudos escolares e sua contribuição para o progresso do Humanismo", in *Actas do Congresso sobre História da Universidade no VII Centenário*, t. IV, Coimbra, 1991, p. 47-66. O elogio de todos os mestres da Universidade de Coimbra é feito pelo sevilhano Juan Fernandez: *Oração sobre a fama da universidade (1548)*, de Me. João Fernandes, edição, com prefácio, introdução, tradução e notas de JORGE ALVES OSÓRIO, Coimbra, 1967.

<sup>67</sup> Vide JOAQUIM DE CARVALHO, *Obra completa* cit., vol. III, p. 329-339.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 338.

<sup>69</sup> Vide LUIS DE ALBUQUERQUE, "Science et Humanisme dans la Renaissance portugaise", in *L'Humanisme Portugais et l'Europe, Actes du XXII<sup>e</sup> Colloque International d'Études Humanistes*, ed. Jean Claude Margolin et J. V. de Pina Martins, Paris, 1984, p. 419-435; J. V. DE PINA MARTINS, "Humanismo e universidade. Livros quinhentistas editados em Coimbra no âmbito dos estudos escolares e sua contribuição para o progresso do Humanismo", in *Actas do Congresso sobre História da Universidade no VII Centenário* cit., p. 60.

exemplo.. Entre elas, contam-se as “Escolas menores”, que funcionavam junto da Universidade de Lisboa, onde se notabilizou pelo seu magistério Jerónimo Cardoso. Lugar de primeiro plano pelas suas diversas obras de carácter didáctico merece este humanista, autor do primeiro dicionário de Latim-Português e Português-Latim, o *Dictionarium Latino-Lusitanicum et uice uersa Lusitanico-Latinum*, impresso em Coimbra nos prelos de João Barreira, em 1569-1570<sup>70</sup>.

Os métodos pedagógicos que emprega situam-se na linha erasmiana do aproveitamento dos *exempla* clássicos e dos *adagia* – os *Adagia* do Humanista de Roterdão figuram em apêndice ao seu *Dictionarium* – que funcionam como entidades argumentativas e estilísticas, ilustrativas da *aemulatio* e *imitatio* tão cara aos humanistas. Os alunos de Latinitade, futuros humanistas, eram adestrados na arte da utilização de estilemas, reminiscências verbais e, numa espécie de sincretismo, com um hábil trabalho de *intarsio*, que era entalhe e transformação, chegavam a novas *iuncturae*, reveladoras da sua bagagem cultural e da sua originalidade<sup>71</sup>.

Por toda a Europa se cultivam e exercitam por este método os alunos na *latinitas*. Uma diversificada produção pedagógica, indiciadora dos métodos e ideais retóricos, de que Erasmo se torna paradigma<sup>72</sup>, vai surgir entre nós até finais do século XVI: a edição de um tratado de Erasmo, que facilitava a memorização de *loci communes*, na tradição dos *Disticha Catonis* do ensino medieval, por João Vaseu<sup>73</sup> – autor da já referida *Collectanea Rhetorices*; a edição coimbrã dos

---

<sup>70</sup> O nosso maior lexicógrafo e modelo de pedagogo, Jerónimo Cardoso, tem merecido ser estudado em valiosos trabalhos de leite de vasconcelos, Justino Mendes de Almeida, Paul Teyssier e Telmo Verdelho. Vide a descrição minuciosa das obras didácticas feita por Justino Mendes de Almeida, na Introdução que acompanha a edição *Oração de sapiência proferida em louvor de todas as disciplinas* de Jerónimo Cardoso, reprodução fac-similada da edição de 1550. Tradução de MIGUEL PINTO DE MENESES. Introdução DE JUSTINO MENDES DE ALMEIDA, Lisboa, 1965, p. 7-18; e o estudo de referência de TELMO DOS SANTOS VERDELHO, *As origens da gramaticografia e da lexicografia latino-portuguesa*, Aveiro, 1995.

<sup>71</sup> Sobre o método pedagógico utilizado, quer nas instituições académicas quer no ensino particular, para aquisição da *latinitas*, vide o meu artigo “A literatura de sentenças no Humanismo Português: *res et uerba*” cit., p. 377-410.

<sup>72</sup> Vide a obra de síntese – intencionalmente elaborada para divulgação – dos trabalhos profundos sobre a pedagogia de Erasmo de JEAN CLAUDE MARGOLIN, *Érasme précepteur de l'Europe*, Paris, 1995.

<sup>73</sup> *Index rerum ac uerborum copiosissimus ex Des. Erasmi Roterodami Chiliadibus per Ioannem Vasaemum*. Conimbricae, 1549.

No que se refere aos *Disticha Catonis*, que têm como presumível autor Dionísio Catão do séc. II d. C., cabe-lhes o mérito de terem servido no ensino das

*Colloquia ad meliorem mentem reuocata* do mestre de Roterdão, por Juan Fernandez, que lhe tinha sido sugerida pelo então reitor da Universidade, Frei Bernardo da Cruz, para servir aos mestres de retórica no ensino da latinidade<sup>74</sup>; um *Compendium rhetorices ad Damianum a Goes Equitem Lusitanum*, dedicado por Erasmo a Damião de Góis – um conjunto de notas de carácter didáctico sobre lugares comuns e *schemata* retóricos; os *Grammatices rudimenta* de João de Barros.

Em estreita ligação com esta prática pedagógica, grande divulgação conhecem também as colectâneas de sentenças, que a Antiguidade nos legou, verdadeiros repositórios de doutrina e de *topoi* literários. A exemplo dos antigos e na tradição dos autores medievais – cujas obras enciclopédicas orientavam o ensino memorizado e dogmático, genialmente ridicularizado por Rabelais<sup>75</sup> –, os humanistas organizavam sistematicamente obras de carácter enciclopédico, *Florilegii*, *Siluae*, *Viridarii*, *Cornucopiae*, *Thesauri*, *Margaritae*, colecções de *Apotegmas*, de *Adagia*, a que se ligam nomes como Paulo Manúcio e Erasmo, e, entre nós, D. Francisco de Portugal, Primeiro conde de Vimioso, Diogo de Teive, Diogo Pires, André Rodrigues de Évora, Frei Luís de Granada<sup>76</sup>.

---

universidades medievais e continuarem a merecer o interesse dos humanistas – Em Lisboa, em 1521, sai dos prelos de Germão Galharde uma tradução desta obra, intitulada *Castigos e Exemplos de Catom*, reveladora do papel que lhe era atribuído na formação retórica e moral da nossa juventude. Com a mesma finalidade, que lhes reconhece Erasmo, os *Disticha Catonis* figuram no programa de estudos do Colégio das Artes, que deveriam ser memorizados, logo a partir da nona classe (Vide a *ratio studiorum* do Colégio de Bordéus, da autoria de André de Gouveia, que viria a ser também Principal do Colégio das Artes: *Schola Aquitanica*. Regulamento de estudos de ANDRÉ DE GOUVEIA, publicado em Bordéus por E. VINET, Coimbra, 1941: *nonus ordo*, p. 18).

<sup>74</sup> Vide sobre esta obra, história da sua publicação, reconhecimento do valor da lição de Erasmo, no ensino da Retórica, numa época em que o nome do Humanista de Roterdão figurava no Índice expurgatório, Vide JORGE ALVES OSÓRIO, *O Humanismo Português e Erasmo* (tese de doutoramento dactilografada, apresentada à Faculdade de Letras do Porto), I, Porto, 1978.

<sup>75</sup> Vide *Gargantua*, XIV. Cf. *Oeuvres de F. Rabelais*, ed. A. LEFRANC ET AL., Paris, 1921-1931: I, p.141, 143-144.

<sup>76</sup> Contam-se entre estas obras as muitas edições quinhentistas de C. Rhodiginus; R. Volaterranus; N. Perottus; Vincenzo Cartari; Gregorius Reish; Domenico Nano Mirabellio; J. Ravisius Textor; Albrecht Von Eyb; Octavianus de Florovantis Mirandula; Jorge Fabricio; Bartolomeo Cassaneo; Joannes Stoboeus; J. Gruter; Nicolaus Liburnius.

Sobre o género apotegmático, sua origem e evolução, sua representação na Idade Média e Renascimento, o estudo mais completo é o de WILHELM GEMOLL, *Das Apoph-*

Além do estudo directo dos autores clássicos, na língua original, o conhecimento destas obras e a sua assimilação traduz-se na permanente inserção do seu conteúdo na dinâmica criadora do texto literário. O pendor mimético do discurso humanista, em relação a modelos da antiguidade greco-latina, manifestado sobretudo através da arte alusiva e dos *loci similes*, levaria Marcel Bataillon a afirmar que «no séc. XVI todo o livro corria o risco de se converter em miscelânea»<sup>77</sup>.

Os princípios que definem os ideais da pedagogia do Renascimento europeu, numa interpenetração perfeita de classicismo-cristianismo, levam-nos a concluir que o processo educativo reflecte, como num espelho, a mundividência humana e os condicionalismos históricos em que se concretiza.

Aliás, a pedagogia humanista não se realiza apenas através de reformas universitárias ou de outras instituições paralelas ou complementares. São os mestres que nelas professam, os livros que se meditam, lêem ou explicam, os manuais, as obras didácticas e os métodos utilizados, os autores seguidos, a escala global, que se impõem aos padrões de sensibilidade do tempo como *auctoritas*, que são os principais instrumentos de renovação. É nesta medida que o Humanismo Renascentista, movimento europeu de renovação e lição de modernidade, se torna indissociável da pedagogia, que serve a ciência e dignifica o homem.

Neste sentido, e marcante da nossa idiossincrasia, é a consciência da missão que cabe aos portugueses na cultura e civilização universais, aliada à defesa dos valores do *mos maiorum*, que ditaram uma certa predilecção, entre nós, pela educação moderna de raiz italiana, pela formação integral do *princeps*, que se pretende *uomo universale*, culto e bem formado, capaz da sabedoria necessária à orientação do destino colectivo de um povo<sup>78</sup>.

---

*thegma. Literarhistorische Studien*, Wien, 1924. Cf. e. g. PAVLVVS MANVTIVS, *Apophthegmatum ex optimis utriusque linguae scriptoribus libri VIII*, Venetiis, 1590; DESIDERIVS ERASMVS, *Adagiarum Chiliades*, Venetiis, 1508; IDEM, *Apophthegmatum opus*, Parisiis, 1532.

<sup>77</sup> MARCEL BATAILLON, *Erasme et l'Espagne* Nouvelle édition en trois volumes. Texte établi de l'édition de 1937 par Daniel Devoto. Edité par Charles Amiel, Genève, 1991, p. 678: "Au XVI siècle, d'ailleurs, tout livre courait le risque de se convertir en miscellanée".

<sup>78</sup> Vide NAIR N. CASTRO SOARES, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório* cit., p. 167-188. A temática educativa está presente, na produção quincentista, desde a *Breve doutrina e ensinaça de príncipes* de Frei António de Beja à *Doutrina de Lourenço de Cáceres ao Infante D. Luís* e ao *Espejo del príncipe christiano* de Francisco de Monzón – que pertencem ao período joanino –, até à imensa produção pedagógica dirigida a D. Sebastião. Tal sucede também por toda a Europa do Renascimento, ao afirmar-se, dentro do modelo da *Institutio principis christiani* de Erasmo, o género dos Tratados de Educação de Príncipes como um tema europeu.

Os nossos tratados de educação de príncipes, cuja obra-prima do género é o *De regis institutione et disciplina* (1572) de D. Jerónimo Osório – ilustre humanista, com uma notável intervenção político-religiosa na Europa do seu tempo, num primoroso latim – além da temática educativa e da definição da imagem do homem ideal, projectada no ideal do governante, evidenciam o orgulho em ser português e na gesta lusa. São assim um testemunho perfeito da história das mentalidades, documento da história nacional e europeia, reflexo das preocupações e anseios do homem e, em última análise, expressão da sua liberdade e dignidade.

Não é sem razão, por isso, que um dos primeiros tratados humanistas de pedagogia política, *Breve doutrina de ensinança de príncipes* de Frei António de Beja, impresso em Lisboa por Germão Galharde em 1525, abre com amplas citações do *De hominis dignitate* de Giovanni Pico della Mirandola. Impõe-se deste modo o sentido absoluto de modelo e se liga para sempre o ideal do príncipe perfeito ao ideal do homem perfeito, que a *humanitas* confere.

É que, entre nós, a *humanitas* – considerada *peritia litterarum* e *scientia rerum* – dá voz à lusitana *virtus*, “mais do que prometia a força humana”, que a empresa das Descobertas projectava como imagem e impunha como pedagogia incomparável<sup>79</sup>.

Concluindo, o domínio do latim representa como que um elo vertical, capaz de «abolir o tempo e religar a Antiguidade ao presente»<sup>80</sup>. De um ao

---

<sup>79</sup> Significativa é a oração académica de André de Resende, de 1551. Nesta oração, proferida na presença do Infante D. Luís, no Colégio das Artes, em Coimbra, e dedicada à Infanta D. Maria, para não ser acusado de adulação ao rei, segundo confessa, faz o elogio de D. João III, não em termos abstractos de doutrina política, mas em termos concretos, tomando o próprio rei como centro de reflexão. Alude à vitória da expedição de Carlos V, em Tunes, em 1535, onde se notabilizou o Infante D. Luís; encarece a gesta heróica dos Lusitanos no Oriente; louva o papel das Ordens religiosas na missão do novo mundo, manifestando um proselitismo cristão que se harmoniza com o espírito de cruzada – revelado sobretudo nas cartas dos Jesuítas, enviadas das mais remotas paragens, da China ao Japão, à Índia e ao Brasil, onde se espelha um verdadeiro ardor evangélico, na transformação da *feritas*, da *gentilitas*, em *humanitas christiana*, em *pietas*.

Muitas foram as edições de cartas dos Jesuítas, homens cultos, escritas da Índia, do Japão, da China e do Brasil, em castelhano e em português, impressas em Coimbra nos prelos de João Álvares (1555), João Barreira (1562 e 1565), António de Mariz (1570), em Lisboa, na oficina de Simão Lopes (1593) e em Évora na de Manuel de Lira (1598). O título descritivo destas cartas elucida sobre o seu alcance não só religioso, mas também cultural. A portada da edição de Évora é a seguinte: *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da Índia & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580 [...] Nellas se conta o principio, soccesso, & bondade da Christandade daquellas partes, & varios costumes, & falsos ritos da gentildade.*

<sup>80</sup> M.-M. DE LA GARANDERIE, ‘Érasme. quelle conscience européenne?’, in *La Conscience européenne* cit., p. 302.

outro lado do continente europeu, toda uma elite formada nas *humaniores litterae* constitui como que um terceiro poder entre o poder político e o poder religioso, o poder da cultura, que justifica a expressão que virá a empregar Francis Bacon, *scientia est potentia*<sup>81</sup>. Através do latim, os humanistas movimentam-se pelos diversos centros do saber e são responsáveis pelo progresso da educação e das instituições de ensino, que adoptam programas de estudos similares e impõem o universalismo do pensamento clássico e todo o conhecimento moderno, apoiado na experiência, a uma *Europa sufficientissima sibi*, no dizer de Sebastião Münster, na sua *Cosmografia* de 1559<sup>82</sup>.

Apesar disso, é, nesta forma singular de unidade europeia, em época de "sino de latim", que, a marcar a diversidade de identidades do ser europeu, se faz a exaltação da língua vulgar, na linha do *De vulgari eloquentia* de Dante e dos autores do *Cinquecento*, de que Trissino, Bembo, Castiglione são figuras representativas<sup>83</sup>. E a par de obras monumentais, em prosa e em versos

<sup>81</sup> Vide, a este propósito, ANDRE CHASTEL ET KLEIN, *L'age de l'Humanisme*, Paris, 1963.

<sup>82</sup> Precedido já por Pedro Apiano – que já referira a superioridade da Europa sobre os outros continentes, na sua *Cosmographia* de 1524, frequentemente reeditada e traduzida –, Sebastião Münster afirma (*Cosmographia*, Basileae, 1559, p. 40-41) que a Europa, embora mais pequena que as outras partes do mundo, é a mais povoada, a mais fértil e a mais rica em culturas. A Europa basta-se a si própria, tanto na paz como na guerra: ela possui homens bastantes para combater, para trabalhar os campos e para habitar as cidades – *Europa sufficientissima sibi*. É também da *Cosmographia* de Sebastião Münster, edição de 1588, provavelmente a primeira, que o historiador DENYS HAY (*Europe: The emergence of an Idea*, Edinburgh University Press, 1957 – 2ª ed. 1968) retira uma gravura que representa a Europa de maneira alegórica: uma imperatriz coroada, que segura na mão direita a esfera do mundo, encimada por uma cruz, e na mão esquerda um ceptro. Note-se que a cabeça e a cara representam a Hispânia, figuração que surge em Camões, n'Os *Lusíadas*. Sobre a figura alegórica e a respectiva representação das regiões e países europeus, vide DENYS HAY cit., frontispício e p. 119. Vide ainda J. CEARD, 'L'image de l'Europe dans la littérature cosmographique de la Renaissance', in *La Conscience européenne* cit., 49-63.

<sup>83</sup> Embora se imponham os modelos italianos – sob a influência de D. Miguel da Silva, o dedicatário do *Cortigiano*, e de Sá de Miranda –, a "questão da língua" entre nós assume uma intenção expansionista e imperialista, a que a *Gramática Castellana* (1492) de Nebrija dá o tom. São disso reflexo a *Gramática da linguagem portuguesa* (Lisboa, 1536) de Fernão de Oliveira e a *Gramática da língua portuguesa* e o complementar *Diálogo em louvor da nossa linguagem* (Lisboa, 1540) de João de Barros.

Sobre a especificidade da questão da língua vulgar em Portugal, nas suas diversas conexões relativamente à Espanha e à Itália, vide EUGENIO ASENSIO, 'La lengua compañera del Imperio. Historia de una idea de Nebrija en España y Portugal', in *Estudios Portugueses*, Paris, 1974, p.1-16; IDEM, *Prologo* à sua edição da *Comédia Eufrosina*, Madrid, 1951, p. XL-LII: 'El problema de la lengua'; Introdução de LUCIANA STEGAGNO-PICCHIO a João de Barros, *Diálogo em louvor da nossa linguagem*, Modena, 1959 (reeditada in *La Méthode Philologique. Ecrits sur la littérature portugaise. II. La prose et le théâtre*, Paris, 1982, p. 281-313); M. L. CARVALHÃO BUESCU, *Babel ou a ruptura do signo. A gramática e os*

inspirados, escritas no prestigiado idioma do Lácio, surgem por toda a Europa obras notáveis nas diferentes línguas vulgares. E é na nobre língua portuguesa que Camões enaltece, com a “arte sublimada” da sua Musa épica, o Reino Lusitano, “quasi cume da cabeça da Europa toda”<sup>84</sup>.

Numa palavra, é sobretudo na *magnificentia* régia, em prol dos *studia humanitatis*, que protege e promove a mobilidade de pessoas e de saberes, na Europa humanista, ao longo de mais de um século, e que congrega na corte e nas instituições de ensino, sobretudo em Coimbra, na *Alma mater Conimbrigensis*, um escol de mestres nacionais e europeus; é ainda no encontro com novos mundos, na evangelização e na globalização do conhecimento e da experiência, que Portugal dá um contributo notável para a afirmação universal, no século XVI, dos *fundamenta* da ideia da Europa, como a iria conceber Robert Schuman, nas suas raízes culturais, científicas, religiosas, económico-sociais e humanas.

---

*gramáticos do Século XVI*, Lisboa, 1984; SYLVIE DESWARTE, *Il "Perfetto cortegiano"* D. Miguel da Silva, Roma, 1989, p. 78-81.

<sup>84</sup> Camões, *Lus.* III, 20.





# A RATIO STUDIORUM E A EDUCAÇÃO DA EUROPA. ATENAS, ROMA E JERUSALÉM<sup>1</sup>

MARGARIDA MIRANDA

*Universidade de Coimbra*

## INTRODUÇÃO: ATENAS, ROMA E JERUSALÉM

Após a elaboração de uma longa *História das Ideias Políticas*<sup>2</sup>, desde a Antiguidade até aos nossos dias, e à luz do que esse longo trabalho lhe ensinou, o seu autor, Philippe Nemo, ensaiou também uma síntese daquilo que pensa ser a estrutura da morfogénese cultural do Ocidente: *Qu'est-ce qu'est l'Occident* (P.U.F.), 2004. O livro foi aceite com grande interesse por todo o Ocidente. Foi merecedor de prémios ensaísticos e traduzido para diversas línguas modernas (português, italiano, alemão e inglês).

Sem prejuízo de toda a complexidade própria desta unidade cultural chamada Europa, Philippe Nemo salienta cinco acontecimentos essenciais, fundadores do Ocidente cultural<sup>3</sup>. Um de origem grega, a que chama invenção da Cidade e do primado da lei, invenção da liberdade, invenção da ciência e da escola. O governo pela lei é invenção grega, propiciada pelo aparecimento da polis, pelo uso renovado da escrita e pela valorização da palavra e da razão.

---

<sup>1</sup> Este estudo desenvolve um outro estudo publicado sob o título "Humanismo Jesuítico e identidade da Europa. Uma 'Comunidade Pedagógica Europeia'" *Humanitas* LIII (2001) 83-111, já então elaborado no âmbito do Projecto de Investigação do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos: «Génese e Consolidação da Ideia de Europa. Raízes de Identidade».

<sup>2</sup> Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 1998; *Histoire des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, Paris, P.U.F., 2002.

<sup>3</sup> Da numerosa bibliografia do autor sobre esta matéria, salientarei "Athènes, Rome, Jérusalem: trois piliers de l'identité européenne" in Philippe Nemo (org.), *L'Union européenne et les États-nations*, ESCP, 1988.

O resultado desse conjunto de circunstâncias, a que devemos acrescentar ainda a igualdade perante a lei, é a noção de cidadão, com o que esta implicou de inovação, do ponto de vista do direito e da razão humana.

Um outro factor, de origem romana, prende-se com a invenção do direito e constitui uma das fontes essenciais do humanismo ocidental e da própria noção de pessoa. O carácter multiétnico do Estado romano fê-lo dar um passo gigantesco na criação de um direito universal (sobre a natureza humana universal, cognoscível pela razão) e simultaneamente na criação do direito privado, sinal de que a concepção de homem e de pessoa humana mudara radicalmente.

Outro factor do Ocidente é designado por Philippe Nemo como revolução ética e escatológica da Bíblia, que veio superar os limites da simetria da justiça humana e instaurar um tempo linear, o tempo da História e da escatologia – rompendo com a tradição moral e jurídica da Antiguidade pagã. No entanto, o que permitiu dar cumprimento àquele programa bíblico do agir sobre a história foi a nova visão do mundo, forjada durante a Idade Média europeia, entre o século XI e o século XIII, que é normalmente designada por “Reforma Gregoriana” mas que Philippe Nemo, aliás com Harold J. Berman, prefere designar como “Revolução Papal” e que é também considerada um dos cinco factores do Ocidente. Nesta ordem de ideias, a “Revolução Papal”, que acompanhou os séculos XI a XIII, consistiu em utilizar a razão humana, nas duas formas da ciência grega e do direito romano, para integrar a ética e a escatologia bíblicas na história, realizando assim a primeira verdadeira síntese entre Atenas, Roma e Jerusalém.

Finalmente, como factor derradeiro, responsável pelo rosto moderno da Europa, Philippe Nemo enuncia a promoção das instituições democráticas nos países ocidentais modernos e, com elas, do pluralismo crítico (na vida intelectual, científica e social, na política e na economia), pluralismo crítico que, sem se confundir com o cepticismo ou o relativismo, mas antes aceitando o carácter essencialmente falível da razão humana, deu ao Ocidente uma capacidade de desenvolvimento sem precedentes e permitiu-lhe gerar a modernidade<sup>4</sup>. A seiva que atravessa este organismo vivo, desde a origem, mesmo quando se trata do rosto moderno da Europa, é, porém, grega.

---

<sup>4</sup> Entre as instituições que permitiram a emergência do mundo moderno, inscreve-se a democracia representativa, o sufrágio universal, individual, livre e secreto, a separação de poderes, a independência da justiça, a administração neutra, os mecanismos de protecção dos direitos do homem, a liberdade religiosa, a liberdade de investigação científica, as liberdades académicas, a liberdade de educação, a liberdade de imprensa, a livre iniciativa e a liberdade do trabalho, a protecção da propriedade privada, material ou imaterial, e o respeito pelos contratos.

Todos estes valores e instituições são fruto de uma longa construção histórica que não é património de um povo mas de povos diversos que tomaram para si, voluntariamente, valores estranhos ao seu grupo de origem. Na verdade, não foram só os romanos que se helenizaram; os povos vencidos da Europa pagã assimilaram a latinidade e converteram-se, em massa, ao cristianismo. Depois, foi a Europa cristã que se apropriou do saber grego e do direito romano, ambos pagãos, e fez daqueles patrimónios passado do seu passado, fonte da sua identidade. Os diversos grupos foram assumindo retrospectivamente uma paternidade espiritual que nem sempre correspondia à sua paternidade biológica. Nós mesmos, Europeus do século XXI, sabemos-nos herdeiros não apenas de Sócrates e de Aristóteles, de Cícero e de Séneca mas também (como negá-lo?) de Moisés e de Jesus Cristo.

No entanto, a relação entre a Europa e o Cristianismo, durante tantos séculos considerada evidente<sup>5</sup>, tem vindo a transformar-se, entre alguns intelectuais europeus, em tema polémico, de resultados dogmaticamente incertos.

Do mesmo modo, as relações entre Europa / helenismo e entre Europa / latinidade são, entre académicos, desvalorizadas e, em certos meios, esvaziadas, reduzidas a ociosos florilégios decorativos, ao mesmo tempo que o legado greco-romano é gradualmente suprimido dos currículos, em nome de uma cultura global. Pois será realmente Homero mais “nosso” do que dos japoneses, ou dos muçulmanos? pergunta-se. Esse património não pertencerá antes a um horizonte global muito mais vasto, em que a antiguidade “clássica” tem o seu pequeno lugar entre muitas outras “antiguidades” – indianas, chinesas, maias, celtas – todas igualmente legitimadas enquanto depósitos de nomes, historietas, citações, metáforas e curiosidades, de função ornamental? Num contexto marcadamente multicultural como o nosso, qual será a actualidade do “clássico” ocidental, quais as suas peculiaridades distintivas (se as houver) que continuam vivas e significativas<sup>6</sup>?

---

<sup>5</sup> Cf. por exemplo, B. Croce, “Perché non possiamo non dirci *Cristiani*” *La Critica* XL (1942), 289 ss. O cristianismo modelou indelevelmente o nosso modo de agir e de pensar. Essa é uma das maiores diferenças que separam o espírito europeu do espírito de um cidadão de Atenas ou de Roma.

<sup>6</sup> Este e outros pontos de vista são problematizados por Salvatore Settis, *Futuro del 'classico'*. Turin, Einaudi, 2004. Denunciando a obsessão pelo contemporâneo, própria do nosso tempo (nomeadamente no capítulo dedicado ao conceito de *clássico* no universo do *global*), o autor sustenta que nenhuma civilização pode pensar-se a si própria se não dispuser de outras sociedades que lhe sirvam de termo de comparação, de outro lugar no tempo e de outro lugar no espaço. Por isso, quanto mais soubermos olhar para o clássico não como ruínas ou como herança morta mas como algo vivo que é preciso redescobrir no diverso, tanto mais seremos capazes de formar as gerações futuras.

É evidente que os acontecimentos que criaram a cultura ocidental ao longo da história pertencem ao mundo das ideias, das doutrinas, das representações, das realidades propriamente culturais, pelo que não constituem propriedade exclusiva de ninguém. Podem efectivamente ser apropriados por todos os povos do mundo. Mas a verdade é que é justamente o Ocidente, a que pertencemos, que é fruto de cada um destes fenómenos chave da sua história, e nenhum deles pode ignorar a participação do outro na construção do património espiritual e cultural milenar em que vivemos – pois seríamos como arquitectos a duvidar do “contributo do betão armado para construção do vão da ponte da Arrábida”<sup>7</sup>. Por muito global que seja a cultura em que vivemos, a atitude do jovem estudante europeu face à história de Roma ou da Grécia não poderá ser certamente a mesma do chinês, ou do muçulmano.

Falso também seria arquitectar a morfogénese do Ocidente cultural sobrevalorizando o seu passado ancestral (greco-romano e judaico-cristão) e amputando-a dos progressos civilizacionais que criaram o rosto moderno da Europa. A reforma cluniacense do século X, e a reforma gregoriana (o *Dictatus Papae* de 1074-1075, de Gregório VII), os grandes concílios ecuménicos, convocados pelos papas para organizar a sociedade cristã (os quatro concílios de Latrão em 1123, 1139, 1179 e 1215 e o concílio de Lião, em 1245), foram fenómenos cujos efeitos se estenderam das estruturas da igreja à sociedade civil, reorganizando o conhecimento, os valores, as leis e as instituições da sociedade europeia, no seu conjunto. A criação de uma nova legislação canónica universal, emanada dos concílios, a superação dos direitos bárbaros locais e a síntese operada entre o direito romano e a moral cristã, fizeram com que o suposto código de honra que autorizava os ciclos de vinganças fosse dando lugar às normas disciplinadoras da violência na sociedade. Desta reorganização resultou, para o Ocidente, a efectiva separação entre o poder espiritual e o poder político. Nascia por um lado, o Estado de Direito, de significado essencial para a Europa. Por outro lado o incremento da escola, desde a renascença carolíngia, e a criação das primeiras universidades europeias, dava às artes liberais, elaboradas pelo mundo greco-romano e sempre mantidas, aliás, nas escolas monásticas e episcopais, um novo estatuto de autonomia e de vitalidade. Em todos os saberes, mas particularmente na filosofia, iam-se consolidando os métodos aristotélicos mais racionais. Era a visão científica grega do homem e do mundo, operada por Aristóteles, que dava corpo à síntese cristã da nova cristandade. Era o método aristotélico que estava por detrás do pensa-

---

<sup>7</sup> A imagem é de J.C. de Miranda em “Identidade europeia: Utopia ou Paraíso perdido” *Cenáculo* 43. 170 (2004) 7-34.

mento sistemático de Pedro Lombardo e da *Suma Teológica* de São Tomás, que era elaborada num plano essencialmente ordenado e racional. Razão científica e natureza humana são agora colocadas ao serviço do ideal ético Bíblico.

Foi por esse caminho, e não outro<sup>8</sup>, que os povos cristãos da Europa medieval integraram plenamente, na sua identidade, a herança racional científica e humanística da Antiguidade greco-latina. Somos, desde então, uma *respublica litteraria, respublica ciuilis e respublica christiana* ou seja, uma síntese de Atenas, Roma e Jerusalém.

#### A RATIO STUDIORUM

Feita esta reflexão, é meu intento salientar agora o contributo de um documento do século XVI, a *Ratio Studiorum* da Companhia de Jesus (de 1599) para a construção da identidade europeia, tal como acima ficou descrita.

A *Ratio Studiorum* foi como se sabe, o regime de estudos (*curriculum* e regulação escolar) que presidiu a todos os colégios dos Jesuítas, quando estes criaram aquela que foi a primeira rede escolar de dimensão verdadeiramente europeia.

Numa Europa em mudança acelerada (de uma cultura essencialmente oral para uma cultura em que a prática da escrita ascende a um lugar de importância extraordinária, em que a procura da escolarização cresce de forma maciça, sem que as instâncias civis e políticas possam responder às necessidades sociais), cada colégio era não apenas parte de uma vasta rede de instituições escolares que deslocava docentes e discentes em toda a Europa<sup>9</sup>, mas também um verdadeiro centro de cultura, com repercussões crescentes na vida das cidades, lugar de realização de espectáculos, teatros, bailados e mais tarde de óperas; espaço para a criação de bibliotecas, oficina para a impressão de novos livros, alfofre de laboratórios, de museus naturais e de observatórios astronómicos<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Não é demais sublinhar, como Philippe Nemo (*O que é o Ocidente...* p. 79 ss.), a importância do ideal ético bíblico como agulhão do conhecimento e da razão humana, no programa das diversas reformas conduzidas pela Igreja. De facto, as sociedades muçulmanas, grandes depositárias do saber grego, não conheceram o mesmo desenvolvimento científico e racionalista característico das sociedades ocidentais. O averroísmo conheceu maior futuro no Ocidente do que no próprio Islão. "Se as causas materiais [a transmissão dos textos] tivessem bastado", escreve, "Galileu teria sido Mongol." (p. 82).

<sup>9</sup> Um professor de Retórica ou de Artes podia ser deslocado entre em Coimbra, Roma, Viena, Paris ou Colónia. O Colégio de Coimbra, por exemplo, todos os anos atraía novos alunos vindos do Norte da Europa.

<sup>10</sup> Um fenómeno que caracterizou a Ordem, desde os primeiros anos da sua actividade escolar, foi, com efeito, a publicação de livros em grande escala, num esforço por recuperar

Na medida em que o programa educativo eleito pela *Ratio* para transmitir às gerações foi fundado justamente sobre a síntese daqueles três legados fundamentais, a *Ratio Studiorum* tornou-se fiel depositária do património literário, científico, cultural e espiritual do Ocidente e soube transmiti-lo à Europa, através de uma rede de instituições escolares que antecipou uma certa experiência de democratização do ensino, *ante litteram*<sup>11</sup>.

Na medida em que os colégios de Jesuítas formaram efectivamente muitas gerações de homens, que se distinguiram em todas as partes do mundo e nos mais variados campos das ciências e das artes, os seus mestres podem ser considerados “mestres da Europa”<sup>12</sup>.

Na medida em que formou intelectual e cientificamente a Europa, o ensino da *Ratio Studiorum* colaborou ainda no advento do seu rosto moderno, formando não apenas o intelectual-cientista, votado à erudição, mas também o cidadão activo, apto a intervir na comunidade a que pertence – o *homo politicus*, cada vez mais inseparável do *homo sapiens* e do *homo loquens*.

#### ATENAS, OU A ESCOLA. AS ARTES LIBERAIS E AS CIÊNCIAS NATURAIS

A noção de escola enquanto instituição dedicada a transmitir um determinado saber à sociedade, é grega (o mundo romano mais não fez do que adoptar o modelo escolar do seu vencido). É grego o ideal de paideia, que Cícero traduz por *humanitas*, e que inspirou os autores da *Ratio* quando estes adoptaram um programa de estudos semelhante ao das escolas humanistas

---

as fontes greco-latinas. A *Ratio* reflecte essa preocupação incessante de dotar os discípulos dos mais actuais instrumentos de trabalho.

<sup>11</sup> Efectivamente, até então, a formação intelectual e os próprios *studia humanitatis* continuavam confinados a grupos de eruditos, príncipes e cortesãos, famílias de uma certa condição social, ou eclesiásticos, ao passo que, obedecendo a uma ética humanística, os colégios são abertos aos homens de qualquer condição e constituem para muitos a oportunidade de ascender na escala social.

<sup>12</sup> Um argumento a favor desta mesma ideia é a objectividade dos números. A consulta dos Catálogos da Companhia de Jesus revela o número efectivo de instituições escolares criadas pelos jesuítas na Europa, na Índia, na China, no Brasil, em África. Em poucos anos as escolas multiplicam-se, não só nas grandes cidades, mas também em cidades sem tradição de ensino universitário. Cfr “Humanismo jesuítico e identidade da Europa. Uma comunidade pedagógica europeia” *Humanitas* LIII (2001) 83-111; “Os Jesuítas, mestres da Europa. Mobilidade e cosmopolitismo de um corpo docente” in *Latineuropa. O latim e a cultura neolatina na construção da identidade europeia*. Coimbra, 2008, 225-236. O ritmo de crescimento dos colégios foi de tal ordem que a II Congregação Geral (1565) afirmou a exigência de limitar o número de colégios para consolidar esforços nos já existentes.

italianas, ou seja um programa de estudos humanístico. É o ideal de uma humanidade que não se cumpre senão praticando as *artes liberales*, isto é o saber humanístico e científico.

Se um dos agentes de coesão da noção de Europa é o facto de ela ter sido espaço do nascimento e desenvolvimento do saber e das ciências, então a Companhia de Jesus, com a sua missão educativa incarnada numa rede escolar europeia e internacional, exerceu, ao longo de mais de dois séculos, um papel preponderante no processo de construção da Europa. E a *Ratio Studiorum* que presidiu de forma universal à sua actividade escolar, com o seu postulado sobre a aliança indissolúvel *uirtus et litterae*, inscreveu a acção daqueles homens no processo, inaugurado pelo Humanismo, de construção da Europa cultural moderna.

