

# Legado clássico no Renascimento e sua recepção:

contributos para a renovação  
do espaço cultural europeu

Nair de Nazaré Castro Soares,  
Cláudia Teixeira (Coords.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

# HVMANITAS SVPLEMENTVM • ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

**Apresentação:** esta série destina-se a publicar estudos de fundo sobre um leque variado de temas e perspetivas de abordagem (literatura, cultura, história antiga, arqueologia, história da arte, filosofia, língua e linguística), mantendo embora como denominador comum os Estudos Clássicos e sua projeção na Idade Média, Renascimento e receção na atualidade.

Breve nota curricular sobre os coordenadores do volume

Nair de Nazaré Castro Soares é Professora Catedrática da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e investigadora do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Tem como áreas de interesse científico os Estudos Literários – Literatura Latina, Neolatina e Portuguesa – e a História das Ideias da Idade Média e Renascimento. Coordenou, em colaboração, alguns volumes temáticos, como *Latineuropa - Latim e Cultura Neolatina no Processo de Construção da Identidade Europeia*; *Génese e consolidação da ideia de Europa, vol. IV - Idade Média e Renascimento*; *Homo eloquens, homo politicus. A retórica e a construção da cidade na Idade Média e no Renascimento*; *Caminhos de Plutarco na Europa*. Entre as suas publicações, contam-se *Tragédia do Príncipe João de Diogo de Teive*; *O Príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*; *Literatura Latina – Teatro. Sátira. Epigrama. Romance*; *Teatro Clássico no Século XVI – A Castro de António Ferreira. Fontes. Originalidade*; *Introdução ao estudo da Castro*. É membro Correspondente da Academia Portuguesa de História, desde 2007, e integra diversas Associações Científicas e Culturais nacionais e internacionais.

Cláudia Teixeira é Professora Auxiliar da Universidade de Évora e investigadora do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. A sua investigação centra-se na Literatura Latina (épica, romances e biografia) e na tradução de obras neolatinas. Traduziu, na área do Humanismo, cinco tratados da obra *De iustitia et iure* de Luís de Molina e colabora no projeto de estudo e tradução da *Ars Grammatica* de Manuel Álvares / António Velez.

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM  
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

**ESTRUTURAS EDITORIAIS**  
SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM  
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

**DIRETOR PRINCIPAL**  
MAIN EDITOR

Delfim Leão  
Universidade de Coimbra

**ASSISTENTES EDITORIAIS**  
EDITORIAL ASSISTANTS

João Pedro Gomes  
Marina Gelin Fernandes  
Universidade de Coimbra

**COMISSÃO CIENTÍFICA**  
EDITORIAL BOARD

Aurélio Pérez Jiménez  
Universidad de Málaga

Carmen Morenilla  
Universitat de València

Delfim Ferreira Leão  
Universidade de Coimbra

Fábio de Souza Lessa  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Francisco de S. José Oliveira  
Universidade de Coimbra

Giorgio Ieranó  
Università degli Studi di Trento

Isabel Velázquez Soriano  
Universidad Complutense de Madrid

Joaquim Pinheiro  
Universidade da Madeira

José Augusto Bernardes  
Universidade de Coimbra

José Ramos  
Universidade de Lisboa

Maria do Céu Fialho  
Universidade de Coimbra

Maria Helena da Cruz Coelho  
Universidade de Coimbra

Mark Beck  
University of South Carolina

Santiago López Moreda  
Universidad de Extremadura

Virgílio Hipólito Correia  
Museu Monográfico de Conímbriga

# **Legado clássico no Renascimento e sua recepção:**

**contributos para a renovação  
do espaço cultural europeu**

**Nair de Nazaré Castro Soares,  
Cláudia Teixeira (coords.)**

Universidade de Coimbra, Universidade de Évora

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM  
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

TÍTULO TITLE

LEGADO CLÁSSICO NO RENASCIMENTO E SUA RECEÇÃO: CONTRIBUTOS PARA A RENOVAÇÃO DO  
ESPAÇO CULTURAL EUROPEU

CLASSICAL LEGACY IN THE RENAISSANCE AND ITS RECEPTION: CONTRIBUTIONS TO THE EUROPEAN  
CULTURAL SPACE RENEWAL

COORD. Eds.

Nair de Nazaré Castro Soares, Cláudia Teixeira

EDITORES PUBLISHERS

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Coimbra University Press

[www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)

Contacto Contact

[imprensa@uc.pt](mailto:imprensa@uc.pt)

Vendas online Online Sales

<http://livrariadaimprensa.uc.pt>

Coordenação Editorial Editorial Coordination

Imprensa da Universidade de Coimbra

Conceção Gráfica Graphics

Rodolfo Lopes, Nelson Ferreira

Infografia Infographics

Nelson Ferreira

Impressão e Acabamento Printed by

Simões & Linhares, Lda.

Annablume Editora \* Comunicação

[www.annablume.com.br](http://www.annablume.com.br)

Contacto Contact

[@annablume.com.br](mailto:@annablume.com.br)

**FCT**  
Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
www.fct.pt

POCI/2010

Projeto UID/ELT/00196/2013 -

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade  
de Coimbra



ISSN

2182-8814

ISBN

978-989-26-1292-8

ISBN Digital

978-989-26-1293-5

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1293-5>

© Setembro 2017

Annablume Editora \* São Paulo

Imprensa da Universidade de Coimbra

Classica Digitalia Universtitatis Conimbrigenis

<http://classica.digitalia.uc.pt>

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

da Universidade de Coimbra

LEGADO CLÁSSICO NO RENASCIMENTO E SUA RECEÇÃO:  
CONTRIBUTOS PARA A RENOVAÇÃO DO ESPAÇO CULTURAL EUROPEU  
CLASSICAL LEGACY IN THE RENAISSANCE AND ITS RECEPTION:  
CONTRIBUTIONS TO THE EUROPEAN CULTURAL SPACE RENEWAL

COORD. EDS.

Nair de Nazaré Castro Soares, Cláudia Teixeira

FILIAÇÃO AFFILIATION

Universidade de Coimbra, Universidade de Évora

RESUMO – Este volume reúne um conjunto de artigos que visam indagar de que modo os textos de autores europeus, firmemente influenciados pela tradição clássica, contribuíram para a definição e transmissão de valores e de perspetivas no quadro de um espaço cultural poliédrico estabelecido ao longo de vários séculos.

PALAVRAS-CHAVE

Renascimento, Humanismo, literatura, cultura, gramática, ciência, Europa, receção.

ABSTRACT

This volume brings together a set of articles that aim to show how the texts written by European authors, strongly influenced by classical tradition, contributed to the definition and treatment of values and perspectives within a polyhedric cultural space across several centuries.

KEYWORDS

Renaissance, Humanism, literature, culture, grammar, science, Europe, reception.

## COORDENADORES

Nair de Nazaré Castro Soares é Professora Catedrática da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e investigadora do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Tem como áreas de interesse científico os Estudos Literários – Literatura Latina, Neolatina e Portuguesa – e a História das Ideias da Idade Média e Renascimento. Coordenou, em colaboração, alguns volumes temáticos, como *Latineuropa – Latim e Cultura Neolatina no Processo de Construção da Identidade Europeia*; *Génese e consolidação da ideia de Europa, vol. IV – Idade Média e Renascimento*; *Homo eloquens, homo politicus. A retórica e a construção da cidade na Idade Média e no Renascimento*; *Caminhos de Plutarco na Europa*. Entre as suas publicações, contam-se *Tragédia do Príncipe João de Diogo de Teive*; *O Príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*; *Literatura Latina – Teatro. Sátira. Epigrama. Romance*; *Teatro Clássico no Século XVI – A Castro de António Ferreira. Fontes. Originalidade*; *Introdução ao estudo da Castro*. É membro Correspondente da Academia Portuguesa de História, desde 2007, e integra diversas Associações Científicas e Culturais nacionais e internacionais.

Cláudia Teixeira é Professora Auxiliar da Universidade de Évora e investigadora do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. A sua investigação centra-se na Literatura Latina (épica, romances e biografia) e na tradução de obras neolatinas. Traduziu, na área do Humanismo, cinco tratados da obra *De iustitia et iure* de Luís de Molina e colabora no projeto de estudo e tradução da *Ars Grammatica* de Manuel Álvares / António Velez.



## EDITORS

Nair de Nazaré Castro Soares is Full Professor at Faculty of Arts and Humanities -University of Coimbra, and a member of the Centre for Classical and Humanistic Studies -University of Coimbra. Her chief research interests lie in Literary Studies, namely in Latin, Neolatin and Portuguese Literature, and in History of Ideas in Renaissance and Humanism. She was a co-editor of several volumes, including *Latineuropa - Latim e Cultura Neolatina no Processo de Construção da Identidade Europeia; Génese e consolidação da ideia de Europa, vol. IV - Idade Média e Renascimento*; *Homo eloquens, homo politicus. A retórica e a construção da cidade na Idade Média e no Renascimento*; *Caminhos de Plutarco na Europa*. Among others, she published *Tragédia do Príncipe João de Diogo de Teive*; *O Príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*; *Teatro Clássico no Século XVI - A Castro de António Ferreira. Fontes. Originalidade*; *Introdução ao estudo da Castro*. She is a member of the Portuguese Academy of History and a member of several national and international scientific and cultural associations.

Cláudia Teixeira is Assistant Professor at University of Évora and a member of the Centre for Classical and Humanistic Studies (University of Coimbra). Her chief research interests lie in Latin Literature (epic, novels and biography) and in Neo-Latin translation. She translated five treaties from the *De iustitia et iure* by Luís de Molina; currently she is working on the study and translation of the *Ars Grammatica* by Manuel Álvares / António Velez.

(Página deixada propositadamente em branco)

# SUMÁRIO

PREFÁCIO (Foreword)	13
INTERNACIONALIZAÇÃO DO SABER E DISCURSO LITERÁRIO NO RENASCIMENTO (The internationalization of knowledge and the literary Renaissance speech) Nair de Nazaré Castro Soares	17
L'IDÉE DE RENAISSANCE À LA RENAISSANCE (The idea of Renaissance in the Renaissance) Olivier Millet	43
LA <i>RESTITUTIO IMPERII</i> EN LAS CARTAS DE PETRARCA AL EMPERADOR CARLOS IV (The <i>restitutio imperii</i> in Petrarca's letters to Emperor Charles IV) Santiago López Moreda	59
ENEA SILVIO PICCOLOMINI: IN SEARCH OF EUROPE (Enea Silvio Piccolomini: em busca da Europa) Armando Senra Martins	75
LEONARDO BRUNI E O TRÍVIO DA MODERNIDADE (Leonardo Bruni at the Crossroads of Modernity ) Miguel Monteiro	87
LEER A TUCÍDIDES EN LA ALTA EDAD MODERNA (S. XV Y XVI): EL LECTOR RENACENTISTA Y LAS <i>CONTIONES</i> (Reading Thucydides in the early Modern Age (15th and 16th centuries): the Renaissance reader and the <i>contiones</i> ) Juan Carlos Iglesias-Zoido	99
CIÊNCIA E FANTASIA NA CULTURA PORTUGUESA DO PRIMEIRO RENASCIMENTO (Briefly notes on science and fantasy in the Portuguese First Renaissance) Marisa das Neves Henriques	125
LA <i>RELECTIO DE VERBIS OBLIQUIS</i> (1511) DE ARIAS BARBOSA (The <i>Relectio de verbis obliquis</i> (1511) by Arias Barbosa) Manuel Mañas Núñez	155
UMA EXPEDIÇÃO AO <i>ETHOS</i> DO PRESTE JOÃO (An expedition to the <i>ethos</i> of Prester John) Luís M. Henriques	171
<i>EPÍSTOLA</i> DE ANDRÉ DE RESENDE A D. FR. GASPAS DO CASAL. BREVE APONTAMENTO TURÍSTICO-GASTRONÓMICO (André de Resende's <i>Epistle to D. Fr. Gaspar do Casal</i> . A brief touristic and gastronomic note) Virgínia Soares Pereira	189

O <i>SONHO</i> DE LUIS VIVES (Luis Vives' <i>Dream</i> ) Alexandra de Brito Mariano	201
LA RETÓRICA DE LA IMAGEN EN ARIAS MONTANO (Rhetoric of the image in Arias Montano) Luis Merino Jerez	213
ANTÓNIO DE GOUVEIA, LEITOR DE OVÍDIO (António de Gouveia, Ovid's reader) Carlos Ascenso André	225
PROPRIEDADES TERAPÊUTICAS DAS PLANTAS AROMÁTICAS EM AMATO LUSITANO: O CARDAMOMO (Medicinal properties of aromatic plants in Amatus Lusitanus: the cardamom) António Maria Martins Melo	241
FREI LUÍS DE GRANADA: UM CLÁSSICO RENASCENTISTA COM PROJEÇÃO NA MODERNIDADE - O SEU CONTRIBUTO PARA O SENTIDO UNIVERSAL DO HUMANO (Fray Louis of Grenade: a classic in the Renaissance and his relevance to the Modern Times - His contribution to the universal meaning of Human being) Ana Isabel Correia Martins	257
AVEC LIPSE DANS LA TOURMENTE : LOUIS DU GARDIN TRADUCTEUR DE LA <i>DIVA VIRGO HALLENSIS</i> (With Lipsius in the storm: Louis du Gardin translator of <i>Diva Virgo Hallensis</i> ) Kees Meerhoff	279
A UNIVERSALIDADE DE CAMÕES NOS FUNDAMENTOS DE UMA EUROPA SEM FRONTEIRAS: ALGUMAS TRADUÇÕES D' <i>OS LUSÍADAS</i> (Camões universality in the foundations of a Europe without borders: some translations of portuguese epic poem <i>Os Lusíadas</i> ) Henrique de Almeida Chaves	337
<i>DE RATIONE LIBERORUM INSTITUENDORUM LITTERIS GRAECIS ET LATINIS</i> DE PEDRO PERPINHÃO: NA GÉNESE DA <i>RATIO STUDIORUM</i> DA COMPANHIA DE JESUS ( <i>De ratione liberorum instituendorum litteris Graecis et Latinis</i> by Pedro Perpilhão: on the creation of the <i>Ratio Studiorum</i> by the Society of Jesus) Helena Maria Ribeiro Almeida Costa Toipa	353
EUROPEUS E ASIÁTICOS FRENTE A FRENTE: RECIPROCAMENTE NOS CONSIDERAMOS RÚSTICOS E INCULTOS... (Europeans and Asians face to face: each other we consider ourselves rude and unlearned...) Margarida Miranda	375

RETÓRICA E ENCONTRO DE CULTURAS: JESUÍTAS PORTUGUESES APRESENTAM O JAPÃO À CÚRIA ROMANA EM 1585 (Rhetoric and the Meeting of Cultures: Portuguese Jesuits Present Japan to the Roman Curia in 1585) Belmiro Fernandes Pereira	389
O MUNDO COMO JARDIM: O <i>VIRIDARIUM</i> DO P. FRANCISCO DE MENDOÇA SJ, DIVERSIDADE NA UNIDADE DO SABER (The world as garden: the <i>Viridarium</i> by P. Francisco de Mendonça SJ, diversity and unity in knowledge) Carlota Miranda Urbano	403
LA MODERNIDAD DE LAS IDEAS GRAMATICALES DE LUIZ ANTONIO DE VERNEY Y SU ENFRENTAMIENTO CON LOS JESUITAS (The modernity of Luiz Antonio de Verney's grammatical ideas and his clash with the Jesuits) Eustaquio Sánchez Salor	415
A POÉTICA DE LUÍS ANTÓNIO VERNEY E A OBRA DE LUÍS DE CAMÕES (The Poetics of Luís António Verney and the work by Luís de Camões) António Cândido Franco	439
O SENTIDO UNIVERSAL DO HUMANO EM TEIXEIRA DE PASCOAES (The universal sense of humanity in Teixeira de Pascoaes) Maria Luísa de Castro Soares	447
INDEX NOMINVM	465

(Página deixada propositadamente em branco)

## PREFÁCIO

O momento particularmente difícil vivido pela Europa suscita hoje questões relativas aos valores que, no seu conjunto, formam o padrão da identidade europeia. Assumindo o pressuposto de que o Humanismo Renascentista constituiu o primeiro momento em que se produziu uma tentativa de articulação de um espaço culturalmente multiforme e complexo, importa agora revisitar esse momento e tomá-lo como ponto de partida para indagar de que modo os textos de autores, centrais no âmbito da receção do mundo clássico, contribuíram para a definição e transmissão de valores e de perspectivas que viriam a consagrar um espaço cultural poliédrico ao longo de vários séculos.

O domínio do latim clássico, restituído à elegância e pureza original, segundo a lição de Lorenzo Valla, nas suas *Elegantiae linguae latinae*, representa como que um elo vertical, capaz de abolir o tempo e religar esta época à Antiguidade. E é no prefácio ao primeiro livro desta sua obra que Valla vai dar o tom aos humanistas italianos, preocupados em ajustar a beleza do seu discurso à grandiosidade dos feitos dos antepassados, à glória da Roma antiga. Nele se inspiram as considerações dos gramáticos humanistas, Antonio de Nebrija e Fernando de Oliveira, sobre a língua, companheira do império.

Na verdade, esta glorificação do passado mítico-histórico de Roma desencadeia uma verdadeira emulação, não só entre os escritores italianos, herdeiros diretos do grande império – não poderemos esquecer o espírito da *Monarquia* de Dante e mesmo de *Il principe* de Maquiavel – mas também entre os humanistas europeus.

Palco de reformas e de múltiplos sistemas políticos, sociais e religiosos, o séc. XVI, no dealbar da Idade Moderna, viu surgir uma cultura nova em que o homem, pela reflexão e pelo discurso, se impunha como princípio renovador. É pelo diálogo universal entre os homens do mundo inteiro, de que a língua latina é instrumento, que são debatidos grandes problemas da existência humana; é pela palavra atuante que esses problemas adquirem verdadeiramente a dimensão do real. A vida de sociedade e as reuniões intelectuais que os humanistas italianos cultivam e difundem por toda a Europa conferem verosimilhança e naturalidade a estes confrontos de ideias, que os diálogos retratam.

É também a preocupação pela formação do governante que tem na mão o destino dos povos, a felicidade e o bem comum, que motiva a ampla difusão de um género de literatura, o dos “Tratados de educação de príncipes”, considerado um tema europeu, desde Petrarca e de Pier Paolo Vergerio, desde o *Quattrocento* italiano a finais do Século XVI. Como os *Livros de horas* para a sensibilidade medieval, os tratados pedagógicos, de educação aristocrática, ou de vida civil e cortesia, tornam-se um verdadeiro *vademecum* na Europa renascentista.

Uma das características fundamentais da literatura renascentista é o aproveitamento que faz da literatura clássica. Além da riqueza formal do latim, língua franca de cultura, modelada na leitura diuturna dos textos originais dos diferentes autores latinos, todo um conhecimento de prosadores e poetas gregos era comum entre os homens cultos do Renascimento, quer soubessem lê-los no original, ou em traduções latinas, muito em uso, ou mesmo em vulgar.

Após a queda de Constantinopla, em 1453, o magistério do diplomata bizantino Manuel Crisoloras a um escol de humanistas do *Quattrocento* permitiu definitivamente o conhecimento do grego no Ocidente, abrindo os horizontes da *paideia* humanista, desde a aplicação dos cânones antigos às diversas formas de arte até ao reconhecimento do saber técnico da Antiguidade Greco-latina.

Os principais representantes do humanismo europeu são em grande parte indissociáveis da história da pedagogia. As várias edições, comentários e traduções das obras de Horácio e Aristóteles, que surgiram nos finais do séc. XV e no decurso do séc. XVI, forneciam, por um lado, ensinamentos sobre os cânones estéticos dos diferentes géneros aos autores da época, preocupados com o verdadeiro sentido de uma adequada *imitatio*. Por outro, através dos tratados *De oratore*, *Brutus* e *Orator* de Cícero, da *Institutio oratoria* de Quintiliano e do *Diálogo dos oradores*, atribuído a Tácito, recentemente descobertos, o homem renascentista apreendia o sentido essencial da retórica, assumida como valor de relação humana e meio de expressão da consciência humanística, que se traduzia na busca de um ideal de estilo, capaz de conferir dignidade e beleza ao discurso. E apreendia ainda o papel imprescindível do *homo rhetoricus*, na construção da sua cidade, a nível nacional e a nível global.

Por influência dos modelos clássicos, as diferentes formas poéticas, a epopeia, a tragédia, o poema didático, a elegia, a ode, a tragédia vão ser frequentemente utilizadas pelos poetas do Renascimento. As obras dos poetas clássicos gregos e latinos, que se impuseram como modelos retóricos, estéticos e doutrinários, eram divulgadas, quer na língua original, quer em tradução, através de edições saídas nos prelos mais famosos da Europa, ou nas oficinas mais modestas, que serviam as instituições universitárias.

O peso da Antiguidade mítico-lendária e o fascínio que a beleza das formas clássicas despertava nos poetas do Renascimento, em toda a Europa, condicionam o seu discurso, que se apoia num mundo de referências comuns, numa espécie de comunidade de inspiração, a conferir-lhe um carácter inevitavelmente culto, de acordo com a formação humanística europeia e os padrões de sensibilidade do tempo, sem que a criatividade e a originalidade individuais sejam afetadas.

O Renascimento vai ter como dominante a educação, a formação integral do homem, o humanismo filológico e jurídico, o humanismo cívico, a valorização do conhecimento científico e experimental, em que os autores clássicos são referência, ou ponto de partida na busca da verdade, a revolução da ciência. De um ao outro lado do continente europeu, toda uma elite formada nas *liberales*



*artes*, nas *humaniores litterae*, constitui como que um terceiro poder entre o poder político e o poder religioso, o poder da cultura. Assim se justifica a expressão que viria a empregar Francis Bacon, *scientia est potentia*.

Os objetivos deste ensino das humanidades podem resumir-se, desde a pedagogia do *Quattrocento* aos colégios dos Jesuítas, na expressão que se tornou lema, *Non multa ad multum*, que Montaigne – antigo aluno do Colégio da Guiana, em que era Principal o humanista português André de Gouveia – traduz pela conhecida máxima «plutôt la tête bien faite que bien pleine» (*Essais*, I, 26). O interesse pela educação – por influência de Plutarco e do *rhetor* Quintiliano, na pegada de Cícero – leva, nesta época, ao tratamento da *puerilis institutio*, desde o *Quattrocento* italiano a Erasmo e a muitos seus seguidores por toda a Europa. Neles se afirma o conceito de criança, com individualidade própria, como um ser em crescimento, componentes essenciais da futura psicologia diferencial, desenvolvidas nos séculos seguintes, até ao nosso tempo.

A mobilidade de mestres e alunos, a *peregrinatio academica* no espaço europeu, o uso dos mesmos manuais didáticos e dos mesmos métodos de ensino – em que sobressai o *modus parisiensis* e o papel divulgador do teatro pedagógico –, a formação integral do homem, dentro dos mesmos princípios e diretrizes, que poderemos designar europeus, contribuíram, de forma modelar para a consolidação da ideia de Europa como pátria comum. É este o precedente histórico da experiência atual da União Europeia. Se o Renascimento viu surgir os novos estados e a Europa se dividiu em lutas religiosas, entre católicos e protestantes, muitos indícios convergentes fizeram mover o velho continente em direção a horizontes mais vastos, em busca de bens inexpugnáveis, de novos saberes que as ciências experimentais vinham facultar, de valores universais, veiculados pela educação integral, capazes de renovar profundamente todo o sistema estruturante da existência humana, a nível planetário, num encontro de culturas.

Apesar da especificidade de cada nação e da mundividência própria de cada época, os valores éticos, científicos, culturais e artísticos, essenciais à formação e à realização humanas, assentes no primado do homem, que é razão, inteligência, vontade e sensibilidade, constituem a herança perene de um património coletivo em que assentam os fundamentos de um espaço cultural sem fronteiras.

Um longo processo, no fluir dos tempos...

Nair Castro Soares  
Universidade de Coimbra/ CECH-UC

Cláudia Teixeira  
Universidade de Évora/ CECH- UC

(Página deixada propositadamente em branco)

# INTERNACIONALIZAÇÃO DO SABER E DISCURSO LITERÁRIO NO RENASCIMENTO

(The internationalization of knowledge and the literary Renaissance speech)

NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES (nairncs@fl.uc.pt)  
Universidade de Coimbra

*La vérité et la raison sont communes à un chacun, et ne sont non plus à qui les a dites premièrement, qu'à qui les dict après. Ce n'est non plus selon Platon que selon moy, puisque luy et moy l'entendons et voyons de mesme.*

Montaigne, *Essais*, I, 26

RESUMO – O discurso literário do Renascimento, em sentido amplo, revela uma coerência que pressupõe – implícita ou explicitamente – uma relação dialética entre a visão do mundo, à escala global, configuradora de uma imitação concreta da realidade, e o modelo formal da Antiguidade Clássica. Neste sentido, ganha relevo, nos colégios humanistas europeus, em latim, língua franca de cultura, a retórica escolar. A disciplina da gramática, inclui a dialética e a retórica, encarada esta como uma ciência do texto, atenta não só ao enunciado como ao processo de enunciação – pela preocupação pela linguagem, pelos estilos, pela arte da composição – confundindo-se com a poética. Em toda a Europa, a *mimesis* estética e cultural dos autores clássicos, da sua sabedoria lapidar, considerada *uox universalis*, torna-se fundamental na formação retórica e na arte de composição dos autores deste período. Numa palavra, a literatura do Renascimento – em latim ou em língua vulgar, em prosa e em verso – torna-se o principal vetor de identidade cultural europeia, na internacionalização do saber.

PALAVRAS-CHAVE – Renascimento; discurso literário; retórica escolar; *mimesis* clássica; retórica da citação e alusão literária; internacionalização do saber

ABSTRACT – The literary Renaissance speech, in a broad sense, reveals a consistency that assumes, implicitly or explicitly, a dialectical relationship between the world's view, on a global scale – according to a concrete imitation of reality –, and the formal model from the Classical Antiquity. In this sense, becomes important in European humanist schools, in Latin – the common language of culture –, the rhetorical pedagogy. The grammar's discipline includes the dialectics and the rhetoric, which is viewed as a text's science, attentive not only to the wording but also to the enunciation's process – concerning the language, the styles, and the art of composition – merging with the poetic. All over Europe, the aesthetic and cultural *mimesis* of the classical authors, of their wisdom, considered *uox universalis*, becomes fundamental in the rhetorical formation and in the art of composition of the authors of that period. In brief, the Renaissance literature, the literary discourse – in Latin or in the vernacular language, in prose and verse – becomes the main vector of the European cultural identity and the internationalization of knowledge.

KEYWORDS – Renaissance; literary discourse; rhetorical pedagogy; classical *mimesis*; rhetoric of literary citation and literary allusion; the internationalization of knowledge

O fascínio que despertam, nos autores do Renascimento, os motivos e as formas da Antiguidade, condiciona o discurso literário que se apoia num mundo de referências comuns, numa espécie de comunidade de inspiração, a conferirem-lhe um carácter inevitavelmente culto, a que o génio criador individual confere originalidade.

Instrumento sedutor do discurso literário é a linguagem, a palavra, a que a *Poética* e a *Retórica*, com seus recursos estilísticos, conferem força e vigor expressivos. Na realidade, poetas e prosadores quinhentistas, em latim e em língua vulgar, sensíveis à *elegantia*, ao *decorum* e ao *ornatus* clássicos, acolhem a *res* e os *uerba* clássicos, assimilam imagens e motivos das obras antigas que, depurados até à essencialidade, se tornam fonte perene de inspiração.

Considerada a literatura e toda a criação artística como imitação – uma forma de conhecimento, segundo Aristóteles<sup>1</sup> – poderemos observar com Auerbach, na sua monumental obra, *Mimesis*, que toda a produção literária está condicionada pela conceção do mundo, a partir da qual o autor imita e recria<sup>2</sup>.

Apesar de a *Poética* do Estagirita não incluir o género lírico, é, a partir do século XVI, da *Arte poética* de Minturno (1564), que surge expressamente a tríade: Lírica, Épica e Dramática. Uma vasta literatura clássica se impõe – como fonte de “hipertextualidade”, no dizer de Gérard Genette<sup>3</sup> – como modelo de discurso literário, nos diferentes géneros, e como *uox uniuersalis* dos valores da civilização do Ocidental.

Notável é o papel da imprensa e dos grandes impressores – desde Aldo Manúcio, em Veneza, os Froeben, em Basileia, e Robert Estienne, em Paris – ou mesmo dos prelos mais modestos, instalados junto das instituições universitárias ou a elas adstritos. Assim se impunha a divulgação das obras clássicas, quer no texto original, fixado com o maior rigor filológico, quer através da tradução do grego para latim ou dos originais clássicos para as línguas vulgares, progressivamente dignificadas, desde o *Trecento*.

Fundamental se torna, contudo, um domínio perfeito, correto e elegante do latim, língua franca de cultura, em toda a Europa. Em latim, eram lecionadas as diferentes matérias por mestres nacionais e estrangeiros.

Em Portugal, já havíamos sulcado mares desconhecidos em busca de novos mundos, quando enveredámos decididamente pelo caminho das Letras. O ensino na Universidade de Coimbra desde 1537, e o ensino das três línguas cultas, o grego, o latim e o hebraico, no Colégio das Artes, fundado pelo rei D. João III, em 1548, eram prova inequívoca da atualização

---

<sup>1</sup> Vide e. g. Aristóteles, *Poética*, 1451 a 36-1451 b 10.

<sup>2</sup> Auerbach 1979. Cf. ainda Garrido Gallardo 2009: 58; 993-1008.

<sup>3</sup> O conceito de “hipertextualidade” designa todas as relações explícitas que pode haver entre as obras literárias, estendendo-se também ao âmbito dos próprios géneros literários. Vide Genette 1979.

e europeização da nossa cultura. Através do conhecimento destas línguas, era possível o recurso às fontes do saber, à riqueza literária da Antiguidade clássica, à exegese bíblica, e a todo o pensamento filosófico e científico, antigo e moderno.

Os textos do Humanismo Renascentista, concebidos dentro de uma moldura retórica, apontam sempre para um horizonte de conhecimentos que está de acordo com a sensibilidade da época e as expectativas do público, verdadeira condicionante da sua recepção e influência<sup>4</sup>. Esse horizonte de conhecimentos repousa no mundo clássico, com o seu universo ético, fonte inesgotável que alimenta a torrente da cultura do tempo.

Mas a fonte não explica a obra, pelo que não pode deixar de se pôr a questão das leituras possíveis de cada autor e das áreas temáticas para que aponta, definidoras da sua própria identidade literária. Esta sobressai na aceitação de pontos de vista relativos, de perspetivas variadas, que admitem uma estrutura de múltiplas relações e tornam o texto policêntrico<sup>5</sup>. O génio do autor está, verdadeiramente, em transformar códigos e fórmulas estratificadas em literatura, qualquer que seja o género literário cultivado, de acordo com o *decorum* e os padrões de sensibilidade da sua época<sup>6</sup>.

Afigura-se aliciente a análise discursiva das obras dos autores do Renascimento europeu, por ser possível perceber o mecanismo da escrita, a génese do texto literário, poético e em prosa, a partir da preceptística clássica e da *mimesis* textual dos diferentes sujeitos criadores.

Além disso, o método crítico adotado para a análise das obras do Renascimento não é puramente intuitivo, nem faz parte de uma escola, nem de uma ideologia em particular. É-nos ditado pelos próprios autores que nos guiam na compreensão dos seus escritos, ao colocarem em presença duas espécies de linguagem, caracterizadas por dois movimentos linguísticos: a diacronia, fornecida pela tradição, em que o mundo epistémico da retórica clássica tem a primazia, e a sincronia, criada pelo próprio autor, como homem da sua época, a que não são alheias a linguagem conotativa e as sugestões várias, que se prendem com os valores da sua identidade. É necessário reconhecer essas diferentes unidades e as associações dessas unidades que tornam a obra rica de sentidos e lhe conferem o sentido próprio que o autor lhe imprimiu.

---

<sup>4</sup> Vide Jauss 1978.

<sup>5</sup> A intertextualidade não foi alheia à estética da produção literária, desde a Antiguidade clássica. Vide G. B. Conte 1986. No tocante à transcendência textual, que se prende à génese da moderna obra literária, são dignas de nota as palavras de Genette 1983: «en transforme ou en imite (ce qui est une autre forme de transformer) une ou plusieurs autres: de pans entiers de la littérature universelle, de l'*Odyssée* (au moins) à nos jours [...], bricolages des formes et recyclage des sens (ou l'inverse) sont les deux mamelles de toute tradition».

<sup>6</sup> Sobre a noção de código literário, vide Aguiar e Silva 1974: 23-33.

A este propósito, torna-se sugestivo o estudo de Hélène-Hedy Ehrlich em que compara, nas suas perspetivas de análise linguística, os críticos modernos, e sobretudo Roland Barthes, a Montaigne – que, no mundo metafórico dos seus *Essais* desvela não só o processo de assimilação e apropriação de numerosas citações, como o perpétuo movimento de que fazem parte os atos de ler e de escrever<sup>7</sup>.

Modernamente, assiste-se a um interesse renovado sobre questões críticas da intertextualidade, da alusão literária, da influência, da formação e validade dos cânones que, além de contemplar a função referencial da literatura, tem em conta sobretudo as suas funções metalinguísticas. Autores como R. Barthes, J. Kristeva, L. Dällenbach, L. Jenny, M. Riffaterre, A. Compagnon, G. Genette, entre os mais significativos, refletem sobre o *fonctionnement* da citação e do *cliché*, os efeitos dos elementos intertextuais no novo texto e as modificações de sentido dos elementos nele inseridos. Estas considerações levam à análise das relações entre o autor que cita e o seu leitor, entre o autor e as suas próprias palavras, entre o autor e os escritores que lhe serviram de fonte<sup>8</sup>.

Assim, neste processo complexo, a *sententia*, o *locus communis*, o *topos*, enquanto sentido e forma, são analisado na sua natureza, nos seus diferentes níveis e funções, na sua incidência no plano da expressão – no “estilo” e na “escrita” –, o que implica abordagens diversas e complementares: linguísticas, semiológicas, retóricas, culturais e estéticas<sup>9</sup>.

As reflexões destes estudiosos modernos – apesar de não descurarem as normas poéticas e retóricas da Antiguidade clássica, com um valor absoluto para os autores do Renascimento – têm por referência outros horizontes culturais.

No entanto, não sem razão se tem questionado, dentro dos mesmos parâmetros, a produção humanista. A “Société Française des Seiziémistes” levou a efeito um colóquio subordinado ao tema “Les méthodes du discours critique dans les études seiziémistes”, em que se viram aplicadas as técnicas modernas da análise do discurso<sup>10</sup>. De aplaudir tal iniciativa, tendo em conta o papel da

---

<sup>7</sup> Ehrlich 1972: 18, 67 e 70 sqq.

<sup>8</sup> Barthes 1964: 175-187; Idem 1970: 215; Idem 1972; Kristeva 1967: 438-465; Dällenbach 1976: 282-296; Jenny 1972: 495-517; Idem 1976: 257-281; Idem 1984: 171-195; Riffaterre 1971: 171 e sqq.; Compagnon 1979; Genette 1982.

<sup>9</sup> Barthes 1964: 14-17 define “style” como a irrupção do *eu* do escritor na língua e “écriture” como a linguagem literária transformada pelo seu destino social, como um ato de solidariedade histórica. Júlia Kristeva, na sequência das orientações seguidas por Victor Shklovskii e pelos linguistas da Escola de Praga, apoia-se no carácter ao mesmo tempo livre e contingente dos elementos num enunciado, onde se manifestam, por um lado, os efeitos que o autor traz ao texto com os seus acrescentos e, por outro, as palavras que ele recolhe de outros textos. Sugestivo, pela sua abrangência e sentido de síntese, é o artigo citado de Laurent Jenny.

<sup>10</sup> Mathieu-Castellani et Margolin (coords) 1987. Vide ainda Compagnon 1984: 925 e Lafond 1984: 101-122.

retórica clássica e dos seus exemplos textuais nas concepções e análises dos críticos modernos<sup>11</sup>.

A conceção de teoria poética, nos alvares da Idade Moderna, reunia em simbiose os ensinamentos aristotélicos e o pensamento horaciano. A *Epistula ad Pisones*, que fazia parte das leituras normais da Idade Média, era assimilada às regras e preceitos da tradição retórica, pelo que se pode falar de uma tradição retórica horaciana. Quando, nos finais do *Quattrocento*, vem à luz a *Poética* de Aristóteles, num ambiente dominado pelos textos da tradição medieval, logo se estabeleceram semelhanças e se fizeram convergências interpretativas, de tal forma que foi possível concluir que o texto horaciano não era mais do que uma tradução – um pouco retoricizada – da *Poética*.

As várias edições, comentários e traduções das obras de Horácio e Aristóteles, que surgiram nos finais do séc. XV e no decurso do séc. XVI, forneciam, por um lado, ensinamentos sobre os cânones estéticos dos diferentes géneros aos autores da época, preocupados com o verdadeiro sentido de uma adequada *imitatio*<sup>12</sup>. Por outro, através dos tratados *De oratore*, *Brutus* e *Orator* de Cícero, da *Institutio oratoria* de Quintiliano e do *Diálogo dos oradores*, atribuído a Tácito, recentemente descobertos<sup>13</sup>, o homem renascentista apreendia o sentido essencial da retórica e do papel imprescindível do *homo rhetoricus*, na construção da sua cidade, a nível nacional e a nível global<sup>14</sup>.

Menção especial, neste sentido, merece o opúsculo de S. Basílio sobre a forma de ler os clássicos – que Leonardo Bruni traduz para latim e dedica em 1405 a Coluccio Salutati. Este texto de S. Basílio é frequentemente citado pelos humanistas, o que prova bem a orientação dada à leitura das obras da Antiguidade pagã.

Aliás os autores da Patrística são ensinados nas escolas humanistas, como na de Guarino de Verona, considerado, com Vittorino da Feltré, modelo de educador. Figuram a par dos clássicos na *ratio studiorum* proposta pelos tratadistas

<sup>11</sup> Vide e. g. Genette 1966; ou ainda Dubois et al.: 1970.

<sup>12</sup> Weinberg: 1970-1972.

<sup>13</sup> A recuperação dos textos clássicos – já desde Petrarca, Salutati e Boccaccio – dá-se sobretudo no século XV, com uma importância significativa para o Humanismo italiano e para o auge da retórica, quer no âmbito do seu ensino, quer da prática oratória: Poggio Bracciolini, em 1416, encontra o manuscrito completo da *Institutio oratoria* de Quintiliano; em 1421, recuperam-se, pela mão de Gerardo Landriani, vários manuscritos íntegros de Cícero (*De oratore*, *Orator* e *Brutus*). Sem esquecer o *Diálogo dos oradores* de Tácito e ainda os tratados gregos *Sobre a composição* de Dioniso de Halicarnasso; *Sobre as ideias* e *Sobre os tipos de estilo* de Hermógenes; *Sobre o estilo* de Demétrio Falereu; e *Sobre o Sublime* de Pseudo-Longino. A queda de Constantinopla, em 1453, contribuiu também para o esforço de preservação de obras gregas. Muitos destes textos retóricos foram impressos por Aldo Manúcio em 1508. Vide Fumaroli 1980; Garrido Gallardo 2009: 428-430; 1000-1008; 1381-1382.

<sup>14</sup> Murphy (ed.) 1988; Soares et al. 2011.

e merecem ser comentados e editados, desde o *Quattrocento* italiano, designadamente por Erasmo.

Santo Agostinho, com Cícero e Séneca, moldou a alma de Petrarca, o primeiro humanista. Além disso, a concordância entre a doutrina de Cícero no *De oratore* e a de Santo Agostinho no *De doctrina christiana* tornou-se pedra angular na definição de uma estética retórica cristã – de que é expoente máximo, no século XVI, a obra de Erasmo<sup>15</sup> – bem como de uma oratória eclesiástica tridentina.

O ideal humanista do orador ciceroniano, sacralizado pela pena do bispo de Hipona e imbuído da espiritualidade do *Ecclesiastes* do Humanista de Roterdão, vai alimentar o discurso humanista do século XVI e ainda a teorização da *ars concionandi*, de que é exemplo, entre nós, Frei Luís de Granada.

Apesar dos pontos de vista complementares ou divergentes dos tratadistas latinos, as suas obras privilegiam o *sententiarum splendor*, o brilho das sentenças, que sobressai como se de pedras preciosas se tratasse, quer na *copia*, quer na *brevitas stili*<sup>16</sup>.

Além de cânones e regras, colhidos na tratadística clássica greco-latina, segundo a interpretação dos diversos comentadores, a disciplina da Gramática – que incluía a Retórica e a Poética, por vezes sem definição de contornos entre ambas – propiciava o estudo direto dos autores antigos, prosadores e poetas, a assimilação das suas estruturas morfossintáticas e sobretudo do seu pensamento, da sua palavra.

Diferentes correntes filosóficas se difundem a partir do *Quattrocento*, com incidência direta na argumentação discursiva, em que se afirma o ideal retórico da *latinitas*, no sentido da valorização da palavra. Além do aristotelismo e do platonismo, a partir sobretudo das traduções latinas de Leonardo Bruni e Marsilio Ficino, impõe-se o estoicismo desde Petrarca, com a influência de Séneca e a tradução do *Manual* de Epicteto feita por Poliziano. Se os neoaristotélicos valorizam o papel da lógica e dos silogismos, os ramistas defendem o “método” na argumentação, inspirados em Platão, designadamente na discussão da *diaeresis*, no *Fedro* (265e) e no *Sofista* (218b). O silogismo, apoiado em *exempla*, fornecia assim aos neoaristotélicos uma contrapartida aos “lugares-comuns” defendidos pelos ramistas. O neoestoicismo, por seu lado, manifestava uma acentuada preferência pelo estilo sentencioso de cariz moralizante.

Em Portugal, no Colégio das Artes, como no Colégio da Guiena, em

---

<sup>15</sup> Sobre a dívida de Erasmo a Santo Agostinho, vide Bené 1969.

<sup>16</sup> Sobre a retórica no século XVI, desde o humanismo italiano, o ensino da retórica, a recuperação dos textos retóricos clássicos, as figuras mais representativas no âmbito da retórica, a querela do ciceronianismo e suas etapas, o Concílio de Trento e a reforma da oratória sagrada, a redescoberta de Tácito e o triunfo do estilo lacónico, o segundo renascimento ciceroniano, vide Garrido Gallardo 2009: 427-437.



Bordéus, se adota o manual *Praeceptiones dialecticae*<sup>17</sup> 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<sup>18</sup>, 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 um dos dois livros do *Organon*, que Aristóteles dedica ao silogismo, os *Segundos Analíticos*, conhecido na época por *Aristotelis de demonstratione*<sup>19</sup>.

A prática de uma arte da memória, a que dera o primeiro impulso o poeta grego do século VI a. C., Simónides de Ceos<sup>20</sup> –, a quem se deve a definição, de tão grande fortuna, “a pintura é poesia muda; a poesia, imagem que fala” – torna-se basilar na pedagogia e na formação retórica, no enriquecimento da *res* e dos *uerba* dos autores deste período, quer em língua latina, quer em vernáculo.

Já no período helenístico do mundo greco-romano, sobretudo a partir do século I d. C., as escolas de gramática e de retórica concediam grande importância aos *Progymnasmata*, exercícios preliminares de composição, capazes de exemplificar, pelas suas virtualidades de aplicação concreta, os vários géneros de discurso retórico e os valores éticos e pedagógicos do mundo antigo<sup>21</sup>. Os teorizadores desta época, que denunciam uma relação íntima entre o emprego corrente destas formas literárias e a cultura da Segunda Sofística, têm ampla receção no Renascimento, em autores como Rudolfo Agricola – tradutor dos *Progymnasmata* de Aftónio – Erasmo e Guillaume Budé<sup>22</sup>. Semelhante implicação recíproca existe também entre a *paideia* humanista e o recurso permanente à citação clássica, veículo de valores culturais, ético-políticos e estéticos da Antiguidade<sup>23</sup>. Acresce ainda o sentido da *auctoritas*, que no discurso humanista pesa por vezes mais do que a originalidade e o engenho do conceito.

A crença no valor do *exemplum*, que na sua concisão e brevidade é mais eficaz do que a longa explanação da doutrina – *longum iter est per praecepta, breue et efficax per exemplum*<sup>24</sup> –, no dizer de Séneca, exprime de modo eloquente

<sup>17</sup> Vide ed. de Paris, F. Morel, 1557.

<sup>18</sup> Vide Hoffmann 1991: 45-60.

<sup>19</sup> Vide ed. de Paris, M. Vascosan, 1554.

<sup>20</sup> Simónides de Ceos é a mais antiga fonte que se conhece relativamente à prática de uma arte da memória. Cf. Simondon 1982: 181-190; Yates 1975.

<sup>21</sup> Newlands – Murphy 1986: 29-40.

<sup>22</sup> Vide Margolin 1979: 239-269; Kennedy 1980; Jardine 1988: 38-57, maxime 48 e sqq.

<sup>23</sup> Chomarat 1981, maxime IV partie, ch.I, «Les auteurs et le style»: p. 394-449; ch. V, «Le style et l'art d'écrire»: 711-843.

<sup>24</sup> Cf. Séneca, *Carta a Lucílio* (*Ep.* 1, 6, 5); e ainda Quintiliano, *Institutio oratoria*, 12, 2,

a função estilística e conceptual das formas literárias de carácter sapiencial e sentencioso, dos *loci communes*, os ‘lugares-comuns’, que abrangem a *gnome*, ou sentença propriamente dita, o *apotegma*, o provérbio, o aforismo, que são a expressão anónima da sabedoria com aplicação universal, e ainda a *chria*, a história, a anedota, que veiculam os ditos e/ ou os feitos de determinada figura ou personagem ilustre<sup>25</sup>.

A fluidez semântica existente entre estas formas, caracterizadas por uma perfeita articulação linguística, literária e conceptual manifesta-se nos autores renascentistas, que buscam a novidade do seu discurso através de uma verdadeira *contaminatio* paremiológica<sup>26</sup>.

Se as fórmulas de carácter sapiencial e sentencioso podem ser consideradas a forma mais elaborada do *cliché*, este inclui ainda expressões – que se cristalizaram no *usus* diacrónico e sincrónico da língua – e motivos recorrentes, ou mesmo estereótipos literários, capazes de atestar a ininteligibilidade monológica da palavra, ou de denunciar o estilo que se convencionou chamar “escrita fragmentária”<sup>27</sup>.

No humanismo renascentista, o saber clássico é essencialmente fruto da instituição docente. Se alguns dos primeiros humanistas italianos, a começar por Petrarca, se não encontram diretamente ligados à docência, a segunda geração de humanistas e os principais representantes do humanismo europeu são em grande parte indissociáveis da história da pedagogia<sup>28</sup>.

Notável é o afã pedagógico de Erasmo, discípulo do primeiro humanismo italiano, sobretudo da filologia de Valla e Poliziano, e ainda de Rudolfo Agrícola, autores que muito contribuíram para a valorização da retórica, que está na base da verdadeira “Rinascita” humanista<sup>29</sup>. Repetidamente, Erasmo afirma o valor dos *exempla*, das *sententiae* na formação retórica e na educação moral. Na carta a Lord Montjoy, que serve de prefácio à edição parisiense dos *Adagia*,

---

30 e 12, 10, 48.

<sup>25</sup> Vide Garrido Gallardo 2009: 977-980. Meleuc 1969: 69-99. Os limites destas formas literárias, quanto ao conteúdo e à formulação, são pouco nítidos. Vide e. g. Aristóteles, *Rhetorica*, 2, 21, 2; *Rhetorica ad Herennium*, 4, 17, 24; e Quintiliano, *Institutio oratoria*, 8, 5, 3. Cf. ainda Lausberg 1972: 237, §398.

<sup>26</sup> A este propósito, veja-se a análise do *De duplici copia uerborum et rerum* por Chomarat 1981: II, 735 e sqq.; 748-752 (maxime); Garrido Gallardo 2009: 428-431.

<sup>27</sup> Barthes 1964: 175-187.

<sup>28</sup> Cf. Scaglione 1961: 49-70.

<sup>29</sup> Vide Érasmo 1703 (tradicionalmente citados com a sigla *LB*): as obras em que é manifesta a preocupação de defender as *humaniores litterae* contra a *barbaries*: a *Paraphrasis elegantiarum linguae Latinae* de Valla, o *De copia rerum ac uerborum*, o *De conscribendis epistolis*, os *Antibarbarorum libri*, a *Adagiorum Collectanea*; o *Apophthegmatum opus*, as *Familiarium colloquiorum formulae*. Conhecida é a influência, no pensamento de Erasmo: de Valla, a quem se devem as *Disputationes dialecticae* e as *Elegantiae linguae Latinae*; Poliziano – mestre de prestigiadas figuras do primeiro humanismo português –, autor de um *Liber miscellaneorum*, modelo moderno da literatura de carácter sentencioso; Rudolfo Agrícola, autor de obras como *De inuentione dialectica*, *De formando studio*, *De usu locorum communium*.

o humanista afirma mesmo que é nos adágios, nas sentenças, nos apotegmas e nos provérbios que se encontram as principais fontes e os principais atrativos do discurso. Invoca o modelo moderno, oferecido pelo *Liber miscellaneorum* de Poliziano, e adverte para o facto de os textos sagrados serem também campo favorável à colheita de fórmulas sentenciosas. Conclui, finalmente, que nestas fórmulas se continha algo de divino e adequado às coisas celestes<sup>30</sup>.

A *mimesis* estética e cultural dos autores clássicos, da sua sabedoria lapidar, era favorecida pela memorização de *sententiae*, de *exempla*<sup>31</sup>. Desde a escola da Reforma, em Estrasburgo, dirigida por Johan Sturm<sup>32</sup>, à *Schola Aquitanica* de Bordéus<sup>33</sup>, cuja *ratio studiorum*, publicada por Elias Vinet, é da autoria de André de Gouveia – que de França viria fundar o Colégio das Artes em 1548<sup>34</sup> –, sem esquecer as escolas jesuítas<sup>35</sup>, por toda a Europa se cultivam e adestram os alunos na *latinitas*, através de recolha de sentenças e fórmulas de dizer, de acordo com o *modus parisiensis*<sup>36</sup>. Era a lição de Séneca e Quintiliano, aceite pela pedagogia

<sup>30</sup> Allen et Garrod 1967: Tome I, 264-271.

<sup>31</sup> Sobre a importância atribuída pelos pedagogos humanistas, e entre eles Melanchthon, “o educador da Germânia”, aos *Libri locorum rerum*, vide Porteau 1935: 182-184.

<sup>32</sup> Johan Sturm, reformador do Ginásio de Estrasburgo e autor de uma vasta obra pedagógica e de um famoso tratado *De litterarum ludis recte aperiendis* (1538), vai influir significativamente na formulação dos métodos pedagógicos e na *Ratio studiorum* dos jesuítas. Vide Mesnard 1966: 200-219. A propósito desta prática pedagógica, vide p. 211: «The pupil will be invited to try to draft short separate sentences, corresponding to a well-determined experience».

<sup>33</sup> Vide Carvalho 1941. Sabe-se que, em 1578, o impressor de Bordéus, Millanges, imprimiu livros com espaços interlineares, de Cícero, de Virgílio e de Ovídio, para as classes do Colégio da Guiana. Cf. Gomes 1994: 179-196. Sobre os métodos de ensino em França, no que respeita à formação retórica, vide Grafton 1981: I. 37-70.

<sup>34</sup> Vide, sobre o Colégio das Artes, os estudos de Brandão 1924-1933; Idem 1948 e 1969; sobre a construção de uma “Universidade nova”, que os estatutos da autoria de Fr. Diogo de Murça, hoje perdidos, dariam a conhecer, vide Dias 1969: 623-700; e sobre as instituições de ensino em Coimbra, no século XVI, seus discípulos e ambiente académico coimbrão, vide as obras de Ramalho I 1988; II 1994; III 1998; IV 2000; V 2013.

<sup>35</sup> Vide e. g. o tratado do jesuíta, professor em Coimbra, Pedro Perpinhão, *De ratione liberorum instituendorum litteris Graecis et Latinis* (1565), capítulo VII, que recomenda o uso de edições adequadas à anotação interlinear: *Petri Ioannis Perpiniani Soc. Iesu aliquot epistolae* (Paris, 1683): 120. C. Mir 1968. M. Miranda 2009.

<sup>36</sup> O *modus parisiensis*, assente nos princípios da ordem e do exercício, 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. Mathurin 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. O *modus parisiensis* – que acompanha o sucesso do ensino nas instituições em que André de Gouveia foi Principal, o Colégio de Santa Bárbara em Paris, o da Guiana em Bordéus e o Colégio das Artes em Coimbra – vai conhecer a maior difusão também nas escolas protestantes da Europa Central, por influência de Sturm, e vai impôr-se também nos Colégios Jesuítas que irradiaram por toda a Europa. Vide Gomes, 1994: 179-196; Brockliss “Curricula” 1996: maxime, p. 572

humanista<sup>37</sup>. Estas expressões colhidas nos bons autores, anotadas em edições escolares – preparadas para o registo interlinear<sup>38</sup> – ou simplesmente em bloco de apontamentos sistematizados, segundo os diversos temas, o *chirographarium*, permitiam um enriquecimento da *inuentio* e da *elocutio* e constituíam um *corpus*, que era já um esboço de futuras coletâneas.