Herdeiro, sem dúvida, da tradição greco-latina do *triuuium* e do *quadriuium*, o *curriculum* de estudos da *Ratio* transpunha para o ensino das sucessivas gerações europeias a diferente valorização de saberes que estava subjacente ao fenómeno do Humanismo, estabelecendo uma nova hierarquia de saberes.

Alcançando aquilo que poderíamos chamar os estudos secundários e os estudos superiores, a *Ratio Studiorum* colocava no centro do seu próprio edifício a retórica e a eloquência, concebida esta à imagem de Isócrates, Cícero e Quintiliano, como coroamento supremo dos estudos. Recuperava-se assim o ideal antigo da retórica não já como uma técnica, mas como integração dos saberes e princípio unificador da cultura. A formação do orador coincidia com a formação do homem completo e era inseparável da filosofia, da história, do direito e das ciências.

Se os humanistas italianos dos séculos XV e XVI foram os primeiros autores de um *curriculum* de estudos verdadeiramente humanístico, foram os Jesuítas os primeiros responsáveis pela respectiva divulgação à escala europeia e à escala global, num sistema de educação supranacional e supracontinental, desde o Brasil à China mais longínqua. A *Ratio Studiorum* representa pois a primeira forma de institucionalização de um curriculum de estudos humanísticos de alcance público, na Europa moderna. Por meio deste documento, os jesuítas institucionalizaram o ensino dos *studia humanitatis*, fazendo deles o distintivo da sua acção pedagógica<sup>13</sup>.

Humanidades, retórica, artes (ou filosofia) e teologia era o percurso normal do estudante, mas a designação destes ciclos de estudos não torna patentes todas as áreas do saber ministradas nos colégios.

---

<sup>13</sup> Vd. Margarida Miranda, «A *Ratio Studiorum* ou a Institucionalização dos Estudos Humanísticos» *Biblos* volume V (2ª série) (2007) 109-130.

Se o estudo das humanidades e da retórica já era, por natureza, interdisciplinar, a tradição escolástica do estudo de Aristóteles não excluía a chamada ‘filosofia natural’, pelo que o estudo de matérias científicas, como a biologia, a física ou a astronomia e a psicologia também estava previsto pelos autores da *Ratio*. Na verdade, o termo *humanitas* pretendia traduzir a palavra grega *paideia*, que se referia simultaneamente à formação humana integral e ao processo que a ela conduzia. A combinação do estudo da língua e da literatura, da poesia, da história, da retórica e da lógica, com os estudos de matemática, geografia, filosofia e ciências naturais era, para humanistas e para jesuítas, não só a via para o verdadeiro desenvolvimento intelectual, mas também para o desenvolvimento moral que levava o indivíduo a agir para o bem comum.

A necessidade das artes liberais (ou intelectuais) e das ciências naturais para a prossecução dos objectivos deste *curriculum* está patente no capítulo IX, 1, das Regras para o Professor de filosofia.

Uma vez que as artes liberais, tal como as ciências naturais, predis põem o intelecto para a teologia, estão ao serviço do seu perfeito conhecimento e da sua aplicação prática e contribuem por si só para esse fim, o professor de filosofia deverá tratá-las com toda a diligência, procurando em tudo sinceramente a honra e a glória de Deus, de modo a preparar os seus alunos (especialmente os Nossos [jesuítas]) para a teologia e, acima de tudo, a despertar neles o desejo de conhecerem o seu Criador<sup>14</sup>.

Porque as artes liberais e as ciências naturais predis põem o intelecto para o conhecimento da teologia, devem os mestres tratá-las com toda a diligência – eis a ideia central que subjaz a todos os capítulos da *Ratio*. Era esse aliás, o princípio dinâmico que Philippe Nemo reconhecia ter sido, na Europa, responsável pelo “segundo começo da ciência mundial”: a santificação da razão, ou seja, o intento de cumprir, na história, a ética e a escatologia bíblicas<sup>15</sup>.

O valor moral da investigação científica foi pois a razão que levou os autores da *Ratio* a dar o devido lugar ao estudo da matemática, da física, da astronomia, da geografia e da psicologia, como da teologia e da Sagrada Escritura.

Formatados, hoje, pela pulverização moderna dos saberes, não nos ocorre que, depois de cursar humanidades e retórica, os estudantes do segundo ano de filosofia tivessem diariamente aulas de matemática. E se alguns revelassem

---

<sup>14</sup> *Ratio Studiorum da Companhia de Jesus (1599). Regime escolar e curriculum de estudos*. Introdução, versão e notas por Margarida Miranda; *Ratio Studiorum*, um modelo pedagógico por José Manuel Martins Lopes S.J., Ed. Alcalá, 2008, doravante *Ratio Studiorum* ou simplesmente *Ratio*.

<sup>15</sup> *O que é o Ocidente*, p. 76 ss.



maior aptidão ou interesse por aqueles estudos, teriam ainda um acompanhamento especial, com lições complementares (*Ratio* I. 20). O programa incluía os *Elementos* de Euclides e o tratado *Da Esfera* de João de Sacrobosco<sup>16</sup>, ou conhecimentos de geografia, como se pode ler na *Ratio* (capítulo XI), e esse conteúdo era objecto de discussões públicas regulares, como acontecia com as matérias filosóficas e literárias<sup>17</sup>.

Recentemente, são numerosos os estudos que demonstram o importante contributo da Companhia de Jesus para o desenvolvimento das ciências, e que provam que os Jesuítas tomaram parte não despidianda naquilo a que se chamou a revolução científica, ao nível da matemática, da física, da biologia, da química, da música, etc. Testemunhas dessa actividade são os estudos de Luce Giard (ed), *Les Jésuites à la Renaissance. Systeme educatif et Production du savoir*, P.U.F., 1995, maxime cap. 11; ou os estudos de Antonella Romano, nomeadamente *La Contre-Reforme Mathématique. Constitution et Difusion d'une Culture Mathématique Jésuite à la Renaissance (1560-1640)*, Grenoble, 1999, em que a autora descreve os diversos mecanismos pelos quais a Companhia constituiu e difundiu uma cultura matemática jesuítica, estabelecendo entre Roma e as províncias um diálogo permanente sobre a dupla questão do ensino da matemática e da respectiva reflexão epistemológica; ou mais recentemente os estudos de Mordechai Feingold (ed), *Jesuit Science and the Republic of Letters*, Cambridge, The Mit Press, 2003 e *The New Science and Jesuit Science: Seventeenth Century Perspectives*, Virginia Polytecnic Institute, Blacksburg, 2003;

---

<sup>16</sup> João de Sacrobosco ensinou em Paris nos anos 1220-1235 e é autor de quatro manuais importantes: *Algorismus*, *Tractatus de Sphaera* (um pouco antes de 1230), *Computus* e *Tractatus quadrantibus*. Do tratado *De Sphaera*, estudado nas universidades europeias durante mais de quatro séculos, existe tradução inglesa: L. Thorndyke – *The 'Sphere' of Sacrobosco and Its Commentators*. Chicago, 1949. Em Portugal, o *De Sphaera* de Sacrobosco, além de estar presente em Alcobaça, é citado por D. João I, no *Livro da montaria* e também por Duarte Pacheco Pereira, no *Esmeraldo de situ orbis*. Cf. Pina Martins, «O Humanismo (1487-1537)» in *História da Univerisidade em Portugal*. I Volume, tomo I (1290-1536), Coimbra, 1997, p. 176 e A. da Costa Ramalho «O Humanismo (depois de 1537)» *ibidem*, tomo II, p. 701, nota 14. Devo esta nota à colaboração desinteressada do Doutor Mário Santiago Carvalho. O tratado do séc. XIII foi traduzido para português, com amplas anotações e comentários, por Pedro Nunes (*Tratado da Esfera, 1537*).

<sup>17</sup> Antes mesmo da promulgação da *Ratio Studiorum*, em 1590, no Colégio de Santo Antão, em Lisboa, havia uma classe designada *Aula da Esfera*, destinada ao ensino da matemática, à qual ficou associada uma tradição de bons professores. Para alguns, o colégio de Santo Antão foi, durante muito tempo, o melhor centro que houve em Portugal para o estudo das ciências, o qual contou, desde 1723 (aproximadamente), com um observatório astronómico. Baltasar Teles, *Crónica*, I, 81-87.; Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, 4 tomos, Porto, 1938-1950; I/1 281-290, I/2, 290-302; II/1, 163-174.

do mesmo modo, Katharine Park e Lorraine Daston (ed), ao organizarem recentemente, em 2006, *The Cambridge History of Science*. Vol. 3 *Early Modern Science* (Cambridge University Press) também não puderam ignorar a actividade científica e intelectual dos religiosos neste campo do conhecimento, o que mostra o lugar efectivo da interacção de saberes na missão educativa dos jesuítas e, por consequência, o lugar efectivo dos jesuítas na criação da Europa moderna<sup>18</sup>.

Porque o conhecimento das criaturas era o melhor caminho para o conhecimento do criador, o saber científico era parte integrante do plano de estudos da *Ratio* e Aristóteles, o seu objecto principal. O *corpus* aristotélico constitui, como não podia deixar de ser, a espinha dorsal dos estudos em Artes, agora com um novo interesse pelo estudo directo do texto do estagirita<sup>19</sup>.

A menos que algum ponto contradiga a doutrina aprovada em toda a parte pelas universidades, principalmente se se opuser à verdadeira fé, em matérias de maior importância [o professor] não se afastará de Aristóteles. (*Ratio Studiorum* IX, 2)

O professor esforçar-se-á com diligência por comentar bem o texto de Aristóteles, e porá nisso tanto empenho como na discussão das questões. Deve persuadir os seus discípulos de que, se não derem grande importância ao estudo dos textos, a sua filosofia será deficiente e como que mutilada. (*Ratio Studiorum* IX, 12)

Na opinião dos autores da *Ratio*, sem o conhecimento directo do texto de Aristóteles, o estudo da filosofia ficaria incompleto. Por esse motivo, o *corpus*

---

<sup>18</sup> Vd. Também, William Wallace, *Galileo and his Sources: the Heritage of the Collegio Romano in Galileo's Science*, Princeton, 1984; Steven J. Harris, *Jesuit Ideology and Jesuit Science: Scientific Activity of the Society of Jesus 1540-1773*, Ph. D., Univ. of Wisconsin, 1984 e ainda "Transposing the Merton Thesis: Apostolic Spirituality and the Establishment of the Jesuit Scientific Tradition" *Science in Context* 3/1 (1989) 29-65. Mais recentemente, entre nós, a *Revista Portuguesa de Filosofia* dedicou ao mesmo tema um número monográfico com o título *Os Jesuítas e a Ciência (séc. XVI-XVIII)* LIV (1998). De entre os investigadores portugueses nesta matéria, distinguem-se Alfredo Dinis, da Universidade Católica (Braga), Henrique Leitão, da Universidade Nova de Lisboa e Bernardo Mota da Univ. de Lisboa.

<sup>19</sup> O pensamento de Aristóteles constitui a base do pensamento filosófico de São Tomás e da chamada filosofia escolástica. Vd. a obra de A. de Libera, nomeadamente *La philosophie médiévale*, nouvelle édition, Paris, PUF, 2004 (*A Filosofia Medieval*, São Paulo, Edições Loyola, 1998); «Aristotélisme médiéval», *Encyclopaedia universalis, Corpus*, t. 2, Paris, 1990, p. 972-975; «Pensée médiévale», *Encyclopaedia universalis, Corpus*, t. 14, Paris, 1990, p. 841-853; *Penser au Moyen Age*, Nouvelle édition, Paris, Éd. du Seuil, 1996 (*Pensar na Idade Média*, São Paulo, 1999) e «Les Écoles et la tradition intellectuelle au Moyen âge», in *Histoire de la France littéraire*, Tome 1, *Naissances, Renaissances, Moyen Âge- XVIe siècle*, sous la dir. de F. Lestringant et de M. Prigent, Paris, PUF, 2006, p. 543-553.

aristotélico é objecto de estudo desde o início e lá se encontram de forma evidente os livros da física. O primeiro ano de filosofia, embora seja dedicado à lógica<sup>20</sup>, já inclui o segundo livro da *Física* e o segundo do tratado *Sobre a Alma*, além dos livros *Da Interpretação*, *Primeiros Analíticos*, *Tópicos* e *Refutações Sofísticas*, que constituem o ciclo da lógica (*Ratio Studiorum* IX, 9. 1-6).

O segundo ano de filosofia inclui os oito livros da *Física*, o tratado *Sobre o Céu*, o primeiro livro do tratado *Sobre a Geração e Corrupção* e ainda os *Metereológicos*, encerrando assim o ciclo da física (IX, 10.1-3).

O terceiro ano compreende o livro segundo do tratado *Sobre a Geração e Corrupção*, os livros do tratado *Sobre a Alma* (com relevo para tudo aquilo que, nesta obra, se refere aos órgãos dos sentidos) e a *Metafísica* (IX, 11.1-2). Os parágrafos seguintes (IX, 12-20) sublinham a importância do conhecimento do texto de Aristóteles e descrevem cuidadosamente o método a seguir pelo professor, quer no comentário, quer na discussão das questões.

Para os alunos de *Metafísica*, isto é, do terceiro ano de filosofia, o *corpus* aristotélico estendia-se ainda à filosofia moral e incluía os dez livros da *Ética* de Aristóteles, num estudo sempre orientado para o conhecimento rigoroso do texto, evitando explicitamente as divagações de carácter teológico.

E dir-se-ia que o conhecimento do *corpus* aristotélico terminaria aqui. Além da *Retórica* e da *Poética*, previstas para a classe de retórica, a *Ratio Studiorum* não faz qualquer referência aos livros de política, nem aos livros dos animais (*História dos Animais*, *Partes dos Animais*, *Movimento dos Animais* e *Geração dos Animais*), nem aos designados *Parua Naturalia*.

No entanto, os *Commentarii Collegii Conimbricensis*, criados como instrumento ao serviço do ensino da filosofia e usados em toda a Europa, constituem um outro testemunho vivo do conhecimento jesuítico do *corpus* aristotélico. A edição do chamado *Curso conimbricense* estreia-se em 1592 com o comentário aos oito livros da *Física*, e é logo no ano seguinte que surgem não só os comentários ao tratado *Sobre o Céu*, aos Livros *Metereológicos* e à *Ética a Nicómaco*, mas também aos oito livros tradicionalmente conhecidos como

---

<sup>20</sup> Através das obras de Francisco Toledo e de Pedro da Fonseca. Francisco Toledo (1532-1596) é o cardeal jesuíta de Córdova, conhecido pelos seus comentários a Aristóteles e à *Summa* de São Tomás. Pedro da Fonseca (1528-1599) é o jesuíta português autor dos *Institutionum Dialecticarum Libri Octo* (Coimbra, 1574) que fizeram dele um dos principais representantes da segunda escolástica e que lhe valeram o título de 'Aristóteles português' (A.M., Martins, «Fonseca (Pedro da)», in *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*) Era professor no Colégio das Artes de Coimbra, quando o P. Nadal lhe ordenou que preparasse um curso de filosofia para imprimir, dando assim origem à ideia do célebre *Curso Conimbricense*, que todavia não foi escrito sob a sua direcção. Vd. Monumenta Histórica Societatis Iesu, *Monumenta Paedagogica* IV, p. 225.

*Parua Naturalia: Commentarii Collegii Conimbricensis S.I. In Libros Aristotelis, qui PARVA NATVRALIA appellantur* (Lisboa, Tipografia de Simões Lopes, 1593, 104 pp.). O título genérico agrupa um conjunto de pequenos tratados cujos títulos, por si só, já ilustram o seu conteúdo, mais ligado à psicologia e à biologia humana e animal: *Sobre a sensação, Sobre a memória, Sobre o sono e a vigília, Sobre os sonhos, Sobre a predição pelos sonhos, Sobre a longevidade e a brevidade da vida, Sobre a juventude e a velhice e Sobre a respiração*.

O estudo dos *Parua Naturalia*, ao lado dos outros títulos referidos pela *Ratio*, já se encontra, aliás, no programa de filosofia do Colégio das Artes de Coimbra de 1552, e o mesmo acontece no de 1591<sup>21</sup>, ambos anteriores à edição definitiva da *Ratio Studiorum*.

Assim se estudavam todas as actividades da vida animal, desde as mais elementares (como o crescimento, a nutrição, a locomoção) às mais elevadas (como as actividades ligadas à sensação, à imaginação e ao intelecto), colocando assim em plena evidência a relação entre o corpo e a mente. A centralidade da filosofia natural no conjunto do *corpus* aristotélico não deixa pois de se manifestar no ensino jesuítico da filosofia e nas obras efectivamente eleitas para o programa de estudos.

Qualquer que fosse o curso a seguir, o programa de estudos da *Ratio* combinava os estudos das humanidades com os estudos científicos e filosóficos. Assim se deviam formar homens que soubessem pensar e comunicar; com elevados conhecimentos de literatura, de história, de geografia e de artes; com um profundo entendimento da matemática, da astronomia, da geografia e das ciências naturais; com desenvolvido sentido crítico, apurado pela retórica e pela filosofia; preparados para trabalhar e para intervir na sociedade, em nome do bem comum.

## ROMA, OU A INVENÇÃO DO HUMANISMO

Na história espiritual e intelectual do Ocidente, Roma não foi apenas o intermediário que soube transmitir à Europa as duas inovações verdadeiras e substanciais da revelação cristã e da ciência grega. Roma teve um contributo específico. À teoria grega da natureza humana universal, cognoscível pela razão, Roma acrescenta o reconhecimento do indivíduo e a sua necessidade de subsistência plena. Reconhece a existência da pessoa humana singular, livre,

---

<sup>21</sup> Mário Brandão, *O Colégio das Artes*, vol. I, pp. 280-285.

dotada de vida interior e irredutível<sup>22</sup>. Em certa medida, podemos afirmar que, tendo inventado o direito privado, os romanos inventaram a pessoa humana individual e criaram uma das fontes do humanismo ocidental. Por isso Cícero (*De Officiis*) aplicara ao ser humano a palavra *persona*, com que eram designadas as personagens do teatro. Tal como no teatro o actor tem que incarnar uma personagem, assim também na vida real cada homem tem um papel singular a desempenhar. E assim como a peça de teatro não teria sentido algum sem a articulação das diferentes personagens, também a República não existiria se os cidadãos deixassem de ser eles mesmos, apagando o carácter próprio de cada um.

Com a valorização da singularidade e do indivíduo, presente também na expressão artística literária e figurativa, o personalismo, formulado por Cícero e desenvolvido por Roma e pelo Ocidente cristão, foi provavelmente o aspecto que mais distinguiu o Ocidente do Oriente.

A comissão de Padres jesuítas encarregados da elaboração da *Ratio Studiorum* não podia deixar de transpor para os seus próprios princípios esta visão humanista do indivíduo, subjacente, aliás, a muitos aspectos da pedagogia inaciana e também da filosofia educacional que fizeram da *Ratio* um modelo pedagógico. Limitar-me-ei a apontar como o programa de estudos da *Ratio* é herdeiro de um certo modelo de cidadão, de origens romanas e de características modernas.

Entre as disciplinas fundamentais da *Ratio Studiorum*, ocupavam lugar de grande relevo a história, a filosofia moral e sobretudo a eloquência, pois todas pertenciam à ciência civil (*civilis scientia*). Ora, o modelo incontestável de combinação da eloquência com a actividade política era, evidentemente, a obra de Cícero e a sua teoria oratória. Esta é, aliás, a ideologia subjacente a todos os tratados humanísticos de pedagogia: os laços entre eloquência e vida política, a importância do novo *curriculum* emergente para o desenvolvimento da cultura, para a formação do carácter e a preparação para a vida cívica. Uma nova cultura era inaugurada, em que o *homo sapiens* se tornava indissociável do *homo loquens* e do *homo politicus*<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> É evidente que, no desenvolvimento desta ideia de humanismo, o cristianismo teve um papel fundamental. No entanto, o cristianismo nunca teria podido conferir o verdadeiro valor teológico à pessoa se não tivesse incarnado numa sociedade que já tinha valorizado o ego (*Nemo, O que é o Ocidente...* p. 44-46).

<sup>23</sup> A educação é questão central em toda a problemática do humanismo, e coloca-se com muito maior acuidade à figura de príncipes e governantes. Sobre os novos ideais pedagógicos e cívico-políticos dos humanistas, sobretudo no que toca à educação de príncipes, em Portugal e na Europa, veja-se a obra de Nair Castro SOARES, *O Príncipe Ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994, em que a autora incorpora um estudo sistemático do modelo de príncipe, desde as

Por isso não é de estranhar que a *Ratio* corporize uma certa inversão na hierarquia dos saberes. O eixo de todo o edifício pedagógico é agora o ensino da eloquência, à qual é reconhecida a maior utilidade social. O ideal de eloquência preconizado pela *Ratio* mais não é do que o ideal de Eloquência romano, intimamente ligado ao ideal de sabedoria e assim abraçado pelo humanismo renascentista. Por isso, ao estabelecer o programa de estudos da classe de retórica, a *Ratio* não circunscreve aquela classe a um campo específico do saber; antes expõe o seu carácter multidisciplinar e unificador:

O programa desta classe [retórica] não pode ser determinado facilmente entre limites precisos. Ela forma o estudante para a eloquência perfeita, que compreende duas matérias fundamentais, a oratória e a poética (devendo-se dar sempre a primazia à oratória). A eloquência tem em vista não apenas a utilidade do discurso mas também a sua elegância. De modo geral, porém, pode-se dizer que ela abrange três componentes principais: os preceitos de oratória, o estilo e a erudição. (*Ratio Studiorum*, XVI, 1)

Em lugar de conceber a retórica como instrumento, como simples exercício escolar preparatório reservado à juventude, a *Ratio* concebe a retórica segundo o ideal romano do *Orator*, que é também o do sábio, reconhecendo assim o seu estatuto superior em relação aos saberes particulares, e fazendo dela princípio unificador da cultura.

Nesse sentido, a poesia ocupa um lugar secundário. Na *Ratio Studiorum*, é a prosa, nomeadamente a oratória, que parece ser mais valorizada na preparação para a vida cívica, seja secular seja religiosa. Era a retórica que inspirava a gravidade do discurso profissional dos sábios, dos magistrados, dos teólogos. Era a retórica que estava presente na elevação das disputas filosóficas, filológicas e teológicas, na investigação sobre a história, na coerência dos sermões e das obras de espiritualidade. Mas do ponto de vista de uma ordem religiosa como a Companhia de Jesus, no seio de uma cristandade fracturada pela Contra Reforma, era ao sermão, aos concílios, aos sínodos, às controvérsias doutrinárias e teológicas que as virtualidades da retórica e da eloquência vinham trazer maior vigor. Não uma retórica formalista e tecnicista, mas uma retórica que integrava uma vasta cultura – filosófica, oratória, poética e histórica. Para isso, ao lado dos preceitos da arte e do estilo, buscava-se também a erudição (*Ratio* XVI, 1) como componente indissociável da retórica.

---

fontes da Antiguidade clássica. Da mesma autora, vd. “Humanismo e Pedagogia” *Humanitas* 57 (1995) 799-844 e “Cataldo e Resende: da pedagogia humanista de Quatrocentos à influência de Erasmo”, in *Actas do Congresso Internacional do Humanismo Português*, Lisboa, 2002, 311-340..

Se os preceitos eram tirados da obra de Cícero e de Aristóteles e o estilo era “quase exclusivamente o de Cícero” (*ex uno fere Cicerone sumendus est*), já a erudição se deveria colher “a partir da história, dos costumes dos povos, da autoridade dos escritores e de toda a espécie de saber...” (*Ratio XVI, 1*). A referência à erudição dá à noção jesuítica de retórica o sentido ciceroniano do termo, isto é, a articulação de todo o saber e de toda a virtude na palavra a dirigir à sociedade. A retórica consiste assim na unificação da cultura, e o *orator* é agora o *uir doctissimus sed et eloquentissimus*. Uma cultura dominada pela oratória, própria da cultura intelectual moderna, parecia vir sobrepor-se à cultura dominada pela filosofia e a teologia especulativa e contemplativa, própria do pensamento escolástico dos séculos XIII e XIV.

No coração do humanismo estava a restauração, na Europa, do ideal romano de eloquência. A *Ratio* abraçou incondicionalmente essa causa, não sem ter que travar uma longa luta contra as adversidades que então acompanhavam os professores e o ensino daquela área do saber, tradicionalmente subestimados<sup>24</sup>.

À luz deste ideal, a figura de Cícero, orador cívico, filósofo, poeta e ao mesmo tempo político activo e com responsabilidades cívicas na *Respublica*, adquiriu um valor exemplar e um papel central. Misto de herói e de sábio, Cícero incarna o ideal de orador ao serviço da *uita ciuilis* e portanto paradigma da *scientia ciuilis*. A sua grandeza era fruto da sua eloquência. Por isso, ele que era, desde Castiglione, modelo para cortesãos, diplomatas, juristas e conselheiros de príncipes, torna-se também modelo para o estudante a quem se oferece a formação completa de *homo sapiens, homo loquens e homo politicus*, capaz de prestar o maior serviço à sociedade de que será membro.

Para assegurar a qualidade do ensino em todos os colégios, a *Ratio* adoptava um compêndio de Retórica por onde mestres e alunos deviam aprender os preceitos, de que fala a regra 1 para os professores de retórica (*Ratio XVI, 1*). Esse compêndio, divulgado à escala europeia, era da autoria de Cipriano Soares, professor no Colégio das Artes de Coimbra, e conheceu uma enorme fortuna, mesmo antes de a *Ratio* ter promovido o seu uso nas escolas<sup>25</sup>. Os *De*

---

<sup>24</sup> Margarida Miranda, “A *Ratio Studiorum* e os Estudos Humanísticos, Parte I: Defesa dos professores de Humanidades” *Boletim de Estudos Clássicos* 37 (2002) 105-115; Vd. também Parte II: *Boletim de Estudos Clássicos* 39 (2003) 59-74; Parte III: *Boletim de Estudos Clássicos* 45 (2006) 105-113.

<sup>25</sup> Cipriano Soares, S. I., (Ocaña 1524 - Placencia 1593). Embora espanhol de origem, o essencial da sua carreira como homem de letras decorreu em Portugal, como mestre fundador do Colégio de Santo Antão (1553) e, desde 1555, professor de retórica e Sagrada Escritura no Colégio das Artes de Coimbra, cidade em que havia dado entrada no noviciado,

*Arte Rhetorica Libri Tres ex Aristotele Quintiliano praecipue deprompti*, (Conimbricæ [sic] apud Ioannem Barrerium, 1562) eram parte integrante do programa das classes de humanidades e de retórica, como se pode verificar nos seguintes passos: XII, 13; XV, 29; XVII, 1-2.

Assim se formou pois a eloquência de muitas gerações de homens. Embora o seu uso não fosse obrigatório, ele era positivamente recomendado pela *Ratio* (XVII, 1-8) e esse facto valeu-lhe mais de duzentos anos de vigência e de actualidade. A *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus* de Sommervogel, regista, em cerca de 200 anos, cerca de 150 edições da obra do mestre de Coimbra, em dezenas de cidades da Europa. Mas estudos posteriores já elevaram o número de reimpressões a pelo menos 207, em diversos pontos da Europa. A fidelidade aos clássicos dera à obra de Cipriano Soares o estatuto de texto oficial, e a *Ratio* assegurava-lhe uma divulgação universal. Nos finais do século XVIII, os *De Arte Rhetorica* já tinham servido de manual a mais de cinco milhões de estudantes, dentro e fora do âmbito da Companhia<sup>26</sup>.

A importância da palavra na pedagogia escolar dos jesuítas e o amplo espaço reservado ao seu exercício foi também a razão que esteve na origem de outra obra de dimensão europeia: o já referido *Curso Conimbricense*, isto é, os comentários às obras de Aristóteles, publicados para auxílio de mestres e de alunos. O propósito do projecto conimbricense era libertar mestres e alunos da ingente tarefa do ditado das lições, para o exercício do debate oral. Os frutos, porém, ultrapassaram largamente aquele benefício, pois as numerosas edições da obra em toda a Europa reflectem o magistério que efectivamente se praticava, não só em Coimbra mas nas noutras instituições escolares. Compendiar as lições era a solução para poder percorrer todos os livros indicados pelo programa e reservar o tempo necessário a um ensino que se pretendia destinado ao exercício da controvérsia, à arte da disputa, isto é, à primazia da palavra.

---

em 1549. A sua passagem por Portugal e a actividade docente no Colégio das Artes de Coimbra, onde se cruzaram nomes como Manuel Álvares, Pedro Perpinhão, Miguel Venegas, Pedro da Fonseca, Luís de Molina, Francisco Suárez, levaram alguns autores a considerá-lo português (Marie-Madeleine Compère, nas notas à tradução francesa da *Ratio* e Allan P. Farrel, nas notas à tradução inglesa). Em 1580, Cipriano Soares deixou a província portuguesa e mais tarde foi nomeado, com o P. Francisco Suárez, revisor da versão da *Ratio* elaborada em 1586. Assim como o manual de gramática de Manuel Álvares veio mudar definitivamente o ensino da gramática nos colégios, a *Retórica* de Cipriano Soares tornou-se um dos mais célebres compêndios escolares, pois ao contrário de Melancton, Mosellanus, Georg Meier, Vaseu e Ringelberg, que secundarizavam a remissão para os textos antigos, o compêndio de Soares não afastava os estudantes dos textos dos clássicos.

<sup>26</sup> Lawrence J. Flynn – *The 'De Arte Rhetorica' (1568) by Cyprian Soarez S.J.*, 2 parts, University of Florida, 1955.



Na verdade, a importância atribuída pela *Ratio Studiorum* ao estudo directo do texto (de Aristóteles ou dos autores clássicos), ao método de ensino, à introdução das questões, à estrutura das disputas, aos diferentes papéis de cada um dos seus intervenientes, leva a crer que quer o curso de humanidades e de retórica quer o curso de filosofia se destinava a transmitir uma sólida formação literária e científica, com uma iniciação geral às ciências de forma enciclopédica, mas acima de tudo a preparação e desenvolvimento do entendimento, mais do que do saber<sup>27</sup>. Era necessário o domínio de todos os argumentos possíveis, não para acumular conhecimentos, mas para dispor deles no exercício da comprovação e da refutação. Não se tratava, portanto, de desenvolver um debate pelo interesse lúdico na disputa, mas pela sua utilidade para enfrentar a realidade, quer na vida forense, quer na vida missionária e religiosa, em que a controvérsia teológica se tornara o género eleito.

#### JERUSALÉM, OU A HERANÇA JUDAICO-CRISTÃ

“Os mestres educarão os moços que foram confiados à formação da Companhia de Jesus, de forma que eles possam ir aprendendo, juntamente com as letras, também os costumes próprios do bom cristão. Portanto, quer durante as lições (se se proporcionar a ocasião), quer fora delas, será sempre intenção do mestre dispor os ânimos juvenis para o serviço de Deus e o amor das virtudes que Lhe são gratas.” (*Ratio*, XV, 1)

É também em exemplos como este que Philippe Nemo parece encontrar fundamento para a afirmação, supra citada, de que a ética e a escatologia bíblicas foram responsáveis por um “segundo começo da ciência mundial”. Na verdade, a educação que se pretende na *Ratio* é permanentemente reorientada para o binómio designado *uirtus et litterae*.

A educação desenvolvida pelos jesuítas não era uma educação “neutra” – como aliás, nenhuma educação o é. Uma sólida instrução literária era vista

---

<sup>27</sup> Expressiu essa concepção de educação um famoso ensaísta, Voltaire, aluno dos Jesuítas no Collège Louis-le-Grand (1704-1711), quando atribuiu à educação a finalidade de desenvolver mais o entendimento do que o saber, e exortando a que se tivesse o cuidado de dar à criança um guia que tivesse a cabeça bem feita, de preferência a bem cheia (*Essais*, I, 26). Sobre o lugar dos *studia humanitatis* para atingir essa meta vd. Maria Helena da Rocha Pereira, “O lugar das Humanidades na formação do homem moderno”. p. 469. Ao testemunho de Voltaire, a autora acrescenta o pensamento de Heraclito: “aprender muitas coisas não ensina a ser inteligente” (Fr. 40 Diels-Kranz.). In J. A. Pinto Ribeiro (Coord.), *O Homem e o Tempo. Liber amicorum para Miguel Baptista Pereira*. Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1999, 461-470.

como o contributo indispensável para a educação do homem de bem. A todos os professores, a *Ratio* torna, pois, presente que a principal finalidade dos estudos é o maior serviço de Deus, e que todos os estudos devem concorrer para esse fim, desenvolvendo no aluno todas as capacidades para o 'exercício da virtude', mas de uma virtude que se pretende instruída. Numa ética humanista, aliás, o *studium*, o talento e o trabalho eram a forma mais alta de dignificação humana e de acesso à *virtus*, e a *Ratio* não esquecia esse princípio.

Essa era também a razão de ser do ofício de prefeito de estudos: *in vitae probitate ac bonis artibus doctrinaque proficiant*.

O ofício do prefeito consiste em ser instrumento geral do reitor em ordem à boa organização dos estudos e à direcção e governo das escolas, (...) de tal modo que aqueles que as frequentam progredam o mais possível em rectidão de vida, nas artes liberais e no saber, para a maior glória de Deus... (*Ratio*, III, 1)

A íntima união que abrangia a formação 'no saber e na virtude' teve a sua mais alta expressão na constituição das Academias. As Academias destinavam-se a reforçar a componente prática dos estudos, mas os seus membros (que seriam, os membros da *Congregação Mariana* e os religiosos que frequentassem o colégio) deviam "distinguir-se dos demais e dar-lhes o exemplo, na prática das virtudes cristãs, na piedade, na aplicação aos estudos e na observância da disciplina escolar" (xxv, 1-3).

Esta é, no entanto, uma pequena parte do papel que Jerusalém teve no *curriculum* escolar jesuítico e, nessa medida, na formação intelectual da Europa. O estudo sistemático da teologia, numa fidelidade essencial a São Tomás sem excluir a variedade dos autores, a apologia do regresso às fontes bíblicas e da recuperação do texto original mediante o estudos das três línguas (a *Ratio* é herdeira da tradição dos colégios trilingues) e portanto a divulgação do latim, do grego e do hebraico, a nítida separação entre as lições de filosofia e de teologia, a participação activa nos debates teológicos da Reforma católica, a renovação profunda da formação de novos clérigos nomeadamente de pregadores, a preocupação pelo cumprimento dos decretos tridentinos, todos esses objectivos se encontram omnipresentes no complexo edifício pedagógico da *Ratio*.

Na era da valorização do texto escrito, o ensino da Sagrada Escritura não poderia deixar de gozar da renovação trazida pelos humanistas à exegese bíblica, pelo sentido de recuperação dos originais. A *Vulgata* de São Jerónimo, tornada texto oficial da Igreja pelo Concílio de Trento, ganhava na *Ratio* um estatuto de autoridade incontestável. Mas isso não isentava o professor de Sagrada Escritura do dever do conhecimento profundo das línguas (do latim, do grego e do hebraico), nem o dispensava de uma formação sólida em teolo-

gia escolástica, em todas as outras ciências e em história. Pelo contrário, o professor de Sagrada Escritura deveria ser homem de vasta cultura, bem versado, como não podia deixar de ser, na arte da eloquência<sup>28</sup>.

O professor de Hebraico, por sua vez, devia ser igualmente versado em línguas, “não só em grego, por causa do Novo Testamento e da versão dos Setenta Intérpretes, mas também em caldaico e em siríaco, uma vez que, nos livros canónicos, são numerosas as passagens escritas nessas línguas” (i, 7).<sup>29</sup> O seu ensino devia consistir no estudo do texto sagrado, dos vocábulos e expressões concretas e da gramática, sempre tendo em vista a defesa da versão latina de São Jerónimo. Por isso, um dos objectivos do curso de hebraico era justamente atenuar a estranheza da língua (vi, 5: “... procure o professor agir de tal maneira que, com a sua arte, consiga atenuar a estranheza e aspereza que alguns encontram no estudo desta língua”).<sup>30</sup>

A autoridade máxima era, como se disse, o texto da *Vulgata* (v, 1). Captar o verdadeiro sentido das Escrituras levava o professor a analisar o texto e a buscar o seu sentido, palavra a palavra e no seu contexto mais linguístico; a recuperar a tradição dos Santos Padres (v, 7) e a moderar as explicações alegóricas e morais (v, 15). Os originais gregos e hebraicos eram, pois, um auxílio para a maior clareza e compreensão de determinado passo. Outras versões (“as traduções latinas mais recentes, ou ainda a tradução caldaica<sup>31</sup> e a Siríaca, ou a tradução de Teodocião, de Áquila e de Símaco”, por exemplo<sup>32</sup>) e até mesmo

---

<sup>28</sup> *Ratio*, I, 5: “Caberá ao provincial promover com o maior zelo o estudo da Sagrada Escritura. Fá-lo-á se, para esse fim, destinar homens que sejam não só versados em línguas (o que efectivamente se reveste da maior necessidade) mas também em teologia escolástica, em todas as outras ciências e em história - homens de vasta cultura e, tanto quanto possível, bem versados na arte da eloquência”.