Também entre nós os pedagogos humanistas Cataldo, Clenardo, Vaseu, Diogo Sigeu, Jerónimo Cardoso, Juan Fernández merecem ser referidos pelas suas obras destinadas ao ensino e aperfeiçoamento da *latinitas*, pelo recurso à recolha de expressões lapidares dos autores clássicos, verdadeiros *semina dicendi*, que servem de suporte à *inuentio* humanista. A própria pedagogia conimbricense integrava nos seus *curricula* obras como o *De copia*, os *Adagia* e os *Colloquia*, destinados a oferecerem aos estudantes da latinidade um texto moderno<sup>39</sup>.

A nossa pedagogia afina assim pelo diapasão humanista, no que toca à valorização da palavra, quer através da *elegantia* da língua latina, quer similarmente da língua vulgar<sup>40</sup> – dignificada, desde o *De vulgari eloquentia* de Dante, pelos autores quincentistas italianos Trissino, Bembo e Sperone Speroni e, na sua pegada, por diversos autores europeus, de que são exemplo Joaquim Du Bellay, em *La deffense et illustration de la langue françoise* e os autores portugueses João de Barros, Fernão de Oliveira e o poeta António Ferreira<sup>41</sup>.

Para a compreensão da problemática literária no século XVI é indispensável considerar a interação entre prática escolar e prática literária. É, sem dúvida, através dos recursos técnicos da pedagogia da palavra que é possível perceber o

---

<sup>37</sup> Cf. Séneca (*Ep.* 33, 7) e Quintiliano (1, 9, 3). Entre os pedagogos humanistas, vide Erasmo, *De duplici copia*, (*LB*, I, 100-101) e Luis Vives, *Introductio ad sapientiam* e *Epistola II de ratione studii puerilis*, in *Opera omnia*, Valencia, 1782 (I, 14 e 272-273).

<sup>38</sup> A inovação deve-se ao impressor Grapheus, ao publicar uma edição dos *Diálogos* de Luciano (*Luciani dialogi aliquot...*, Antuerpiae, 1527) com espaços deixados em branco para as anotações dos alunos. De interesse são as considerações do editor sobre a funcionalidade deste expediente (fº1 vº). Cf. sobre a divulgação da obra de Luciano, com fins didáticos, Lauvergnot-Gagnière 1988: 66 e sqq. Cf. ainda, sobre a utilidade do *chirographarium*, Pendergrass 1990, *Ep.* 79.

<sup>39</sup> Margolin et al. 1992.

<sup>40</sup> O ideal do Renascimento é a erudição, com recurso à *uariatio*, à *copia*, ou mesmo à *breuitas* estilísticas, a que não é alheio o conceito filológico de *elegantia*, associado na sua etimologia a *eligere*, ‘escolher’ – que Lorenzo Valla definiu nas *Elegantiae linguae Latinae* de 1440.

<sup>41</sup> Entre os defensores da língua vulgar, na linha de Dante, contam-se Trissino, Bembo, Sperone Speroni, para falar apenas dos italianos que inspiraram o discurso de autores como Du Bellay, António Ferreira, João de Barros. Trissino, que defendera nos *Orti Oricellari* a língua nacional, com uma obra polémica em louvor do *De vulgari eloquentia* de Dante, compusera a tragédia *Sofonisba*, em língua vernácula, tal como Rucellai a *Rosmunda*, dramaturgos que inspiraram ainda António Ferreira na adoção do verso solto. Sobre a importância da tradução, na divulgação e conhecimento dos autores clássicos e na afirmação do movimento humanista, vide Soares 1994 a: 280-305.

mecanismo da escrita, no Renascimento<sup>42</sup>.

Não raras vezes se combina ou se interseta, no texto literário, a retórica da amplificação, da *uariatio*, própria da eloquência escolar, com o asianismo inspirado da literatura enumerativa, reprodução nostálgica dos modelos do passado, ao gosto da época.

Além disso, a própria formação escolar condiciona não só a escrita, mas a leitura e a receção do texto literário, que não é apreciado, em si, apenas ou principalmente como criação estética ou forma de divertimento, mas como modelo ou ficheiro de eloquência, destinado à imitação e à reutilização. As informações marginais que as edições registam, acompanhadas de índices temáticos circunstanciados, em que se distinguem as edições frobenianas de Basileia, são secundadas por anotações pessoais, manuscritas pelos leitores da época – às vezes escritores famosos – que são verdadeiras fontes de invenção e de elocução.

Percebe-se assim, nos diversos autores, uma preocupação consciente de erudição, senão mesmo, em alguns deles, uma acentuada intenção didática, como é o caso expressivo do *Tiers livre* de Rabelais, que não é somente «un vray Cornucopie de joyuseté et raillerie», mas uma autêntica *cornucopia* em francês<sup>43</sup>.

Se, no Renascimento, a aquisição de uma competência linguística, capaz de interpretar e assimilar a mensagem das obras da Antiguidade, era considerada indispensável, a tradução assumia também um papel importante como instrumento do saber clássico. Dela se ocupam diversos autores, em França, desde Pierre de Bersuire a Claude Seyssel, Estienne de la Boétie e Amyot; em Espanha, desde Don Alonso de Cartagena a Diego Gracián de Alderete; e em Portugal, desde os príncipes de Avis a D. António Pinheiro, Duarte de Resende, Damião de Góis.

Conhecido é o entusiasmo com que Montaigne (II, 4) saúda a tradução das *Oeuvres morales* de Plutarco, que Amyot acabava de publicar – «c'est notre bréviaire»<sup>44</sup>.

A Damião de Góis se devem também palavras de elogio ao papel do tradutor – a propósito da sua tradução, *Da velhice*, do tratado ciceroniano *De senectute* – muito mais louvável do que o trabalho do compilador de sentenças, daquelas «muytas pessoas cobiçosas da gloria», que «fazem remendando e repeçando dictos e sentencias furtadas de hũa e d'outra parte, ordenadas sem artificio rhetorico»<sup>45</sup>.

À margem do processo criativo, mas com ele intimamente relacionados, os livros de sentenças surgem como textos canónicos, emblemáticos, repositórios

<sup>42</sup> Vide, a este propósito, Lecoinge 1993: 621 e *sqq.*

<sup>43</sup> Rabelais, *Tiers livre*, 1962: 65.

<sup>44</sup> Vide, a este propósito, Villey 1912: 1314.

<sup>45</sup> Vide Bell 1942: 75-76.

de um *immobile continuum*, identificado com a verdade, a tradição e os valores universais, que a arte da palavra, numa adequação perfeita da *res* e dos *uerba*, põe ao serviço da retórica da persuasão. Este género está representado, entre nós, desde o primeiro Humanismo ao seu declinar, com as coletâneas de provérbios, de sentenças, na linha das que nos legou a Antiguidade, de Cataldo, D. Francisco de Portugal, primeiro conde de Vimioso – com edição apenas no século XVII –, Diogo de Teive, André Rodrigues de Évora, Diogo Pires, Frei Luís de Granada<sup>46</sup>.

Se nos autores medievais as citações recolhidas nos autores antigos serviam para enroupar o próprio discurso e se adaptavam à nova sequência lógica, num certo desrespeito pelo texto do autor original, a técnica de utilização das fontes, nas obras humanistas, valorizava o texto da autoridade citada, do ponto de vista retórico, que funcionava como entidade argumentativa e estilística, e era ilustrativa, por excelência, da *aemulatio* e *imitatio* humanistas. O autor humanista utilizava mesmo estilemas, reminiscências verbais e, numa espécie de sincretismo, com um hábil trabalho de *intarsio*, que era entalhe e transformação, chegava a novas *iuncturae*, reveladoras da sua bagagem cultural e da sua originalidade<sup>47</sup>.

A tríade educativa, *natura, ars, exercitatio* – que remonta aos pré-socráticos e conhece grande divulgação entre os sofistas e, sobretudo, a partir deles, através de Platão, Aristóteles, Cícero, Quintiliano – é a base sólida em que assenta o edifício ideológico da retórica escolar, bem como da criação literária no Renascimento<sup>48</sup>. Todos os tratadistas repetem estas fórmulas, ou suas variantes – entre outras, *ingenium, assiduus usus, disciplina* ou *natura, ars, studium*, e respetivas traduções em vernáculo, de tal maneira que se podem considerar, desde a Antiguidade clássica, um perfeito *cliché* retórico-literário.

A crença no valor do talento natural, do *ingenium*, da *natura*, não dispensava a cultura adquirida, a arte – a *imitatio*, na expressão da *Rhetorica ad Herennium* – e o exercício, o estudo aturado, princípios tão válidos para o orador como para o poeta, para o discurso em prosa, como em poesia<sup>49</sup>. A estes postulados se aliava

---

<sup>46</sup> Vide Soares 1993: 377-410.

<sup>47</sup> Vide Ferrau 1975: 134-135; Reyes 1984, e. g.: 43. À criação individual dos autores coube seguir e adaptar a matriz clássica, através da citação, da reminiscência e alusão literárias, ou do recurso à *intarsio* de diversos modelos numa nova *iunctura*, ou à atualização dos códigos estético-literários, através da *contaminatio* genológica. Refira-se, a título de exemplo, a tragédia *Castro* de António Ferreira, em que é manifesta a *contaminatio* genológica entre o trágico e o lírico, em que os arroubos trágicos dão lugar ao mais consumado lirismo. Vide Soares 1996: 51-77.

<sup>48</sup> Vide, a este propósito, Soares 1994: 422 e sqq.

<sup>49</sup> A *Rhetorica ad Herennium*, I, 3 não alude à *natura*, mas enuncia apenas os seguintes princípios: *ars, imitatio, exercitatio*. Sobre a importância na criação literária, desta tríade, expressa com fórmulas divergentes dentro de cada autor e de autor para autor, cf. ainda Cícero, e. g. *De oratore*, I, 25; Quintiliano, *Institutio oratoria*, I, 3, 1-2; II, 19, 3; Horácio, *Epistula ad Pisones*, v. 409-411.

a memória que, segundo Quintiliano, era o primeiro indício dos dotes naturais, na criança<sup>50</sup>.

Isto sem esquecer o acolhimento que teve, no cosmos poético-filosófico do Renascimento, em autores como Boccaccio e Poliziano, a teoria poética de inspiração divina, a cosmologia vitalista, com origem em Píndaro e Demócrito, veiculada sobretudo a partir do comentário ficiniano do *Íon* de Platão<sup>51</sup>. Através da influência da obra de Giovanni Boccaccio *De genealogia deorum gentilium*, considerada já a *magna charta* da nova dignidade universal conquistada pela letra – que Erasmo propõe no seu plano de estudos e elogia no *Ciceronianus*<sup>52</sup> –, a teoria das origens da poesia como criação dos deuses encontra reflexos, entre nós, no debate poético da écloga *Alejo* de Sá de Miranda<sup>53</sup>.

Importa referir que, tal como na Antiguidade clássica, a poesia renascentista não era inteiramente autónoma de outros géneros literários eruditos, que dependiam do exercício e da cultura. De entre eles, a eloquência, da qual já fora mestre Homero, ao apresentar, na *Ilíada* e na *Odisseia*, paradigmas de oradores<sup>54</sup>. Se, desde Platão, Homero é apresentado como modelo perfeito de eloquência, é sobretudo na Antiguidade tardia, designadamente a partir de Quintiliano<sup>55</sup>, que tal ideia se desenvolve e serve de apoio à conceção de poeta, modelo de *copia* e *uarietas*, em que Virgílio, na língua latina, vai ser considerado expoente máximo, sobretudo a partir dos comentários de Macróbio<sup>56</sup>. Além disso, a poesia em si mesma é um género a que não pode faltar a essência erudita, a prática animadora, pelo que não pode conceber-se uma arte poética, por mais genial que seja a natureza humana, sem o apoio da cultura e do exercício.

Esta conceção do poeta, de inspiração clássica, surge de forma acabada da pena autorreflexiva de Camões, n'*Os Lusíadas* (X, 154, v. 5-8): “nem me falta na vida honesto *estudol* com longa *experiência* misturado,/ nem *engenho*, que aqui vereis presente,/ cousas que juntas se acham raramente”<sup>57</sup>.

Assim se estabelecia, na arte da escrita, um elo indissolúvel entre inspiração natural e artifício, que arrastava consigo o círculo vicioso da imitação-inovação, verdadeiro calvário da estética renascentista – aspeto que já na Antiguidade

<sup>50</sup> *Institutio oratoria*, I, 3, 1-2: *Ingenii signum in parvis praecipuum memoria est.*

<sup>51</sup> Marsilio Ficino 1576: II, 1281-1284. Vide, a este propósito, Lecointe 1993: 217-374 (chap. II: «le génie et la fureur»).

<sup>52</sup> Margolin et al. 1992: 451: além dos elogios que tece, no *Ciceronianus*, à obra *De genealogia deorum gentilium* (ed. orig. ca. 1472), Erasmo considera, no seu *De ratione discendi*, que o aluno deverá aprender a fundo a genealogia dos deuses, cujas fábulas se encontram disseminadas por toda a parte, afirmando que, depois de Hesíodo, Boccaccio tratou este género com uma felicidade excepcional para o seu século.

<sup>53</sup> Osório 1985: 61.

<sup>54</sup> Soares 1995: 799-844, designadamente p. 800-802.

<sup>55</sup> *Institutio oratoria*, 10, 1, 46; 12, 10, 58 sqq. Vide J. J. Murphy 1987.

<sup>56</sup> Macróbio, *Saturnales*, lib. V, p. 250 (*Opera*, ed. F. Eyssenhardt, Leipzig, 1893).

<sup>57</sup> O sublinhado é nosso.

preocupara Horácio, que invetiva “os imitadores, rebanho servil” e se atribui, não sem um certo orgulho desmedido, o lugar de *primus*<sup>58</sup>. Curioso é notar que esta exaltação do lugar de *primus* se torna um verdadeiro *Tópos* – desde a tradição antiga da biografia, no que se refere à invenção –, no domínio, filosófico, científico ou técnico, de que é herdeira a célebre compilação de Polidoro Virgílio, *De rerum inventoribus libri octo*, de 1499.

A fé na exemplaridade do mundo clássico e nos seus autores, considerados como mestres de perfeição estilística e intérpretes dos mais altos valores morais e de uma ética de comportamento humano, está na génese de toda a criação artística no Século de Ouro europeu. Assim se compreende que as mais diversas obras, desde as de carácter moral, às da literatura dramática, à épica, à lírica revelem afinidades entre si e repitam por vezes as mesmas ideias, nos mesmos termos, os mesmos *tópoi*. Esta unidade de pensamento dos diferentes autores deriva não só do facto de se reportarem a um determinado momento de empenhamento coletivo em dar solução à problemática espiritual do homem, mas ainda do facto de utilizarem fontes antigas comuns, que o ensino, a pedagogia humanista veiculava, desde a infância – fase da vida em que se molda o espírito e se assimila o conhecimento de forma impressiva.

O carácter profundo que assumem os primeiros rudimentos, na educação, é traduzido em imagens emblemáticas como a do vaso, de que nos fala Horácio (*Epistulae*, 1, 2, v. 69-70), que retém por muito tempo o aroma daquilo que primeiramente nele foi introduzido, ou outras que lhe são equivalentes, como as que comparam o espírito da criança à cera mole, onde tudo se pode moldar, ou à tábua rasa, onde tudo se pode imprimir. Estas imagens, que se repetem, desde as obras de Platão ao Renascimento, encontram-se nos mais diversos autores, como Erasmo, Diogo de Teive, D. Jerónimo Osório, pelo que se tornam expressivos *loci communes*<sup>59</sup>.

Os primeiros autores do *Quattrocento* italiano, empenhados na vida pública das suas cidades e na formação integral dos concidadãos, impõem ao mundo culto os padrões de uma educação aristocrática. De acordo com a sensibilidade humanista, o processo formativo do homem, a sua educação integral, privilegia a componente retórica, indispensável à capacidade oratória, à arte da palavra do *homo urbanus*, que se distingue pela *nobilitas morum*, pela cultura, pelo trato e gostos elegantes, tal como preceitua Pontano no *De sermone* e Castiglione em *Il cortegiano*.

A complementaridade do ideal enciclopédico e do ideal retórico, que a literatura de carácter sentencioso harmoniza, aponta no sentido de uma conceção

---

<sup>58</sup> Horácio, *Epistulae*, 1, 19, v. 19-25; *Carmina*, 3, 30 v. 13-14.

<sup>59</sup> Cf. e. g. Platão, *Theetetus*, 135 c; *Philebus*, 83; Quintiliano, *Institutio oratoria*, I, 1, 36; Erasmo, *LB*, e. g. I, 358 C; I, 494 A; I, 768 E; II, 529 F; V, 713 B; Diogo de Teive 1786: 104-105. Sobre este assunto, e designadamente sobre D. Jerónimo Osório, vide Soares 1994: 425 e sqq., maxime 429.



aristocrática de cultura, a que as cortes europeias da época davam resposta – a começar pelas italianas, por vezes centros de famosas academias. Surge assim uma produção de cariz palaciano e cortesanesco, menos séria e dogmática que lança mão dos *salse dicta*, do *iocandi genus*, segundo a designação de Cícero (*Off.* 1. 29), que vai ao encontro do ideal do *homo urbanus et facetus* do Renascimento.

Na tradição dos livros sobre os *Feitos e os ditos de homens ilustres* de Valério Máximo, das obras de Plutarco, em especial as *Vidas Paralelas*, do livro de Diógenes Laércio, o nascente Humanismo italiano deu um novo impulso a este género literário, em que o *docere* se punha ao serviço do *delectare*, da *iucunditas* literária, com os contos de Boccaccio e o *Liber facetiarum* de Poggio Bracciolini. Conhecida é a receção destas obras nas literaturas em vulgar – os *Contos e histórias de proveito e exemplo* de Gonçalo Fernandes Trancoso manifestam a influência do *Decameron* –, para o que concorre a dimensão axiológica da narrativa, com registos e mundos epistémicos diferentes, em que o romanesco e o divertimento se misturam com a máxima, que é erudição e ensinamento moral, tão ao gosto da sensibilidade humanista<sup>60</sup>.

Intencionalmente a filosofia moral tornou-se um traço característico da vida intelectual deste período, de par com o conhecimento da história, da poesia e do direito, disciplinas que preparam para a vida ativa. Justifica-se assim a predileção pelas obras de Platão e Aristóteles, que ditaram as bases teóricas da *paideia*, difundida no mundo greco-latino sobretudo através da obra de Cícero, o pai da *humanitas*, pelas obras de Séneca, Plutarco, Diógenes Laércio, Luciano, Valério Máximo e, entre os poetas, pelas de Virgílio, Horácio, Ovidio, com as *Metamorfoses* – verdadeiro reportório da mitologia antiga –, sem esquecer os do período argênteo, designadamente Apuleio e Juvenal, que se tornaram fontes principais na transmissão de *exempla*, na difusão de *loci communes*.

Nos autores do Renascimento, mesmo naqueles cujo estilo segue a *ubertas* ciceroniana e se espraia numa *amplificatio* argumentativa, que é pedagogia e parénesis, como é o caso de D. Jerónimo Osório, no *De regis institutione et disciplina* (1572), há um recurso constante ao *exemplum* clássico.

Dirá Francisco de Monçon, um leitor dos *Adagia* de Erasmo, no seu *Libro primero del principe christiano*<sup>61</sup>: «Conviene tambien que algunas vezes los libros de varia erudición y doctrina lleven insertas algunas sentencias oscuras y proverbios antiguos que adornan y dan autoridad a la obra; porque son unos dichos breves,

<sup>60</sup> Erasmo refere a importância, no ensino das crianças, de fórmulas, exemplos de educação, *paradeigmata* – como os veiculados pelos nove livros *De factorum et dictorum memorabilium libri* de Valério Máximo –, e aconselha turmas com poucos alunos, bem como o preceptor ao domicílio, para ser ministrado um ensino mais individualizado, desde muito cedo, do grego e do latim, evitando as classes sobrecarregadas (*magnus grex*) que critica, no seu tempo. Vide Margolin et al. 1992: 453.

<sup>61</sup> Francisco de Monçon 1544: fol. 4 rº.

y por metáforas de propriedades naturales, que dixeron algunos famosos sabios para dar algunos saludables consejos y avisos a los hombres; y por ser de tanto valor y estima quisieron engastarlos en sus obras (como piedras preciosas) los filósofos y doctos varones que les sucedieron, como hizieron Platón, Aristóteles, Plutarcho, Plinio, Cicerón, Quintiliano, Hierónimo y Augustino con las más de las personas que por sabias y doctas celebramos».

É, no entanto, pelo vigor da *sententia*, conceito e forma lapidares, *cogitati acumen*, ao mesmo tempo *probatio* e *ornatus* – sob a inspiração de Séneca, Tácito e dos autores do período argênteo – que se vai impor um estilo filosófico propriamente humanista e o gosto pelo aticismo, que Érasmo, Budé e a *Dialectique* de 1555 de Pierre de la Ramée documentam<sup>62</sup>.

Mas, se o estilo sentencioso de Séneca, a que se alia a majestade do de Tácito, definem o triunfo do aticismo, que se sobrepõe à *Aetas Ciceroniana*, Cícero foi o autor preferido da designada segunda Escolástica, que fornecera argumentos à questão das relações entre retórica e filosofia, bem como, a partir do concílio de Trento, entre retórica e teologia católica, abrindo caminho à doutrina de Aristóteles e à obra dos Conimbricenses<sup>63</sup>.

Apesar das tendências que marcam o sentido da evolução dos gostos estéticos, de que a querela do ciceronianismo é o afloramento mais expressivo, os humanistas perfilham o ecletismo de modelos, o direito à própria autenticidade e diferença, a *multiplex imitatio*, exemplificada no símile da abelha, a recolher o néctar em todas as flores – de raiz lucreciana (*De rer. nat.*, 3. 11-12), divulgado sobretudo a partir de Séneca (*Ep.* 65) –, que gozará da maior fortuna entre os teorizadores do Renascimento<sup>64</sup>.

As doutrinas estéticas da época favoreciam, assim, a permeabilidade de motivos, de temas e as suas estruturas na cultura ocidental. O ensino nas escolas mantinha-os vivos e disponíveis, ao longo das gerações, convertia a sua exemplaridade técnica em tesouro comum e assegurava-lhes a perenidade. Reflexões semelhantes sobre a problemática da originalidade na criação literária ocorrem na pena de Petrarca, Poliziano, Leon Battista Alberti, Montaigne, Juan del Encina, Gil

---

<sup>62</sup> Pierre de La Ramée, na sua *Dialectique* de 1555 (ed. M. Dassonville, Genève, 1964; réimpr. Genève, 1972), confere um importante papel aos lugares comuns e sentenças dos autores antigos, na retórica da invenção. Vide Ong, S. J. 1963: 207-221; Bruyère 1984: 305 e *sqq.*; Meerhoff 1988: 270-280.

<sup>63</sup> Pereira 2012.

<sup>64</sup> Vide a carta de Petrarca dirigida a Boccaccio, em que emprega a metáfora senequiana da abelha, in *Lettere di Francesco Petrarca delle cose familiari libri ventiquattro* [...], por Giuseppe Fracassetti 1863-1865: III, 239-241. Petrarca, na linha de S. Jerónimo, preocupa-se com o verdadeiro sentido de uma adequada *imitatio* dos autores antigos, que estará na origem da famosa querela do Ciceronianismo. Paradigmática do ecletismo humanista – que longe da imitação simiesca ciceroniana, afirma o direito à própria autenticidade e diferença – é a expressão de Poliziano, em carta dirigida ao ciceroniano Paolo Cortesi, que figura no livro VIII das *Epistolae*: Garin 1977: 902.

Vicente<sup>65</sup>. Desta consciência coletiva, no que se refere à falta de originalidade, não só na literatura didática, mas na obra puramente artística, dá-nos conta de forma expressiva Juan del Encina, na sua *Arte de poesía*: «No dudo nuestros antecesores aver escrito cosas más dinas de memoria [...] llegaron primero y aposentáronse en las mejores razones y sentencias: y si algo bueno nosotros dezimos, dellos lo tomamos. Quando más procuramos huyr de lo que ellos dixeron, entonces ymos a caer en ello. Por lo qual será forçado cerrar la boca o hablar por boca de otro»<sup>66</sup>.

Expressivas, neste sentido, são as palavras de Gil Vicente, na dedicatória ao rei D. João III da sua *Côpilaçam* de 1562. Admitindo ironicamente que «antigos e modernos nam leixaram cousa boa por dizer, nem invençam linda por achar, nem graça por descobrir», defende o direito à originalidade pessoal – qual Cervantes, no prefácio de *Don Quijote* – e não se resigna a ser «eco nos vales que fala o que dizem, sem saber o que diz».

Na verdade, quer se trate de poetas líricos, bucólicos, elegíacos, épicos ou dramáticos, ou mesmo autores em prosa, de novelas, romances de cavalaria, ou de obras didáticas, ou de filosofia, ao tratarem o mesmo tema, moldam-no de acordo com uma inspiração coletiva. Assim se pode falar, na produção literária europeia, não só em cânones estéticos, mas em temática renascentista. Serve de exemplo o tema do Amor no Renascimento, que repete o processo amoroso de Petrarca por Laura, a que servem de apoio poetas como Ovídio, ou a doutrina da melancolia, veiculada por Marsilio Ficino e retratada por Dürer, ou a filosofia do amor dos diferentes tratadistas, a que deu contributo notável o judeu português Leão Hebreu. As mesmas metáforas, as mesmas imagens, os mesmos *tópoi* retóricos, os mesmos *loci communes* são repetidos por Sannazaro, Garcilaso, pelos autores portugueses desde Bernardim Ribeiro a Camões, sem esquecer os diferentes géneros, de que são exemplo expressivo a tragédia *Castro*, a comédia *Eufrosina* de Jorge Ferreira de Vasconcelos, o *Auto do Filodemo* de Camões, os autos de Gil Vicente.

O mesmo se poderia dizer de outros temas e motivos, típicos da mentalidade e do discurso dos autores desta época, tais como: o mito da Idade do Ouro, o *carpe diem* horaciano, a *aurea mediocritas*, a instabilidade da Fortuna, a fragilidade das coisas humanas, a brevidade da vida, o poder cósmico do amor, o amor para além da morte, a vida cortada na flor da idade, e a morte sentida como um roubo à *gloria mundi*, o valor da glória, a verdadeira nobreza, a dicotomia armas e letras, o bom rei e o tirano, os trabalhos do rei que ecoam o *beatus ille* horaciano, a *uita aulica*, a adulação e a lealdade, a educação como segunda natureza, a enunciação das virtudes da filosofia cínico-estóica e cristãs.

<sup>65</sup> Além da alusão feita ao pensamento dos autores referidos, ao longo deste estudo, são dignas de nota as palavras de Leon Battista Alberti: «oggi a chi voglia ragionarne resta altro nulla che solo raccoglierte e assortirle». Cf. Toffanin 1947: 234.

<sup>66</sup> *Cancionero*, 1496, fol. 2, ed. *fac-símile*, apud Asensio 1974: 264.

Na verdade, o conhecimento direto das obras da Antiguidade, de prosadores e poetas, a par de coletâneas de sentenças e sua assimilação traduz-se na permanente inserção do seu conteúdo na dinâmica criadora do texto literário. Este pendor mimético do discurso humanista, 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>67</sup>.

Apesar disso, dentro dos princípios aristotélicos do *verosímil* e do *decorum*, que as muitas edições comentadas da *Poética* do Estagirita fizeram reviver, o texto humanista impõe-se pela clareza da sequência discursiva, motivada e coerente, com as suas marcas enunciativas e originalidade própria.

Em suma, o génio do autor está em transformar códigos e fórmulas estratificadas em literatura<sup>68</sup>.

É o caso da poesia de Ronsard que, apoiando-se, por exemplo, no *Florilégio* de Estobeu, se serve de belos versos gregos e latinos, de citações consagradas, de ornamentos literários que denotam a influência direta dos Antigos<sup>69</sup>.

O mesmo se poderá dizer de Montaigne, que acumula referências dos autores clássicos, recolhidas um pouco por todo o lado, a que imprime um certo tom poético, sem impedir que o seu estilo se apresente cortado e denso, embora de uma densidade intelectual incomparável<sup>70</sup>. Aliás o conhecimento e a assimilação do saber da Antiguidade implicavam muitas vezes, nos diversos autores, não uma simples memorização e repetição de *sententiae* mas uma reelaboração, uma reescrita, conscientemente assumida – «les paroles redictes ont, comme autre son, autre sens», dirá Montaigne<sup>71</sup> –, ou mesmo uma “argumentação pelo antimodelo”, o “exemplo negativo”, tão caro ao autor dos *Essais*, que confessa instruir-se melhor «par contrarieté que par exemple, et par fuite que par suite»<sup>72</sup>. No entanto, não deixa de encarecer a utilidade da citação, sempre disponível e textualizável na construção de um novo discurso: «Aille devant ou après, un’ utile sentence, un beau traict est toujours de saison. S’il n’est pas bien à ce qui va devant, ny à ce qui vient après, il est bien en soy»<sup>73</sup>.

Também Rabelais, que no livro XIV de *Gargantua* ridiculariza o ensino memorizado e dogmático de inspiração medieval, no *Quart Livre*, reclama o indispensável “degelo” das fórmulas gnómicas retiradas dos autores antigos – a linguagem deve «rendre son en degelant», especifica<sup>74</sup>.

---

<sup>67</sup> Bataillon 1991: 678: «Au XVI siècle, d’ailleurs, tout livre courait le risque de se convertir en miscellanée».

<sup>68</sup> Vide Aguiar e Silva 1974: 23-33.

<sup>69</sup> Vide Weber 1955: 508 e sqq. “Les lieux communs philosophiques et moraux”; Py 1984.

<sup>70</sup> Vide e. g. Tournon 1983; Fumaroli 1984: 27 e sqq.

<sup>71</sup> Montaigne, *Essais*, III, 13, 1040.

<sup>72</sup> Ibidem, *Essais*, III, 8, 899 B. Sobre “a argumentação pelo antimodelo” e “o exemplo negativo”, vide Perelman 1988: 123-126; Lyon 1989: 153.

<sup>73</sup> Montaigne, *Essais*, I, 26, 169 C.

<sup>74</sup> Rabelais, *Oeuvres complètes* II 1962: 202. Vide, a este propósito, F. Rigolot 1978: 277-286.

Estes autores, como todos os seus contemporâneos, consideram a mensagem clássica como fonte inesgotável de saber e, mais ainda, como base de reflexão crítica que a torna atual e dinâmica, capaz de dar o impulso natural ao pensamento, ao discurso individual.

A “retórica das citações”, da reescrita, corrente entre os humanistas<sup>75</sup>, define também o estilo de um Frei António de Guevara, autor do *Libro de Marco Aurelio*, que divulga o pensamento estoíco do imperador romano. Em 1529, um ano depois da edição *princeps*, esta obra sai publicada em Lisboa, nos prelos de Germão Galharde, com dedicatória a D. João III. Mais lida no séc. XVI do que a *Celestina*, gozava das preferências do pai de Montaigne, que nos *Essais* (II, 2) surgia caracterizado, nestes termos: «falava pouco e bem» e «era aficionado por Marco Aurélio».

Prosadores portugueses da dimensão de um Frei Heitor Pinto, fizeram das suas obras um verdadeiro mosaico de citações<sup>76</sup>. Na *Imagem da vida cristã*, as muitas sentenças retiradas dos autores pagãos encontram-se de parceria com as dos Padres da Igreja e da Sagrada Escritura. Apesar da sua preocupação com uma prosa artística, o autor a si próprio se define como um “tecelão”<sup>77</sup>: «Assi como o tecellão ajũta o fiado de diversas mãos tecido, & de muytos fios urde e tece a sua tea; assi eu ajuntarey a doutrina de diversos autores, & de muytas autoridades farey hũa tea desta pratica».

Esta prática, mais não é do que o manifestar da abundante erudição do autor, que visa sobretudo fins didáticos. A obra impressa, com todo o seu prestígio, tinha vindo substituir no Renascimento a arte da memória e, numa aliança perfeita do *utile dulci* horaciano, imprimia ao Humanismo a sua feição pedagógica e cívica.

O gosto pelo dito sentencioso, pela *breuitas* aforística<sup>78</sup>, que iria exacerbar-se no conceptualismo barroco, leva à afirmação, no século XVI, do género epigramático, documentado na medalhística e no emblema – uma espécie de banda-desenhada *avant-la-lettre*. A originalidade do género emblemático, de que Andrea Alciato foi o criador, não passou despercebida na cultura e na literatura portuguesas onde, numa espécie de “tradução intersemiótica”, em sentido inverso, se encontra a sua influência na obra de Camões<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> Vide Meerhoff 1986: 184; A. Compagnon 1979; T. Cave 1979; J. Alves Osório 1990: 99-119.

<sup>76</sup> Vide Osório 1977: 459-500.

<sup>77</sup> Fr. Heitor Pinto 1843: II, 285.

<sup>78</sup> Um aspeto curioso no século XVI é que o gosto pelo dito sentencioso leva à comunhão dos autores clássicos com o espírito popular. Exemplo expressivo é a comédia *Eufrosina*, um autêntico repositório de provérbios, ou mesmo algumas cartas de Camões, densamente conceituosas. Vide Leite de Vasconcelos, 1933: I, 239-244.

<sup>79</sup> Em 1552, a pedido de Dom João de Meneses Sottomayor, senhor de Cantanhede, o humanista de origem germânica Sebastião Stochamer, redigiu uns “sucintos comentários” ao livro I dos *Emblemas* de Andrea Alciato, que foram incluídos em edições de 1556 e 1614. Vide Soares 1993: 402. O criador da expressão “tradução intersemiótica” foi Roman Jakobson, para designar a adaptação de um texto escrito à criação artística – por exemplo à pintura, à

A polissemia contida na linguagem figurativa, acompanhada de legenda epigramática, confina por vezes com o enigma, que ia ao encontro da sensibilidade humanista, voltada para o hermetismo e o sentido rebuscado e obscuro das coisas. Aliás a subtileza e argúcia necessárias ao seu perfeito entendimento conferiam um toque *aliquid elegans* à composição, pelo que se chegou a exagerar esta componente. Paralelamente, ganhava forma o gosto do paradoxo<sup>80</sup> e da literatura de *rebus*, de centões, de acrósticos e anagramas, como estímulo ao espírito crítico, à ginástica mental e sobretudo como fuga ao vulgar, de que é exemplo, nos dias de hoje, a poesia experimental portuguesa<sup>81</sup>.

Tal como acontece nos autores do Renascimento, não resistimos a aludir à consciência atual do nada de novo à face da terra (*Ecles.1, 9*), tantas vezes expressa no discurso narrativo de Jorge Luis Borges – «Ya no nos quedan más que citas. La lengua es un sistema de citas»<sup>82</sup>. Esta consciência, no seu limite, leva ao intencional “obscuro” discurso poético de Herberto Helder, um dos mais criativos da atualidade.

Numa palavra, as vias de invenção privilegiadas na génese do discurso literário, no Renascimento europeu – qual moderna intertextualidade ou retórica da citação – têm como ponto fulcral de derivação a *mimesis* estética e cultural dos autores clássicos, da sua sabedoria lapidar, no conceito e na forma, favorecida pelos métodos de ensino, a nível global, nos diferentes centros de cultura europeia.

A mobilidade de mestres – graças à língua franca de cultura, o latim – os métodos pedagógicos afins, em toda a *respublica litteraria*, e a difusão, pela imprensa, das obras da Antiguidade greco-latina, na língua original ou em tradução, permitem a internacionalização do saber, em que se valoriza a memorização de motivos e imagens, de idioletos temático-estilísticos, essência do pensamento e da palavra, da *inuentio* e da *ars scribendi*, de toda a arte de pensar, de criar e de escrever, de todo o discurso literário no Renascimento europeu.

---

arte cinematográfica –, de acordo com os novos códigos e linguagens. Vide Jakobson 1966: 232-239. Nesta aceção, o próprio emblema é um exemplo de “tradução intersemiótica”, bem como as conhecidas tapeçarias flamengas do Renascimento, inspiradas em motivos e *exempla* literários.

<sup>80</sup> Expressivo é o caso dos *Paradossi* de Ortensio Landi (Lyon, Pullondatrin, 1543) – a que o próprio autor dá uma *Confutatio del libro del Paradossi* –, que conhecem grande voga sobretudo a partir da tradução de Charles Estienne 1561.

<sup>81</sup> Hatherly e Melo e Castro 1981.

<sup>82</sup> Jorge Luis Borges: “Utopía de un hombre que está cansado”, 1989: 55. Expressiva do ponto de vista da imagética literária é a forma como vê “La Francia” (*Historia de la noche*, ibidem, p. 194): «No diré la tarde y la luna: diré Verlaine /No diré el mar y la cosmogonía: diré el nombre de Hugo /No la amistad, sino Montaigne».

## BIBLIOGRAFIA

- Asensio, Eugenio (1974), *Estudios portugueses*. Paris.
- Auerbach, E. (1972) (1ª ed. 1942), *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. México.
- Barthes, Roland (1964), “Littérature et discontinu”, *Essais critiques*. Paris, 175-187; I
- (1970), *Mythologies*. Paris.
- (1972), *Le degré zéro de l’écriture*. Paris.
- Bataillon, Marcel (1991), *Erasmus et l’Espagne* Nouvelle édition en trois volumes. Texte établi de l’édition de 1937 par Daniel Devoto. Edité par Charles Amiel. Genève.
- Bell, Aubrey (1942), *Damião de Góis*. Lisboa.
- Bené, Charles (1969), *Érasme et Saint Augustin*. Droz.
- Borges, Jorge Luis (1989): “Utopía de un hombre que está cansado”, in *Obras completas II*. Buenos Aires.
- (1989), *Historia de la noche*, in *Obras completas II*. Buenos Aires.
- Brandão, Mário (1937-1941), *Documentos de D. João III*, I- IV. Coimbra.
- (1924-1933), *O Colégio das Artes*, 2 vols. Coimbra.
- (1948 e 1969), *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes*, 2 vols. Coimbra.
- Bruyère, N. (1984), *Méthode et dialectique dans l’oeuvre de La Ramée – Renaissance et âge classique*. Paris.
- Brower, Reuben A. (ed.). (2ª ed. 1966), Jakobson, Roman, “On linguist aspects of translation”, in *On translation*, ed. New York.
- Cave, T. (1979), *The cornucopian text, problems of writing in the French Renaissance*. Oxford.
- Chomara, T. J. (1981), *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, 2 vols. Paris.
- Compagnon, A. (1979), *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris.
- (1984), “La brièveté de Montaigne”, in *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu aux XVIe-XVIIe siècles*. Paris, 9-25.
- Conte, Gian Biagio (1986), *The rhetoric of imitation. Genre and poetic memory in Virgil and other latin poets*. Trad. inglesa da edição italiana por Charles Segal. Ithaca - London.
- Dainville, F. (1940), *La naissance de l’humanisme moderne*. Paris.
- Dällenbach, Lucien (1976) “Intertexte et autotexte”, *Poétique* 27: 282-296.
- Dassonville, M. (ed.) (2ª ed. 1972), *Pierre de La Ramée, Dialectique de 1555*. Genève.

- Dias, Sebastião da Silva (1969), *A política cultural no tempo de D. João III*. 2 vols. Coimbra.
- Dubois, Jacques et al. (1970), *Rhétorique générale*. Paris.
- Ehrlich, Hélène - Hedy (1972), *Montaigne et la langue*. Paris.
- Erasmus, Desidério (1703), *Opera omnia*, ed. J. Leclerc. Leiden. (tradicionalmente citados com a sigla *LB*).
- (1967) *Correspondance d'Erasmus*. Édition intégrale. Traduite et annotée d'après l'*Opus Epistolarum* de P. S. Allen, H. M. Allen et H. W. Garrod. Tome I, Paris, 1484-1514.
- Estienne, Charles (1559), *Paradoxes ou sentences débatues, et élégamment déduites contre la commune opinion, traité non moins plein de doctrine que de récréation pour toutes gens, reveu et augmenté*. Lyon, par Jean Temporal (no cólofon: Lyon, par Nicolas Perrineau, 1561).
- Ferrau, Giacomo (1975), "L'égloga *In violas* di Angelo Poliziano", in *I classici nel Medioevo e nell' Umanesimo. Miscellanea filologica*. Genova.
- Ficino, Marsilio (1576), *In Platonis Ionem, uel de furore poetico, ad Laurentium Medicum uirum magnanimum Epitomae*, in *Opera II*. Basileae, 1281-1284.
- Fumaroli, Marc (1980), *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et "res litteraria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Genève.
- (1984), "Michel de Montaigne ou l'éloquence du for intérieur", in *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVIe - XVIIe siècles)*. Paris, 27 e sqq.
- Garin, E. (ed.) (1977), *Prosatori latini del Quattrocento* (1ª ed. MilanoNapoli, 1952). reimpr. Torino.
- Garrido Gallardo, M. Ángel (dir.) (2009), *El lenguaje literario. Vocabulario crítico*. Madrid.
- Grafton, A. (1981), "Teacher, text and pupil in the Renaissance classroom: a case study from a Parisian College", in *History of universities I*, 37-70.
- Genette, Gérard (1979), *Introduction à l'architexte*. Paris.
- (1982), *Palimpsestes*. Paris.
- (1966), *Figures*. Paris.
- (1983), "Transtextualités", *Magazine littéraire* 192: 40.
- Gomes, J. Ferreira (1994), "O *modus parisiensis* como matriz da pedagogia dos jesuítas", *Revista portuguesa de Filosofia* 50: 179-196.
- Hatherly, Ana; Castro, E. M. de Melo e (1981), *Po-Ex. Textos teóricos e documentos da poesia experimental portuguesa*. Lisboa.
- Hoffmann, G. (1991), "Fonder une méthode à la Renaissance. Montaigne et ses professeurs de philosophie, Grouchy et Sylvius. II. *Distinguo*: l'apport de



Sylvius”, *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, VIIe série, 25-26 : 45-60.

Jakobson, Roman, vide Brower, Reuben A. (ed.). (2<sup>a</sup> ed. 1966).

Jardine, Lisa (1988), “Distinctive disciplina: Rudolph Agricola’s influence on methodical thinking in the humanities” in F. Akkerman and A. J. Vvanderjagt eds., *Rudolphus Agricola Phrisius (1444-1485). Proceedings of the International Conference at the University of Groningen (28-30 October 1985)*. Leiden, 38-57.

Jauss, H. Robert (1978), *Pour une esthétique de la réception* (trad. franc.), Paris.

Jenny, Laurent, “Structure et fonctions du cliché” (À propos des “Impressions d’Afrique”), *Poétique* 12: 495-517.

——— (1976), “La stratégie de la forme”, *Poétique* 27: 257-281.

——— (1984), “Poétique et représentation”, *Poétique* 58: 171-195.

Kennedy, G. (1980), *Classical rhetoric and its secular and christian tradition from Antiquity to Modern Times*. Chapel Hill.

Kristeva, Julia (1967), “Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman”, *Critique* 23, 239: 438-465.

Lafond, J. (1984), “Des formes brèves de la littérature morale aux XVIeXVIIe siècles”, in *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu aux XVIe-XVIIe siècles*. Paris: 101-122.

Landi, Ortensio (1543), *Paradossi*. Lyon.

Lausberg, H. (2<sup>a</sup> ed. 1972) (1<sup>a</sup> ed. original 1967), *Elementos de retórica literária*, tr. port. com introdução e comentários de R. M. Rosado Fernandes. Lisboa.

Lauvergnat-Gagnière, Christiane (1988), *Lucien de Samosate et le Lucianisme en France au XVIe siècle. Athéisme et polémique*. Genève.

Lecointe, J. (1993), *L’idéal et la différence. La perception de la personnalité à la Renaissance*. Genève.

Lyons, J. D. (1989), *Exemplum*. New Jersey.

Margolin, J.-Cl. (1979), “La rhétorique d’Aphthonius et son influence au XVIe siècle”, *Colloque sur la rhétorique – Calliope I* (ed. R. Chevallier). Paris, 239-269.

——— *et al.* (1992), *Érasme, Éloge de la folie, Adages, Colloques, Réflexions sur l’art, l’éducation, la religion, la guerre, la philosophie. Correspondance*. Paris.

Mathieu-Castellani, G.; J.-C. Margolin (1987), *Actes du Colloque de la Société Française des Seiziémistes (1415 octobre 1982)*. Paris.

Meerhoff, Kees (1986), *Rhétorique et poétique au XVIe Siècle en France. Du Bellay, Ramus et les autres*. Leiden.

- (1988), “Agricola et Ramus – dialectique et rhétorique”, in F. Akkerman and A. J. Vvanderjagt eds., *Rudolphus Agricola Phrisius (1444-1485). Proceedings of the International Conference at the University of Groningen* (28-30 October 1985). Leiden, 270-280.
- Meleuc, Serge (1969), ‘Structure de la maxime’, *Langages* 13: 69-99.
- Mesnard, Pierre (1966), “The pedagogy of Johann Sturm (1507-1589) and its evangelical inspiration”, *Studies in the Renaissance* 13: 200-219.
- Mir, Codina (1968), *Aux sources de la pédagogie des jésuites. Le ‘modus parisiensis’*. Roma.
- Miranda, Margarida (2009), *Código pedagógico dos jesuítas. Ratio studiorum da Companhia de Jesus – Regime escolar e Curriculum de estudos*. Ed. bilingue latim –português e versão portuguesa. Lisboa.
- Monçon, Francisco de (1544), *Livro primeiro del espejo del principe christiano* [...]. Lisboa.
- Montaigne, Michel de (1962), *Oeuvres complètes* (la Pléiade, Gallimard). Paris
- Murphy, J. J. (ed.) (1988), *Renaissance Eloquence, Studies in the theory and practice of Renaissance Rhetoric*. Berkeley- Los Angeles.
- (1987) *Quintilian on the teaching of speaking and writing*. Carbondale-Edwardville.
- Ong, W. J., S. J. (1963), “Ramus éducateur – Les procédés scolaires et la nature de la réalité” in *Pédagogues et juristes* (Congrès Tours, 1960). Paris, 207-221.
- Osório, J. A. (1977), Frei Heitor Pinto, leitor da *Menina e moça*, in *Homenagem a Victor Matos e Sá*, *Biblos* 53: 459-50
- (1985), “Entre a tradição e a inovação. Sá de Miranda na esteira de Garcilaso: em torno do debate poético da écloga *Alejo*”, *Revista da Faculdade de Letras do Porto - Línguas e Literaturas*, II série, vol.I.
- (1990), “Diálogo e citação nos *Colóquios* de Erasmo”, *Humanitas* 41-42: 99-119.
- Pendergrass, J. N. (1990), *Correspondance d’Antoine Arlier, humaniste languedocien (1527-1545)*. Édition critique du Ms. 200 (761-R.132) d’Aix-en-Provence. Texte établi et commenté. Genève.
- Pereira, Belmiro F. (2012), *Retórica e eloquência em Portugal na época do Renascimento*. Lisboa.
- Perelman, Charles (1988), *L’empire rhétorique*. Paris.
- Petrarca, F. (1863-1865), *Lettere di Francesco Petrarca delle cose familiari libri ventiquattro* [...], por Giuseppe fracassetti, 5 vol. Firenze.
- Pinto, Fr. Heitor (1843), *Imagem da Vida Christam, ordenada per dialogos como membros de sua composiçã. Compostos per Frey Hector Pinto, frade ieronimo*. Nova edição, 3 vols., Lisboa, Na Typographia Rollandiana.

- Porteau, P. (1935), *Montaigne et la vie pédagogique de son temps*. Paris.
- Py, Albert (1984), *Imitation et Renaissance dans la poésie de Ronsard*. Genebra.
- Rabelais, F. (1962), *Oeuvres complètes* (ed. P. Michel). Paris.
- Ramalho, Américo da Costa (1994 2ª ed.), *Latim Renascentista em Portugal*. Lisboa.
- *Para a História do Humanismo em Portugal*, I (1988, Coimbra); II (1994, Lisboa); III (1998; Lisboa); IV (2000, Lisboa); V (2013, Coimbra).
- Reyes, Graciela (1984), *Polifonía textual. La citación en el relato literario*. Madrid.
- Riffaterre, M. (1971), “Fonction du cliché dans la prose littéraire”, *Essais de stylistique structurale*. Paris, 171 e sqq.
- Rigolot, F. (1978), “Sémiotique de la sentence et du proverbe chez Rabelais”, *Études rabelaisiennes* 14: 277-286.
- Scaglione, A. (1961), “The humanist as scholar and Politian’s conception of the ‘Grammaticus’ ”, *Studies in the Renaissance* 8: 49-70.
- Silva, V. M. de Aguiar e (1974), “O texto literário e os seus códigos”, *Colóquio / Letras*, 21: 23-33.
- Simondon, Michèle (1982), *La mémoire et l’oubli dans la pensée grecque jusqu’ à la fin du Ve siècle avant J.- C.*. Paris.
- Soares, Nair Castro (1993), “A literatura de sentenças no Humanismo Português: *res et uerba*”, in *Humanismo português na época dos Descobrimentos* (Coimbra, 9 a 12 de Outubro de 1991), *Actas*. Coimbra, 377-410.
- (1994), O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório. Coimbra.
- (1994 a), “A História Antiga no Humanismo Renascentista Português”, in *Actas do II Congresso Peninsular de História Antiga*. (Coimbra, 18-20 Out.1990). Coimbra, 280-305.
- (1995), “Humanismo e pedagogia”, *Miscelânea em honra da Doutora Maria Helena da Rocha Pereira, Humanitas* 47: 799-844.
- (1996), “Lirismo e uirtus trágica na Castro de Ferreira: classicismo e Modernidade”, *Biblos* 72: 51-77.
- (2011), *Homo eloquens - Homo politicus. A retórica e a construção da cidade na Idade Média e no Renascimento*. Coimbra.
- Teive, Diogo de (1786), *Institutio Sebastiani Primi* (cf.texto e tradução: *Epodos que contém sentenças uteis a todos os homens, Às quaes se acrescentaõ Regras para a boa educação de hum Príncipe [...]* Traduzido na vulgar em verso solto por Francisco de Andrade [...]. Copiado fielmente da edição de Lisboa de 1565. Lisboa.
- Toffanin, G. (1947), *Storia del umanesimo*. Bologna.

- Tournon, André (1983), *Montaigne: la glose et l'essai*. Lyon.
- Weber, Henri (1955), *La création poétique au XVIIe en France de Maurice Scève à Agrippa D'Aubigné*. Paris.
- Weinberg, B. (ed.) (1970-1972), *Trattati di poetica e retorica del Cinquecento*, 3 vol. Bari.
- Vasconcelos, J. Leite de (1933), *Etnografia portuguesa*, vol. I. Lisboa.
- Villey, P. (1912), *Les sources d'idées*, Paris.
- Vinet, E. (ed.) (1941), *Schola Aquitanica. Regulamento de estudos de André de Gouveia, publicado em Bordéus por E. Vinet*. Texto latino revisto por Alfredo de Carvalho. Coimbra.
- Yates, F. A. (1975), *L'art de la mémoire*, trad. de l'anglais par Daniel Arasse. Paris.
- (1986), *Arguments in rhetoric against Quintilian*. Translation and text of Peter Ramus's *Rhetoricae distinctiones in Quintilianum (1546)*. Transl. by Carole Newlands; intr. by James J. Murphy. Dekalb-Illinois, 29-40.

## L'IDÉE DE RENAISSANCE À LA RENAISSANCE (The idea of Renaissance in the Renaissance)

OLIVIER MILLET (olivier.millet75@orange.fr)  
Université Paris-Sorbonne

**ABSTRACT** – The concept of Renaissance as a particular, outstanding and critical period first appeared in the XIXth century. We are here trying to define how XV-XVIth century Humanists used to articulate an appreciation of the change they were themselves performing in thought and culture. Three categories appear as predominant: myth (such as the coming round of Golden Age); social topics (such as successive generations, or education) ; coupled antinomic concepts (reformation / restoration).

**KEYWORDS** – Renaissance, Golden Age ; myths ; education; generations ; reformation; restoration.

**RESUMO** – O conceito de Renascimento, enquanto sinónimo de um período particular, excepcional e crítico, apareceu pela primeira vez no século XIX . Neste ensaio, tenta definir-se a forma como os humanistas dos séculos XV e XVI costumavam articular a apreciação sobre a mudança por eles operada no pensamento e na cultura. Neste âmbito, surgem como predominantes três categorias: mito (de que é exemplo o retorno da Idade do ouro); temas sociais (como as gerações sucessivas ou a educação); conceitos antinómicos acoplados (reforma / restauração).

**PALAVRAS-CHAVE** – Renascimento, Idade do Ouro; mitos, education; gerações; reforma, restauração.

La notion de *Renaissance* désigne une période de l'histoire européenne qui est réputée pour avoir transformé de façon radicale la civilisation du continent, et, par extension, du monde. Avec sa métaphore biologique d'une vie qui renaît, elle relève du mythe, celui d'une nouvelle naissance de la civilisation et de l'humanité, qui aurait eu lieu progressivement à partir du 14<sup>e</sup> siècle en Italie avant de s'étendre au reste de l'Europe puis du monde. Ce mythe suppose lui-même deux ruptures fondamentales successives, en raison du schéma, à la fois biologique et quasiment métaphysique sous-jacent<sup>1</sup>, puisqu'il implique la succession d'une vie antérieure positive, d'une mort, et enfin d'une nouvelle naissance marquant un retour à la vie. Il est donc naturel que de nombreuses critiques aient été formulées contre cette vague notion historiographique depuis environ deux décennies.

---

<sup>1</sup> Sur les sources religieuses et spirituelles chez Pétrarque de la notion de Renaissance, voir Burdach 1910: 594-646 ; sur la dimension littéraire et le principe de l'*imitatio* dans la conscience culturelle de la Renaissance, voir Green 1982 ; sur l'historiographie de la notion de Renaissance, voir Ferguson 2009.

La conception moderne de la Renaissance a été installée à l'époque romantique (par Jules Michelet et Jacob Burckhardt<sup>2</sup>), mais son idée avait été déjà exprimée, représentée et vécue par les lettrés et les artistes de la Renaissance eux-mêmes. Les élites cultivées des 14<sup>e</sup>-16<sup>e</sup> siècles ont de fait façonné des représentations de leur propre époque qui vont dans le sens d'une idée de la Renaissance. Mon propos, qui s'inscrit dans un plus vaste programme de recherche, consistera à esquisser la typologie générale de ces représentations qui datent d'un temps où la notion moderne de progrès n'était pas disponible. Pour dégager cette typologie, il convient de repérer les constantes, et donc aussi, les variations significatives, d'un système de représentation stable et collectivement partagé, qui constitue l'outillage mental<sup>3</sup> des lettrés de la Renaissance quand ils s'efforcent de penser leur propre époque comme période particulière et décisive dans l'histoire de l'humanité. Cet outillage s'organise en une typologie, dont voici les trois grands axes. Un premier domaine est celui des mythes ; un second, celui de topiques sociales (la succession des générations, ou encore l'éducation) ; un troisième, celui des concepts.

## MYTHES

Il s'agit essentiellement de deux mythes, hérités de l'Antiquité : celui du retour de l'Âge d'or, qui se précise souvent sur le plan politique en mythe du retour d'Astrée, et celui, de la victoire de la lumière et de la culture sur les ténèbres et sur l'ignorance. Le premier mythe remonte directement à la culture antique grecque, alors que le second est une création nouvelle et propre à l'humanisme de la Renaissance malgré des éléments antiques qui en préparent la formation, et il annonce l'idéologie des Lumières du 18<sup>e</sup> siècle. Pour des raisons pratiques, je m'en tiendrai ici au premier mythe.

Le mythe de l'Âge d'or est bien connu, dans ses différentes versions antiques, qui remontent à Hésiode, Platon et Ovide, et la critique moderne lui a consacré de nombreux travaux<sup>4</sup>. Selon ce mythe, l'histoire de la civilisation consiste en cinq ou quatre périodes qui se succèdent et que symbolisent des métaux, or, argent, bronze et fer, phases successives d'une dégénération vers le mal. Le progrès est alors pensable sous la forme d'un retour de l'âge originel, l'âge d'or. C'est surtout un mythe politique, le retour de l'Âge d'or étant celui

---

<sup>2</sup> Voir sur l'invention de la notion moderne de Renaissance par Michelet, Febvre 1992 ; sur Burckhardt, voir l'introduction par Kopp 2012, de la nouvelle traduction française de son livre fondateur.

<sup>3</sup> La notion d'outillage mental provient de Lucien Febvre 2003, inventeur de l'histoire des mentalités.

<sup>4</sup> Voir notamment Vidal-Naquet et Vernant 1990. Ce mythe rendrait compte, selon Vernant, de structures permanentes. Sur ce mythe chez les poètes français de la Renaissance, voir Demerson 1970, 271-294.

où règne un prince éclairé qui instaure la paix et la justice, et qui protège les arts et les lettres. Ce thème philosophique et poétique du retour de l'Âge d'or, très fréquent dans les discours humanistes de la Renaissance, permet d'exprimer un enthousiasme pour le temps présent, vécu comme période de renouveau, ou un espoir pour l'avenir proche ; il se combine chez les humanistes avec une condamnation soit du passé proche (le « Moyen Âge », en général pas encore appelé ainsi), soit du présent dans ses aspects négatifs, et il assume donc une fonction critique à côté de sa fonction de louange. Cette dernière constatation est importante. En effet, certains historiens actuels, très réservés à l'égard de la notion historiographique de Renaissance<sup>5</sup>, insistent sur le caractère élitiste et, somme toute, artificiel de cette notion, qui ne fut opérante selon eux que dans certaines couches de la population, celle des lettrés humanistes ; ils signalent alors que les humanistes de la Renaissance ont vécu et représenté leur époque comme un mythe, et qu'il ne faut pas confondre ces expressions avec la réalité historique et collective des 15<sup>e</sup> et 16<sup>e</sup> siècles. En fait, il faut compléter ce point de vue des historiens en insistant sur le fait que le mythe du retour de l'Âge d'or a souvent été utilisé par les humanistes des 15<sup>e</sup> et 16<sup>e</sup> siècles moins pour exalter de manière illusoire ou flatteuse un temps présent fantasmé que pour souligner de façon dialectique la coexistence d'aspects négatifs et d'aspects positifs dans l'évaluation du présent collectif, en vue d'une amélioration de la situation : la louange du prince a, comme souvent, une fonction exhortative. Sur le plan littéraire, on constate ainsi la combinaison du mythe du retour de l'Âge d'or, en voie de réalisation, avec le thème de l'Âge de fer qui se poursuit et que l'on déplore.

Un des textes fondateurs du mythe de la Renaissance comme retour de l'Âge d'or est dû à Marsile Ficin. C'est le passage de sa célèbre lettre, du 13 septembre 1492, à Paul de Middelbourg, que je traduis ainsi :

Ce que les poètes jadis ont chanté des quatre Âges, de plomb, de fer, d'argent et d'or, notre Platon dans la *République* l'a appliqué à quatre types d'esprits humains, expliquant qu'à certains esprits est donné un principe de plomb, à d'autres de fer, à d'autres d'argent et à d'autres d'or. Si nous devons parler d'un âge d'or, c'est assurément de celui qui produit partout des esprits d'or. Or que ce soit notre âge présent, nul n'en doutera s'il veut bien considérer les remarquables inventions du présent âge : notre âge, comme un âge d'or, a ramené au jour les arts libéraux qui étaient presque abolis, grammaire, poésie, art oratoire, peinture, sculpture, architecture, musique, antique chant poétique à la lyre d'Orphée. Et cela à Florence. Et, réalité qui avait été vénérable chez les Anciens, mais qui était désormais presque détruite, il a conjoint la sagesse avec l'éloquence, avec l'art militaire la prudence. Davantage : à Florence il a

---

<sup>5</sup> Voir, entre autres, sur ce vieux débat, Jouanna 2002 : 5-16.

ramené des ténèbres à la lumière l'enseignement platonicien<sup>6</sup>

On remarque trois traits majeurs du mythe utilisé ici par le philosophe florentin. D'abord, il s'agit bien d'une conception globale de la Renaissance ; elle inclut même l'art militaire; ensuite, le pouvoir politique joue un rôle majeur dans sa mise en œuvre, selon le thème platonicien, lié au mythe de l'Âge d'or, du prince-philosophe, car pour Ficin ce sont les Médicis qui sont les auteurs de ce miracle ; enfin la résurgence à Florence, dans l'Occident moderne, de la pensée de Platon est, aux yeux de Ficin, la clef de ce retour. Mais ce patriotisme est sans frontière, et Ficin s'adresse au savant Paul de Middelbourg, d'origine flamande, évêque de Fossombrone, et figure du cosmopolitisme humaniste européen, cependant que la suite de cette lettre célèbre l'invention germanique de l'imprimerie. Pour Ficin, dire que l'Âge d'or revient, c'est dire que les princes sont en train de devenir des sages philosophes, que le christianisme va enfin se comprendre et se vivre de manière adéquate, que la vérité et le bonheur se rencontrent. La Renaissance n'est pas seulement un tournant historique de la civilisation, mais la pleine compréhension, redevenue possible, de la vocation spirituelle de l'homme (« la vie par l'intelligence »), grâce aux conquêtes de l'humanisme. Il ne s'agit pas – ou pas seulement – de créer du neuf, mais de retrouver les sources les plus profondes de la création culturelle, et, sur le plan spirituel, d'avancer sur un chemin déjà tracé par Moïse et par Prométhée, par Hermès et par Zoroastre, par Platon et par le Christ. C'est pourquoi Ficin décrit également, dans d'autres textes, son époque comme un âge de fer, qui a justement besoin d'un retour de l'Âge d'or.

Combien de temps supporterons-nous ce dur et misérable sort de l'âge de fer ? Ô citoyens de la patrie céleste, et habitants de la terre, libérons, je vous en supplie, enfin la philosophie, sacré don de Dieu, de l'impiété, si nous le pouvons, or nous le pouvons.<sup>7</sup>

Ficin n'était pas un enthousiaste naïf, et il dénonça également, dans certaines circonstances, les aspects négatifs de cette même période de la Renaissance qui fut la sienne. C'est justement parce que la Renaissance était, ou devait être selon lui un phénomène d'abord spirituel qu'il percevait les défauts et les tares de son époque. La présence invoquée de l'Âge d'or révèle celle, trop actuelle, de l'Âge de fer, et l'idéal restauré révèle toute l'insuffisance du réel qu'il éclaire. Cette dialectique se retrouve ensuite chez des écrivains aussi différents que le poète Ronsard, surtout

---

<sup>6</sup> *Opera*, Paris, Guillaume Pelé, 1640, t. 1, p. 968-969.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, t. 1, p. 2.



dans ses œuvres de la maturité<sup>8</sup>, ou l'historien philosophe Louis Le Roy<sup>9</sup>. Utilisant ce mythe pour représenter son époque comme tournant historique à la fois désiré, réalisé ou contrecarré, la Renaissance ne fut donc pas seulement une fuite dans l'imaginaire de la part d'une petite minorité élitiste de la culture.

### TOPIQUES SOCIALES

Les mythes structurent la perception, et sans doute aussi la formation de la réalité. Mais les humanistes ont également utilisé des topiques sociales pour essayer de comprendre et de promouvoir la nécessité d'un changement historique. À côté de la topique humaniste bien connue de l'éducation, capable de produire pour l'avenir des individus rénovés et meilleurs que l'humanité ordinaire ou passée<sup>10</sup>, je signalerai le rôle de la topique de la succession des trois générations. Sur le plan anthropologique, nous savons que c'est sur la durée d'environ trois générations que se constitue pour chaque être humain une mémoire collective spontanée et parallèle à la transmission institutionnelle et culturellement organisée de celle-ci<sup>11</sup>. Cette possibilité de se souvenir d'un événement ou d'une tradition par transmission orale et familiale<sup>12</sup> au cours d'un arc d'environ trois générations permet ainsi, ajouterons-nous, de faire individuellement l'expérience de la singularité de son propre âge sans y être enfermé. Un horizon temporel est en effet alors possible, qui bien sûr change sensiblement avec chaque génération, mais qui se construit sur le moyen terme de trois générations (sur une durée d'environ quatre-vingt à cent ans dans la réalité empirique) de manière relativement cohérente. L'initiateur de la Renaissance florentine, Marsile Ficin, a mis en place de manière personnelle un pareil schéma pour rendre compte de son œuvre. Si l'on en croit le philosophe, la Renaissance du platonisme remonte à la rencontre de Cosme de Médicis, « Père de la Patrie », avec les délégués byzantins et Gémiste Pléthon au concile de Florence, en 1439. De cette rencontre, qui

---

<sup>8</sup> Voir par exemple le passage où le poète évoque oppose l'Antiquité et le temps présent : « [...] un siècle plus heureux, & moins entaché des vices qui regnent en ce dernier âge de fer », *Livre de Meslanges, contenant six vingtz chansons, des plus rares, et plus industrieuses qui se trouvent, soit des auteurs antiques, soit des plus memorables de nostre temps*, Paris, Adrian Le Roy et Robert Ballard, 1560, f° A1v-A2r.

<sup>9</sup> Voir son traité *De la vicissitude ou Variété des choses en l'Univers* [...], Paris, P. l'Huillier, 1575, qui est sans doute la première philosophie moderne de l'histoire, et sur cette œuvre le livre à paraître de Danièle Duport. La Renaissance est pour Le Roy le comble (ultime) de la civilisation humaine dans le bien et dans le mal.

<sup>10</sup> Voir Garin 1968.

<sup>11</sup> Voir par exemple Candau 2005. L'idée de la mémoire collective, et la règle de la transmission orale sur trois générations ont été d'abord formulées par Halbwachs 1939<sup>1</sup>.

<sup>12</sup> Les souvenirs transmis des grands-parents à leurs enfants et de ceux-ci aux petits-enfants construisent en effet une expérience temporelle partageable, qui offre une prise sur le temps qui passe, c'est-à-dire permet de l'interpréter, de prendre la mesure de certains changements et de se situer soi-même dans le cours de leur processus.

permet le retour providentiel en Occident de la culture grecque et de la pensée antique dans leur intégralité, serait née l'idée, chez Cosme, de fonder à Florence une académie platonicienne. Ficin raconte comment Cosme, pour réaliser ce projet, le fit instruire en lui procurant tous les manuscrits nécessaires en vue d'une traduction latine des platoniciens et de Platon<sup>13</sup>. L'œuvre de Platon et son idéalisme furent alors placés au centre de la Renaissance florentine et de la pensée moderne, sur le mode d'une résurgence et d'un déplacement (*translatio*) qui a lieu à la fois dans l'espace et dans le temps, au moyen de la transmission de l'intégralité de la sagesse antique jusqu'à la Renaissance florentine moderne. Pour remercier ses Mécènes successifs, Ficin explique que l'initiative du projet, qu'il mit lui-même à exécution durant toute sa vie, revient à Cosme de Médicis (mort en 1464), puis à son fils Pierre (mort en 1469)<sup>14</sup> et enfin à son petit-fils Laurent le Magnifique<sup>15</sup>, sous les auspices duquel l'œuvre de Ficin trouve son aboutissement, avec l'impression de l'ensemble des traductions de Platon en 1484, puis avec le commentaire de Plotin, adressé également à Laurent en 1490. Ficin a ainsi recours à un schéma dynastique ternaire, et il attribue à Cosme non seulement un rôle d'initiateur, mais toutes les étapes successives de l'entreprise de la restauration de Platon et du platonisme, y compris la création de l'Académie platonicienne de Florence. Cette affirmation – en soi inexacte ou même fautive sur le plan chronologique et historique<sup>16</sup> –, est cependant vraie sur le plan symbolique. Le philosophe veut souligner par là une filiation sans faille, sur trois générations, de l'esprit des Médicis, de même qu'il y avait depuis l'Antiquité la plus ancienne et sur la longue durée une filiation sans faille de la Tradition antique qui aboutit à la Renaissance florentine. Ficin écrit aussi, dans le même esprit, qu'en Laurent le Magnifique revit son grand-père Cosme, selon une analogie : la traduction de Platon était destinée à Cosme, le commentaire de Plotin (philosophe qui explique Platon) l'est à Laurent<sup>17</sup>. Le philosophe florentin

<sup>13</sup> Dédicace à Laurent de Médicis, « Sauveur de la patrie » et en qui revit Cosme, de la traduction de Plotin, où se trouve le récit de la vocation platonicienne de Ficin, *Opera, op. cit.*, t. 2, p. 491-492. Voir infra la note 14.

<sup>14</sup> Voir la dédicace de la traduction du *De morte* de Xenocrate à Pierre, *Opera, op. cit.*, t. 2, p. 915, où Pierre est dit *parenti simillimus*, et est prié de devenir le nouvel appui de l'Académie ; la dédicace de l'*Hippias majeur* au même (*Omnia divini Platonis opera*, Bâle, Froben, 1546, p. 108), du *Lysis* (p. 121) et du *Théétète* et de son résumé (p. 129 et 135). Le Plotin mentionné supra note 13 comporte une seconde dédicace à Pierre (p. 492) où la lumière de Platon est opposée à l'obscurité de nombreux siècles (notre « Moyen Âge »).

<sup>15</sup> Le passage de la dédicace à Laurent des traductions de Platon qui mentionne les rôles successifs de Cosme, de Pierre puis de Laurent se trouve dans les *Platonis opera, op. cit.* de la note précédente, f° α 2 r°.

<sup>16</sup> Voir l'article « Ficin » in Nativel 1997, 361-377 ; Marcel 1958, 150 sq., et Maillard 2008, 67-86, qui indique comment Ficin se livre à une quête des origines à travers l'image du père pour reconstituer un réseau de filiations sans solution de continuité depuis Cosme.

<sup>17</sup> Préface de Plotin, *op. cit.*, p. 491-492.

veut ainsi parier sur le caractère cohérent de la Renaissance – celui de tout un « âge » – dont il est le promoteur à travers trois générations de Médicis, transformés en princes-philosophes et qui permettent un retour de l'Âge d'or, identifié, sur le plan mythologique non pas à celui d'Astrée, mais à celui de Philosophia dans son jardin<sup>18</sup>.

Cette configuration de trois générations successives, grand-père, père et fils, permet en effet de percevoir et d'exprimer, dans la continuité d'une succession biologique, sociale et familiale, l'évolution qui porte un changement majeur dans l'histoire. Tout individu, pour peu qu'il vive suffisamment longtemps, peut de fait, à travers la mémoire qu'il hérite de son grand-père et de son père, se représenter de manière vivante et concrète sa propre époque comme à la fois héritière du passé et témoin de changements éventuellement majeurs. Sur le plan anthropologique et personnel, le schéma des trois générations permet donc de figurer un tournant historique indépendamment des schémas idéologiques qui régulent ordinairement les représentations collectives du temps.

Nous retrouvons ce schéma des trois générations pour représenter la Renaissance comme une époque singulière et un tournant majeur dans les romans de Rabelais, publiés dans les années 1530-1540<sup>19</sup>. Rappelons que ces romans racontent successivement – à partir de l'édition de 1542 qui présente les deux premiers romans dans un ordre inverse (*Gargantua*, *Pantagruel*) de l'ordre éditorial de leur première parution (*Pantagruel*, *Gargantua*) – l'histoire du fils de Grandgousier, Gargantua, et l'histoire du fils de Gargantua, Pantagruel. Bien qu'il ait d'abord composé l'histoire du fils (ou petit-fils, Pantagruel), avant celle du père, l'édition de 1542 des deux premiers romans finit par les mettre dans l'ordre chronologique de la fiction : d'abord histoire du père (et du grand-père), puis du fils (petit-fils). Cela accentue l'effet produit par la succession des trois générations, de Grandgousier à Pantagruel, qui est celle de l'affirmation en France de la Renaissance. Je ne mentionne ici de ce schéma que la question de l'éducation des héros. Dans *Pantagruel*, le premier roman publié, l'éducation du héros fait l'objet de la lettre que Gargantua adresse à son fils Pantagruel (chapitre 8) lorsque celui-ci fait ses études à Paris. Gargantua assortit son propos de considérations sur la signification anthropologique et théologique de la paternité, et il explique à son fils que malgré les efforts de son propre père Grandgousier, il n'a pas pu bénéficier lui-même d'une éducation avancée :

Mais encores que mon feu [= décédé] pere de bonne memoire Grand Gousier eust adonné tout son estude [= ses efforts], à ce que je proffitasse [= progressasse] en toute perfection et sçavoir politique, et que mon labeur et estude

<sup>18</sup> *Omnia divini Platonis opera*, *op. cit.*, dédicace à Laurent [f° a 3 r°].

<sup>19</sup> Voir notre contribution sur ce sujet dans les actes du colloque *Inextinguible Rabelais*, Paris, 2015, à paraître.

correspondit tresbien, voire encores oultrepassast son desir : toutesfois comme tu peulx bien entendre, le temps n'estoit tant idoine ne commode es lettres, comme est de present, et n'avoys copie [= abondance] de telz precepteurs comme tu as eu. Le temps estoit encores tenebreux et sentant l'infelicité et calamité des Gothz, qui avoient mis à destruction toute bonne literature. Mais par la bonté divine, la lumiere et dignité a esté de mon eage rendue es lettres [...]. Maintenant toutes disciplines sont restituées, les langues instaurées [= restaurées], Grecque, sans laquelle c'est honte que une personne se die sçavant. Hebraicque, Caldaicque, Latine. Les impressions tant elegantes et correctes en usance [= usage], qui ont esté inventées de mon eage par inspiration divine, comme à contrefil l'artillerie par suggestion diabolicque. Tout le monde est plein de gens savans, de precepteurs tresdoctes, de librairies[= bibliothèques] tresamples, qu'il m'est advis [= il me semble] que ny au temps de Platon, ny de Ciceron, ny de Papinian, n'estoit telle commodité d'estude qu'on y veoit maintenant.<sup>20</sup>

Le père encourage donc son fils Pantagruel à profiter comme étudiant de ces circonstances pour être à la hauteur de l'époque qu'il a la chance de vivre. L'imprimerie date de la génération de Gargantua (qui représente donc la deuxième moitié du 15<sup>e</sup> siècle), et tous ses effets peuvent se déployer maintenant au bénéfice du fils, Pantagruel, qui représente les (trois) premières décennies du 16<sup>e</sup> siècle. Grandgousier, le grand-père, lui, représenterait donc la première moitié du 15<sup>e</sup> siècle. Mais dans le roman suivant, celui du père (*Gargantua*), Grandgousier envoie également son fils, cette fois Gargantua, étudier à Paris, et son éducation est décrite avec complaisance selon les principes humanistes de la modernité. Autrement dit, l'histoire du père recommence celle qui était programmée pour le fils, et Gargantua, contrairement à ce qu'il écrivait à son fils dans le premier roman, reçoit bien une éducation humaniste très avancée. Cette contradiction entre les deux romans est peut-être due à des intentions idéologiques de l'auteur, qui revient sur le thème des temps nouveaux, qui se répètent du père au fils, et sur le combat incessant que les humanistes ont dû mener pour faire triompher leur modèle éducatif et leurs valeurs. Mais par ailleurs l'éducation humaniste reste, dans *Pantagruel*, à l'état du programme tel que Gargantua le formule dans sa lettre à son fils, alors que le roman suivant, *Gargantua* nous fait assister à la réalisation complète et effective de ce programme sur le plan pédagogique et culturel justement dans la formation que reçoit Gargantua. Nous aurions donc la mise en scène fictive d'une Renaissance en trois temps, à la fois progressive et qui piétine, non pas selon une logique, linéaire, historique et biographique, mais fictive, romanesque et invraisemblable, du grand-père Grandgousier (qui

---

<sup>20</sup> Rabelais, *Œuvres complètes*, éd. Huchon 1994, 243. Nous traduisons les mots anciens en français moderne.

veut le bien) au fils Gargantua (qui bénéficie effectivement du programme) en passant par le petit-fils Pantagruel (qui avait reçu le programme dans le premier roman composé par Rabelais). Le point de vue n'est pas celui, chronologique, de la cohérence de la fiction, mais celui, idéologique, de l'auteur et de ses lecteurs : la Renaissance humaniste va en s'approfondissant avec la succession éditoriale des romans, différente de la succession générationnelle des personnages de la fiction familiale.

Tournons nous vers la Renaissance tardive et Montaigne : chez celui-ci, le mythe de l'Âge d'or et le thème des trois générations se combinent discrètement pour produire une idée inédite, critique et désenchantée de la Renaissance, cette fois à propos d'un des phénomènes majeurs de la Renaissance, la découverte du Nouveau Monde, dont les Portugais furent les artisans décisifs. Dans *Les Essais* de Montaigne, l'expression « notre siècle » désigne en effet, plus ou moins, la période que nous appelons Renaissance et qui s'étend alors, pour cet auteur qui publie son livre dans les années 1580, sur les trois générations qui vont de la fin du 15<sup>e</sup> à la fin du 16<sup>e</sup> siècle. La découverte du Nouveau Monde est en effet désignée par Montaigne comme appartenant à « notre siècle » : « en cet autre monde qui a esté descouvert en nostre siecle »<sup>21</sup>. Certes, nous sommes dans le chapitre « Des cannibales », et le contexte est celui de l'expédition récente de Villegagnon de 1557 sur les côtes brésiliennes. Mais la mention de cet « autre monde » renvoie à l'ensemble des découvertes atlantiques, des Portugais à Christophe Colomb, et donc aux débuts de la Renaissance surtout si l'on envisage celle-ci à partir de la date symboliques de 1492. Un autre chapitre des *Essais*, « Des cochés », rapproche de la génération de Montaigne et du présent de l'écriture des *Essais* ces découvertes géographiques modernes, au moyen de la périphrase verbale *venir de + verbe*, qui insiste sur le caractère récent de cette découverte : « Notre monde vient d'en trouver un autre »<sup>22</sup>. Il est possible que Montaigne ait rencontré cette expression de « nouveau monde » dans la lettre de Christophe Colomb annonçant sa découverte, publiée en 1493 et ensuite diffusée dans différentes éditions vernaculaires, ou encore sous la plume d'Américo Vesputi, ou dans des cosmographies reprenant la même formule. Quelle que soit la source exacte pour l'auteur des *Essais* de cette désignation de « Nouveau monde », elle implique l'ensemble des découvertes effectuées depuis la fin du 15<sup>e</sup> siècle, et donc le tournant de ce que nous appelons « Renaissance ». Mais chez Montaigne, héritier direct de l'humanisme de la Renaissance, l'espoir que la récupération de la culture antique pourrait changer en bien le monde, est mort. On a donc affaire, avec Montaigne, à un post-humanisme qui ne croit plus au mythe de la Renaissance. « Notre siècle plombé » écrit le même auteur pour

<sup>21</sup> *Les Essais*, éd. Villey et Saulnier, 1978, t. 1, chap. 31, 203.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, t. 2, chap. 6, p. 908.

caractériser son époque<sup>23</sup>. Cet adjectif comporte des connotations matérielles de lourdeur et de lenteur<sup>24</sup>, mais il fait également une allusion discrète au mythe de la Renaissance comme prétendu retour de l'Âge d'or et à sa symbolique des métaux. *Plombé* désigne alors un siècle qui n'est pas exactement de fer, mais comporte, comme le fer, des connotations négatives : le plomb est à la fois mou et pesant, c'est un métal vil, bleuâtre ou blanchâtre, aux connotations sinistres, liées à la figure mélancolique de Saturne. En substituant ce plomb au fer, Montaigne combine l'idée de la dégradation moderne, équivalente à un âge de fer, à celle de la lenteur et de la faiblesse ; et en transformant ainsi le système mythologique des quatre âges liés chacun à un métal particulier, de l'or au fer, il le rejette (sans doute comme mythique et inadéquat) tout en récupérant certaines de ses significations pessimistes, opposées à l'idéologie contemporaine, si fréquente chez de nombreux auteurs, de la Renaissance comme retour de l'Âge d'or.

Justifié par le contexte terrible des guerres de religion dans lequel Montaigne a vécu, ce sentiment mélancolique de vivre une époque dégradée ravive celui qui, chez Pétrarque déjà, le premier humaniste et le premier homme moderne de la culture occidentale, avait, au 14<sup>e</sup> siècle, accompagné l'invention de l'idée de Renaissance : pas de désir de Renaissance sans le constat que quelque chose d'essentiel est perdu. Le sentiment de la perte, et sa mélancolie, doublait dès son origine l'entreprise humaniste de récupération de ce qui a été perdu et l'idée même de Renaissance.

## CONCEPTS

À côté des mythes et des topiques sociales que nous avons mentionnées, les lettrés de la Renaissance disposent enfin de concepts<sup>25</sup> pour désigner l'époque à laquelle ils participent. Les plus fréquents sont signifiés par des termes latins tels que *restauratio*, ou *instauratio*, *renovatio*, *restitutio* et *reformatio*, et leurs équivalents dans les langues romanes. Parmi eux, je m'arrêterai brièvement sur *restitutio* et sur *reformatio*.

Le premier est une métaphore d'origine juridique. Le code juridique de la fin de l'empire romain, celui de Justinien<sup>26</sup>, parle de la *restitutio in integrum*. Le Dictionnaire latin-français de Robert Estienne traduit ce terme en 1538 par « remettre en son entier et premier état ». De manière générale, il s'agit de

---

<sup>23</sup> *Op. cit.*, t. 1, chap. 37, p. 230.

<sup>24</sup> Cf. t. 1, chap. 8, p. 397, où Montaigne rappelle qu'enfant il avait un esprit lourd, inapte aux apprentissages scolaires : « [...] le plus lourd et plombé, le plus long et desgouté en ma leçon [...] ».

<sup>25</sup> Nous appelons concepts des idées générales et abstraites, désignées par des notions, qui servent un système de pensée.

<sup>26</sup> *Cod Just.* 2, 21, « restitution dans son état antérieur » : c'est une mesure d'annulation d'un acte juridique prise par le préteur.

rétablir une situation ou une institution en revenant à l'état antérieur à sa dégradation ; pour une une personne condamnée, exilée, etc., il s'agit de la rétablir dans ses droits, ou dans ses biens ou dans sa dignité etc. La Renaissance de l'Antiquité, dans quelque domaine que ce soit (langues anciennes, littérature, médecine, sciences diverses, etc.), est alors envisagée comme un processus de restitution de ses droits, c'est-à-dire de ses qualités authentiques, à une science ou à un domaine culturel qui en avaient été injustement destitués. Ce langage juridique prend alors la valeur d'une revendication légitime, par exemple contre la culture universitaire traditionnelle (« scolastique »). Il est souvent précisé par une autre formule juridique utilisée dans un sens métaphorique, de restitution au nom du *jus post liminii*, qui désigne en droit romain antique la réintégration dans tous ses droits d'un citoyen qui était devenu prisonnier de l'ennemi et qui revient libre dans sa patrie, et qui y récupère alors également les droits perdus ou suspendus pendant sa captivité<sup>27</sup>. Par ailleurs, comme la notion de *restitutio* avait pris, en latin chrétien, le sens théologique de rédemption, l'idée de Renaissance connotée par le terme de *restitutio* comporte aussi parfois, de manière implicite, une portée sotériologique : le phénomène de la Renaissance valorise la véritable humanité de l'homme, et en permet la manifestation. Moment historique et salut de l'homme coïncident, comme c'est aussi le cas dans l'interprétation protestante de la notion de *reformatio*. Le schéma de la restitution, quand il reste indépendant de cette visée sotériologique, combine en tout cas l'idée antique du progrès des arts, qui reprend sa marche grâce à la *restitutio* philologique, avec la conception, héritée de saint Augustin, de l'ouverture du temps historique vers une fin positive et située dans un avenir lointain et indéterminé.

Le concept de *reformatio* est également capable d'un sens ou bien minimal ou bien maximal. Mais la signification chrétienne de cette notion très répandue au Moyen Âge tend à lui conférer une portée religieuse maximale dans le contexte de la crise de la Réforme et de la Contreréforme du 16<sup>e</sup> siècle. Le concept de *reformatio* s'applique au départ soit au domaine politico-judiciaire, quand il est question de réforme de la justice, soit au domaine religieux chrétien, emploi le plus fréquent. Il s'agit de ramener les choses à une forme meilleure, la forme la meilleure étant la plus ancienne, l'originelle, qu'a dénaturée le cours du temps et que l'on pare rétrospectivement de toutes qualités. Il s'agit au départ le plus souvent des ordres religieux, notamment monastiques, et du retour à l'application de leur règle originelle (fondatrice) dans sa simplicité et son austérité. Le Moyen Âge a étendu cette notion à l'ensemble de l'Église, dans sa tête et dans ses membres. Notion indiscutée, elle s'applique soit à la réorganisation de l'institution, soit à la conversion personnelle des individus, invités à se réformer en vue de leur renaissance en Jésus-Christ. L'humanisme

---

<sup>27</sup> Voir Sertorio 1916, 11 sq.

des 15e-16e siècles est en fait préoccupé par cette dimension spirituelle et personnelle, même quand il est seulement question des langues et des arts. La plupart du temps, il ne s'agit pas d'innover, mais de rénover l'homme, ce qui est la tâche de la Renaissance. Le temps des Réformes religieuses, Réforme protestante et Contreréforme catholique, que constituent les 15e-16e siècles a interprété différemment ce programme en matière de réformation, selon les choix confessionnels des acteurs chrétiens, qui cependant partageaient tous l'idée de la dégénérescence du passé chrétien, lequel devait être réformé. Une question se pose alors<sup>28</sup>. Qui dispose du *jus reformandi* ? le pape ? les évêques ? le concile ? le ministère ecclésiastique ordinaire ? le ministère prophétique (comme dans le cas de Savonarole) ? les autorités politiques (magistrat chrétien) ? La Réforme protestante, en reconfigurant la sotériologie chrétienne, a déplacé la question et lui a donné des réponses en fait diverses sur le plan institutionnel des rapports de l'Église et de l'État. Mais elle situe explicitement son entreprise réformatrice dans le sillage de la Renaissance comprise comme *restitutio* humaniste des arts et des lettres<sup>29</sup>, car la connaissance des langues bibliques grecque et hébraïque, et le renouveau des méthodes d'interprétation des textes, étaient indispensables à la nouvelle herméneutique des textes bibliques sur laquelle repose la doctrine réformatrice. La Contreréforme catholique, elle, exploite aussi cette idéologie commune de toute la Renaissance, cette conscience de vivre une phase d'éveil et de *renovatio*, mais en insistant sur la continuité nécessaire des instances légitimes qui procèdent à la *reformatio*. Or à côté de ces deux entreprises concurrentes et parallèles de la Réforme protestante et de la Contreréforme catholique, il existe, surtout du côté protestant, une troisième vision de la Renaissance, plus radicale et en rupture avec les visions protestantes (et catholiques) officielles. Il s'agit de l'autre Réforme, celle que son spécialiste américain bien connu, George. H. Williams, a appelé la « Réforme radicale »<sup>30</sup>. Celle-ci se caractérise souvent par le recours, dans le domaine de la foi chrétienne, à la notion, absolutisée, de *restitutio*, opposée à l'idée ordinaire de *reformatio*. La *reformatio* protestante s'accomplit en effet dans le cadre de l'ancienne chrétienté (*corpus christianum*), du baptême de tous (y compris les enfants), de la foi trinitaire héritée des anciens conciles, et de la collaboration de l'Église et du pouvoir politique. Au contraire, le schéma restitutionniste, celui d'hétérodoxes de toute nature, qui furent violemment persécutés aussi bien par les protestants que par les catholiques, nie toute continuité, même souterraine ou formelle, entre l'Église authentique (disparue selon la plupart d'entre eux au IVe siècle de notre ère), et les temps présents. C'est par exemple le cas de

---

<sup>28</sup> Voir Le Gall, 2003: 61-75.

<sup>29</sup> Voir par exemple [Théodore de Bèze], *Histoire ecclésiastique des Églises réformées au Royaume de France*, [Genève], 1580, 1er livre, chap. 1er.

<sup>30</sup> Williams 2000<sup>3</sup>.



Michel Servet<sup>31</sup>, un des plus grands humanistes de la Renaissance, qui finit brûlé en 1553 dans la Genève de Calvin pour cette raison. Ce philosophe très marqué par Marsile Ficin rejette tout baptême des enfants, parce qu'il assimile la *reformatio* chrétienne à la renaissance spirituelle de l'individu, qui transforme l'individu adulte, corps et âme, en le conformant à l'*imago dei*; il rejette la doctrine trinitaire orthodoxe, au nom d'une meilleure compréhension des textes originaux, hébreux et grecs de la Bible ; il attend du ciel la « restitution » du christianisme pour l'an 1585, et il prépare cette restitution comme penseur et comme spirituel, beaucoup plus qu'il ne cherche à promouvoir une réforme des institutions ecclésiales et de la société existantes. Ce modèle concurrent de christianisme proposé par Servet, ainsi que par les anabaptistes et par divers cercles hétérodoxes du 16<sup>e</sup> siècle<sup>32</sup>, appartient à la culture de la Renaissance, dont il est une des manifestations les plus savantes, autant que, par exemple, la fondation des académies protestantes ou celle de l'ordre des Jésuites. Vaincue historiquement, en tout cas restée partout minoritaire et la plupart du temps clandestine, elle n'est pas moins significative de la largeur et de la profondeur d'une Renaissance savante, humaniste et sans frontière, qui se situe au-delà des nouvelles barrières confessionnelles, et elle radicalise l'idée de Renaissance en la prenant à la lettre.

En conclusion de ce panorama, je dirai que l'outillage mental commun des lettrés et des acteurs de la Renaissance consiste dans la combinaison des trois plans que j'ai artificiellement distingués, mythes, topiques sociales et concepts. Les premiers se situent sur le plan poético-philosophique, et donnent une forme imaginaire précise à l'idée de Renaissance, dans un registre à la fois littéraire et d'éloge du temps présent comme de ses acteurs politiques et culturels, mais aussi parfois dans un registre critique. Le second plan concrétise sur le plan historique le schéma évolutionniste sous-jacent à l'idée de Renaissance en déterminant pour les contemporains, sur la courte durée, les modalités de sa réalisation actuelle, grâce à des formes d'éducation nouvelle et aux entreprises culturelles poursuivies éventuellement sur trois générations qui configurent alors pour les contemporains un âge nouveau. Les concepts, enfin, enracinent le mythe de la Renaissance dans une culture juridique ou chrétienne qui en légitime la validité, mais ils ouvrent aussi des champs d'application inattendus, sur la plan scientifique comme culturel, religieux comme politique.

---

<sup>31</sup> Voir sa *Restitutio christianismi*, Vienne, 1553; fac-simile Francfort/Main, Minerva, 1966), et les traductions espagnoles (Prensas Universitarias de Zaragoza, 2011) et française (Paris, Champion, 2011).

<sup>32</sup> Du côté catholique, on peut mentionner un restitutionniste comme Guillaume Postel (1510-1581), qui fut marginalisé et enfermé à cause de ses conceptions. Voir sur cet aspect de sa pensée Kuntz 1981, et les travaux de François Secret.

### CONCLUSION :

Aucune des formulations que j'ai évoquées, qu'il s'agisse de mythe, de topique sociale ou de concepts, ne s'imposa au 16e siècle et ne fut capable de désigner de manière synthétique et définitive l'époque de la Renaissance dans sa cohérence ; toutes continuèrent ensuite à être utilisées, de manière concurrente et dans de nouveaux contextes qui conduisent aux Lumières du 18e siècle<sup>33</sup>. A la fin du 17e siècle, s'introduisent les expressions « Renaissance des lettres » et « Renaissances des arts » (celle-ci déjà courante chez Vasari, dès 1550), et il faut attendre, du moins en France, 1714 et Fénelon pour tomber sur la formule double « résurrection des lettres et des arts », laquelle « a commencé en Italie et a passé en France ». Encore ne s'agit-il que des arts et des lettres, c'est-à-dire de l'humanisme italien, puis sans frontière, de la Renaissance, et non de cette époque saisie dans sa globalité, y compris sur le plan scientifique, religieux, moral, politique, etc.

---

<sup>33</sup> Ferguson et Plattard 1922, 126-131.

## BIBLIOGRAPHIE

- Burdach, Konrad (1910), « Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation », *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, janv.-juin 1910: 594-646.
- Candau, Joël (2005), *Anthropologie de la mémoire*. Paris.
- Demerson, G.(1970), « Le mythe des âges et la conception de l'ordre dans le lyrisme de la Pléiade », in A.H.T. Levi (ed.), *Humanism in France at the end of the Middle Ages and in the early Renaissance*. Manchester, 271-294.
- Febvre, Lucien (2003), *Le Problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais* [1942<sup>1</sup>], Paris.
- Febvre, Lucien (1992), *Michelet et la Renaissance* [cours de 1942-43]. Paris.
- Plattard, Jean (1922), « Restitution des bonnes lettres et Renaissance », *Mélanges offerts par ses amis et ses élèves à M. Gustave Lanson*. Paris, 126-131.
- Ferguson, Wallace K. (2009), *La Renaissance dans la pensée historique*, trad. de l'anglais par J. Marty, Paris [1950<sup>1</sup>].
- Garin, E. (1968), *L'Éducation de l'homme moderne, la pédagogie de la Renaissance 1400-1600*, trad. de l'italien par J. Humbert. Paris.
- Green, Thomas M. (1982), *The Light in Troy : Imitation and Discovery in Renaissance Poetry*. New Haven and London.
- Halbwachs, Maurice (1939), *La Mémoire collective*. Paris.
- Huchon, M. (ed.) (1994), *Rabelais, Œuvres complètes*. Paris.
- Jouanna, Arlette (2002), « La Notion de Renaissance : réflexions sur un paradoxe historiographique », *Bulletin de la Société d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 49-4 bis, supplément 2002: 5-16.
- Kopp, Robert (2012), préface de Jakob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, trad. par H. Schmitt et R. Klein. Paris.
- Kuntz, Marion (1981), *Guillaume Postel: Prophet of the Restitution of All Things, His Life and Thought*. La Haye.
- Le Gall, Jean-Marie (2003), « Réformer l'Église catholique aux XVe-XVIIe siècles : Restaurer, rénover, innover ? », *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la Réforme et la Renaissance* 56: 61-75.
- Maillard, Jean-François (2008), « Réflexions sur une légende : Pléthon, Cosme de Médicis et l'hermétisme ficinien », *Esculape et Dionysos. Mélanges en l'honneur de Jean Céard*. Genève, 67-86.
- Marcel, Raymond (1958), *Marsile Ficin*. Paris.
- Nativel, Colette (ed.) (1997), *Centuriae latinae. Cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières offertes à Jacques Chomarat*. Genève, 361-377.

- Sertorio, Luigi (1916), *La prigionia di guerra e il diritto di post liminio*. Torino.
- Vidal-Naquet, Pierre et Vernant, Jean-Pierre (1990), *La Grèce ancienne, du mythe à la raison*. Paris.
- Villey, P. et Saulnier, V.-L. (eds.) (1978), *Les Essais*. Paris.
- Williams, George. H. (2003), *The Radical Reformation* (1962<sup>1</sup>). Truman State Univ Press.

**LA RESTITUTIO IMPERII EN LAS CARTAS DE PETRARCA AL  
EMPERADOR CARLOS IV**  
(*The restitutio imperii* in Petrarca's letters to Emperor Charles IV)

SANTIAGO LÓPEZ MOREDA (slopez@unex.es)  
Universidad de Extremadura

RESUMEN – Con la entrada en Roma de las tropas de Alarico, se ponía fin al Imperio Romano que había sido la primera unidad europea. Tras la caída de Roma, el viejo imperio fue solamente un recuerdo que perduraba en el colectivo cristiano y que recuperó su razón de ser en el siglo VIII, cuando Pipino es reconocido como rey de los francos por el papa Zacarías y ungido por el Papa Esteban II. Su hijo Carlomagno fue coronado por el papa León III, en la Navidad del año 800, como “Emperador que gobierna el Imperio romano”. Fue solo un espejismo, porque la desmembración del imperio carolingio dio pie a una serie de estados feudales que habrían de esperar la llegada de Petrarca para tratar de recuperar mediante el emperador Carlos IV de Bohemia la ansiada *restitutio imperii*.

PALABRAS CLAVE – imperio, unidad religiosa, unidad política, *restitutio*, cartas.

ABSTRACT – The arrival of Alarico's troops in Rome marked the end of the Roman Empire, which had been regarded as the first European Union. After the fall of Roma, the Old Empire became part of the past, some sort of memories that pervaded Christian culture and which came to the forefront once again during the 8<sup>th</sup> century, when Pipino is appointed King of the Franks by Pope Zacarias and anointed by Pope Esteban II. His son Charlemagne was crowned by Pope Leo III, on Christmas day 800, as “The Emperor that governs the Roman Empire.” This was a mere illusion given that the dismemberment of Charlemagne's Empire paved the way for a myriad of feudal states which Petrarch will try to unify by means of the *restitutio imperii* and Emperor Charles V of Boheme.

KEYWORDS – empire, religious unity, political unity, *restitutio*, letters, nationalism.

## 1. LAS BASES DE LA RESTAURACIÓN.

El Imperio Romano de Occidente se había asentado en tres pilares esencialmente, el de la unidad política, la unidad lingüística y la unidad religiosa (el cristianismo), desde Teodosio el Grande.

La unidad lingüística venía garantizada por el latín, lengua franca antes de la irrupción de las lenguas vernáculas; la cristiana por el edicto de Tesalónica de Teodosio el Grande; solamente la política había de ser restituida reunificando los numerosos reinos y repúblicas en que se había escindido el viejo imperio. Esta reunificación es precisamente la anhelada y perseguida por una de las más insignes figuras del Renacimiento, Francesco Petrarca, al que se unirían más

tarde Lorenzo Valla reivindicando la unidad lingüística y el emperador Carlos V haciendo lo propio desde el punto de vista religioso tras la Reforma.

Cuando el emperador Luis IV de Baviera fue depuesto por el papa Juan XXII por su política contra Italia, a instancias del nuevo papa, Clemente VI, Carlos IV de Bohemia fue elegido “rey de los romanos” en abril de 1346 con el compromiso de favorecer la política pontificia en Italia hasta el punto de ser conocido como el “emperador de los prelados” (*l'imperatore dei preti*). Asistimos a las páginas más tristes de la iglesia católica porque los sucesivos papas de Avignon no hicieron otra cosa que vender cargos eclesiásticos (Juan XXII), derrochar sin reparo en artistas, poetas y mujeres (Clemente VI) o completar la regia magnificencia del palacio papal sin escatimar en criados y prostitutas (Urbano V). Con razón Petrarca, recordando el famoso pasaje del Apocalipsis<sup>1</sup> en la *Invectiva contra eum qui maledixit Italiae*, llamó a la ciudad francesa “Babilonia de Occidente” e “Infierno en la tierra”, *sentina profundissima vitiorum omnium, imo quidem ex inferno illo viventium*, frente a la ciudad eterna: *Roma vero, mundi caput, urbium Regina, sedes imperii, arx fidei catholicae, fons omnium, memorabilium exemplorum*<sup>2</sup>.

Parecido era el sentir de Catalina de Siena propugnando la pacificación de Italia y el retorno del papado a Roma, lo que no ocurriría hasta 1378 con el papa Gregorio XI, aunque por la resistencia de los cardenales que nombraron a su papa, el Cisma de Occidente no vería su fin hasta el Concilio de Constanza en 1417.

## 2. LAS CARTAS DE PETRARCA AL EMPERADOR CARLOS IV

Deseando el retorno del papado a Roma y la pacificación de Italia, el humanista italiano implora la presencia del rey de Bohemia para cumplir dos fines: la unificación de la Iglesia con sede en el lugar de su origen, Roma, y la restauración del Imperio con sede igualmente en Roma, por ser allí donde Augusto fijó la cabeza del Imperio. A tales fines, escribe dos cartas exhortándole a su venida, *Familiars*, X, 1 y *Familiars*, XXI.

Ante la demora del monarca, le escribe nuevamente (*Familiars* XVIII, 1) desde Milán, el 21 de noviembre de 1353, refutando las excusas hasta que, por fin, ve cumplidos sus deseos alegrándose de la venida en el otoño de 1354 (*Familiars* XIX, 1), si bien la coronación no tendría lugar hasta el 5 de abril de 1355, cuando el Papa es ya Inocencio VI.

Pero el emperador es consciente de las dificultades que entraña permanecer en una Italia dividida en facciones y repúblicas donde los *condottieri* se venden al mejor postor por lo que, una vez cumplido su deseo de la coronación imperial,

---

<sup>1</sup> *Apocalipsis* 17: 1-5

<sup>2</sup> Chandelle 2006: 191; Martellotti 1955: 772.

retorna a Bohemia con la frustración consiguiente de Petrarca, como le hace saber en *Familiares* XIX, 12.

En una última carta, *Familiares* XXIII, 2, cuando parece dar por perdida la causa que tanto le preocupó reprocha nuevamente al César el abandono de la república y el imperio.

Contamos, pues, con dos exhortaciones para la venida del monarca, una refutación de las excusas dadas por éste, una *gratiarum actio* cuando al fin consigue su deseo y dos reprobaciones tras el abandono de Italia. En conjunto, un perfecto cuadro retórico; de manera individual, unidades temáticas analizables en sí mismas. Por la importancia del tema que estamos tratando nos detendremos en la primera exhortación, la de *Familiares*, X, 1: *A Carlos IV, rey de romanos. Exhortación para que venga a Italia*, escrita en Padua el 24 de febrero de 1351:

(2) ¿Por qué te has olvidado de nosotros y, si está permitido decirlo, de ti mismo? ¿Por qué te has despreocupado de los asuntos de Italia? Nosotros confiábamos plenamente en que tú, enviado hasta nosotros desde el cielo, serías el más firme garante de nuestra libertad. Tú, en cambio, rehúyes este compromiso y cuando es preciso actuar de inmediato, das largas con dilatadas deliberaciones... (3) ¿Por qué, por seguir con mi discurso, pierdes el tiempo en deliberaciones como si estuvieras seguro de lo que ha de suceder? No sabes en qué breve espacio de tiempo cambia la situación de los sucesos más importantes, y aquello que tardó muchos siglos en formarse en un solo día a menudo se concluye. Créeme, si prestas atención a tu prestigio y a la situación en que se encuentra tu Imperio, te darás cuenta de que tus asuntos y los nuestros no requieren de dilaciones...

(5) El Imperio Romano largo tiempo convulso por muchas tempestades ha depositado toda la confianza de su salvación, muchas veces frustrada y ya casi perdida, en tu valor, y tras no pocos contratiempos finalmente respira bajo tu amparo; pero no puede vivir mucho tiempo más solamente esperando... (6) Pon fin, pues, a toda demora, y lo que es más útil a cualquier propósito, valora la importancia de cada día que pasa. Este pensamiento te hará pequeño el tiempo, este pensamiento te obligará a venir y mostrar entre los nubarrones de nuestras adversidades la luz tan esperada de tu augustísima frente.

(7) Que no te detengan las preocupaciones de lo que ocurre más allá de los Alpes ni la dulzura de tu suelo natal. Siempre que mires a Germania, piensa en Italia. Allí naciste, aquí has crecido. Allí tienes un reino, aquí un reino y un imperio y, lo que puedo decir con la venia de todos los pueblos y tierras, en todas partes tendrás los miembros de la monarquía, pero aquí la cabeza. Pues no hay lugar para la apatía como para que todo se supedite el asentamiento.

(8) Sé muy bien que toda empresa nueva es sospechosa; pero no afrontas una empresa nueva e Italia no te resulta más desconocida que Germania. Desde tu infancia, enviado hasta nosotros por voluntad divina, siguiendo el camino de tu ínclito padre de admirable índole, junto con él aprendiste a conocer las **ciudades de Italia**, las costumbres de sus gentes, su geografía y los rudimentos

de una gloriosa milicia. (9) Más aún... no temías reconocer como patria aquella que, siendo niño, te había proporcionado materia de tantas victorias y, lo que cabía esperar como emperador, lo anticipabas ya en el aprendizaje de tus primeros años. (10) Suma a esto que **Italia nunca esperó con tanta alegría la llegada de un príncipe extranjero, como que nunca de otro lugar esperó el remedio de sus heridas y no teme tu yugo como el de un príncipe extranjero...** Por un admirable favor de Dios, ahora por vez primera, tras muchos siglos, torna a nosotros la costumbre patria y **nuestro Augusto**. Que los germanos te reivindicquen como les venga en gana, nosotros **te consideramos italiano**. (11) Apresúrate... Date prisa. Sé que te agradan las acciones propias de un César, y no sin razón: **eres un César**. Y se dice que aquel ilustre fundador del Imperio se dio tanta prisa que a menudo se adelantaba a los mensajeros que anunciaban su llegada. Haz tú lo mismo y a quien igualaste en títulos, iguálalo también en acciones. (12) **No fatigues más a Italia con el deseo que tiene de ti;** no enfríes nuestro ardor con mensajes y con la espera. A ti es al único que deseamos; pedimos contemplar tu rostro ansiado. Si eres amigo de la virtud, si buscas la gloria de la que –yo te llamaré **nuestro Carlos**, como Marco Tulio llama a Julio César– no negarás que estás ansioso, aunque seas sagaz. Te lo pido, no rechaces tu deber, pues quien así hace rechaza también la gloria y la virtud, a la que sólo se llega por una vía laboriosa y ardua. (13) ... En verdad, de todas las más grandes y respetables preocupaciones tuyas, ninguna tan importante como **imponer la paz a toda Italia**.