<sup>29</sup> *Setenta Intérpretes*, ou simplesmente *Setenta* é o nome dado à tradução grega da Bíblia hebraica, feita no Egipto entre o século III e II a.C.. *Lingua caldaica* era a designação antiga para o aramaico bíblico e a literatura judaica. A *Ratio* continua a usar o termo.

<sup>30</sup> A comprovar a importância dada ao texto bíblico no programa jesuítico está ainda o facto de, em 1832, a *Ratio* ter recomendado também o conhecimento do árabe e do sânscrito para o Estudo da Sagrada escritura

<sup>31</sup> Caldeu ou caldaico é o nome (equivoco) para designar o aramaico, a língua semítica vernacular usada na Palestina no tempo de Cristo, e usada também em alguns livros do Antigo Testamento. A designação, adoptada pelos autores antigos, segue a tradição de S. Jerónimo, mas actualmente caiu em desuso.

<sup>32</sup> A Bíblia dos Setenta, a tradução de Teodocião, a de Áquila e a de Símaco são traduções do Antigo Testamento para grego, destinadas aos judeus da diáspora, que já não sabiam aramaico. A primeira, chamada dos *Setenta* porque, segundo a lenda, foi feita em 72 dias por 72 judeus, gozou de grande prestígio e aceitação desde o início da História da Igreja. As outras três nasceram no século II d.C. entre judeus e para judeus, como revisão do texto

os escritos rabínicos, seriam aconselháveis na medida em que favorecessem a versão latina da Vulgata (V, 2-5, 9).

O curso de Teologia tinha a duração de quatro anos, e estava estruturado de acordo com a obra de São Tomás, o mestre por excelência (VII, 1-7), mas isso não suprimia a pluralidade e a necessidade de discussão (VII 2-5).

No entanto, não é apenas o peso da doutrina cristã e dos estudos teológicos na *Ratio* que manifesta o carácter religioso da actividade educativa da Companhia de Jesus (I,1: *ut inde ad Conditoris ac Redemptoris nostri cognitionem atque amorem excitentur*). De facto, a *Ratio* só pode ser globalmente compreendida no quadro de “uma filosofia e de uma antropologia de raízes cristãs, bem como uma concepção espiritual da vida e do próprio processo educativo”.<sup>33</sup>

A intervenção da igreja pós-tridentina no campo da instrução encontrou nos Jesuítas os seus mais poderosos aliados. Bem cedo eles mostraram saber sustentar o peso organizativo de um sector até então abandonado à espontaneidade e às iniciativas locais. A notável capacidade de resposta da acção dos jesuítas à expansão da Reforma protestante resulta certamente do interesse pela questão pedagógica enquanto tal, e esta, por sua vez, resulta da plena consciência que então tinham de participarem, ao mais alto nível, numa enérgica luta ideológica, que havia dividido a própria cristandade, a luta contra a heresia. Ao invés da tradição, a nova Ordem já não se apresentava como Ordem monástica e contemplativa, mas como uma milícia pronta a participar no terreno onde se travavam os combates religiosos. A sua arma principal não era a espada nem a pólvora mas a palavra e a persuasão. Por isso, o domínio da linguagem representava um poder efectivo. A educação para a *disputatio* e a *concertatio*, o debate sistemático, a *diatribe*, a *controvérsia* é assim tão importante entre protestantes como entre católicos, sobretudo devido à acção pedagógica dos jesuítas, que exercitaram por todos os meios modernos o conhecimento dos recursos argumentativos da linguagem como preparação profissional.

Destinados à difusão da verdade católica, os jesuítas tinham consciência de que quem não possuísse o domínio da palavra seria privado de qualquer prestígio e credibilidade.

---

grego dos *Setenta*, por este ter sido seguido pelos autores do Novo Testamento. Todas estas versões circularam, no entanto, quer entre as primitivas comunidades cristãs, quer entre as comunidades judaicas de língua grega.

<sup>33</sup>Alfredo Dinis “No Quarto Centenário da *Ratio Studiorum*”, *Revista Portuguesa de Filosofia* LV (1999) 217.

## CONCLUSÕES

Trinta regras, num total de 467 artigos, estabelecem as práticas internacionalmente adoptadas em relação ao governo dos colégios, ao recrutamento e formação de professores, à admissão e progressão dos alunos, às diversas fases da sua formação, ao curriculum de estudos, aos textos, aos métodos e exercícios mais habituais em cada classe, à formação religiosa e à disciplina – sempre tendo em conta a adequação aos tempos e lugares, mas sem perder de vista os objectivos que atribuíram àquele sistema pedagógico comum o mais elevado nível de exigência.

O contexto da reforma luterana e da reforma católica na Europa ilumina de forma decisiva os princípios que presidiram à criação do programa educativo da Companhia de Jesus e da *Ratio Studiorum* em particular. Se o objectivo de Lutero era combater a decadência moral da Igreja e recuperar o espírito originário do Cristianismo (recusando, mesmo, a instituição eclesial e a sua própria fundação, a ponto de romper com ela), as motivações da obra pedagógica dos jesuítas eram exactamente as mesmas. Ao contrário, porém, da crença luterana na *sola fides*, que tem sustentado o individualismo moderno, Santo Inácio conserva a convicção de que *nulla salus extra Ecclesia*. E o desafio protestante encontrava assim uma nova resposta, mais ampla e sistemática devido ao seu impulso missionário.

A verdade é que nunca como então foram tão evidentes os laços da Igreja com a nova cultura humanística e renascentista, agora considerada como um bem imprescindível à própria reforma religiosa<sup>34</sup>. Em vista dos seus fins, portanto, a Companhia fazia a escolha consciente do humanismo como chave mestra do seu sistema educativo, transferindo para uma dimensão normativa agora geral, a eficácia do *modus parisiensis*.<sup>35</sup>

Efectivamente, um dos aspectos mais relevantes da *Ratio* é a atenção que presta ao método e ao mestre, em ordem à maior eficácia (*magis*) da aprendizagem. O mestre é sem dúvida uma das personagens chave – como aliás o próprio discípulo, na actividade incessante e sistemática a que é chamado.

Por outro lado, a hegemonia do pensamento aristotélico manifesta-se até na dinâmica dialéctica que subjaz à exposição dos problemas filosóficos, de tal maneira que os *Commentarii*, resume Pinharanda Gomes,

---

<sup>34</sup> A este propósito é extremamente significativo o livro de R. R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on European Culture A.D. 1500-1700*. Cambridge, Cambridge University Press, 1976, maxime A. H. T. Levi, "Erasmus, the Early Jesuits, and the Classics", pp. 223-238.

<sup>35</sup> Codina Mir S.I., G., *Aux sources de la pédagogie des Jesuïtes. Le modus parisiensis*, Roma, I.H.S.I. 1968.

não são expositivos de uma tese dogmática sobre cada uma dos problemas, mas sim uma enciclopédia de todas as teses sobre cada problema, teses essas expostas e demonstradas umas contra as outras (...) por forma a concluir pelo que chamaríamos tese oficial.<sup>36</sup>

O mais curioso deste método consiste, na verdade, no facto de todas as teses deverem ser expostas, embora não ensinadas, isto é, não aceites nem dadas como defensáveis. As chamadas *quaestiones*, com a sua sequência de artigos em ordem à confutação e à refutação, com as necessárias objecções e argumentos, foram mesmo, no magistério dos Conimbricenses, o espaço da inovação científica, com o recurso ao contributo dos descobrimentos geográficos e cosmográficos, com autêntico interesse pelos avanços científicos, num expressão de modernidade.

Razões como estas permitiram considerar os Conimbricenses responsáveis pela

renovação dos métodos da filosofia e da teologia, recuperando espiritualidades medievais ante-renascentistas – tomismo, escotismo, realismo e nominalismo – pondo maior esmero no estilo latino por influência do gosto latino já barroquizante, corrigindo o latim bárbaro, e regressando ao latim clássico-eclesiástico.<sup>37</sup>

Classicismo, humanismo e cristianismo davam um passo importante (de uma vitalidade de pelo menos dois séculos) na configuração da Europa, na renovação do seu património cultural, científico, intelectual, filológico, literário, artístico espiritual e religioso. Integrados antiguidade clássica e cristianismo na identidade dos povos da Europa, esta ganhava um novo rosto, o rosto moderno da exaltação do homem (crente ou não crente) e da natureza humana, reconhecido este acima de tudo como sujeito, colocado acima de qualquer interesse, político, técnico-científico ou economicista. Religioso ou laico, crente ou não crente, o homem europeu é fruto desse herança.

Se um documento como a *Ratio* não tem de forma alguma aplicabilidade na sociedade pós-moderna a que pertencemos, no plano dos fundamentos que a sustentam ela não perdeu, porém, a sua actualidade. Assim como no século XVI Santo Inácio de Loyola aceitou o desafio protestante e acabou por impor à Europa a hegemonia do seu regime de estudos, também os educadores que nele queiram inspirar-se se deparam hoje com um novo desafio: um paradigma pedagógico essencialmente científico, secularizado tecnológico e pragmático, em que as artes e humanidades tendem a ser minorizadas para fazer brilhar as

---

<sup>36</sup> Pinharanda Gomes, *Os Conimbricenses*, Lisboa, 2005 p. 123-124

<sup>37</sup> *Ibidem*, 127-128.

conquistas incalculáveis do progresso científico. A resposta consistirá não em voltar as costas à ciência mas em abraçá-la, vivificá-la com o sopro das *artes liberales*, e recuperar os valores do espírito e da pessoa – que não foram, creio, os menores produtos do Ocidente.





**A MATRIZ CRISTÃ EUROPEIA:  
O PRÓLOGO DA TRAGICOMÉDIA *IOSEPHUS*  
DO P.<sup>o</sup> LUÍS DA CRUZ, S. J.**

ANTÓNIO MARIA MARTINS MELO  
*Universidade Portuguesa – Braga*

Muito provavelmente em 1574, o Real Colégio das Artes, em Coimbra, havia de acolher a representação da tragicomédia *Iosephus*; contudo, só em 1605, nos prelos de Horácio Cardon, situados na cidade francesa de Lião, sairia a lume, integrada nos *opera omnia* do Pe. Luís da Cruz, S. J., (1543-1604)<sup>1</sup>, um dos autores mais representativos do teatro neolatino em Portugal.

---

<sup>1</sup> A sua morte terá ocorrido a 18 de Julho de 1604, em Coimbra. Cf. *Synopsis / annalium / societatis jesu / in / Lusitania / ab / Anno 1540 / usque ad / Annum 1725. / Authore / R. P. Antonio Franco / Societatis ejusdem / sacerdote. / Augustae-Vindelicorum e Graecii. / Sumpibus Philippi, Martini, et Joannis Veith, Haeredum. I Anno MDCCXXVI*, p. 185; António Franco, *Ano Santo da Companhia de Jesus em Portugal*. Porto, 1931, p. 394; Iosephus Fejér, *Defuncti primi saeculi societatis jesu (1540-1649)*. Pars II. «Assistentia Hispaniae, Lusitaniae et – ab anno 1608 – Galliae. Romae, 1982, p. 57; Carlos Sommervögel, *Bibliothèque de la Compagnie*. Tomo II. Bruxelles – Paris, 1890, col. 1709; *Monumenta Brasiliae siue Complementa Azevediana (1539-1565)*, por Serafim Leite, S. J., Vol. V. Roma, 1968, p. 158, nota 51.

A exactidão destas datas é questionada pelo P.<sup>o</sup> Aloys de Backer (Cf. *ibid.*), que se apoia na carta dirigida a Horácio Cardon, pelo próprio Luís da Cruz e datada de 1 de Dezembro de 1604: «*Ex collegio nostro Conimbricensi Calend. Decembrib. CIC ICCIII*» (*Tragicae comicaeque actiones, a regio artium collegio societatis iesu*. Datae conimbricae in publicum theatrum; autore Ludouico Crucio, eiusdem Societatis, Olisiponensi: nunc primum in lucem editae et sedulo diligenterque recognitae. Cum priuilegio. Lugduni, apud Horatium Cardon, 1605, \*2v).

O historiador da Companhia de Jesus, FRANCISCO RODRIGUES, chega a alvitrar a hipótese de ter sido alterada a data por quem a enviou ao impressor Horácio Cardon; não esquece, ainda, a possibilidade dum erro de impressão (Cf. *História da Companhia* cit. T. II/2. Porto, 1938, p. 70, nota 1). A partir de 1590, os registos dos catálogos apontam insistentemente o motivo próximo da sua morte: a gota (Cf. ARSI, *Lus. 44-I*, 25kv (Maio, 1590), 74r (Abril, 1593), 137v (Abril, 1597) e 175r (Abril, 1603). Luís da Cruz terá falecido a 18 de Julho, em Coimbra; contudo, fontes há que apontam dois dias antes, mais exactamente no dia dezas-

Trata-se de uma peça de teatro que vem à luz em época tridentina e de Contra-Reforma, integrando-se no teatro escolar de tema bíblico que conheceu dimensão europeia; impõe-se, deste modo, o seu papel pedagógico, fundamental na formação integral humana e na veiculação proselitica da mensagem cristã<sup>2</sup>.

O *Iosephus* de Luís da Cruz, que se inspirou na história bíblica de José, prossegue nesta linha. Trata-se de uma tragicomédia dividida em cinco actos<sup>3</sup>, como as tragédias de Séneca, tão em voga no teatro humanístico<sup>4</sup>, até mesmo no de inspiração bíblica<sup>5</sup>.

---

seis: «... Decessit Conimbricæ 16 julii anni 1604, ætatis suæ 62.» (Cf. ARSI, *Lus.* 58-I, 228r-v). Em Abril do ano anterior, tinha sessenta anos (Cf. ARSI, *Lus.* 44-I, fl. 175r); assim, Luís da Cruz terá nascido em 1542, e não em 1543. Outras fontes apontam para a mesma possibilidade: ARSI, *Lus.* 44-I, fl. 25kv regista 48 anos em Maio de 1590; ARSI, *Lus.* 44-I, fl. 137v, regista 55 anos.

Segundo um outro registo, Luís da Cruz teria falecido dois dias antes, mais exactamente no dia dezasseis: «... Decessit Conimbricæ 16 julii anni 1604, ætatis suæ 62.» (Cf. ARSI, *Lus.* 58-I, 228r-v). Em Abril do ano anterior, tinha sessenta anos (Cf. ARSI, *Lus.* 44-I, fl. 175r); assim, Luís da Cruz terá nascido em 1542, e não em 1543. Outras fontes apontam para a mesma possibilidade: ARSI, *Lus.* 44-I, fl. 25kv regista 48 anos em Maio de 1590; ARSI, *Lus.* 44-I, fl. 137v, regista 55 anos.

<sup>2</sup> O teatro jesuítico, que nasceu por imperativos didácticos, aos quais associou, com êxito, objectivos de instrução e éticos junto do público, pode encontrar as suas raízes no *Christus* de Coriolano Martirano que surge como símbolo da convergência feliz dos humanistas com o teatro clássico e cristão: «Ma il supposto incontro del *Christus* con il pubblico, non è che l' inizio d' un rapporto che i nuovi autori tragici della scuola Gesuitica stanno per istituire, cominciando da quel Collegio Mamertino in Messina che, dal' 51, diventa il primo centro teatrale attivo del Meridione d'Italia grazie al padre Benedetto Palmio ed ai suoi successori.» (Federico Doglio, «Il teatro in latino nel cinquecento», in: *Il teatro classico italiano nel' 500*. Atti del convegno di Roma (Roma, 9-12 Febbraio 1969). Roma, 1971, pp. 195-196, que cita B. Soldati, *Il Collegio Mamertino e le origini del teatro Gesuitico*. Torino, 1908).

<sup>3</sup> Esta regra é consagrada na *Arte Poética* (vv. 189-190) de Horácio, cuja origem pode ser a *Poética* (1452b 14-27) de Aristóteles, que divide a tragédia em quatro partes: prólogo, episódios, êxodo e coros intermédios. Esta divisão deve ter surgido já na época helenística, na escola de Teofrasto (Cf. G. E. Duckworth, *The nature of Roman comedy*. Princeton, 1952, p. 98-101).

A *Poética* de Aristóteles foi traduzida para latim por Jorge Valla em 1498 e editada em Veneza, nas oficinas de Aldo Manúcio, em 1508, por João Lásaris.

Segundo François Bertieaux, as tragédias representados durante o ano escolar tinham apenas três actos; a tragédia de cinco actos estava reservada para a cerimónia de distribuição de prémios. Por outro lado, enquanto estas eram representadas pelos alunos de retórica, já aquelas eram interpretadas pelos alunos da segunda classe (Cf. *Le théâtre didactique des Jésuites. Objectifs pédagogiques et réalisations. Conformité et contradiction avec les préceptes de base*. Louvain, 1982, p. 56. Esta obra é um manuscrito que se encontra no ARSI, com a cota *Hist. Soc.* III.101).

<sup>4</sup> Foram dois mestres bordaleses que actualizaram, em Coimbra, o hábito do teatro escolar novilatino, de raiz bíblica: o escocês Jorge Buchanan, que escreveu duas tragédias originais, de assunto religioso, *Jephthes* e *Baptistes*, e o bracarense Diogo de Teive, que

Embora siga praticamente o relato do *Génesis* – excepto os capítulos 38, 48, 49 e 50<sup>6</sup> –, o dramaturgo jesuíta permitiu-se algumas liberdades imaginativas que muito valorizaram o seu *Iosephus*, uma das obras mais representativas da sua produção teatral.

Com nítida inspiração em Santo Inácio de Loiola, partindo duma visão universalista do mundo, onde campeia o erro e a impiedade, Abraão é escolhido para seu salvador. Raquel conceberá e dará à luz José, filho de Jacob. Arrimo da velhice de seu pai, e filho dilecto, vai concitar os ódios dos irmãos, que o atiram a uma cisterna. Segue-se um animado repasto em que Judá aconselha os irmãos a que o retirem deste local de pena de morte e o vendam a uns comerciantes ismaelitas, que viram entretanto aproximar-se. A túnica ensanguentada, que levariam ao pai, dissimularia o crime perpetrado. Foi revendido a Putifar, intendente do Faraó do Egipto. Após provações várias, abeirar-se-á do Faraó para lhe decifrar o sonho das sete vacas gordas e das sete vacas magras. Vitorioso, por influência divina, é compensado com a nomeação para administrador do Império. Uma grande fome alastra por todo o orbe e José começa a ficar inquieto com a sorte da sua família. A casa de Jacob não fica imune e os seus irmãos dirigem-se aos celeiros egípcios. José reconhece-os,

---

escreveu as tragédias *David e Judite*, até hoje perdidas, e *David ou Golias*, levado à cena nos claustros do Mosteiro de Santa Cruz, em Coimbra, a 16 de Março de 1550. De temática nacional, este humanista português escreveu a *Ioannes Princeps Tragoediae* (Nair de Nazaré Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João de Diogo de Teive*. Coimbra, 1977). Entre os jesuítas, os grandes continuadores desta tradição na Península Ibérica, o primeiro mestre foi o Pe. Miguel Venegas (Cf. Américo da Costa Ramalho, «Humanismo em Portugal», in: *I Congresso da APEC. Raízes Greco-Latinas da Cultura Portuguesa – Actas*. Coimbra, 1999, pp.147-160, maxime p. 153; Luís de Sousa Rebelo, *A tradição clássica na literatura portuguesa*, 1982, pp. 169-170).

<sup>5</sup> O ambiente cultural de Coimbra, centro do saber do Portugal de Quinhentos, onde se havia formado o dramaturgo Pe. Luís da Cruz, era bem o reflexo do magistério e até do convívio de grandes mestres europeus. Vide SÉNECA, *Tragédias*, introdução, tradução e notas de Jesus Luque Moreno, Madrid, 1979.

<sup>6</sup> O capítulo 38 relata-nos a história de Judá – Tamar, um episódio da família de Judá. No capítulo 48, Jacob ficou doente e José apresta-se para o ir visitar, na companhia dos seus filhos, Manassés e Efraim. Jacob vai adoptá-los como seus filhos, herdeiros das promessas paternas, se bem que a sua preferência vá para Efraim, o filho mais novo, pois «a sua prosperidade converter-se-á numa multidão de nações» (48.19). O capítulo 49 vai revelar-nos o futuro que Jacob vaticinou para cada um dos seus filhos. No capítulo seguinte, primeiro Jacob, e depois José, ambos serão sepultados em terras de Canaã: «Sepultaram também em Siquém os ossos de José, que os filhos de Israel tinham trazido do Egipto, na porção de terra que Jacob tinha comprado aos filhos de Hamor, pai de Siquém, por cem peças de prata, e que se tornou propriedade dos filhos de José.» (*Jos.* 24.32)

Claude-Henry Frêches apenas faz menção aos capítulos 38 e 49, o que é manifestamente pouco (Cf. *Le théâtre néo-latin au Portugal (1550-1745)*. Paris-Lisboa, 1964, p. 361).

num ambiente hostil aos Judeus. Ordena que venham à sua presença e dirijam-lhes palavras amargas. Mas a caridade e o amor fraterno vencerão velhos ódios e José revelar-se-á aos irmãos, abraçando-os. O Faraó permitirá, por fim, a união da família de José em solo egípcio.

Esta peça de teatro principia com um prólogo<sup>7</sup>, de tradição clássica, apresentando-nos o drama de José do Egípto no contexto da história da salvação. O mundo afastou-se de Deus que, na sua misericórdia, se apresta para lhe enviar o Salvador, seu Filho Jesus Cristo. O percurso terreno havia de se afigurar semelhante ao do patriarca José, filho de Jacob<sup>8</sup>.

Quatro personagens alegóricas vão protagonizar um diálogo vivo: o Arcanjo S. Miguel e os Anjos da Guarda da Europa, África e Ásia. A quarta personagem é o diabo, apelidado Cacodémon. A missão destes Anjos, mensageiros de Deus, é levar os homens ao conhecimento do Altíssimo, enquanto Cacodémon procura a sua perdição. Em vão atenta este contra José, o eleito.

A primeira cena (vv. 1-58) é preenchida pelo diálogo entre o Arcanjo S. Miguel e o Anjo da Guarda da Europa, que se intitula o protector de uma Europa de timbre guerreiro:

Qui bellicosam praepes Europam Deo  
Iubente custos seruo, peragraui cito  
Harum uolatu gentium prouincias.

‘Eu sou o Anjo da guarda que, por ordem de Deus, protejo a Europa belicosa; num voo, percorri, rapidamente, os vastos territórios dos seus povos.’<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Se bem que, excepção feita à écloga *Polycronius*, as obras dramáticas de Luís da Cruz apresentem um prólogo, uma reminiscência do teatro greco-latino, v. g., Eurípides, Plauto e Terêncio, eram raras as representações jesuíticas que o apresentavam (cf. François Bertieaux, *Le théâtre didactique...* cit., pp. 56-57). Porém, Miguel Venegas também faz preceder as produções teatrais de um prólogo, se bem que haja uma pequena diferença: enquanto a *Achabus* e a *Absalon* o têm incluso no início do Acto I, em *Saul Gelboeus* ele apresenta-se distinto, antes do Acto I, à maneira de Luís da Cruz.

<sup>8</sup> Com efeito, a tradição da Igreja apresenta-nos o patriarca José como uma *praefiguratō Christi*. O movimento da Contra-Reforma, cuja *ecclesia militans* tomou Cristo como garantia da salvação, encontra marcada expressão nas *bonnae litterae* [Vide Jorge Borges de Macedo, «Livros impressos em Portugal no séc. XVI. Interesses e formas de mentalidade», *Arquivos do Centro Cultural Português*, IX – *Homenagem a Marcel Bataillon*. Paris, 1975, p. 214 e sqq. e J. S. Silva Dias, *Correntes do sentimento religioso em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, Coimbra, 1960]. Esta tradição radica no Antigo Testamento. Inspirado na revelação de Deus e no advento do Salvador, as suas narrativas profetizam episódios da vida de Jesus Cristo: Caím e Abel, Abraão e Isaac, Moisés, José, David e Golias, Salomão.

<sup>9</sup> Cf. Prol. 01.01-03. Todas as citações são feitas a partir da edição crítica: António Maria Martins Melo, *O Pe. Luís da Cruz, S. J. e a tragicomédia Iosephus*. Tomo II. Edição crítica. Braga, Faculdade de Filosofia, 2001, pp. 335. Edição policopiada.

A observação atenta deste vasto território deixa-o preocupado, pois os povos afastaram-se de Deus e adoram os rochedos e troncos de árvores; vivem subjugados pelo erro e pelo crime:

Velox adiui uasta terrarum sola,  
Qua uorticosus Tanais in Pontum fluit:  
Adusque pelagi limitem terrae ultimas  
Lambentis oras. Error, impietas, scelus  
Commune repit. Lumen illud luminum,  
Haustum a parente, flagitia mortalibus  
Paene abstulerunt. Saxa diuinis colunt  
Truncosque placant ligneos honoribus.  
Et te relinquunt alme Regnator poli  
Animose ductor, laurea cuius micat  
Victo Michael hoste uictrici caput:  
Dabiture finis aliquis his olim malis?

‘Veloz, visitei a vasta superfície da terra, por onde corre o rio Tánais, em direcção ao Ponto Euxino, até à fronteira do mar que banha as costas mais remotas da terra. O erro, a impiedade e o crime campeiam por toda a parte. Aquela luz das luzes, haurida de nossos primeiros pais, esses crimes quase a arrancaram aos mortais. Prestam culto aos rochedos e aos troncos de madeira veneram com honras divinas. E esqueceram-se de ti, Arcanjo Miguel, bom chefe e enérgico príncipe das milícias celestes. Vencido o inimigo, tua fronte resplandece com os louros da vitória. Haverá fim, algum dia, para estes males?’<sup>10</sup>

O Anjo da Guarda da Europa que abre, deste modo, o diálogo com o Arcanjo S. Miguel, deplora o afastamento de Deus desta gente laboriosa e suplica-lhe auxílio. E ao desencanto vai opor-se a esperança nas palavras do Príncipe dos Anjos:

Generose princeps, tutor Europae, tua  
Laetare sorte. Nunc tibi custodia  
Laboriosae gentis infandae grauat  
Humeros sceleribus. Tempus orietur suo  
Labente cursu sole, cum clarissimos  
Ages triumphos. Solus implebis loca  
Permulta caeli, uacua quae fecit nefas  
Rabidi Tyranni, fidus inuicta manu  
Quem depulisti signa bellantis Dei  
Mecum secutus. Orbis a fraude et dolo  
Tandem eximetur. Libera Europa et tibi  
Tunc ponet aras.

‘Ó nobre príncipe, protector da Europa, alegra-te com a tua sorte. Agora, a vigilância de gente que não dá tréguas na sua perversidade, sobrecarrega-te os ombros com seus crimes. Tem-

---

<sup>10</sup> Cf. Prol. 01.04-15.

po virá em que, no deslizar dos sóis, obterás retumbantes triunfos. Só tu ocuparás um grande número de lugares do Céu, que a impiedade do raivoso Tirano deixou vazios. Tu o destronaste com o braço invencível, seguindo fielmente comigo os sinais do Deus dos exércitos. Finalmente, o orbe libertar-se-á da perfidia e do engano. E assim, a Europa livre erguer-te-á altares.<sup>11</sup>

O Arcanjo S. Miguel, ilustre guia que Deus fez do mundo inteiro (*Inclyte Michael ducem/Siquidem per orbem te Deus totum dedit*, vv. 27-28), anima-o com a visão da futura capital da cristandade e mostra-lhe o local onde vai nascer a Cidade Eterna, Roma, que se implantará sob o signo da Verdade:

(...) Praepes animose euola  
Mecum per auras. Cernis illa horrentia  
Dumeta siluis? Inter umbrosum nemus  
Fluuium sonantem qua mare urget in ferum  
Obiecta sacra litori? Surget manu  
Illic potenti ciuitas, primum impia,  
Iura pietatis inde sed populi petent,  
Cum ueritati uanitas dederit locum,  
Nomen erit urbi Roma, Tibris, flumini.

‘Ó anjo magnânimo, voa comigo pelas alturas! Vês aqueles horrendos matagais? E o ressoar do rio, entre o umbroso bosque, por onde arremessa para o mar feroz os objectos sagrados lançados às suas margens? Erguer-se-á ali uma cidade com mão poderosa, que primeiramente fora infiel. Mas a seguir, os povos hão-de procurar os direitos da religião, logo que a credulidade der lugar à verdade. O nome da cidade será Roma, Tibre, o do rio.<sup>12</sup>

Verdade é fidelidade e, por isso, Deus não abandonará a humanidade, que vai reconduzir à Luz (da Verdade):

Dare coget ille rector aeterna poli  
De sede, qui gubernat humanum genus,  
Praesente qui tunc numine occurret malis  
Cum nulla fractis rebus apparet salus.  
Quondam sonoris imbribus terram obruit,  
Libidinis ut incendium restingueret.  
Iterum fauilla tartaro erumpens uocat  
Flammas priores. Attamen parcit Deus  
Aperire fontes nubium, undarum graui  
Ne mole condat misera terrarum sola.  
Diuina bonitas quippe decreuit uia  
Alia mederi rebus, et fundamina  
Salutis alto prima consilio locat.

<sup>11</sup> Cf. Prol.01.16-27.

<sup>12</sup> Cf. Prol.01.30-38.

'A ela (verdade) obrigará esse senhor do mundo, lá do seu trono eterno. É ele que governa a raça humana e com o seu poder e providência há-de acorrer então aos males, quando se não oferecer salvação alguma.

Outrora, aniquilou a terra com chuvas torrenciais, para extinguir o fogo das paixões. E as centelhas que irrompem do Tártaro de novo reacendem as antigas chamas. Entretanto, Deus contém o abrir das fontes das nuvens para não submergir com a mole imensa das águas o solo infelix da terra. É que a bondade divina decidiu dar remédio à situação por outra via e estabelecer, com alto desígnio, os primeiros alicerces da salvação.<sup>13</sup>

E anuncia que Deus escolheu a casa de Abraão para trazer a salvação aos homens, desta linhagem há-de nascer o Salvador, Jesus Cristo, filho de Deus (*Seruator hic est orbis*: v. 130). É para lá que se dirige o Arcanjo S. Miguel:

(...) Abrahami domum  
Me uisere iubet, quam sibi legit, ducem  
Vt inde terris omnibus magnum creet,  
Orci nigrantis quem canes saeui tremant,  
Homines secuti uerticem in caeli uolent.

'Ele ordena-me que visite a casa de Abraão, que elegeu para si, para nela se gerar o grande chefe de todas as nações. Diante dele, hão-de tremer os cães ferozes do negro Orco; os homens que o seguirem vão subir com ele até ao mais alto do Céu.<sup>14</sup>

Deste modo se vai fazendo a defesa da ortodoxia, em clara oposição às aspirações protestantes, sendo Roma apontada claramente como a capital da cristandade. Sede que se situa na Europa, o centro do mundo; por isso, foi o Anjo da Guarda da Europa que introduziu o prólogo e a ele se dirigiu, em primeiro lugar, o anúncio da salvação dos povos, em Jesus Cristo. Também agora é ele que vai abrir a segunda cena (vv. 59-140) e apresentar os companheiros da grande Ásia e da região de África. A realidade continua a ser idêntica à da Europa. Na Ásia, prestam culto aos astros e ignoram a existência de Deus:

(...) Nemo tot Prouinciis  
Quot solis ortu flammeo ardentis calent,  
Attoli oculos. Luna, quam uersatili  
Orbis rotatu primus obuoluit, Dea  
Passim uocatur: clara quae praebet diem  
Iussu Tonantis flamma cultores habet  
Numero carentes. Astra quae noctem uago

<sup>13</sup> Cf. Prol.01.40-52.

<sup>14</sup> Cf. Prol.01.54-58.

Solantur atram lumine, innumeros sui  
Sortita cupidos, obtinent altaria.  
Ignotus horum conditor iacet Deus.

'Ninguém levanta o seu olhar em tantas províncias quantas as que são aquecidas pelos raios flamejantes do Sol nascente. A lua que o Orbe, na sua rota giratória, foi o primeiro astro a envolver, deusa é chamada por toda a parte. Com a claridade da sua luz dá origem ao dia por ordem do Omnipotente, tem um número incontável de adoradores. Os astros, que alegam a noite escura com a sua luz errante, têm os seus altares com inúmeros devotos. Deus, seu criador, permanece um desconhecido.<sup>15</sup>

Em África, a caminhada para a perdição é semelhante: reina a superstição. E, compadecido, o Anjo da Guarda manifesta uma grande preocupação pela condenação eterna dos povos desta região:

Deserta Lybies arua tenuerunt sua  
Babylone pulsi: qua per immensum uagi  
Spatium feruntur Africae nudae incolae,  
Et spectra regnant et superstitio uiget:  
Ab hoc propinquo fluminis Nili ostio,  
Ad illa uasta saxa purpurei freti.

'Expulsos da Babilónia, os Líbios viram os seus campos desertos: por lá são arrastados os habitantes errantes da árida África, através da imensidade do espaço. Reinam os fantasmas e campeia a superstição, desde a desembocadura próxima do rio Nilo até aos vastos rochedos do Mar Vermelho.<sup>16</sup>

Mais abaixo, narra a terrível perdição das nações africanas, sublinhada por uma expressiva hipérbole:

Sed tu Michael aliger celsissimae  
Honore frontis reuolat ! O nostri chori  
Laus prima, certis cuius auspiciis genus  
Pium, Tonantem debito cultu colit.  
Effare quando finis aut orbi, aut meis  
Dabitur querelis? Afra gens frustra meo  
Munita clypeo, uadit in stygios lacus  
Et feta flammis sempiternis Tartara.  
Quam densa pluuiio grandis de caelo cadit,  
Aquilone nubes quando Sarmatico rigent,  
Tam multa Barathri luridum in stagnum ruit  
Afris ab oris copia.

---

<sup>15</sup> Cf. Prol.02.61-70.

<sup>16</sup> Cf. Prol.02.71-76.



‘Mas como se eleva nos céus o veloz Miguel com a sua fronte aureolada de excelsa honra! Ó primeiro louvor do nosso coro, sob a tua resoluta autoridade, a raça dos piedosos adora com merecido culto o Deus do Universo!

Conta-nos, quando é que se porá fim ao mundo ou às queixas dos meus? A raça africana, em vão protegida com o meu escudo, precipita-se nos lagos infernais e no Tártaro prenhe de chamas eternas. Assim como o denso granizo cai do pluvioso céu quando as nuvens se entumescem com o vento Sarmático, assim é grande a multidão que, das costas de África, se precipita no pálido lago do Báratro.’<sup>17</sup>

Esta visão patética, uma enorme multidão africana que se precipita num inferno aterrador, é uma referência ao quinto exercício, a meditação do inferno, durante a primeira semana dos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loiola. O 1.º Preâmbulo, na composição de lugar, propõe recriar, «com a vista da imaginação, o comprimento, largura e profundidade do inferno.» No 2.º Preâmbulo, reforça-se, ainda mais, o pormenor: «ver com a vista da imaginação, os grandes fogos e as almas como que em corpos incandescentes»<sup>18</sup>.

Num tom majestoso, claramente apelativo, que apóstrofes e interrogações retóricas intensificam, os Anjos da Guarda da Europa, da África e da Ásia narram ao Arcanjo S. Miguel os crimes que assolam toda a terra, a idolatria<sup>19</sup> e a superstição<sup>20</sup>. Num crescendo de intensidade discursiva, o Homem surge esmagado por crimes cometidos contra a sociedade (*scelus*)<sup>21</sup>, contra si próprio (*flagitia*)<sup>22</sup> e contra Deus (*nefas*)<sup>23</sup>; imperam os fantasmas (*spectra*)<sup>24</sup> e a vaidade (*uanitas*)<sup>25</sup>, o mundo está decadente (*cadenti*)<sup>26</sup>.

Esta visão universalista, nitidamente de inspiração inaciana, como já o afirmámos acima, radica na contemplação da Encarnação, no primeiro dia da segunda semana. O Pai, o Filho e o Divino Espírito Santo contemplan a face da terra, cheia de homens, que se precipitam nas chamas infernais. Misericordioso, Deus vai redimir o género humano, enviando-lhe o seu Filho, que vai

---

<sup>17</sup> Cf. Prol. 02.77-88.

<sup>18</sup> Cf. Inácio de Loiola, *Exercícios Espirituais*. Trad. do autógrafo espanhol pelo Pe. Vital Dias Pereira. Organização e notas de Francisco de Sales Baptista, S. J. Braga, <sup>3</sup> 1999, n.º 65 e 66, p. 51.