(14)... Imagínate ahora que estás viendo el aspecto del **alma de la ciudad de Roma**, piensa en una **matrona** de edad avanzada, con canas, desgredada, con la túnica rasgada y una palidez miserable, pero con el ánimo invicto y sereno, consciente de su vieja majestad, y que te habla en estos términos: (15) “César, no desprecies mi edad, yo fui capaz de mucho en otro tiempo, realicé grandes empresas. Yo dicté leyes, ordené el año, enseñé la disciplina militar. Yo, tras pasar quinientos años en Italia, los doscientos siguientes –hay dignísimos testimonios que dan fe de ello– recorrí combatiendo y venciendo Asia, África, Europa y todo el orbe terrestre; en suma, recorrí todo con guerras victoriosas, con mucho sudor y mucha sangre, sentando las bases de un imperio que nacía con mucho sentido. (16) Yo vi a **Bruto**, el primer defensor de la libertad, obedecerme tras dar muerte a sus propios hijos, morir tras causar y recibir heridas del enemigo; yo me quedé estupefacta ante el hombre armado y su hijo nadando sin recibir daño; yo conocí el generoso exilio de **Camilo** y la penosa milicia de [Papirio] Cursor y la desmelenada cabeza de Curio, y al cónsul elegido mientras araba, y al dictador que cultivaba el campo y la regia pobreza de Fabricio y el brillante entierro de Públicola y la extraña sepultura de Curcio aún vivo, y la gloriosa cárcel de Atilio y a los Decios decididos a morir con singular promesa, y el espectacular duelo de Corvino y a Torcuato, blando con su padre, pero duro con su hijo, y la sangre derramada juntamente por los Fabios y al atónito Porsena, y la mano generosa de Mucio Escévola quemada en el fuego. (17) Yo tuve que soportar las llamas de los *senones* y los elefantes de Pirro y las riquezas de Antíoco y la pertinacia de Mitridates, la locura de



Sífax, las dificultades de los *ligures*, las guerras *samnitas*, las insurrecciones de los *cimbrios*, las amenazas de los *macedonios* y las traiciones *púnicas*. Y a *Carras*, *Egipto*, *Persia*, *Arabia*, *el Ponto*, *las dos Armenias* y *Galacia*, *Capadocia*, *Tracia*, *el litoral mauritano* y *los desiertos de Etiopía*; los campos de *Libia* y de *Hispania*, *Aqua Sextia*, *el Ticino*, *Trebia*, *Trasimeno*, *Cannas* y *las Termópilas*, célebres por la sangre persa. (18) El Danubio y el Rin, el Indo y el Hidaspe, el Ródano y el Ebro, el Éufrates, el Tigris, el Ganges, el Nilo y el Hebro, el Tanais y el Araxes; el Tauro y el Olimpo, el Cáucaso y el Atlas; el Jonio y el Egeo, y el mar de Escitia y el de Carpacia; el Helesponto y el estrecho de Eubea, el Adriático y el Tirreno, y por último, el océano sometido a nuestras naves los teñí de sangre enemiga y la de nuestros propios hijos para que **una paz eterna** pusiera fin a tan larga serie de guerras y diera **estabilidad a un imperio** obra de muchos y que habría de llegar hasta ti. (19) Y no me equivoqué en la empresa. Cumpliendo con lo prometido, vi todo a mis pies. Pero, poco a poco, no sé cómo, tal vez porque las obras de los mortales conviene que sean percederas, la molicie de otros se infiltró en mis logros y, para no dar comienzo a una historia que haría llorar, ves a qué ha ido a parar todo.

(20) Tú, destinado a mí por voluntad divina, cuando ya estaba a punto de perder toda esperanza, ¿qué piensas?, ¿Por qué te detienes?, ¿a qué esperas?. Nunca se presentará ocasión más propicia de necesitarte yo o de que tú puedas ayudar, ni **un Romano Pontífice más clemente**, o un anhelo mayor de todos los pueblos o un momento más propenso ni más ilustre de los hombres o del favor de Dios ¿Vacilas? La demora fue siempre enemiga de un príncipe. Que muevan tu ánimo los ejemplos celebérrimos de aquellos que sin diferenciarse en nada de sus antecesores aprovecharon la primera oportunidad que se les presentó sin vacilar ni un momento.

(21) **Alejandro el Macedonio** a la misma edad que tú tienes ahora, tras recorrer todo Oriente, llegaba a los reinos de la India para apoderarse de todo lo ajeno; tú, reclamando lo que es tuyo, ¿no vas a entrar en Italia que te es devota? A tus mismos años, **Escipión el Africano**, habiendo pasado a África, contra el parecer del senado puso sus piadosas manos al servicio de un Imperio que vacilaba y amenazaba ya ruina, y con increíble valor sacudió el yugo cartaginés que se cernía sobre mí. (22) Gran empresa, de entre las primeras dignas de recordar por la singularidad del peligro, invadir los territorios enemigos mientras el nuestro estaba en llamas, y vencer a Aníbal, vencedor entonces de Italia, de las Galias y de Hispania y que, entonces lleno de ínfulas, ejercía su poder en todo el orbe. A este Aníbal yo lo vi aquí derrotado (23) Tú no tienes que atravesar mar alguno, tú no tienes que vencer a ningún Aníbal; **el camino es fácil**, todo es llano y abierto, y lo que algunos creen que es cerrado se abrirá ante el rumor de tu llegada. **Un campo enorme para agrandar tu fama se abre**, si no lo rechazas; has de avanzar fuerte e intrépidamente. Dios, compañero de los justos y favorecedor de los príncipes, estará presente; estarán también presentes las tropas armadas de hombres buenos, siendo tú el caudillo y **reclamando todos la libertad perdida**.

(24) Podría ahora apremiarte con **ejemplos** contrarios de aquellos que no

rehusaron llevar a término sus gloriosos propósitos por impedírsele la muerte o algún otro impedimento grave, pero donde sobran ejemplos domésticos, no hacen falta ejemplos ajenos. (25) Te bastará con uno solo, no lejano y que no hay que buscarlo en los anales: el ejemplo de **Enrique, tu serenísimo abuelo**, de eterna memoria, que si hubiese podido concluir lo que se propuso de manera sagrada, le habría sido suficiente un breve espacio de tiempo y habría dejado, cambiada la suerte de los acontecimientos, a los enemigos derrotados, a mí en el reino y completamente libres y felices a todos los pueblos de Italia. Ahora él, habitante perpetuo del cielo, te contempla, cuenta los días y las horas e, increpándonos a ti y a mí, nos habla en los siguientes términos: (26) *Queridísimo nieto, estando tú vivo no ha muerto la esperanza de los buenos y ni siquiera yo mismo, abraza a nuestra Roma y sus lágrimas y súplicas dignísimas y prosigue con igual ardor el propósito de renovar el estado que estropeó la muerte más dañina para el mundo que para mí mismo; prosigue con más felicidad y alegría el celo ineficaz de mi ánimo. Ponte manos a la obra, no te detengas y, pensando en mí, recuerda que también tú eres mortal.* (27) *Date prisa y atraviesa las alturas alpinas que te esperan felices. Roma llama a su esposo, Italia a su libertador* y además desea ser hollada por tus pies; te esperan con alegría las colinas y los ríos, te esperan las ciudades y fortalezas, te esperan las formaciones de hombres buenos. Y si ninguna otra cosa te apremia, salvo el saber que a *los malvados parecerá siempre breve el tiempo y a los buenos que nunca te has apresurado lo suficiente; suficiente motivo es para éstos que les traigas la alegría y para aquellos la pena y, en el caso de que quieran arrepentirse, el perdón. Tú eres el único al que Dios Omnipotente reservó la gloria de retardar mi consejo*<sup>3</sup>.

La carta constituye un modelo excelente de *suasoria* sin olvidarse de ninguno de los argumentos retóricos. A las interrogativas iniciales que aumentan la emotividad, propia de un exordio, le sigue una serie de razonamientos basados en la importancia de la libertad del pueblo romano, simbolizada en los héroes legendarios que la fueron gestando en el interior de Italia: Bruto, el fundador de la República romana que acabó con la tiranía de los etruscos; Camilo, también presente en Lorenzo Valla que se presenta cual nuevo Camilo para librar a Roma de la barbarie, conquistador de Veyes; Fabricio, que sometió a los pueblos del sur de Italia; Decio Mur, el vencedor de los samnitas; Corvino, el vencedor de los galos en combate singular, cuya leyenda transmite Valerio Máximo; Torcuato, también vencedor de los galos y modelo de disciplina militar al dar muerte a su hijo, aunque vencedor, por desobedecer sus órdenes; Escévola, el modelo de fortaleza ante Porsena.

La alegoría de Roma personificada como una anciana desvalida sirve también a Petrarca para mostrar la grandeza del Imperio nacido de los triunfos contra los enemigos exteriores más relevantes: Pirro, Antíoco, Mitridates y Aníbal. La

---

<sup>3</sup> Rossi 1923-1942: 643.

historia de la grandeza de Roma justifica sin más el que sea la cabeza del Imperio cuyos límites geográficos son puestos de relieve mediante un catálogo de ríos, mares y el océano, *omnia sub pedibus meis vidi* (“vi todo a mis pies”), concluye la personificación de Roma.

Como aconseja la retórica, tres *exempla* históricos vienen a confirmar su exhortación; los de Alejandro Magno, Escipión el Africano y, de entre los enemigos, Aníbal. Todos ellos tienen en común no haberse demorado en sus empresas y que éstas han sido más difíciles que la de Carlos, pues “no ha de atravesar ningún mar ni derrotar a Aníbal ninguno”. Es más, cuenta con la ayuda de un papa clemente, jugando con el nombre del papa Clemente VI, de Dios y de los que piden la paz, para concluir, como si de la *peroratio* de un discurso se tratara, apelando nuevamente a la emotividad evocando la memoria de su abuelo Enrique VIII, muerto de malaria en Siena en 1313 siendo emperador del sacro Imperio tras enfrentarse al expansionismo francés y tratando de recuperar la influencia de Italia. Su abuelo Enrique es el Alto Arrigo en el *Paráiso* de Dante:

E 'n quel gran seggio a che tu li occhi tieni per la corona che già v'è sù posta,  
prima che tu a queste nozze ceni, sederà l'alma, che fia giù agosta, de l'alto  
Arrigo, ch'a drizzare Italia verrà in prima ch'ella sia disposta  
La cieca cupidigia che v'ammalia simili fatti v'ha al fantolino che muor per  
fame e caccia via la balia<sup>4</sup>.

“En aquel gran asiento donde tienes los ojos fijos a causa de la corona que está colocada sobre él, antes que tú cenes en estas bodas se sentará el alma del gran Enrique [alto Arrigo], que será Augusta en la Tierra; el cual irá a reformar la Italia antes que se halle preparada para ello. La ciega codicia que os enferma, os ha hecho semejantes al niño que muere de hambre y rechaza a su nodriza”.

Beatriz profetiza que el emperador vendrá a Italia para restablecer el buen gobierno aunque el país no sea favorable a su venida y lo expulsará como a un niño que muere de hambre dejado por su nodriza a causa de la ciega pasión.

Tras un año sin recibir respuesta, Petrarca vuelve a escribir al Emperador en tono suplicante (*oro, precor, obsecro*), ahora desde Avignon, en febrero de 1352<sup>5</sup>, apelando nuevamente al honor del Imperio, la salvación de Italia, el consuelo de la ciudad de Roma, vista como una esposa, la alegría de los amigos, el interés de los súbditos y, en suma, a la cristiandad que reclama una nueva Cruzada a Tierra Santa para terminar la labor inconclusa de su abuelo: “Ves la situación presente de Italia; allí donde tu abuelo y tus antepasados encontraron muchas rebeliones, allí mismo tú encontrarás un gran premio”.

<sup>4</sup> Dante, *Divina Comedia, Paradiso*, XXX, 133-141.

<sup>5</sup> Rossi 1923-1942: 723

Finalmente responde el Emperador, excusándose de su demora, por lo que Petrarca escribe desde Milán, el 21 de noviembre de 1353, una tercera carta<sup>6</sup>, insistiendo en que se dé prisa, porque sólo él tiene en la mano el freno de la tierra y el timón del mar. La carta, por lo demás, constituye un modelo de auténtica *refutatio* de las razones dadas por Carlos IV:

“En verdad grité, pero en vano, y mis dos cartas no fueron escuchadas, cuyo estilo, aunque era demasiado descuidado para tus oídos, estaba sin embargo lleno de verdad en su contenido y era sincera la esperanza de quien escribía... Te exhorté, pues, a que te dices prisa, no a que te precipitases, sino a que te apresurases”.

Y para apoyar esta exhortación acude nuevamente a *exempla* de los clásicos: Virgilio, en su conocido pasaje de la salida de Troya (“Prestaos a huir (*maturate fugam*)”<sup>7</sup>, y César Augusto, que aconsejaba cumplir una empresa sumando a la vez rapidez en la toma de decisiones y lentitud en la preparación, de cuyos dos contrarios nace la prontitud.

El Emperador ha justificado su demora por cuatro causas que son refutadas por el humanista:

(11) **La primera razón** que das para tu demora es **el cambio de los tiempos**, que además exageras con un sinfín de palabras para que yo me sienta obligado a admirar y alabar más el ingenio de quien escribe que el ánimo del emperador. (12) ¿Qué ocurre ahora, pregunto, que no haya ocurrido antes? Más aún, ¿qué peligros o desgracias padecemos hoy que puedan parangonarse a los de nuestros antepasados cuando Breno, cuando Pirro, cuando Aníbal devastaba Italia? ¿Qué comparación es posible? Toda desgracia nuestra no es fruto de la naturaleza de las cosas sino de nuestra dejadez; aquello que hacía reír a nuestros antepasados a nosotros nos hace llorar... y sin embargo ninguna época ni ningún pueblo hubo jamás más proclive a buscar excusas... Si viviera hoy la Roma aquella de la que tú heredaste el título, si viviera el César aquel de cuyo nombre y ánimo tienes, como solíamos esperar, mucho más rápido que entonces alcanzarían la cima de las cosas y la cumbre del Imperio.

La segunda razón tiene que ver con la situación de Italia, presta a entregarse a cualquier caudillo investido de la *virtú* renacentista para acabar con los males del momento, el *luxus*, la *inertia* y la *ignavia*, sin que sirva de excusa “qué gran bestia es el Imperio”, como en su día dijera el emperador Tiberio<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Rossi 1923-1942: 958

<sup>7</sup> Virgilio, *Eneida*, I 137

<sup>8</sup> Suetonio, en la *Vida de Tiberio*, XXIV, dice textualmente: unque Tiberio no hubiese vacilado un momento en apoderarse del mando y ejercerlo; aunque tenía ya en derredor suyo,

La tercera razón es la del diplomático que considera la guerra como el último recurso: (26) “Pero, **“hay que agotar todas las vías antes que la guerra”** (*cuncta prius tentanda quam ferrum*), excusa que refuta con ejemplos de la historia de Roma, como el de Escipión el Africano, el de Nasica, el vencedor de los lusitanos, que acabó con la rebelión de los hermanos Graco, el de Claudio Nerón, héroe de la guerra contra Asdrúbal y Aníbal y el de Julio César, además de otros ejemplos tomados de la Biblia, como el de Abraham, que estuvo dispuesto a sacrificar a su único hijo porque Dios lo ordenó, y el de Moisés, que siendo un pastor, no dudó en presentarse ante un rey soberbio y obstinado, el Faraón. Son todos modelo de jefes responsables que saben guiar a su pueblo.

El providencialismo y las razones históricas exigen su compromiso y responsabilidad para venir a Italia y restaurar los valores de la libertad, de la justicia y de la paz: “Serás el auténtico emperador cuando cumplas con tu deber” (*tunc verus mihi caesar verusque videris imperator, cum officium tuum impleveris*)<sup>9</sup>.

Para concluir, Petrarca lamenta las disensiones de Italia, realidad que ignora o pretende ignorar el monarca bohemio, disensiones que, por otra parte, fueron siempre la constante del pueblo italiano, como recuerda con los ejemplos del nacimiento mismo de las murallas de Roma “bañadas de sangre de hermanos”, la secesión al Monte Sacro, Pirro, que penetró en Italia para prestar ayuda a los rebeldes de Tarento, la rebelión de los brucios, los lucanos y otros pueblos de Italia, de Capua durante la segunda guerra púnica... “Toda la historia está llena de secesiones y rebeliones itálicas, de manera que un ánimo vigoroso y conocedor del pasado puede considerar dicho con toda razón y conforme a la naturaleza aquello de Virgilio: “Italia, preñada de imperio y temible en las guerras”<sup>10</sup>.

Finalmente se anuncia la coronación imperial para el 5 de abril del año 1355 cuando el papa es Inocencio VI. Sabedor de ello, Petrarca escribe desde Milán una cuarta epístola al emperador mostrándole la alegría que siente por ver cumplidas sus súplicas. Se trata de *Familiares* XIX, 1<sup>11</sup>.

---

con numerosa guardia, el aparato de la soberanía y de la fuerza, no dejó de rehusarlo largo tiempo con impudentísima comedia, contestando a las instancias de sus amigos, que no sabían qué monstruo era el Imperio y manteniendo en suspenso, por medio de respuestas ambiguas y artificiosa vacilación, al Senado suplicante y consternado. Algunos perdieron la paciencia, y un senador exclamó entre la multitud: *Que accepte o desista*; otro le dijo cara a cara: *que era costumbre esperar mucho tiempo para hacer lo prometido, pero que él empleaba mucho tiempo para prometer lo que habla hecho*. Al fin aceptó el mando como obligado, deplorando la miserable y onerosa servidumbre que le imponían, y reservándose como condición la esperanza de dimitir algún día. He aquí sus propias palabras: *Esperaré el momento en que juzguéis equitativo conceder algún descanso a mi vejez*.

<sup>9</sup> Rossi 1923-1942: 963

<sup>10</sup> Virgilio, *Eneida*, IV, 217-218

<sup>11</sup> Rossi 1923-1942: 999.



Inocencio VI junto al cardenal Gil Albornoz y el emperador Carlos IV. Fresco de la capilla de los españoles del convento dominico de Santa María Novella, Florencia (Italia)

En ella le hace saber que encontrará todo dispuesto: la corona, el imperio, una gloria inmortal, la puerta del cielo abierta, y todo cuanto se ha dado al hombre desear o esperar; además de que “conmigo sale al encuentro un enorme ejército; más aún, la misma Italia, madre de todos nosotros, y Roma, cabeza de Italia, exclaman en voz alta aquellas palabras de Virgilio: “Al fin llegaste y tu piedad esperada venció el duro camino”<sup>12</sup>.

Pero Carlos IV, poco después de recibir la corona imperial, regresa a Bohemia, lo que motiva una quinta carta<sup>13</sup>, esta vez de reprobación y desencanto por no haber cumplido con las expectativas soñadas.

(1) Hace poco, al entrar en suelo italiano y en nuestra ciudad salí a tu encuentro con el corazón y con una carta... Ahora que te vas te sigo también con el corazón y con una carta; lo que importa es esto, que entonces la carta fue alegre y también lo estaba el corazón. Ahora todo es triste. (2) Y es que tú, César, lo que tu abuelo y otros muchos de tus antepasados buscaron con tanta sangre y esfuerzo, tú lo has conseguido sin sangre y sin dificultad: Italia franca y abierta, abiertas las puertas de Roma, un trono fácil, un Imperio tranquilo y en paz, una corona sin sangre. Y tú, ingrato de tantos méritos o injusto reconecedor de las cosas, dejas todo esto y regresas nuevamente a ese reino bárbaro. (3)... con esa marcha tuya tan precipitada, semejante a una huida, para decir la verdad, yo te considero más triste que a nadie. Por esta razón, esa

<sup>12</sup> Virgilio, *Eneida*, VI, 687.

<sup>13</sup> Rossi 1923-1942: 1024. Se trata de *Familiares* XIX, 12.

decisión tuya me ha dejado completamente atónito y no sé si la fortuna podrá brindarte otra ocasión semejante. Ciertamente, la razón, la virtud y todos los hombres buenos y todo el Imperio, si pudieran hablar, lo condenan, y todos los hombres malos y rebeldes la aplauden.

(4) Vete, pues, ya que así lo has decidido, pero recuerda también esto y manténlo fijo para que te siga como un recuerdo de quien te dice adiós: **ningún príncipe abandonó jamás una esperanza tan grande, tan floreciente y tan honesta**; (5) Pregunto, ¿cuándo habría hecho eso tu abuelo?, ¿o tu padre<sup>14</sup> que, aunque no era emperador, sólo por la memoria del imperio paterno reivindicó el derecho de tantas ciudades? Pero **la virtud no es un bien hereditario**, aunque yo creía que a ti no te faltaba la ciencia de gobernar y de hacer la guerra, **te falta la voluntad**, fuente de todas las acciones.

Y, como en la primera de las cartas, también ahora acude a la personificación de las figuras de su padre y de su abuelo que le reprocharían, de manera irónica, que tras tanta demora simplemente lleve a casa una corona de hierro y el vano nombre de Imperio: “serás llamado emperador de los romanos, pero eres solo el rey de Bohemia y ojalá no lo fueses... Mi Lelio me trajo la imagen de un César de antigua hechura, que si pudiera hablar por sí misma o tú la pudieses ver, te haría volver de esa marcha tan poco gloriosa, por no decir infame”.

El colofón es una sexta carta<sup>15</sup> escrita en Milán el 21 de marzo de 1562, once años después de la primera exhortación, en la que, si bien le agradece la amistad que ambos siguen manteniendo, vuelve a insistir en los reproches de la anterior por el abandono de la República y del Imperio.

Es la carta más íntima por los sentimientos de amor a la patria: “Es para mí más querida Italia que cualquier tierra del mundo, ya sea por la naturaleza, ya sea por sus hombres. Y si no estuviese completamente convencido de esto, indudablemente habría permanecido a tu lado cediendo al tiempo, cuando supe que deseabas mi presencia”.

Para Petrarca, en el declinar de su vida, no es fácil cambiar su lugar de residencia, Italia sigue ostentando la primacía del Imperio y fue ella la única que le dio ánimos para dirigirse al emperador y recordarle lo que pensará la posteridad. Es ahora, en la madurez de ambos, cuando conviene recordar lo que en su momento le dijo: “¿No te das cuenta de cuán necesario es el esfuerzo para la virtud y el deber en primer lugar y para tu gloria y el juicio de la posteridad en segundo lugar?”.

En un alarde de conocimientos del mundo clásico, Petrarca le recuerda la sucesión, a peor, de quienes actuaron como el Emperador. Una vez más se sirve de *exempla* de poetas clásicos que pusieron de relieve el tópico del *tempus fugit*; en

<sup>14</sup> Juan I de Luxemburgo.

<sup>15</sup> *Familiares* XXIII, 2. Rossi 1923-1942: 1188.

primer lugar Horacio: “Cuando hayas muerto y Minos haga un solemne juicio de ti, Torcuato, ni el linaje ni la elocuencia, ni la piedad te devolverán a la vida”<sup>16</sup>, seguido de Virgilio: “Cada uno tiene fijado su día; para todos es breve e irreparable el curso de su vida; pero extender la fama con hechos, en eso consiste la fuerza de la virtud”<sup>17</sup>, y de Lucano, Estacio y Juvenal, entre otros, para recordarle su responsabilidad por la dejación de obligaciones: “deberás rendir cuentas a esta nuestra generación que tiene los ojos puestos en ti; en ti solo, y también a los siglos venideros cuyos juicios serán más libres y más duraderos, y por último, también a aquel Emperador Eterno que te ha puesto al frente de este imperio temporal para que ocupes el solio, el cetro y el nombre no como algo vacío, sino para que reines y gobiernes y des ayuda a los afligidos”<sup>18</sup>.

De los poetas pasa a los hombres ilustres que sustentaron el imperio romano; el primero, Augusto, después los Escipiones, Alejandro Magno y Julio César, todos los cuales hubieron de hacer frente a dificultades mayores, incluidas rebeliones de sus propias tropas, como en el caso específico de Alejandro Severo, que no dudó en entregar al suplicio a soldados suyos y legiones enteras que se amotinaron en Germania<sup>19</sup>. Todas estas dificultades no tienen nada que ver con la presente Italia que acogió bien la coronación del emperador, como lo demuestra su paso por Milán y Roma, ciudades donde fue investido de la doble corona, la de los lombardos en Milán y la de emperador en Roma; pero el emperador dejó absolutamente de lado la cuestión italiana, probablemente porque le dieron miedo los rumores de algunos sediciosos, sin reparar en la premonición de Petrarca: “Puede suceder que donde hay un gran amor surja un gran odio”, si no tiene en cuenta que **“Roma es la casa propia de los Césares y la verdadera patria**; más aún, es la patria común de todos, señora de todo, reina del orbe y de las ciudades, tan fértil en ejemplos nobles que con solo verla estimula todos los ánimos y los libera de la indolencia”<sup>20</sup>.

### 3. CONCLUSIÓN

Las seis cartas analizadas responden al modelo retórico de un *genus deliberativum* cuyos tres fines son evidentes: el primero, *suadere* mediante una serie de razones para que el emperador venga a Italia, saber que padece tantos males que no hay quien pueda ponerle remedio, porque Bruto, Escipión, César y Trajano están muertos (primera y segunda cartas), refutando así las razones

---

<sup>16</sup> Horacio, *Carmina*, IV, 7, 21-22.

<sup>17</sup> Virgilio, *Eneida*, X, 467-469.

<sup>18</sup> Rossi 1923-42: 1193.

<sup>19</sup> Sin embargo, Petrarca omite que este emperador murió a manos de sus soldados en Maguncia.

<sup>20</sup> Rossi 1923-42: 1196.



del Emperador para justificar su demora (tercera carta); el segundo, *delectare* mediante *exempla* tomados de la historia de Roma, presentes en todas las cartas en las que Petrarca demuestra un amplio conocimiento tanto de las fuentes literarias de poetas (Horacio, Virgilio, Persio, Juvenal, Estacio) como de historiadores (Livio y Valerio Máximo) y de filósofos (Cicerón, Séneca); el tercero, *movere* suscitando el *pathos* de Roma como una matrona anciana cuya imagen se aparece a su abuelo Enrique VII.

Este último recurso, por otra parte, no es original: la personificación de Roma dirigiéndose a un caudillo en los momentos difíciles estaba ya en Lucano cuando Roma se le aparece a Pompeyo:

*at nox felicitis Magno pars ultima uitae  
sollicitos uana deceptit imagine somnos.  
nam Pompeiani uisus sibi sede theatri  
innumeram effigiem Romanae cernere plebis  
attollique suum laetis ad sidera nomen  
uocibus et plausu cuneos certare sonantes;*<sup>21</sup>

Pese a todo, la idea imperial de Petrarca, celebrada a su vez en el poema *África*, quedó en el olvido hasta el advenimiento de Carlos V, porque más allá de la *restitutio imperii*, lo que subyace en el humanista aretino es la idea de *libertas italiana* y el imperio solo le resultaba aceptable en la medida que fuera nuevamente Roma la cabeza espiritual y política; el emperador había de serlo aceptando su presencia permanente en Roma, al igual que el papado tras el cisma de Avignon.

En Petrarca primaba más una idea romántica que la conciencia de la realidad histórica del momento, algo parecido a lo que sucedería después con Carlos V, cuya voluntad de restaurar el Sacro Imperio Romano Germánico no era comprendida ni correspondida por los reyes y papas coetáneos, antes bien se mostraron recelosos del poder de la casa de Habsburgo<sup>22</sup>. En ambos casos “Era una idea fuera del momento histórico”<sup>23</sup>. Resultaba medieval por la idea de reavivar el Sacro Romano Imperio y a la vez resultaba excesivamente moderna en la medida que aspiraba a la unidad de Europa, tal vez la Europa que hoy vivimos. Históricamente contemplado, era el momento de la “razón de estado”, el del nacimiento de los grandes estados modernos, de las monarquías absolutas nacionales. Era más el momento de la fragmentación que el de la unidad.

La ilusión de una unidad espiritual cristiana, buscada por Carlos V ante la Reforma, fue bien vista como tal por Andrés Laguna cuando fue invitado a

<sup>21</sup> Lucano, *Bellum civile*, VII, 7-12.

<sup>22</sup> R. Menéndez Pidal 1963: 28.

<sup>23</sup> J. L. Abellán 1982: 256.

Colonia a pronunciar un discurso sobre Europa que significativamente tituló *Europa heauten timoroumene* (*Europa que se atormenta a sí misma*)<sup>24</sup>. Laguna sabía que el intento de unidad en la Dieta de Ratisbona (1541) había fracasado, Colonia era el centro del irenismo, él abogaba por un catolicismo más flexible en el que pudiesen caber todos los cristianos y comienza su discurso el domingo 22 de enero de 1543 a las siete de la tarde, en un ambiente nocturno, en el Gimnasium de las Artes de la Universidad, abarrotado de príncipes y varones doctos, a la manera de una ceremonia de difuntos, entre antorchas, haciendo aparecer una mujer ante los presentes “mucho más desdichada que cualquiera otra, toda llorosa, pálida y con los miembros mutilados, hundidos los ojos y como escondidos en una caverna, extremadamente macilenta y escuálida, cual las viejas que a mí tantas veces suelen acudir consumidas por la tuberculosis”. (Andrés Laguna, no lo olvidemos, era un insigne médico y humanista). Esta vieja se presenta al auditorio quejándose de su lamentable estado, en los siguientes términos: “Yo soy aquella infeliz, triste y funestísima Europa a la que tú, mientras me mantenía floreciente en mi vigor, muchas veces admiraste. Yo soy aquella a la que, olvidado de todo lo demás, contemplabas con tanto deleite. Aquella, cuya ingénita belleza y agraciada hermosura servían de pasto admirable a tus ojos. La que en otro tiempo se granjeó el afecto de todos y atrajo los corazones para su mayor aprecio y admiración”<sup>25</sup>.

Como en tiempos de Petrarca, la desgracia le viene más de sus hijos que de sus enemigos exteriores y termina el discurso haciendo un llamamiento a quienes la quieren y esperando socorro para restituir su salud y llevarla a tiempos mejores.

Casi siete siglos después de Petrarca estamos viendo el proceso de la Unión Europea con la conciencia de una realidad diferente, pero nunca debemos olvidar aquellos elementos de cohesión que cimentaron la aspiración de los humanistas: la unidad política y el cristianismo, verdaderos salvaguardas de los enemigos internos.

---

<sup>24</sup> Andrés Laguna 1962: 119-125.

<sup>25</sup> *Europa se discrucians*, págs. 119-125.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, J. L. (1982), *El erasmismo español*. Madrid.
- Chandelle, René (2006), *Traidores a Cristo. La Historia maldita de los papas*. Barcelona.
- Dante (2003), *Divina Comedia*, Traducción de Luis Martínez de Merlo. Madrid.  
[www.ciudadseva.com/textos/poesia/dante/da.htm](http://www.ciudadseva.com/textos/poesia/dante/da.htm).
- Laguna, A. (1962), *Europa beautem timoroumene, hoc est misere se discrucians suamque calamitatem deplorans*. Edición facsímil con el título de *Discurso sobre Europa*. Homenaje al Dr. Andrés Laguna. Madrid.
- Lucano (1984), *Bellum civile*, Edición y traducción de A. Holgado Redondo, Madrid.
- Horacio (1990), *Odas y Epodos*, Ed. de M. Fernández Galiano y V. Cristóbal. Madrid.
- Menéndez Pidal, R. (1963), *Idea imperial de Carlos V*. Madrid.
- Petrarca, F. (1923-1942), *Familiarium rerum libri*, Ed. Vittorio Rossi-Umberto Bosco, Edizione nazionale delle opere di Francesco Petrarca, vol. X-XIII, Traduzione di Enrico Bianchi. Firenze.
- (1955), *Prose*, a cura di G. Martellotti, P.G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi. Milano-Napoli.
- Virgilio (1992), *Eneida* [1ª edición, 2ª impresión]. Ed. de Echave Sustaeta. Madrid.

(Página deixada propositadamente em branco)

## ENEAS SILVIO PICCOLOMINI: IN SEARCH OF EUROPE (Enea Silvio Piccolomini: em busca da Europa)

ARMANDO SENRA MARTINS (adsm@uevora.pt)

Universidade de Évora

Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa

**ABSTRACT** – The Italian humanist Enea Silvio Piccolomini wrote abundantly about Europe and is often viewed as a pioneer of European thought. Works previous to the treatise *De Europa* leave no doubt that the author pondered the subject long since. However, the work *De Europa* has the advantage of dealing with Europe from multiple dimensions. Though the work can provide matter to make the case for an identity of Europe, Piccolomini portrays a block full of tensions and conflicts, where national languages and identities begin to emerge. It is the historical circumstance of a Turkish threat to Europe that makes the appeal to a European identity more compelling. Still the case for such European identity in Piccolomini is hardly more than an emotional response to the historical moment.

**KEYWORDS** – Europe, European identity, national identities, Enea Silvio Piccolomini, humanism, Christianity.

**RESUMO** – O humanista italiano Enea Silvio Piccolomini escreveu abundantemente sobre a Europa sendo não raro apontado como um pioneiro no pensar a questão europeia. As obras anteriores ao *De Europa* demonstram sem dúvida que o autor pensava na questão desde muito cedo. O tratado *De Europa*, contudo, sobressai por analisar a Europa sob múltiplas dimensões. Embora a obra forneça razões para defender uma identidade da Europa, Piccolomini retrata um bloco atravessado por tensões e conflitos, em que as línguas e as identidades nacionais começam a emergir. Será a circunstância histórica de uma ameaça turca que torna mais convincente o apelo a uma identidade europeia. Ainda assim, os argumentos para tal identidade europeia em Piccolomini dificilmente ultrapassam o nível de uma reacção emocional perante um momento histórico.

**PALAVRAS-CHAVE** – Europa, identidade europeia, identidades nacionais, Enea Silvio Piccolomini, humanismo, Cristandade.

A recent reader on European identity includes excerpts from a letter of Piccolomini to Cardinal Nicholas of Cusa, as well as from the anti-Turkish speeches, delivered at the diet of Frankfurt, in 1454. One of the sources used by the editor was an anthology of Piccolomini edited by the Swiss historian Berthe Widmer that published the letter to Cusa under the title “Defense of the West.” It seems, therefore that, despite changes in geopolitic contexts since the time of the Swiss historian (i.e. since the 1950s), Piccolomini is still viewed as a pro-European author *par excellence*.

Since the 1930s the theme of 'Europe' prompted innumerable studies from different points of view (historical, philological, philosophical). The bulk of literature could be divided along two lines of inquiry: one that attempts to periodize the meaning of Europe and simultaneously to establish the moment when an awareness of Europe as being something more than a geographical area appears; and another that attempts to define a European identity and its foundations as Denis de Rougemont did in his innumerable essays.

Regardless of the approach, however, reference to the work of Aeneas Silvius Piccolomini became de rigueur, mainly on account of his treatise on Europe. The German scholar Werner Fritzmeier was the first to put Piccolomini in the pantheon of the theorists of Europe. Fritzmeier portrayed the work of the humanist as a coming of age of the European self, namely, the passage from Christianity to Europe, marking the moment when Western Christian community became secular.

Denys Hay signals the 14th and 15th centuries as the period in which "the use and the emotional content" of the word Europe increased.<sup>1</sup> And, again, Piccolomini is the key author who introduces a novelty: the frequent use of the adjective *Europaeus*.<sup>2</sup> At the same time, Piccolomini, and the humanists with him, favoured the term Europe over *Christianitas*<sup>3</sup>, not because they abhorred Christianity, but rather because they were looking at Europe as a cultural and geographical block defined by its opposition to the Turkish world.

A different approach was taken by Denis de Rougemont or Federico Chabod, for example. The last author delivered a lecture on history of Europe in the troubled post-war time. The fact that he was a historian didn't refrain him from taking a political and philosophical stance. Indeed he connects his work of historian with a deep belief "in some supreme values, both moral and spiritual, which create our European civilization."<sup>4</sup> To Chabod the Italian humanist is a forerunner of the Voltairean idea of a *république des lettres*, inasmuch as he grounds his idea of Europe on cultural affinities.<sup>5</sup>

Thus the prevailing sentiment was that the Italian humanist brought the concept of Europe to expression, and some would go as far as to credit him with the role of a pioneer of modern ideals that led to the European Union.

In this paper I shall argue that Europe was a constant theme in the work of Piccolomini, that 'his Europe' is traversed by many contradictions and, ultimately, reflects none other than the critical circumstances of his time. First

---

<sup>1</sup> Hay 1966: 73, see the whole chapter "The emergence of Europe."

<sup>2</sup> Hay 1966: 86 f.

<sup>3</sup> So Hay 1966, and more clearly id. 1957: 51.

<sup>4</sup> Words from Chabod himself in the opening lecture as recorded by Ernesto Sestan in the preface to Chabod 2010: 5.

<sup>5</sup> Ibid.: 44 f.

I shall present texts prior to the treatise on Europe which bear relation to the theme; afterwards, I will put forward an analysis of the treatise *De Europa* itself.

European identity, or rather the reconnaissance of Europe, became a concern to Piccolomini since his earliest writings, as his description of Basel, in a letter from 1438, shows. The purpose of the letter was to magnify the city in order to present it as the most appropriate place for an event, namely a General Council, involving the whole Europe:<sup>6</sup>

“Basel, so it seems to me, if it isn’t in the centre of Christianity it is very close to it. Indeed it has the furthest Eastern Christians, namely, the Hungarians; the furthest Southern Christians, the Sicilians (I leave aside the Cypriots who obey to the Greek Church rather than to the Roman Church); the Spaniards, close to Gades, inhabit the extreme West; Dacians and Getae are farther North. Beyond these peoples there is no right worship of Christ.”<sup>7</sup>

Such a view of Europe is structured by the quest of a centre. Piccolomini goes on confirming the centrality of Basel: it is in the middle of Germany which, in turn, amounts to half of Christianity for it has as much population as Italy, France and Spain together. Following this geographical outline, Piccolomini reinforces the case for the centrality of Germany in Europe with a language map. Again, from this particular angle, the key-position in Europe falls to Germany, considering the variety of languages spoken in the area of the Holy Roman Empire which runs from Serbo-Croatian to Hungarian (besides German). At the same time and, to a certain extent, in a paradoxical way, Piccolomini reduces the variety of languages in the centre of Europe, as he states that Austria’s language is German; German, moreover, in the variety spoken in the area of Cologne isn’t much remote from Flemish or from the language spoken in the Duchy of Brabant; and Flemish, in turn, does not differ from English; at last, Scottish is as much different from English, as Austrian is from the Bavarian (sc. German) language, therefore German with its cognates is the most widespread language of Europe.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> There is a significance of the Basel Council for Europe that may be examined under two dimensions: as the first meeting of European diplomats; as a disseminating point of ideas which eventually were developed by parliamentarians. On this subject see Meuthen 1985: passim, and Helmrath 1987: 175 ff.

<sup>7</sup> *Basilea, sicut mihi videtur, aut Christianitatis centrum aut ei proxima est. Extremos namque Christianorum, Pannonios ad orientem habet, ad meridiem Siculos (taceo Ciprios magis Graece quam Romane sapientes); occidentem partem vicini Gadibus Hispani colunt, septentriones Daces et Gethe. Nec ultra hos populos recte colitur Christus, veraque his finibus clauditur religio.* (Piccolomini, Letter to Philippe of Coetquis, Basel, 1438; text as edited by Hartmann 1936: 194 f)

<sup>8</sup> *Continet enim [Germania] latissimas terras et [...] tribus omnino diversis utitur linguis: Dalmatica, Pannonica et Theutonica [...], tantumque a se distant, ut non melius alterutrum se intelligant quam Gallici atque Italici. Et, si recte inspicias, licet Britano quintam se esse velint nescio*

Piccolomini's demonstrandum is clear: either from a linguistic view or from a geographical view the city of Basel is part of Germany which is in turn the major part of Christianity and its centre. This concentric outline, on one hand, imitates the presentation of Florence by Leonardo Bruni, on the other hand, it is paralleled by many texts of the 14th and 15th century which discuss, in the context of the Great Schism, the most fitted place to serve as the core centre of Christianity. But more than that, it grounds Europe's identity on Christian faith.

Such a penchant to look at Europe as a whole is undeniably a constant in Piccolomini's work and one of its peculiarities — and I mean it was so much before he wrote his treatise on Europe. Actually the European horizon is recognizable in a series of biographies of illustrious men and women written around 1444: *De viris illustribus*. The assortment of portrayed personalities is quite disparate, as it includes ecclesiastics, monarchs, *condottieri* and scholars. Nevertheless, an underlying purpose of embracing the whole of Europe is clearly perceptible. Indeed, we find there Charles VII from France, Henry V from England; the doge of Venice, Francesco Foscari; the ruler of Florence, Cosimo Medici; Eric of Pomerania, king of the Kalmar Union (Denmark, Norway and Sweden); Wladislaw II, king of Poland and D. Duarte, king of Portugal. Truly, the character, the fortunes, the boldness of each personality are the focus, but the work may certainly be read as an attempt of identification of contemporary Europe.

The author's concern for Europe, however, will become paramount in the works written during the 1450s, namely, the *History of Austria*, the *History of Bohemia*, the booklet *On Germany (De Germania)*, and finally and above all, the treatise *De Europa*. Although the first three works have in common the feature of being national histories, all together they are a piecemeal portrait of Europe. As a matter of fact, they don't confine themselves to the national sphere. A good deal of the *History of Austria* is a portrait of Italy with descriptions of the main cities of the North, and, in all these works, there are pressing issues of European politics (in the case of the *History of Bohemia*, the Hussite heresy is figured as a threat to all Europe).

It was, nevertheless, the treatise *De Europa* that brought about the aura of founding father of the European studies for Piccolomini. According to the address to Cardinal Antonio Cerdà, the work has its origin in the editorial vision

---

*quam nationem, aut Theutonicum sermonem aut Theutonico similem habent. Nec tamen Britanus Australem intelligit; et esse lingwam eandem michi manifestissima ratione deduco. Austriam michi omnes Theutonicam esse concedunt. [...] Ceterum si Flandrensem tecum in Angliam duxeris aliquem, non inepte ipso uteris interprete; adeo namque vicinis inter se verbis utuntur, ut sine ullo negotio in alterius lingwam alter concedat. Scotus vero, [...] non plus ab Anglico quam Australis a Baveo distat, ut hanc Teutonicam lingwam nexu et concatenacione quadam ab Austria usque in Scociam facile productam videas. (apud Hartmann 1936, 194 f)*



of a bookseller who offered Piccolomini the *Liber Augustalis* of Benvenuto da Imola. The bookseller asked the Italian scholar for a continuation with the four emperors who were not included in the original work. Piccolomini wrote the continuation,<sup>9</sup> but the task evoked on him the idea of a more ambitious work, as consideration of the events placed under the reign of Frederick III provided matter for a short history.<sup>10</sup>

This presentation of the work according to a methodological principle is an oversimplification for, as we shall see, its architecture is much more complex.

Let us take the opening sentence of the book which gives us some clues to understand European identity or, at least, what is understood as Europe:

As briefly as I can, I wish to record for posterity what, to my knowledge, were the most memorable deeds accomplished among the Europeans and the islanders who are counted as Christian during the reign of Emperor Frederick III. I will also include earlier material from time to time, when the explanation of places and events seems to demand it.<sup>11</sup>

This short preamble poses three assumptions of the treatise: first, it takes for granted that the emperor and the empire are the reference framework of European politics; second, it asserts the work is historiographic since its subject is *gesta*; third, it states that, in this *gesta*, the actors are the “Europeans.” This calls for some clarification. The first assumption is not to be heeded, since the reign of Emperor Frederick serves no more than as a time-frame. About the second assumption we must bear in mind that, although conceived as historiographic work predominantly, the overriding feature is the appeal to the author’s own geographical culture: indeed, it is not only events that the author considers, but also, to a no lesser extent the *regiones*, the *provinciae* and the peoples (*genus, gens*).

A more decisive novelty lies in the third assumption, concerning the actors of this Europe. In fact, either historical figures such as John Hunyad,

---

<sup>9</sup> The continuation, which contains the lives of Rupert, Sigmund, Albert II e Frederick III, was written and was published by Künzle 1958.

<sup>10</sup> *Ac tum subiret mentem multa et magna inter christianos gesta esse ab eo tempore, quo Fridericus imperium accepit, usque in hanc diem, opusculum seorsum edere statui, in quo singularia quedam eius temporis sub compendio ad posteritatis memoriam transmitterem digna memoratu. edidi igitur breuem historiam.* (Piccolomini, Letter to Antonio Cerdà, 26th February 1458, in *De Europa*: 25)

<sup>11</sup> *Que sub Friderico, tertio eius nominis imperatore, apud Europeos et, qui nomine christiano censentur, insulares homines gesta feruntur memoratu digna mibique cognita, tradere posteris quam breuissime libet.* (*De Europa*, 27; translation by R. Brown in Piccolomini 2013: 51). Baldi 2003: 620, n. 5 maintains the traditional reading *apud Europeos et, qui nomine Cristiano censentur*, “visto il costante riferimento della storiografia”. Van Heck on his edition, doesn’t mention the reading, though, as it is plain from the letter to Cerdà, such identification between *christiani* and *europei* is in perfect harmony with Piccolomini’s thought.

the Infante Pedro, Joan of Arc, Frederick III, Alfonso VI, Francesco Sforza, or collective entities such as Bavarians, English, Hungarians, Florentines, are all leveled down to their least common denominator, i.e., the fact they are “Europeans.” Yet this ‘Europeanness’, follows, first, from a spatial, geographical data. The spatial data, in turn, is the bonding element of a work that features diverse styles. Actually, along with events or figures magnified by the narrative skill of Piccolomini (e.g. the battle of Varna, the incest of Count D’Armagnac, the murder of Battista Canettoli in Bologna), one finds descriptions of all sorts (peoples, cities, customs...). Although such variety is subordinated to the spatial arrangement, it would be a superficial reading to reduce the work to a hasty picture of Europe intermingled with entertaining pieces of narrative.

Contrary to this superficial reading, it is possible, in my view, to make an in-depth reading that gives us back the 15th century Europe in its very political and cultural configuration.

*De Europa* starts with Hungary and the reason is obvious, despite the justification set out by the author (sc. that Hungary was close to Austria, which was Frederick’s homeland): in fact, it is the most threatened region in face of the Turkish advance. Accordingly, Piccolomini inserts a chapter summarizing the various conflicts of Hungarians and Turks: the defeat of Varna; the fall of Constantinople and the victory of Belgrade. This presentation of the eastern limit of Europe stands for an assertion of European identity defined by its opposition and vulnerability to a potential attack or even annihilation by the Turkish power. We shall return to this point for it is a *tenet* of Piccolomini’s geopolitics.

After Hungary, the author turns south, to the Greek peninsula and islands; he carries on to the Balkans (Bosnia, Ilyricum, Albania); then he goes across Austria, Moravia and Silesia; he heads for the North-Eastern border of Europe (Poland, Lithuania, Ruthenia, Livonia, Prussia); he continues through Saxonia, Denmark, Norway and Sweden; he returns to the middle of Europe with the description of Bohemia and he jumps to Frisia, Holland and Hesse. It follows then a confusing presentation of Germany, then France, the British Islands and the Iberian Peninsula. The closing position is given to Italy and again the option for this arrangement has a clear purpose, namely, to underline the importance of the papacy to the articulation of Europe as a whole.

As noted above, the description of contemporary Italy was already sketched in his *History of Austria*, but by the time he wrote the treatise on Europe, there was another humanist who had undertaken the same task, Biondo Flavio in his *Italy Illustrated*. The country profile as traced by Piccolomini differs substantially from that of Biondo. It suffices to say, on this matter, that Piccolomini is more interested in contemporary events rather than to go through the history of cities

or to provide a whole picture of a city.<sup>12</sup>

The description of Italy begins with Genoa — an option which, again, is dictated by issues of European politics, in this case, the attack by France viewed by Piccolomini as a potential threat to the whole Italy — but the cities that stand out along the description of Italy in the *De Europa* are Florence, Siena and Rome. Florence is singled out on account of its literary riches, whereas Siena, more fully developed because it was Piccolomini's birthplace, is characterized by continuous intestine conflicts.

However, the main part of Italy, for Piccolomini, is Rome and this is presented through the two last great pontificates: Eugenius IV and Nicholas V. In the times when he was a fervent supporter of the Council of Basel, Piccolomini had been a fierce adversary of Eugenius IV. Nevertheless, the portrait of Eugenius IV underlines his personal virtues, and more than that, it does mention his greatest political achievement: the union between Eastern and Western churches.<sup>13</sup>

On the contrary, the portrait of Nicholas, who was Piccolomini's friend since the times they had both attended the Council of Basel, is more copious and focuses on his role in the promotion of humanities:

He ordered books to be tracked down throughout Greece and brought to him, and he saw to it that they were rendered in Latin, offering large rewards to their translator. His favorite translators were George of Trebizond, Lorenzo Valla, Pier Candido Decembrio, and Gregorio of Castello, together with the Greek Demetrius. Their prose so marvelously beguiled the ears of the pope that they never failed to obtain from him whatever they requested. He keenly desired the poetry of Homer to be made into a Latin epic poem, and a great many tried to oblige him, but only one man succeeded in meeting his exact standards. This was Orazio Romano [...]. Niccolò Perotti [...], Giovanni Tortelli of Arezzo, with his skillfully written book *On Orthography*, Alberti of Florence, with his excellent volumes *On Architecture*, and other authors almost beyond count earned the favor of this pope with their new compositions. For Nicholas so keenly stimulated and fostered gifted writers that it would be hard to find an age in which the study of humanities, eloquence, and all the other noble arts flourished more than in his own.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> On the similarity of Biondo's *Italia Illustrata* with Piccolomini's *Europa*, considering the relation that they both establish between actions, characters, peoples and territory, see Vivanti: 1985. Regarding differences, however, the best case illustrating them is Venice: Biondo epitomizes its history (*Italia Illustrata*: 144-165), whereas Piccolomini chooses to concentrate on the portrait of Francesco Foscari and his fortunes (*De Europa*, 50. 191, 203 f).

<sup>13</sup> *Ibid.*, 58. 233, 234. The union is more clearly praised in 54. 205, 215.

<sup>14</sup> *Libros ex tota Graecia perquisitos ad se iussit afferi et in latinam conuerti linguam curauit magna premia translatoribus prebens. acceptissimi ei fuerunt in transferendis operibus Georgius*

Based on what Piccolomini says about Nicholas V's role in promoting Greek studies in the West, one could conjecture how the rapprochement between Latin and Greek Christendom, unsuccessfully pursued from the political and ecclesiastic standpoint, was, to a certain extent, made possible on cultural grounds, if we think of the transfer of *humanitas* and *litterae* from East to West — save to say that this was rather a one-way stream.

But this overview of Rome as centre of humanistic culture is one of the guiding threads of the treatise, and simultaneously, a component of the Europeaness we are looking for.

In fact, it is possible to envisage the humanistic culture as a cultural movement that runs across all Europe and thus accounts for its identity. In reading through the treatise, one encounters many figures admired or praised by Piccolomini on the grounds of their humanistic culture: the Duke of Gloucester, Adam of Molins both from England; Cardinal Zbigniew Oleśnicki, from Poland;<sup>15</sup> Pietro Paolo Vergerio<sup>16</sup> from Histria; Dionys Sech<sup>17</sup> from Hungary. This dissemination of humanism seems to concur to the above mentioned idea of Federico Chabod, i.e., that Piccolomini is precursor of a *République des Lettres*.

We should not, however, beguile ourselves. To begin with, this humanist culture under papal patronage contrasts (even if the author does not realize it) with the very same Florentine culture which Piccolomini praises for its coalescence with politics as exemplified by several chancellors of the Arno city: Coluccio, Marsupini, Bruni, Poggio. Moreover, if such culture could account for any Europeaness it would not be without a paradox: humanism, as practiced and appreciated by Piccolomini, precludes vernacular culture.<sup>18</sup> If Bruni in his *Dialogi ad Petrum Paulo Histrum* deems worthy of discussion the value of the three Florentine vernacular poets, Piccolomini fails to mention them altogether.

---

*Trapezuntius, Laurentius Valla, Petrus Candidus Decembris et Gregorius Castellanus itemque Demetrius natione Graecus, qui soluta oratione utentes, cum pontificis aures mirifice oblectarent, nihil ex eo, quod peterent, non abstulerunt. In Homeri uero poemate, quod heroico carmine latinum fieri magnopere cupiebat, cum plurimi morem ei gerere conarentur, unus tantum inuentum est, qui acri eius iudicio satisfaceret, Oratius Romanus [...]. Nicolaus quoque Perottus Polybio et Graecis commode atque ornate ad nos traducto, Ioannes Tortellius Aretinus libro De Orthographia peritissime conscripto, Albertus Florentinus conditis De Architectura egregii uoluminibus aliique pene innumerabiles noua cudentes opera eius pontificis gratiam meruere. Adeo enim ingenia excitauit fouitque Nicolaus, ut uix eum inueniri possit, in quo magis humanitatis et eloquentiae ceterarumque bonarum artium studia quam suo floruerint.* (ibid., 58. 235, 243; translation by R. Brown in Piccolomini 2013: 264 f).

<sup>15</sup> *Sbigneus huic urbi [sc. Cracouia] prae fuit, episcopus litterarum doctrina et morum suauitate insignis.* (ibid., 25, 86).

<sup>16</sup> Celebrated in *ibid.*, 2. 15, 55 as *grecis ac latinis litteris apprime instructus*.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, 2. 15, 56.

<sup>18</sup> In fact, contrary to Biondo, who bestows the highest praise on Dante, Boccaccio and Petrarch when describing Florence in his *Italy Illuminated*, Piccolomini does mention none of the three *corone florentine* in the *De Europa*.

This outlook of learned Europe of mid-fifteenth century contravenes somehow the copious linguistic indications sprinkled along the text which draw a ‘linguistic atlas’ of Europe more accurate than the one that can be read in the prologue to the second description of Basel above mentioned.

First among the languages of Europe, the German stretches from Friburg, to the south,<sup>19</sup> to Prussia, to the north.<sup>20</sup> Nonetheless, in the middle of the Holy Roman Empire there are bilingual areas: Silesia, where German and Polish coexist;<sup>21</sup> Moravia, where both Czech and German are spoken.<sup>22</sup> Next to the German area there is the Slavic one: it comprehends Carniola<sup>23</sup> and a great deal of Eastern Europe, despite the fact that Piccolomini mixes several different languages under the expression *sermo sclauonicus*.<sup>24</sup>

Across this twofold linguistic landscape some isolated languages seem like islands in the middle of the European family: the Albanian, a language different from any other from Europe, unknown both to Greeks and Ilyrians;<sup>25</sup> Danish, a “language unintelligible to Germans;”<sup>26</sup> to these could be added, at last, Roumanian which is a *sermo romanus* “although for the most part so changed that it is hardly intelligible to an Italian.”<sup>27</sup> In sum, from a linguistic standpoint, the mark of Europe is fragmentation.

The fragmentation of Europe, already visible from a linguistic standpoint, is compounded if we add religious data. One has to acknowledge that the treatise tries to make the case for the equation of Europe with Christendom, nevertheless it does so at the expense of the denial of a religious variety within Europe, which, for sure, Piccolomini is reluctant to admit. Despite such reluctance, and following some hints left by Piccolomini, it is possible to reconstruct a religious map of Europe that points to fragmentation.

<sup>19</sup> Cf. *De Europa*, 42. 149, 69.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 19. 98, 122.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 24. 85, 110.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 19. 98, 123.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 19. 63, 96.

<sup>24</sup> *Sermo gentis sclauonicus est; latissima est enim hec lingua et in uarias diuisa sectas. Ex Sclauis enim alii romanam ecclesiam sequuntur ut Dalmatae, Croatini, Carni et Poloni; alii Graecorum sequuntur errores ut Bulgari, Rutheni et multi ex Lituaniis; alii proprias hereses inuenere ut Bohemi, Morau et Bosnenses, quorum magna pars Manicheorum imitatur insaniam; alii gentili adhuc cecitate tenentur, quemadmodum multi ex Lituaniis idola colentes. (ibid., 26. 90, 115).* There are other areas where ethnic lines cross language lines as is the case of Valaquia: *Valachi genus italicum sunt, quemadmodum paulo post referemus; paucos tamen apud Transiluanos inuenias uiros exercitatos hungarice linguae nescios (ibid., 2. 14, 54);* and also Histria: *Histri hodie sclauis sunt, quamuis maritime urbes italico sermone utuntur, utriusque linguae peritiam habentes (ibid., 18. 62, 95).*

<sup>25</sup> *Ibid.*, 15. 57, 92.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 33. 116, 134.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 2. 16, 57. The only reference to Italian which, like French or the languages from British Isles and Iberian Peninsula, lacks a proper place in the work.

In fact, he makes us know the existence of Manicheans in Bosnia and goes along to describe their customs and beliefs with some detail.<sup>28</sup> Besides Manicheans, there are still pagans in Europe as it transpires from the stories heard by the author from a camaldolese monk, who had been missionary in Lituania. The monk, in his contact with local population, encountered an animist religion, which venerated natural beings such as serpents, fire or sun. Jews would be altogether swept away from Piccolomini's European map, were it not the passing-by reference made to a ban by Ludwig of Bavaria.<sup>29</sup>

It adds to these fractures or stains (*labes*, as Piccolomini puts it), the existence of many heresies in Bohemia: Adamites who advocated a return to paradise (practising, for that purpose, a total communion of property, along with nudism and the abolition of social distinctions); Hussites and Taborites (both present in Bohemia, but in Moravia as well) groups prefiguring Reformed Christendom, which are seen by Piccolomini as abnormalities in the religious landscape of Europe. Also the Greek world of South and Eastern Europe (Ruthenes, Bulgarians and part of the Lituanians) is counted among such heresies: indeed they stand for the *Graeci errores*, or, to use the expression of the later *Commentarii*, the *Graeca perfidia*.<sup>30</sup> Thus, the conclusion is that this Europe is far from being a homogeneous area.

Therefore, neither creeds or languages make for European identity as Piccolomini understands it, or put in another way, the principles for European identity he advances don't fit the reality. Despite some common ground, Piccolomini discovers, much to his distaste, multiple factors of difference if not of conflict. But Piccolomini doesn't confine his analysis to Europe as though it were an ivory tower. Indeed, Europe is at stake in face of the Turkish threat alluded to in the beginning of the treatise. A corollary of this situation is that European identity becomes more obvious and a less troubled issue.<sup>31</sup> There is no clearest expression of an awakening to European identity in face of an imminent invasion of Europe by Turkish power than the expression he forged in his speech

---

<sup>28</sup> *In hac regione quamplurimum heretici possunt, quos uocant Manicheos, pessimum genus hominum, qui duo principia rerum produunt, alterum malarum, alterum bonarum, nec primatum romane ecclesie tenent neque Christum equalem consubstantialioremque Patri esse fatentur. horum cenobia in abditis montium conuallibus sita feruntur, in quibus egrotantes matrone seruituras sanctis uiris, si euaserint, ad certum tempus Deo uouent. [...] hanc labem nulla sedis apostolice decreta, nulla christianorum arma delere potuerunt. sinit ad nostram exercitationem regnare hereticos Deus. (ibid., 16. 59, 93)*

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, 40. 141, 161.

<sup>30</sup> *Graeca instituta perfidia, latinis inimica sacris et Romanae hostis Ecclesiae. (Commentarii, 7, 1370)*

<sup>31</sup> In tune with other humanists like Poggio Bracciolini who called for a crusade on cultural rather than on religious grounds, see Hankins 1995. Whether the confront Europe/Turks is a main part of European identity or not, that has already been discussed by historians and International Relations scholars: see Yapp 1992 and Rich 1999.

before the Frankfurt Diet: “now truly we have been stricken and felled in Europe, that is to say in our own fatherland, in our own house, in our seat.”<sup>32</sup>

Later in the same speech, speaking of the fall of Constantinople, Piccolomini uses a metaphor figuring Europe as a body: “Can’t we say that one of the eyes of Christendom been plucked out, and that of its two hands one has been cut off?”<sup>33</sup> Both images, of Europe as a home and as a body, chime with Piccolomini’s effort to prove the Scythian or Barbarian origin of Turks in *De Europa*.

Eventually, the failure to mobilize European leaders to an anti-Turkish crusade led Piccolomini, now as Pope, to write a letter to Mehmed II, in which he tried to deter the Turkish leader from invading Europe, offering him, to that purpose, the imperial crown, under the condition of conversion to Christian faith.

We cannot believe that you are unaware of the resources of the Christian people — how strong in Spain, how warlike France, how numerous are the people of Germany, how powerful Britain, how bold Poland, how vigorous Hungary, how rich spirited and skilled in warfare is Italy.<sup>34</sup>

As one can see by this excerpt, Piccolomini tries to exalt Europe as a unity but his wording betrays the reality of a Europe as a set of nations each one boasting of its virtues.

To sum, Europe was an issue dealt with by Piccolomini since the early years of his career. He attempted to ascertain its identity, analyze its internal equilibria and conflicts. The European identity based on religious or cultural grounds he figured out is quite precarious. Indeed it is the intrusion of another player in the international politics, i.e. the Turks, which stimulates his thoughts and gives them both an emotional overtone and the insight to see through the crisis the possibility of Europe as a whole. Perhaps it lies there the origin of the sympathy he earned from European thinkers.

---

<sup>32</sup> *Nunc vero in Europa, idest in patria, in domo propria, in sede nostra percussi caesique sumus.* (translation from Drace-Francis 2013: 15)

<sup>33</sup> *Nonne ex duobus Christianitatis oculis alterum erutum, ex duabus manibus alteram amputatam dicere possumus.* (*Orationes* I, 264)

<sup>34</sup> *Nos non ita ignarum te credimus nostrarum rerum, quin scias quanta est christianae gentis potentia, quam valida Hispania, quam bellicosa Gallia, quam populosa Germania, quam fortis Britannia, quam audax Polonia, quam strenua Hungaria quam dives et animosa et bellicarum perita rerum Italia.* Translation is quoted from Hay 1966: 83-83, the latin text from D’Ascia 2001: 233 f.

## BIBLIOGRAPHY

- Baldi, B. (2003) "Enea Silvio Piccolomini e il *De Europa*: umanesimo, religione e politica", *Archivio storico italiano* 161: 619-684.
- Biondo Flavio (2005), *Italia illustrata*, text, translation, and commentary by Catherine J. Castner. New York.
- Drace-Francis, A. (2013), *European identity: a Historical Reader*. Basingstoke.
- Fritzemeyer, W. (1931), *Christenheit und Europa. Zur Geschichte des europäischen Gemeinschaftsgefühls von Dante bis Leibniz*. München.
- Hankins, J. (1995), "Renaissance Crusaders: Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II", *Dumbarton Oaks Papers* 49: 111-207.
- Hartmann, A. ed. (1936), "Descriptio altera urbis Basileae (1438)," *Concilium Basiliense* 8: 187-204.
- Hay, D. (1957), "Europe" and "Christendom" a Problem in Renaissance Terminology and Historical Semantics", *Diogenes* 17: 45-55.
- Hay, D. (1968), *Europe: the emergence of an idea*. Edinburgh.
- Helmrath, J. (1987), *Das Basler Konzil (1431-1449): Forschungsstand und Probleme*. Köln.
- Künzle, P. (1958), "Enea Silvio Piccolominis Fortsetzung zum "Liber Augustalis" von Benvenuto Rambaldi aus Imola und ein ähnlicher zeitgenössischen aufholversuch," *La Bibliofilia* 60: 166-179.
- Meuthen, E. (1985), *Das Basler Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte*. Opladeb.
- Piccolomini, E. S. (1755), *Orationes politicae et ecclesiasticae I*. Lucca.
- Piccolomini, E. S. (2001), *De Europa*, edidit commentarioque instruxit Adrianus van Heck. Città del Vaticano.
- Piccolomini, E. S. (2004), *I commentarii*, a cura di L. Totaro, nuova ed. Milano.
- Piccolomini, E. S. (2013), *Europe (c. 1400-1458)*. transl. R. Brown. Washington.
- Piccolomini, E. S., "[Letter to Mehmed II]", in D'Ascia, L. (2001), *Il Corano e la tiara. L'epistola a Maometto di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II)*. Introduzione e edizione. Bologna.
- Rich, P. (1999), "European identity and the myth of Islam: a reassessment," *Review of International Studies* 25: 435 - 451.
- Rougemont, D. de (1994), *Oeuvres Complètes III: Écrits sur l'Europe*. Paris.
- Vivanti, C. (1985), "I Commentarii di Pio II", *Studi Storici* 26: 443-462.
- Yapp, M. E. (1992), "Europe in the Turkish Mirror," *Past & Present* 137: 134-155.



## LEONARDO BRUNI E O TRÍVIO DA MODERNIDADE (Leonardo Bruni at the Crossroads of Modernity)

MIGUEL MONTEIRO (miguel.sena@gmail.com)

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

RESUMO – A obra *Dialogi ad Petrum Histrum* de Leonardo Bruni oferece diversas formas possíveis de responder ao desafio da Modernidade & do Classicismo. Visto ser um diálogo, deparamo-nos com opiniões divergentes e irredutíveis a uma posição dominante por parte do autor. Este artigo pretende analisar essas sugestões (a saber, as de Coluccio Salutati, Niccolau Niccoli, e Roberto Russo) e colocá-las numa perspetiva que seja também ela adequada para o nosso entendimento contemporâneo da importância da Antiguidade.

PALAVRAS-CHAVE – Renascimento; Leonardo Bruni; Coluccio Salutati; Modernidade; *Questione della lingua*; Querela dos Antigos e dos Modernos

ABSTRACT – Leonardo Bruni's *Dialogi ad Petrum Histrum* present us with a chain of possible ways of dealing with the like challenges of Modernity and Classicism. As beseeems a well-crafted dialogue with several live characters, it confronts us with different ways of solving the conundrum which are never wholly reducible to the author's thoughts on the subject. In this article I will pay attention to those various suggestions (to wit, those of Coluccio Salutati, Niccolò Niccoli, and Roberto Russo) and try to weight them in such a way as to be able to draw some understanding even to our contemporary dealings with Classical Antiquity.

KEYWORDS – Renaissance; Leonardo Bruni; Coluccio Salutati; *Questione della lingua*; Quarrel of the Ancients and the Moderns.

Tentar descobrir quando realmente é que começou o Renascimento, se entendida de forma historiográfica, é em grande parte uma questão estéril. Deparamo-nos perpetuamente com sinais contraditórios, quer vindos do fulgor da Idade Média tardia, quer das discrepâncias regionais, quer das próprias considerações de classe e de estatuto social daqueles em que buscaríamos a resposta. Nessa senda, passamos ainda pela sedutora “esquizofrenia” cultural a que se dedicaram tantos intelectuais desde Petrarca, que disse de si que olhava «*simul ante retroque prospiciens*»<sup>1</sup> ou seja que «ao mesmo tempo olhava de frente tanto para o que estava diante dele quanto para o que estava para atrás», passando por Pico de Mirandolla, na sua vital defesa do valor da intelectualidade escolástica. Mas essa “esquizofrenia”, da qual nós mesmos somos assumidos e com orgulho herdeiros,

---

<sup>1</sup> Petrarca. *Rerum Memorandarum Libri* I.19 «velut in confinio duorum populorum constitutus ac simul ante retroque prospiciens.».

não raras vezes tentou ser resolvida através do formato ‘querela’ — em latim, *lis*. Quer isto dizer que foram trazidas como numa causa jurídica os argumentos a favor de uns e dos outros, dos Antigos e dos Modernos ou, como nós poderíamos dizer hoje em terminologia contemporânea, do Clássico e do Contemporâneo. O momento que por antonomásia vem designado como *Querela* é, sem grande questão, o problema da dissensão científica e artística travado em França no século XVII, mas não é o único. Outros fogos hão de se atear, como sejam as discussões políticas travadas aquando da tentativa da direção das duas grandes revoluções do século XVIII, primeiro a Americana e depois a Francesa e, para dar mais um exemplo, no período que se segue à Segunda Guerra Mundial, as tentativas de intelectuais (principalmente judeus, principalmente exilados alemães, como sejam Leo Strauss e Hannah Arendt) de reacender a querela entre os Antigos e os Modernos.

Ora, para voltar atrás, como quer que seja que queiramos definir o Renascimento, onde quer que queiramos pôr as balizas, jamais conseguimos evitar associá-lo intimamente à recuperação do Património Clássico pela parte de um grupo bastante *sui generis* de personagens que, primeiro em Itália, depois na restante Europa, redescobriram e redivulgaram obras até então abandonadas. A certa altura Jacob Burckhardt comenta que «poderíamos imaginar o Renascimento sem a recuperação do património clássico, mas seria um Renascimento muito diferente daquele que conhecemos»<sup>2</sup>. Ora, nós não somos mais capazes de concordar com isso: vemos o Renascimento precisamente como esse confrontar da tradição (medieval) com a renovação revolucionária e utópica proporcionada pelo confronto com o património perdido da Antiguidade Greco-Latina, património esse que se entendia já na Antiguidade como parte fundamental, por vezes mesmo epigonal, duma tradição antiga. Armados dessa tradição, os ditos renascentistas ou humanistas continuaram um processo de reconquista das diversas províncias do saber e das artes, começando com a perícia na arte de escrever latim, passando pela redescoberta da língua grega, continuando pela aplicação de cânones antigos às obras de arte contemporâneas, e pelo reconhecimento do conhecimento técnico transmitido pela Antiguidade Greco-latina. Há muitos argumentos que nos levam a acreditar que uma das primeiras figuras capazes de incluir em si estas diversas facetas foi o humanista e chanceler florentino Leonardo Bruni Aretino, nascido a 1377 e falecido a 1444.

---

<sup>2</sup> “Die bisher geschilderten Zustände würden die Nation erschüttert und gereift haben auch ohne das Altertum, und auch von den nachher aufzuzählenden neuen geistigen Richtungen wäre wohl das meiste ohne dasselbe denkbar; allein wie das Bisherige so ist auch das Folgende doch von der Einwirkung der antiken Welt mannigfach gefärbt, und wo das Wesen der Dinge ohne dieselbe verständlich und vorhanden sein würde, da ist doch die Äußerungsweise im Leben nur mit ihr und durch sie.” Burckhardt 1860: 98.

Leonardo Bruni é uma figura interessante. Beneficiou (juntamente com, por exemplo, o grande pedagogo Battista Guarini) das aulas do diplomata bizantino Emanuel Chrysoloras, cuja reforma do ensino da língua grega permitiu que o conhecimento deste conseguisse finalmente ser duma vez por todas enxertado no Ocidente (um avanço considerável face às tentativas bastante dolorosas de Petrarca com Leôncio Pilates); disso nos lembra o seu epitáfio: «*Postquam Leonardus e vita migravit Historia luget; Eloquentia muta est: Ferturque Musas tum Graecas tum Latinas Lacrimas tenere non potuisse.*» Também pertence a uma geração de charneira, a que floresce nas primeiras décadas do século XV, no que diz respeito à perícia no manusear a língua latina. Para citar McLaughlin a esse propósito, «*The Latin of men like Salutati and Petrarch could never be mistaken for classical prose; the Latin of humanists like Bruni and his generation is an almost perfect copy.*»<sup>3</sup>

Mas já nesse comentário somos capazes de traçar a suspeita de algo estranho. Uma cópia quase perfeita de quê? Se avançássemos um século, para os inícios do século XVI e para o apogeu da controvérsia sobre o Ciceronianismo, diríamos que o que estaria implícito seria: *uma cópia de Cícero*. Mas no início do século XV a questão da excelência latina estava longe de ser resolvida (e ainda mais perturbada ficaria após a redescoberta em 1416 por Poggio Bracciolini dos textos íntegros da *Institutio Oratoria* de Quintiliano)<sup>4</sup>. Sou da opinião de que essa inicial incapacidade por parte dos humanistas italianos de resolver o problema da excelência latina tem que ver com a forma bastante estranha para nós de como tradicionalmente se entendia a história da própria língua latina. Já pelo menos desde a publicação de Dante do seu livro *De vulgari eloquentia* que os doutos italianos estavam preparados para aceitar a divisão dantesca entre línguas naturais e línguas gramaticais, expressão que para Dante designava as línguas como o Latim que houvessem sido inventadas segundo ordens lógicas com o objetivo de facilitar a comunicação entre os povos (e, acrescentaríamos nós, entre os tempos). Numa carta, Leonardo Bruni lança-se na defesa dessa ideia e por conseguinte na refutação da ideia, para ele absurda, de que os Romanos antigos falassem Latim:

*Quaestio nostra in eo consistit, quod tu apud veteres unum eundemque fuisse sermonem omnium putas, nec alium vulgarem, alium litteratum. Ego autem, ut nunc est, sic etiam tunc distinctam fuisse vulgarem linguam a litterata existimo. [...] Tu ne quaeso, Flavi, quum sis vir doctus ac litteris expolitus, vel alii, qui tecum sentiunt, animum inducere potestis ut credatis nutrices et mulierculas et hujusmodi turbam ita tunc nasci, ut quae nos tot magistris, tanto usu vix tenemus, illi nullis magistris assequerentur, ut eo modo loquerentur,*

<sup>3</sup> McLaughlin 1995: 95.

<sup>4</sup> Sabaddini 1905: 110.

*quemadmodum hi qui latine litterateque loquuntur [...]?* *Profecto valde absurdum est ita credere.*<sup>5</sup>

Pareceu-me útil referir *en passant* esta controvérsia, que poucos anos mais tarde viria a ser filologicamente resolvida, entendendo-se quanto carecia de fundamento a ideia de que os Romanos não tivessem falado Latim (e, aproveito, expondo os preconceitos citados acima de gente como Bruni e afins). Útil porque nos permite antecipar um tipo de conhecimento com que mais tarde lucraremos quando quisermos perscrutar com mais afincos a índole que Leonardo Bruni reconhece no confronto dos seus tempos com os da Antiguidade. É, ao fim de contas, um problema com o qual nos deparamos hoje: quem manda numa língua? Quem determina o uso correto da língua franca, no mundo contemporâneo, indiscutivelmente o Inglês? O Inglês é a língua dum conjunto alargado de nações, cujos falantes, tomando em consideração os ditames da sociolinguística, determinam o uso padrão, correto e exportável da língua. A língua pertence a populações em particular, que, sem necessitarem de se ater a noções de lógica, de sentido ou de inteligibilidade, formulam as leis gramaticais dessa mesma língua. A visão tardo-medieval ou do primeiro renascimento (portanto, para o que nos interessa, sensivelmente de Dante a Leonardo Bruni) vê antes no Latim, na língua franca e comum não só à Cristandade ocidental mas também aos muitos séculos que os precederam, uma língua gramatical, inventada por sábios em tempos idos para ser uma língua racional e lógica (este preconceito incompreensível é o antepassado direto da absurda e pestífera opinião que consiste em denominar o Latim a ‘Matemática das Línguas’). Ora, se é uma língua gramatical, se é uma língua *lógica*, o mais que os Antigos podem fazer é dar exemplos de como atingir esse ideal lógico-formal, contudo, jamais de se apresentar a si mesmos como exemplos a seguir. Mas não é concebível a ideia de que devemos escrever Latim como Cícero porque *Cícero assim escreveu*, antes, o que se passa é que Cícero foi possivelmente o melhor orador Romano, forneceu-nos exemplos magistrais do uso da língua e é nesse caso uma escada que podemos trepar.

Este problema do confronto das capacidades entre Antigos e Modernos é o tema duma das primeiras obras de Leonardo Bruni, os *Dialogi ad Petrum Histrum*, comumente chamados *Diálogos a Pedro Paulo Vergério* (o mesmo que escreveu o famoso tratado pedagógico *De ingenuis moribus*). Esta obra recebeu notoriedade pela mão do historiador Hans Baron aquando da publicação do seu livro *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (1955). Nessa obra, que rapidamente se tornou um dos temas quentes dos estudos renascentistas do século passado, Baron expõe uma tese que desafiava frontalmente a até-então quase hegemónica interpretação

---

<sup>5</sup> Carta de Bruni a Flavio Forolivense (VI.10 no *Epistularium* de Mehus).

do historiador Jacob Burckhardt, que lia o Renascimento como a dita “era do Individualismo”. Desafiando-o, Baron cunhou a expressão *Humanismo Cívico* para tentar explicar os humanistas — com Leonardo Bruni ostensivamente a capitaneá-los — que, no seu entender, teriam tentado voltar aos ideais republicanos e anti-imperiais, cívicos e antidespóticos, principalmente através duma leitura dos textos da república romana ou dela saudosos, como Cícero, Tácito, ou Tito Lívio. Graças a acasos de fortuna e a critérios filológicos menos cuidados<sup>6</sup>, os *Dialogi* acabaram por se ver no meio dessa controvérsia. O seu papel, e os motivos que levaram a isso, são a meu entender representativos dos próprios problemas e dos temas que expõem, e por isso será conducente traçá-los. Para isso porém será necessário entrar na obra propriamente dita.

Os *Diálogos* como os temos hoje são uma obra dividida em duas partes. Começam com uma visita do bibliómano e colecionador Niccolau Niccolì, da personagem do próprio Leonardo Bruni, dum tal Roberto Russo e de outros a casa do venerando chanceler de Florença Coluccio Salutati. Esta visita não parece ter um propósito particular: quando Coluccio interroga os seus visitantes pelo porquê da visita, ficam silenciosos e não têm resposta para dar, até que, numa das várias ocorrências daquilo que poderíamos chamar o *leitmotif* da esterilidade iterado ao longo da obra, se veem confrontados com a aparente conclusão de que se tinham dirigido à casa do chanceler com o propósito de o ouvir falar sobre qualquer tema que lhe aprouvesse, sem contudo terem qualquer intenção de contribuírem eles mesmos seja o que for para o debate. Coluccio leva isso a mal, e conta-lhes prontamente dos seus idos tempos de juventude, quando outra coisa não fazia que buscar ele próprio oportunidades para exercitar aquela que ele considera a primeira das artes — a Retórica, a que ele chama a *ars disputandi*. É a primeira de muitas ocasiões em que se justapõem duas *aetates hominum*, e é no mínimo curioso que não seja no formato Antiguidade-Modernidade mas sim no modo bastante mais gasto dos discursos saudosos que tendem a começar por “*No meu tempo...*”. Os jovens presentes — ou, melhor seria dizer, Nicolau, responde com um discurso simultaneamente glorioso e assustador, em que defende a impossibilidade da recuperação das artes praticadas pelos antigos devido ao facto de os grandes subsídios, os livros, os professores, em suma, toda a parafernália que houvera permitido aos antigos adquirir a sabedoria e a técnica de que gozaram na Antiguidade, tudo isso fora perdido e não se agoira agora a possibilidade de que possam vir a ser recuperadas.

*Ego quidem, Coluci, in hac faece temporum atque in hac tanta librorum desideratione, quam quis facultatem disputandi assequi possit, non video. Nam quae bona ars, quae doctrina reperiri potest in hoc tempore, quae non aut loco mota sit, aut omnino*

---

<sup>6</sup> Seigel 1966.

*profligata? Pone tibi ante oculos unamquamque earum quam velis, et quid nunc sit quidve olim fuerit considera: jam intelliges, eo deductas esse omnes, ut penitus desperandum sit.*

e depois ainda

*Neque enim hominibus ingenia desunt, neque discendi voluntas; sed sunt, ut opinor, hac perturbatione scientiarum desiderationeque librorum omnes viae addiscendi praeclusae, ut etiam si quis existat maxime ingenio validus maximeque discendi cupidus, tamen, rerum difficultate impeditus, eo quo cupiat pervenire non possit. Non enim potest quisquam sine doctrina, sine magistris, sine libris aliquid excellens in studiis suis ostendere.*

Coluccio responde e argumenta que, sendo embora verdade que houve muito que se perdeu, que muito património clássico é irreconciliavelmente irrecuperável, ainda assim o que sobreviveu é o bastante para se voltar a atingir as alturas do saber que os antigos houveram alcançado.

*Sunt enim optime artes labem aliquam passae; neque enim id unquam negabo; non tamen sunt ita deletae, ut eos qui se illis tradidere doctos ac sapientes facere non possint. Nec tamen tunc, quum hae artes florebant, omnibus placebat ad cacumen evadere, pluresque erant qui paucis, ut Neoptolemus, quam qui omnino philosophari vellent; quod item nunc ut faciamus nihil prohibet. [...] Atque utinam tot vel sciremus, vel etiam discere vellemus, quot hi libri, qui etiam nunc exstant, nos docere possunt. Sed nimium, ut modo dixi, delicati sumus: quae absunt cupimus; quae adsunt negligimus.*

É um argumento essencialmente antiromântico, na medida em que não reconhece qualquer virtude especial à Antiguidade enquanto tal, nem atribui aos homens e mulheres que nela floresceram capacidades especiais por virtude apenas de terem florescido nos tempos da Antiga Roma. Para selar a discussão, traz para a mesa três exemplos que, segundo o que ele julga, decidirão a questão sem possibilidade ulterior de apelo. São as três coroas de Florença, os três grandes autores que já no século XV começavam a ser reconhecidos como os três maiores autores italianos a escrever no vernáculo. Coluccio está convencido de que jamais um argumento teórico ou filológico ousará desafiar a primazia de Dante, Petrarca, e Boccaccio, e por esse motivo apresenta-os como exemplos de pessoas que foram capazes de igualar se não mesmo superar a Antiguidade.

Não estava naturalmente à espera de que Nicolau ousasse fazer precisamente isso. Num discurso que se apresenta como um problema para nós vindouros e que ocupa um lugar profundamente incerto na história da Literatura Italiana, começa a retirar de forma violenta e proterva todo e qualquer mérito primeiro a Dante, a Petrarca, por fim a Boccaccio. Não é este o lugar de visitar esses

argumentos, mas a verdade é que um Coluccio Salutati, ao ouvi-los, pouca resposta possível tem, também devido ao facto de o elemento dramático entrar em jogo e ser anunciado que “é já de noite”. Este truque narrativo já tinha sido utilizado por Cícero<sup>7</sup> naquela obra, da qual os *Dialogi* são uma paródia (no bom sentido), uma variação ou uma reinvenção — o tratado *De Oratore* de Cícero, embora devamos acrescentar que os *Dialogi* são modelados na versão mutilada a que Leonardo tinha acesso. A obra integral apenas será recuperada em 1421 por Poggio Bracciolini. Sem terem resolvido a questão, o grupo dissipa-se e concordam encontrar-se no dia seguinte.

Nesse dia seguinte, que corresponde à segunda parte dos *Diálogos*, e que se trava desta vez fora do seu domínio, fora da sua casa, e antes na casa do tal dito Roberto, o grupo reúne-se e começam por vários motivos a louvar a cidade de Florença. Louvam a cidade, louvam os seus habitantes, e por fim comentam que seria belo louvar também aqueles três grandes cidadãos de Florença que maior honra trouxeram à cidade. Os impropérios que no dia anterior tinham sido lançados contra as *três coroas*, diz Coluccio, podem ser refutados com a maior das facilidades; sugere contudo que, em vez dele, seja Leonardo Bruni (ou seja, a personagem) a refutar as críticas aos três grandes ou, o que é o mesmo, que seja ele a cantar-lhes os louvores, visto que já tinha feito o mesmo à cidade em si (uma clara referência ao panegírico de Leonardo *Laudatio Florentinae Urbis*). Leonardo não o recusa abertamente, mas prefere antes, depois de obtido o consentimento de Coluccio, passar a palavra para o Nicolau Niccolì, segundo a lógica de que aquele que (sem dúvida ironicamente) tinha insultado as três coroas é precisamente aquele a quem deve caber retirar as suas próprias palavras e, em vez de convícius, apresentá-los com louvores.

Ele assim o faz, de maneira alguma de forma convincente, e é com essa palinódia elogiosa para com as três coroas que terminam os *Dialogi*. É porém extremamente dúbio, para não dizer falso, que os argumentos que usa para o fazer sejam argumentos válidos: eu contendo que há motivos dramáticos e literários para que ele não seja capaz: não retira o que disse porque não quer. Um diálogo, a mais interessante das formas retóricas renascentistas, tem de ser entendido como um diálogo. Quando uma personagem profere argumentos dúbios, antes de os impugnarmos ao autor do diálogo devemos tentar antes perceber se essa falha argumentativa se enquadra na estrutura da obra. Não obstante, a grande discrepância de tom entre a primeira e a segunda parte desta obra não será o bastante para se transformar no navio-almirante da teoria de Hans Baron. Segundo esse estudioso, os *Dialogi* teriam sido compostos não só

---

<sup>7</sup> *De Oratore* I.264 «Tu autem, quoniam exiguis quibusdam finibus totum oratoris munus circumdedisti, hoc facilius nobis expones ea, quae abs te de officiis praeceptisque oratoris quaesita sunt; sed opinor secundum hunc diem; satis enim multa a nobis hodie dicta sunt.» Também II.367.

em alturas diferentes como também com ideologias implícitas irreconciliáveis. Hans Baron coloca a primeira parte dos *Dialogi* no período que antecede a guerra entre Florença e Milão de 1402, uma altura em que, segundo a sua leitura, a opinião vigente num determinado estrato da população escolarizada tenderia ao tipo de classicismo militante exposto por Nicolau quando este afirma que seria absolutamente impossível recuperar o património clássico, e que por conseguinte todas as tentativas de elevar o património vulgar, itálico, comunal, terá que sair frustrado. Florença, parece ele dizer, não tem futuro porque jamais poderá ser Roma. As tradições medievais, desde o governo comunal à escrita no vernáculo, são um ato semelhante a cavar um fosso, estando nós já no fundo da caverna: são um afastar-se ainda mais da luz do Sol antigo. Ainda segundo Baron, a guerra e a quase milagrosa vitória sobre o Ducado de Milão levarão essa mesma geração a reavaliar os seus valores e a repensar as suas ligações com a cultura local, e a aparente mudança radical de perspectiva da primeira para a segunda parte dos *Diálogos* seria um testemunho *in actu* dessa evolução do pensamento. Os *Dialogi* assumiriam uma função central no entendimento do espírito do Renascimento, segundo o princípio grego de procurar a ἀρχή no princípio.

Ora, muito disso é claramente falso. A leitura de Baron foi refutada com argumentos filológicos num gentil mas coercivo aviso para o facto de ser a teoria a ter de se ater aos factos, e não ao aposto. Os argumentos de Baron, como fossem a publicação independente dos *Dialogi*, a existência de manuscritos contendo apenas a primeira parte etc., foram sistematicamente esvaziados de conteúdo: hoje não há nada que nos leve a crer que alguma vez a parte primeira foi concebida distinta da segunda. Mas então qual o propósito de visitar uma teoria antiquada? Antes de mais sem dúvida por respeito histórico: foram os estudos de Baron que trouxeram ou restituíram preeminência aos *Dialogi* e os colocaram no cânone das obras renascentistas, embora pelas razões erradas. Mas talvez pela causa ainda mais premente de que, como em quase tudo, até o erro é construtivo, neste caso é profundamente interessante e humanizador entendermos o *porque* de Baron ter errado. Sou da opinião que a mesma fonte que deu a água suja a Baron será ainda agora, uma vez removido o sapo que a infetava, capaz de nos refrescar os olhos.

Baron falhou porque, ao deparar-se com duas posições irreconciliáveis, ou pelo menos contraditórias, não quis aceitar que uma tal ambiguidade pudesse existir numa só obra. Pegou nas diversas personagens dos *Dialogi* e, melhor ou pior atribuiu-lhes o estado de variações do pensamento do Leonardo Bruni escritor. Esqueceu-se que Leonardo Bruni, à data da publicação, 1402, tinha já aprendido Grego com Manuel Chrysoloras e tinha já lido e traduzido os dois grandes autores atenienses que elevaram a forma *Diálogo* a um patamar de subtilidade raramente depois alcançado, ou seja, como é óbvio, Xenofonte e Platão. É verdade que o modelo direto dos *Dialogi ad Petrum Histrum* é o *De oratore* ciceroniano. Mas o modelo de diálogo não é o modelo expositivo de



outros diálogos de Cícero, nem o modelo um tanto indeterminado (para sermos simpáticos) do próprio *De oratore*. Antes, estes *Dialogi* estão em termos de espírito muito mais próximos de obras como o *Protágoras* ou o *Górgias* do que dos *Soliloquia* de Agostinho ou (que é o referente cronológico mais próximo de que tenho conhecimento) do *Secretum conflictum curarum suarum* de Petrarca. Este tipo de diálogo, ambíguo, incerto, indisposto e incapaz de indoutrinar o leitor, preferindo antes colocar a responsabilidade da decisão interpretativa nos ombros de quem lê, será talvez a grande conquista espiritual do Renascimento, passando pelos *Diálogos* de Giovanni Pontano, de maneira egrégia por Erasmo, e culminando talvez nas utopias “sublimes, atormentadas e enigmáticas”<sup>8</sup> de Thomas Moore e Campanella.

Claro que Leonardo Bruni não poderia ter sabido de antemão o decurso da história literária do Renascimento. Mas se, ao escolher escrever *Diálogos*, pareceu profetizar em termos de género de escrita, não foi a única profecia de que foi capaz. Um dos aspetos desta obra que mais fascínio acende é a capacidade quase de preconizar as escolhas com que os humanistas terão de lidar na sua tentativa impossível, talvez até mesmo louca, sim, de querer a grandeza dos Antigos sem por isso desejar que o Tempo rodasse para trás. O Renascimento é vital para os Estudos Clássicos porque as suas questões e as suas ânsias são ainda as nossas, e é força descobrir se as suas respostas são ainda as nossas ou se poderiam ser.

De facto, há à superfície duas respostas possíveis para o enigma duma Modernidade que se entenda como Restaurar e Renascer da sabedoria antiga. Nesse sentido poderíamos, sem prejuízo da verdade, encará-la como uma bifurcação e, se tivéssemos de tomar uma decisão, colocarmo-nos sob o signo de Hermes e de Diana Trívia: podemos tomar o caminho de Nicolau Niccolí e entender que a Antiguidade é simplesmente demasiado brilhante para ser alcançada. Demasiadas pérolas foram perdidas. Se é que nos resta algo a fazer, outro não é que a lamentação do passado passado, e a censura dos Modernos que julgarem que ainda é possível chegar a essa altura altiva. É a resposta do Romantismo, mas não só. É a resposta de quem na Grécia só vê luminosidade, ou mesmo que vê nobreza nas Trevas de Atenas e nelas não consegue apesar de tudo ver nada que não seja ideal, e necessário. Há uma linha ininterrupta que vai desde Nicolau Niccolí a Hölderlin a Sophia de Mello Breyner. É um caminho estranho e difícil pois, não inviabilizando a excelência, não tornando impossível a grandeza, como os exemplos citados de Hölderlin e de Sophia o demonstram, caminha ainda assim sobre uma corda-bamba estendida entre a esterilidade e a idolatria.

Uma outra resposta possível é a de Coluccio Salutati, que afirma não que os Antigos tenham *sido* o cume da civilização, mas sim que os Antigos *atingiram* o cume. São duas coisas diferentes, pois desimanentizando o Universal,

---

<sup>8</sup> Garin 1961: 27.

não fazendo já o florescer das Artes depender dos Antigos, humaniza os seres humanos de Grécia e de Roma — na medida em que deixa de os considerar deuses, e muito menos deuses por virtude apenas de terem vivido e escrito na Antiguidade —, mas fá-lo ao mesmo tempo que lhes reconhece um nível de respeito e de interesse renovado: eles foram grandes, e escreveram grandes coisas, mesmo sendo apenas pessoas e humanos como nós: o que podemos nós aprender com eles? como podemos também nós cultivar a alma e o espírito? Eles poder-nos-ão ajudar, poder-nos-ão dar quer o seu exemplo quer os seus *exempla*. O grande problema desta conceção na era contemporânea é o ter-se tornando progressivamente mais difícil se não mesmo impossível de defender nesses mesmos termos: isto porque implica o reconhecimento de dois pressupostos não necessariamente relacionados. O primeiro é o reconhecimento de universais, de verdades eternas. O segundo é o ato de identificação dessas verdades eternas com as grandes virtudes da Antiguidade Greco-Latina e dela derivadas. A primeira é, a meu ver, necessária e obrigatória, e carecer dela é moral e culturalmente catastrófico. A segunda é mais difícil, pois também ela é funambulística, só que agora a corda tem de um lado um relativismo inconsequente da Antiguidade, em que a Antiguidade se torna irrelevante para a Querela da Modernidade, e tem do outro um chauvinismo letal e imperialista em que a cultura clássica se tenta afirmar como o *exemplo* por excelência, e onde os seus herdeiros parecem insistir que o que a Antiguidade lhes deixou em testamento não foram textos e ruínas mas sim virtude, império, e direito de domínio. (Na sua obra de nome *Louvor da Cidade de Florença*, o mesmo Leonardo Bruni foi um arguto crítico desta noção de ‘herança’ e do que significa louvar o Presente que gosta de ter à frente um retrato da Antiguidade quando se vê ao espelho.)

Se este é o Trívio, e se ambas as estradas têm sucesso dúbio, a verdade é que nenhum dos caminhos é univocamente acertado. E isso é bom, na medida em que já a própria escolha começa antes de mais por responsabilizar. Mas Leonardo ainda tem algo mais para nos dizer. Sensivelmente a dois terços da primeira parte dos *Diálogos*, Coluccio acabou de ouvir a grande diatribe de Nicolau. O grande argumento de Coluccio nessa altura é que seria impossível adquirir facúndia ou sequer capacidade de discussão sem um acesso constante e intenso às obras da Antiguidade, e o de Nicolau que essas obras estavam perdidas e eram irrecuperáveis. Ora Coluccio vê-se confrontado com o facto evidente de Nicolau ter acabado de fazer um brilhante discurso, mas como é que isso é possível se não há obras antigas disponíveis? É nessa altura que Roberto Russo, uma personagem que quase não é mais que um figurante, faz a sua única intervenção de peso, quando pergunta:

---

<sup>9</sup> Laudatio Florentinae Urbis 608.

*Patere, inquit, Coluci, ut antequam longius progrediare, ego te paululum interpellem: non enim video quin tibi contradicas; nam si hic Nicolaus, quem scimus disputationibus operam minus frequentem dedisse, satis disertus in respondendo fuit, et tu fateris, nobisque videtur, quid nobis tantopere succenses, si has disputationes non frequentavimus, cum possit quis, etiam sine hoc, studiis suis facere satis?*

Outra coisa não parece estar a dizer de que é possível aprender e crescer muito, mesmo mantendo-se afastado das práticas e das recomendações dos Antigos. Em suma, que é possível ser tão grande como os Antigos ou mesmo Maior, e isto sem ser no modelo de Anões aos ombros de Gigantes; que seria possível ultrapassar os Antigos e deixá-los para trás, visto que, ao que parece, Nicolau chegou tão longe, muito embora confesse que os Modernos, por razões materiais, não estão em condições de prestar qualquer auxílio. A afirmação de Roberto é deixada *en passant*, e é descurada e inexplorada pelos restantes presentes. O facto não nos deve surpreender, a nós com perspetiva histórica suficiente para compreender o quão longe nos tempos está a ideia a que esse ponto de vista se referirá. Serão os tempos de Descartes, Maquiavel, Lutero, em que não mais bastará trepar escadas que se desfaçam sob os nossos pés, mas em que se procurará algo de fundamental, algo de sólido e incontestável — em Descartes será o *cogito*, em Maquiavel a malfadada *virtù*, em Lutero a restituição da doutrina paulina da justificação pela fé. Ora essa opinião pode servir-nos como contrapeso. Pode servir-nos para fazermos a triangulação com as duas outras possibilidades referidas. Um triângulo com Coluccio, Nicolau, e Roberto como vértices de três possibilidades antagónicas.

Assim termino. Quando li pela primeira vez os *Dialogi*, neles pouco mais vi que uma exploração retórica um tanto suspeita. Quando por fim voltei a eles, fi-lo animado pela necessidade urgente de justificar o estudo da Antiguidade perante mim e perante os meus pares. Esta obra é o testemunho crítico duma voz que, tal como nós, se debatia com a situação em que a herança esmagadora da Antiguidade era colocada paralelamente aos grandes conquistas do presente. Se, como suspeito, Leonardo Bruni ajudou os seus contemporâneos a recusar a posição de Antiquarismo radical para lhes permitir abrir os olhos à Modernidade, talvez nos possa ajudar também a nós a fazer o mesmo, e pôr a Modernidade cega em cheque, ou pelo menos em questão, em prol dum reconhecimento do valor real do estudo do mundo Greco-Romano. É talvez o primeiro grande ponto de interrogação que o Renascimento colocou sobre Roma e sobre Athenas, e por isso mais urgente hoje que nunca.

## BIBLIOGRAFIA

- Burckhardt, J. (1860), *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Viena.
- Baron, Hans (1968), *From Petrarch to Leonardo Bruni. Studies in Humanistics and political literature*. Chicago
- McLaughlin, M. (1995), *Literary Imitation in the Italian Renaissance*. Oxford.
- Sabbadini, R. (1905), *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV, Vol. 1*. Florença.
- Vitti, P. (1996), *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*. Turim.
- Garin, E. (1981), *L'umanesimo italiano*. Bari.
- Seigel, J. (1966), “«Civic Humanism» or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni.” *Past & Present*: 3-48.

LEER A TUCÍDIDES EN LA ALTA EDAD MODERNA (s. XV Y XVI):  
EL LECTOR RENACENTISTA Y LAS *CONTIONES*  
(Reading Thucydides in the early Modern Age (15th and 16th centuries): the  
Renaissance reader and the *contiones*)

JUAN CARLOS IGLESIAS-ZOIDO (iglesias@unex.es)  
Universidad de Extremadura

RESUMEN – El objetivo del presente trabajo es estudiar la relación entre el lector y los discursos historiográficos (las denominadas *contiones*) en la alta Edad Moderna. Para ello vamos a analizar, en primer lugar, algunas de las prácticas editoriales seguidas en la publicación de las alocuciones de la historiografía antigua a lo largo de los siglos XV y XVI. En segundo lugar, vamos a analizar cómo este proceso es un factor clave para el conocimiento y la difusión de uno de los autores más admirados durante este período: Tucídides.

PALABRAS CLAVE – discursos de Tucídides, Antologías renacentistas, Retórica, Historiografía, recepción, Tradición Clásica, Transmisión textual.

ABSTRACT – The aim of the present work is to study the relationship between the reader and the historiographical speeches (the so-called *contiones*) in the early Modern Age. To do this we will analyse, first, some editorial practices followed in the publication of the speeches of ancient historiography during the 15th and 16th centuries. Second, we will analyze how this process is a key factor for the knowledge and dissemination of one of the most admired authors during this period: Thucydides.

KEYWORDS – Speeches of Thucydides, Renaissance Anthologies, Rhetoric, Historiography, Reception, Classical Tradition, Texts Transmission.

En el presente trabajo nuestro objetivo es estudiar la relación entre el lector y los discursos historiográficos (las denominadas *contiones*) en la alta Edad Moderna.<sup>1</sup> Para ello vamos a analizar algunas de las prácticas editoriales seguidas en la publicación de las alocuciones de la historiografía antigua a lo largo de los siglos XV y XVI.<sup>2</sup> En especial, centraremos la atención en cuestiones como la disposición textual de los discursos dentro de las ediciones de los historiadores griegos y romanos, en la utilización de diferentes instrumentos paratextuales dentro de esas ediciones (índices y tablas) y, en definitiva, en cómo afectó todo ello al desarrollo de un género de publicaciones misceláneas de enorme éxito

---

<sup>1</sup> El presente trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación FFI2015-64765-P y en el Grupo de Investigación “Arenga” de la Universidad de Extremadura (HUM-023).

<sup>2</sup> Sobre el libro como objeto material en el contexto cultural de Europa de estos siglos, cf. los trabajos reunidos en Martin, Aquilon y Dupuigrenet-Desroussilles (eds.) 1988, Pettegree 2010 y Walsby y Kemp 2011.

en el Renacimiento: las antologías de *contiones*.<sup>3</sup> En nuestro estudio vamos a combinar dos perspectivas complementarias que nos permitirán ir de lo general a lo concreto. En primer lugar, vamos a ofrecer una visión general de cómo se identificaban, organizaban y clasificaban las *contiones* en las ediciones y antologías de discursos que tuvieron tanto éxito durante esta época. En segundo lugar, vamos a analizar cómo este proceso es un factor clave para el conocimiento y la difusión de uno de los autores más admirados durante este período: Tucídides.<sup>4</sup>

## I. CONTIONES Y PRÁCTICA EDITORIAL

1. El estudio de las antologías de *contiones* permite comprender múltiples aspectos de la recepción de los historiadores clásicos en el Renacimiento. Por ejemplo, permite poner en evidencia afirmaciones aceptadas hasta ahora sin discusión como las que hizo el historiador Peter Burke en un artículo de 1966 considerado hoy como un clásico: “A survey of the popularity of ancient historians 1450-1700”.<sup>5</sup> En ese artículo, el prestigioso investigador británico hacía una serie de afirmaciones sobre la “popularidad” y la difusión de los historiadores antiguos en la Europa del Renacimiento y de la Edad Moderna, ofreciendo un *ranking* que se basaba sobre todo en la publicación de ediciones de la obra completa de esos autores antiguos. En este sentido, atendiendo a las ediciones en griego o latín y a sus diversas traducciones vernáculas, es evidente que una serie de autores (como Salustio o Plutarco en el XVI o Tácito en el XVII) fueron mucho más populares que otros (como Tucídides) cuya circulación por diversos motivos fue mucho más restringida.<sup>6</sup>

2. Sin embargo, un análisis de las prácticas de lectura y de la industria editorial de este período muestra que estas afirmaciones sobre la “popularidad” de los autores antiguos han de tomarse con cuidado, ya que, como es bien sabido, los lectores renacentistas también tenían otros modos de acceder al texto de los historiadores clásicos: no sólo existía la posibilidad de leer las obras en su integridad (lo que formaría parte de un estudio más academicista), sino que podía existir lo que vamos a denominar una “lectura transversal” de estos mismos historiadores. Es decir, podía existir un interés por aspectos concretos comunes al conjunto de esas obras históricas, lo que nos llevaría a otro tipo de

---

<sup>3</sup> Sobre este tipo de antologías y su tradición desde la Antigüedad hasta el Renacimiento, cf. los trabajos reunidos en Iglesias-Zoido y Pineda (eds.) 2017.

<sup>4</sup> Sobre el legado de Tucídides en el Renacimiento, cf. Pade 2003 y 2015 e Iglesias-Zoido 2011: 155-190 y 2015.

<sup>5</sup> Cf. Burke 1966.

<sup>6</sup> Cf. Burke 1966. En la misma línea pero analizando otros aspectos de la recepción de los historiadores antiguos en el período moderno por medio de traducciones y su aplicación en el práctica historiográfica, cf. Burke 2007 y 2011.

ediciones como son las publicaciones misceláneas.<sup>7</sup> Así, no sólo puede leerse a los historiadores clásicos como testimonios de todo un período histórico (historias generales de Polibio o Tito Livio), como memoria de un hecho trascendental (monografías de Tucídides o Salustio) o como reflejo de la vida de un personaje ilustre (biografías de Plutarco o de Suetonio), sino que también estos mismos autores (exponentes como vemos de géneros historiográficos muy distintos) podían ser vistos desde otras perspectivas, entre las que se destacan dos. Por una parte, como proveedores de ejemplos de comportamiento (*exempla*) y de sabiduría (sentencias). Por otra, como fuente de pasajes modélicos desde un punto de vista estilístico o retórico (aspecto en el que se destacan, por encima de todo, los discursos o *contiones*). Se trata, en definitiva, de una lectura transversal pero también unificadora, que no distingue entre géneros historiográficos (historia universal, monografía o biografía) y que centra su interés en unidades fácilmente aislables y con utilidades que van más allá del simple conocimiento histórico.

3. Esta lectura transversal de los textos históricos no deja de ser la consecuencia de una práctica cultivada ya en la Antigüedad y en la Edad Media que alcanza un enorme desarrollo en la alta Edad Moderna: el denominado *ars excerptendi*. Nos referimos a la práctica sistemática de hacer anotaciones a lo largo de la lectura o el estudio de los textos, que solía tener como consecuencia la elaboración de un cuaderno de anotaciones (el denominado *codex excerptorius*) en el que un lector iba incorporando todos aquellos pasajes que pudieran ser útiles para una posterior reutilización.<sup>8</sup> Una práctica que, en el caso de la historiografía, conoció un asombroso auge en el Renacimiento con su paso a la imprenta. Humanistas y editores comenzaron a extraer las *contiones* de sus obras originales y a publicarlas de manera independiente, en forma de antologías y colecciones, convertidas en modelos de elocuencia. Lo interesante de este proceso de selección es que lo que desde la Antigüedad era una práctica individual, fruto de un minucioso proceso de lectura y de estudio y de unos intereses concretos,<sup>9</sup> pasa a convertirse en un producto editorial de éxito masivo, como puede comprobarse por las numerosas antologías publicadas en los siglos XVI y XVII. Estas antologías impresas dejan de ser el fruto final de los intereses y de la perspectiva particular de un lector para convertirse en un medio de ofrecer, previamente organizado, una selección del material historiográfico que resultara útil para el mayor número de lectores posible. Y, aunque estas selecciones ya existían en la Edad Media, su popularización a lo largo del XVI inevitablemente acabará condicionando el modo en que un buen número de lectores renacentistas se acercaban a los textos historiográficos. Presentaban una gran ventaja: ahorraban gran cantidad

---

<sup>7</sup> Cf., de manera general, los trabajos recogidos en Piccione and Perkams 2003–2005 y el estudio sobre la perspectiva del lector renacentista en Grafton 1998.

<sup>8</sup> Cf. Kallendorf 2012 y especialmente Cevolini 2006 y Yeo 2014.

<sup>9</sup> Sobre la secuencia *legere-adnotare-excerptere* en la Antigüedad, cf. Dorandi 2000: 27-50.

de trabajo a los interesados en el contenido retórico de la historia. Pero también suponían un claro inconveniente: se constituían en intermediarios entre el lector y la obra. Y, de hecho, en muchos casos (como ocurre con un lector medio) este tipo de ediciones acababa sustituyendo la consulta de la obra completa. Algo que explica el progresivo desarrollo de elementos editoriales (títulos, argumentos y efectos) para conseguir esa independencia definitiva del texto de origen.<sup>10</sup>

4. A la vista de este proceso, se pone en evidencia la importancia de este modo diferente de leer a los historiadores clásicos, en el que los lectores no se interesaban de manera académica por la historia de Grecia y Roma (terreno prácticamente reservado a los humanistas), sino por las diferentes utilidades de los elementos más granados de esas historias. Algo que, en el caso de las *contiones*, se concretaba en el tesoro retórico que ofrecían. Aspecto que, además, sería especialmente apreciado en el caso de los historiadores más difíciles de leer. Estas antologías permiten entrever otros tipos de lectura, que en muchos casos han quedado ocultos por el paso de los siglos y por los cambios de perspectiva intelectual. Algo que sólo es posible conocer consultando las ediciones del XVI.