<sup>19</sup> Cf. Prol. 01.10-11. Este *topos* bíblico, recorrente no *Génesis*, também aparece na tragédia *Sedecias*, e. g., vv. 36-38; 599-600; 717-718.

<sup>20</sup> Cf. Prol. 02.74.

<sup>21</sup> Cf. Prol. 01.7.

<sup>22</sup> Cf. Prol. 01.9.

<sup>23</sup> Cf. Prol. 01.22.

<sup>24</sup> Cf. Prol. 02.74.

<sup>25</sup> Cf. Prol. 01.37.

<sup>26</sup> Cf. Prol. 02.132.

incarnar no seio da Santíssima Virgem. O Anjo da Guarda da Europa é o mensageiro da boa nova, confiante na misericórdia e no auxílio de Deus:

Deus est misericors, ipse flectetur malis,  
Humana quae gens patitur.

(...)

Ita misereri, et ferre praesidium, Dei est

(...)

O sacra mundo nascere cadenti hostia.

(...)

O sidus affer aureum terris diem

‘Deus é misericordioso, ele próprio se comoverá com os males de que a raça humana padece.’

(...)

Deste modo, é próprio de Deus ser misericordioso e prestar auxílio.

(...)

Ó vítima sagrada, nasce para este mundo em decadência!

(...)

‘Ó sol, traz esse belo dia às nações!’<sup>27</sup>

Deus permitirá que o seu filho, por amor, se esconda na frágil urna do corpo humano (*recondi amoris ergo, filium/corporis in urna fragilis humana sinet*)<sup>28</sup>, os próprios Anjos se hão-de prostrar diante dele, pois aqueles que se recusaram por causa da sua insolência foram enviados para as cavernas do Tártaro, onde são castigados (*Qui noluerit prae sua insolentia, missi in caernas Tartari, poenas luunt*)<sup>29</sup>. E à pergunta do Anjo da Europa – ‘Quando brilhará o dia em que Deus revelará ao mundo a sua descendência?’ (*quando fulgebit dies/ostendet orbi quo suam prolem Deus?*)<sup>30</sup>, o Arcanjo S. Miguel introduz o espectador na intriga desta peça:

Iam lecta soboles, unde prodibit, suos  
Ramos propagat. Natus exemplum dabit  
Deus ipse uitae nobile futurum suae.  
Iosephus ore liberum pulcherrimus  
Quos ille genuit, ille Iacobus Pater,  
Fratrum suorum crimine repulsus domo  
Agetur exul; Barbaris emptoribus

<sup>27</sup> Cf. Prol. 01.53-54; 02.97, 132 e 135.

<sup>28</sup> Cf. Prol. 02.94-95.

<sup>29</sup> Cf. Prol. 02.106-107.

<sup>30</sup> Cf. Prol. 02.109-110.

Vendetur auro. Feminae mendacio  
 Idem in catenas ibit, ac grandi fame  
 Instante, uinclis eximet iuuenem Deus,  
 Atque Pharaonis regis efficiet patrem.  
 Seruator orbis ipse dicitur: suos  
 Fratres uidebit ante se non cognitus  
 Orare pacem rebus: *et* notus dabit  
 Trepidis salutem. Talis Hebraea ab domo  
 Tonantis olim genitus attollet caput.  
 Ab inuidenti stirpe pelletur tamen,  
 In mortis usque regna compulsus: iubar  
 Rediuiuus omni lucidum sparget solo.  
 Seruator hic est orbis. Hic est uictima,  
 Quam nuper alto uidit Abrahamus iugo.

‘Já uma distinta geração, donde nascerá, perpetua a sua genealogia. O seu Filho dará o exemplo e o próprio Deus proporcionará um nobre futuro à sua vida.

José, o de mais belo aspecto dos filhos que Jacob, seu pai, gerou, repellido de casa pelo crime dos seus irmãos, viverá desterrado; será vendido por ouro a compradores bárbaros. Por causa da mentira duma mulher, irá para a cadeia, e, estando iminente uma grande fome, Deus há-de livrar este jovem da prisão e torná-lo pai do rei faraó. Ele próprio será chamado o Salvador do mundo. Sem se dar a conhecer, verá diante de si os irmãos, que pedem a paz para os seus haveres; e, reconhecido, dará a salvação aos oprimidos.

Um dia, da casa da Judeia, a tal geração do Omnipotente levantará a cabeça. Todavia, ele será rejeitado pela linhagem invejosa e impellido para os reinos da morte. Ressuscitado, espalhará a sua luz resplandecente por todo o mundo.

Este é o Salvador do mundo. Este é a vítima, que há pouco Abraão viu do alto do monte.<sup>31</sup>

José é o Salvador do mundo, a Verdade que todos esperam<sup>32</sup>. Ele é, como no-lo apresenta a tradição da Igreja, a *praefiguratio Christi*. O movimento da Contra-Reforma, cuja *ecclesia militans* tomou Cristo como garantia da salvação<sup>33</sup>, encontra marcada expressão nas *bonnae litterae*<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Cf. Prol. II.111-131.

<sup>32</sup> Vide Prol. II.95-96: «... permitirá que o seu Filho, por amor, se esconda na frágil urna dum corpo humano», que precede duma outra afirmação clara: «recordado, contudo, do frágil barro em que encerrou as almas» (Prol. II.94). Esta afirmação também estará correlacionada com a composição do lugar no primeiro exercício da primeira semana: «... Na invisível, como é aqui a dos pecados, composição será ver, com a vista imaginativa e considerar que a minha alma está encarcerada neste corpo corruptível e todo o composto neste vale, como que desterrado entre brutos animais. Digo todo o composto de alma e corpo» (Inácio de Loiola, *Exercícios...* cit., p. 42).

<sup>33</sup> Vide James A. Parente, *Religious drama and the humanist tradition. Christian theatre in germany and in the Netherlands*. Leiden – New York – Kobenhavn – Köln, 1987, p. 83.

É nesta atmosfera messiânica que se remata o prólogo, com a decisão do Arcanjo S. Miguel de enviar os seus anjos a anunciar a vinda do Salvador, que há-de pôr fim à barbárie que se propagou a todo o orbe:

Ergo ite uolucres aderit Europae suae,  
Asiaeque magnae, ac Africae felicitas.

‘Portanto, ide ligeiros, pois a felicidade há-de chegar à sua Europa, à grande Ásia e a África.’<sup>35</sup>

Está presente, neste excerto, a exigência da propagação da fé cristã, o ardor da missionação por terras de além-mar. Na meditação das duas bandeiras, já mencionada acima, que corresponde ao quarto dia da segunda semana, há um apelo muito forte para esta urgência: «Considerar como o Senhor do universo escolhe tantas pessoas: apóstolos, discípulos, etc., e os envia por todo o mundo a espalhar a sua sagrada doutrina por todos os estados e condições de pessoas»<sup>36</sup>.

A urgência do anúncio da Boa Nova a todos os povos, e da sua conversão, decorria das normas emanadas pelo Concílio de Trento, das Fórmulas do Instituto da Companhia de Jesus e da preparação próxima do Ano Santo de 1575<sup>37</sup>, o que conferia maior dignidade ao tema.

Gravidade maior lhe emprestava ainda a gesta lusa dos descobrimentos, que abriu perspectivas de expansão da cristandade. Sensibilizado pelas novas exigências, Inácio de Loiola respondeu positivamente ao apelo de D. João III, quando lhe enviou Simão Rodrigues e Francisco Xavier. Enquanto o primeiro permanecia em solo lusitano, Xavier partia para o Oriente, tendo chegado a Goa no dia 6 de Maio de 1542.

A obra missionária dos jesuítas havia de estender-se ao Brasil (Manuel da Nóbrega, em 1549; e José de Anchieta, em 1553<sup>38</sup>), à Etiópia (Nunes Barreto,

---

<sup>34</sup> Vide Jorge Borges de Macedo, «Livros impressos em Portugal no séc. XVI. Interesses e formas de mentalidade», *Arquivos do Centro Cultural Português*, IX – *Homenagem a Marcel Bataillon*. Paris, 1975, p. 214 e sqq. e J. S. Silva Dias, *Correntes do sentimento religioso em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, Coimbra, 1960.

<sup>35</sup> Cf. Pról. II.139-140.

<sup>36</sup> Cf. Inácio de Loiola, *Exercícios...* cit., n.º 145, 2.º Ponto, p. 43.

<sup>37</sup> O Ano Santo inicia-se no dia de Natal, com a abertura solene da Porta Santa, na Basílica de S. Pedro, em Roma.

O primeiro Ano Santo foi instituído pelo Papa Bonifácio VIII, a 22 de Fevereiro de 1300, com a publicação da bula *Antiquorum habet*. Paulo II, pela bula *Ineffabilis Providentia*, de 19 de Abril de 1470, fixou a sua periodicidade em 25 anos.

<sup>38</sup> Na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, numa organização conjunta do Instituto de Estudos Clássicos, do Instituto de Estudos Brasileiros e do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, decorreu o Congresso Internacional *Anchieta em Coimbra – 450*

1556), a Angola (Francisco de Gouveia, em 1560), e à ilha de Moçambique (Gonçalo da Silveira, em 1560). Esta missão muito havia de ser favorecida pelos colégios: primeiro para os estudantes da Companhia, e mais tarde, também para os externos, hão-de favorecer este projecto apostólico-religioso de formação da juventude<sup>39</sup>. Era divisa de Inácio a formação integral do homem, que visava uma simbiose integradora da formação intelectual humanista com a educação moral cristã: «trata-se de integrar virtudes e letras, vida e ciência, conduta e saber»<sup>40</sup>. A atitude interventiva<sup>41</sup> da Companhia, neste contexto, privilegiou os aspectos didácticos e pedagógicos das representações teatrais. Com efeito, por ocasião das representações, reunia-se uma vasta plateia, oriunda de diferentes estratos sociais.

O tecto da Igreja de Sto. Inácio, em Roma, pintado pelo irmão jesuíta Andrea Pozzo, já no final da centúria seguinte (1691-1694), é bem o corolário da missão universal da Companhia: ide e inflamai o mundo. Iluminadas por Santo Inácio, quatro alegorias evocam os continentes triunfantes da idolatria e da heresia: a Europa, a África, a Ásia e a América<sup>42</sup>. Do fundador se projecta

---

anos. *Colégio das Artes da Universidade (1548-1998)*, de 25 a 29 de Outubro de 1998. As Actas foram publicadas em Dezembro de 2000, no Porto.

<sup>39</sup> Vide G. M. Pachtler, *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes*, Berolini, 1887-1894. Para a Escola Aquitânica, cujos mestres fundaram o Real Colégio das Artes em 1548, vide E. Vinet, *Schola Aquitanica*, Coimbra, 1941; Margarida Miranda, «Uma 'paideia' humanística: a importância dos estudos literários na pedagogia jesuítica do séc. XVI», *Humanitas*, 48 (1996) 223-256; Dominique Julia, «Généalogie de la *Ratio Studiorum*», in: *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, sous la direction de Luce Giard (CNRS) et Louis de Vaucelles, SJ., Grenoble, 1996, pp. 115-130; Mari Barbera, S.J., «Pedagogia e didattica della *Ratio*», *Rassegna di Pedagogia*, 57 (1999) 111-123; Manuel Pereira Gomes, «*Ratio studiorum* dos jesuítas: carisma, inovação, actualidade», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 55 (1999) 219-227; Eusebio Gil (edit.), *El sistema educativo de la Compañia de Jesus: la ratio studiorum*, Madrid, 1992; François Laplanche, «Réseaux intellectuels et options confessionnelles entre 1550 et 1620», in: *Les jésuites à l'âge baroque* cit., pp. 89-114.

<sup>40</sup> José Manuel Martins Lopes, *Projecto educativo dos colégios da Companhia de Jesus*. Braga, 1997, p. 54.

<sup>41</sup> «Apesar de não ser a expressão amorosa a intenção primeira destas tragédias – que quase poderiam chamar-se de intervenção –, a cada passo a intuição natural da psicologia humana se revela e dá lugar à luta de afectos entre as diversas personagens» (Nair de Nazaré Castro Soares, *Teatro clássico no séc. XVI. A Castro de António Ferreira*. Fontes – Originalidade. Coimbra, 1999, p. 220).

<sup>42</sup> Só a partir de 1593 é que os mapas começaram a registar *America*. No período anterior, encontramos duas modalidades de registo: *America siue India Noua* (até 1569) e *America siue Nouus Orbis* (depois de 1570).

A designação *America* deve-se ao nome do navegador florentino Américo Vespúcio. Com efeito, o humanista Martin Waldseemüller, no folheto *Cosmographiae Introductio*,

ainda um raio de luz sobre o brasão da Ordem (*Ad maiorem Dei gloriam*), transportado por um anjo, donde irradia o amor divino para outros anjos.

Mas o facho luminoso que Inácio partilha<sup>43</sup> emana da Santíssima Trindade, que se eleva ao centro, *super omnia*. O símbolo do madeiro da cruz identifica o Filho, Jesus Cristo. A maior glória de Deus atinge-se pelo conhecimento, amor e imitação de Jesus Cristo, pedra angular da mensagem evangélica para o Jubileu 2000 - Cristo: ontem, hoje e sempre.

Muitos anos antes, de forma semelhante «pintou» Luís da Cruz o universo teológico da *tragicocomoedia Iosephus*.

---

publicado em 1507, no dia 25 de Abril, em Saint Dié, havia de propor esta designação para o *Novus Orbis*, em honra do suposto descobridor.

<sup>43</sup> Cf. Klaus Schwager, «A Arte barroca», in: *História da Arte Larousse*, Lisboa, 1991, pp. 408-409. Aquando da nossa estadia em Roma, tivemos ocasião de observar *in loco* esta maravilha da pintura barroca.

## PEDAGOGIA E DIDÁCTICA DO HOMEM NOVO: Outra retórica para uma nova sociedade

J. ESTEVES REI

(Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro)

Vimos defendendo duas posições relativamente à retórica que, neste texto, se apresentam como pressupostos. A primeira é a de que esta disciplina evolui no tempo e constitui uma unidade desde a Antiguidade Clássica até ao nosso tempo. A segunda, decorrente da anterior, é a de que não se verifica qualquer morte ou ressurreição da *retórica*, mas, antes, se constituem três retóricas concomitantes, desde que surge uma nova, devendo-se esta ao surgimento de substanciais alterações na *sociedade*, as quais se repercutem na nossa disciplina e na *escola*. Estes são os ângulos do triângulo retórico que na sua tripla configuração dá conta da evolução histórica da Grécia até aos nossos dias.

Neste artigo<sup>1</sup>, abordamos aquela que denominámos segunda retórica, “romântica” ou a retórica literário-cultural.

### 1. A SOCIEDADE

As mudanças sociais verificadas nos séculos XV e XVI são produto da conjugação de uma série de factores ou acontecimentos como a formação do “Estado burocrático e centralizado de matiz mercantilista” (Godinho, 1963 I: 11), o regime político baseado no absolutismo, o papel crescente da imprensa, a renovação e autonomia das práticas filosóficas, culturais e científicas, tal como a questão religiosa, isto é, a Reforma e a Contra-Reforma.

Por outro lado, o homem do Renascimento vê-se fustigado por uma série de experiências, viagens, intercâmbios culturais, na Europa e fora dela, envolve-se

---

<sup>1</sup> Este artigo é subsidiário do desenvolvimento que damos ao tema em *Retórica e Sociedade*, Lisboa, IIE, 1998.

em grupos e clubes de elites à procura apaixonada de “certezas religiosas e intelectuais, que conduzem a uma renovação espiritual de que saem o Humanismo, as reformas religiosas, a Renascença” (Corvisier, 1977 III: 25). Por último, a fachada atlântica da Europa lança-se na grande empresa das Descobertas, criando o comércio mundial e impondo a nova concepção do mundo (Corvisier, 1977 III: 25-26).

Surge, assim, o Estado moderno, apoiado em duas figuras, o nobre e o burguês, das quais vão sair os oficiais que servem o rei tanto na governação central como na administração provincial e colonial: desde a cobrança de impostos e a administração da justiça ao serviço no exército.

O poder continua centrado na realeza, tornando-se mesmo absolutista e tendo a sua doutrina sido desenvolvida por Maquiavel que, retoricamente, perguntava: “Que é um governo, senão o meio de *dominar* os súbditos?” (Almeida, 1969: 25). Nestas circunstâncias, a política assenta mais na técnica que na explicação e, longe de qualquer vivência democrática ela não dá azo a “qualquer discussão acerca dos seus valores e dos seus fins” (Almeida, 1969: 25).

Surge um novo tipo de homem, o cortesão, cujo ideal Baldassare Castiglione (1478-1529) tentou encarnar e deixou consagrado em *O Cortesão*, ao qual os italianos chamam “o livro de ouro”. “O cortesão é um homem senhor de si, de elegância comedida e mesmo grave, antes de tudo afável e educado, desportivo, instruído e cuja conversação está isenta de pedantismo e grosseria.” (Corvisier, 1977 III: 56)

Também a questão da Reforma e a correspondente Contra-Reforma, mais do que uma simples oposição religiosa, reflectem realidades profundas da época. Com efeito o descrédito no poder salvífico das indulgências, a interiorização da religião, o divórcio entre a fé e a ciência, conduzem a uma secura de vida que deixa o homem do Renascimento insatisfeito.

Deste modo, vemos surgir o apego à Escritura como fonte de verdade, rejeitando a tradição católica e erigindo, assim, a Bíblia como o fundamento único da crença – o que é facilitado pela invenção da imprensa e pelas numerosas traduções nas línguas vulgares. Este retorno à Bíblia, influi e beneficia da interiorização da religião e, entre os humanistas, do método crítico de leitura de Lorenzo Valla, conduzindo ambos à crença na salvação pela fé, ao desprezo das acções individuais e à livre interpretação das Escrituras.

Ora a simpatia pelas novas ideias, mais próximas ou mais afastadas da Reforma, levou a que durante a primeira metade do século XVI, toda a Europa tenha sido varrida por uma onda de colégios, a maior parte deles municipais, cujos corpos directivos eram recrutados de entre “humanistas errantes muitas vezes influenciados pelas ‘novidades luteranas’ e os colégios tornaram-se rapi-



damente verdadeiras fortalezas protestantes” (Mesnard, *in* Chateau, 1956: 63). Estamos, assim, perante uma consolidação da Reforma, por toda a Europa, a qual, depois de se ter instalado nas instituições político-religiosas, alargava a sua influência às instituições pedagógicas, particularmente às universidades.

A acção de contra-reforma nessa área é entregue aos inicianos, os quais, uma vez chegados a Roma, para se colocarem à disposição do Papa, são encaminhados para a pedagogia e a missionação. A estratégia é rentabilizar a sua formação intelectual, adquirida em Paris, para conferenciar em defesa da ortodoxia doutrinária precisamente entre a juventude, nos colégios.

## 2. A RETÓRICA

Qual o papel reservado à retórica na sociedade que, brevemente, caracterizámos? A retórica foi sobretudo agente de mudança, tendo recuperado até algum espaço de que andava arredada e tendo obrigado a Dialéctica a deslocar-se, devido ao carácter pragmático do discurso retórico. Com efeito, a busca da verdade torna-se uma aguda questão individual, deixando de lado o caminho da *disputatio* medieval e da imposição seca dos dogmas, isto é, do raciocínio dialéctico, e optando pela laboriosa conquista pessoal, onde é indispensável o recurso ao raciocínio retórico, o entimema, recomendado pela sua aplicabilidade a situações práticas e pelo seu aspecto atraente (Orvieto, *in* Gravelli, 1991: 51)<sup>2</sup>. A Retórica vê regressar da Gramática o estudo das figuras, que aí permanecia desde Donato, liberta-se da tipologia imposta pela Idade Média, ouve o apelo ao desenvolvimento da *elocutio*, isto é, da expressão, e, sobretudo, vê-se integrada na ciência civil pelos “mais famosos pedagogos do século XVI”, representando “o auge da formação integral do homem” (Orvieto, *in* Gravelli, 1991: 51). De facto, ela vai estar na origem de uma das maiores revoluções culturais do Ocidente – a cultura literário-pedagógico-didáctica, tendencialmente alargada às massas (Vico, *in* Gravelli, 1991: 54).

Portanto, não só não perde terreno, neste período, como inicia um alargamento da sua influência que, provavelmente, até hoje, ainda não parou: ela torna-se o palco de representação-acção já não apenas do orador, mas também do literato-intelectual-escriptor. Este, abraçando decididamente a língua nacional

---

<sup>2</sup> Como observa Orvieto (*in* B. M. Gravelli, *op. cit.*, p. 51): “o verdadeiro bem do homem é a verdade que consiste [...] numa fatigante conquista pessoal; esta implica primeiramente o domínio da eloquência, e, mais ainda, a reconquista da poesia [...]. Só pela valorização da *elocutio*, pela leitura dos textos e pela assimilação da grande tradição poética, poderá o homem restabelecer a ligação entre *res* e *verba*”.

e nesta desenvolvendo os géneros escritos em prosa, quer ser ouvido por reis e súbditos a quem pretende “agradar, instruindo” (Ménager, 1968: 24-28). Estamos perante o desenvolvimento dessa nova realidade, mais tarde apelidada, como já referimos, de “literatura”, seja sob a forma de ficção – talvez a mais frequente – seja sob a forma de relato histórico, seja, ainda, sob essa forma estranha, na época, de ensaio, como foi o caso de Montaigne, a qual assenta fundamentalmente sobre a leitura, o prazer dela extraído e a instrução daí decorrente, procurada quer pelo escritor quer pelo leitor.<sup>3</sup>

A ficção era o espaço de reflexões psicológicas e morais onde mesmo o público mais culto procurava o prazer e a instrução, como acontecia com o *Amadis de Gaula* “um dos maiores sucessos de livraria do tempo” (Ménager, 1968: 22). Tal como, mais tarde, para os clássicos, já no século XVI, aquilo que contistas e romancistas procuram é “simplesmente o prazer do leitor. Como a conversação, a literatura tem esta função importante de recrear e de divertir.” (Ménager, 1968: 28) A literatura, nessa época, é ainda vista por L. Lebvre como uma forma de “passar o tempo e de matar o aborrecimento ameaçador” (Ménager, 1968: 28). Todos os escritores pactuam com os romances de aventuras, mesmo aqueles que atribuíam à literatura uma missão mais elevada. Entre as razões deste facto, encontram-se aquelas que dizem respeito “ao valor moral destas obras” (Ménager, 1968: 28).<sup>4</sup>

O *relato histórico* reivindica nesta época, ao lado do estatuto literário, “que o distingue – pelo menos em princípio – dos escritos poético-romanesco” (Wolff, 1988 II: 87-88), outros títulos de nobreza: o dizer-verdadeiro e o bem-dizer, cujo estilo pode sumariamente ser apresentado por duas palavras: liber-

---

<sup>3</sup> “A leitura foi [na época] para muitos o que ela é ainda hoje: um meio de evasão e de arejamento de ideias” (D. Ménager, *op. cit.*, p. 21). O que atraía os leitores, particularmente os pertencentes ao público mais popular, nessas epopeias feudais eram “os seus episódios movimentados, as proezas dos seus heróis, os seus encantadores e os seus mágicos, a sua cômica ou a sua franca sentimentalidade”, H. Coulet, (*ibid.*). Por outro lado, não havia um único escritor deste século que não se propusesse, de um modo ou de outro, a instrução dos seus semelhantes” (*ibid.*, p. 29).

<sup>4</sup> *Ibid.* No desenvolvimento desta ideia, o autor recorre à autoridade de Jodelle – que explica a pedagogização desta nova retórica – quando escreve: “Os falsos combates, as falsas vitórias, quando se descrevem com bravura, (podem) moldar e encorajar a juventude tão bem como os mais verdadeiros acontecimentos de armas”. Conviria lembrar a primeira reflexão pedagógica relativa à leitura dos poetas realizada pelo grande filósofo-pedagogo greco-romano, Plutarco (em “Comment il faut que le jeune homme écoute la lecture des poètes”, in Plutarque, *Oeuvres Complètes et Oeuvres Diverses*, Trad. Victor Bétolaud, Paris, Librairie Hachette, 1870) precisamente no momento em que os imperadores Flávios criavam a escola pública e era necessário ensinar a ler essa quantidade cada vez maior de cidadãos que acorriam às escolas.

dade e leveza ou elegância. O primeiro aspecto tem a ver com a independência do formalismo estrutural, temático e estilístico – colocando em questão o primeiro passo da retórica clássica, a invenção; o segundo, diz respeito às prioridades impostas e às modalidades diversas, segundo os gêneros e os meios sócio-culturais aos quais o bem-dizer deve adaptar-se. O historiador, tal como o escritor, como já vimos, sente-se investido de uma missão, a de agradar e instruir, o que faz da história “o lugar de um ensino, de uma pedagogia. O ‘sabor de doutrina’, de cavaleiresco e de heróico que ela [a história] tinha, orienta-se deliberadamente para o comentário moral, religioso e político.” (Wolff, 1988 II: 95, 91) É que a história é, como escreve o nosso João de Barros, um campo “onde está semeada toda a doutrina divinal, moral, racional e instrumental” (Saraiva e Lopes, 1976: 296) que, na expressão de A. José Saraiva e Óscar Lopes, “serve para alimentar a memória e o entendimento dos homens e levá-los a uma ‘justa e perfeita vida’”, sendo estas últimas palavras do autor das *Décadas*. Paralelamente, a originalidade do historiador alastra ao estilo em que elabora o comentário, a narração ou a descrição – “a invenção está na forma: o vocabulário, com os seus latinismos [...], as comparações eruditas, as frases com cadências regulares e ritmos estudados” (Wolff, 1988 II: 102).

Um outro género literário e outro autor se apresentam, neste período, como angariadores de novos espaços para a retórica: trata-se do *ensaio*, criado por Montaigne. Este facto é, aparentemente, tanto mais anacrónico quanto “Montaigne nunca perde ocasião de verberar o gosto da retórica, dos jogos de palavras que servem apenas para dissimular falta de pensamento” (Silva, *in* Montaigne, 1993: 80). É verdade que este autor é um crítico acérrimo da retórica clássica pois, como afirma, “Contanto que o nosso discípulo esteja bem provido de coisas, não lhe hão-de faltar as palavras: se não vierem a bem, virão a mal.” (Silva, *in* Montaigne, 1993: 80) Montaigne, porém, é um criador de novos espaços retóricos, portanto, da retórica do ensaio, que delimita desta forma: “Quero que as coisas venham ao de cima e que encham de tal modo a imaginação daquele que escuta que não se ponha a pensar nas palavras. A linguagem de que gosto é uma linguagem simples e natural, igual no papel e na boca; uma linguagem suculenta e nervosa, breve e cerrada, não tanto delicada e louçã como veemente e brusca. [...] antes difícil do que aborrecida, fora de afectação e de regras, descozida [sic], audaciosa; cada pedaço deve valer por si próprio; nem pedantesca nem fradesca, nem tribunalesca, antes soldadesca, como Suetónio chama à de Júlio César, embora eu não saiba muito bem porquê [...]. Não gosto de composição em que apareçam ligações e costuras, do mesmo modo que num corpo bem feito se não devem poder contar os ossos e as veias.” (Silva, *in* Montaigne, 1993: 80) Relativamente à caracterização literária

deste novo género, ouçamos a palavra pertinente de Eduardo Lourenço, esse exilado cultural na terra de Montaigne: “Poucos escritores se podem gabar de ter inventado um género literário [...]. Mas a invenção do ‘ensaio’ não é apenas um acontecimento de ordem literária, um achado feliz, entre outros, a colocar ao lado da ‘confissão’ ou das ‘cartas’. Consideram-se, com justiça, os Ensaioes como o lugar escrito ou o diário de bordo de uma aventura mais inaudita ainda que a de Colombo: a da descoberta do Homem como a sua própria América [...]. Na verdade, o escândalo reside aqui: Montaigne, desculpando-se com a sua ‘boa fé’ perante o leitor, oferecia-lhe, pura e simplesmente, esta coisa sem nome, mais incontrollável e desestabilizadora que todas as invenções humanas, que mais tarde se chamará *Literatura*. Sob a sua forma mais irresistível, aquela que o não merece por se apresentar, sem ser por conhecida estratégia retórica, como ‘não-ficção’.” (Lourenço, 1992: 40-41)

Esta segunda retórica, “romântica” ou literário-cultural, cujo período inaugural, no século XVI, acabamos sucintamente de caracterizar situa-se já não na esfera das necessidades do indivíduo, está ao serviço já não de cidadãos singulares, actores linguístico-retóricos ou seus clientes, mas da cultura que, por sua vez, passa a prestar um relevante serviço à política<sup>5</sup>. Três são os factores determinantes desta mudança: a deslocação da cultura das universidades e mosteiros para um público mais vasto, concentrado “nas cortes dos novos príncipes, mas também nos palácios comunais, nas residências burguesas, nas pequenas escolas de retórica e até penetrara nos atelieres artesanais [e que] suscitara, cada vez mais claramente, formas diferentes de comunicação e de expressão” (Garin, 1972: 71); a vulgarização da língua nacional por filósofos, escritores, historiadores e sábios, dando-se até o caso de “Giannozzo Manetti ou

---

<sup>5</sup> “A cultura é uma componente importante da política. Daí o peso que toma a exigência de a difundir fora do círculo dos profissionais do saber: exigência que se concretiza no carácter cívico desta cultura; que se manifesta sob as formas e géneros literários; que se traduz institucionalizando-se nas escolas e nas ‘academias’; que se manifesta numa palavra em livros, primeiro pela multiplicação dos manuscritos, depois pela descoberta da tipografia, na Alemanha, e pelo seu desenvolvimento rápido, na Itália e em toda a Europa. Não se trata, pois, de nenhum acaso, se no dealbar do século XVI, os próprios impressores se transformam em núcleos de reagrupamentos culturais importantes.” Eugénio Garin, *O Renascimento. História de uma Revolução Cultural*, Porto, Telos Editora, 1972, p. 72. Este autor (*op. cit.*, p. 93) afirma ainda: “A cultura [s.n.] é um instrumento precioso para viver e brilhar nas novas cortes, para atrair a benevolência das damas, para progredir na carreira política, para assumir cargos militares. De elemento substancial que eram, as ‘letras’ tendem cada vez mais a transformar-se em elemento formal, ao serviço de exigências públicas concretas, intervindo na vida de grupos sociais determinados.” Este novo estatuto das “letras” e da cultura, ou seja, da retórica, vai ser directamente visado pela nova escola da época, o colégio renascentista.

um filósofo como Marsílio Ficino, escreverem muitas das suas páginas ao mesmo tempo em Latim e em *volgare*” (Garin, 1972: 71-72); e, por último, a rápida expansão da imprensa.

Definida desde sempre como a arte de persuadir, a verdade é que a retórica sempre alargou a sua influência a outros modos de falar – facto a que poderíamos bem chamar de equívoco retórico. Isto começa a verificar-se, de modo claro em Roma, com as escolas estatais de retórica implantadas por Quintiliano, tornado pelo imperador autêntico Ministro da Instrução. Contudo, esse equívoco acentua-se a partir do século XVI, com a diversificação das necessidades sociais às quais ela deve acorrer. Deste modo, vemos o Prof. Anibal Pinto de Castro afirmar que “A Retórica, embora definida muitas vezes apenas como a arte de bem falar, dava preceitos para todos os géneros em prosa, dos sermões às cartas, passando pelos discursos académicos, pela historiografia, pela novela e pela prática oral. A própria poesia não lhe ficava estranha.” (Castro, 1973: 8)

A retórica torna-se assim indispensável para a entrada dos alunos na Universidade onde adquire um espaço cada vez maior. Essa institucionalização cultural da Retórica deve-se ao facto de “o ensino deixa[r] de ter uma finalidade estritamente profissional” (Carvalho, 1986: 155), o que quer dizer que uma larga faixa da população, letrados e profanos, de profissões diversas, olha para o ensino, o mesmo é dizer, para a Gramática, para a Poética e para a Retórica, como instrumentos indispensáveis à vida comunitária, mas também individual ou pessoal. Com efeito, “o conhecimento da leitura e da escrita não é já, como outrora, uma simples introdução aos estudos jurídicos ou clericais, mas um instrumento indispensável aos numerosos agentes do comércio internacional, às comunicações a longa distância, que se multiplicavam, ao conhecimento da legislação escrita, cada vez mais volumosa e variável [...], às grandes concentrações urbanas em crescimento.” (Saraiva, 1955: 155) Essas necessidades alargavam-se a um elevado número de pessoas, na dependência dessa burguesia comercial, e, ainda, à própria vida cortesã na qual B. Castiglione, no início do século XVI, exigia a presença de um cortesão “versado nos poetas e não menos nos oradores e historiadores e ainda exercitado em escrever verso e prosa” (Saraiva, 1955: 157).

Entre nós, a Retórica e a Poética, com a introdução da pedagogia renascentista no Colégio Real das Artes, tomam o lugar da Filosofia Aristotélica, particularmente a Dialéctica, “na formação cultural dos candidatos às Faculdades universitárias” por serem “as únicas disciplinas capazes de fazerem desaparecer a *secura bárbara* da escolástica medieval” (Castro, 1973: 28). Prova disto

é o facto de metade dos 16 docentes do Colégio serem professores de Gramática, Retórica e Poética. A função da Retórica, segundo o Mestre Arnaldo Fabrício, ao pronunciar a *Oração* da solene abertura, e nas palavras de A. Pinto de Castro, é “uma função de comunicação social, docente e moralizadora” (Castro, 1973: 30-31). A razão avançada por esse nosso seiscentista estava no facto de nenhuma outra arte ou ciência estar tão presente na vida dos homens: da paz e amizade entre os povos à instrução das cidades, dos reinos e impérios à elaboração das leis, ao cumprimento das sentenças e à libertação dos oprimidos, da descoberta dos enganos e dos crimes à vingança das ofensas.

Apoiada nas línguas, Latim, Grego e Hebraico, a Retórica vê-se, no Renascimento, inserida numa concepção global de cultura e educação que contrasta fortemente com a da escolástica, reinante nas Universidades. Na verdade, essas disciplinas são vistas como a porta para o conhecimento da Antiguidade: a literatura e a cultura, mas também a história e a ciência. O objectivo perseguido é, na expressão de A. J. Saraiva, “substituir por uma interpretação filológica, histórica e crítica, o comentário tradicional do texto bíblico, formalista e dogmático” (Castro, 1973: 160). São duas as vias de influência da nossa disciplina: 1) a formação do espírito do escritor pelo fornecimento de um conjunto de regras, definições e esquemas formais; 2) a modelagem do espírito crítico do leitor por esse mesmo conjunto de regras, definições e esquemas. Deste modo, a retórica preside à produção discursiva e condiciona a leitura. Ao amenizar a secura do silogismo dialéctico, ao aumentar a dimensão literária da própria eloquência, ao trazer os textos originais dos autores antigos e ao acrescentar um modo claro, elegante e atraente de comunicar as matérias, “desprendia-se cada vez mais da madre Filosofia, para se manifestar numa teoria da prosa” (Castro, 1973: 32).

### 3. A ESCOLA

A escola correspondente à sociedade e à retórica estudadas tem entre os seus precursores Vittorino de Feltre (m. 1446) que, em Mântua, fundou o primeiro liceu humanista para os filhos de famílias insignes e da classe rica, isto é, os filhos e as filhas da aristocracia, cujo modelo foi imitado em toda a Itália (Macedo, 1989: 35). Do programa, faziam parte tanto uma formação científica como uma preparação linguística e matemática, segundo os cânones da Antiguidade. É deste ambiente que surgirá mais tarde o livro *O Cortesão* de Baldassare Castiglione, onde se apresenta, em toda a sua plenitude, a imagem do senhor da corte ideal, harmonioso e culto. O objectivo da formação “não se traduzia na transmissão de certos conhecimentos com determinada finalidade,

antes, pretendia tornar viável a abordagem dos mais diversos campos e a posse de uma cultura o mais universal possível, conforme ao *uomo universale* [...] como o encarnavam entre outros Leon Battista Alberti e Lorenzo de Valla.” (Macedo, 1989: 35) Mais tarde, o termo colégio designará estabelecimentos muito diferentes, desde pensões para alunos das faculdades das Artes até escolas criadas pelas cidades que não tinham universidade. Todavia, o típico colégio humanista do século XVI transforma-se num estabelecimento de ensino, situado entre as escolas elementares e a primeira das faculdades, a das Artes, da qual os estudantes saíam para a vida activa ou passavam às faculdades superiores de Teologia, Direito e Medicina (Corvisier, 1977 III: 52).