El éxito que alcanzaron estas antologías no sólo obliga a replantear la cuestión de la “popularidad” de los historiadores, sino que también exige dejar de lado una serie de prejuicios culturales que durante mucho tiempo han existido al respecto. Una obra miscelánea, que recoja *exempla*, sentencias o discursos extraídos de su contexto original, puede parecer a primera vista un texto de interés secundario frente a la sacrosanta valoración de las ediciones y traducciones de una obra completa.<sup>11</sup> Sin embargo, el interés de esas misceláneas es que son el resultado de un proceso de selección. Es decir, de la puesta en práctica de un modo de entender los textos que nos aproxima a las diferentes perspectivas con las que los lectores del Renacimiento se acercaban a los historiadores antiguos. Estas antologías y colecciones constituyen, por lo tanto, una ventana en el tiempo que nos obliga a replantearnos el valor y, sobre todo, la utilidad de un conjunto de textos que fueron fundamentales no sólo para el conocimiento de la historia de Grecia y Roma, sino también para la composición retórica y literaria.

5. No puede entenderse la oratoria y la literatura del Renacimiento (desde la épica hasta la historiografía) sin tener en cuenta las implicaciones de este tipo de lectura. Especialmente, las *contiones* fueron uno de los elementos clave de la denominada historiografía retórica.<sup>12</sup> Siguiendo fielmente los modelos clásicos, los autores renacentistas habían asimilado el empleo de procedimientos retóricos a la hora de componer sus obras. La descripción de una batalla, de los efectos de una peste sobre una ciudad o la inserción de discursos contrapuestos, en los que

---

<sup>10</sup> Cf. Smith y Wilson 2011: 1-15.

<sup>11</sup> Cf. el enfoque que anima el trabajo de Burke 1966. Cf. también Morgan 2012.

<sup>12</sup> Para una visión general, cf. Struever 1970, Cochrane 1981, Grafton 2007 y Ianziti 2012.



los protagonistas de la historia hablaban en estilo directo o indirecto, se habían convertido en elementos básicos del proceso de imitación historiográfica renacentista.<sup>13</sup> En este contexto creativo, y ante la falta de una normativa retórica específica de la historiografía (como, de hecho, ya ocurría en la Antigüedad), la elaboración de este tipo de discursos a lo largo de los siglos XV y XVI se basaba en el seguimiento e imitación de modelos bien asentados en la tradición histórica y literaria, tal y como ponen de manifiesto los tratados historiográficos de este momento.

Esos modelos procedían de la lectura y del conocimiento de los historiadores clásicos, cuyas obras, para el hombre del Renacimiento, eran parte esencial del legado grecorromano. Cualquier hombre culto de la época conocía los discursos pronunciados por personajes que formaban parte del imaginario colectivo. Fruto de esas lecturas, los humanistas del XV ya destacaron de manera especial los discursos dentro del texto de los manuscritos y de las primeras traducciones de historiadores clásicos a las lenguas vernáculas. Un proceder que fue seguido por los editores y traductores de los primeros textos historiográficos antiguos impresos, como podemos comprobar, por ejemplo, en las traducciones francesas de Claude de Seyssel. A falta de una distribución convencional del texto en secciones o capítulos, el lector recibía la ayuda de unos *tituli* que permitían identificar perfectamente el discurso: orador, tema, auditorio, etc. El discurso se convertía, así, en un elemento que se destacaba de manera especial del conjunto del texto y que se distinguía del resto de la narración.<sup>14</sup>

6. Lo interesante es que, dando un paso más allá, a lo largo del XVI los discursos dejaron de ser un elemento más que, por medio de *tituli* y rúbricas,<sup>15</sup> se destacaba en el texto de la obra completa de los historiadores antiguos para convertirse en protagonistas de selecciones cada vez más elaboradas y complejas. Estamos ante un fenómeno editorial que convirtió a las *contiones* en protagonista de un auténtico tipo de “best seller” en el que puede distinguirse una evolución interna tanto en su estructura como en sus objetivos. De hecho, desde los primeros años de la imprenta, comenzaron a publicarse con gran éxito toda una serie de obras misceláneas en las que seleccionaron los discursos más destacados de los historiadores antiguos. En un primer momento, se publicaron obras que recogían los discursos de un autor, entre los que se destacan de manera especial Salustio o Tito Livio, famosos por su utilidad retórica y por su cercanía a la labor de los oradores).<sup>16</sup> Pronto, sin embargo, empezaron a publicarse colecciones enciclopédicas de discursos, que

---

<sup>13</sup> En este último caso, cf., por ejemplo, Palumbo 1990.

<sup>14</sup> Cf. por ejemplo Pade 1985 con respecto al modo en que Valla se acerca a la obra historiográfica de Tucídides con la inserción de *tituli* y rúbricas dentro de su traducción. Con respecto a las traducciones de Seyssel publicadas a principios del XVI, cf. Iglesias-Zoido 2011: 168-173.

<sup>15</sup> Cf. en este sentido el estudio de Dionissoti 1997 sobre los *tituli* en la historiografía del XV y XVI.

<sup>16</sup> Cf. Osmond y Ullery 2003.

pretendían ofrecer reunidos en un sólo ejemplar todas las *contiones* más destacadas de la historiografía antigua. El éxito de antologías como las de Remigio Nannini (*Orationi Militari*, 1557 y 1560) y François de Belleforest (*Harengues Militaires*, 1572) que tuvieron una gran difusión por toda Europa, pone de manifiesto la importancia de este proceso.<sup>17</sup> Y revela de manera especial la convicción de que la fuente de partida de los modelos exhortativos para el hombre de finales del XVI (cultive el género que cultive) es claramente historiográfica. Y lo es sobre todo gracias a estas selecciones en las que no solo se habían recogido las más importantes arengas de la historiografía antigua y moderna, sino donde también se ofrecía a los interesados los antecedentes y los efectos de los discursos para así pintar un cuadro más claro de su contexto y posible reutilización.

7. Pero ¿cómo se organizaba todo este material útil para el proceso de *imitatio*? ¿Qué posibilidades de uso se ofrecían por parte de los editores? Aquí es donde empezamos a observar el empleo de procedimientos de tipo editorial: utilización de elementos paratextuales que ofrecían instrumentos para el empleo del material por parte de los posibles lectores. Dentro de las obras más emblemáticas del género historiográfico clásico (pero sobre todo en el caso de un autor como Tito Livio del que se conservaba un número inmenso de discursos), los excerptores habían establecidos diferentes posibilidades de clasificación que acabaron influyendo de manera decisiva sobre el género de las selecciones de discursos y que permiten ver a estas selecciones no sólo como una simple acumulación de textos emblemáticos. Como los discursos se solían presentar en las antologías siguiendo el orden de aparición en las obras de partida, esta cuestión solía ser tratada en las tablas clasificatorias que empezamos a encontrar a partir de la obra de Joachim Périon en la que se recogen las *Contiones* del historiador de Padua.<sup>18</sup> Así, en sus *T. Liuii conciones* publicadas en 1532, junto a los argumentos previo de los discursos, la clave de uso la proporciona su *index locupletissimum omnium concionum* en el que los numerosos discursos de Tito Livio han sido distribuidos en tres grandes grupos bien delimitados de acuerdo a los tres géneros oratorios (deliberativo, judicial o epidíctico), lo que permitía conectar la elaboración de este tipo de discursos con la normativa retórica clásica. Además, dentro de cada uno de los géneros, una serie de tópicos retóricos (los *capitula finalia*) conforman la parte esencial de sus argumentaciones: *deliberatio*, *petitio*, *adhortatio*, *dehortatio*, etc. Se comprueba así el objetivo de supeditar la selección de los textos oratorios a aquello que era más útil desde el punto de vista retórico.

8. Pero sólo el seguimiento de esta clasificación académica y de lo que ella implicaba no permite entender en su totalidad las diversas utilidades de estas

---

<sup>17</sup> Cf. Cherchi 1998 y Hester 2003.

<sup>18</sup> J. Périon, *Titi Liuii conciones cum argumentis et annotationibus Ioachimi Perionii Benedictini Cormoeriaceni. His accessit index locupletissimum omnium concionum, simul et tabula insigniores conciones suo quamque generi subiectas complectens*, Paris: S. de Colines, 1532.

alocuciones en el Renacimiento. No hay que olvidar que se trata de discursos extraídos de obras historiográficas y que este género tenía sus propias leyes no escritas en las que la *imitatio* era decisiva. Por este motivo, el uso concreto de estos tópicos quedaba, en última instancia, subordinado al seguimiento de modelos discursivos bien determinados que tenían en cuenta tres factores: el tipo de orador, el contexto ante el que pronunciaba su discurso y los efectos de esas palabras sobre el desarrollo de los acontecimientos. Tres factores que, por otra parte, eran decisivos para entender el papel de los discursos dentro de la narrativa. Por esta causa, especialmente a partir de la segunda mitad del XVI, y sobre todo en obras que buscaban popularizar los textos historiográficos antiguos a través de traducciones en lengua vernácula, empieza a imponerse una clasificación complementaria a la anterior. En este caso, es muy importante la renovada influencia de la obra de Polibio sobre un conjunto de autores de este momento.<sup>19</sup> Esa influencia explica el seguimiento de una clasificación más propiamente historiográfica. En este caso, se destaca el enorme influjo ejercido por un pasaje de Polibio (12.25a) en el que el historiador griego clasificaba los discursos del género historiográfico en tres grandes apartados: discursos de consejeros, discursos de embajadores y discursos de capitanes. En el fondo se trata de tres tipos de discursos que pueden clasificarse dentro del mismo género retórico (el deliberativo) pero cuyas diferencias se deben a atender a otras cuestiones de tipo contextual como el tipo de orador y el ámbito concreto en el que se pronuncian. Así se observa en el caso de las selecciones más claramente popularizadoras como las *Orationi militari* publicadas por Remigio Nannini en 1557 y 1560. Esta clasificación que atiende a tipos de discursos no sólo era más útil pensando en la tarea historiográfica, sino incluso en el trabajo con los discursos considerados como modelos integrales de oratoria: como discursos modélicos para consejeros, embajadores y capitanes.<sup>20</sup> Un nuevo modo de clasificar las *conciones* que, sin duda, creará escuela.

## II. EL EJEMPLO DE TUCÍDIDES

1. Dentro del marco general que hemos descrito en la primera parte de nuestro trabajo, la obra de Tucídides ocupa un lugar emblemático. De hecho, las *contiones* de Tucídides son un ejemplo significativo que permite analizar el proceso que siguieron esas selecciones, identificando una serie de etapas a lo largo del Renacimiento. En esta evolución se perciben diferentes maneras de

---

<sup>19</sup> Cf. Momigliano 2012.

<sup>20</sup> La antología de Nannini ofrece una tabla de historiadores con 38 entradas, estructurada en tres partes, y recorre toda la historiografía griega y latina y que llega al Renacimiento. Esta antología fue directamente imitada por Belleforest en la adaptación francesa de 1573, ampliando el contenido de los discursos modernos para atender al público francés del momento.

seleccionar y de disponer los discursos de Tucídides dependiendo de los objetivos e intereses de los *excerptores*, que destacan algunos discursos del historiador ático en detrimento de otros, ofreciendo una visión de las preferencias de los lectores contemporáneos que dirigían su mirada hacia la obra del historiador ateniense.

Tras siglos de olvido, en los que la historia tucididea sólo podía entreverse a través de su reflejo en autores latinos como Salustio, se produjo su redescubrimiento en el Renacimiento.<sup>21</sup> Desde principios del siglo XV, fruto de un interés avivado por los eruditos bizantinos que arribaron a Italia, comenzó a difundirse el texto del historiador ático. Primero en griego, gracias a los manuscritos que, como un auténtico tesoro, ponían a disposición de los ávidos humanistas del primer cuatrocientos las palabras del historiador griego. Y en pocos años, gracias a la intervención papal, en la versión latina de Lorenzo Valla, considerada como obra de referencia hasta finales del siglo siguiente.<sup>22</sup> Las sucesivas traducciones a las más importantes lenguas europeas, publicadas a lo largo de todo el XVI, hicieron accesible su historia a un público cada vez más amplio y con intereses más variados. Y la llegada de la imprenta supuso el espaldarazo definitivo. Por primera vez en la historia de Occidente, gracias a la imprenta, la obra de Tucídides es accesible a un número significativamente amplio de personas. Y, también, por primera vez, gracias a las traducciones, su lectura podía ser disfrutada por todos aquellos que no sabían griego o que no dominaban suficientemente el latín. Se comprende así que el Renacimiento fuese uno de los momentos más fecundos del legado de Tucídides y que su prestigio le convirtiera en uno de los historiadores de referencia: admirado y continuamente citado como modelo.

2. Sin embargo, el respeto y la veneración hacia la obra de Tucídides que se observan en los humanistas no quieren decir que el historiador ático fuese el más leído durante esos siglos. Como ya hemos visto, Burke ha puesto en cuestión que su *Historia* fuese una lectura popular.<sup>23</sup> La causa de este contraste se debe tanto a la proverbial oscuridad del texto (que se transmitió también a unas traducciones que muchas veces no aclaraban del todo lo que quería decir el autor ático), como al hecho de que no se trataba de una lectura moralizante (antes bien, su descarnado realismo podía escandalizar a más de uno). Es evidente que autores como Plutarco ofrecían un texto que se ajustaba más a los gustos de los lectores del momento: ofrecían información sobre los grandes hombres del pasado y, además, podían extraerse enseñanzas morales de su lectura.

Nos encontramos ante una paradoja: el inmenso prestigio del que gozó Tucídides durante este período no se corresponde con la lectura y el conocimiento profundo del texto completo de una *Historia* oscura, difícil de entender y que no

---

<sup>21</sup> Remitimos a Iglesias-Zoido 2011: 155-190 y 2015 para un análisis detallado de esta cuestión y del papel jugado por los discursos. Cf. también Pade 2003 y 2015.

<sup>22</sup> Cf. Pade 1985.

<sup>23</sup> Cf. Burke 1966.

facilitaba una interpretación moralizante. En este sentido, es muy significativo el epigrama que Henricus Stephanus, al final del prefacio de su edición de 1588 de la *Historia*, añadió de su propia pluma. Por medio de este epigrama, en el que la propia *Historia* de Tucídides se dirige al posible lector, Stephanus nos habla de lo que un hombre de finales del siglo XVI puede esperar de su lectura. Así, si lo que busca son las “mentiras muy adornadas de los relatos” (*múthon poludaila pseúdea*), si sus oídos se deleitan con “dulces voces” (*malakoís phténgoisí*), o si le disgusta un “estilo conciso” (*súntomon*), “que parece nuevo” y que es “doblemente inteligente” (*disxúneton*), lo mejor es que no lo tome entre sus manos. Pero, si lo que desea es una “historia completamente verídica” (*panalethéós*) y con un estilo “conciso” (*súntomon*), ésta es su obra. La terminología retórica empleada por Stephanus pone en evidencia la dificultad inherente al texto tucidideo: inaccesible para todos aquellos que prefieran la lectura de relatos en prosa más entretenidos, aunque estén llenos de falsedades. Frente a ellos, Tucídides nos ofrece la historia de una guerra llena de verdades, aunque para alcanzarlas el lector haya de recorrer el estrecho e inaccesible sendero de su estilo difícil y conciso. Un sendero reservado para unos pocos y vedado para la mayoría. De este modo, Stephanus nos da una de las claves para entender el prestigio de Tucídides durante este período: su elitismo. Sólo una élite era capaz de franquear la casi inaccesible barrera de su estilo y acceder al beneficio de su lectura.

3. ¿Pero, cuál era realmente ese beneficio? Aquí se encuentra otra de las claves del legado de Tucídides durante el Renacimiento. Sin duda, la *Historia* ofrecía un cuadro de los sucesos que acontecieron durante la Guerra del Peloponeso y mostraba las acciones de destacados varones, como Pericles o Nicias. Sin embargo, en aquellos años había otros medios para acceder a esta información. Sin ir más lejos, las *Vidas* de Plutarco resultaban mucho más adecuadas y ofrecían los datos que pudiera necesitar cualquier hombre culto. Por no hablar de las enciclopedias y obras de consulta que fueron tan populares en este momento. En este sentido, lo que hacía diferente a Tucídides eran unos discursos pronunciados por los grandes personajes de la edad de oro de Atenas, que permitían acceder a las palabras pronunciadas por Pericles, Nicias o Alcibíades. Esta cualidad, muy estimada ya en la Antigüedad y en Bizancio, volvió a ser muy apreciada en el Renacimiento. De hecho, en un período cultural dominado por la retórica y por la imitación de los modelos clásicos, puede decirse que estos discursos fueron el principal motor que animó la lectura de Tucídides. En otras palabras, para el hombre renacentista los discursos eran su principal beneficio.<sup>24</sup> Todas las traducciones los destacan en el texto y añaden índices para su rápida localización. Así lo vemos desde el texto de Valla (que ofrece una guía de lectura de los discursos, cartas y diálogos, que son indicados en los márgenes

---

<sup>24</sup> Cf. nuestra tesis en Iglesias-Zoido 2011.

con toda precisión)<sup>25</sup> y en las sucesivas traducciones al francés, italiano o español. El siguiente paso no tardaría en llegar: muy pronto, los humanistas vieron la utilidad de extraerlos de la *Historia* y de editarlos de manera independiente. El éxito de este proceso y su evolución a lo largo de los siglos XV y XVI son decisivos para comprender un aspecto fundamental de la recepción de su obra.

4. En un primer momento, desde comienzos del siglo XV, una vez producida la llegada de manuscritos de autores clásicos desde Bizancio a Italia, nos encontramos ante antologías de discursos que son el resultado natural del proceso de lectura de los manuscritos de la obra completa de historiadores, como Tucídides, redescubiertos en Occidente. En estas selecciones cuatrocentistas se observa una clara intención de extraer de manera sistemática la mayor parte de las intervenciones en estilo directo presentes en el texto, ya se trate de discursos, de cartas o de simples diálogos entendidos como textos fundamentales. Un proceder que es fruto tanto del deseo de recoger las palabras pronunciadas por los hombres del pasado clásico como de una clara visión de su utilidad retórica. Y una actividad en la que también pueden percibirse los efectos de las preferencias e intereses personales de los excerptores, que les lleven a omitir o a incluir determinadas intervenciones. Como ejemplo representativo de esta primera fase aducimos el códice *Neapolitanus* III-B-8, copiado en el primer tercio del siglo XV.<sup>26</sup>

El *Neapolitanus* III-B-8 nos ofrece un magnífico ejemplo de cómo eran esas primeras selecciones renacentistas de discursos y de cuál era su finalidad. Se trata de un manuscrito importante por su procedencia original y por el códice tucidideo que le sirvió de referencia, ya que ambos pertenecieron a la rica colección de manuscritos griegos del Palacio Farnese, que contaba con numerosos ejemplares de procedencia bizantina que pueden fecharse entre los siglos XI y XIV.<sup>27</sup> En esta colección, por ejemplo, hay un manuscrito, el III.B.10, de origen bizantino (finales del XIV), que contiene una magnífica versión del texto completo de la obra tucididea. Además, la colocación de ambos manuscritos en el mismo estante (el III B) de la colección original pone de manifiesto que se trataba de textos complementarios dentro de una misma biblioteca: uno ofrecía la obra completa del historiador, el otro una selección con finalidad retórica con 40 discursos, cartas y diálogos extraídos directamente de la obra de Tucídides: desde el discurso de los corcirenses del libro I hasta la arenga de Nicias del Libro VII. En este momento, hay, por lo tanto, un deseo de contar con un texto que recoja la mayor parte de las intervenciones en estilo directo, perfectamente identificadas por medio de un *titulus*, y cuyo contenido retórico es glosado por medio de abundantes escolios.

---

<sup>25</sup> Cf. el detallado listado de *tituli* de los discursos que ofrece Pade 1985 y que reproducimos en el cuadro del anexo 1.

<sup>26</sup> Cf. el listado en Cyrillo 1832: II, 510-511.

<sup>27</sup> Cf. Formentin 2008.

Esta antología es un ejemplo muy llamativo del proceder selectivo de sus copistas tanto por la ausencia como por la presencia de determinados discursos. Lo primero que llama la atención es la ausencia de varios discursos en estilo directo del libro I pronunciados por los embajadores corintios. En concreto, faltan el primer discurso de los corintios ante los espartanos (1.68-71) y la segunda intervención (1.120-124) en la antesala del enfrentamiento bélico. Una ausencia especialmente destacada por el hecho de que sí han sido copiados dos discursos que ofrecen una réplica directa a los argumentos esgrimidos por los corintios: el pronunciado por los embajadores atenienses en Esparta (1.73-78) y por Pericles en Atenas (1.140-144). También faltan varias arengas militares del libro II (en concreto 2.87 y 2.89) y, en general, la mayor parte de los discursos en estilo indirecto y algunas breves alocuciones en estilo directo (como 1.53.2 y 1.53.4) que pocos años más tarde fueron destacadas por Valla como merecedoras del *titulus* de *oratio*. Por el contrario, también hemos de destacar que el afán por recoger las intervenciones en estilo directo más destacadas ha llevado a su autor a incluir en la antología el famoso diálogo de los Melios del libro V de Tucídides (5.89-105); un texto problemático desde el punto de vista ideológico que, por su exposición de un descarnado realismo político, no lo encontraremos en las selecciones posteriores del XVI. Hay varias posibles explicaciones para esta situación. Una de ellas es la influencia de otras antologías previas de origen bizantino que circulasen en occidente, donde también hay llamativas ausencias de discursos.<sup>28</sup> Sin embargo, lo más probable es que esas ausencias se deban a las preferencias personales del *excerptor*, que no habría considerado necesario copiar determinados textos (como los dos discursos corintios y otros en estilo indirecto, epístolas, etc.), pero sí habría sentido la necesidad de Extraer otros tan llamativos (o que le hubieran impresionado personalmente) como las descarnadas y crudas intervenciones que jalonan el diálogo de los Melios.

Por todo ello, esta selección del siglo XV es un buen ejemplo del proceso de lectura del texto de Tucídides durante este período de redescubrimiento del texto griego del historiador ático. En primer lugar, porque pone de manifiesto que todavía tiene cabida una manera personal de seleccionar los discursos que incluya o excluya determinadas intervenciones. Un proceder que será menos frecuente en las antologías del XVI, cuando se establezca un *corpus* más preciso de discursos seleccionables. En segundo lugar, este manuscrito también pone de manifiesto que las primeras antologías del XV fueron concebidas como instrumentos auxiliares de códices que recogían las obras completas de los historiadores griegos tanto en su lengua original como en sus incipientes traducciones al latín.

---

<sup>28</sup> Cf. Iglesias-Zoido 2011: 151-152.

5. Frente a manuscritos del XV como éste, las antologías de discursos elaboradas e impresas durante el siglo XVI ponen de manifiesto el asentamiento de una serie de procedimientos selectivos. En un primer momento, durante la primera mitad del siglo XVI, coincidiendo con el auge de la imprenta, comenzaron a publicarse en Francia y en Alemania nuevos tipos de selecciones de discursos historiográficos que, con finalidad retórica o docente, ya sea en griego o en traducción latina, comenzaron a tener una vida independiente de las obras de procedencia. Uno de los ejemplos más significativo de este primer tipo son las *Thukydídou Demegoríaí* publicadas en París en 1531. Se trata de una selección del texto griego de las *contiones* del libro I de la *Historia*. Una de las primeras selecciones que se publica de manera independiente del resto de la *Historia*. La cercanía de la fecha de publicación de la traducción francesa de Claude de Seyssel (1527) nos da una pista sobre uno de los motivos de su existencia: acceder al texto griego de los alabados discursos de Tucídides sin necesidad de acudir a la obra completa. Además, las características físicas del impreso (una publicación exenta) y su corta extensión (apenas 34 páginas) también ponen de manifiesto que se trataba de una selección con una clara finalidad didáctica (ofrecer sólo las *contiones* iniciales en estilo directo) y que, en su encuadernación final, podía acabar formando parte de un conjunto más amplio. Lo interesante es que, a pesar de su evidente especialización, la misma existencia de este nuevo tipo de selección pone de manifiesto que tanto libreros como impresores eran conscientes de que había un público interesado en este tipo de publicación, que no requería gran inversión y que podía venderse a un precio asequible. De hecho, no hay ningún tipo de introducción y los diferentes discursos sólo cuentan con un escueto encabezamiento en griego. El interés preferentemente didáctico y retórico de este tipo de selección se ve refrendado por las que fueron elaboradas durante la primera mitad del siglo XVI por autores tan destacados como Melanchthon (1497-1560) en Alemania y Giovanni Della Casa (1503-1556) en Italia.<sup>29</sup> En ambos casos se trata de traducciones al latín de los discursos de Tucídides que, publicadas años más tarde (respectivamente en 1562 y 1564) ponen de manifiesto diferentes intereses y aplicaciones prácticas.<sup>30</sup> Es evidente que estos autores de la primera mitad del XVI, que se mueven en ambientes eruditos o universitarios, ven con claridad la utilidad de este tipo de selecciones como modelos de composición retórica y ponen de manifiesto la progresiva independencia que estaban alcanzando los discursos historiográficos, entendidos cada vez más como un elemento que puede circular de manera independiente de la obra de partida. Un proceso en el que un

---

<sup>29</sup> Cf. Pade 2003.

<sup>30</sup> Cf. *Orationes ex historia Thucydidis, et insigniores aliquot Demosthenis et aliorum oratorum graecorum conversae in latinum sermonem a Philippo Melanthon, editae a Casparo Peucero, Wittenberg: 1562 y Ioannis Casae Latina Monumenta, Florence: 1564* (en concreto, "Plures orationes Thucydidis conversae ab eodem" pp. 146-200).



autor griego, Tucídides, y otro latino, Tito Livio, llevaron la voz cantante y cuyo éxito puso las bases de un nuevo tipo de selección que respondiese a lo que se veía que era una demanda del público lector del momento.

6. Es interesante destacar que este interés por los discursos y por la inclusión de instrumentos paratextuales se observa también en las diferentes traducciones vernáculas que se publican de la obra de Tucídides durante la primera parte del XVI. Entre ellas, la española de Diego Gracián de Alderete, publicada en Salamanca en 1564, ocupa un lugar de privilegio. De hecho, su portada es toda una declaración de principios: el lector puede comprobar cómo los discursos han pasado al título de la obra, lo que pone de manifiesto la importancia que para el traductor (y como reclamo para el público receptor, habría que añadir) tenían sus “oraciones y razonamientos prudentes y avisados a proposito de paz y de guerra”.<sup>31</sup> Así, en el prefacio firmado por Gracián de Alderete, el secretario real destaca lo siguiente:

Escogi para traduzir esta historia (aunque difficil y obscura segun todos confiessan) porque me pareció muy singular, no solamente por el autor della, Thucydides ser antiquissimo que ha casi dos mil años que escrivio, y por el cuento de la historia (puesto que seria harto nueva para España que tiene muy pocos libros de historias Griegas verdaderas en su lengua) como por la profundidad y excelencia de las oraciones y razonamientos de que esta llena. Que estas oraciones contienen en si una doctrina universal de todas las cosas, y todo el arte, y fuerza de la eloquencia... (f. 2v)

Gracián, que (como es bien sabido) había partido de la traducción francesa de Claude Seyssel y no del griego, da una importancia esencial a los discursos. Más allá del débito contraído con Seyssel, este proceder tiene la importancia de confirmar un dato fundamental: hacia 1564 la manera de leer la obra de Tucídides, en la que los discursos desempeñaban un papel decisivo, se encontraba totalmente aceptada incluso en España. Gracián, al hacer accesible al público hispano una traducción francesa que se había convertido en un enorme éxito, no hace más que seguir una tendencia bien asentada en Europa. Como indican los últimos versos del poema de Gaspar de Lerma que sigue a continuación en la edición impresa:

En esta historia dulce y provechosa  
hallará exemplo el capitán valiente  
para alcanzar su palma gloriosa.

---

<sup>31</sup> Cf. el título completo: *Historia de Thucydides. Que trata de las guerras entre los Peloponesios y Athenienses. La cual allende las grandes y notables hazañas por mar y por tierra, de los unos y de los otros, y de sus aliados y confederados, está llena de Oraciones y razonamientos prudentes y avisados a proposito de paz y de guerra...* (Salamanca: Juan de Canova 1564).

Hallará exemplo el orador prudente  
con que sea de otro el ánimo movido  
a temor y esperanza variamente.  
Este provecho a España le ha traydo,  
con diligencia y fiel cuydado  
en estilo muy grave y muy subido  
de Griego en Español la ha trasladado. (f. 5v)

No obstante, el aspecto más novedoso de este texto impreso, como consecuencia de la evolución vivida en los últimos años en los mecanismos de ordenación retórica de los discursos y del contenido retórico de una obra, era que la “Tabla de los capítulos de la Historia de Thucydides” del comienzo (similar a la de Seyssel) se complementa ahora al final con un nuevo instrumento: una tabla de discursos. Pero no una tabla cualquiera. De hecho, en las últimas páginas de la obra el lector se encontraba ante una *Tabla de las oraciones de Thucydides, y de Tito Livio, reduzidas a sus generos, para quien quisiere comparar la eloquencia de los dos principes de la historia Griega y Latina, y quando se offresciere ocasion aprovecharse de los que ellos dixeron*. Se trata de un instrumento clasificatorio que ocupa cuatro páginas, a lo largo de las cuales se distribuyen todos los discursos, diálogos y pasajes retóricos de la obra de acuerdo a los tres géneros canónicos de la retórica. Y, además, todo ello estableciendo una directa comparación con los discursos de Tito Livio, el otro príncipe de la elocuencia historiográfica. La Tabla comienza con los discursos de Género deliberativo, diferenciando los casos que corresponden con las categorías de *Suasio, Dissuasio, Adhortatio, Dehortatio, Monitio, Petitio, Actio Gratiarum, Commendatio, Reconciliatio y Sententia*. Sigue con el género demostrativo, diferenciando *Loas de Personas* (donde incluye tanto el elogio de Antifón como la “Oracion de Pericles en las exequias publicas que se hazian en honrra de los Athenienses muertos en la guerra”), *Loas de alguna cosa, Tratar las faltas de alguna persona, Poner tacha de alguna cosa*. Finalmente, los ejemplos de *Genero Iudicial: Acusacio, Defensio, Exprobratio, Invectiva, Expostulatio, Purgatio, Querella, Objurgatio, Deprecatio*. Categorías en las que distribuye no sólo los dos únicos discursos judiciales de Tucídides, los que se pronuncian en el juicio de los platenses, sino también las diferentes secciones del diálogo de los melios, entendido como fuente de ejemplos útiles para la oratoria forense. Incluso, lo que es todavía más interesante desde el punto de vista retórico, diferentes pasajes de discursos deliberativos en los que predomina la función acusatoria, como el ejemplo que proporciona de “Querella”: *De los Corinthios a los Lacedemonios de los agravios que les hazian los Athenienses*. Un texto que nos remite a la parte inicial del discurso que abre un debate deliberativo del libro I de la obra en Esparta. El detallado análisis de esta Tabla pone de manifiesto el claro enfoque retórico de la traducción y es un testimonio de hasta qué

punto se había ya extendido por Europa un procedimiento que se encontraba también en la obra de otros historiadores como Salustio o Tito Livio.

7. Los ejemplos analizados permiten comprender que, en la segunda mitad del siglo XVI, se den las circunstancias para que se produzca el triunfo de un nuevo tipo de antologías de discursos historiográficos, que, dando un paso más allá, tienen unos objetivos más ambiciosos. Se trata de selecciones enciclopédicas, cuyos autores tienen un claro afán de totalidad, de ofrecer reunidos en una obra no sólo los discursos de un historiador concreto sino todos los discursos más importantes de la historiografía antigua traducidos al latín o a lenguas vernáculas como el italiano o el francés. Un proceso que, de manera lógica, implicaba que estos ejemplos antiguos fuesen complementados con las alocuciones más destacadas de historiadores posteriores.<sup>32</sup>

En este nuevo contexto cultural, Tucídides siguió ocupando un lugar de privilegio. Así lo vemos en el papel que desempeñan sus discursos en la primera de estas selecciones, las *Orationi Militari* del dominico Remigio Nannini (1518-1581), que se abren con las alocuciones del historiador ático, y que ofrecen una selección de discursos extraídos de obras historiográficas que van desde la Antigüedad hasta el Renacimiento. El gran éxito de esta obra del polímata florentino (fue poeta, teólogo, filósofo y traductor de clásicos como Nepote o Amiano Marcelino) explica sus dos ediciones (1557 y 1560) y su reedición a finales del XVI. En esta tarea fue fundamental la colaboración con el impresor veneciano Gabriel Giolito de' Ferrari, editor muy interesado en crear una *collana* dedicada a los historiadores clásicos. De hecho, esta obra se enmarca en un ambicioso proyecto que pretendía hacer accesibles al público italiano a los principales autores de la historiografía clásica y a los exponentes más destacados de la moderna. Así, la obra de 1557, que tenía 740 páginas dedicadas en su mayor parte a los historiadores antiguos, fue completada en 1560 con una segunda edición que, en sus más de mil páginas, incluía una selección de *conciones* extraídas de historiadores modernos como Paulo Emilio o Ascanio Centorio. Esta importante tarea editorial se completa el año siguiente con la edición de unas *Orationi in materia civile e criminale* (Venecia 1561) centradas en seleccionar discursos útiles para hombres de leyes.

Nannini ofrecía una tabla de historiadores con 38 entradas que recorre toda la historiografía griega y latina y que llega al Renacimiento, en la que los discursos de Tucídides (que significativamente se colocan por delante de los de Heródoto) reciben el honor de encabezar esta enciclopédica selección. Pero, sobre todo, los discursos de los historiadores reciben una nueva disposición textual que los convierte en unidades que pueden ser estudiadas de manera

---

<sup>32</sup> Remitimos a Iglesias-Zoido y Pineda (eds.) 2017 para un estudio de conjunto de este fenómeno editorial.

independente. En la edición de 1557, cada discurso está claramente identificado con un título, en el que se dan una serie de datos fundamentales para su posible reutilización retórica y mimética: orador (Embajadores), patria (Corfú), tema (alianza). A continuación, se proporciona el *Argomento* del discurso, sección que aporta una información preciosa: los antecedentes del caso (cómo han llegado los corcirenses hasta esta situación), los objetivos del discurso (al verse en inferioridad de condiciones, conseguir firmar una alianza con los atenienses) y lo que sería la frase previa de engarce dentro de la obra historiográfica (habiendo obtenido la audiencia del Senado, uno de ellos expone la voluntad de los que los han enviado, del siguiente modo). A continuación se reproduce el discurso, claramente diferenciado, que en este caso se ha extraído, sin apenas modificación, de la traducción italiana de F. Strozzi de 1545. Lo interesante es que Nannini vio la necesidad de proporcionar en la edición de 1560 también el *Efetto* de ese discurso, sección en la que se dan datos de gran interés tanto con respecto al resultado del discurso, como a la disposición de los oyentes, a los que se añaden otras reflexiones de tipo moralizante, político o retórico.

A la vista de esta disposición de los discursos de Tucídides en la obra de Nannini, en 1560 nos encontramos ante un momento clave de este proceso de selección. El hecho de prestar cada vez más atención al contexto de estos discursos historiográficos, a su localización, a la ordenación retórica de la materia y, finalmente, a los efectos que provocó en el público, es fruto de un proceso en el que estas alocuciones claramente se conciben de manera independiente de la obra clásica de referencia. Proceso en el que, sin duda, desempeñó un papel decisivo la elección de la lengua: ya no estamos ante el texto griego o ante su versión latina, sino ante una traducción al italiano que pretende llegar a un público más amplio. Pero, sobre todo, en la selección de Nannini asistimos al triunfo definitivo del historiador ático: los discursos de Tucídides tienen el privilegio de encabezar la selección, saltándose el orden cronológico y la preferencia que los críticos, desde la Antigüedad, habían tenido durante tantos siglos por Heródoto. No podía ser de otro modo. En una selección de finalidad retórica como ésta, el puesto más relevante tenía que estar reservado a los discursos de Tucídides. De otro modo no se explica el cambio de orden. Sin olvidar, por supuesto, el cálculo estratégico de sus editores, gente avezada que buscaba la rentabilidad, y que habría considerado que el público tendría más interés por los discursos de Tucídides que por los de Heródoto.

Su enorme éxito acabó influyendo sobre las numerosas selecciones eruditas que seguían publicándose en latín de discursos de Salustio o Tito Livio. Desde esta perspectiva, se comprende que Henricus Stephanus (1528-1598), uno de los más importantes editores renacentistas del texto de Tucídides, publicase en 1570 unas *Conciones sive Orationes ex Graecis Latinisque historicis excerptae*. Selección de discursos historiográficos griegos y latinos, en la que aportaba traducciones fiables al latín, corrigiendo ampliamente aquellas que, como las del Tucídides de

Valla, habían sido objeto de crítica. Su disposición es un reflejo directo de la de Nannini: los historiadores se presentan en dos grandes bloques independientes (griegos y latinos) y los discursos siguen un orden cronológico y cuentan con un argumento. Y el conjunto era ordenado gracias a unos índices detallados que permitían clasificar las arengas de acuerdo tanto con los géneros retóricos como con los lugares comunes. Se trataba, en definitiva, de una selección que combinaba la erudición con la utilidad práctica, ya que permitía ser usada como modelo de elocuencia por nobles y militares. De hecho, el propio H. Estienne no duda en presentar esta obra como el manual oratorio más indicado para generales, nobles y príncipes (p. 2):

“¿Tú consideras que a partir de estos discursos puede aprenderse la elocuencia?”, podría quizás decir alguien. Por mi parte, yo defiendo que no solamente se puede, sino que se debe aprender elocuencia a partir de ellos; en particular aquella que no está destinada a ejercerse en los tribunales, sino en los campamentos y pretorios, y también en los palacios reales; que no quedará en la sombra, sino que aflorará en mitad del ejército, en el polvo, en los clamores, en los campos y en la batalla; una elocuencia no forense sino marcial; que, en fin, convendrá más al caballero, permítaseme hablar así, que al hombre de a pié.

No obstante, el impulso de las lenguas vernáculas era ya imparable. Así, en 1573, François de Belleforest (1530-1583), publicó una versión francesa de otro éxito editorial: las *Orationi Militari* de Remigio Nannini. Esta adaptación llevaba el título de *Harangues militaires*, e incluye, pensando en el público galo, las arengas pronunciadas por líderes militares franceses contemporáneos.<sup>33</sup> Belleforest reproduce toda la estructura (tablas, argumentos y efectos) de la selección de Nannini. Y su éxito fue de tal envergadura que esta selección fue reeditada en 1588 y 1595 (con el añadido de una colección de consejos políticos), lo que muestra hasta qué punto los discursos historiográficos se acabaron convirtiendo en un género autónomo, que tenía sus modelos y su público.

Lo interesante es que en estas tres antologías se observa el mismo proceder selectivo y a utilización de similares instrumentos paratextuales. Da igual que dos de ellas sean de tipo divulgativo (Nannini y Belleforest) y que otra tenga una clara finalidad erudita (Stephanus). En primer lugar, en los tres casos puede comprobarse que se han seleccionado los mismos discursos de la obra tucididea, como un simple vistazo a la tabla del anexo 1 pone de manifiesto con toda claridad.<sup>34</sup> Puede decirse que estamos ante un *corpus* claramente establecido de

---

<sup>33</sup> Cf. Simonin 1992.

<sup>34</sup> La única diferencia la ofrece Stephanus, al incluir el *Dialogus Archidami / legatorum plateensium* en 2.71-4, que no recoge ni Nannini y Belleforest.

discursos que es independiente de cualquier planteamiento personal. En segundo lugar, los discursos que forman parte de este *corpus* estable de alocuciones son entendidos como elementos ya claramente independientes de la obra histórica de la que han sido extraídos, como pone de manifiesto el rico conjunto de instrumentos paratextuales (tablas, índices, títulos, argumentos y efectos) que acompañan a los textos seleccionados.

8. Sólo faltaba una selección que, en los últimos años del siglo XVI, combinase lo mejor de cada uno de estos modelos y que, dando un paso más allá, proporcionase una nueva selección y ordenación de los discursos claramente subordinada a su finalidad retórica. Y eso es lo que acabarán ofreciendo las *Orationes* de Melchior Junius (1545-1604), profesor de elocuencia de la Universidad de Estrasburgo, obra publicada en 1586 y que tiene su razón de ser en el ambiente universitario centroeuropeo de finales del XVI. Se trata de una selección bilingüe, en la que los autores griegos están traducidos al latín, y en la que los discursos ya no aparecen ordenados por autores sino que ponen definitivamente en práctica lo que ya se enunciaba en tablas y clasificaciones de colecciones previas. En el caso de los discursos de Tucídides, que se destacan por su “*prudentiam, gravitatem, vehementiam*” (f. A4r.), hay una clara selección de aquellos que son más útiles desde el punto de vista retórico. Hay sólo 11 discursos seleccionados, que proceden de los libros más significativos de la obra: sobre todo el primero (6 discursos: los del primer debate en Atenas y los cuatro del desarrollado en Esparta), el segundo (epitafio) y el tercero (Cleón y Diódoto). Una selección que muestra con claridad cuáles eran los discursos de Tucídides más rentables desde el punto de vista didáctico y retórico.

### III. CONCLUSIONES

El éxito de estas antologías y la definitiva expansión de este género editorial durante el siglo XVII muestran el enorme interés renacentista y alto-moderno por los discursos de los historiadores antiguos y, en particular, la atención prestada a las *contiones* de la obra tucididea. Quizás al principio de este proceso, en el siglo XV, pudieron haberse dado varias finalidades a la hora de recoger los discursos de Tucídides, entre las que se combinan la anticuaria (reunir las palabras de grandes oradores del pasado ateniense) y la retórica (las *contiones* como modelo oratorio). Objetivos diferentes que tenían su plasmación en antologías más personales de discursos en las que, por ejemplo, se perciben llamativas diferencias y omisiones. En cualquier caso, es evidente que, a partir de su paso a la imprenta a lo largo del siglo XVI, el objetivo de estas selecciones de origen historiográfico es esencialmente retórico y didáctico. Las *contiones* son entendidas como modelos retóricos útiles por sí mismos para el proceso de *imitatio* humanística. Esta clara finalidad se manifiesta en una regularización

de los procesos de selección y disposición de los discursos por medio del empleo de similares instrumentos de tipo paratextual que facilitan la visión de los discursos como elementos independientes de la obra de partida. Asistimos, así, a mediados del siglo XVI, a la determinación de un *corpus* estable de discursos en las nuevas antologías de tipo enciclopédico que van a triunfar a partir de la obra de Nannini. Finalmente, en el último tercio del siglo XVI, como hemos podido ver en el caso de M. Junius, surgen antologías en las que el proceso de selección de los discursos se acaba subordinando totalmente a la finalidad retórica y los autores no dudan en reducir el número de discursos seleccionados hasta quedarse sólo con los ejemplos más famosos y representativos de la obra de Tucídides: los discursos de Pericles, Cleón o Diódoto. Los más útiles desde el punto de vista de su utilidad como modelos oratorios.

Los procesos puestos en práctica en la elaboración de las antologías de discursos historiográficos a lo largo de los siglos XV y XVI constituyen un testimonio precioso de los caminos seguidos por el legado de Tucídides en el Renacimiento, ofrecen una visión de las preferencias de los lectores durante este período y, en definitiva, son la prueba de que estos discursos fueron el elemento más valorado de su *Historia*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Burke, P. (1966), "A Survey of the Popularity of Ancient Historians 1450-1700", *History and Theory* 5: 135-52.
- Burke, P. (2007), "Translations into Latin in Early Modern Europe", en P. Burke y R. Po-chia Hsia (eds.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge, 65-79.
- Burke, P. (2011), "Historical discourse in Renaissance Italy", en N. H. Petersen, E. Ostrem y A. Bücken (eds.), *Resonances: Historical Essays on Continuity and Change*. Turnhout, 113-126.
- Cevolini, A. (2006), *De arte excerptendi. Imparare a dimenticare nella modernità*. Firenze.
- Cherchi, P. (1998), *Polimatia di riuso. Mezzo secolo di plagio (1539-1589)*. Roma.
- Cochrane, E. (1981), *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*. Chicago.
- Cyrillo, S. (1832), *Codices Graeci MSS. Regiae Bibliothecae Borbonicae descripti atque illustrati a Salvatore Cyrillo*, Vol II. Nápoles.
- Dionissoti, A. C. (1997), "Les chapitres entre l'historiographie et le roman", en Jean-Claude Fredouille *et alii* (eds.), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques*. París, 525-544.
- Dorandi, T. (2000), *Le stylet et la tablette : dans le secret des auteurs antiques*. París.
- Formentin, M. R. (2008), "Uno scriptorium a Palazzo Farnese?", *Scripta* 1: 70-95.
- Grafton, A. (1998), "El lector humanista", en G. Cavallo y R. Chartier (eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid, 281-328.
- Grafton, A. (2007), *What was History? The Art of History in Early Modern Europe*. Oxford.
- Hester, N. (2003), "Scholarly Borrowing: The Case of Remigio Nannini's *Orationi militari* and François de Belleforest's *Harangues militaires*", *Modern Philology* 101: 235-258.
- Ianziti, G. (2012), *Writing History in Renaissance Italy: Leonardo Bruni and the Uses of the Past*. Cambridge (Mass.).
- Iglesias-Zoido, J.C. (2011), *El legado de Tucídides en la cultura occidental: discursos e historia*. Coimbra.
- Iglesias-Zoido, J. C. (2015), "The Speeches of Thucydides and the Renaissance Anthologies", en Ch. Lee y N. Morley (eds.), *Handbook to the Reception of Thucydides*. Malden y Oxford, 43-60.
- Iglesias-Zoido, J. C. y Pineda, V. (eds.) (2017), *Anthologies of Historiographical Speeches from Antiquity to the Early Modern Period*. Leiden y Boston.



- Kallendorf, C. (2012), "Commentaries, Commonplaces, and Neo-Latin Studies", in A. Steiner-Weber *et al.* (eds.), *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis: Proceedings of the Fourteenth International Congress of NeoLatin Studies*, vol. 1. Leiden and Boston, 535-46.
- Martin, H.-J., Aquilon, P. y Dupuigrenet-Desroussilles, F. (eds.) (1988). *Le livre dans l'Europe de la Renaissance*. Paris.
- Momigliano, A. (2012), "Polybius's Reappearance in Western Europe", en *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Chicago, 79-98 (publicado originalmente en 1974).
- Osmond, P.J. y Ulery, R. (2003), "Sallustius Crispus, Gaius", in Brown, V., Hankins, J. and Kaster, R.A. (eds.), *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, vol. VIII. Washington D.C., 183-326.
- Pade, M. (1985), "Valla's Thucydides: theory and practice in a Renaissance Translation", *Classica et Mediaevalia* 36: 275-301.
- Pade, M. (2003), "Thucydides", en Brown, V., Hankins, J. and Kaster, R.A. (eds.), *Catalogus Translationum et Commentariorum*. Washington, 103-182.
- Pade, M. (2015), "The Renaissance", en Ch. Lee y N. Morley (eds.), *Handbook to the Reception of Thucydides*. Malden y Oxford, 26-42.
- Palumbo, M. (1991), "I discorsi contrapposti nella *Storia d'Italia* di F. Guicciardini", *Modern Language Notes* 106: 15-37.
- Pettegree, A. (2010), *The Book in the Renaissance*. New Haven y London.
- Piccione, R.M. and Perkams, M. (eds.) (2003-5), *Selecta colligere, I-II: Beiträge zur Technik des Sammelns und Kompilierens griechischer Texte von der Antike bis zum Humanismus*. Alessandria.
- Simonin, B. (1992), *Vivre de sa plume au XVIe siècle ou la carrière de François de Belleforest*. Geneva.
- Smith, H. y Wilson, L. (eds.) (2011), *Renaissance Paratext*. Cambridge.
- Struever, N. (1970), *The Language of History in the Renaissance. Rhetoric and Historical Consciousness in Florentine Humanism*. Princeton.
- Walsby, M. y Kemp, G. (2011), *The Book Triumphant. Print in Transition in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Leiden y Boston.
- Yeo, R. (2014), *Notebooks, English Virtuosity and Early Modern Science*. Chicago.

<b>DISCURSOS DE TUCÍDIDES SELECCIONADOS EN ANTOLOGÍAS DE LOS SIGLOS XVY XVI. (tituli de la traducción de Valla)</b>	III-B-8 s. XV	Valla 1452
1.- (1.32-6) <i>Oratio Corcyrensiu apud Athenienses</i>	X	X
2.- (1.37-43) <i>Oratio Corinthioru apud Athenienses</i>	X	X
3.- (1.53.2) <i>Corinthii</i>		X
4.- (1.53.4) <i>Athenienses</i>		X
5.- (1.68-71) <i>Oratio Corinthioru apud Lacedemonios</i>		X
6.- (1.73-78) <i>Oratio Atheniensiu apud Lacedemonios</i>	X	X
7.- (1.80-85) <i>Oratio Archidami regis apud Lacedemonios</i>	X	X
8.- (1.86) <i>Oratio Sthenelaide ephori</i>	X	X
9.- (1.120-4) <i>Oratio Corinthioru apud socios</i>		X
10.- (1.128.7) <i>Epistola Pausaniae ad regem</i>		X
11.- (1.129.3) <i>Epistola regis</i>		X
12.- (1.137.4) <i>Epistola Themistoclis ad Artaxerxem</i>		X
13.- (1.140-4) <i>Oratio Periclis apud Athenienses</i>	X	X
14.- (2.11) <i>Oratio Archidami regis</i>	X	X
15.- (2.13) <i>Oratio Periclis obliqua</i>		X
16.- (2.35-45) <i>Oratio Periclis funebris</i>	X	X
17.- (2.60-4) <i>Oratio Periclis</i>		X
18.- (2.71-4) <i>Dialogus Archidami / legatoru plateensiu</i>		X
19.- (2.87) <i>Oratio Peloponnensiu ducum ad milites</i>		X
20.- (2.89) <i>Oratio Phormionis Atheniensis ad milites</i>		X
21.- (3.9-14) <i>Oratio Mityleneorum apud Lacedemonios</i>	X	X
22.- (3.30) <i>Oratio Teutiapli</i>		X
23.- (3.37-40) <i>Oratio Cleonis apud Athenienses</i>	X	X
24.- (3.42-8) <i>Oratio Diodoti dicentis sententiam Cleoni contrariam</i>	X	X
25.- (3.53-59) <i>Oratio Plateensiu apud Lacedemonios</i>	X	X
26.- (3.60-64) <i>Oratio Thebanorum contra Plateenses</i>		X
27.- (4.10) <i>Oratio Demosthenis ad milites</i>	X	X
28.- (4.17-20) <i>Oratio Peloponnensiu legatoru</i>		X
29.- (4.59-64) <i>Oratio Hermocratis ad Sicilienses</i>	X	X

Leer a Tucídides en la alta Edad Moderna (s. XV y XVI):  
el lector renacentista y las contiones

París 1531	Melanchthon 1562	Della Casa 1564	Nannini 1557/60	Stephanus 1570	Belleforest 1573	Junius 1586
X	X	X	X	X	X	X
X	X	X	X	X	X	X
X	X					
X	X					
X	X	X	X	X	X	X
X	X	X	X	X	X	X
X	X		X	X	X	X
X	X		X	X	X	X
X	X		X	X	X	
X						
X						
X	X	X	X	X	X	
	X		X	X	X	
	X	X	X	X	X	X
	X	X	X	X	X	
		X		X		
	X	X	X	X	X	
	X	X	X	X	X	
	X	X	X	X	X	
		X	X	X	X	
	X	X	X	X	X	X
	X	X	X	X	X	X
	X		X	X	X	
	X		X	X	X	
			X	X	X	
	X		X	X	X	
	X		X	X	X	
	X		X	X	X	X

30.- (4.85-87) <i>Oratio Brasidae ad Achantios</i>	X	X
31.- (4.92) <i>Oratio Pagondae ad Boetios milites</i>	X	X
32.- (4.95) <i>Exhortatio Hippocratis ad milites Ateniensis</i>	X	X
33.- (4.126) <i>Oratio Brasidae ad milites</i>	X	X
34.- (5.9) <i>Oratio Brasidae ad milites</i>	X	X
35.- (5.89-105) <i>Dialogus Meliensium</i>	X	X
36.- (6.9-14) <i>Oratio Niciae Atheniensis</i>	X	X
37.- (6.16-18) <i>Oratio Alcibiadis</i>	X	X
38.- (6.20-23) <i>Oratio Niciae secunda</i>	X	X
39.- (6.33-34) <i>Oratio Hermocratis ad Syracusanos</i>	X	X
40.- (6.36-40) <i>Oratio Athenagorae ad Syracusanos</i>	X	X
41.- (6.41.2-4) <i>Alter ex magistratibus Syracusanis</i>	X	X
42.- (6.68) <i>Oratio Niciae ad milites</i>	X	X
43.- (6.72) <i>Oratio Hermocratis obliqua</i>	X	X
44.- (6.76-80) <i>Oratio Hermocratis Syracusani</i>	X	X
45.- (6.82-7) <i>Oratio Euphemi Atheniensis contra Hermocratem</i>	X	X
46.- (6.89-92) <i>Oratio Alcibiadis ad Lacedemonios</i>	X	X
47.- (7.11-15) <i>Epistola Niciae ad Ateniensis de his quae apud Sicilia agitantur</i>	X	X
48.- (7.21.1) <i>Gylippi oratiuncula</i>	X	X
49.- (7.21.3) <i>Hermocratis obliqua oratio</i>	X	X
50.- (7.61-64) <i>Oratio Niciae ad milites</i>	X	X
51.- (7.66-68) <i>Oratio Syracusanorum ac Gylippi ad milites</i>	X	X
52.- (7.77) <i>Oratio Niciae ad milites</i>	X	X
53.- (8.45.2) <i>Obliqua oratio Alcibiadis ad Tissaphernem</i>		X

Leer a Tucídides en la alta Edad Moderna (s. XV y XVI):  
el lector renacentista y las contiones

	X		X	X	X	X
			X	X	X	
			X	X	X	
			X	X	X	
	X		X	X	X	
	X		X	X	X	
	X		X	X	X	
	X		X	X	X	
	X		X	X	X	
	X		X	X	X	
	X		X	X	X	
			X	X	X	
	X		X	X	X	
	X		X	X	X	
	X		X	X	X	
	X		X	X	X	
	X		X	X	X	
	X		X	X	X	

(Página deixada propositadamente em branco)

CIÊNCIA E FANTASIA NA CULTURA PORTUGUESA DO PRIMEIRO  
RENASCIMENTO  
(Briefly notes on science and fantasy in the Portuguese First Renaissance)

MARISA DAS NEVES HENRIQUES (marisaneves.henriques@gmail.com)  
Centro de Literatura Portuguesa – Universidade de Coimbra

*Fantasia – Derivase do Grego Phantasia, que significa imaginação.  
He a segunda das potencias, que se atribuem à alma sensitiva, ou racional,  
que forma as imagens das cousas...*  
Raphael Bluteau<sup>1</sup>

RESUMO – Este artigo procura refletir sobre a coexistência de dois modos de conhecimento e de aproximação ao real na Baixa Idade Média – um de pendor racionalizante e científico e outro marcado ainda pela espiritualidade e pelos relatos fantásticos. Veremos, por isso, que Pseudo-Aristóteles, Plínio e Alberto Magno contribuem a par com os textos místicos e hagiográficos para uma determinada representação do mundo que as descobertas marítimas e o experientialismo questionam e reveem. Assim, a reconfiguração mental repercutir-se-á inevitavelmente na cientifização do léxico e numa nova definição do real.

PALAVRAS-CHAVE – ciência/religião, enciclopedismo medieval, léxico.

ABSTRACT – Much of the focus of this paper, therefore, is to analyze the influence of coexisting approaches to reality– scientific data, parascientific and imaginative elements – in the Late Middle Ages. *Auctoritates* such as Pseudo-Aristotle, Pliny and Albert the Great but also mystical and medieval hagiographical texts have shaped a scientific representation of the world that the Maritime Discoveries and the experientialism would call into question and re-evaluate. Thus, a mental reconfiguration leads both to the lexicon's scientification and renewal definition of reality.

KEYWORDS – science/religion, Medieval Encyclopedism, lexicon.

### NOVOS MUNDOS, LÍNGUA RENOVADA

A conquista de Ceuta, envolta em reticente prudência por D. João I,<sup>2</sup> dava início a um período de inigualável avanço no conhecimento dos contornos do mundo, dos últimos progressos em vários ramos do saber e da técnica, bem como no desvelar de recônditos segredos de uma insuspeitada humanidade, que punha em causa o que alguns homens, inevitavelmente centrados na sua condição, haviam pensado e dito.

---

<sup>1</sup> Bluteau 1713: 32.

<sup>2</sup> Zurara 1915: 31.

Esta gelosia aberta para o exterior repercutia-se no espírito dos homens cultos e no halo das suas livrarias privadas. Num ambiente paracientífico, movido pela curiosidade intelectual que ajuda a explicar a popularidade do *Secretum secretorum*,<sup>3</sup> mas que em pleno século XV não anula ainda o fascínio pelos bestiários, pelas lendas e vidas de santos, a língua portuguesa, apta para a construção de longos períodos em prosa, adquire novos termos e alarga os seus horizontes semânticos, exponencialmente aumentados com as Descobertas, que instigam ao alargamento lexical em áreas como a botânica, a náutica<sup>4</sup> ou a fauna e à renovação dos quadros do saber.<sup>5</sup> Hão de brotar, por isso, razões de sobra para a existência de uma rede tensional e dialógica entre “teoria /prática, doutrina / arte, ciência / arte”<sup>6</sup>, mito e esforço de apropriação do real.

É na sequência disso que em 1500 a carta de Pero Vaz de Caminha, da qual possuímos ainda hoje cópia, revela um narrador atento e maravilhado perante a novidade das gentes e da paisagem, pontuada de aves e cursos de água. Da mesma forma, encontram-se entre o *Esmeraldo de situ orbis*, o *Colóquio dos Simples e Drogas da Índia* e certos fragmentos da literatura de viagens (o *Roteiro da Primeira Viagem de Vasco da Gama à Índia*,<sup>7</sup> a *Peregrinação...*) e da historiografia exemplos auspiciosos de um novo horizonte linguístico e epistemológico. Na verdade, como ressalta Cerqueira Gonçalves, “é, no mundo da vida, onde a religião está presente, e não no da razão pura, que se enraíza o mundo da ciência”.<sup>8</sup>

Lida a partir da noção de experiência, geradora de uma teoria científico-filosófica emergente<sup>9</sup> ancorada no experiencialismo, esta época tem alguns antecedentes na baixa Idade Média,<sup>10</sup> que não só usa a carta-portulano e a toleta na arte de navegar, como problematiza com acutilância a origem do mundo e ensaia respostas sobre o cosmos nos tratados naturalistas e nos escritos de pendor racionalizante. Importa sublinhar que se viaja (não apenas simbolicamente através das navegações de S. Brandão) e se conhecem outras realidades, ainda que com menos frequência e em menor escala<sup>11</sup> que na epopeia marítima. Lembremos as aventuras de Marco Polo pela Ásia e, em sede lusíada, a proveitosa viagem do

---

<sup>3</sup> Pseudo-Aristóteles 1960.

<sup>4</sup> Barreto 2000: 94-95.

<sup>5</sup> Cf. Caeiro 1993: 37-42. Sobre a filosofia e as Descobertas, ver Calafate 2000: 33-45, e Barreto 2000: 89-115, que faz notar as fronteiras entre o Humanismo e a cultura de expansão, relacionando-os com a Escolástica.

<sup>6</sup> Barreto 2001: 30.

<sup>7</sup> Velho 1999: 128 e segs. É muito interessante ver a tentativa de construção de uma lista de palavras que coloca em paralelo termos e expressões da “linguagem de Calecut” e os vocábulos correspondentes em língua portuguesa.

<sup>8</sup> Gonçalves 2000: 5.

<sup>9</sup> Barreto 2000: 24.

<sup>10</sup> Albuquerque 1983, cap. I.

<sup>11</sup> Lopes 2006.



Infante D. Pedro por Inglaterra, França e Hungria, na sequência da qual escreve a célebre Carta de Bruges.

Presente-se já uma outra relação com a natureza<sup>12</sup> nos tratados de caça e gineta,<sup>13</sup> assim como a proliferação de títulos dedicados às artes e a questões de teor prático<sup>14</sup> indiciadora de uma atitude multidisciplinar e da partilha interreligiosa de conhecimentos.<sup>15</sup> No século XIII, a corte de Afonso X torna-se paradigmática a este nível, porque apoia incondicionalmente a astrologia, o direito e a medicina e encontra mecanismos de transmissão livresca a partir dos interesses pessoais do monarca. São títulos bem ilustrativos deste investimento nas ciências o *Lapidario*<sup>16</sup> e os chamados *Libros del saber de astronomia del rey D. Alfonso X de Castilla*.

Um retorno a esta época permitir-nos-á constatar que os sentidos em voga para percecionar a realidade e entendê-la se alteram com o passar do tempo, e que a fantasia pode ser um meio de conhecer, porque enquanto

“les sociétés traditionnelles du Moyen Age, vivaient sous le règne de la parole et de l’ouïe (qui entretient la tradition orale des contes, rumeurs et légendes), le monde moderne et post-moderne vit sous l’emprise permanente et aveuglante de l’image. Cette dernière a largement contribué à tuer la tradition orale et contribué en atrophiant notre culture auditive (qui sait encore reconnaître aujourd’hui les différents chants d’oiseaux alors que les hommes du Moyen Age ne les confondaient nullement?).”<sup>17</sup>

Independentemente do sentido privilegiado, a ignorância será sempre relativa, tal como dos escombros a partir dos quais se erige um conhecimento fragmentário se não de cavar de novo (e sempre) diques de incertezas e enigmas sem solução. No entanto, fixemo-nos, por ora, no século XV, cientes de que uma era importante se abre no domínio da imagem e da representação do mundo, seja através da cartografia, seja da literatura, da arte ou de renovados modelos antropológicos.

Paul Zumthor nos seus estudos da representação do espaço na Idade Média salientará a mudança decorrente da perceção da natureza como dom divino e da

---

<sup>12</sup> Martins 1957: 52-65.

<sup>13</sup> Destaca-se aqui também o forte pendor didático deste género. D. Duarte 1986: 45 estabelece como objetivo “ensynar a quem não sabe” e trazer em renembrancha” aos que já não têm a arte presente. Só através do “conhecymento da razom” se lida com o medo, só pela estrénua vontade se pode atuar sobre a natureza humana: “cada hũu deve trabalhar per se conhecer, e no bem que naturalmente recebeo se manter e acrecentar, e nos fallymentos emendar e corregar.”

<sup>14</sup> Mattoso 2009.

<sup>15</sup> Ferre 2006: 47-73.

<sup>16</sup> Afonso X 1981.

<sup>17</sup> Walter 2013.

progressiva conquista humana do espaço, reveladora da vontade de “semiotizar el espacio y el tiempo”.<sup>18</sup>

### SÉCULO XV: ENTRE A PENA E O ASTROLÁBIO

No período de Quatrocentos, o amor a Deus espriado por várias obras medievais em língua portuguesa quer originais, quer traduzidas, encerra num contexto secular em expansão um segundo aspeto digno de nota – a situação antropológica do homem, colocada em relação com categorias filosóficas como o tempo, o mundo e a morte, para além da perene questão da fragilidade humana. Um das primeiras consequências adveniente desta exigência reflexiva requerida à língua portuguesa vem a ser a constatação da necessidade de novas palavras ou de renovados sentidos para as já existentes, odisseia em o idioma luso tomou parte mesmo antes de se engalanar através das viagens ao Novo Mundo.

Entre a pena e o astrolábio (o mesmo será dizer entre a escrita aspergida de emotiva subjetividade e a medida rigorosa das distâncias através dos astros, numa relativização do infinito) o rei-filósofo e o piedoso D. Fernando (cognominado Infante Santo), ou o visionário Infante D. Henrique, interlocutor de André do Prado, há uma complementaridade de olhares, nutrida de diferenças ao nível dos livros consultados, dos interesses pessoais de cada um e das influências recebidas. Nesse sentido, no século XV a filosofia em Portugal sai do seu estádio de crisálida para encetar um trajeto de emancipação e amadurecimento que vai do seu uso rarefeito à identificação da filosofia com a antiga aceção monástica (*philosophia Christi*), passando pela redação de tratados de filosofia moral e política, onde a *res* filosófica se distancia de uma noção opaca e matizada com a sensibilidade cristã da patrística para se aproximar do espírito dos pensadores da Antiguidade clássica e dos seus herdeiros medievos, indo depois ao encontro das preocupações dos senhores laicos.<sup>19</sup>

Assim, os livros de índole religiosa, fundamentais na corte de Avis, não são vergôntes únicas nas estantes da sua biblioteca. D. Duarte possui, a par de obras místicas, devocionais e teológico-filosóficas, vários títulos<sup>20</sup> científicos ou de natureza técnica, alguns deles herdados do pai:

- *Livros d'Avicena*
- *Agricultura* que foy de João Pereira
- *Livro de Montaria* que copilou o victorioso Rey D. João

---

<sup>18</sup> Zumthor 1994: 32-33.

<sup>19</sup> Lagarde 1958: 23: “Par exemple, lorsque les théologiens retrouveront, dans le premier livre des *Politiques*, la comparaison de la société politique à un corps animé, cette note éveillera dans leur pensée une harmonique d'une tonalité beaucoup plus riche que la brève image aristotélécienne.”

<sup>20</sup> Cf. Nascimento 1993: 284-286.

- *Segredos de Aristoteles*
- *Livro de Cetraria, per castelão*
- *Livro da Lepra*
- *Livro de Cetraria que foy del-Rey D. João*
- *Agricultura que foy del-Rey D. João*
- *Livro de Montaria, per castelão*
- *Livro de Montaria*
- *Livro d'estrologia*
- *Outro d'astrologia*
- *Livro do cavalgar que el-Rey D. Eduarte copilou.*

Embora a reflexão que aqui se inicia seja aproximativa e despretensiosa, porque a informação fornecida pelo rol bibliográfico é fragmentária e pouco sistemática, deixando sempre incertezas, talvez valha a pena perceber que antecedentes mentais e gnosiológicos preparam a aventura marítima portuguesa e a conseqüente mudança de paradigma do período que Pedro Calafate sumariza no tópico *A filosofia Natural: Ciência e Experiência*.<sup>21</sup> Tendo nós a felicidade de possuir, no século XXI, alguns dos livros apresentados no espólio de D. Duarte e podendo ainda, em certos casos, cruzar a sua leitura com as marcas deixadas na prosa literária da Casa de Avis, avançaremos para a análise do binómio *ciência / fantasia* proposto no título deste artigo. Usado como sinónimo de conhecimento / saber livresco *lato sensu*, com morada laica, o lexema *ciência*<sup>22</sup> será apresentado também em aceções mais restritas que, nesta altura, o associam já a vertentes em vias de se cientificarem autonomamente (astronomia, ciências naturais, cosmografia, matemática, medicina...). Em diálogo com a fantasia, notada pelos olhos da Idade Moderna apenas, o saber progride mais depressa quando, à transmissão de sucessivas visões alegóricas e descrições fabulosas, se sobrepõem o contacto direto com a realidade e a atitude crítica, que derroga mitificações. Thorndike ensina-nos, aliás, que a magia e a religião são indissociáveis da história da ciência,<sup>23</sup> contribuindo imenso para o seu devir.

Na verdade, foi a longevidade de algumas sùmulas enciclopédicas (e também a sua divulgação enviesada), aliada à imaginação e ao desconhecimento, que permitiram que a fantasia e a ciência andassem de mãos dadas, não raras vezes com indistinta derme, a par do diálogo de proximidade entre o cristianismo e a simbólica animal.<sup>24</sup> Senão vejamos: a *Historia Animalium* de Aristóteles, a

---

<sup>21</sup> Calafate (coord.) 1998-2000 em <http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/bases-tematicas/filosofia-portuguesa.html>.

<sup>22</sup> Sobre o valor semântico deste lexema na Idade Média, veja-se Henriques 2012.

<sup>23</sup> Thorndike 1923.

<sup>24</sup> Morrison 2007, que dá uma panorâmica geral do entendimento da função dos animais na época medieval, desde os seus usos domésticos, passando pelo entretenimento ao serviço da

*Historia naturalis* de Plínio o Velho,<sup>25</sup> o *Physiologus latinus*,<sup>26</sup> as *Etimologias* de S. Isidoro, o *De Bestiis et aliis rebus* de Hugo de Folieto e o *De proprietatibus rerum* ao compareceram descontextualizados em *catenae* e florilégios, ou inseridos em *exempla* corporizaram muitos dos medos e dos processos de antropomorfização animal ao serviço da ascética e da moral cristã. Reforçando a tendência doutrinária que tende a reprovar certos comportamentos humanos, projetando-os nos animais, temos em vernáculo o *Livro de Exopo*<sup>27</sup> que caricatura atitudes<sup>28</sup> e bestializa os homens colocando-lhes fábulas diante dos olhos convidando-os à introspeção.

O *Orto do Esposo*, uma das obras que consta do espólio de D. Duarte reflete o uso de todos estes bestiários e compilações de saberes, até porque o seu autor relata (aparentemente contrafeito), entre outros assuntos, as “cousas maravilhosas do mundo e das propriedades das animalias”,<sup>29</sup> domínio que inscreve nas “sciencias segreaes”, mas cujo poder de entretenimento junto do leitor / auditor da época é inegável. Repare-se que nem eminentes filósofos escapam a este fenómeno de redução temática. Das dezassete vezes que o Estagirita é explicitamente nomeado, sete delas é para corroborar informação relativa ao mundo animal (vd. Apêndice), enquanto Plínio, “filósofo natural” (assim designado pelo autor português) é chamado dez vezes para se pronunciar sobre características (lendárias) da fauna e da flora,<sup>30</sup> já para não mencionar os trechos do *OE* inspirados nas gentes que o autor latino descreve.

Na manutenção de um ambiente fantástico que os Descobrimientos vão desmistificar paulatinamente, verificamos o recurso a determinados capítulos das *Etimologias*, além de se verificar um diálogo entre Isidoro de Sevilha e os outros dois autores quando se traz à colação o escorpião ou o basilisco (vd. Apêndice). O livro XI subtintulado “De homine et portentis” reúne, pois, um manancial de elementos sugestivos, a par dos informes contidos no livro seguinte, dedicado aos animais. Ao vislumbrarmos a presença de sátiros e de ciclopes na obra portuguesa, recordamos o capítulo sobre criaturas fantásticas escrito pelo punho

---

nobreza e pela; consulte-se o dossier temático, magnificamente ilustrado, da Bnf sobre o tema dos bestiários: <http://classes.bnf.fr/rendezvous/pdf/Bestiaire3.pdf>.

<sup>25</sup> Segundo Thorndike 1923: 42-43, Plínio é um dos nomes maiores da história da ciência antiga.

<sup>26</sup> Sobre o *Physiologus* (da sua origem grega às versões latinas), e os bestiários medievais, leia-se com proveito Varandas 2006.

<sup>27</sup> *Livro de Exopo* 1994: 1-100.

<sup>28</sup> Vd. um excerto da história “A terra que pariu um rato”, *Livro de Exopo* 1994: 89: “hũa vez a terra imchou e algũus vilãaos que hy estavam açerqua ouverom gram temor e fugirom hy açerqua. E logo a pouca d.ora a terra pariu hũu rato e os vilãaos questo bem viam sseguraram. sse e ouverom gram prazer. Per este exemplo o poeta nos amostra que nom devemos temer as ameaças porque som muytos homẽes que ham mays palavras que obras. “

<sup>29</sup> *Orto do Esposo*, 2007, Livro I, Prol., 3. Doravante citado *OE*.

<sup>30</sup> Vd. a referência ao fundo mitológico do *OE* em Ferronha 1993: 12.

do erudito arcebispo. Façamos uma breve leitura comparativa das duas obras:<sup>3132</sup>

<i>Etimologias</i> <sup>31</sup>	<i>OE</i> <sup>32</sup>
21. <i>Satyri homunciones sunt aduncis naribus; cornua in frontibus, et caprarum pedibus similes...</i>	“Em muitos de seus factos e em na voz parecem homens, segundo diz Sancto Isidero, ca ele diz os satiros som pequenos e tõe os narizes juntos e em nas fronte tõe cornos e som semelhantes aas cabras em nos pees.”
16. <i>Cyclopes quoque eadem India gignit; et dictos Cyclopes eo quod unum habere oculum in frente media perhibentur.</i>	“Outros som chamados cicropes porque tõem nom mais que ùu olho em na frente.”
18. <i>In ultimo autem Orientis monstruosae gentium facies scribunt. Aliae sine naribus, aequali totius oris planitie, informes habentes vultus. Aliae labro subteriori adeo prominenti ut in solis ardoribus totam exe o faciem contegant dormientes. (...)</i>	“Outros nom tõe cabeças nem colo e tõe os olhos em nos ombros. Outros tõe a face chaa sem narizes e tõe o beijo de fundo tam longo e tam ancho que quando dormem em na grande calma cobrem com ele toda a face.”
18. (...) <i>Aliis concreta ora esse, modico tantum foramine calamis avenarum pastus haurientes. Nonnulli sine linguis esse dicuntur, invicem sermonis utentes nutum sive motum.</i>	“Outros ham a boca carrada e junta e nom desfolegam senam per ùu furado que tõe em nos peitos. E estes dizem que nom tõe linguas nem falam, mas solamente fazem sinal de acenamento por fala.”
19. <i>Panotios apud Scythiam esse ferunt, tam diffusa magnitudine aurium ut omne corpus ex eis contegant.</i>	“Em Sicia ha homens que tõe as orelhas tam grandes que cobrem todo o corpo com elas e a estos chamam panthios.”
20. <i>Artabatitae in Aethiopia proni, ut pecora ambulare dicuntur: quadragesimae aevi annum nullus supergreditur.</i>	“E outros ha em Ethiopia que andam curvos assi como os gaados e nom podem levantar os corpos direitos pera cima e som chamados arbiticos.”
23. <i>Sciopodum gens fertur in Aethiopia singulis cruribus et celeritate mirabili (...) per aestum in terra resupini iacentes pedum suorum magnitudine adumbrentur.</i>	“E outros que nom tõe mais que ùu pee, tam grande que quando jazem sobinhos aa quentura do sol alçam aquele pee e cobrem todo o corpo a sôbra dele e som tam ligeiros que correm tanto come os cães.”

<sup>31</sup> Sevilha 2004: 882.

<sup>32</sup> *OE*, 2007: 100.

<p>24. <i>Antipodes in Libya plantas versas habent post crura et octonos digitos in plantis.</i></p>	<p>“Outrossy ha i outros que ham as plantas dos pees tornadas as vesas e tõe doze dedos em nos pees. Estes andam em no deserto de Libia.”</p>
<p>25. Hippopodes in Scythia sunt, humanam formam et equinos pedes habentes.</p>	<p>“Em Sicia ha outras animalias que ham figuras de homens e ham os pees de cavalo.”</p>

Extraímos várias informações deste confronto: em primeiro lugar, o nosso autor inverte, aqui e ali, a ordem pela qual a galeria de criaturas prodigiosas aparece em S. Isidoro, provavelmente porque usa uma compilação ou porque cita de cor as passagens do texto. É nítida a fuga aos excertos em que surge uma ou outra palavra grega (que constam dos trechos que marcámos com parênteses) e a dificuldade em transpor os nomes latinos desses seres para português. Determinante é esquisar os traços mais grotescos e invulgares das criaturas.

Pese embora a distância temporal entre os dois autores, encontraremos muitas representações pictóricas dos povos desconhecidos dispersos pelo globo com feições parecidas com aquelas que aqui aparecem enunciados.<sup>33</sup> Se percorrermos obras com reproduções de manuscritos iluminados, é possível reconhecer, entre aqueles que mostram as maravilhas do mundo, vários seres<sup>34</sup> herdados da literatura clássica e medieval (Solino, Plínio, Isidoro de Sevilha, Beda...). E mais: presente-se na galeria de seres híbridos que povoa os fólios alguma da inspiração colhida por Bosch para debuxar os magníficos animais surrealizantes das suas telas.

Também marcam presença na *OE* as sereias,<sup>35</sup> criaturas que os marinheiros continuariam a temer durante muito tempo, bem como o mítico unicórnio<sup>36</sup> e os relatos sobre costumes bizarros de povos desconhecidos, a indiciar a ignorância reinante no que concerne à geografia humana e à diversidade étnica da Terra.

E que definição de mundo encontramos no texto português, além das metáforas inspiradas no Texto sagrado e nos escritos estoicos?

“O mundo é todo o ajuntamento de totalas cousas criadas em ãa redondeza, ca a face de cima do mundo redonda é em ãu circo. Os filosofas departiram o mundo em duas partes. A primeira parte, mais simprez e mais nobre, é a parte de cima que é des o circo da lãa ataa o circo das planetas. E a outra parte mais baixa é des o circo da lãa a fundo ataa o circo da terra. Esta parte baixa é circo

<sup>33</sup> Lopes 2004: 291-302, salienta o papel de Laurentius Frisius e de Sebastian Münster na criação de um acervo documental a partir das viagens marítimas dos Descobrimentos.

<sup>34</sup> *Vd.*, por exemplo, Morrison 2007: 88-89, que apresenta um manuscrito de Duzentos, proveniente de Théroouanne, com muitas criaturas dos confins dos mundos.

<sup>35</sup> *OE*, 2007:153.

<sup>36</sup> *OE* 2007, 111-112. *Vd.* ainda Pereira, 2005: 69-84.

de quatro elementos em quatro rodas ajuntadas em ãa redondeza e a terra fica em essa meetade. E esta redondeza cerca o ceo com movimentos perduraviis correndo tostemente. Os quatro elementos som o fogo que está mais alto e há sô ele o aar e desi a agua e a terra mais baixa. A parte do mundo mais alta, que é do cerco da lãa ataa as planetas é contada por mais digna porque a materia dela é mais pura e a figura mais fremosa e maior virtude dela é achada em nas cousas mais baixas.<sup>37</sup>

De forma rudimentar, vemos refletida neste trecho a posição hierarquizada do mundo (sublunar e supralunar) postulada por Aristóteles que distribui os quatro elementos pela parte sublunar, sujeita aos movimentos (“perduraviis”) de geração e corrupção, e reserva à outra zona um lugar para os planetas. O uso do adjetivo “digna” e a expressão “materia pura” revelam a forma como o autor português interioriza a ideia presente na cosmologia aristotélica, segundo a qual a ordem e a harmonia se situam nos corpos celestes.

À semelhança do que acontecerá, por vezes, no processo de expansão marítima, o paganismo<sup>38</sup> funciona como mola de força de uma visão preconceituosa, que aciona a incompreensão perante a diferença. Daí que se verifiquem afinidades entre o tom dos *exempla* relativos a povos pagãos e o olhar dos descobridores ao encararem as tribos indígenas e as gentes recém-descobertas<sup>39</sup> quando o anónimo português apresenta as gentes do deserto da Etiópia<sup>40</sup> ou fala da Hircania [província do Irão],<sup>41</sup> da Hibernia<sup>42</sup> [Irlanda], da Escocia e dos povos do Oriente,<sup>43</sup> da Frísia [zona dos Países Baixos].<sup>44</sup>

A figura do físico surge associada à do mágico que consegue derrotar o demónio ou operar curas sobrenaturais, por ser dotado de predicados especiais,<sup>45</sup> embora compareça também uma vez no *Orto do Esopo* “aquele físico mui nomeado

<sup>37</sup> OE, 2007: 114.

<sup>38</sup> Uma das fontes usadas pelo nosso *compiler* é a *Historia adversus paganos* de Orósio que nas primeiras linhas nos dá conta da associação entre o abandono de Deus e a desordem do mundo natural: “bellis grauia aut corrupta morbis aut fame tristitia aut terrarum motibus terribilia aut inundationibus aquarum insolita aut eruptionibus ignium metuenda aut ictibus fulminum plagisque grandinum saeuu uel etiam parricidiis flagitiisque misera...”. (Seguimos a edição de Farmhouse 2000, Prol.: 46).

<sup>39</sup> *Vd.*, para um período mais avançado, o interessante artigo de Silvestre 2005: 159: “Os termos fábula e fabuloso, além de designarem os textos de cariz moralizante filiados na tradição greco-latina de Fedro e Esopo, tornam-se frequentes nas obras que compendiam as narrativas respeitantes aos povos orientais e africanos, muito devido à obrigação de rotular as religiões não católicas como paganismo.”

<sup>40</sup> OE 2007: 114.

<sup>41</sup> OE 2007: 202.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, 204.

<sup>44</sup> OE 2007: 249.

<sup>45</sup> OE 2007: 39.

Galieno”.<sup>46</sup> Os “estrologos” não concitam grande simpatia – exceção feita a Albumasar<sup>47</sup> – nem determinados escolares por se dedicarem à nigromancia ou à arte de “desputar”. A filosofia, representante máxima das ciências seculares, e reduzida à lógica, é vituperada e remetida ao seu estatuto ancilar a favor da *Sacra pagina*.

Indício de descrença ou de ceticismo face à ciência é ainda aquele que surge para explicar a escuridão<sup>48</sup> que sobreveio à morte de Cristo, apenas compreensível, segundo o monge português, pela sobrenatural compaixão da natureza face ao Criador.

Mas, deixemos esta obra mística, onde os jardins do Livro II, inspirados no *Cântico dos Cânticos* e juncados pela “rosa de marteiro e paixom, [pelo] lílio de castidade”, pela “flor da viola da humildade”,<sup>49</sup> pelo “açafrao da caridade”<sup>50</sup> e pelo “cinamomom da renembrancha da morte”<sup>51</sup> (especiarias com um valor tão concreto nas nossas rotas caravaneiras), escapam à catalogação da botânica e da farmacopeia.

Revisitemos os *Segredos* de Aristóteles, seguindo *ipsis verbis* a referência do rol bibliográfico duartino, isto é, uma obra apócrifa com extraordinário acolhimento no Ocidente,<sup>52</sup> sobretudo pela sua versão oriental, e que comparece três vezes no *Leal Conselheiro*.<sup>53</sup> Moreira de Sá atribui esta preferência ao facto de aí constarem várias curiosidades astrológicas,<sup>54</sup> tema bem amado na Península Ibérica e que interessaria decerto ao rei filósofo, porque possuía mais dois livros de astrologia na sua biblioteca. Eamon vai mais longe na explicação para o êxito de tais obras, integrando-as num género literário com características próprias<sup>55</sup> e salientando a rentabilidade da metáfora “segredos da natureza”.

A bem sucedida circulação do escrito apócrifo em Castela, nas suas

---

<sup>46</sup> OE 2007: 297.

<sup>47</sup> OE 2007: 69.

<sup>48</sup> OE 2007: 69.

<sup>49</sup> OE 2007: 23.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> OE 2007: 21-22.

<sup>52</sup> Dod 1989:79, informa-nos que a tradução do árabe para latim terá sido realizada c. 1243 por Filipe de Trípoli, subsistindo 350 manuscritos da obra.

<sup>53</sup> A referência mais importante reporta-se ao capítulo do *Segredo dos Segredos* que esquisso o perfil do bom conselheiro (71-72). O rei filósofo manda transcrever um longo trecho da obra apócrifa no cap. L do seu tratado. Seguimos a ed. de Castro 1998. A obra pseudo-aristotélica chegou a ser atribuída ao Infante D. Henrique. Devemos ao Professor J. de Carvalho o deslindamento da questão: 19: 283-361.

<sup>54</sup> Sá 1960: XX.

<sup>55</sup> Eamon 1994: 4: “Why these writings so capture the medieval imagination, and why did their popularity and authority persists for so long? One reason is that they were linked with a literary tradition of works that promised to reveal the esoteric teaching of revered authorities like Aristotle and Albert Magnus. Such teachings appealed forcefully to the medieval mind (...). But they also appealed to Renaissance thinkers, who searched for a *prisca theologica*, an original wisdom rooted in revelation, as an alternative to what they regarded as a bankrupt scholastic tradition.”



duas versões parece revelar antes o interesse pelos capítulos sobre uma reta governação.<sup>56</sup> Comparada a estrutura dos nossos *Segredos* com as versões castelhanas do *Secretum secretorum* e da *Poridat de las poridades* (vd. apêndice), vislumbramos pela significativa disparidade arquitetural que as singulariza que, de facto, o texto português se afasta da tradição ocidental, enriquecido por informações médicas e menos ligado à teorização filosófica de âmbito político. Esta tónica coloca-se, pelo contrário, na *Poridat de las Poridades*.

Logo no início da versão quatrocentista portuguesa, compreendemos o percurso sinuoso de transmissão da obra (“trelladey o pymeiramente de lingua grega Em caldea E desta em arabiga E de arabica Em latim.”<sup>57</sup>) e, pela leitura integral do texto que sobreviveu à voragem do tempo, verificamos estar perante uma versão abreviada do original, com passagens poucos felizes no exercício de transposição textual.

O pequeno escrito de Pseudo-Aristóteles em linguagem divide-se em quatro partes, preservando o suposto espírito didático através do qual o Estagirita veicularia ensinamentos morais e enciclopédicos ao seu discípulo, o Imperador Alexandre Magno:<sup>58</sup> (i) da variedade dos reis, seus costumes e regimentos; (ii) regimento da saúde; (iii) das maravilhosas utilidades da natureza, da arte e dos costumes; (iv) da maravilhosa eleição dos amigos e conselheiros do rei através das propriedades naturais dos corpos.

Começando por alguns capítulos que se situam na linha da educação de príncipes, surge aí expresso o código de conduta do rei, o apelo à castidade e à contenção, o incitamento ao esporádico recato da solidão e ao estudo,<sup>59</sup> a conservação de nobres sentimentos, que se revistam de exemplaridade para os súbditos, e a fuga às coisas transitórias. É também nesta primeira parte que se encontra um significativo louvor ao entendimento<sup>60</sup> e se fala da capacidade de “compreender E figurativamente Entender”,<sup>61</sup> rematado por um voto de confiança na razão:

“Non des fe aos dictos dos nom sabedores assi como aquelles que dizem a sciencia das planetas deficel seer E que nêhũ nom poderá a ella vijr / estes nom sabem o que dizem porque acerca do poderio do entendimento nom ha hi cousa deficel. E todollas cousas se podem saber per uja de razam / Som outros

<sup>56</sup> Bizarri 2010: 26.

<sup>57</sup> Pseudo-Aristóteles 1960: Prol., 9.

<sup>58</sup> Daí que vários capítulos sejam iniciados pelo vocativo “O Alexandre”.

<sup>59</sup> Pseudo-Aristóteles 1960: 23: Alexandre, representante de todos os soberanos, é aconselhado a promover o cultivo da ciência e das artes liberais junto dos seus súbditos, porque o saber se pode inscrever como marca de notoriedade da sua governação, a registar por escrito.

<sup>60</sup> Pseudo-Aristóteles 1960: 13: “o entendimento he cabeça do regimento saude dalma guarda das uirtudes olhador dos ujcios Em elle se veem as cousas que se deuem de fugir E per elle escolhemos as cousas descolher”.

<sup>61</sup> Pseudo-Aristóteles 1960: 9.

nom menos sandeos que dizem que deos todelas cousas antevio cante ordenou des o comeco / E dizem que nom aproveita conhecer as cousas por vijnr pois que de necessario ham de aquecer...”.<sup>62</sup>

Adivinham-se, nestas breves linhas, uma espécie de destronação da fé e de desvalorização (ou, pelo menos, relativização) da omnisciência divina, em favor da intervenção do homem sobre o seu processo de aquisição de conhecimento, colocando-se a “sciencia das estrellas” ao serviço da previsão do futuro. Segundo o autor, a astronomia contempla três vertentes, que reconstituímos abaixo:

Objeto de estudo	Ordenação dos, céus e das esferas, disposição dos planetas, divisão dos signos [do zodíaco], seu alongamento e movimentos	Conhecimento do movimento do firmamento e nascimento dos signos “sobre as cousas empirias ante que seiam fectas so o firmamento da lũa” <sup>63</sup>	Esferas, planetas e signos
Designação	Ciência	-----	Astronomia ou ciência dos juízos
= Astronomia			

63

Apesar da clara indefinição entre astrologia e astronomia, pois tanto se referem signos do zodíaco como planetas e esferas há um esforço de reconhecimento científico desta área do saber, ainda que as dificuldades de transposição de algumas palavras para língua portuguesa tornem a prosa angulosa e, por vezes, obscura. Já para não falar dos latentes resquícos de superstição quando se recomenda a Alexandre que não tome qualquer mezinha sem “conselho de homem sabente a sciencia das estrelas porque o proueito da sciencia da medicina he aleuantada”.<sup>64</sup>

A segunda parte, dedicada à “doutrina medicinal” e onde Deus reaparece agora como instigador do conhecimento humano,<sup>65</sup> retoma a teoria clássica dos humores e a ideia segundo a qual a bÍlis negra<sup>66</sup> altera o equilíbrio corporal. Os conselhos sobre uma correta alimentação e sobre a higiene do sono, parte

<sup>62</sup> Pseudo-Aristóteles, 1960: 24.

<sup>63</sup> Pseudo-Aristóteles, 1960: 25.

<sup>64</sup> Pseudo-Aristóteles 1960: 51. A sangria deve ser feita apenas quando os astros são favoráveis (51); os signos influenciam a toma de algumas mezinhas, por isso não se pode descurar o “signo collerico ou melanconjco ou fleumatico” (52) em que se encontra a lua.

<sup>65</sup> Pseudo-Aristóteles 1960: 27: “deus muj alto antre todelos outros philosophos enflamou os gregos a buscar as sciencias.”

<sup>66</sup> Pseudo-Aristóteles 1960: 36.

integrante dos “secretos darte da medicina”<sup>67</sup> são entrecortados por momentos de devaneio poético – mais concretamente pela descrição das quatro estações, cada uma delas relacionada com benefícios para o corpo e com as leis de renovação cíclica da fauna e da flora. Na primavera, a terra antropomorfiza-se numa “sposa muj fremosa E manceba aparelhada com ornamentos E afeitada com diversos colores”,<sup>68</sup> ao passo que, no verão, o mundo se transforma numa “sposa complida per corpo E per ydade perfeita E per quentura inflamada”.<sup>69</sup> Em invernosa estação, “he ho mundo asso como uelha pessada per ydade antiga E nua de uestidura chegada aa morte”,<sup>70</sup> refletindo-se nesse declínio a natureza humana.

O ato de vomitar é tido como purificador, dispendo bem quem o faz. Ler ou deleitar-se com jogos, cantar e ouvir melodias suaves ou vestir-se com elegância<sup>71</sup> estão entre as atividades que sobrevêm a essa purga terapêutica. Apresentam-se algumas receitas para os males das várias partes do corpo (cabeça, tronco, testículos) e mezinhas que atuam em vários órgãos<sup>72</sup> e na cura da melancolia, embora seja bastante difícil a transposição de boa parte dos ingredientes para português.<sup>73</sup> Referem-se as virtualidades e perigos da ingestão de álcool, que, bebido em excesso, leva a “falar per sonho e [provoca] visões fantasticas”.<sup>74</sup> Todavia, vai circulando, entre uma forma de expressão descuidada, informação lexical importante para a história da medicina, mormente ligada à sintomatologia, a informes anatómicos e a conselhos terapêuticos (vd. Apêndice), além de termos técnicos do domínio da farmacopeia.

O nome de antigos filósofos e figuras ligadas à medicina também aparece bastante estropiado, nomeadamente a referência a Esculápio (excolapides), Hipócrates (ypocras), ou a “hermogenes medius [Hermes?] E hyrfres E donasties E datilies judeus E dioris”,<sup>75</sup> todos eles portadores do “tesouro dos philosophos”, ou seja, dos recônditos segredos da sabedoria.

<sup>67</sup> Pseudo-Aristóteles 1960: 30.

<sup>68</sup> Pseudo-Aristóteles 1960: 34.

<sup>69</sup> Pseudo-Aristóteles 1960: 35.

<sup>70</sup> Pseudo-Aristóteles 1960: 36.

<sup>71</sup> Pseudo-Aristóteles 1960: 37-38.

<sup>72</sup> Pseudo-Aristóteles, 1960: 49: Por exemplo, a mezinha que limpa os pulmões também “faz dar Resperaçam a todellos estromentos dalma”.

<sup>73</sup> Pseudo-Aristóteles, 1960: 47-48. Depois de vomitar, recomenda-se “o acucar rosado com ligno aloes” (39), mas de mais difícil compreensão é o tansengari (?) usado para facilitar a digestão, o “ache ou achen ariaganet ou arianes”(39) útil para recuperar o apetite sexual, ou a informação segundo a qual se deve usar uma onça de “elengaciam de bariofilo”(47) na mezinha para confortar o estômago. A mezinha que fortalece os membros principais, em especial os que estão escondidos, leva na sua enigmática mistura “darsamicanele” e “galengam galengal.” (48) Outros ingredientes são mais fáceis de deslindar: folhas de arruda, mel, noz-moscada, nozes, figos, grãos de milho, o sumo de romã, ruibarbo.

<sup>74</sup> Pseudo-Aristóteles, 1960: 36. Pseudo-Aristóteles, 1960: 42.

<sup>75</sup> Pseudo-Aristóteles, 1960: 46. *Vl.*, sobre esta difícil identificação, Steele 1920: XLVI.

A palavra segredos que pretende ser a mais enigmática da obra, incutindo no espírito do leitor a ideia de estar na pose de uma herança sapiencial legada a poucos, e que se converte numa forma de poder, – sobre o seu corpo e sobre o mundo – parece ligar-se por um momento a Hermes, a quem “os gregos” “atribuem toda a sciencia secreta E celestial”.<sup>76</sup> Não admira, por isso, que Schmitt se refira à pluralidade de aristotelismos no Renascimento, deixando um aviso à navegação para o contaminado processo de chegada do pensamento do filósofo.<sup>77</sup>

É também com a promessa de revelar ao seu discípulo o segredo dos segredos, contido numa pedra, “o ouo dos philosophos”, que se inicia a penúltima parte do pequeno tratado. Mas, desenganemo-nos quanto ao cumprimento da intenção anunciada pelo título desta secção. As propriedades e virtudes das pedras e das plantas são tratadas muito perfunctoriamente, em períodos breves e abruptos, ao contrário do que se podia prever pela abundância de obras consignadas a estas matérias.

Alberto Magno fora, a este respeito, um nome incontornável, que partindo de uma obra pseudo-aristotélica escreve o seu *De plantis* e, na senda dos escritos zoológicos do Estagirita, havia trazido à colação um volume consignado aos animais, já para não falar do *De Mineralibus*, onde citava Hermes e as suas revelações,<sup>78</sup> Aaron, Dioscórides, Evax (o suposto autor ou compilador do *De virtutibus lapidum*), Plínio e Avicena,<sup>79</sup> entre outros. O que demarca um *actor* como Alberto Magno é justamente o seu sentido crítico, e o seu posicionamento pessoal perante os temas.<sup>80</sup> Apesar do seu empenho em fazer ascender estas matérias a um plano científico, baseado no trabalho de campo e na sistematicidade do seu aprumo escolástico, o legado enciclopédico do ilustre germânico não se furtara a ser instrumentalizado por uma corrente popular de vulgarização que se tinha apropriado de alguns dos seus ensinamentos para criar um livro de segredos com grande impacto até ao período isabelino.<sup>81</sup>

---

<sup>76</sup> Pseudo-Aristóteles, 1960: 47.

<sup>77</sup> Schmitt 1983, 27: “There were many variations: some textbooks followed the words and meaning of Aristotle to the letter, others subjugated philosophy to theological necessities on nearly every page, while still others syncretized madly to make Aristotle, the Bible, Hermes Trimegistus, and Plato all come out equal to one another and to truth in the end.”

<sup>78</sup> Magno 1569: Lib. I, 21: “... Hermes in secreto secretissimorum suorum per verba metaphorica dicens: lapis suaviter cum magno ingenio ascendit a terra in caelum, iterumque descendit a caelo in terram nutrix eius terra est, et portauit eum in ventre ventus suo.”

<sup>79</sup> Magno 1569: Lib. I, 6.

<sup>80</sup> Magno 1569: Lib. I, cap. III, confronta a opinião de vários filósofos (Avicena, Hermes, Empédocles, Demócrito...) sobre a geração das pedras e, a certa altura, refuta a posição de Demócrito, que atribui alma a todos os seres: “Haec autem stare non posse alibi ostendimus. Anima enim non in sensibilibus sed vegetabilibus invenitur: nulla enim habent lapides operationem animae congruentem...”(27)

<sup>81</sup> Best apresenta uma análise sobre o êxito de obras deste teor.

Mas, voltemos ainda por instantes à obra portuguesa. Através de um veia um tanto ou quanto imaginosa, ficamos a conhecer os efeitos afrodisíacos da ingestão de determinadas flores,<sup>82</sup> e deparamos com a imagem impressionista dos circuitos que ativam no cérebro os cinco sentidos.<sup>83</sup> Distingue-se a alma universal da [h]yle<sup>84</sup> e evocam-se as suas sete forças: i) atractiua; ii) retentiua; iii) digestiua; iv) expulsiua; v) nutritiua; vi) enformatiua; vii) uegetatiua.<sup>85</sup> O homem é louvado como a mais importante criatura saída das mãos de Deus, mas curiosamente as suas qualidades são colocadas em relação com atributos conferidos aos animais.<sup>86</sup>

Mais fantasiosa ainda é a última parte da obra, que se detém na “ciência” da fisionomia para daí extrair ostensivos traços de personalidade. Trejeitos e movimentos são interpretados como se de uma radiografia psicológica se tratasse, corroborando o registo pseudocientífico e vulgarizador que informa a obra.

Se pudéssemos saber de que maneira D. Duarte se inspirava nos títulos da sua livraria para dar substrato erudito aos seus escritos, diríamos, que neste diálogo entre os *Segredos e o Leal Conselheiro* são de ressaltar os conselhos que visam a moderação dos hábitos alimentares e de consumo de álcool, que o nosso rei trata no seio da luta contra os pecados, mormente da luxúria e da gula.<sup>87</sup> Tanto na obra apócrifa como no ABC da lealdade surge a advertência de que se come para viver e não o contrário.<sup>88</sup> Além disso, o rei sublinha a importância do jejum,<sup>89</sup> que tem também eco no escrito pseudoaristotélico, em especial na enunciação de práticas depurativas e de dietas.

De modo genérico, o *Leal Conselheiro* mostra-nos, contudo, que o monarca português não se rende completamente à astrologia, porque nem a roda da fortuna, nem os planetas<sup>90</sup> se sobrepõem a Deus. O capítulo XXXVII (Das outras virtudes e sciencias a que dam fe per desvairadas maneiras) adensa estas reservas do rei quanto à “estrolazia, nigromancia, geomancia e outras semelhantes sciencias, artes, sperimentos e sotilezas.”<sup>91</sup> D. Duarte não só expressa ceticismo e dúvida relativamente às intenções de quem domina esta “sciencia, fundada sobre mentira, engano e bulrras fora de todo virtuoso fundamento”,<sup>92</sup> como atesta que

<sup>82</sup> Pseudo-Aristóteles 1960: 59.

<sup>83</sup> Pseudo-Aristóteles 1960: 66: “Nascem da raiz do celebros pelas subtijes leues asy como teas daranhas”.

<sup>84</sup> Pseudo-Aristóteles 1960: 63.

<sup>85</sup> Pseudo-Aristóteles 1960: 64.

<sup>86</sup> Pseudo-Aristóteles 1960: 72: “audax he asi como liam E temeroso como lebre / largo como gallo E auarento como cam / duro E cruel como coruo/ E piadoso asi como tortore...”.

<sup>87</sup> D. Duarte, 1999: 125-129.

<sup>88</sup> Pseudo-Aristóteles 1960: 28; e D. Duarte 1999: 126.

<sup>89</sup> D. Duarte 1999: 130-132.

<sup>90</sup> D. Duarte 1999:139.

<sup>91</sup> D. Duarte 1999: 144.

<sup>92</sup> D. Duarte 1999: 146.

só a demonstração o leva a crer. Os “feitos e bullras dos alquimistas”<sup>93</sup> são para menosprezar e de “agoiros, sonhos, dar aa vontade, sinaes do ceo e da terra, algũu boo homẽe nom deve fazer conta”.<sup>94</sup> Quantos destes charlatães e físicos com pacto com o demônio percorrem as obras ascéticas, e em particular o *Orto do Esposo* que tem no seu escaparate? Quantos sorrisos lhe podem ter arrancado algumas das receitas dos *Segredos* de Aristóteles? Apenas uma coisa é certa: à advertência de que se devem consultar os astros antes de iniciar a guerra,<sup>95</sup> D. Duarte responderia o seguinte:

“E sobr’esta força das pranetas, dizem algũus que pois navios, cavalos, armas, aves, cães som bem ditosos, como semelhante nos homẽes nom farom as pranetas? Aos quaes eu respondo que nom contradigo que aquelas cousas nom tenham algũa / tal infruência em nascença, fazimento ou tempo em que se ha delas senhorio, que manifestamente se nom veja como desto ham grande parte. Mas eu tenho que por os homẽes serem mais excelentes criaturas, que a sua costelaçom, em nos feitos principais, correge todas outras.”<sup>96</sup>

Mesmo para um rei que se interessa pela astrologia, nada superava a ação de Deus e o poder do livre arbítrio.

Finalmente, convidamos o leitor a revisitar o *Horologium fidei*, que tem como interlocutor o Infante D. Henrique, homem de sentido prático, com grande responsabilidade no processo da expansão portuguesa. Interessa aqui destacar os trechos em que as dúvidas do Infante de Sagres parecem ir ao encontro das suas expectativas de desbravamento de novos mundos. A sua particular detença no tema da criação, nomeadamente na ordem céu / terra,<sup>97</sup> a problemática da imagem de Deus impressa na alma<sup>98</sup> ou a inquietação perante um paraíso que marginaliza o homem<sup>99</sup> nutrem um diálogo em que, mesmo simbólica ou forjada, a presença de uma voz secular anuncia os novos caminhos da razão. As questões concretas sobre o *celum crystallinum siue aqueum*<sup>100</sup> conduzem a conversa para a propriedade e influência dos planetas, num tom distante do que vimos anteriormente,<sup>101</sup> mas com *auctoritates* já familiares: Ptolomeu e Albumazar (*in introductorio suo*), Galeno e Avicena. Não faltará a referência ao *De caelo et mundo*,

---

<sup>93</sup> D. Duarte 1999:147.

<sup>94</sup> D. Duarte 1999:147.

<sup>95</sup> Pseudo-Aristóteles 1960: 80-81.

<sup>96</sup> D. Duarte 1999: 152.

<sup>97</sup> Prado 1994: 126.

<sup>98</sup> Prado 1994: 130.

<sup>99</sup> Prado 1994 142.

<sup>100</sup> Prado 1994: 156.

<sup>101</sup> Prado 1994: 158: “[Ma.] Dicunt sapientes astrorum quod ultra omnes planetas, luna forcius mouet quia propinquior est...”. distinguendi inter aquas superiores et inferiores; et sciam solum celum in quo fixa sunt sydera dicitur firmamentum.”

nem ao apócrifo *De pomo*, assim como a reunião num só coro de evangelistas e doutores da Igreja na difícil explicação do começo do mundo que, então, se desbravava e cujos instrumentos náuticos ajudariam a localizar. A fantasia de encontrar o paraíso, a Oriente, poucos escaparam.

### A CIÊNCIA NÃO TEM LUGAR NUM LIVRO DE PATRANHAS

E porque vejais as parvoices e fabulas desta gentilidade, dizem que esta arvore foi filha de hum homem, grande senhor, chamado Parizataco; e que se namorou do sol, o qual a leixou, depois de ter com ella conversação, por amores doutra; e ella se matou, e foy queimada (como nesta terra se custuma) e da cinza se gerou esta arvore, as flores do qual avorrecem ao sol, que em sua presença não parecem; e parece ser que Ovidio seria destas partes, pois compunha as fabulas assi deste modo.

Garcia de Orta<sup>102</sup>

Para concluir este percurso, já no século XVI, convocamos Garcia de Orta, cujo papel na história da filosofia natural talvez esteja longe de estar bem estudado. Nos seus *Colóquios*, o autor quinhentista cita abundantemente Plínio e Avicena,<sup>103</sup> além de fazer intervir no seu discurso Aristóteles, Galeno, Dioscórides,<sup>104</sup> Averróis, e autores seus contemporâneos. Embora algumas destas autoridades já tenham surgido nas páginas anteriores, o tratamento que lhe é dado nos Colóquios reveste-se de uma marcada cientificidade que confronta, corrobora ou infirma dados, não se limitando a compilar acriticamente.

O trecho que colocamos em epígrafe podia ser um repto a várias obras medievais, mormente às que aqui propusemos folhear. A aguda consciência de que a verdade era determinante para atestar a validade da sua obra leva Garcia de Orta a proferir várias vezes que se desvia de efabulações e de colorações estilísticas<sup>105</sup>, introduzindo elementos colhidos a partir da observação direta de plantas e até da análise in loco de costumes dos povos de terras longínquas.

É com (aparente) desagrado que introduz digressões no seu minucioso tratado, receoso de incorrer nessa tentação de cobrir com o manto diáfano da fantasia os ensinamentos desejavalemente rigorosos, muitos deles de transposição linguística e de explicação etimológica. Daí que admoeste o seu interlocutor: “Eu não queria que gastássemos hum capitolo em cousas que nam sejam de

---

<sup>102</sup> Orta 2011: 71.