Entre nós, foi D. João III quem meteu ombros à tarefa de criar este tipo de colégio, realizada entre 1527 e 1537, no mosteiro de Santa Cruz, em Coimbra, conduzida por Brás de Barros (Carvalho, 1986: 216). Segundo Rómulo de Carvalho, as informações relativas à reforma joanina são “avulsas”, dando-nos apenas “uma visão do que poderia ter sido a criação do ensino preparatório” (Carvalho, 1986: 216). Esta primeira tentativa de renovação do ensino secundário fracassou, o que leva o rei à criação de um colégio à imagem dos grandes colégios europeus. Assim nasceu o Colégio Real das Artes, tendo o rei ido mesmo buscar, para seu responsável, o mais categorizado “principal” de França, na expressão de Montaigne (Carvalho, 1986: 243), que era André de Gouveia, Director do Colégio de Guyenne, em Bordéus. É no Regulamento deste colégio, em parte importado de Bordéus e apresentado em 1547, que a Retórica aparece em força, nas três últimas das dez classes do curso de Latiniidade que incluía, ainda, o Grego, nas cinco últimas, e o Hebraico. As vicissitudes que envolveram o Colégio depois da morte do seu fundador, em Junho de 1548, quatro meses depois da sua inauguração, revelaram a cisão latente entre os docentes do colégio: os “parisienses”, formados em Paris e que já se encontravam em Portugal, e os “bordaleses”, que tinham vindo de fora e, como André de Gouveia, eram conotados com a oposição aos colégios e à Universidade da cidade luz, sendo mais tarde em Portugal objecto de “acusação à Inquisição de suspeitos de heresia” (Carvalho, 1986: 258).

Uma das características da escola humanista é o seu surgimento à margem das universidades que, mais tarde, vai mesmo influenciar. Uma outra é a sua abertura não apenas aos filhos das grandes famílias, “mas igualmente a jovens de origem modesta, que por sua vez virão a tornar-se professores ou funcionários públicos” (Carvalho, 1986: 88). Por fim, salientemos as alterações curriculares e metodológicas introduzidas de acordo com as novas funções sociais a desempenhar. Propedêutica da Universidade – ensino superior, em relação ao qual ela constituía um ensino preparatório, isto é, um nível inferior –,

esta escola estava dividida em ciclos de estudo, dos quais o primeiro, com a duração de quatro anos era também referido como sendo de *Humanidades*, compreendia o estudo das línguas (Latim, Grego e Hebraico) e das literaturas (Poética e Retórica), concedendo o grau académico de bacharel, de licenciado e de mestre em Gramática e designando-se os respectivos graduados “gramáticos”; e o segundo, ou das *Artes*, também ele com a duração de quatro anos, incluía a Lógica, as Súmulas (ou “resumos” de Lógica) e a Filosofia.

O objectivo desta escola é a formação do cortesão, cujo ideal já não era “o cidadão de uma república livre, mas sobretudo o homem de corte, ao serviço dum príncipe e seu colaborador, capaz de conversar bem e se comportar bem, de agir e de se impor na sociedade” (Garin, 1972: 93). O que este homem renascentista procurava na escola era o mesmo que procurava nas bibliotecas, nas academias, no livro, agora impresso: “meios de libertação espiritual, conselhos de sabedoria política, bases e métodos para uma visão mais realista da natureza” (Garin, 1972: 93), isto é, do mundo novo e de si próprio nele. Cidadão, homem de ciência, artista, técnico, homem do mundo, funcionário zeloso e outras, eram algumas das muitas saídas para que devia apontar essa formação geral. É que a educação humanista procurava uma totalidade capaz de tornar o homem não apenas apto para tudo, mas para ser, na medida do possível, tudo.

Poder-se-á pensar, até pela origem da maior parte das nossas fontes, que esta realidade referente aos colégios renascentistas se situa lá longe, afastada do que se passa, à época, em Portugal. Contudo, as informações que poderíamos avançar fornecer-nos-iam uma outra ideia. É que, esses colégios, entre nós, não só eram em elevado número como se regiam pelos mais conceituados estabelecimentos de ensino por essa Europa fora, dela recebendo muitos dos seus ilustres mestres e “leitores” de vários cursos e disciplinas, como podemos observar pelo conteúdo de alguns testemunhos acima de qualquer suspeita. É o caso de Nicolau Clenardo, humanista flamengo, mestre notável da Universidade de Lovaina, onde André de Resende foi seu aluno, e que veio para Portugal como professor do Infante D. Henrique, irmão de D. João III, e futuro Cardeal-rei<sup>6</sup>. Esta imagem positiva dos nossos colégios renascentistas tem a suportá-la uma plêiada de mestres nacionais e estrangeiros cujo currículo contempla a frequência, quando não a docência, nos colégios europeus de mais nomeada. É o que acontece com Frei Brás de Barros e Frei Diogo de Murça, enviados por

---

<sup>6</sup> Este professor, tendo visitado o colégio de Santa Marinha da Costa e assistido a algumas aulas, comunica a sua impressão em carta a pessoa amiga, afirmando: “Assisti às lições de todos eles [professores] e quiseram-me parecer bastante desempoeirados no seu assunto.” (Rómulo de Carvalho, *op. cit.*, p. 231).



D. Manuel para Paris, provavelmente em 1517 e mais tarde graduados em Teologia por Lovaina. Deles trouxeram a formação pessoal, mas também os conteúdos e os métodos, a disciplina, a pedagogia e os ideais da época que bem necessários eram para a renovação que se impunha. Os sucessos destes fortes investimentos pedagógico-didáticos, para além do reconhecimento de alguns estrangeiros como já observámos, parecem ter deixado satisfeitos os seus impulsionadores.

#### PARA CONCLUIR

A unidade a partir da tríada sociedade-retórica-escola apresenta-se, assim, como natural na abordagem do devir histórico dessas três realidades. O triângulo constituído a partir delas permite-nos analisar de forma minuciosa e contínua as configurações concretas que, na nossa perspectiva, se reduzem a três. Noutras abordagens, porém, poderão multiplicar-se em função dos períodos e dos dados recolhidos e em análise. Importantes parecem-nos a pertinência e a relevância do método, a seguir no tratamento a dar aos dados seleccionados e tomados como objecto dessa análise.

#### BIBLIOGRAFIA

- Almeida, Fortunato de, 1969, *História da Igreja em Portugal*, Porto, Lisboa, Livraria Civilização Editora.
- Barros, João de e Murta, Guerreiro, s/d., *Como se devem ler os escritores modernos*, Lisboa, Liv. Sá da Costa.
- Carvalho, Rómulo de, 1986, *História do Ensino em Portugal*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Castro, Aníbal Pinto de, 1973, *Retórica e Teorização Literária em Portugal*, Coimbra, Centro de Estudos Românicos.
- Corvisier, André, 1977, *História Universal. O mundo moderno*, Círculo de Leitores, Vol. III.
- Garin, Eugénio, 1972, *O Renascimento. História de uma Revolução Cultural*, Porto, Telos Editora.
- Godinho, Vitorino Magalhães, 1963, *Os Descobrimentos e a Economia Mundial*, Lisboa, Editorial Arcádia, Vol. I.
- Gravelli; B.M., 1991, *Manual de retórica*.

- Lorian, Alexandre, 1991, *Rhétorique et mise en prose au XV<sup>e</sup> siècle, Actes du VI<sup>e</sup> Colloque International sur le Moyen Français*, Milan, 4-6 Mai 1988, Milão, Vita e Pensiero, Vol. II.: "Pléonasme et périologie: le récit redondant au XV<sup>e</sup> siècle".
- Lourenço, Eduardo, 1992, "Montaigne ou a vida escrita" (in *Expresso, Revista*, de 12 de Setembro).
- Macedo, Jorge Borges de, 1989, *História Universal*, (adapt. e rev.), Círculo de Leitores e Bertelsmann Lexikothek Verlag GmbH, Vol. III.
- Ménager, D., 1968, *Introduction à la Vie Littéraire au XVI<sup>e</sup> Siècle*, Paris, Bordas.
- Orvieto vide Gravelli, B. M..
- Plutarco, 1870, *Oeuvres Complètes et Oeuvres Diverses*, Trad. Victor Bétolaud, Paris, Librairie Hachette: "Comment il faut que le jeune homme écoute la lecture des poètes".
- Saraiva, António José e Lopes, Óscar, 1976, *História da Literatura Portuguesa*, Porto, Porto Editora, 9<sup>a</sup> ed.
- Silva, Agostinho da, in *Montaigne, Três Ensaíos*, Lisboa, Vega, 2<sup>a</sup> ed.
- Wolff, Hélène, 1991, "Prose historique et rhétorique. Les Chroniques de Chastelain et Molinet", in *Rhétorique et mise en prose au XV<sup>e</sup> siècle, Actes du VI<sup>e</sup> Colloque International sur le Moyen Français*, Milan, 4-6 Mai 1988, Milão, Vita e Pensiero, Vol. II.

## RETÓRICA E POLÍTICA NO OCASO DO IMPÉRIO: António Pinheiro de Porto de Mós, humanista e orador da Coroa<sup>1</sup>

CARLOS ASCENSO ANDRÉ  
(Universidade de Coimbra)

Tempo de passagem ou época de charneira, assim se pode, com toda a justiça, definir o século XVI português. Dir-se-á que essa é a marca iniludível de todos os momentos históricos, que todo o presente é, por definição, o instante em que do passado se transita para o porvir. Será. Mas fazer essa afirmação a respeito do nosso século XVI é mais do que flor de retórica ou ornato de estilo.

Na encruzilhada entre a Idade Média e a modernidade, que, com o Renascimento, se inaugurava, Portugal viveu, ao longo de Quatrocentos e Quinhentos, sob a força de atracções múltiplas de sinais contrários. País de finisterra que é, como o nosso épico, ele mesmo um quinhentista, retratava, com propriedade – “onde a terra se acaba e o mar começa” –, Portugal herdava, de dois séculos e meio de história, duas gestas de sinal oposto: a luta pela definição e afirmação de um território, por um lado, com tudo quanto nessa palavra se encerra, e, logo depois, o desejo de expansão para além da única fronteira natural que lhe fora imposta, ou seja, para além do oceano. Mas herdara, também, desde o Infante D. Pedro, pelo menos, uma outra ambição, um outro projecto: a expansão dos seus horizontes culturais, ideológicos, em direcção ao continente que para alhures se estendia, além Pirinéus, num fascínio de quem busca, à uma, o desconhecido e a raiz.

Não se circunscreve, porém, ao espaço ou ao território a encruzilhada do Renascimento. Ao longo do século XV, a Idade Média, com tudo o que a caracterizava, fora findando, pouco a pouco, como sempre acontece no devir

---

<sup>1</sup> O presente trabalho tem por base a comunicação apresentada, como conferência de encerramento, ao Congresso *Sete marcos, sete séculos*, realizado em Porto de Mós, a 17 e 18 Junho 2005 e cujas actas não foram ainda publicadas. A esse texto, procedeu-se, apenas, a algumas alterações de pormenor.

histórico, para dar lugar a novas interrogações, novos rumos, novos modelos, que viriam a alcançar, séculos depois, o justo título de “modernidade”. Essa busca, porém, que questionava o presente e lançava pontes sobre o futuro, não se fazia sem uma outra indagação, não menos atenta e lúcida, sobre outras raízes, em passado bem longínquo: a antiguidade clássica, greco-latina, matriz da identidade dos povos ocidentais.

O homem do Renascimento é assim mesmo, como dizia Donald Kelley: alguém que, de pés firmes no presente, questiona o seu passado, com os olhos postos no futuro.<sup>2</sup>

Era essa, em síntese, a encruzilhada em que se debatia o Portugal dos séculos XV e XVI: firmado no seu território, que os reis da primeira dinastia haviam consolidado, alongava o passo a terras distantes, além-mar, mas estendia-os, igualmente, continente adentro, na busca do diálogo que lhe faltava com essa Europa em mudança; firmado no presente, nele procurava lançar as sementes de um futuro novo e diferente, sementes essas que buscava no passado remoto, com a consciência lúcida e crítica de que não há futuro sem raiz.

De tudo isso era retrato o país, ponto de encontro de povos, civilizações, pessoas, costumes, das mais variadas proveniências. Afinal de contas, Portugal era, já então, a fronteira entre o velho e o novo mundo. De país de finisterra, havia-se convertido em cais de embarque e desembarque, o mesmo é dizer, ponto de passagem.

São, convenhamos, caminhos complementares. Assim o sentiram, com inteira justeza e pertinência, os maiores vultos da nossa história cultural de Quinhentos, de que Camões é, tão-somente, o paradigma, por ser a sua expressão poética.

Deixemos, porém, de lado a busca que orientou os nossos navegantes até novos destinos e centremos a atenção nessas duas outras procuras, igualmente complementares, a que levou rumo à Europa e a que conduziu à descoberta da Antiguidade.

Desde finais do século XV, muitos foram os Portugueses que rumaram aos grandes centros de saber e cultura que, então, floresciam na Europa, onde pontificavam os mais ilustres vultos do Renascimento: Paris, Toulouse, Florença, Bolonha, Ferrara, Montpellier vieram somar-se a Salamanca e a Madrid (Alcalá de Henares), como destino dos nossos escolares. Henrique Caiado, D. João Rodrigues de Sá de Meneses, Sá de Miranda, Diogo de Gouveia e, depois, os seus sobrinhos André, Marcial e António, André de Resende, Diogo

---

<sup>2</sup> D. R. KELLEY, *Renaissance Humanism*. Boston, Mss., Twayne Publishers, 1991, x.

de Teive, Aires Barbosa, Diogo Pires, Damião de Góis e tantos, tantos outros apreenderam, nas principais universidades da Europa, os novos rumos da cultura europeia, granjearam prestígio além-fronteiras, onde, depois de terem sido alunos brilhantes, se volveram em mestres admirados e respeitados. Alguns por lá ficaram a exercer o seu magistério, outros retornaram ao país, assim importando os fundamentos de uma cultura que (re)nascia.

Preocupações de natureza cultural tornaram-se um emblema de reis e príncipes. Os melhores mestres europeus, fossem eles estrangeiros ou portugueses, eram contratados como preceptores de príncipes ou dos filhos da mais destacada nobreza. D. João II, por exemplo, convidou Cataldo Parísio Sículo, um humanista italiano, para preceptor do seu filho natural, D. Jorge, que ele tinha, no seu íntimo, designado para lhe suceder no trono. E muitos outros lhe seguiram o exemplo.

A Coroa, aliás, estimulava e incentivava este vai-vem cultural. Neste particular, D. João III fica para a história como o monarca que melhor soube desenvolver uma política de efectivo e consequente apoio à formação de elites de letrados e homens de cultura. Muitos foram, durante o seu reinado, os “bolsseiros de El-Rei”, como a história veio a designá-los, e que frequentaram as melhores universidades da Europa, com especial destaque para Paris, onde o Rei criou o Colégio de Santa Bárbara, que albergou muitos daqueles cujos estudos a Coroa patrocinou, entre eles os Gouveias (tio e sobrinhos), Teive, António Pinheiro, por exemplo. Com eles, vieram, depois, para Portugal, para a Universidade, já, então, em Coimbra, ou para o Colégio das Artes ou para outras instituições de ensino, alguns mestres estrangeiros de excelência, como, por exemplo, Vicente Fabrício ou Jorge Buchanan.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Vd. J. S. SILVA DIAS, *A política cultural da época de D. João III*. Coimbra, Universidade de Coimbra, 1969. Sobre os estudantes portugueses em universidades francesas, vd. L. MATOS, *Les portugais en France au XVIe. Siècle*, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1952; ID., *Les Portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550*, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1950; J. V. SERRÃO, *Portugueses nos estudo de Toulouse*, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1954. Para o conhecimento de todo este ambiente cultural e de muitas particularidades da vida e obra dos nomes citados, e de muitos outros que fizeram do nosso Humanismo do Renascimento um momento de particular pujança e riqueza na nossa história cultural, constituem obra de referência imprescindível os diversos estudos de A. COSTA RAMALHO, pioneiro, em Portugal, dos estudos sobre o Humanismo, e que se encontram, na sua larga maioria, reunidos nos volumes: *Estudos sobre a época do Renascimento*, Coimbra, Instituto de Alta Cultura – Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1969; *Estudos sobre o século XVI*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian – Centro Cultural Português,

Sob a égide de uma nova pedagogia, o mesmo é dizer de uma nova forma de ver o mundo e os homens ou, talvez melhor, uma nova forma de ver o lugar dos homens no mundo, ou seja, sob os auspícios de uma nova Filosofia, eis como estes recentes protagonistas da cultura formaram a sua personalidade, antes de se abalançarem à tentativa, porventura vã, de transformarem hábitos, mentalidades, sociedade.

Essa nova pedagogia, se assim pode chamar-se, forjava-se no olhar atento e perscrutador dos clássicos, cuja redescoberta a segunda metade do século XV tinha definido como tarefa prioritária. Dos pergaminhos medievais iam renascendo Cícero, Virgílio, Ovídio, Horácio, Quintiliano, mas também Platão e todos aqueles que haviam sido, mais de quinze séculos antes, o berço daquela que viria a ser a cultura ocidental.

Não surpreende, por isso, que, entre as disciplinas que constituíam o centro da pedagogia renascentista e humanista e nas quais assentava, em especial, o curriculum universitário, ocupassem lugar privilegiado a Gramática, a Poética e a Retórica.

A primeira e a última eram já parte do *triuium*, isto é, do tríplice núcleo central da pedagogia dos finais da Idade Média, posto que a Retórica, em Portugal, estivesse reduzida a um quase total apagamento.<sup>4</sup>

Ora, Gramática e Retórica eram, igualmente, componentes essenciais da formação das elites na Antiguidade Clássica, particularmente na Roma antiga.

Foi com o Renascimento, entretanto, em larga medida graças à influência dos mestres humanistas formados nas escolas europeias ou dos estrangeiros que os acompanharam quando do seu regresso a Portugal, que a Retórica adquiriu importância efectiva e determinante na formação académica ministrada nas instituições de saber portuguesas.

Outras razões, porém, haverá para o peso crescente da Retórica no Portugal de Quinhentos e que com esta inquestionavelmente se cruzam:

---

1980; *Para a história do Humanismo em Portugal*, vol. I, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1988, vol. II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1987, vols. III e IV, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998.

<sup>4</sup> A. P. CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal do Humanismo ao Classicismo*. Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1973, 14. Parte das considerações que a seguir se desenvolvem muito devem à leitura do Cap. II desta obra, “Dos alvares do Humanismo ao limiar do Barroco” (pp. 13-81). Vd., ainda, deste mesmo autor, “Entre Cícero e Aristóteles: a retórica em Portugal, do Renascimento ao Barroco”: *A Retórica greco-latina e a sua perenidade. Actas do Congresso*, vol. II, Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 2000, 895-910.

O Renascimento é, em toda a Europa, um tempo de ostentação, de fausto, de luxo. Ora, essa sociedade-espectáculo, se assim podemos chamar-lhe, encontrava na Retórica (a arte da palavra, por excelência), um primoroso instrumento de concretização dos seus desígnios.

Além disso, o Renascimento é uma época de profundas controvérsias, como é próprio de todos os tempos de viragem; em menos de um século, proliferaram violentas e dilacerantes contendas, algumas delas a raiar a intolerância, não raro de resultados dolorosos e, mesmo, trágicos. Tais controvérsias tinham, naturalmente, na Dialéctica o seu palco privilegiado, e esta possui na Retórica (a arte da palavra, repita-se, uma vez mais) um instrumento de eleição.

O saber retórico, é verdade, é transversal a todas as actividades onde a palavra ocupa lugar determinante, quer tenham subjacentes objectivos de natureza estética, quer visem outros efeitos; ele é importante na Filosofia, na prosa ficcional ou na Poética, por exemplo. Mas não é menos verdade que esse mesmo saber retórico se manifesta, de um modo muito peculiar, quando a palavra é dita de viva voz, ou seja, na Oratória.

É assim que a crescente importância da Retórica acaba por ser uma consequência lógica na evolução de uma sociedade que à vida em comum e à ostentação conferia lugar de tão grande relevo. Aí, como é bom de ver, a arte de bem falar torna-se determinante. E o bem falar, num tempo em que todos os modelos provinham de Roma ou da Grécia, equivalia a recuperar a eloquência clássica.<sup>5</sup>

Desta forma, o mestre de Retórica, no Renascimento, acaba por preencher o ideal de *uomo universale*, em termos morais e políticos, e bem assim em termos literários e filosóficos. Por outras palavras, o orador torna-se uma espécie de paradigma do homem renascentista.<sup>6</sup>

Provam-no, desde logo, a quantidade e variedade de discursos em que é tão fértil o Renascimento, à maneira da civilização de Roma, que lhe servia de modelo:

Orações académicas, usualmente discursos em louvor de todas as disciplinas, pronunciadas, como hoje, na abertura do ano lectivo, na Universidade ou no Colégio das Artes.

---

<sup>5</sup> J. MONFASANI, "Humanism and Rhetoric": A. RABIL, Jr. (ed.), *Renaissance Humanism: foundations, forms, and legacy*, vol. 3, *Humanism and the disciplines*, Philadelphia, University of Pensilvania Press, 1988, 171. O trabalho de Monfasani, que faz uma excelente síntese da evolução da Retórica ao longo do Renascimento, ocupa as pp. 171-235.

<sup>6</sup> D. R. KELLEY, cit., p. 82. Cf., nesta obra, as páginas dedicadas à *Ars Retorica* (pp. 82-94).

Orações de entrada, ou seja, discursos de saudação pronunciados por ocasião da chegada de um nobre às suas terras, quando delas tomava formalmente posse.

Orações de obediência, proferidas diante do Papa, seja quando mudava o Rei e o novo monarca enviava uma embaixada a Roma, para jurar lealdade e obediência ao Pontífice de Roma, seja quando este mudava e idêntico juramento era prestado ao novo Papa.

Discursos políticos ou militares, de vária índole, em Cortes, em cerimónias solenes, por ocasião da partida para grandes batalhas e em tantos outros acontecimentos que marcavam a faustosa sociedade renascentista.

E havia, ainda, a oratória sacra, que viria a ser aprofundada mais tarde, quase como uma disciplina autónoma, com a pedagogia dos Jesuítas.

O campo para o exercício da *Ars retorica* era, portanto, vasto e bem variado. E muitos foram aqueles que nele se destacaram. Alguns dos que enveredaram por esse caminho fizeram-no com tanto empenho que se tornaram, por assim dizer, “pregadores oficiais”.

Um deles nasceu em Porto de Mós e veio a ser um dos mais prolixos oradores do século XVI. Trata-se de António Pinheiro, que foi bispo de Miranda e, mais tarde, de Leiria, mas que ficou conhecido menos pelo exercício do seu múnus episcopal em qualquer das duas dioceses do que pela sua actividade enquanto orador da Coroa.

Não é rara, no Renascimento, esta relação estreita entre os homens da hierarquia da Igreja, particularmente os que estavam investidos do poder episcopal, e a cultura. Em Portugal, vários foram os bispos que se destacaram como grandes figuras do humanismo renascentista: D. Frei Bartolomeu dos Mártires, bispo de Braga, humanista de vulto e que teve papel importantíssimo no Concílio de Trento; D. Miguel da Silva, bispo de Viseu, mais tarde Cardeal da Cúria romana, humanista e poeta; D. Jerónimo Osório, bispo do Algarve, um dos mais notáveis humanistas portugueses.

Leiria, neste aspecto, não é excepção: o primeiro bispo da diocese, D. Frei Brás de Barros, que era monge de S. Jerónimo, era um homem de letras, com obra publicada;<sup>7</sup> D. Frei Gaspar do Casal, que lhe sucedeu, frade agostiniano, era doutor em Teologia, igualmente com obra publicada;<sup>8</sup> e

<sup>7</sup> Escreveu: *Espelho de perfeiçam em lingua portuguesa*, Coimbra, 1533; *Livro das constituioens e costumes que se guardam em o Mosteiro de Sancta Cruz dos Cónegos Regrantés da Ordem de nosso Padre Sancto Agostinho*, Coimbra, 1532.

<sup>8</sup> Publicou: *Axiomata Christiana ex diuinis scripturis et sanctis patribus, cum ecclesiasticis, tum etiam scholasticis*, Coimbra, 1550.



D. António Pinheiro, de quem aqui se tratará mais detidamente. Reconheça-se, portanto, que a diocese de Leiria, logo após a sua criação, teve a dita de ver a Santa Sé designar para seus prelados homens de saber e cultura.

Avulta, entre todos, D. António Pinheiro, que ocupou o trono episcopal entre 1579 e 1582.

Não consente a exiguidade do tempo, nem é esse o objectivo destas notas, um olhar minucioso e demorado sobre pormenores de natureza biográfica. Muitos se dedicaram já ao assunto, com larga cópia de documentos e informações e com prejuízo, convenhamos, do estudo da sua obra.<sup>9</sup>

Limitemo-nos, pois, no que à sua vida diz respeito, a uma breve súpula dos factos mais relevantes. Para tanto, a fonte mais segura continua a ser o autor anónimo de *O Couseiro*, pese embora a cautela com que deve ser lido. A verdade é que a quase contemporaneidade entre o seu autor e o Bispo e orador lhe confere uma especial autoridade. Se tivermos em conta, de facto, que esse autor se refere ao ano de 1605 como “o meu tempo”,<sup>10</sup> o que significa que deverá ter nascido alguns anos antes, facilmente depreendemos que as fontes que utilizou foram, por certo, testemunhos de viva voz de contemporâneos do biografado.

Nasceu António Pinheiro em Porto de Mós, em ano incerto, à volta de 1510, filho de Pedro Vaz do Couto e de Leonor Álvares Pinheira ou Pinheiro.

A sua origem portomosense não sofre qualquer contestação, posto que alguns equívocos se tenham gerado a esse respeito. A verdade é que ele próprio, à boa maneira quinhentista, fez juntar a designação da naturalidade ao

---

<sup>9</sup> As breves notas biográficas que a seguir se apresentam foram coligidas em diversos estudiosos e nos escritos dispersos onde foram registando o resultado das suas pesquisas sobre António Pinheiro. Dado o carácter de síntese que se pretende para estas notas e porque, em boa parte dos casos, há informações que se repetem, nem sempre se dará aqui “o seu a seu dono”, pelo que fica o pedido de desculpas aos respectivos autores. Foram as seguintes as fontes utilizadas: *O Couseiro ou memórias do bispado de Leiria*, Braga, Typographia Lusitana, 1868 (fac-simile, Leiria, 1980); F. M. ALVES, *Memorias archeologico-historicas do distrito de Bragança*, Tomo II, Porto, Typographia a Vapor da Empreza Guedes, 1910, 14-15; A. ZÚQUETE, *Leiria, subsídios para a história da sua diocese*, Leiria, Gráfica de Leiria, 1943, 155-166; ID., “Problemas históricos que se esclarecem: a sepultura de D. António Pinheiro; o mistério da chamada «sepultura grande» da Sé”: *A Voz do Domingo*, 7 de Setembro de 1947; A. G. TINOCO, *Dicionário dos autores do distrito de Leiria*, Leiria, Edição da Assembleia Distrital, 1979 (reed. Leiria, Magno, 2004, coord. ACÁCIO SOUSA, A. B. VINAGRE e C. NOBRE); ALFREDO DE MATOS, *D. António Pinheiro*, ed. autor, s/l, s/d.

<sup>10</sup> *O Couseiro*, p. 13.

nome, sendo conhecido, nos meios académicos e humanistas, como “António Pinheiro de Porto de Mós” ou, em latim, *Antonius Pinarius Portodemaeus* ou *Antonius Pinus Portodemaeus*. É assim mesmo que assina a carta-dedicatória a Diogo de Gouveia dos seus *In tertium M. Fabii Quintiliani librum luculentissimi commentarii*.<sup>11</sup> E é também com esse nome que se lhe referem outros autores, por exemplo o poeta Diogo Pires que, na sua carta a Paulo Jóvio, em 1547, o cita entre os mais destacados homens de letras portugueses.<sup>12</sup>

Beneficiário de uma das bolsas da Coroa, estudou em Paris, na Sorbonne e no Colégio de Santa Bárbara, onde há registos com o seu nome em 1533-34, se é que um Antonius Pinus, em 1527, não era já a mesma pessoa, por equívoco designada Eburensis.<sup>13</sup>

Aí terá obtido o grau de doutor, possivelmente em Teologia, se bem que não se conheçam até agora documentos comprovativos. Seja como for, os seus méritos enquanto aluno justificaram que, no mesmo Colégio de Santa Bárbara, viesse, logo depois, a ensinar Retórica, disciplina em que se notabilizou pelas suas lições sobre o Livro III das *Institutiones Oratoriae* de Quintiliano, que veio, mais tarde, a editar.<sup>14</sup>

Cerca de 1540, D. João III envia a Paris Frei André da Ínsua, com o objectivo de recrutar, entre os mestres portugueses ali radicados, “uma pessoa mui douta em latim, para ensinar os moços fidalgos”.<sup>15</sup> A escolha do emissário do rei recaiu sobre António Pinheiro, que retornou, por isso, a Portugal, onde

---

<sup>11</sup> Publicada por LUÍS DE MATOS, *Les Portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550*, cit., 147-150.

<sup>12</sup> Vd. CARLOS A. ANDRÉ, *Um judeu no desterro: Diogo Pires e a memória de Portugal*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1992, 107-108; a carta a Paulo Jóvio é publicada na íntegra e traduzida nas pp. 159-174.

<sup>13</sup> LUÍS DE MATOS, *Les Portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550*, cit., 72 e 123. ALFREDO DE MATOS cita várias outras referências da passagem por Paris, coligidas, nomeadamente, em Quicherat, que escreveu a história do Colégio de Santa Bárbara.

<sup>14</sup> *Commentarii et annotationes in Marcum Fabium Quintilianum de Institutione Oratoria cum iisdem institutionibus*, Veneza, 1567 e Paris, 1569. Barbosa Machado refere uma publicação anterior, de Paris, 1538, dos comentários ao terceiro livro de Quintiliano, que constituíram o objecto das suas lições em Santa Bárbara. Dessa obra, a que acima se faz referência e cuja carta dedicatória a Diogo de Gouveia foi publicada por Luís de Matos (vd. supra, n. 10), não se conhece, no entanto, qualquer exemplar.

<sup>15</sup> LUÍS DE MATOS, *Les Portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550*, cit., 72.

se encontrava já em 1541, a exercer funções como preceptor de filhos da nobreza, até que o Rei lhe confiou a educação do Príncipe D. João, o pai de D. Sebastião.

Assim faz o Doutor António Pinheiro a sua entrada na Corte, onde veio progressivamente adquirindo prestígio e simpatias, nomeadamente junto da família real. Essa relação estreita com a Coroa não mais se extinguirá, não obstante as mudanças que no trono português se vieram verificando na segunda metade do século.

O início não terá sido fácil. Acabado de chegar de Paris, conheceu problemas de adaptação à nova vida no Paço.

Estávamos longe, ainda, do tempo em que o seu peso e influência na Corte e junto da família real seriam indiscutíveis. O ânimo vacilou-lhe. Sentiu a solidão, julgava-se à mercê de ódios, intrigas e invejas. Isso espelha bem em texto dirigido ao Rei, na carta que antecede a tradução do *Panegírico de Trajano*, de Plínio, levada a efeito em 1541.

Moveu-o, desde logo, afiança, o ócio em que vivia: “via-me tam em nada occupado”. Mas impeliu-o também a abalançar-se à tradução o clima de inveja, intriga e mediocridade que na corte se respirava e de que se considerava, em larga medida, vítima:

Via-me na Corte, onde minhas obras haviam de ser sentenciadas per juizes sem suspeita de muito saber, mal informados das letras, traçadores de famas alheas, demarcadores de medranças, limitadores de honrras, encurtadores de binignidade de V. A., e bem se ho nam fossem do Real patrimonio. Via-me finalmente com ditos de duas figuras, requerente e estudiozo; dos quaes hum me representaua a fame, outro a fama. Aguça a necessidade os engenhos pera artes servijs, botahos pera as liberaes; may he dos mechanicos, madrasta dos letrados, e estando ja demovido a dar a minha vida por esquecida e passar aa bandeira dos que trocaram o esplendor do nome pollo encuberto gosto, nem quiseram comprar a gloria da posteridade com serem conhecidos dos da sua idade...<sup>16</sup>

Este desencanto foi, porém, efémero e de pouca dura. Podia mais o ânimo do ainda jovem preceptor do que um ocasional sentimento de frustração. E, concluída a tradução, emoldurada pelo panegírico do Rei, em cuja personalidade via, com gosto, tudo quanto em Trajano “é pintado”, continuou, ao que parece, a merecer as graças de Rei e Rainha.

---

<sup>16</sup> Trelladaçam do Panigyrico de Plínio o mais moço, dito no Senado em louuor de Trajano, em nossa vulgar lingoagem. Publicado no Tomo II da Collecçam das obras portuguezas do sábio Bispo de Miranda e Leiria D. António Pinheiro.... Feita por Bento Joze de Souza Farinha, Lisboa, Na Of. de Joze da Silva Nazareth, 1785. O passo citado vem a pp. 3-4.

A sua escolha para cronista-mor do reino acaba por ser, pois, uma evolução natural. Há quem afiance que lhe foi confiado o encargo de prosseguir a Crónica de D. Manuel, iniciada por Rui de Pina e que o seu filho, Fernão de Pina, preso às ordens da Inquisição, não logrou continuar. Aos que põem este encargo em dúvida parece opor-se o testemunho a este respeito de Damião de Góis.<sup>17</sup>

A crónica, todavia, que com mais insistência lhe foi solicitada foi a de D. João III. A correspondência trocada entre o Doutor António Pinheiro e a rainha-viúva é bem elucidativa. Directamente ou por interpostos mensageiros, D. Catarina apelava repetidamente a que pusesse mãos à obra e a levasse a bom termo. Seja por falta de elementos, seja porque os que lhe iam disponibilizando os considerava insuficientes, seja, enfim, porque outro era o rumo que pretendia dar à sua vida e outros os objectivos que visava, o certo é que o futuro prelado ia retardando a satisfação do pedido.

Chegou, mesmo, a Rainha a mostrar, com o facto, algum enfado e desconforto, por carta que lhe remeteu em 2 de Agosto de 1552, onde, entre outras coisas, lhe diz: *pesoume muito que o tempo que nisto ouvereis de empregar fosse necessario gastallo em ver que os papeis que de ca forão não servião pera vosso intento...*<sup>18</sup>

Nem mesmo assim o doutor portomosense levou por diante o empreendimento. Quer tenha ou não sido nomeado cronista-mor do reino, o que é duvidoso, quer lhe tenha sido confiado, tão-somente, o encargo de escrever a crónica do reinado de D. João III, o que é mais provável, esse foi intento que nunca chegou a concretizar.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> DAMIÃO DE GÓIS, *Crónica de D. Manuel*, 4ª parte, cap. 37. Ainda que o teste-munho de Góis não seja inequívoco e, portanto, não possa servir de prova de que o encargo havia sido confiado a António Pinheiro, permite deduzir, no mínimo, que chegou a existir essa intenção. Cf. A. ZÚQUETE, *Leiria, subsídios para a história da sua diocese*, cit., 157-158.

<sup>18</sup> Apud SOUSA VITERBO, Damião de Goes e D. António Pinheiro: apontamentos para a biographia do Chronista de D. Manuel, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1895, 29.

<sup>19</sup> Sobre a controvérsia que envolve a alegada nomeação de António Pinheiro como cronista-mor do reino, aceite por uns e desmentida por outros, e o modo como acabou por não se desempenhar do encargo de escrever a crónica de D. João III, vd. J. V. SERRÃO, *A historiografia portuguesa, doutrina e crítica*, Vol. I, *Séculos XII-XVI*, Lisboa, Editorial Verbo, 1972, 186-196, com grande abundância de documentos e bibliografia. Vd., ainda: SOUSA VITERBO, cit. com transcrição de parte da correspondência trocada entre a Rainha e o humanista; A. ZÚQUETE, *Leiria, subsídios para a história da sua diocese*, cit., 157-158; Alfredo MATOS, cit., 14-16.

Quando, entretanto, foi necessário confiar a alguém a educação do pequeno D. Sebastião, a escolha recaiu sobre o jesuíta Luís Gonçalves da Câmara. António Pinheiro ter-se-á sentido despeitado e terá feito sentir à Rainha o seu desagrado por ter sido preterido.<sup>20</sup>

Seja como for, a verdade é que este episódio não diminuiu os seus méritos aos olhos da Casa Real, e ele permaneceu como pregador régio, encarregado de proferir os discursos da praxe nas mais solenes ocasiões, como adiante se dirá.

Em 1565, encontramos-lo em Coimbra, nomeado Visitador e Reformador da Universidade. Aí o recebem os Doutores em claustro pleno, em 19 de Fevereiro, para o juramento segundo a forma tridentina.<sup>21</sup>

Aspirava, todavia, o pregador a mais altas honrarias na hierarquia da Igreja. Decerto por influência de D. Catarina, cujos favores sempre mereceu, e, talvez, em jeito de compensação pelo facto de lhe não ter sido confiada a educação do futuro rei, fora nomeado bispo de Miranda, provavelmente em 1564; nessa função o encontramos já em 1566.

Não permaneceu nas terras deste seu episcopado a tempo pleno. Manteve, de facto, a sua actividade intensa como pregador régio e orador oficial da Coroa, o que o terá mantido afastado por temporadas razoáveis da diocese transmontana. Talvez por isso, porque dos seus afazeres episcopais não curava tanto quanto o dever lhe impunha, o seu mandato ficou assinalado por alguns problemas que deixou insolúveis; entre eles, o não cumprimento da decisão do Concílio de Trento no que diz respeito à edificação de seminários para formação do clero; apesar de muito instado a cumprir tais disposições, o bispo mirandino viria a deixar a diocese sem o fazer.<sup>22</sup>

Verdade seja que as terras de Bragança e Miranda não logravam, de modo algum, satisfazer a personalidade de D. António Pinheiro; tratava-se, por um lado, de uma diocese, por assim dizer, de segunda, meio perdida nos confins do território e, por isso, de muito reduzida importância; a estadia ali representava, por outro lado, uma espécie de exílio, um longo afastamento da corte, sem a qual a sua personalidade tinha dificuldade em sobreviver. António Pinheiro era, de há muito, um homem de corte; esse era o seu espaço natural; difícil se lhe tornava, pois, viver à margem dela, ainda que por razão tão nobre como o desempenho das honrosas funções episcopais.

Ambicionava, por isso, uma diocese que fosse mais consentânea com esse duplo desejo: ser titular de um cargo de maior prestígio e ficar-se por mais

---

<sup>20</sup> J. V. SERRÃO, cit., 190; A. ZÚQUETE, Leiria, subsídios para a história da sua diocese, cit., 159.

<sup>21</sup> Apud F. M. ALVES, cit., 16.

<sup>22</sup> ALFREDO MATOS, cit., 17-23.

perto de Lisboa e do Paço. A ocasião surgiu em 1579, quando, com a vacatura da diocese de Coimbra, o bispo leiriense D. Frei Gaspar do Casal foi designado seu titular, deixando livre a diocese de Leiria.

Aí veio a tomar posse em 1579 e aí se manteve até 1582, ano em que faleceu, entre finais de Outubro e começos de Novembro.

Mas nem por ser mais perto da capital Leiria conseguiu deter em suas terras este seu bispo. Era, repita-se, homem de corte e o pregador ali preferido. O país vivia, além disso, anos de profunda convulsão: a morte de D. Sebastião em Alcácer Quibir, o reinado quase sem esperança do Cardeal D. Henrique, as ambições ao trono por parte do Rei de Espanha. Homem acostumado aos jogos de poder, D. António Pinheiro não quis manter-se afastado de todas essas movimentações, antes quis nelas ser parte integrante e activa.

Delegou, por isso, como hoje se diria, parte das suas funções no seu arceidiago, Gonçalo Aires de Sá.<sup>23</sup>

Faleceu, como se disse, em 1582, em finais de Outubro ou começos de Novembro, já que o cabido lhe fez os ofícios a 8, 9 e 10 de Novembro, e a Sé havia sido declarada vacante a 30 de Outubro.<sup>24</sup> Foi sepultado, ao que tudo leva a crer, na Sé Catedral de Leiria, na chamada “sepultura grande” ou, pelo menos, para ali foi trasladado, conforme assegura *O Couseiro*. A ideia de que possa ter sido sepultado em Porto de Mós carece de qualquer fundamento. Sem pretender reeditar aqui a polémica que a esse respeito se instalou, creio que são elucidativos os argumentos de Afonso Zúquete.<sup>25</sup>

Todos estes elementos de ordem biográfica se encontram coligidos por vários autores que se dedicaram largamente a tentar deslindar o fio da meada que é a vida do prelado leiriense. Afadigados, porém, os estudiosos nessa procura, descuraram aquilo que é, seguramente, o mais importante, ou seja, a sua obra. Ora, António Pinheiro é bem mais do que um simples roteiro biográfico; não se limitou, aliás, a presenciar a grande maioria dos momentos que marcam as duas décadas dramáticas que antecedem 1580; foi activo e interveniente em alguns desses momentos. Não era, apenas, o pregador régio, o orador de circunstância; foi, não raro, o porta-voz daqueles a quem de perto servia. Foi um humanista, no mais autêntico sentido da palavra: porque se dedicou ao estudo das *humaniores litterae* e as cultivou, desde os tempos de

---

<sup>23</sup> A. ZÚQUETE. Leiria, subsídios para a história da sua diocese, cit., 163.

<sup>24</sup> O Couseiro, 189.

<sup>25</sup> A. ZÚQUETE, “Problemas históricos que se esclarecem”, cit. A questão já fora tratada por este mesmo autor em *Leiria, subsídios para a história da sua diocese*, cit., 164-165. Vd., também, ALFREDO MATOS, cit., 55-58.

Santa Bárbara; porque exerceu uma acção cívica, na pedagogia, mas também na actividade política.

A primeira obra que dele se conhece resulta dos estudos de Retórica em Paris, assim prenunciando aquele que viria a ser o seu percurso, a oratória.

Preparou, em 1538, na capital francesa, uma edição do terceiro livro das *Institutiones* de Quintiliano: *In tertium M. Fabii Quintiliani librum luculentissimi commentarii*, que dedicou a Diogo de Gouveia, o qual ali dirigia, então, o Colégio de Santa Bárbara. Mas, no momento de dar o seu trabalho à estampa, foi mais longe no seu intento e editou a obra de Quintiliano completa: *Commentarii et annotationes in Marcum Fabium Quintilianum de Institutione Oratoria cum iisdem institutionibus*, que veio a lume em Veneza, em 1567, e em Paris, em 1569.<sup>26</sup>

Foi escassa, no entanto, no que respeita aos estudos de Retórica, entre nós ou além-fronteiras, a influência dos *Comentários* do humanista à obra de Quintiliano, a ajuizar pelas referências que lhe são feitas por quantos a essa disciplina se dedicaram.<sup>27</sup>

Acreditava, no entanto, o jovem humanista que as velhas disciplinas do *trivium* tinham um papel importante a desempenhar na educação. Terá sido por isso que preparou uma edição de exercícios de Gramática – *Grammaticae exercitationes* – que dedicou à Infanta D. Maria.<sup>28</sup>

O texto, que não chegou a ser publicado e cujo manuscrito se encontra na Biblioteca Nacional de Madrid, contém uma carta-dedicatória à Infanta, onde a estimula ao estudo das letras, das humanidades e da Gramática. E, acrescenta, não deve ser a sua natureza feminina a impor-lhe qualquer travão a um tal projecto,

*Praesertim cum eruditionis laude illustres feminae excelluerint, nec in honorem modo sexus sed supra uirilem etiam admirationem, nomen in litteris sint plurimae consecutae.*

... em especial quando é certo que muitas mulheres ilustres se tornaram notáveis graças à sua erudição; e não foi apenas para honra do seu sexo que alcançaram nome nas letras, mas, mais ainda, vieram a suscitar admiração por parte dos homens.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Venetia, apud Hyeronimum Scotum, 1567; Parisiis, apud Vascosanum, 1569.

<sup>27</sup> A. P. CASTRO, cit., 51-52.

<sup>28</sup> Vd. A. G. IGLESIAS, “Una lección de latín en el siglo XVI: el ms. 6498 de la Biblioteca Nacional”: *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 55.1 (1949) 5-55, com estudo e edição do manuscrito.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 14.

A sua apetência pelas letras clássicas levou-o, ainda, a traduzir uma carta de Cícero a seu irmão, tradução essa que dedicou à mesma Infanta D. Maria. A tradução, de resto, parece ter sido uma actividade que especialmente lhe agradava. O principal resultado desse ofício de tradutor foi, em 1541, o *Panegírico de Trajano*, de Plínio, que dedicou ao próprio Rei e a que já atrás foi feita referência.

É, porém, na sua obra oratória, nos seus discursos e pregações, que melhor se evidencia o seu pensamento; tais discursos são, além disso, a melhor prova da importância da sua acção na emaranhada política portuguesa do terceiro quartel do século XVI.

Ao contrário do que sucedeu com muitos humanistas seus contemporâneos, que fizeram do Latim a sua língua de eleição, seja em escritos, seja na oratória, os discursos e pregações de António Pinheiro, pelo menos os que nos chegaram, foram pronunciados e editados em Português.

Tais textos são bem o reflexo da longa aprendizagem da Retórica na academia parisiense. Não será este o lugar para apreciar detidamente as suas qualidades de orador. Vale a pena, em todo o caso, olhar um ou outro exemplo das suas virtualidades retóricas.

Observe-se um fragmento do discurso que pronunciou, em 1561, diante de D. Catarina, a Rainha viúva de D. João III, quando a ela se dirigiu, *em nome do povo de Lisboa, para que nam largasse a regência do reyno*.<sup>30</sup> Falou com desassombro diante da rainha regente, com sólidos argumentos que pretendiam ser a antevisão da degradação do poder, no caso de ela levar por diante o seu intento. Não se coíbe de referir os desmandos que já então caracterizavam o clima político e social da capital; as suas palavras adquirem uma força especial por força do peso do código retórico:

*Contudo sam tantas e tam grandes as obrigaçoens, que V. A. tem aos reger e governar, ate os entregar pacíficos a el Rey nosso senhor seu neto, que comparadas as couzas por que se V. A. move, para desistir da governança delles, com as que obrigam aa perseverança nella, parece geralmente a todos que no que V. A. diz, que faz pera descargo de sua consciência, a encarrega: e no que escolhe pera seguridade de sua salvaçam, a põem em perigo; e no que lhe parece que serve a nosso Senhor, o deserve. Por que como elle seja o author da paz e conservador da ordem e pacificador de escândalos, parece que he com grande escândalo e offensa sua e de sua divina*

<sup>30</sup> Falla que fez à Raynha D. Catherina em nome do povo de Lisboa para que nam largasse a regência do Reyno no anno de 1561. Publicado no Tomo I da Collecção das obras portuguezas do sábio Bispo de Miranda e Leiria D. António Pinheiro.... Feita por Bento Joze de Souza Farinha, Lisboa, Na Of. de Joze da Silva Nazareth, 1785, 197-201.



*bondade, obra que daa tanta occasiam a desordens e escandalos e outras novidades, a que estam sogeitas as alterações e mudanças de regimentos, e que deve V. A. de temer muito sua justa indinação; porque com fazer mercê a todos, as pode atalhar e remedear. E poes da perseverança de V. A. na governança destes Reynos tantos bens se conservam e tantos males se impedem, parece claramente que a continuçam de V. A. no regimento delles he obra a Nosso Senhor muito aceita e tanto de maior merecimento quanto he mayor a charidade de que procede e o fruito della he maes geral e maes commum a todos.*<sup>31</sup>

Ou atente-se neste outro exemplo, porventura mais elucidativo, do discurso pronunciado por ocasião da trasladação dos restos mortais de D. Manuel para os Jerónimos e publicado, depois, em 1551.<sup>32</sup> Refere-se o orador ao Mosteiro dos Jerónimos, justamente o lugar para onde serão trasladados os ossos do Rei e da Rainha. Neste caso, o preciosismo retórico é inequívoco:

*A fim de se ver que o lugar donde elle despidio a armada primeira, que daqui mandou a este descubrimento, e onde ella tornou estaa dâdo testemunho de sua deuação; e sendo hum tropheo dos triumphos doriente, e da ampliação grande de nossa sancta fêe catholica, nos regnos delle. Aqui escolheo sua sepultura, pera daqui lançar a bênção aos que prosseguião o que elle começaua: e onde os orientaes que nas naos viessem, soubessem q fora homem o de quem se elles espantarão e temeram, como se fora de Deos. Aqui se rogasse pella prosperidade dos que partissem; aqui se dessem graças polla saude dos que tornassem; aqui se enterrassem os naufragos lançados a costa; aqui se agasalhassem os pobres mareantes; aqui achassem remedio pera os corpos, refrigerio pera as almas, daqui se proueessem do spiritual, aqui achassem suprimto pera o temporal, aqui ouue por bem que se visse o em que acaba tudo.*<sup>33</sup>

Como acima se disse, António Pinheiro nunca terá chegado verdadeiramente a deitar mãos à obra de escrever a Cónica de D. Manuel, se é que alguma vez recebeu essa incumbência, o que é por demais duvidoso. Se o tivesse feito, porém, não seria menos panegírico em relação ao reinado do “Venturoso”, a avaliar pelo modo como, neste sermão da trasladação dos seus restos mortais, se refere à sua obra.

<sup>31</sup> Pp. 197-198.

<sup>32</sup> Summario da pregação funebre que o Doutor António Pinheiro, pregador del Rey N. S. fez por seu mandado: no dia da Trasladação dos ossos dos muito altos & muito poderosos principes elRey dô Manuel seu pay, & a Rainha dona Maria sua Mãe de louuada memoria, derigido aa muyto alta & muyto poderosa Rainha dona Catherina N. S. Impresso em Lixbõa em casa de Germão Galhard, Imprimidor del Rey N. S. 1551.

<sup>33</sup> Fl. xvij e v<sup>o</sup>.

Um dos aspectos do elogio de D. Manuel revela, curiosamente, o forte pendor anti-judaico do pensamento do pregador, porventura ditado pela sua proximidade em relação à Rainha, cujo ódio ao povo hebraico é conhecido. A perseguição contra os Judeus, desencadeada por D. João III, muito ficou a dever à influência dela. António Pinheiro, no entanto, prefere recuar, com inteira razão, convenhamos, e situar no reinado de D. Manuel a origem da hostilidade política contra os Judeus. As palavras são elucidativas:

*Se restaurar a Pascoa judaica em tempo que a obseruância della hera meritoria foy reputado a Osias em grande seruiço, quem não vee que o fez mayor a Deos el Rey dom Manuel, em tolhela no tempo em que a guarda della era já pernicioso e mortal? Senam que quãto mays se offende a Deos cõ os males que fazemos, que com os beens que deixamos de fazer, tâto mays accepto lhe seria tolher o com que se elle offendia que restituir o em que se antes não seruia.<sup>34</sup>*

A dado passo, enumera, com algum pormenor, aquilo que o mundo ficou a dever a D. Manuel:

O conhecimento do mundo, antes de mais, com o desenvolvimento da cosmografia. É a ele que atribui um decisivo estímulo ao desenvolvimento da “sciencia da esphera”, por meio da qual se corrigiram muitos erros que até então andavam propalados:

*desengano dos erros dos antigos: verse q o habitado he o mais e que nas zonas que tinham por inhabitaveis e desertas se viuue temperada e suauemente, saberse a ladeza e cõpridão do mundo; serem as tauoas certas, o sitio dos lugares verdadeiro; a gradação puntual, emmendarensse os nomes; cõformarensse os erros cõ a experiência; tratarssse mais o mundo; andarsse pello mar sem medo, auersse por fácil o que antes se não cria; deue a vida a este Rey por que per sua industria se nos comunicaram muitos remédios pera ella.<sup>35</sup>*

Refira-se que esta convicção de que a D. Manuel e à sua política se ficou a dever a mais importante parte no sucesso dos Descobrimentos é partilhada com muitos contemporâneos. Assim pensa igualmente Diogo do Couto, por exemplo, que, no *Soldado Prático*, contrapõe vezes sem conta aqueles tempos austeros e gloriosos aos do presente.

O bispo leiriense, aliás, nesta mesma senda, não obstante a permanente “colagem” à corte e ao Rei, fosse ele qual fosse, deixa também escapar alguns laivos de desencanto perante a situação que no seu tempo começava a viver-se, com inequívocas marcas de degradação.

<sup>34</sup> Fl. xii vº.

<sup>35</sup> Fl. xviii vº.

Na oração que pronunciou nas Cortes de Lisboa,<sup>36</sup> nos Paços da Ribeira, as primeiras convocadas por D. Sebastião, não se coíbe de afirmar isso mesmo: que as Cortes foram convocadas para pôr fim a desmandos e excessos que lavravam no Reino. São estes, portanto, os objectivos da convocatória régia:

*... e que resulta della nam somente o remédio das necessidades. E couzas, a que per mandado de S. Alteza sois chamados; mas tambem dos abuzos, excessos, superfluidades, delicias, corrupções dos bons, e antigos costumes, com a observancia dos quaes estes Reynos floreceram sempre e prosperaram; e por cujo esquecimento vivem carregados e opprimidos de continuas necessidades, e trabalhos: se se pode dizer, que vive o Reyno, que como paralitico em seu leito dura há tantos annos, sem dos beneficos, que lhe foram applicados, sentir saudavel e constante melhoria.*<sup>37</sup>

A metáfora do paralítico prostrado no leito, para representar o reino degradado, surge na sequência do prolongado recurso, nos parágrafos que antecedem este mesmo passo, à comparação do reino a um corpo, cuja cabeça é o Rei. Neste aspecto, o pregador mais não faz do que recorrer a uma metáfora clássica, bem usual no Renascimento e que, entre nós, fora largamente adoptada, por exemplo, por Sá de Miranda.

É uma imagem, como diz, herdada dos “antigos sábios”:

*... pelo qual o Rey, em quem a Republica transferiu todo o poder, e authoridade de reger, e mandar, he comparado aa cabeça; e aos membros inferiores os vassallos, que como subditos estam obrigados a servir, e obedecer.*<sup>38</sup>

E, mais adiante:

*Sol he o Rey em seu Reyno; de seus rayos a Republica, como a Lua, recebe luz, e resplendor, e esclarece sua fermosura; e em todas suas partes recebe hũa suave e natural quentura, com que prospera e persevera em seu vigor. Olho he o Rey, que pera seus vassallos poderem repouzar quietos, sempre vela. O que he a alma no corpo composto de quatro elementos, he o Rey no Reyno composto de tres Estados.*<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Oração que fez e disse o Doctor Antonio Pinheyro na salla dos Paços da Ribeyra, nas primeyras cortes que fez o muyto alto e muyto poderozo Rey D. Sebastiam o I. Nosso Senhor, governando seus reynos e senhorios, a muyto alta e muyto poderozza Raynha Dona Catherina sua avo Nossa Senhora. Publicada no Tomo I da Colleçam das obras portuguezas do sábio Bispo de Miranda e Leiria D. António Pinheiro.... Feita por Bento Joze de Souza Farinha, Lisboa, Na Of. de Joze da Silva Nazareth, 1785, 182-196.

<sup>37</sup> P. 186.

<sup>38</sup> P. 182.

<sup>39</sup> P. 183.

E transita, subtilmente, para uma nova metáfora, que compara o reino à colmeia e o Rei à abelha-rainha, porventura colhida nas *Geórgicas* de Virgílio:

*A abelha, que sem ter agulham com que lastime, prezide aas outras, semelhança he do Rey, cujo sceptro ha de ter severidade sem rigor, autoridade com clemência...*<sup>40</sup>

Detém-se, depois, largamente, na apreciação do papel do Rei enquanto cabeça do corpo que é o reino:

*... Porque a cabeça natural, que he a sua imagem, e figura o que mais tem que os outros membros, que he ser assento da razam, e da mayor e melhor parte dos sentidos, tudo converte em beneficio dos membros que a ella sam sogeitos. Nella vem os subditos e vassallos a obrigaçam, que tem de aliviar o pezo das necessidades e trabalhos, que seu Rey padece, pois sam membros a que o Rey como cabeça daa politico movimento e sentido.*<sup>41</sup>

Em resumo, a pátria, entendida como o colectivo dos cidadãos juntamente com o território que habitam, é o corpo; o Rei é desse corpo a cabeça, que a todos governa com esclarecimento e razão. Acontece, porém, que, como se viu, o corpo estava doente, padecia de grave enfermidade, fruto de desmandos e excessos dos seus membros.<sup>42</sup>

Ter esta nota presente ajuda a compreender a atitude do prelado leiriense, após a morte de D. Sebastião e durante o curto reinado do Cardeal D. Henrique.

Porta-voz do cardeal-Rei nas Cortes de Almeirim, em 1580, foi a ele que coube, em nome do monarca, abrir a reunião, em 11 de Janeiro, com um breve discurso de saudação aos representantes dos Estados.<sup>43</sup> O discurso foi pronunciado assumidamente em nome de D. Henrique; mas é visível o dedo do

---

<sup>40</sup> P. 183.

<sup>41</sup> P. 184.

<sup>42</sup> Sobre este passo do discurso de António Pinheiro, vd. NAIR N. C. SOARES, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994, 175-178. Nesse estudo, aliás, a autora refere-se amiúde ao bispo de Leiria e a sua obra, que analisa, em profundidade, e transcreve passos diversos dos seus textos, elaborados no âmbito do magistério de príncipes, a que tanto se dedicou.

<sup>43</sup> Falla do Bispo D. Antonio Pinheyro nas Cortes del Rey D. Henrique em Almeirim. A 11 de Janeiro de 1580. Publicado no Tomo I da *Colleçam das obras portuguezas do sábio Bispo de Miranda e Leiria D. António Pinheiro...* Feita por Bento Joze de Souza Farinha, Lisboa, Na Of. de Joze da Silva Nazareth, 1785, 202-205.

Bispo na escolha das palavras, que apontavam para uma indefinição na atribuição do trono. Seja como for, nessas palavras, nem o Cardeal-Rei nem o Bispo seu porta-voz foram além dos votos indispensáveis ao bom êxito da missão.

Um ano depois, em 16 de Abril de 1581, reuniam em Tomar, uma vez mais, as Cortes. Nesse momento, já não restavam dúvidas ou, pelo menos, António Pinheiro não deu delas conta: o objectivo era aclamar Filipe II como rei de Portugal. E o bispo leiriense que, a despeito das mudanças políticas, manteve o estatuto de pregador régio, colocou a sua força argumentativa e persuasória ao serviço desse intento.<sup>44</sup>

Aflorou subtilmente a legitimidade dinástica de Filipe II, neto de D. Manuel, filho da sua filha, a Imperatriz Isabel, tio do malogrado D. Sebastião, *parente mais chegado, legitimo varam mayor em idade del Rey D. Henrique, que sancta gloria haja, por cujo fallecimento e legitima successam ficou logo verdadeiro Rey e natural Senhor destes Reynos.*<sup>45</sup>

Mas vislumbra uma segunda legitimidade, se assim pode dizer-se, na pretensão do rei de Espanha à coroa portuguesa; di-lo o pregador, conquanto que de forma subtil – restabelecer a ordem no país, introduzir a justiça, impedir a degradação; o rei espanhol, de facto,

*vendo os movimentos e alterações com que sua justiça e a paz destes Reynos se perturbava, em grande perjuizo e manifesta ruyna delles; e querendo como Rey e Senhor delles, com a brevidade que convinha remediar as oppressoens e tyrannias, que seus bons e leaes vassallos e tam fieis padeceram, os veyo por sy reger e governar, consolar e honrar com sua real presença, entrando nelles com o poder e authoridade necessária pera pacificar as inquietações delles e para ordenar e prover em tudo o que entendesse que cumpria pera conservaçam da paz, justiça e bem commum delles.*<sup>46</sup>

Todo o discurso, aliás breve, visa um objectivo simples: provado que fica – pelo menos é esse o pressuposto – que Filipe é o legítimo herdeiro do trono português, estimular os representantes dos estados nas Cortes a aclamarem-no como Rei.

---

<sup>44</sup> Falla do Bispo D. Antonio Pinheyro no acto do alevantamento de S. Magestade nas Cortes de Thomar. Em 16 de Abril de 1581. Publicado no Tomo I da Colleçam das obras portuguezas do sábio Bispo de Miranda e Leiria D. António Pinheiro... Feita por Bento Joze de Souza Farinha, Lisboa, Na Of. de Joze da Silva Nazareth, 1785, 206-209.

<sup>45</sup> P. 206.

<sup>46</sup> P. 207.

Assim sucedeu. E, quatro dias depois, em 20 de Abril, volta D. António Pinheiro a discursar perante as Cortes, não já para apelar à aclamação do monarca, mas para incentivar a uma atitude colaborante para com ele.<sup>47</sup> Uma vez mais, o artificiosismo retórico e a argúcia argumentativa do orador são colocados ao serviço da Coroa, neste caso do pretendente espanhol ao trono português. Esgotada, com efeito, toda a argumentação, recorre a um raciocínio particularmente perverso, que conjuga a evocação de sentimentos de gratidão com uma velada ameaça de represálias. Assim se podem entender as discretas alusões às *grandes mercês e benefícios que lhes dezeja fazer, no amplíssimo e benigníssimo perdam que mandou publicar antes destas Cortes; remetindo as penas aos que induzidos, enganados ou compelidos offenderam a paz publica, perturbaram sua justíssima posse da legitima successam delles, como da Carta do perdam, que com geral consolaçam de todos los Estados se ouviu.*<sup>48</sup>

Fiel a esta dedicação ao novo poder, D. António Pinheiro voltará a discursar, uma vez mais, em Cortes, a 23 de Abril de 1587.<sup>49</sup> Pretendia-se, então, que fosse aclamado o Infante D. Diogo, filho de Filipe II de Espanha, como herdeiro do trono português, como era de tradição. O discurso, agora, não precisava de ser tão veemente; o poder estava instituído e a legitimidade de D. Diogo, depois de seu pai ser Rei de Portugal, era inquestionável. Tratava-se, portanto, de cumprir uma tradição. Assim se fez.

Todo este fervor de D. António Pinheiro em favor de Filipe II de Espanha e das suas pretensões suscitou múltiplas perplexidades aos seus biógrafos; não falta quem o considere um traidor da pátria, um vendido.<sup>50</sup> Não é este o lugar para proceder a julgamentos dessa natureza nem será essa, por certo, a função

---

<sup>47</sup> Falla do Bispo D. Antonio Pinheyro no auto das Cortes, que S. Magestade celebrou em Thomar. Em 20 de Abril. Era de 1581. Publicado no Tomo I da Collecçam das obras portuguezas do sábio Bispo de Miranda e Leiria D. António Pinheiro.... Feita por Bento Joze de Souza Farinha, Lisboa, Na Of. de Joze da Silva Nazareth, 1785, 210-212.

<sup>48</sup> P. 212.

<sup>49</sup> Falla do Bispo D. Antonio Pinheyro no auto do juramento do Principe D. Diogo, nas mesmas Cortes. Em 23 de Abril de 1587. Publicado no Tomo I da Collecçam das obras portuguezas do sábio Bispo de Miranda e Leiria D. António Pinheiro.... Feita por Bento Joze de Souza Farinha, Lisboa, Na Of. de Joze da Silva Nazareth, 1785, 213-217.

<sup>50</sup> O caso mais paradigmático é o de Alfredo MATOS, cit. São sugestivos os títulos dos capítulos XI a XIII, respectivamente: “D. António Pinheiro – Bispo de Leiria e político ambíguo”; “D. António Pinheiro – Bispo de Leiria e político antinacional”; “D. António Pinheiro – Bispo de Leiria: a recompensa da traição” (38-47).

da História e muito menos dos estudos literários. Pode, quando muito, tentar explicar-se, isso sim, os passos que a tal comportamento terão conduzido o bispo de Leiria. E a explicação parece bastante plausível.

António Pinheiro desde muito cedo se tornou, como acima se disse, no orador oficial da corte ou, melhor dizendo, da Coroa. Pregador régio, orador áulico, qualquer uma destas designações lhe quadra, com inteira propriedade. Toda a sua carreira, desde o regresso de Paris, foi condicionada por essa função que, manifestamente, lhe era aprazível. Homem de origem modesta, ao que se supõe, agradava-lhe o convívio com os grandes da Corte e a influência que nela os seus discursos iam possuindo.

Pouco a pouco, foi-se tornando, acima de tudo, um homem da Rainha, a quem influenciava e de quem dependia. O pendor anti-judaico da sua pregação na trasladação dos ossos de D. Manuel, e a que acima se aludiu já, não será alheio a essa proximidade à rainha. Terá sido ela, de resto, a conseguir-lhe a nomeação episcopal para Miranda. D. Catarina, não o esqueçamos, era castelhana. Não deve constituir surpresa que, ao contrário do que alguns chegaram a supor, Cristóvão de Moura nem sequer tivesse tido necessidade de aliciar o bispo para o partido pró-castelhano. Ele já estava, de alguma forma, aliado. A sua proximidade em relação a D. Catarina não se alterou quando o Cardeal D. Henrique assumiu o trono. E o velho Cardeal, tanto quanto se sabe, não era desfavorável às pretensões do monarca espanhol. Ou seja, António Pinheiro, no fim de contas, mais não fez do que manter a sua linha de pensamento e de conduta, como, de resto, aconteceu com uma parte da nobreza portuguesa.

Assim viveu o ilustre portomosense e bispo de Leiria, activa e participadamente, um dos mais ricos e fecundos séculos da história portuguesa.

Mestre de Retórica, orador, homem de Igreja, articulou bem essa tríplice qualidade nos caminhos da política portuguesa da segunda metade do século XVI. A sua acção na crise sucessória não está suficientemente estudada. As cartas, poucas, e os discursos não são documentação cabalmente esclarecedora. Mais elementos hão-de ser colhidos na poeira dos arquivos, que nos permitam deslindar intrigas, acompanhar negociações, desvendar influências, compreender jogos de bastidores, pois tudo isso terá ditado o evoluir dos acontecimentos.

Do que sabemos, podemos estar certos de que D. António Pinheiro foi uma figura, se não decisiva, pelo menos preponderante. Provar como, eis o desafio que daqui pode sair para os estudiosos do Renascimento, na História ou na Literatura.





## MARTÍRIO E IDENTIDADE NO ADVENTO DA EUROPA MODERNA. NARRATIVA, MEMÓRIA COLECTIVA E CONSCIÊNCIA EUROPEIA.

CARLOTA MIRANDA URBANO

(Universidade de Coimbra)

O advento da modernidade na cultura europeia, etiquetado tantas vezes como o advento do espírito crítico e como afirmação do antropocentrismo, constitui um período de cruzamento de difíceis tensões no mundo ocidental, conflitos sangrentos, geradores de vítimas que são identificadas pelas suas comunidades como mártires. Estes conflitos surgem, grande parte das vezes, marcados por requintes de violência que deixam no retrato dos pioneiros da modernidade, de que hoje somos herdeiros, uma marca de ambivalência difícil de integrar. Tanto mais que, na origem dos principais conflitos que geraram inúmeras vítimas e mártires estão, não só uma concepção do homem e do mundo, como também uma forma de estar e de viver essencialmente religiosa. O advento da modernidade, com efeito, é uma fase da história tão ou mais religiosa que a dos séculos ditos medievais. O que nela há de novo é uma outra interpretação do religioso, ou uma nova leitura das fontes e o início de uma globalização que ofereceria a via, quer da realização da vocação universal do cristianismo missionário, quer do desenvolvimento de um comparativismo religioso capaz de propor a desmistificação do cristianismo, reduzido a mais um mito.

Marcado pelo indiferentismo e pelo relativismo religioso que herdou da modernidade, o nosso tempo tem dificuldade de aceitar que o momento histórico dessa primeira globalização à escala planetária seja tão marcado por um sentido tão forte do *homo religiosus* como o que podemos constatar nas fontes que nos transmitem esses conflitos sangrentos, quer elas sejam transmitidas na perspectiva da vítima quer na do perseguidor. A representação ocidental moderna do indivíduo na sua plena liberdade de auto-determinação julga(va)-se incompatível com o fenómeno religioso, por isso o omite facilmente.

Acresce ainda que o nosso tempo é useiro em juízos de valor sobre o passado e os seus actores, rápido a julgar e condenar os seus ante(passados). Trata-

-se, na interessante observação de René Girard, de uma outra característica da mundividência do homem moderno do mundo ocidental: a capacidade de continuamente se auto-criticar. Como escreve este filósofo dos nossos dias, nós, ocidentais, somos sempre nós mesmos e o nosso próprio inimigo, condenamos com veemência o que somos ou o que julgamos ser. No fundo temos uma paixão pela 'auto-crítica', que não existe senão nos povos tocados pela civilização judaico-cristã (Girard, 2001:9).

A Europa moderna, desde o seu advento, foi palco de mecanismos internos de perseguição, de guerras religiosas, de ideologias totalitárias e, no contexto da civilização ocidental à escala planetária, foi objecto de mecanismos externos de perseguição étnica e religiosa. Inúmeras vítimas são apontadas como mártires da fé por recusarem renunciar ao seu credo. O tempo das reformas e da difusão universal do cristianismo ocidental tem sido visto e observado como o tempo do regresso do mártir, nas palavras de Lestringant, o tempo do escândalo ou do paradoxo, do 'eterno retorno' do mártir que, contra todas as previsões, permanece na actualidade de uma das épocas mais brilhantes da civilização ocidental (Lestringant, 2004: 9).

Por que razão houve lugar para novos mártires neste tempo? Como os entenderam os seus contemporâneos? Que efeito tiveram esses martírios na construção de uma identidade europeia e ocidental modernas? Na perspectiva de quem como nós se dedica ao estudo dos textos desta fase tão conturbada da história da Europa, ao estudo das suas fontes literárias escritas na língua culta e internacional da época, o Latim, não podemos deixar de observar a estranha fortuna do tema do martírio, a renovada projecção heróica dos antigos e dos novos mártires, retomando os modelos literários do paradigma greco-romano numa síntese de motivos clássicos e bíblicos. Sem a pretensão de alcançar respostas que esgotem o alcance da questão, tentamos compreender um pouco mais o significado deste fenómeno de perseguição e martírio na aurora da modernidade, e procuramos fazê-lo a partir da 'escola da Literatura', para usar a expressão de Girard (Girard , 2001: 159).

#### MARTÍRIO, REPRESENTAÇÃO E IDENTIDADE

Esta aproximação da figura do mártir a partir das suas representações literárias, longe de se pretender exclusiva, é, em nosso entender, fundamental para a sua compreensão. Por si só, ela não explicará as razões da sublimação da morte e do sofrimento em nome de um credo, de uma fé, de uma religião, isto é, ela não explicará as origens do martírio, mas terá algo a dizer sobretudo em

relação ao acolhimento da figura do mártir e à sua projecção como paradigma humano.

Com efeito, como observa pertinentemente Marie-Françoise Baslez,<sup>1</sup> a identificação do mártir releva sempre de uma definição subjectiva. O perseguido não é necessariamente um mártir e, para os perseguidores, acrescentaríamos, não é de todo um mártir. É a representação que uma comunidade faz da morte de um dos seus membros, ou a representação que ele próprio faz da sua morte que o identificam como mártir. Essa representação tem lugar na narrativa, seja ela literária seja iconográfica, e é por intermédio dessa narrativa que o mártir passa a integrar a memória da comunidade como paradigma, através de um processo de reconhecimento colectivo que se traduz a maior parte das vezes na transmissão de uma tradição e na instituição de um culto. Por isso faz todo o sentido a afirmação de Baslez: “l’étude du martyre relève de l’histoire des représentations” (Baslez, 2007:10).

Se tivermos em conta o martírio na Antiguidade não duvidamos da sua função identitária do ponto de vista eclesial, quer da Igreja universal, quer das Igrejas locais. Para os cristãos, os mártires são as pedras fundadoras das suas comunidades, das suas cidades, são os seus protectores. A posse das suas relíquias é garante dessa tutela. Desde as suas origens, o cristianismo associa perseguição e martírio à difusão da sua fé, ideia que circula na literatura martirológica cristã na expressão frequentemente repetida: “sangue de mártires, semente de cristãos” (glosando Tertuliano no *Apologético*, 50 : “*quoties mittimur a vobis, plures efficimur. Semen est sanguis christianorum.*”

O sucesso da fórmula comprova o lugar fundador da figura do mártir e do seu valor para a comunidade. Em certa medida podemos ver nele a herança da figura do herói celebrado pelo poeta antigo diante da cidade. Não é ele também alimento de identidade através da renovação cíclica de determinados rituais de cidadania, agora cidadania cristã? A leitura ritual da literatura edificante e celebrativa dos mártires, quer em contexto litúrgico quer fora dele, tem seguramente um papel activo na construção da ‘cidade’ eclesial. Assim sendo, compreendemos que, em certa medida e salvaguardando diferenças essenciais, os mártires dão continuidade aos heróis e devem-lhes, em grande parte, a sua formulação literária, herdeira da cultura greco-romana.

Seguramente, a narrativa martirológica, quer pela leitura dos *Acta* e das *Passiones*, quer pela leitura e recitação de Hinos como os de Prudêncio, quer ainda pelas homilias dos dias litúrgicos dedicados aos mártires, contribuiu para

---

<sup>1</sup> Baslez, Marie-Françoise, *Les persécutions dans l’antiquité. Victimes, héros, martyres*, Fayard, 2007.

cristalizar o paradigma heróico do mártir que sobreviveria ao longo da Idade Média, atravessando a modernidade até aos nossos dias, mesmo noutras tipologias da santidade canonicamente reconhecida. A representação deste paradigma de realização plena do humano no divino, congregou a nova ordem do cristianismo nascente, e com o seu poder identificador respondeu à necessidade de a igreja incipiente se afirmar perante uma maioria que lhe era adversa e, mais tarde, perante o mundo muçulmano. Sobretudo quando se celebrava um mártir da cidade ou da diocese, ou se esta tinha em seu poder as suas relíquias, este paradigma constituía um bem indiscutivelmente precioso para as comunidades no aprofundamento das suas raízes espirituais, sociais e mesmo políticas. Os mártires da cidade eram os seus protectores, a sua tutela, os seus *lares*, eram para elas uma autêntica fonte de soberania.

A representação literária do martírio na antiguidade tinha, assim, mais que a do herói, uma função celebrativa da comunidade, isto é, da ordem de valores com que esta se identificava. E, para que esta comunidade identificada se pudesse reproduzir socialmente nas sucessivas gerações, era fundamental a proposta do seu paradigma humano, o mártir.

Assim se compreende que St.<sup>o</sup> Agostinho, no *De Ciuitate Dei* (X, 21) lamentasse o facto de os mártires cristãos não terem sido designados 'heróis' à maneira grega, pois, em seu entender, mereciam-no. Provavelmente compreendera já então o papel fundamental do mártir cristão definido, como novo paradigma humano. Daí o profundo alcance da sua observação. Na verdade, sobretudo em ambiente grego, o termo *heros* tinha ainda forte conotação religiosa e revelava o respeito sagrado que despertavam grandes figuras humanas que depois da morte adquiriam um estatuto particular próximo dos deuses. Por isso era evitado pelos autores cristãos. Os autores latinos, porém, porque o termo *heros* fora já relativamente laicizado, sentiam-se mais à vontade para usar o vocábulo, depurado de conotações estritamente religiosas e, portanto, pagãs, aplicado aos mártires. Como observa Fredouille, Cícero empregava já o termo 'heros' com o sentido literário de 'personagem' e, por outro lado, em Roma, o culto dos heróis não alcançara a dimensão que teve no mundo grego (Fredouille, 1997: 15).

Desde os primeiros tempos do cristianismo, pois, a figura do mártir foi-se apresentando como um novo paradigma humano de *heros* que se afirmava no 'espaço de um novo agonismo' (Miranda, 2002: 184).

A força identitária do martírio reside em parte também no facto de, na antiguidade, ele surgir muitas vezes como consequência da recusa de identificação com a norma da comunidade perseguidora. Forçados a sacrificar aos deuses, os cristãos que não o fizessem eram assim submetidos a um verdadeiro

teste identitário, na medida em que esse gesto ritual assinalava a diferença entre a cidadania oficial e o cristianismo. O que constituía para o mártir um processo de identificação pela negativa oferecia à sua comunidade pela sua publicitação uma ocasião de identificação pela positiva. Na expressão de Alison Elliot, o *ethos* do mártir é simultaneamente dissociativo e integrador (Elliot, 1987: 19). Ele integra-se na sua comunidade dissociando-se do seu passado pagão ou do poder perseguidor do 'mundo velho' para o qual ele morre, integrando-se no 'mundo novo' *post reuelationem*.

Proposto como paradigma, o mártir, com o brilho paradoxal da sua derrota aos olhos do mundo representada como vitória aos seus próprios olhos e aos da sua comunidade, conferia especial eficácia à mensagem missionária.

Os *Acta martyrum*, assim, são como que a ilustração humana e divina, a verificação 'experimental' daquilo que o Evangelho de S. Mateus intuía associando intimamente perseguição e missão.

#### MÁRTIR, FONTE DE IDENTIFICAÇÃO COMO VÍTIMA EXPIATÓRIA?

A questão surge como um desafio lançado pela original e polémica tese de René Girard: poderá o mártir constituir uma vítima expiatória no sentido pleno? Num estudo anterior (Miranda Urbano, 2004: 54-55) já tivemos oportunidade de observar em relação ao fenómeno do martírio dos cristãos no mundo nipónico, quando estava em génese a unificação do Japão, que, do ponto de vista da comunidade perseguidora, se observa na perfeição o mecanismo do bode expiatório. Aplicando a esta realidade a tese girardiana, o objecto estranho (o cristão) odiado terá funcionado como elemento agregador e unificador dos 'rivais'. Contudo, poderemos considerar que esse mecanismo expiatório pôs em evidência o efeito catártico da violência colectiva? Isto é, o mecanismo persecutório gerador da vítima cumpriu cabalmente o seu desígnio de a apresentar como culpada e de unificar nessa ilusão os rivais? Com efeito, essa perseguição não tinha origem na unanimidade da comunidade perseguidora, antes apenas na sua maioria guiada pelas elites, por isso entendemos que não chega a verificar-se a reconciliação dos rivais contra a vítima, por isso ela não é divinizada, não chegando a cumprir-se a ilusão mítica.

Se tivermos em conta as perseguições modernas que o mundo cristão moveu contra a feitiçaria, ou contra os judeus, que confissões religiosas moveram umas contra as outras, que ideologias recentes moveram contra o judaísmo, contra a igreja católica, contra as religiões em geral, etc...também não logramos identificar um processo completo de funcionamento do meca-

nismo de bode expiatório. A ilusão mimética que, segundo Girard, nas sociedades míticas garante a unificação da comunidade contra a vítima, fundando a harmonia social na ‘mentira das unanimidades violentas’ (Girard, 2001: 71), no mundo moderno já não tem lugar. As comunidades de matriz judaica e cristã não resistem mais que as outras ao contágio da violência mimética mas haverá nelas sempre pequenas minorias, *restes trop infimes*, na expressão de Girard, oferecendo resistência e impedindo que se encerre o ciclo sobre a culpabilização da vítima. Com efeito, para Girard, como observa Miguel Costa, ‘o mundo moderno já não consegue produzir verdadeiros mitos’ (Costa, 2000: 120). Acrescentaria Girard, julgamos, graças a essa revelação da inocência da vítima que o ocidente moderno herdou da tradição judaico-cristã.

Mas, se do ponto de vista da comunidade perseguidora, a vítima já não é fonte de coesão e de identidade, julgamos que, na perspectiva da comunidade perseguida, a que Girard não fez qualquer referência (tanto quanto julgamos saber), a vítima funciona como elemento de unificação na construção de uma identidade comunitária. Atrevemo-nos mesmo a sugerir que a vítima, no contexto judaico-cristão, denunciador da sua inocência e da culpabilização da comunidade persecutória, tem um carácter fundacional para a comunidade perseguida. Intrinsecamente inocente, esta vítima não é sacralizada (como o era no mecanismo arcaico do bode expiatório), permanece humana, ainda que lugar de encontro entre o humano e o divino, e gera um efeito de identificação na comunidade. Um argumento que poderíamos apontar para a defesa desta hipótese é que, como observa Brad Gregory, que nos apresenta um estudo comparativo dos martirólogos católico e protestantes, a existência de martírios foi um factor determinante na definição e radicalização dos confessionalismos em que a cristandade se viu dividida. Cada morte de um mártir diminuía as possibilidades de reconciliação com os grupos rivais, reforçando a coesão interna de cada confissão (Gregory, 1999: 345).

#### PERSEGUIÇÃO E MARTÍRIO NA EUROPA DAS REFORMAS

Tal como nos primeiros séculos do cristianismo, o martírio e a perseguição são vistos pelos cristãos desta época à luz de uma espécie de protomartírio, o do “mártir” por excelência, Jesus, que veio “para dar testemunho da Verdade” (*hína martyrêsô tê’ alêtheía* - Jo 18, 37), nas suas próprias palavras a Pilatos. Esta atenção ao Cristo sofredor constitui um lastro comum às duas Europas, a das Reformas, herdeira mais directa do movimento espiritual do fim da Idade Média, a *devotio moderna*, que se identifica sobretudo com Cristo

como servo sofredor, mas também a da Reforma Católica, quer na sua efervescência mística e espiritual, quer, sobretudo, na sua incomparável liberdade no âmbito da expressão plástica.

Como observa Brad Gregory (1999: 61), a intensa corporeidade de Cristo patente na representação do crucifixo traduz a devoção tardo-medieval pela paradoxal fragilidade do corpo de Deus-salvador. A sua morte e paixão, o “martírio”-sacrifício redentor do homem, são o protótipo fundamental do fiel, o modelo a imitar na capacidade de exercitar a virtude da *Patientia*, ou resistência ao sofrimento. A larga representação da morte e crucifixo do salvador, por vezes considerada um dos traços de uma obsessão medieval pela morte, é afinal uma outra face da devoção pela dimensão humana de Jesus, como a chamada devoção *do nome de Jesus* – também nascida no final da Idade Média – de S. Bernardino de Sena (1380-1444). Cabe aqui pertinentemente notar que a própria emergência do antes raríssimo antropónimo ‘Jesus’ na teologia e na devoção particular, reflecte uma deslocação do acento sobre a divindade do Verbo Incarnado, própria, *grosso modo*, do I milénio cristão – que preferia o título messiânico por excelência de ‘O Cristo’ – em favor da consideração, gradual mas constante, ao longo do II milénio, da sua humanidade.<sup>2</sup> Caso paradigmático desse dinamismo é também o do respectivo anagrama grego IHS, difundido maciçamente pela Ordem de Santo Inácio de Loyola, (para a qual quis precisamente o “nome de Jesus”), mas recuperado já nos alvares da modernidade (usara-o S. Bernardino de Sena), a partir da devoção de Santo Inácio de Antioquia. De facto, a recuperação do Nome de Jesus e a sua conexão à contemplação da Paixão e respectivas devoções espirituais (pensemos nos Hinos luteranos ou no género musical das Paixões e das Cantatas, em âmbito protestante, ou em devoções como a das Cinco Chagas e do Bom Jesus, tão importantes no contexto lusófono, ou do Coração de Jesus, unificador de todo orbe católico) são fenómenos a ler no contexto do geral movimento europeu do retorno às fontes. Não é de somenos importância recordá-lo aqui, pois será através de consequências capilares como estas que as ‘duas Europas’ mostrarão a sua unidade cultural de fundo.

Embora depois da cristianização do império romano as possibilidades de concretizar o heroísmo supremo dos cristãos, o martírio, fossem grandemente reduzidas, os mártires e a narrativa dos martírios continuaram a merecer especial destaque no culto dos santos ao longo da Idade Média. Eles eram, a um tempo, especialmente favorecidos por Deus na capacidade de resistir aos tormentos e, para os fiéis, intercessores especialmente poderosos diante de Deus.

---

<sup>2</sup> A síntese far-se-á discretamente através da geral supressão paulatina do artigo ou até da justaposição pura e simples – cfr. o italiano *Gesucristo* – entre os dois vocábulos.

Uma piedade valorizadora da imitação da figura de Cristo, da sua morte e paixão, da sua capacidade de resistência no sofrimento, a quem as circunstâncias históricas e religiosas dos séculos das reformas proporcionaram perspectivas reais de martírio, transformaria facilmente o desejo de o imitar no desejo explícito de o imitar morrendo. As guerras religiosas que dilaceraram a Europa e as perseguições que as várias confissões cristãs moveram entre si foram ocasião de muitas mortes pela fé. Como observa Gregory, o facto de os vários grupos religiosos partilharem numerosas convicções religiosas e, por conseguinte, o facto de os grupos rivais enfrentarem, não um estranho completamente 'outro', mas, um europeu contemporâneo, por assim dizer, um 'irmão', tornava muito mais profundos os efeitos das divisões doutrinárias. Digamos que a forte identificação das confissões religiosas com a natureza fundamental de uma verdade de fé revelada no cristianismo, tornava inconciliáveis as diferentes doutrinas. Não era simplesmente uma identidade cultural que estava em jogo, mas, para estes homens, era a própria salvação do homem que estava em jogo. Como observa Gregory (1999: 347), como poderíamos esperar deste tempo pré-relativismo, que antepusesse a prioridade de uma convivência pacífica à verdade sobre Deus? Era o mesmo que imaginar que Lutero, Calvino, Zwinglio, Fisher, Thomas Moro, Loyola, e tantos outros, fossem, não como foram realmente, mas como 'hoje' esperaríamos que fossem. Que lugar haveria para a actual 'tolerância' religiosa num mundo em que os cristãos se disputavam a morrer pelas suas doutrinas? Havia realmente, na Europa de então, luteranos, anabaptistas, católicos, verdadeiros candidatos ao martírio em circunstâncias de perseguição.

Como acima dissemos, estas mortes, mas também as suas celebrações como martírios, reforçariam a identidade de cada grupo confessional, tornando progressivamente mais longínqua a possibilidade de uma reconciliação nas décadas seguintes. Amplamente divulgadas em vários martirologios, relatos e representações iconográficas, elas consolidam os laços identitários quer das comunidades reformistas emergentes, quer as dos cristãos ligados a Roma. A par da controvérsia doutrinária, mediam forças também os panfletos com cartas de mártires no cárcere, os relatos dos martírios, os elogios e os hinos em louvor destes novos heróis com que cada confissão se identificava. Tratava-se, na expressão de Lestringant, de uma verdadeira 'política do martírio', uma guerra de mártires e de martirologios (Lestringant, 2004: 116), na qual as igrejas reformistas levavam algumas décadas de avanço, pois começaram primeiro a divulgar as suas relações de martírios. Antes do grande martirologio evangélico de John Foxe, *Acts and Monuments* (1563) já circulavam, desde cerca de 1530, centenas de panfletos sobre os mártires protestantes. O primeiro



panfleto, editado em 1523 para divulgar a execução dos frades agostinhos desse mesmo ano, teve dezasseis edições, realizadas em sete cidades alemãs. O *Livre des Martyres* de Jean Crespin já conheceu várias edições em francês e em Latim (desde a primeira em 1554), e conheceria mais tarde a tradução alemã em 1590. Dos Anabaptistas, sobretudo os pacifistas, ciclicamente massacrados pelos filões reformistas vencedores, para além da colecção martirológica que conheceu onze edições entre 1562 e 1563, importa considerar as cartas dos mártires, as poesias e hinos, as narrativas musicais e canções que circulavam em panfletos pelo menos desde 1520 (Gregory 1995:4).

A Europa Católica, algumas décadas mais tarde, também publicaria as suas recolhas de martírios. O católico inglês Richard Verstegan publicou em 1583 em Latim e depois em Francês as *Descriptiones quaedam illius inhumanae et multiplicis persecutionis, quam in Anglia propter fidem sustinent Catholici Christiani*. Segundo Gregory, a esta mesma matéria, os mártires católicos de Inglaterra, são dedicadas, em parte ou no todo, cerca de 50 publicações diferentes entre 1566 e 1640, obras publicadas não só em Inglês mas também em Latim, Francês, Espanhol, Italiano e Alemão (Gregory 1995: 4)

Depois da *Briefve Description*, versão francesa daquela obra de Verstegan, o mesmo autor lançava-se num empreendimento mais vasto, o célebre *Theatrum crudelitatis haereticae*, que conheceu várias edições em latim, (1587, 1588, 1592 e 1604) e em francês (1587, 1588, e 1607). É um dos mais conhecidos martirólogos desta época e um dos raros que integra mártires de vários pontos da Europa nos seus 29 elogios de vítimas das perseguições religiosas em Inglaterra, França e Países Baixos (Gregory 1995: 290). Esta obra foi objecto de edição crítica e anotada por Frank Lestringant em 1995 (Paris, Éditions Chandeigne). No contexto de uma Europa em que a Espanha Católica se afirma vencedora nas várias frentes, esta obra, desenhando um verdadeiro 'teatro de imagens' (como o título anuncia) e um cenário apocalíptico que reúne a França, os Países Baixos e a Inglaterra, assume uma dimensão europeia.

Embora a 'parte católica' tivesse entrado mais tarde no afã editorial, rapidamente recuperou a diferença de décadas e, sobretudo em termos 'concorrenciais', ganhou em impacto e dimensão internacional. Para tal, julgamos que contribuíram dois factores. Por um lado, os editores de martirólogos protestantes, quando passamos ao período das guerras de Religião, são confrontados com falta de matéria. De testemunhos individuais e autênticos de defensores da causa, que na hora do suplício proclamam a sua fé, passam a dispor de uma multidão anónima que sucumbe nos conflitos armados, com mortes de um lado

e de outro. Os católicos, porém, em breve começam a dispor de numerosos mártires das missões. Por outro lado – e este factor terá também pesado bastante – os martirologios católicos venciam em impacto propriamente religioso e não menos em eficácia retórica. Sem esquecer o alcance radicalmente diferente que lhes emprestava a possibilidade de um contexto especificamente cultural, embora morigerado pelos novos procedimentos canónicos de beatificação e canonização, a narrativa católica aparece ainda enriquecida pela profusão da imagem que, muito mais que simples ilustração, era um veículo de emoções e de sentido, dotando o texto da possibilidade de descer da abstracção ao concreto e, seguramente, de potenciar a sua eficácia *ad deuotionem promouendam*. Estes martirologios, muitas vezes verdadeiros livros de imagens onde a contemplação apoia a leitura, mesmo quando não dispunham de tantas gravuras, tinham no texto a marca da visibilidade. Este era, no seguimento da tradição da literatura martiroológica antiga, suficientemente descritivo para conseguir representar e tornar visíveis as realidades a que se reportava. Já os reformistas, com maior ou menor grau de iconoclastia recusavam a imagem sempre associada ao risco de idolatria. Os seus martirologios têm, quando muito, uma ilustração no frontispício e, se representam alguns mártires no tormento, é para concluir o inquestionável triunfo da Palavra.<sup>3</sup> Crespin, conforme o cita Lestringant (Lestringant, 2004: 119), na sua *Histoire des Martyres*, adverte o leitor do risco de idolatria e afirma que a sua obra não é um ‘relicário destinado a suscitar devoção nos fiéis’, mas uma ‘palavra viva’.

As gravuras do *Theatrum Crudelitatis...* (para evocar o exemplo mais significativo) impressas em Antuérpia e espalhadas por toda a Europa, tinham eco nos frescos das igrejas, nos retábulos e nas telas e, graças à imprensa, ultrapassavam fronteiras, contribuindo para consolidar e perpetuar a construção de uma memória colectiva na continuidade de uma tradição que prezava a imagem, por um lado, e por outro não podia dissociar-se da teatralidade que herdara da condição espectacular dos primeiros martírios cristãos ocorridos no contexto do circo. Quanto aos protestantes, sem recusar completamente esta teatralidade, insistem sobretudo na palavra viva do *martyrion*, o “testemunho”. No fundo, tanto uns como os outros, através da divulgação editorial de relatos de martírios e de testemunhos de mártires (perdoe-se o pleonasma), pretendem fazer do seu leitor uma outra testemunha, mais que um espectador. No plano ideal, a eficácia pretendida é a de que o leitor/espectador, tocado pelo testemunho do mártir, (e passe mais uma vez o pleonasma) se torne também ele uma testemunha, que por sua vez desencadeará nos outros o mesmo efeito.

---

<sup>3</sup> Por exemplo, fazendo sair da sua boca uma legenda com versículos dos Evangelhos.

Em última análise, os martirológios, proporcionando o testemunho à comunidade que reconhece na vítima o mártir, como que se constituem prova documental do martírio. Eles divulgam e autenticam o gesto do mártir. Isto, porém, não corresponde a uma novidade no martírio moderno pois já os primeiros cristãos não se poupavam a riscos para conseguir as Actas dos processos de martírio ou, pelo menos, relatos com base em testemunhos oculares. Por essa razão, alguns magistrados interditavam o registo escrito dos interrogatórios ou mandavam queimar os processos. Outras vezes, estes eram roubados e destruídos.<sup>4</sup> Já no séc. XVI, o calvinista Agrippa Aubigné relata na *Confession catholique du Sieur de Sancy* que, muitas vezes, os processos judiciais das vítimas da perseguição eram roubados dos cartórios (por zelosos fiéis reformados), ou, outras vezes, atados ao pescoço do condenado para com ele arderem.

O martírio e o martirológio contribuía, assim, para reforçar ou fundar a identidade das várias confissões religiosas. No caso das novas confissões, o derramamento de sangue como que conferia autoridade às novas doutrinas. No caso dos católicos, o apelo à identificação com os primeiros mártires cristãos e uma interpretação sacrificial do martírio<sup>5</sup> (incompatível com as doutrinas protestantes), reforçavam a sua identificação com o tempo fundador do cristianismo, numa espécie de reactualização ou refundação.

Se, de acordo com a doutrina católica reforçada no Concílio tridentino, os santos tinham realmente um papel intercessor, questionado por Lutero, e se o sofrimento dos mártires completava misticamente o sacrifício de Cristo, o próprio entendimento do mártir, entre católicos e protestantes era necessariamente diferente. Independentemente das divergentes leituras do martírio, porém, ele tinha em todo o caso um efeito identitário. Sobretudo no mundo católico, a sua celebração, não só na literatura como nas artes plásticas, mas também na devoção privada e no culto litúrgico (este inaceitável nas confissões protestantes, uma vez que era considerado idolatria) contribuía para uma verdadeira mística de desejo do martírio e para uma pedagogia valorizadora do martírio enquanto suprema participação da paixão de Cristo, sinal evidente do *Corpo Místico* de que fala S. Paulo (Col., 1, 24). Apresentar o modelo martirial com *exempla* contemporâneos que resultavam, quer dos confrontos religiosos na Europa, quer das missões na Igreja em expansão, promovia nas novas gerações o desejo de imitar os feitos destes novos heróis, potenciando os efeitos identitários do mártir. Com efeito, identificação e desejo estão também intimamente

<sup>4</sup> Veja-se por exemplo a informação de Prudêncio no *Peristephanon* I, v. 75-78.

<sup>5</sup> Sobre a consciência da dimensão sacrificial do martírio no séc. XVII vd. Miranda Urbano, *Santos e Heróis...* pp 213-223.

relacionados, e podem ser objecto de uma pedagogia. Identifico-me desejando, aprendo a desejar, contemplando e experimentando (Lopes, 2003).

A Companhia de Jesus, nascida precisamente no contexto das reformas e das cisões doutrinárias que dividiram o cristianismo ocidental, apurou essa pedagogia do paradigma pela narrativa e pela celebração da memória, explorando dimensões como a imaginação e a afectividade. Em duas 'frentes de combate', na Europa a defesa da ortodoxia, e no Novo Mundo e no Oriente a missionação, a Companhia de Jesus dispunha na sua acção pedagógica de numerosos *exempla* paradigmáticos de heróis da *patientia christiana*. Consciente do capital que esses *exempla* constituíam, também a Companhia fez sua divulgação por meio das Cartas Anuais, de Relações, Elogios, Colecções de Vidas, Poemas celebrativos etc... Estas obras, para além de prestigiar a jovem Ordem Religiosa (que assim patenteava os frutos da sua acção apostólica), cumpriam os objectivos informativos, celebrativos e pedagógicos e, juntamente com as memórias litúrgicas, contribuía para o *fazer memória*, prática simultaneamente intelectual e afectiva dos *Exercícios Espirituais* de S. Inácio (Loyola, *Exercícios Espirituais* § 118 a 125).

Os noviços e os alunos dos numerosos Colégios da Companhia, na Europa e nas missões dos reinos europeus, são feitos testemunhas dos martírios que, de longe, se faziam perto, através da leitura das Cartas, da celebração das suas memórias litúrgicas e através até dos exercícios literários narrativos e dramáticos. Muitas destas testemunhas deixariam a Europa e experimentariam elas próprias o martírio. Seguindo a lógica paradoxal do martírio, os reveses e os recuos na missionação, a perda de missionários às mãos de ataques calvinistas ou de naufrágios, na sua divulgação literária, invertem-se, conferindo à derrota a dimensão de aparência e apresentando com toda a evidência o triunfo das vítimas. Não raro, a representação iconográfica do martírio apresenta já a própria apoteose dos mártires, a sua entrada na glória divina. Quando tal se verifica, Deus Pai ou o próprio Cristo, encimando a representação entre as nuvens, acolhem os heróis a quem os anjos entregam as palmas ou as coroas, símbolos agónicos da antiguidade, sublimados e perpetuados na expressão do triunfo eterno.

#### A EUROPA MODERNA EM IDENTIFICAÇÃO COM UMA VOCAÇÃO UNIVERSALIZANTE

Os martírios que tiveram lugar nas longínquas paragens do Oriente, largamente divulgados quer sob a forma dos relatos das Cartas, quer sob a forma celebrativa dos elogios, das representações iconográficas e das composições poéticas, ressoavam fortemente na Europa.

Conscientes da importância da sua missão, as ordens missionárias, especialmente a Companhia de Jesus, sentiam o imperativo de dar a conhecer a sua própria história na Europa, e no resto do mundo. Este imperativo enquadrava-se na mais genuína mentalidade humanista que via a história como uma 'escola de virtudes' destinada a uma função retórica e pedagógica inalienável (Soares, 1992: 160).

Num discurso celebrativo do triunfo, mas que não omitia as perdas de recursos humanos e os atrasos na missionação que resultavam da clandestinidade dos missionários e da sua morte, aquela divulgação despertava na Europa uma nostalgia dos tempos fundadores do cristianismo. A notícia de muitos martírios entre os cristãos autóctones reforçava esta tendência para reviver os tempos paradigmáticos do primitivo cristianismo, um pouco à semelhança do que experimentavam as igrejas reformadas e do ideal que movera os *irmãos da Vida Comum*, antepassados do movimento da *devotio Moderna*. Os missionários que viviam na clandestinidade identificavam-se com os primeiros cristãos perseguidos e as suas cartas na Europa atraíam novas vocações para arrancar do domínio do Demónio os povos que ainda não conheciam a revelação de Cristo. Tudo se resumia neste combate contra o Pai da Mentira que mantinha cativos os ignorantes da fé cristã, por meio das falsas aparências dos deuses locais. Para os missionários, pelo baptismo, o outro passava a ser, antes de mais, o fiel que nascia para uma nova realidade. O cristianismo convivia então muito de perto com a sua missão universalizante e os missionários queriam chegar a todos e a cada um.

Religião incarnada, não no vazio, mas sempre num determinado povo, e simultaneamente religião universal, o cristianismo da Europa Moderna não era uma religião para a Europa. Esta consciência da missão universalizante, enraizada no âmago da revelação cristã e reforçada pelas relações do cristianismo nascente com o estoicismo, foi, no início da modernidade, indissociável do nascimento de uma consciência europeia do universal.

A noção evangélica de que 'não há judeu nem grego; não há servo nem livre, não há homem nem mulher, pois todos vós sois um só em Cristo' (Gal. 3, 28), converge na ideia estoica de uma espécie de fraternidade universal que abrange o grego e o bárbaro. Lembremos que, embora a recepção do estoicismo no humanismo cristão do séc. XVI se dividisse entre a recusa e a convergência, quer entre católicos quer entre protestantes, foi feita a sua reabilitação como filosofia do mundo antigo compatível e convergente com o cristianismo.<sup>6</sup> Isso é visível, quer na leitura do martírio à luz da moral estoica e do

---

<sup>6</sup> Sobre esta matéria veja-se *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance, Cahiers V.L. Saulnier*, 23 (2006).

perfil do sábio estóico, quer na progressiva afirmação de uma consciência universal do homem, embora a *praxis* no terreno das Missões nos revele muitas vezes entendimentos diferentes dessa 'universalidade'. Um exemplo é a contestação que em parte sofreram as medidas pastorais de D. Luís Cerqueira, bispo do Japão (1552-1614), nomeadamente as medidas relativas à formação e ordenação de clero nativo, bem como à criação de um calendário litúrgico próprio (Miranda Urbano, 2004: 407).<sup>7</sup>

Entretanto, na Europa, os mártires nativos eram também celebrados e propostos como modelo de santidade. A epopeia novilatina *Paciecidos* (Coimbra, 1640), da autoria do jesuíta Bartolomeu Pereira, destinada a celebrar o martírio de nove companheiros jesuítas em Nagasaki no ano de 1626, é um claro exemplo da consciência universal da Companhia de Jesus. Tendo como pano de fundo a acção missionária da Companhia no Japão, o poema parte da vida, missão e martírio do provincial do Japão, o P. Francisco Pacheco e único português do grupo dos nove companheiros martirizados. Eram os restantes dois europeus, (os P.e Baptista Zola e Baltasar de Torres, respectivamente italiano e espanhol), cinco japoneses, (os irmãos Gaspar Sandamatçu, Pedro Rinxei, Paulo Xinzuke, João Quinzaco e Miguel Tozo) e um coreano (Vicente Caún).

Além de celebrar o martírio destes heróis principais, o autor do poema compõe e estrutura a narrativa de modo a evocar outros mártires. Um recurso literário a que deita mão é o motivo épico da entrega do escudo ao herói (como o de Aquiles ou de Eneias), decorado, neste caso, com a representação dos combates futuros dos mártires da Companhia, cruzando-o, assim, com o motivo da visão dos heróis futuros (como a que Anquises proporciona a Eneias na descida aos Infernos). Neste escudo, os companheiros contemplam o *theatrum* do suplício dos mártires mas também, em alguns casos, a glória que dos 'soldados de Cristo' se estende às suas pátrias, neste caso, várias cidades portuguesas, algumas do Japão e a Ilha da Sicília (*Paciecidos*, XI, 258-444). Uma outra revelação é a da *Bem-Aventura*, uma visão dos mártires da Companhia já na Glória, que virão em auxílio de Pacheco e dos companheiros (*Paciecidos*, X, 68-116). Na enumeração destes heróis, o poeta concede referências particulares a vários mártires europeus e japoneses.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Precioso documento vivo desta problemática é a *Apologia do Japão* do Padre Valentim de Carvalho, recentemente reeditada pelo Centro Cultural e Científico de Macau, com introdução e transcrição de José Eduardo Franco (Lisboa, 2007).

<sup>8</sup> Nestes versos são recordados os nomes dos Padres Carlos Spínola, Paulo Navarro, Jerónimo de Angelis e Camilo Constâncio, italianos, Sebastião Quimura, os irmãos Gonçalves Fusai, Miguel Sato, Tomás Acafuxi, António Quiuni, Agostinho Ota, Tiago Quisai e Tiago

Outra digressão descritiva a que o poeta deita mão para elogiar os mártires locais é a de umas tabuinhas figurativas que Francisco Pacheco traria consigo, com a representação de mártires japoneses, e que apresenta aos guardas do cárcere (*Paciecidos*, V, 364-422). A seguir à contemplação destas imagens segue-se no poema a conversão do jovem Narciso, o que não pode deixar de ser lido como uma afirmação do poder do ícone, da sua virtude catequética e evangelizadora, por oposição à atitude iconoclasta. É de notar ainda que Francisco Pacheco apresenta aos guardas do cárcere as tabuinhas figurativas numa estratégia argumentativa de conversão, e que o poeta está ciente de que, para esses destinatários, terá maior peso o sacrifício daqueles que lhe são mais próximos, os que pertencem à mesma pátria, aqueles em que corre o mesmo sangue.

*'Demovam-vos, pois, estas imagens, a visão do vosso próprio sangue vos comova; que convertam os vossos corações de pedra outras mil falanges de japoneses, homens, mulheres, crianças e velhos já sem força; quantos sofrendo o exílio cruel suportaram, pelo poder de Cristo, a prisão, as correntes, os açoites, o aguilhão, o fogo e a cruz' (Paciecidos, V, 417-422).*

Paradoxalmente, a Europa dos alvares da modernidade que viveu as difíceis e tantas vezes sangrentas divisões confessionais é, simultaneamente, a Europa que vê reafirmar-se uma crescente consciência universal do homem e do mundo, alargada em parte pelos espantosos resultados da primeira globalização à escala planetária, desencadeada pelos chamados 'Descobrimientos' levados a cabo pelos reinos ibéricos. A natureza missionária do cristianismo que, sobretudo a partir do séc. XVI vê extraordinariamente alargado o seu campo de acção, contribuiu amplamente para a consolidação de uma consciência europeia universalizante. Espalhados pelos quatro cantos do mundo, os missionários europeus não estão simplesmente ao serviço dos seus reinos, mas de uma missão que têm como universal. Se atentarmos na que foi a maior ordem missionária de então, a Companhia de Jesus, verificamos que, ao serviço da Província portuguesa nas missões quer do Brasil, quer da Índia, da China e do Japão, estão jesuítas portugueses, castelhanos, franceses, italianos, flamengos, coreanos, chineses, e japoneses.

Esta consciência universalizante, porém, não a devemos confundir com o 'novo' conceito de eurocentrismo hoje tão castigado, a que, em certos meios, é politicamente correcto apontar o dedo acusador, esquecendo-nos talvez que

---

Fuixima, João Goto e João Cachoco, Pedro, Diniz, Paulo Zamppo, Paulo Míqui, Luís Caravata e Simão Hempo, japoneses e os Padres João Baptista Machado, Miguel e Diogo Carvalho e o irmão Ambrósio Fernando, portugueses.

esse dedo acusador enferma do mesmo vício, que diríamos “egocêntrico”, de autopromoção, isto é, de uma época vivida como metro de justiça, apta, só ela, e sempre pronta, a julgar as que a precederam.

Esta consciência universalizante está enraizada no *pensar universal* que os humanistas da Europa moderna herdaram da cultura grega, da tradição romana e da teologia patrística, e que no contexto dos séc. XV e XVI encontrou um vasto campo de realização para se enraizar e alargar as fronteiras do universal, sem omissão do local. Julgamos, de resto, que faz parte da própria consciência europeia esta tensão constante entre um sentimento de pertença e de atracção à terra-mãe, gerador de identidade, e um sentimento de cidadania universal.

Nos alvares da modernidade, regressando às fontes, a Europa manifestava então, na própria paisagem ética e estética, aquela sua unidade cultural de fundo que as cisões religiosas das Reformas e a fragmentação política causada pelas emergências nacionalistas nunca lograriam de todo desmantelar, e que apontaria sempre para uma consciência do universal.

#### BIBLIOGRAFIA

- BASLEZ, Marie-Françoise, *Les persécutions dans l'antiquité. Victimes, héros, martyres*, Fayard, 2007.
- COSTA, J. P. Oliveira, “Bishop D. Luís Cerqueira (1552-1614) and the faith of the Japanese Christians”, *St. Francis Xavier, an apostle of the East*, ed. The executive committee 450th anniversary of the arrival of St. Francis Xavier in Japan, Sophia University Press, 2000, vol. 2, 105-121.
- ELLIOT, Alison Goddard, *Roads to Paradise*, Brown University Press, Hanover, London, 1987.
- FREDOUILLE, Jean-Claude, “Le héros et le Saint”, *Du Héros païen au saint chrétien. Actes...Collection des Études Augustiniennes*, 1997, 11-25.
- GIRARD, René, *Celui par qui le scandale arrive*, Hachette, Desclée de Brouwer, 2001.
- GREGORY, Brad S., *Salvation at stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England 1999.
- LESTRINGANT, Frank, *Lumière des Martyres*, Honoré Champion, Paris, 2004.
- LOPES S.I., José Manuel Martins, *Santo Inácio de Loyola, um educador do desejo*, Braga, AO, 2003.
- MIRANDA URBANO, Santos e Heróis. A épica hagiográfica novilatina e o poema *Paciecidos* (1640) de Bartolomeu Pereira SJ, Dissertação de doutoramento apresentada à Universidade de Coimbra, texto policopiado, Coimbra, 2004.



- \_idem* “ Para que servem os heróis? Ideal de missão e martírio na pedagogia espiritual jesuítica (séc. XVI-XVII)”, *Repensar a escola hoje. O contributo dos jesuítas*, Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Filosofia, Braga, 2007, pp. 505-518.
- \_idem*, “‘Mori lucrūm’ O ideal de missão e martírio e as missões jesuítas do extremo Oriente nos séc. XVI e XVII”, *Biblos* n.s. 2 (2004) 131-153.
- MIRANDA, J. Carlos, *Tertuliano. Apologético*, edição bilingue com tradução, Introdução e comentários, Alcalá, 2002
- PEREIRA, Bartolomeu, *Paciecidos: libri duodecim: decantatur clarissimus P. Franciscus Paciecus Lusitanus, Pontlimiensis, è Societate Iesu, Japponiae Provincialis eiusdem Ecclesiae Gubernator, ibique uiuus pro Christi fide lento concrematus anno 1626. Co-nimbricae, Expensis Emmanuelis de Carvalho 1640.*
- Stoïcisme et christianisme à la Renaissance, Cahiers V.L. Saulnier*, 23 (2006).
- SOARES, Nair de Nazaré C., “Humanismo e História: ars scribendi e valor do paradigma” *Máthesis*, 1 (1992) 154-169.



## "A EUROPA: ENTUSIASMO E QUESTIONAÇÃO"

MARIA DA ASSUNÇÃO MORAIS MONTEIRO

(Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro)

• Os Portugueses, europeus por nascimento, desde cedo sentiram necessidade de sair da Velha Europa para se expandirem por via marítima, o que levou aos Descobrimentos e à construção de um império que se estendeu pelos cinco continentes.

As façanhas desse tempo, realizadas em terra e no mar, foram imortalizadas por Luís de Camões na sua epopeia *Os Lusíadas*, autor que, segundo Miguel Torga, se tornou um "arquétipo" do português, um "paradigma do intelectual apegado ao ninho e solto, desassossegado, errante, aventureiro daquém e dalém mar, ávido de ver e saber, figuração perfeita da universalidade mental enraizada" (Torga 1990: 174-175).

Considerando que estamos no ano das comemorações do centenário do nascimento de Miguel Torga, ao longo deste trabalho vamos dar uma maior ênfase a este autor e à sua obra, pelo muito que falou da Europa, revelando a posição estratégica de Portugal como entrada neste continente, a sua admiração e entusiasmo face a ela, em contraste com Portugal, e ao mesmo tempo por ser uma das figuras da Literatura Portuguesa que mais questionou essa mesma Europa. Além disso, é uma forma de o homenagear através da evocação da sua obra.

Assim, apoiar-nos-emos em textos sobretudo do *Diário*, para salientar a necessidade que o povo português teve de sair do espaço europeu, para mostrar como foi senhor dos mares e quase senhor do mundo, acabando por, num percurso circular, ter de viver sedentarizado neste velho Continente.

Mostraremos também o entusiasmo torquiano pela Europa, o reconhecimento da sua civilização, superior em muitos aspectos, mas também as críticas que lhe faz e a forma como põe em causa a Europa dos tempos modernos.

Finalmente, registamos uma mensagem de esperança sobre o papel dos Portugueses na Europa da actualidade e no mundo.

• Nascido na Europa Ocidental, o povo português desde sempre sentiu necessidade de se expandir, de ultrapassar os limites por onde começou. Inicialmente foram as guerras contra os Mouros, que lhe permitiram ir conquistando o território até ao Algarve, depois as viagens “por mares nunca de antes navegados”, como escreveu Camões no Canto I, estância 1, no início da Proposição de *Os Lusíadas* (Camões 1989: 1).

Com a aventura ultramarina dos Descobrimentos, nos séculos XV e XVI, os Portugueses tornaram-se uma das grandes potências mundiais, um povo que abriu novos mundos ao Mundo e que Luís de Camões soube immortalizar no seu poema épico *Os Lusíadas*. Desde então Camões tornou-se um símbolo de Portugal e do Império Português.

A acção e repercussão das façanhas do povo luso desse tempo, não só a nível da Europa mas de todo o mundo, foi muito bem sintetizada por Miguel Torga no *Diário XV*, onde o define como um "povo temerário que abriu de par em par as evasivas portas ogivais da Idade Média, fez entrar por elas todo o sol promissor do Renascimento e planetarizou pela primeira vez o espírito" (Torga 1990: 28).

Quando se desloca a Macau no momento em que, não “em termos formais, mas em termos factuais”, estamos “a despedir-nos de um recanto da pátria” (Torga 1990: 37-38) que se encontrava sob administração portuguesa há mais de quatrocentos anos, Miguel Torga, em 9 de Junho de 1987, ao falar de Camões, mostra bem a importância que este vulto da História, da Literatura e da Cultura assumiu ao longo dos séculos e revela também a importância d’*Os Lusíadas* como símbolo da Portugalidade e da resistência à ocupação. Nos tempos da modernidade, a sua figura está presente como incentivo à construção de um futuro de comunhão europeia:

“Raramente um intelectual terá sido tão ferozmente livre de espírito e fiel à sua missão.

Em todas as horas da nossa vida cívica, é Camões que nos guia. No *Ultimatum*, cobrimos a sua estátua de crepes; no tempo dos Filipes, eram *Os Lusíadas* o livro da resistência. Agora, que atravessamos um período crucial da História, é ainda com ele no pensamento que poderemos encontrar ânimo para enfrentar o futuro. Um futuro que não será de ocupação, mas de comunhão.” (Torga 1990: 36).

E, ainda a propósito d’*Os Lusíadas* e do seu autor, numa entrada do *Diário X*, situada em Coimbra mais de duas décadas antes, em 14 de Novembro de 1966, Torga, depois de exprimir a sua concordância com Junqueiro, escreve:

“Junqueiro sabia: a língua é uma pátria. A pátria dum escritor, pelo menos. (...) Que são os *Lusíadas* senão um território idiomático, heroicamente conquistado às trevas da mudez, um espaço vital de expressão que o próprio verbo agencia, baliza e preserva?

Depois que os escreveu, nunca mais Camões pôde ser desterrado. Fosse para onde fosse, levaria na bagagem de proscrito a voz portuguesa – voz que encarnou Portugal durante os sessenta anos filipinos e continua a encarná-lo séculos passados.” (Torga 1968: 113-114)

*Os Lusíadas* são, para Miguel Torga, “a mais actual e objectiva epopeia de quantas se conhecem. E, comparativamente com outras, salienta a sua superioridade, fundamentando claramente as suas afirmações:

“A história mental da humanidade regista outras igualmente famosas. A de *Gilgamesh*, a *Iliada*, a *Odisseia*, a *Eneida*, e a própria *Divina Comédia*, que é uma epopeia de almas. Mas nenhuma como *Os Lusíadas* cantou a natureza com tanta naturalidade e fragrância, exprimiu o homem tão de acordo com o entendimento que ele hoje tem de si mesmo, e celebrou com igual justiça e perenidade um esforço civilizacional colectivo.” (Torga 1990: 26)

Torga, um inconformado e insatisfeito, um “orfeu rebelde”, um “homem, um artista e um revolucionário”, que procurou contribuir “de algum modo para a subversão da ordem vigente e a edificação duma sociedade melhor” (Torga: 1990: 173), admira Camões e *Os Lusíadas* pela vitória sobre as trevas e a ignorância, tendo por base o conhecimento a partir da experiência dura da vida, perspectiva com a qual se identifica. Não são, pois, de estranhar as palavras seguintes:

“Tudo se encontra nesse prodigioso relato de insatisfação moderna a vencer as trevas da ignorância, a arredondar a concepção do mundo e a antever-lhe a harmonia futura. O homem é, finalmente, não mais um adorador limitado, mas um interrogador ilimitado. Duvida, congemina, verifica. (...) A ciência do passado, aceite sem discussão, à sombra da autoridade, é posta agora em causa, em nome da observação directa dos fenómenos.” (Torga 1990: 26-27).

Camões revela uma mentalidade nova para a qual Torga chama a atenção. Realça o valor, a “modernidade inovadora surpreendente” da obra camoniana de exaltação do povo português, mas também a insatisfação e a questionação de mentalidades, sendo as viagens marítimas do tempo dos Descobrimentos equiparadas às viagens espaciais da actualidade, referindo ainda que “o saber de hoje é também de experiências feito, e os nautas que dobraram o Cabo das Tormentas são os astronautas que vão agora à lua” (Torga 1990: 30).

A aventura expedicionária dos Portugueses teve, como se sabe, repercussões indeléveis por toda a parte, havendo marcas da sua presença por todo o mundo e para todo o sempre, quer através da formação de novas pátrias, quer pela expansão da sua língua e da sua cultura, que chegaram a espalhar-se por todos os continentes.

Camões, em *Os Lusíadas*, através das profecias, quer de Júpiter quer de Tétis, refere os continentes e os locais onde os Portugueses iriam exercer a sua influência. Assim, no Canto II, Júpiter, para tranquilizar Vénus, a chorosa filha que subiu ao Olimpo a queixar-se da falta de protecção dada aos Portugueses, diz-lhe, na estância 44, que hão-de ser esquecidos os Gregos e os Romanos devido aos feitos que os Portugueses hão-de praticar no Oriente, acrescentando, na estância 45, que “novos mundos ao mundo irão mostrando”. Nas estâncias seguintes, encontramos a exemplificação através de casos concretos, como por exemplo, Ormuz, Diu, Goa, Cananor, Calecut, a Península de Malaca, navegando até ao longínquo mar da China.

Em relação à Europa, Camões, ao fazer a narração da viagem de descoberta do caminho marítimo para a Índia, relata como os navegadores portugueses foram bem recebidos em Melinde e como o rei desta localidade sentiu curiosidade de saber mais sobre aqueles visitantes (Canto II, est. 108):

“Agora lhe pergunta pelas gentes  
De toda a Hespéria última, onde mora;  
Agora, pelos povos seus vizinhos,  
Agora pelos húmidos caminhos.” (Camões 1989: 56)

E, na estância seguinte, a nº 109 do mesmo Canto II, é introduzido o discurso directo, pondo na boca do Rei de Melinde as seguintes palavras:

“ – «Mas antes, valeroso Capitão,  
Nos conta (lhe dizia) diligente,  
Da terra tua o clima e região  
Do mundo onde morais, distintamente;” (Camões 1989: 56).

É no Canto III que, dando resposta às perguntas e pedidos do rei de Melinde, Vasco da Gama inicia o seu relato. A propósito da localização de Portugal, responde-lhe desta forma na estância nº 20:

“Eis aqui, quasi cume da cabeça  
De Europa toda, o Reino Lusitano,  
onde a terra se acaba e o mar começa” (Camões 1989: 64).

No Canto X, quando Tétis leva Vasco da Gama ao cimo de um monte, onde lhe mostra um globo, miniatura do mundo, apresenta-lhe os locais onde os Portugueses hão-de partilhar feitos gloriosos e, na est. 92, refere a Europa, elogiando-a pela sua superioridade, ao mesmo tempo se pode ver o contraste com África. Diz Tétis:

“Vês Europa Cristã, mais alta e clara  
Que as outras em polícia e fortaleza.  
Vês África, dos bens do mundo avara,  
Inculca e toda cheia de bruteza;” (Camões 1989: 270).

Se Camões, em *Os Lusíadas*, escreveu que Portugal ficava quase no cume da cabeça do continente europeu, Torga foca igualmente esta localização “marginal à Europa”. A ambiguidade desta expressão leva a duas interpretações: uma que nos permite saber que fica no extremo; a outra sugere que está colocado à margem. Assim, o adjectivo “marginal” pode ser encarado tanto em termos geográficos, como de atraso face às “proezas técnicas e antropotécnicas” europeias. Na mesma citação que a seguir vamos transcrever nota-se que, se por um lado Portugal pode parecer atrasado e retrógrado em relação à Europa, por outro lado destaca-se dela pela sua superioridade em aspectos humanos que o Autor valoriza, um dos quais, a tolerância, que levou a que fosse o primeiro país a abolir a pena de morte e a conceder a independência a uma das suas maiores colónias. Escreve Miguel Torga em 25 de Setembro de 1988:

“Marginal à Europa, nem sempre a acompanhou nas suas proezas técnicas e antropotécnicas. E, nesse capítulo, à primeira vista, pode parecer retrógrado. Mas essa falsa inércia, esse ilusório sono letárgico, é apenas a paz de boa consciência de quem conhece o preço de certas cedências ao progresso. (...) No decorrer dos séculos, este povo pacífico, que sempre se soube defender e nunca soube agredir, aparentemente parado no tempo, foi a própria encarnação do espírito renovador, na tolerância, na curiosidade, na inventiva. O primeiro a abolir a pena de morte, a dar a independência a uma das suas maiores colónias, a dobrar os muitos cabos das Tormentas.” (Torga 1990: 137-138)

A situação geográfica de Portugal funciona como posição estratégica de entrada na Europa por via marítima. Torga, a propósito do Brasil, salienta a importância que o nosso País assume para os brasileiros, pela origem comum, pelas raízes linguísticas e pelo acesso fácil de entrada na Europa. Escreve Torga a este respeito:

*Coimbra, 16 de Janeiro de 1953* — Disse hoje mais ou menos isto a um escritor brasileiro: (...)

Não há dúvida que temos sangue comum, e que o sangue aproxima. É certo, também, que sempre o idioma português se há-de encontrar na raiz do brasileiro, E como o destino dispôs que a América do Sul seja uma réplica da Ibéria em desmedido, é de esperar que nela se prolongue o antagonismo temperamental que aqui na Península se verifica entre vizinhos, e que ele alimente em nós uma instintiva sintonização de irmandade. Arquivo do vosso começo, Portugal será pelos séculos dos séculos o cais natural do vosso desembarque na Europa. (Torga 1978: 162-164)

O que foi dito relativamente ao Brasil, poderia ser escrito em relação aos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa.

Para Miguel Torga, Portugal é como uma “pequena pátria”, “fundadora de novas pátrias” que “com os descobrimentos marítimos realizou a maior epopeia dos tempos modernos, arredondando definitivamente o globo nas mentes coevas” e que “ainda hoje ajuda a povoar e a unir o orbe, num fluxo migratório constante” (Torga 1990: 138). E isto porque, como refere no *Diário XV*, “É nossa sina não caber no berço. Desde os primórdios que somos emigrantes. O português pré-histórico já era aventureiro, navegador, missionário, semeador de cultura. Assim o entendem alguns estudiosos nacionais e estrangeiros, e eu concordo.” (Torga 1990: 31).

Miguel Torga, numa “Meditação para servir de preâmbulo a um roteiro francês” sobre Portugal, escreveu:

“Há nações que nascem feitas e nações que se fazem. Portugal é das que se fizeram, contra todos e contra tudo, e nunca teve sossego nas fronteiras, que chegaram a situar-se nos cinco continentes.” (Torga 1990: 136)

Na actualidade os Portugueses continuam a ser um povo de emigração, embora em muito menor escala do que há décadas atrás, cujos destinos alvo de interesse, consoante os tempos, foram preferencialmente o Brasil e outros países da América do Sul (com destaque para a Venezuela), o Canadá e Estados Unidos da América. A África, particularmente os territórios sob administração portuguesa, foi outro dos destinos e, sobretudo na última metade do séc. XX, alguns países da Europa, principalmente França, Alemanha, Luxemburgo e Suíça. Hoje Portugal já não é apenas um país de emigrantes, que partiram em busca de melhores condições de vida. Actualmente dá-se também o inverso e há muitos imigrantes estrangeiros, que almejam uma vida melhor e que sonham encontrar em Portugal a sorte que não soube sorrir-lhes nos seus países de origem.

O português é apresentado por Torga numa dupla faceta. No *Diário XV* considera-o dividido, coexistindo nele a “vocação planetária” que o torna “um cidadão do mundo” e a vontade de regressar à terra onde nasceu:

“E é essa vocação planetária, essa inquietação dispersiva que faz do português um peregrino das sete partidas, um cidadão do mundo. Despido de pruridos raciais, uma vez em terra alheia, miscigena-se, adapta-se, integra-se, mas sem perder nunca os traços nativos. E quando a saudade – um sentimento sem tradução afectiva e vocabular – o crucifica, regressa e retoma, na aldeia de onde saiu, o seu lugar de membro da junta de freguesia ou de mordomo da festa.” (Torga 1990: 138).

Para Torga o arquétipo do português é Camões. Se não fosse a sua vida «pelo mundo em pedaços repartida», «a mais desgraçada que jamais se viu», não teria sido, segundo aquele autor, “o símbolo verdadeiro do nosso destino



de filhos das tristes ervas, de nómadas do planeta, de humildes obreiros de obras valerosas, de sentimentais apaixonados não correspondidos, de crentes descrentes, de cordatos temperamentais, de sonhadores inveterados” (Torga 1990: 34-35). A juntar a tudo isto, Camões tinha “um génio portentoso”, que o torna modelar. Por isso conclui:

“Daí que Camões possa ser, simultaneamente, o português comum e o seu arquétipo, e todos nos possamos louvar com propriedade, por antonomásia, na pátria de Camões, na língua de Camões, e, acrescento eu, na sina de Camões, porque todos constamos nela.” (Torga 1990: 35)

A tendência do Português para a divisão, a existência de um eu duplo, preso ao ninho e que sente necessidade de se afastar dele e viajar pelo mundo, é salientada por Torga que a vê bem protagonizada em Camões, o poeta que tanto ama:

“Amar Camões, amei-o eu sempre, e é ele o meu paradigma do intelectual apegado ao ninho e solto, desassossegado, errante, aventureiro daquém e dalém mar, ávido de ver e saber, figuração perfeita da universalidade mental enraizada” (Torga 1990: 174-175).

A propensão errante, aventureira do Português levou-o à construção do Império do qual gradualmente acabaram por surgir estados autónomos (começando pelo Brasil cuja independência foi reconhecida em 1822). No entanto, depois da partida, ficou “a presença portuguesa em cada vínculo familiar, apelido, hábito, vocábulo, tempero, reza, monumento, ruína” (Torga 1990: 32).

Na qualidade de antigo emigrante no Brasil, para onde partiu na adolescência, Torga sentiu profundamente a dualidade de sentimentos de quem se sente dividido entre a realidade que deixou e a que encontrou. Em «O Drama do Emigrante Português», texto publicado em *Traço de União*, exprime de forma muito clara essa dualidade de sentimentos: “Gemer por Portugal no Brasil, e pelo Brasil em Portugal. Ougar num por alheiras, e no outro por feijão preto. Trazer o corpo e o espírito neste vaivém de grávida com desejos” (Torga 1969: 117). É essa mesma duplicidade de sentimentos que, como refere no mesmo texto, faz do emigrante “um ser bifronte, a olhar perpétuamente em duas direcções opostas, perplexo, ansioso por partir e regressar no mesmo instante, a chupar mangas e a desejar cerejas no paladar” (Torga 1969: 112).

Em relação à Europa, existe também uma dualidade de sentimentos em Torga. O seu *Diário* revela posições díspares, de entusiasmo e de questionação. Se como viajante, como homem de letras, como cidadão do mundo, o autor do *Diário* sente alguma sedução e entusiasmo perante a civilização europeia presente em vários países por onde viaja, no seu íntimo há também uma voz que

se preocupa com a sua terra, os seus hábitos, a sua identidade cultural, que o leva a refutar qualquer tentativa de supremacia e a revelar, através da escrita, a sua discordância e/ou revolta.

A admiração torguiana pela Europa, que culturalmente considera superior ao seu Portugal, que tantas vezes criticou, está patente na citação que a seguir se transcreve, extraída do *Diário XI*, e que é reveladora de uma necessidade de novos ares culturais. Essa lufada de ar europeu é-lhe dada pela contemplação de quadros de três artistas plásticos: Picasso, Chagall e Vieira da Silva:

*Caramulo, 23 de Março de 1969* – Necessitado de atravessar a fronteira de qualquer modo, vim visitar Picasso, Chagall e a Vieira da Silva, que, embora sumariamente, são três janelas abertas, por onde o vento da Europa areja esta atmosfera tísica. (Torga 1973:40)

Comprendemos a inclusão de Maria Helena Vieira da Silva neste conjunto, uma vez que, embora tenha nascido em Lisboa, em 1908, desde jovem partiu para Paris, tendo-lhe sido concedida a naturalidade francesa, em 1956, país onde desempenhou um papel relevante no panorama da arte internacional.

A ideia de uma Europa “civilizada”, em contraste com Portugal, é transmitida por Torga também quando, com alguma amargura, tem um desabafo como este que a seguir se transcreve, mostrando quanto sente a falta de uma presença portuguesa, a nível cultural, pela Europa fora, nos países por onde viaja:

*“Capri, 16 de Setembro [1950]* – Quando encontrarei eu numa livraria, num museu, ou mesmo num lugar bonito destas Europas civilizadas, um nome português à minha espera? Que triste sorte! Chega um homem ao Prado, nada! Percorre o Louvre, pior! Entra nas galerias do Vaticano, e ao todo, de nosso, encontra lá o estafado mapa do Tratado de Tordesillas!” (Torga 1974: 134)

Mas, apesar de ser muito crítico em relação ao que de errado vê no seu país, Torga, noutros momentos não deixa de manifestar o seu entusiasmo por Portugal. Após uma viagem por vários países da Europa Ocidental (Espanha, França, Itália, Suíça), iniciada em Espanha em finais de Agosto, prolongada por todo o mês de Setembro e princípios de Outubro, quando vai à Serra da Lousã, em 5 de Novembro de 1950, tem este desabafo sobre o seu Portugal, tão diferente dos países por onde viajou:

“Portugal! É por sabê-lo tão pobre e tão atormentado que o amo tanto e o respeito tanto. Numa Europa de pátrias femininas, entenece-me vê-lo masculino, seco, ganhão, de fundilhos nas calças, a fazer namoro a tanta mulher anafada e bem vestida.” (Torga 1974: 165)

Torga criticava o Portugal do seu tempo e, em muitas situações, considerava-o inferior à Europa, que lhe fornecia referências culturais, históricas e políticas. Depois de viajar por França, Bélgica, Holanda, Andorra e Espanha, evidencia o reconhecimento das diferenças entre o Portugal do tempo e os países europeus. A entrada seguinte, do *Diário VIII*, situada em Coimbra, 16 de Junho de 1958, é reveladora de uma crítica irónica e sibilina ao Portugal desse tempo, bem diferente de outros países europeus:

*“Coimbra, 16 de Junho de 1958 – Felizes os que nunca daqui saíram, ou foram e vieram na mesma cegueira. Um português que passeia pela Europa, e no regresso continua a acreditar que somos os melhores do mundo, está na graça de Deus.”* (Torga 1976: 129).

Ao mesmo tempo que reconhece as diferenças entre Portugal e a Europa, Torga também não deixa de criticar o que de negativo encontra no velho Continente. Conhecido pelo seu humanismo, autocaracterizou-se no *Diário XVI*, em 1993, como um “defensor incansável do amor, da verdade e da liberdade, a tríade bendita que justifica a passagem de qualquer homem pelo mundo” (Torga 1993: 200). Estas suas preocupações estão patentes em muitos momentos do seu *Diário*, um dos quais quando viaja pela Alemanha e tem um desabafo de indignação e vergonha perante o Muro de Berlim, construído em 1961. São cerca de 150 km de extensão que, para além de dividir a cidade, separou as pessoas, privando-as da liberdade de se deslocarem de um lado para o outro:

*“Berlim, 28 de Agosto de 1970 – Pego na caneta indignado e envergonhado ao mesmo tempo. Como foi possível, depois de tanta luta, de tanto sofrimento, de tantas mortes e de tanta esperança, que se erguesse no coração da Europa esta barreira de ódio?”* (Torga 1973: 107).

E, ainda a propósito da mesma “barreira de ódio”, encontramos dois registos importantes, ambos de 1989, havendo um lapso de tempo de pouco mais de dez meses entre os dois. Neles se evidenciam os propósitos em relação ao muro e, em seguida, os factos. O primeiro é de Janeiro e diz o seguinte:

*“Coimbra, 20 de Janeiro de 1989 – O presidente da República Democrática Alemã declarou que o muro de Berlim vai durar mais cem anos. Diz o povo português, e, se calhar, o germânico também, que quem muito abarca pouco abraça. Parar o tempo, só Josué... e na Bíblia.”* (Torga 1990: 158).

O outro registo é de Novembro desse mesmo ano e traduz a mudança, as consequências dela e o pensamento de Torga sobre o assunto, mostrando quão importante considera a sua destruição:

*“Coimbra, 9 de Novembro de 1989 – Ruiu o muro de Berlim. O cimento marxista não resistiu ao empurrão de milhões de vontades represadas. A ironia das coisas! Erguido para impedir a fuga de alguns, acabou por ser aberto para evitar o êxodo de todos. A sua destruição ficará nos anais como o mais significativo acontecimento deste fim de século.”* (Torga 1990: 188).

E, logo a seguir, confirma a indignação e vergonha que sentiu e registou quando o viu ao natural, em 1970, mostrando também quão absurda era a sua existência:

*“É que não era uma simples, feia e absurda parede a dividir um povo. Era o símbolo concreto da dicotomia trágica em que temos vivido. Dum lado, os purificados; do outro, os pestíferos. Só quem um dia o viu ao natural, eriçado de arame farpado e de metralhadoras, pode avaliar a vergonha e humilhação que ele representava para o espírito humano. Agora, pronto. Já se podem trocar as virtudes, os vícios e as ideias. E olhar livre e fraternalmente em todas as direcções.”* (Torga 1990: 188)

Nem sempre existe um elogio à Europa e aos países europeus, como tivemos oportunidade de constatar. Em outros momentos do seu *Diário*, Torga critica o velho Continente pelas influências que está a sofrer e das quais discorda com veemência:

*“Coimbra, 23 de Novembro de 1955 – Visita dum professor norte-americano, que durante horas, numa inocência mental e num primarismo lógico de arrepiar, me deu a medida do tenebroso futuro que nos espera. É preciso que a Europa ocidental tenha chegado às últimas, à extremidade da pobreza material e aos limites da decadência social, para se sujeitar a receber ordens de tal gente.”* (Torga 1976: 24).

E, num outro registo, critica a mesma Europa, por se deixar envolver em guerras com as quais Torga não concorda. As suas palavras são muito duras e contundentes. Recorrendo à linguagem metafórica e ao processo irónico, usa expressões como “filme pornográfico” e “fogo de artifício dos bombardeamentos” para falar do conflito:

*“Coimbra, 21 de Janeiro de 1991 – Continua o filme pornográfico da guerra no Golfo. Em vez de mulheres nuas, o fogo de artifício dos bombardeamentos. Os papéis a que esta pobre Europa se presta ou é obrigada!”* (Torga 1993: 58)

Ainda que constate a superioridade europeia em termos de civilização em relação a outros continentes como a América, não deixa de, em 1942, reconhecer que a Europa está a deixar-se ultrapassar por aqueles que por ela foram colonizados:

"Teima a Europa, culta, velha, experiente, mas anacrónica, em que a vida dos povos é sobretudo história. Que, por isso, o facho da autêntica civilização é seu, e só na sua posse deve caminhar. Tudo verdades como punhos. Mas o certo é que o facho lhe está dia-a-dia a morrer nas mãos e a passar para as mãos selvagens dos seus colonos. Com a mesma luminosidade? Evidentemente que não, mas que importa? A vida não se move por acções lógicas. Move-se por imponderáveis, e sobretudo pela força dos factores." (Torga 1977: 42-43).

Apesar de considerar que a Europa "dia a dia masoquisticamente se desfigura, como que envergonhada da sua nobre identidade" (Torga 1993: 140), ainda acredita na "vitalidade deste nosso atribulado continente", afirmando que:

"Nenhum tratado de Maastricht, por mais que queiram, pode apagar da memória ocidental os vitrais de Chartres ou as páginas de Proust. Nuns e noutras brilha, encantado, o sol perene do milagre bíblico que outros Josués menos míticos, de que só depois de muito peregrinar e aprender tive a revelação, repetem humilde e obstinadamente, em todas as latitudes, num desafio heróico à miopia pragmática duma época sem alma e sem imaginação" (Torga 1993: 140-141).

Podemos afirmar que a posição de Torga face à Europa é de alguma forma semelhante à que escreveu acerca do seu iberismo:

"O meu iberismo é um sonho platónico de harmonia peninsular de nações. Todas irmãs e todas independentes. Mas é também uma paixão escabreada, que arrefece mal se desenha no horizonte qualquer sinal de hegemonia política, económica ou cultural. Que exige reciprocidade na sua boa fé e nos seus arroubos. Que quer apenas comungar fraternamente num mais largo espaço de espiritualidade." (Torga 1990: 133)

A rebeldia inerente ao espírito torguiano impede-o de aceitar a imposição de qualquer hegemonia política, económica e cultural. É por isso que a entrada de Portugal na Comunidade Europeia é vista por ele com alguma apreensão, pela possível perda de autonomia, liberdade e identidade. Na sequência de ouvir alguém que "tais ditirambos ergueu à nossa entrada no Mercado Comum, à felicidade que nos espera no seio materno da comunidade europeia", Torga escreve no *Diário XVI*:

"Pedi a Deus alto e bom som, que assim fosse, e possamos continuar a ter voz própria, identidade, e direito a um território livre e autónomo que não receba diariamente ordens alheias de cultura e cultivo, e seja obrigatoriamente transformado num eucaliptal." (Torga 1993: 84)

E, no mesmo volume do *Diário*, em nota de Coimbra, 1 de Novembro de 1991, a propósito da entrada em vigor da União Europeia, deixa transparecer toda a sua amargura pelo que considera uma perda de autoridade e pela atitude de subserviência que, a seu ver, passou a existir. Vejamos as suas palavras amargas:

"Entrada em vigor da União Europeia, eufemismo encontrado para nomear o negregado Tratado de Maastricht. Lá estamos, atentos à batuta do novo Bismark impante que tudo vai poder e dominar do seu teutónico quartel monetário. Lá estamos, infelizmente, na condição de humildes súbditos, agradecidos, sem autonomia e sem voz, a beber champanhe comprometidamente, como parentes pobres numa boda de nababos, e a estender a mão ávida, a pedir mais dinheiro para comprar votos. E o ricaço, e os parceiros incautos que arregimentou, prodigamente, abrem os cordões à bolsa. Quem quer bons serviçais, paga-lhes." (Torga 1993: 187).

É sarcástica esta crítica de Torga. A nota imediatamente anterior, datada de 31 de Outubro de 1993, revela o seu desânimo e preocupação:

"Estamos irremediavelmente perdidos. (...) Um povo que já foi senhor da sua vontade e dos seus actos, mas que muitos anos de obscurantismo, de inquisição e ditadura degradaram e perverteram, e agora, de novo tiranizado, insofrido e impotente, geme. Oiço esse gemido insistente e generalizado, e fico transido." (Torga 1993: 186).

Torga, sobretudo na escrita diarística, deixou expressas preocupações com o que se passava à sua volta, em Portugal e no mundo. O seu *Diário* não é um banal diário quotidiano, escrito por alguém que se refugia nele para extravasar o que lhe vai na alma. É muito mais do que isso, na medida em que serve para testemunhar e perpetuar factos ocorridos durante várias décadas do séc. XX e tomadas de posição em relação a eles. Mais do que um diário intimista é um diário que contém muitos eventos importantes da História da Humanidade e que apresenta uma particularidade relativamente à grande maioria dos diários escritos anteriormente: é de publicação ântuma, o que compromete o Autor com as ideias veiculadas e o responsabiliza perante os seus contemporâneos e os vindouros.

Quem quiser fazer a História do Portugal do séc. XX, tem no *Diário* de Torga um manancial de informações que ajudam a fazer a História deste pequeno país da Europa, do qual os Portugueses partiram, tomando-se senhores dos mares e do mundo, para, num percurso circular, a ele regressarem e se "sedentarizarem".

- Depois do 25 de Abril de 1974, e com a independência dos territórios que estiveram sob a jurisdição portuguesa, após um tão extenso império de que foram senhores, é à Europa que os Portugueses têm de se restringir.

Torga, chamando a atenção para o facto de o povo português nunca ter cabido neste canto da Europa, de nunca se ter sentido realizado nela e ter tido a necessidade de se expandir pelo mar, agora que a situação mudou, tem de passar de nómada e cidadão do mundo a povo sedentarizado na velha Europa. Vejamos esta citação do *Diário XII*:

“Coimbra, 27 de Julho de 1974 – Vamos finalmente dar independência aos povos colonizados. Uma independência que sem dúvida lhes irá custar cara, mas não há nenhuma que seja barata. Depois desse acto necessário e imperioso, Portugal ficará reduzido à tal nesga de terra debruada de mar. É a História que o exige, e oxalá que o destino também. (...) Nómadas do mundo, teremos de ser agora sedentários conviventes nesta Europa onde sempre coubemos mal e nunca nos soubemos realizar. Partir era a nossa carta de alforria. Hoje os caminhos não serão já os da demanda de espaços abertos a uma afirmação tolhida no berço, mas os de um achamento interior protelado séculos a fio.” (Torga 1986: 76-77)

Torga distingue o ser europeu por nascimento do ser europeu de direito, isto é, como resultado da entrada de Portugal na Comunidade Europeia. Escreve em 28 de Março de 1985:

“Parece que sempre vamos entrar no Mercado Comum. Que em breve passaremos a ser europeus de direito. De facto, já o éramos desde o nascimento, mas sempre a trocar obstinadamente as voltas à geografia, fazendo-nos, mal largávamos os cueiros, ciganos do mundo. Era o instinto a apontar-nos um caminho na vida de afirmação singular. Agora, as vicissitudes da história, e erros clamorosos cometidos, obrigam-nos a assumir a condição caseira de sedentarizados neste velho continente. Um passo decisivo que vai pôr à prova em termos dramáticos a nossa capacidade adaptativa e criativa. Ou ganhamos tudo ou perdemos tudo.” (Torga 1987: p. 156).

E, como refere logo a seguir, no mesmo texto, até aqui só fomos confrontados com povos exóticos de pouco ou nenhum significado em termos de competitividade moderna, mas agora o desafio é muito maior, na medida em que estamos perante a Europa, “enfrentamos os corifeus da civilização a que pertencemos e a que demos nos bons tempos uma contribuição específica que a planetarizou” (Torga 1987: 156-157). Daí a necessidade de nos adaptarmos aos seus métodos e práticas, a necessidade de mudar de comportamento, mantendo sempre a nossa identidade. E é por esse motivo que Torga exprime o seguinte desejo:

“Oxalá que, forçados a mudar de comportamento, o façamos conscientemente e apenas como enriquecimento do que fomos e somos, sem perda de nenhuma das virtudes que nos caracterizam e dão jus a um posterior destino só por nós talhado.

E que um dia (...) nos possamos orgulhar de ter estado idênticos a nós próprios, à altura do desafio, e sejamos capazes de escrever, com o mesmo génio de outrora, uma nova *Peregrinação*, desta vez portas a dentro, igualmente inverosímil e verdadeira." (Torga 1987: 157).

É uma mensagem de esperança que Torga, em 28 de Março de 1985, escreve no *Diário* para deixar aos seus coetâneos. E isto porque como escreveu mais tarde, "não somos um povo morto, nem sequer esgotado". Somos um povo que tem:

"um grande papel a desempenhar no seio das nações, como a mais ecuménica de todas. O mundo não precisa hoje da nossa insuficiente técnica, nem da nossa precária indústria, nem das nossas escassas matérias-primas. Necessita da nossa cultura e da nossa vocação para o abraçar cordialmente, como se ele fosse o património cultural de todos os homens". (Torga 1990: 37).

É esse, entre muitos outros, o papel que os Portugueses terão de desempenhar, na Europa da actualidade e no Mundo, sem pôr de parte a sua técnica, a sua sabedoria e as suas invenções.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAMÕES, Luís de (1989): *Os Lusíadas* (prefácio de Álvaro Júlio da Costa Pimpão, apresentação de Aníbal Pinto de Castro), 2ª edição. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa: Ministério da Educação.

TORGA, Miguel (1968): *Diário X*. Coimbra: Edição do Autor.

\_\_\_\_\_, Miguel (1969): *Traço de União*, 2ª edição revista. Coimbra: Edição do Autor.

\_\_\_\_\_, Miguel (1973): *Diário XI*. Coimbra: Edição do Autor.

\_\_\_\_\_, Miguel (1974): *Diário V*, 3ª edição revista. Coimbra: Edição do Autor.

\_\_\_\_\_, Miguel (1976): *Diário VIII*, 3ª edição revista. Coimbra: Edição do Autor.

\_\_\_\_\_, Miguel (1977): *Diário II*, 4ª edição. Coimbra: Edição do Autor.

\_\_\_\_\_, Miguel (1978): *Diário VI*, 3ª edição. Coimbra: Edição do Autor.

\_\_\_\_\_, Miguel (1986): *Diário XII*, 3ª edição revista. Coimbra: Edição do Autor.

\_\_\_\_\_, Miguel (1987): *Diário XIV*. Coimbra: Edição do Autor.

\_\_\_\_\_, Miguel (1990): *Diário XV*. Coimbra: Edição do Autor.

\_\_\_\_\_, Miguel (1993): *Diário XVI*. Coimbra: Edição do Autor.







Nair de Nazaré Castro Soares é licenciada em Filologia Clássica e doutorada em Literatura Latina - Literatura Neolatina do Renascimento, pela Universidade de Coimbra. É professora catedrática e directora da linha de investigação sobre a Idade Média e Renascimento, do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. As suas publicações e a sua investigação centram-se nas áreas da Literatura e da Cultura clássicas, humanísticas e portuguesas. É membro de diversas associações científicas, nacionais e internacionais, e sócia correspondente da Academia Portuguesa de História.

Santiago López Moreda, licenciado en Filología Clásica por la Universidad de Salamanca, se doctoró con premio extraordinario en la Universidad de León y actualmente es catedrático de Filología Latina en la Universidad de Extremadura. Dirige el grupo de investigación "Lorenzo Valla" y cuenta con numerosas publicaciones nacionales e internacionales en el ámbito de la Lexicografía, Historiografía y Literatura clásica y humanística. Es miembro de diversas asociaciones científicas nacionales e internacionales.

ISBN 978-989-6074-51-5  
9 789898 074515

Série  
Documentos

•  
Imprensa da Universidade de Coimbra  
Coimbra University Press

2009