<sup>103</sup> Verifica-se o caso curioso de o botânico afirmar mesmo, em op. cit.: 36, que lê “o texto pola tradução comum [refere-se à versão de Gerardo de Cremona] tendo Aviçena na mão em arabio e consulta o “texto emendado com as correições do Belunense”.

<sup>104</sup> É conhecida a imensa importância do seu *De materia medica* até à época das Luzes.

<sup>105</sup> Orta 2011: 79: “he necessario que deiteis de vós as afeições que tendes a estes escritores novos, e folgeis de ouvir minhas verdades ditas sem cores rhetoricas, porque a verdade se pinta nua.”

sciencia, porque dirá todo o homem que o ler, que me ponho a escrever hum livro de patranhas.”<sup>106</sup>

## APÊNDICE

### I

- O *Orto do Esposo* e os bestiários

	Liv-ro	Cap./pág.	Citação /Paráfrase
Aristóteles	III	XI, 64	“Onde diz Aristoteles que a elifante femea trage per dous anos o parto em no ventre, porque ha grande corpo.”
		XIII, 128	“E esta animalia [avestruz] é tam queete que engule o ferro e moe-o em no estamago e consume-o, segundo diz Aristotiles.”
		XVII, 140	“se os homees tevessem olhos taes como de ua animalia que chama liis, em guisa que a sua vista podesse veer as cousas de dentro do corpo do homem certamente, posto que o corpo fosse muito fremoso, muito torpe e mui feio, pareceria em nas tripas e em nas outras entranhas dentro.”
		XVIII, 147	“a donazinha come da arruda como quer que seja amargosa e com virtude do çumo dela vai cometer o basilico e vence-o e mata-o. (...) E Aristotiles lhe deu em conselho que aparelhasse ùu homem d’armas bem ardido todo cuberto com ùu escudo bem largo e que o possesse antre si e o basilisco e que possesse entre si e basilisco ùu grande espelho bem luzente antre o basilisco.”
		XXIV, 166	“E diz Aristoteles que quando é chagada [a cabra montês] que come ua erva que chamam dracundeia e assi tira a seeta ou o dardo do corpo.”
		XXIV, 167	“a cervia pare os filhos acerca dos caminhos porque nom chegam ali as outras animalias per razom dos homens”.

<sup>106</sup> Orta 2011: 119.



Plínio	Livro	Cap./pág.	CITAÇÃO /PARÁFRASE
	I	V, 16	“Conta uñ sabedor que ha nome Plinio, que ha ùa arvore em terra de India que nunca apodrece a madeira dela nem a pode queimar o fogo.”
	II	II, 26	“Onde diz uñ filosafo que chamam Plinio que em na terra da parte do meo dia ha ùa palma que, quando é tam velha que seca e podrece nace outra vez de si mesma e torna de seer verde.”
	III	XI, 64	“E diz Plinio que o elifante antre todas as animalias é de mui grande virtude em tanto que aadur é achada nos homões tanta bondade. (...) E diz Plinio que os elifantes quando vão juntamente fazem ir os mancebos deante e guardam-nos com grande diligencia e ensinam-nos pera fazerem aquilo que eles fazem.”
		XI, 65	“E diz Plinio que quando os elifantes enfermam ajuntam ùas ervas de meezinha e ante que usem delas levantam-nas ao ceo teendo as cabeças em tal guisa que teem os olhos pera cima e com ùa religiom demandam ajudoiro aas sanctidades dos ceos.”
		XV, 80	“E diz Plinio que o leom entom é na mais alta nobleza quando tem os ombros e o colo cobertos de comas. E aqueles que som filhos dos leões pardos nom ham comas em esta guisa.”
	IV	III, 96	“Ca diz Plinio o filosafo natural, que em nos membros das animalias ha muitas e maravilhosas virtudes escondidas.”
		IV, 99	“Assi como diz Plinio, filosafo natural, que conta que em ùu monte que ha nome Athalante acerca do mar Oceano ha ùas arvores de maravilhosa altura. Som semelhantes ao cipreste e o fruto delas som de mui boo odor.”
		XII, 124	“E diz Plinio que ha i uñs scoriões que parem onze filhos e a madre mata-os, afora uñ deles que he mais arteiro, que sobe sobre a cabeça da madre. em logar que está seguro do aguilhom dela que tem em no cabo”.
		XVIII, 147	“E diz Plinio, filosafo, que em na provincia de Cirenea há o basilisco em longura de doze dedos e tem na cabeça ùa malha branca em logo de coroa real. E nom abaixa o corpo quando anda, mas dreito e levantado anda des a metade do corpo e deseca e destrue todalas ervas e as arvores e as outras cousas em redor de si, nom tam solamente com o tangimento mas ainda com o bafo e com o assovio.”
XXVIII, 182		“E diz Plinio filosafo que tam queente é o leom que sempre ha febre quartãa.”	

Isidoro de Sevilha	Livro	Cap./pág.	Citação /Paráfrase
	III	XI, 64	“E segundo diz Ysidoro vivem os elifantes trezentos anos.”
	IV	II, 95	“Ca esta [tigris] corre tanto quando fugi como a seeta quando sae da beesta...”.
		XII, 124	“E porem a fortuna do mundo é semelhante a uu bicho que cham scorpom, o qual diz Sancto Isidoro que tem em no cabo uu aguilhom armado e com sua deanteira mostra afagos e pungi mui mal com o cabo.”
		XVIII, 147	“Diz Sancto Isidoro que o basilisco é a rei das serpentes”.
		XXXIV, 202	“E porque a terra nom é frutuosa andam per ela a uas partes e aas outras nom morando em assesego, mas estendem-se pela terra e uus deles lavram herdades e outros vivem de caça e outros comem carnes d’homees como bestas e bevem o sangue, segundo diz Sancto Isidoro.”
XLIII, 237	“Onde diz Sancto Esidoro em Cicilia ha ùu monte que chamam ulcam Athan de que sae fogo com exufre assi como Inferno”.		

### III

#### **Estrutura da obra *Secretum secretorum* em castelhano e português: diferentes tradições textuais.**

<i>Segredo dos Segredos</i>	<i>Secreto de los secretos</i>	<i>Poridat de las poridades</i>
Do prologo (sic) do doctor em recomendacam daristoteles <sup>1</sup>	Prólogo del traductor.	[Prólogo + epístola enviada a Alexandre]
Do prologo (sic) de johane o qual trelladou o livro e Epistola enujada a Rey Alexandre	-----	-----
Dos rex E dos modos acerca davareza E largueza	Cap. I De la manera de los reys.	Capitulo de las maneras de los rreyes y de sus maneras que han de auer.
Da largueza E auareza E outras virtudes	Cap. II. Del modo de gastar.	-----

Da doctrina daristotilis	Cap.III Instrucción sobre la buena fama.	El tractado segundo es en estado dell rrey commo deve ser en si.
Dos males que do carnal deseio he usu nascem	Cap. IV. De la abstinencia de la voluntad.	
Da entencam final que ham de teer os Rex	Cap. V. Instrucción a los reyes sobre la divulgación de la buena fama.	
Da religiam do Rei	Cap. VI. Cómo se debe honrar el rey de tener religiosos y sabios.	
Da prouidencia do rei	Cap. VII. De la prudencia del Rey.	
Da uestidura real	Cap. VIII Del ornamento del rey.	
Da justica do Rey	Cap. VIII Del ornamento del rey.	
	Cap. X Del modo del consuelo del rey.	
Da fina entencam	Cap. X Del modo del consuelo del rey.	
Da castidad do Rey	Cap.IX. De la castidade y la continencia del rey.	
Do solaz do Rei	Cap.XI. De la piedad del rey.	
Da continencia e descrecam do Rey	Cap. IX. De la castidade y la continencia del rey.	
Da reuerenca do Rey	Cap.X Del modo del consuelo del rey.	
Da bondade do Rey	Cap.X. Del modo del consuelo del rey.	
Da semelhanca do rey	-----	
Da subiccam do Rey.	Cap. XI. De la piedad del rey.	-----
Da prouidencia do rei	Cap. XII. De la providencia del rey ante los tiempos de hambre.	-----
Da mjsericordia do Rey	Cap. XI. De la piedad del rey.	-----
Das cousas de buscar do Rei	Cap. XII. De la providencia del rey ante los tiempos de hambre.	-----
Da fe de guardar ao Rei		-----

Do promouimento do estudo	Cap. XIII De qué modo el rey deve promover los estúdios literarios.	-----	
Da guarda do corpo	Cap. XIV. De la guarda del Rey contra los peligros de la muerte.	Este es el tratado .vii. en guisas [de] las lides e las huestes.	
	Cap. XV De los físicos.	-----	
Da hora descolher nastro-nomia	Cap. XVI Guarda del anima.	-----	
O proueito do regimento	Cap. XVII. Doctrina de medicina.	Este es el tratado .vii. en guisas [de] las lides e las huestes.	
Do regimento da saúde			
Per quantos modos a saude he conseruada.			
Do stamago			
Do proveitoso manjar pera Guarda da saude E regra de ujuer.	Cap. XVIII. De como que debe hacerse o comerse para conservación de la salud.		
Como se ha de reger des que se alevantar			
Da tardança do comer			
Do modo do dormjr			
Do custume de guardar			
De quatuor temporibus annj			Cap. XIX. De los cuatro tiempos del año.
Do verão			
Dostio	Cap. XX Del principio del estío y de sus propiedades.		
Do auptuno	Cap. XXI. Del otoño y de sus propiedades		
Do inuerno	Cap. XXII. Del inuierno y de sus propiedades.		
Da natureza dos manjares	Cap. XXIII. Lo que ha de fazer ante de comer.		
	Cap. XXIV. De lo que se ha de hacer después de comer.		
	Cap. XXVI. De la conseruacion del calor natural y de las cosas que hacen ben e de las que dañan.		
Do uomjto	Cap. XXVI. (...)		
Do conhecimento dos iiii principaes membros	-----		

Do mal da cabeça E do seu Remédio	-----	-----
Do pecto	-----	-----
Dos companhões	-----	-----
De hũa mezinha que a saude rege	-----	-----
Das naturezas dos manjares	Cap. XXVI. (...)	-----
Dagoa ou agoas.	Cap. XXVI. (...)	-----
Das naturezas E qualidades do ujnho	Cap. XXVII. Del cono- cimiento del buen vino y del modo de beberlo modera- damente.	-----
Da recomendação do xarope azedo e remédio contra a embriaguez		-----
Daquelas cousas que engor- dam o corpo	Cap. XXVIII. Commo algumas cousas engrues- sam e otras enmagresçen e otras humedesçen e otras desecan.	-----
Daquelas cousas que Emagre- cem ho corpo		-----
Do banho	-----	-----
Da confeiçom do mel	-----	-----
Da primeyra possicam ou mezinha	-----	-----
Da segunda	-----	-----
Da terceyra	-----	-----
Da quarta	-----	-----
Da quinta	-----	-----
Da sexta	-----	-----
Da septima	-----	-----
Da oytaua	-----	-----
De hũa mezinha dos dictos Todos	-----	-----
Da sangria	-----	-----
Do tomamento da mezinha	-----	-----
Do dar da mezinha	-----	-----
Das biberas	-----	-----
Das pedras e plantas	-----	-----
Da philosophia de aristoteles	-----	-----
Das pedras maravilhosas	-----	El octauo tractado de las vir- tudes de las piedras.
Das maravilhas das plantas universais	-----	-----

Das qualidades e propriedades de algumas plantas e virtudes	-----	-----
Da forma da justica	-----	El tratado terçero en manera de la iusticia.
Dos bees que nadem da justica	-----	
De la ley. Rey. he direito como seja cada hua	-----	
Dos freos do Rey E do seu conto E sua forma	-----	-----
[Da divisão das virtudes da alma e seus regimentos]	-----	El iiiio tractado es de los alguaziles e de los adelantados de que manera han de ser e de que seso.
De toda alma	-----	
Dos cinco sentidos	-----	-----
Das v. planetas he v animaes	-----	-----
Dos v dias mais nobre de todo ho anno	-----	-----
Da variedade do juizo e conselho	-----	-----
Da eleição do conselheiro e da maneira de tomar conselho em todas as coizas	Cap. XXX. Del modo de requerir consejo prudente.	El iiiii tractado es de los alguaziles e de los adelantados de que manera han de ser e de que seso.
Do número de conselheiros	-----	
Dos bons costumes e virtudes do optimo conselheiro	-----	
Nota do homem exemplo	Cap. XXIX. De cierta parábola del entendimiento racional.	-----
Dos scpreuedores dos segredos	Cap. XXI. De como por la fisionomía se conocen las condiciones de la persona.	-----
Dos mesegeyros he sua enformacam		Capitulo [quinto] de los mandadeiros del rrey.
Daqueles que entendem sobre a cura dos subditos		-----
Da desposicam do capitam E do scolhimento dos batalhantes grandes e pequenos		El tractado vi e sen manera los... e los buenos cavaleros.
Do Regimento da batalha E da forma de cometer a batalha E provocações	-----	-----
Da eleição do tempo para inciar as guerras	-----	-----

Darte de conhecer as Calidades dos homeens	-----	-----
Da fisionomia em particular	-----	-----
Do sinal do amor	-----	-----
Dos cabelos	-----	-----
Dos olhos	-----	-----
Das sobrancelhas	-----	-----
Do nariz	-----	-----
Da face	-----	-----
Da boca	-----	-----
Das queyxadas	-----	-----
Das orelhas	-----	-----
Da uoz	-----	-----
Do movjmento do corpo	-----	-----
Do collo	-----	-----
Do uentre	-----	-----
Do pecto	-----	-----
Dos hombros	-----	-----
Dos bracos	-----	-----
Das palmas	-----	-----
Dos dedos	-----	-----
Dos pees	-----	-----
Das pernas	-----	-----
Das pernas	-----	-----
Dos giolhos	-----	-----
Dos passos	-----	-----
Do bõo homem E perfectõ	-----	-----

### III

#### **Algum vocabulário relevante para o estudo da história da terminologia médica a partir do *Segredo dos Segredos*:**

##### SINTOMAS

abrimentos da boca

cólera negra

corrupçam da uista

desfalicimento

door [de ylharga] [da cabeça] [das reens]

enchimento

encarramento [do cerebro] [dos narizes]

encuruações dos membros

eruchamentos no ventre

erugimento [das orelhas]  
febre [quartãa]  
fleuma  
gafeem  
graueza [sobre as sobancelhas]  
humjidades corruptas  
lepra  
magoas brancas  
obscuridade dos olhos  
paralisia  
pedra  
pessume [no uentre]  
quentura [do stamago]  
retimento [do sangue]  
revolvimento [das tripas]  
somno  
spedisão [ou grossura no corpo]  
superfluidades [do corpo]  
tremores [da cabeça]  
torpeza  
tosse  
uentusidade  
uigilia

#### DIMENSÃO PSICOLÓGICA

clareza [do jntendimento]  
coyta  
[espertar a] mente  
esquecimento  
[falar] per sonho  
[folgança aos sentidos] dalma  
[mao] pensamento  
[meolho da] cabeça  
[obscurenta o] entidimento  
resperacam [dos stromentos dalma]  
visões fantasticas

#### PRESCRIÇÕES

alimpar o figado  
banho  
confortar [os membros]  
demjnucam [do sangue]  
dietas  
emplastos  
leytuayro  
mezinhas  
posições artificiaes  
purga [do uentre ]  
purgar [a melancolia]



remédios  
sangria  
sotilizar os musculos  
temperança dos humores  
uomito  
vnguentos  
xarope [azedo]

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes

- Afonso X, (Rei) (1981), *Lapidario* (según el manuscrito escurialense H.I.15), introd., ed., notas y vocabulário de Sagrario Rodríguez M. Montalvo.
- Afonso X, (Rei) (1863-1867), *Libros del saber de astronomia del rey D. Alfonso X de Castilla*, copilados, anotados y comentados por D. Manuel Rico y Sinobas.
- Alberto Magno (1569), *De mineralibus*. Coloniae.
- D. Duarte, (1999), *Leal Conselheiro* ed. de Helena Castro. Lisboa.
- D. Duarte (1986), *Livro de Bem Cavalgar toda a Sela*, edição de J. Piel. Lisboa.
- Horto do Esposo* (2007) ed. de Irene Freire Nunes. Lisboa.
- Livro de Exopo* (1994), edição crítica de Adelino Calado, *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra* 42: 1-100.
- Isidoro de Sevilha (2004) *Etimologias*, ed. bilingue de J. Oroz Reta e M. Marcos Casquero. Madrid.
- Orta, Garcia de (2011), *Colóquios dos Simples e Drogas da Índia*. Lisboa.
- Pereira, Duarte Pacheco (1892), *Esmeraldo de situ orbis*, ed. de Rapahel E. de Azevedo Basto. Lisboa.
- Pseudo-Aristóteles (1960), *Segredo dos segredos*, trad. portuguesa, segundo um manuscrito inédito do séc. XV [pelo Infante D. Henrique]. Lisboa.
- Rogério Bacon (1920), *Opera hactenus inedita – Secretum secretorum cum glossis et notulis*, ed. Robert Steele. London.
- Velho, Álvaro (1999), *Roteiro da Primeira Viagem de Vasco da Gama à Índia*, leitura crítica de José Marques. Porto.
- Zurara, Gomes Eanes de (1915), *Crónica da tomada de Ceuta por El-rei D. João I*. Lisboa.

### Estudos

- Barreto (2000), Luís Filipe. “Fundamentos da cultura portuguesa de expansão”, *Philosophica* 15: 89-115.
- Calafate (2001), Pedro. *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II. Lisboa.
- Calafate (2000), Pedro. “Tópicos sobre a antropologia portuguesa na época dos Descobrimentos”, *Philosophica* 15: 33-45.
- Costa Avelino de Jesus da (1997), *Álbum de paleografia e diplomática portuguesas*. Coimbra.

- Dod, B. “Aristoteles latinus” (1989) in Norman Kretzmann *et alii* (eds.), *The Cambridge history of later medieval philosophy*. Cambridge, 45-79.
- Eamon, William (1994), *Science and the Secrets of Nature: Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*. Princeton.
- Gonçalves, Joaquim C. (2000), “Da religião revelada à religião natural – pelos caminhos da razão –”, *Philosophica* 15: 5-15.
- Lagarde Georges de (1958), *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, vol. II. Paris-Louvain.
- Lopes, Paulo (2006), “Os livros de viagens medievais”, *Medievalista* [em linha]. N.º2. Disponível em <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/medievalista2/medievalista-viagens.htm>. [Consultado a 07.02.2013].
- Lopes, Marília dos Santos e Peter Hanenberg (2004), “A herança clássica, os descobrimentos e o humanismo alemão”, *Mathésis* 13: 291-302.
- Martins Mário (1957), “Experiência e conhecimento da Natureza no *Livro da Montaria*”, *Revista Portuguesa de Filosofia* XIII: 52-65.
- Mattoso, José (2009), “Da teoria à prática: o mundo das ideias no princípio do século XIV”, *Naquele tempo. Ensaios de História Medieval*. Lisboa.
- Nascimento, Aires do (1993), “As livrarias dos príncipes de Avis”, *Biblos. Revista da Faculdade de Letras* vol. LXIX: 289-314.
- Pereira, Paulo A. (2005), “O homem e o unicórnio: efabulações”, *Forma Breve – Revista de Literatura* 3: 69-84.
- Schmitt, Charles (1983), *Aristotle and the Renaissance*. Cambridge.
- Silvestre (2005), J. Paulo. “Definição e uso dos termos fábula e fabuloso em textos metalinguísticos no século XVIII”, *Forma Breve – Revista de Literatura* 3: 159-167.
- Sousa, Ivo Carneiro de (1985), “A sensibilidade da literatura portuguesa dos séculos XV e XVI às matemáticas”, *Revista da Faculdade de Letras: Línguas e Literaturas*, Porto, série II, vol. 2: 133-211.
- Varandas, Angélica (2006), “A Idade Média e o bestiário”, *Medievalista* [Em linha]. N.º 2, 2006 [Consultado a 07.02.2013]. Disponível em <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/medievalista2/medievalista-bestiario.htm>
- Walter (2010), Philippe. “De l’image à l’imaginaire médiéval”. *Medievalista* [Em linha]. N.º13 (Janeiro - Junho 2013). Disponível em <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA13/walter1303.html>. [Consultado a 07.02.2013].
- Zumthor, P. (1994), *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, trad. Madrid.

(Página deixada propositadamente em branco)

# LA *RELECTIO DE VERBIS OBLIQUIS* (1511) DE ARIAS BARBOSA (The *Relectio de verbis obliquis* (1511) by Arias Barbosa)

MANUEL MAÑAS NÚÑEZ (mmanas@unex.es)  
Universidad de Extremadura

RESUMEN – Análisis de la doctrina gramatical en la *Relectio de verbis obliquis* de Arias Barbosa.

PALABRAS-CLAVE – Gramática Latina, Renacimiento, Portugal

ABSTRACT – Analysis of the grammatical doctrine in the *Relectio de verbis obliquis* of Arias Barbosa.

KEYWORDS – Latin Grammar, Renaissance, Portugal.

## 1. Breve reseña bio-bibliográfica

Nacido en Esgueira hacia 1470, entonces una villa importante y actualmente una pedanía de Aveiro, Barbosa debió de recibir en su pueblo los rudimentos formativos, para marchar en la adolescencia a Salamanca, donde estuvo varios años estudiando Humanidades y otras disciplinas como Filosofía, Teología y Sagrada Escritura.

Posteriormente, hacia los veinte años, viajó a Italia, con el propósito de aprender griego y perfeccionar su latín. Recorrió varias universidades italianas, pero su estancia más prolongada y fructífera fue en la Universidad de Florencia, donde estuvo varios años y obtuvo el título de Maestro, siendo discípulo de afamados humanistas, como Ermolao Barbaro, Pico della Mirandola y Ángelo Poliziano, y coincidiendo con condiscípulos influyentes, como el futuro papa León X, de la familia de los Médici.

Con unos veinticinco años regresó de Italia y entonces, seguramente gracias a su sólida formación académica, la Universidad de Salamanca requirió sus servicios docentes, ejerciendo así desde 1495 como profesor de lenguas clásicas (fue el iniciador de la enseñanza del Griego en España), asumiendo en Salamanca la cátedra de Griego y poco después la de Retórica. Como primer catedrático de Griego en Salamanca y consciente de que no se podía dominar el latín si no se estudiaba griego, hubo de sostener largas disputas con los teólogos tradicionalistas que descuidaban el estudio de las lenguas clásicas y miraban con desprecio a los gramáticos, rechazando el griego y contentándose con saber un latín macarrónico. Arias opositó tres veces a la cátedra de prima de Gramática: la primera vez fue vencido por Pedro Espinosa; la segunda vez, en 1505, al presentarse Nebrija, desistió de participar en dicho concurso; y finalmente, al quedar vacante por la renuncia de Nebrija, Barbosa volvió a opositar y ganó la cátedra, tomando posesión el 22 de marzo de 1509. Estuvo Barbosa, por tanto, ejerciendo su

docencia en la Universidad de Salamanca durante veintiocho años (López Rueda 1973: 53-59).

Finalmente, se jubila en 1523 y regresa a Portugal, donde, a instancias de D. Juan III, se encarga de la educación humanística de los hermanos del monarca hasta 1530, año en que decide retirarse definitivamente a su pueblo natal de Esgueira, para pasar allí los diez últimos años de su vida. Murió en su pueblo el 20 de enero de 1540 (Tavares de Pinho 2014: 82).

Su primera obra publicada, que vio la luz en Salamanca, el 13 de junio de 1511, muestra en su título las palabras de Quintiliano que van a ser comentadas y refutadas. El título completo de la obra es *In verba M. Fabii: Quid?, quod et reliqua. Relectio de verbis obliquis, Salmanticae [Joannes de Porras], 1511*, y podemos traducirlo como *Contra las palabras de Marco Fabio Quid?, quod, etc. Relección sobre los verbos oblicuos*.

También de las prensas salmantinas salió publicada su *Relectio, cui titulus Epometria, Salmanticae [Joannes de Porras], 1515*, esto es, *Relección titulada Epometría*; en este caso se acabó de imprimir el 3 de junio de 1515. Se trata de un compendio de métrica latina en el que nos revela noticias importantes sobre el valor que los humanistas concedían a las cuestiones del ritmo y la musicalidad de la lengua. Es un trabajo nacido de un curso monográfico que impartió en las aulas el año anterior, donde explica el carácter cuantitativo de la *locutio latina* y fija una serie de normas enunciadas en forma de verso, para facilitar su memorización a los alumnos, insistiendo el autor en la importancia que tiene conocer esta ciencia métrica para el análisis de las obras poéticas.

También en Salamanca, en abril del año siguiente, publica Barbosa, ante los insistentes requerimientos de sus alumnos, una obra amplia y erudita, de carácter eminentemente filológico, titulada *Aratoris cardinalis Historia Apostolica cum commentariis, Salmanticae, Juan Porras, 1516*, esto es, un comentario de la *Historia Apostólica* del cardenal Arátor, un poeta cristiano de los siglos V-VI, que parafraseó en dos libros de hexámetros latinos los Hechos de los Apóstoles. Se trata del fruto impreso de sus clases en las aulas salmantinas durante el curso académico de 1513-1514 y suponía, en cierto modo, su contestación a los viejos escolásticos salmantinos, especialmente a juristas y teólogos, que le acusaban de leer y comentar en sus clases sólo autores paganos. Lo que Barbosa hace es aplicar las técnicas de la filología humanística a la hermenéutica del texto; por ello, abarca en sus comentarios cuestiones gramaticales, históricas, literarias, arqueológicas, filosóficas y hasta de jurisprudencia y de teología, lo que provocó de nuevo las iras de sus adversarios juristas y teólogos.

En diciembre de 1517, Barbosa publica unidas dos *relecciones*: *Relectio cui titulus prosodia [Relectio cui titulus orthographia], Salmanticae [Joannes de Porras], 1517*, una sobre prosodia y otra sobre ortografía, materias importantes para la correcta pronunciación y escritura del latín y del griego.

Y, por último, precisamente el año de la muerte de Erasmo, publica su poema de mayor inspiración, acompañado por cincuenta epigramas que sirven de apéndice: *Antimoria: eiusdem nonnulla Epigrammata*, Conimbriae, apud coenobium Divae Crucis, 1536. La *Antimoria*, esto es, *Antilocura*, es un poema escrito contra las ironías de Erasmo en su *Encomium Moriae (Elogio de la locura o estupidez)*. Estos poemas suponen una muestra de la mejor poesía latina humanística y, según Tavares de Pinho, pueden agruparse en cuatro bloques temáticos: 1) composiciones laudatorias, encomiásticas y gratulatorias; 2) poesías de reflexión personal y autobiográficas; 3) versos de carácter político; 4) y, especialmente, epigramas satíricos (Tavares de Pinho 2014: 85-93).

## 2. LA RELECTIO DE VERBIS OBLIQUIS

Como hemos dicho ya, su primera obra publicada es plenamente gramatical. Se trata de un breve ensayo sobre los verbos impersonales en donde, refutando aparentemente un texto de Quintiliano, vamos a encontrar la oposición a los gramáticos que negaban la existencia de los verbos impersonales basándose en la doctrina de la elipsis. Se critica, pues, a gramáticos antiguos, como Apolonio y Prisciano, e indirectamente también a los gramáticos modistas, que en cierta medida adoptaron las posiciones de Prisciano. Barbosa, en cambio, reivindicará la existencia de los verbos impersonales.

En el proemio de este libro Barbosa nos aclara la tipología de su tratado: se trata de una *Relectio* o relección, una disertación o “repetición” académica en la que el maestro volvía a tratar o repetir un punto o tema concreto ya esbozado en las lecciones ordinarias del curso. Se trataba de un acto académico solemne que se había de celebrar ante el claustro pleno de la Universidad y estaban obligados a él todos los catedráticos en propiedad. Así, en efecto, explica Barbosa que tales conferencias sirven para aclarar contenidos y profundizar en los conocimientos adquiridos por los alumnos y que su única intención es la de “indagar e investigar con mayor facilidad aquellos asuntos que, en mi opinión, os resultarán muy útiles”<sup>1</sup>.

A continuación, y no sin antes hacer un elogio de la actividad y ciencia gramatical y citar un breve catálogo de gramáticos ilustres, entre los que sobresalen César, Cicerón, Mesala Corvino, Quintiliano y el propio Ermolao Barbaro, al que él conoció personalmente de muchacho en Florencia (*quem ego Florentiae vidi puer<sup>2</sup>*), nos expone su plan de conferencias para los próximos años. Estamos en 1511 y, según nos dice Barbosa, le quedan doce años para su jubilación. Durante el curso 1509-1510 ya se ocupó de la parte de la gramática

---

<sup>1</sup> Barbosa 1511, fol. Ai v: *Quo facilius ea quaeram investigemque quae vobis utilissima existimem futurum.*

<sup>2</sup> Barbosa 1511, fol. Ai v.

llamada horística, esto es, de la gramática preceptiva. Durante el presente curso de 1510-1511 se ha ocupado de la parte gramatical llamada exegética, esto es, de la *dicendi elegántia* y de la interpretación de los textos, comentando a Horacio. Y a partir del curso 1511-1512 tenía ya previsto ocuparse de las partes de la horística, dictando cada año una lección o *repetitio* dedicada sucesivamente a la ortografía, prosodia, etimología, sintaxis y, en fin, a cada una de las ocho partes de la oración. Tenía, pues, Barbosa muy bien planificadas sus *repetitiones* para tocar todos estos temas hasta el año 1523, fecha de su jubilación.

Pero, según confiesa Barbosa, las cosas no salen como uno las tiene planeadas y se ha visto obligado a romper este plan, precisamente porque ha visto que sus alumnos tenían algunas concepciones gramaticales erróneas. Así que, pensando en la utilidad pública y en el bien de sus alumnos, tratando así de extirpar de sus mentes las equivocadas ideas gramaticales que tenían concebidas, ha decidido Barbosa desistir de su plan y dedicar esta *relectio* al tema de los verbos impersonales, un tema que le preocupaba precisamente porque veía que los alumnos tenían sobre tales verbos unas ideas erróneas y equivocadas.

Y, de este modo, nos expone Barbosa cuáles fueron las circunstancias compositivas de esta disertación. Cuando, durante el curso 1510-1511, estaba comentando al poeta Horacio y, aprovechando sus versos, explicaba las particularidades sintácticas de los verbos impersonales, acudieron a él algunos estudiantes con la intención de que les resolviera algunas dudas que tenían. Dichos alumnos, con palabras equivocadas y un juicio tergiversado, le plantearon a Barbosa sus sospechas de que los antiguos escritores debían ser justamente censurados por haber distinguido entre verbos personales e impersonales:

*Quamobrem cum hoc ipso anno cum vate Horatio idiomata et syntaxeis verborum impersonalium explicarem, venere ad me nonnulli qui verbis lapsantibus et tergiversanti ratione (nam veritas longe ipsa aliter ostenditur) suspicabant veteres merito reprehendi posse quasi stulte personis carentia verba a personalibus distinxisse<sup>3</sup>.*

Barbosa, entonces, viendo la confusión doctrinal de estos alumnos, que, llevados por las doctrinas de algunos gramáticos que niegan la existencia de los verbos impersonales, llegan a pensar que los mejores escritores de la lengua latina han de ser censurados por haber distinguido en sus usos entre verbos carentes de personas y verbos personales, siente el deber docente y pedagógico de erradicar este error de la mente de sus jóvenes alumnos. Es entonces cuando

---

<sup>3</sup> Barbosa 1511, fols. Aii r-v: “Por ello, cuando explicaba este año con el poeta Horacio las particularidades y construcciones sintácticas de los verbos impersonales, vinieron a mí algunos que, con palabras equivocadas y razones tergiversadas (pues la verdad demuestra todo contrario), sospechaban que los antiguos escritores podían ser justamente censurados en la idea de que habían distinguido neciamente los verbos carentes de personas de los personales”.



decide redactar y publicar esta *Relectio de verbis obliquis*, partiendo para ello de un pasaje de Quintiliano donde se lee que algunos verbos, como *licet* y *piget*, se usan sólo en tercera persona:

*Quid quod quaedam verba non totum declinationis ordinem ferunt? Quaedam etiam mutantur, ut "fero" in praeterito; quaedam tertiae demum personae figura dicuntur, ut "licet", "piget".*

Partiendo, por tanto, de esta cita de Quintiliano, ahondará Barbosa en la explicación del accidente gramatical de la persona y de los verbos impersonales.

De hecho, antes de entrar en materia, nos ofrece muy claramente cuál va ser el guión de su exposición. Primeramente, va a referir los argumentos, a su entender, equívocos, de quienes opinan que no existen los verbos impersonales y creen que, mediante la figura de la elipsis, todo verbo impersonal equivale realmente a un verbo personal. En segundo lugar, mostrará la esencia y la definición del verbo personal y del impersonal y cómo pueden diferenciarse. Y, por último, demostrará que los verbos pueden dividirse especialmente en verbos personales e impersonales, pues son diferentes:

*...Optimum fuerit statim proponere ea quae adducuntur ab his qui sentiunt nullum esse verbum quod persona careat. Deinde quod sit personale verbum, quod impersonale ostendam; quo item pacto distinguantur, postremo id ipsum impersonale personali diversum esse luculentis rationibus monstrabitur, enodatis etiam errabundis nexibus qui contra implicantur<sup>5</sup>.*

## 2.1. Los que niegan la existencia de los verbos impersonales

El primer punto que aborda Barbosa es la exposición de los testimonios de aquellos autores que opinan que los verbos impersonales como *licet* o *piget* se emplean siempre en tercera persona y pueden llevar sobreentendidos el nominativo del contenido expresado en el propio verbo, como en *curritur* [*cursus*], *sedetur* [*sessio*] o *evenit* [*eventus*]. Así opinan Quintiliano, Apolonio

---

<sup>4</sup> Barbosa 1511, fol. Aii v: Quint., *Inst.* 1.4.29: "¿Y qué decir del hecho de que algunos verbos no siguen el esquema normal de la conjugación? Algunos sufren también variaciones, como *fero* en el perfecto; algunos se usan sólo en la tercera persona, como *licet* y *piget*". Seguimos el texto latino ofrecido por Barbosa.

<sup>5</sup> Barbosa 1511, fol. Aiii r: "Lo mejor será exponer inmediatamente los argumentos que aducen quienes opinan que no hay ningún verbo que carezca de persona. Después mostraré la esencia del verbo personal y del impersonal y también cómo pueden distinguirse. Por último, se demostrará con argumentos muy claros que el verbo propiamente impersonal es diferente del personal, resolviendo también los errabundos embrollos de quienes nos enredan sosteniendo lo contrario".

Díscolo, Diomedes y Prisciano<sup>6</sup>, con lo que, según colige Barbosa, si tales verbos tienen persona e incluso un nominativo sobreentendido, entonces no pueden ser impersonales. Éstas son las autoridades en que se basan aquellos profesores que niegan la existencia de los verbos impersonales y que, con sus interpretaciones, han llevado a confusión a los alumnos que solícitos se han presentado ante Barbosa para que les aclare sus dudas.

La doctrina de partida podría haberla tomado Barbosa de las teorías gramaticales que Hernando Alonso de Herrera expone en su breve tratado *Tres personae* (ca. 1500)<sup>7</sup>, donde refuta a Prisciano y, en consecuencia, a todos los gramáticos posteriores que se adhirieron a él aceptando que todo nominativo es de tercera persona y admitiendo su célebre doctrina de la elipsis (*evocatio*) para explicar los desajustes que se dan entre las estructuras profunda y superficial de la lengua.

No hay dudas de que Barbosa conoce el tratado de Herrera, pues cuando está tratando de investigar y definir el accidente de la “persona” por la que el verbo se denomina personal o impersonal, acude Barbosa a la anécdota para explicar que las “tres personas” de las que está hablando son las gramaticales y nada tienen que ver con las “tres personas” de los teólogos. Pues bien, cuenta Barbosa que hace unos años los teólogos salmantinos se toparon con un tratado titulado *De tribus personis* de cierto autor desconocido. El autor, claro está, era Alonso de Herrera, aunque Barbosa no quiera citar su nombre, quizás por no dar fama a un profesor que por estas fechas desempeñaba las cátedras de Retórica y Gramática en la Universidad rival de Alcalá. El caso es que los teólogos rápidamente se alertaron ante la posibilidad de que un gramático (los gramáticos levantaban habitualmente sospechas de herejía) pudiera tocar el tema teológico de la Trinidad. Ante ese temor infundado de los teólogos, Barbosa les aclaró que las personas de las que Herrera hablaba en aquel opúsculo eran las gramaticales y no las personas teológicas del Padre, Hijo y Espíritu Santo. Al final, rompieron todos a reír y se disolvió la reunión y la conversación que mantenían. Vale la pena leer el texto:

*Prodiit annis superioribus in manus hominum libellus De tribus personis auctore nescio quo. Cepere ergo ex nostris theologis quidam trepidare, quasi virus in opusculo lateret aliquod hereseos. Ego igitur, qui forte sermoni eorum intereram, nolite –inquam–, viri doctissimi, quaerere sintne orthodoxe fidei congruentia que libellus continet trium personarum. Nullum sub melle hic venenum latet; non hic transfiguratur se angelus Sathane in angelum lucis; nulla hic mentio sitne aliud genuisse quam natum esse aliudve procedere quam genuisse vel natum esse. Coelum*

---

<sup>6</sup> Barbosa 1511, fol. Aiii r-v. Cf. Quint., *Inst.* 1. 4. 29; Diomedes, *GLK.* I. 337-338 y 397; Prisciano, *GLK.* III. 230 y 231-232; *A. D.*, *Synt.* 3. 188.

<sup>7</sup> Hay edición moderna de Ruiz Castellanos 2002.

*libellus haud tangit. Hoc dictum cachinnus ingens subsecutus coetum illum in quo eram solvit*<sup>8</sup>.

## 2.2. Definición del verbo impersonal

Lo primero que hace Barbosa es rechazar la definición al uso del verbo impersonal como “aquel que no tiene distinción de número ni de persona”<sup>9</sup>, por no considerarla una buena definición y por tratarse de una definición muy general que no aclara la esencia ni naturaleza del objeto definido ni expresa ninguna propiedad ni peculiaridad suya, pues tal definición puede aplicarse también al infinitivo, una forma verbal que no presenta distinción de número ni de persona. Y todas estas reflexiones las adereza Barbosa con distintas citas de Cicerón y, especialmente, de Aristóteles, para ilustrar su opinión de que la definición al uso no es una auténtica definición.

Esta definición, por tanto, no es válida. Barbosa prefiere otra, tomada de los gramáticos griegos, que sus adversarios no conocen porque, como ya antes dijo, ignoran y desprecian la lengua griega. La definición, tal y como el mismo Barbosa la transcribe, es ésta: *rima aprosopon to spanizon triposopias cae mia catalixi tautin apoplirun*, que en la propia traducción de Barbosa dice lo siguiente: *id esse impersonale verbum quod tribus personis careat atque eas una terminatione compleat*, esto es, “el verbo impersonal es aquel que carece de las tres personas y las suple con una sola terminación”<sup>10</sup>. Dicha definición, de la que sólo aclara que es la que aportan los *graeci*, es realmente la que ofrece el gramático bizantino Constantino Láscaris (1434-1501) al final del segundo libro de su *Gramática*, dedicado a la sintaxis del verbo, compuesto en Mesina en 1468 e inspirado seguramente en las ideas sintácticas de Miguel Sincelo y Teodoro de Gaza (Martínez 1998: 142 y 147). En el libro de Láscaris leemos el texto así:

*Aprosopon rhema esti to spanizon triposopias kai mia katalexei tauten apopliroun. / Impersonale verbum est quod caret tripersonatu et una terminatione hunc complet*<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Barbosa 1511, fols. Avii r-v: “Cayó años atrás en las manos de los hombres un librito *Sobre las tres personas* de no sé que autor. Comenzaron, pues, algunos de nuestros teólogos a temblar como si en el opúsculo se escondiera alguna ponzoñosa herejía. Yo, pues, que casualmente me encontraba en medio de sus conversaciones, les dije: –No investiguéis, doctísimos varones, si lo que este libro contiene sobre las tres personas es conforme a la fe ortodoxa. Aquí no hay escondido ningún veneno bajo la miel. Aquí no se trasfigura el ángel Satanás en el ángel de la luz. Aquí no se hace mención sobre si “es distinto el haber engendrado que el haber nacido, o si es distinto el proceder que el haber engendrado o el haber nacido”. Este libro no toca cosas del cielo. Y siguiendo una gran carcajada a mis palabras, se disolvió la reunión en la que estábamos”. Cf. Cf. II Cor. 11. 14 y Aug. *De fide ad Petrum* 1. 6.

<sup>9</sup> Barbosa 1511, fols. Aiiii r: *quod nec distinctos numeros nec personas habeat*.

<sup>10</sup> Barbosa 1511, fol. Aiiii v.

<sup>11</sup> Láscaris 1546, fols. 154v-155r. La obra tuvo muchas ediciones y reimpressiones en el siglo XV y XVI, especialmente en la imprenta aldina, cf. Martínez Manzano 1998: 159.

Y aunque, a lo largo de su opúsculo, casi nunca ofrece Barbosa la traducción latina de los numerosos textos griegos que cita en lengua original, en este caso vemos que aporta su traducción, quizás para ridiculizar a esos profesores de gramática que ignoran y desprecian el griego porque dicen que todos los textos griegos se pueden encontrar traducidos e interpretados en los códices latinos<sup>12</sup>.

Estima Barbosa, dando por sentado que los verbos impersonales existen, que esta definición es la correcta porque tiene una parte general y otra específica: lo general es que el verbo impersonal está privado de las tres personas, si bien este rasgo lo comparte con el infinitivo, con la diferencia de que el verbo impersonal puede formar por sí mismo una oración de sentido completo, mientras que el infinitivo solo no tiene esa facultad; la seña específica de los impersonales es que suplen esa falta de personas con una misma y única terminación, la forma de tercera persona, aunque ello no quiere decir que los impersonales sean verbos de tercera persona. Los verbos impersonales, aclara Barbosa, no tienen una persona intrínseca determinada y cierta, como sí ocurre con los verbos personales, sino que la expresión de la persona, que aparece en principio indistinta y confusa, vendrá determinada por complementos externos (Barbosa 1511: fols. Aiiii v – Av v).

Nuestro humanista, como hemos ya avanzado, fundará sus opiniones lingüísticas especialmente en autores griegos, quizás para diferenciarse del común de los gramáticos, que acudía principalmente a fuentes gramaticales latinas. Así, aparte de citar, según se ha dicho, a bizantinos como Querobosco (fol. Ci r), Constantino Láscaris y Teodoro Gaza (fol. Aviii r), un autor básico para Barbosa es Aristóteles. De hecho, emplea una cita del Estagirita para sus ulteriores argumentaciones. En efecto, estimando Barbosa que entre los verbos personales e impersonales existe una relación de contrariedad, trae a colación la siguiente sentencia aristotélica: *to euthei kai auto kai to kampylon ginokomen*, esto es, “por medio de lo recto conocemos, no sólo lo recto, sino también lo oblicuo” (Arist. *De anim.* 1. 5. 411a 6). Y esta tesis filosófica será aplicada por Barbosa a la gramática: lo recto, si hablamos de los casos, será el nominativo y lo oblicuo los restantes casos; si hablamos del género, lo recto será el masculino y lo oblicuo el femenino; si hablamos de los verbos, el activo será lo recto y lo oblicuo la pasiva; si hablamos de la persona, lo recto será el verbo personal y lo oblicuo el verbo impersonal. En términos de la lingüística moderna, podríamos traducir las palabras de Barbosa diciendo que lo recto es el término no marcado, el más amplio, el que comprende al término marcado, que está incluido en el otro; y lo oblicuo será, por tanto, el término marcado. Y, según estos planteamientos, concluye Barbosa que la investigación hay que centrarla sobre lo recto, esto es,

---

<sup>12</sup> Barbosa 1511 fols. Aiii r-v: *...ob inscitiam graecae linguae ignorant... Quid enim aiunt nobis opus est graecus sermo, cum verba graeca in latinis codicibus interpretata ubique inveniamus?*

sobre el verbo personal, porque, si antes no se ha comprendido perfectamente qué es la persona y el verbo personal, no puede entenderse la naturaleza de lo oblicuo, es decir, del verbo impersonal:

*Cum ergo verbum impersonale obliquum sit, liquet nimirum id non posse cognosci nisi prius exactissime perspecta verbi personalis natura. At personale quid sit intelligere nemo potest, nisi prius quid sit persona et quam vim habeat in orationis congruae compositione*<sup>13</sup>.

Emprende, por tanto, Barbosa una larga digresión sobre la *persona*, descartando los valores semánticos que dicho término tiene entre los filósofos, los físicos, los teólogos, los autores teatrales, los botánicos o los lógicos terministas. Él se va a ceñir, nos dice, exclusivamente al ámbito de la gramática y deja bien claro que se va alejar de las posiciones dialécticas y retóricas, porque, si en la *oratio* se exige la verdad al dialéctico y la persuasión al rétor, al gramático debe pedírsele tan sólo la *congruitas*, la *latinitas*, la corrección gramatical y la correcta concordancia, rechazando explícitamente todas las especulaciones lingüísticas de los *logici moderni* o terministas que abundaban en los ámbitos universitarios de la época:

*Vt autem in oratione petitur veritas a dialectico, a rhetore persuasibilitas, ita a grammatico, qui et ipse vocabula nominum, non rerum appellationes perpendit, proprie congruitas et, ut graeci dicunt, katallitotis exigitur. Nam si rerum nomina speculeretur, iam non rationalis philosophiae pars grammatica esset, sed earum scientiarum stemmati ascriberetur quibus de rerum terminis negotium est*<sup>14</sup>.

Si la meta de la gramática, explica Barbosa, es la construcción de la *oratio congrua*, para llegar a tal fin hemos de apoyarnos en dos pilares fundamentales: el *consensus* y la *moderatio*, esto es, la concordancia y la regencia, que vienen determinadas por el caso recto, pero nunca por los casos oblicuos. Y es que la persona sólo es accidente del nombre (y del pronombre) en caso recto, pero nunca en casos oblicuos; así, en *diligo vos, te, illos*, da igual la persona de los casos

---

<sup>13</sup> Barbosa 1511, fol. Avii r: “Siendo, pues, el verbo impersonal lo oblicuo, es claro y evidente que el impersonal no puede ser conocido si antes no se ha comprendido perfectamente la naturaleza del verbo personal. Sin embargo, nadie puede entender qué es el verbo personal, si antes no hemos visto qué es la persona y qué fuerza tiene en la composición de una oración gramaticalmente correcta”.

<sup>14</sup> Barbosa 1511, fol. Avii v: “Y así como en la oración se reclama la verdad al dialéctico y la persuasión al rétor, así también al gramático, que es quien sopesa los vocablos de los nombres y no las apelaciones de las cosas, se le exige propiamente la gramaticalidad (*congruitas*) y, como dicen los griegos, la *katallitotis* (“congruencia”). Pues si observara los nombres de las cosas, la gramática ya no sería una parte de la filosofía racional, sino que se adscribiría a la genealogía de aquellas ciencias que se ocupan de los términos de las cosas”.

oblicuos, pues la que fija la concordancia y regencia es la persona del caso recto (nominativo sujeto). En efecto, dice Barbosa, la persona sólo es accidente del caso recto y es siempre principio de una construcción intransitiva y recta, no transitiva ni oblicua. Si no hay caso recto, no hay persona y estamos, por tanto, ante un verbo impersonal, como, por ejemplo, *pudet me nostrorum temporum* (fol. Aviii v). En cuanto al régimen de los verbos activos, lo habitual es: Nominativo (de la persona agente) + verbo activo + complementos (casos oblicuos). Los casos oblicuos, como hemos visto, no influyen en la concordancia, sino que son los casos rectos (nominativo y vocativo) los que tienen persona y prescriben la concordancia en número y persona con el verbo, sin necesidad de sobreentender nada, como en los ejemplos *legit Cicero, lege Cicero* (Barbosa 1511: fol. Bi r-v). El verbo impersonal, por tanto, como no lleva caso recto, tampoco tiene persona explícita; la expresión de la persona la toma de fuera, de los casos oblicuos de los pronombres.

Y, siguiendo Barbosa con sus argumentaciones, acude de nuevo a Aristóteles para fundamentarlas. Concretamente, dice el Estagirita que “las cosas que están relacionadas existen simultáneamente por naturaleza; y se anulan simultáneamente las unas a las otras” (Arist. *Cat. 7. 7b 15 y 19*). Pues bien, como el verbo impersonal no tiene caso recto que le proporcione esa persona de referencia con la que pueda concertar el verbo para formar una *oratio recta*, el resultado será, pues, una *oratio obliqua*: quitado el caso recto en el que está la presencia personal, también se quitará la persona del verbo y tendremos una *oratio obliqua*. De ahí, nos dice Barbosa, procede el título que ha puesto a su *Relectio de verbis obliquis*:

*Ego vero sermocinationem rectam eam voco quam rectus casus pangit cum recto verbo, id est, personali; obliquam autem quae obliquis casibus et obliquo verbo constat, id est, impersonali, unde nomen huic lectioni inditum est<sup>15</sup>.*

En cuanto a las formas *curritur, itur, bellatur*, no son de primera, ni de segunda, ni de tercera persona. Tienen formalmente la apariencia de la tercera persona, pero son impersonales, no tienen persona determinada, salvo que los casos oblicuos la indiquen, pues son siempre verbos oblicuos (porque no tienen caso recto que indique persona) que se construyen con casos oblicuos. Pero ello no quiere decir que no sean *orationes congruentes*: tan *congrua* es la *oratio recta* como la oblicua; la diferencia es que en la primera hay indicación precisa de voces y personas, mientras que en la oración oblicua (impersonal) una sola terminación (la de tercera persona) vale para las tres personas.

---

<sup>15</sup> Barbosa 1511, fol. Biii v: “Yo, en verdad, llamo oración recta a la compuesta por el caso recto con el verbo recto, esto es, con el verbo personal; y oblicua a la formada por los casos oblicuos y el verbo oblicuo, esto es, impersonal. De ahí le hemos puesto el nombre a esta lección”.

### 2.3. DIVISIÓN DE LOS VERBOS: PERSONALES E IMPERSONALES

El tercer punto que Barbosa se propone demostrar es que los verbos personales e impersonales son diferentes y que la división de los verbos que los gramáticos ofrecen habitualmente no es correcta.

En efecto, nuestro humanista, partiendo de nuevo de las doctrinas lógicas aristotélicas según las cuales cualquier género se divide mediante diferencias opuestas, concluye que el verbo en sí es un género y que, como tal, podrá dividirse, mediante diferencias separadoras, en especies, esto es, en verbo personal e impersonal, lo mismo que el ser se divide en ser racional e irracional (Barbosa 1511: fol. Bvii v). Así que el verbo no debe dividirse en activo, pasivo, neutro y deponente, sino en personal y en impersonal. Esta división se ajusta a todos los verbos e incluye las tres leyes de una buena división, pues es una división con dos miembros, se da mediante opuestos y en ella ni lo dividido supera a los miembros de la división tomados por separado ni los miembros de la división superan a lo dividido. A ello se suma el hecho de que la división que divide al verbo en más miembros, no es una división del verbo tomado genéricamente, sino tomado especialmente:

*Verbum enim, ut genus est, in duo scinditur: personatum et personis carens. Rursus personale, ut species est vel specialis differentia, in activum, passivum, neutrum et reliqua<sup>16</sup>.*

Siendo, pues, Barbosa de esta opinión, ve como un gran impedimento en sus argumentaciones la posición racionalista de Prisciano, según el cual en todo verbo impersonal puede sobreentenderse un nominativo emparentado con el verbo (*cognatae significationis*), pues si tal nominativo (caso recto) está presente, entonces ya hay también una “persona” que convierte al verbo en personal: *pudet pudor, poenitentia poenitet, cursus curritur, certamen certatur*. Barbosa opone a esta opinión el ejemplo de verbos impersonales como *ventum est, dubitatum est, pigitum est* o *limitum est*, donde no se puede entender ese nominativo emparentado con el verbo (*adventus ventum est, dubitatio dubitatum est, pigentia o pigitio pigitum est*) sin cometer errores gramaticales de concordancia o inventar sustantivos inexistentes en latín (Barbosa 1511: fol. Ci v).

Barbosa, que se centra en el nivel sintáctico o de habla, pero no en el nivel semántico o de lengua al que acuden Prisciano y los gramáticos racionalistas, está, no obstante, dispuesto a admitir ese nominativo emparentado con el verbo, aunque para él resulta ocioso e innecesario para construir una *oratio*

---

<sup>16</sup> Barbosa 1511, fol. Bviii r: “El verbo, en efecto, como es el género, se divide en dos: personal y carente de persona. Y a su vez, el personal, como es especie o diferencia especial, lo dividimos en activo, pasivo, neutro y los demás miembros”.

*congruens*; pero lo que no admite es que la inclusión de dicho nominativo aporte ninguna persona que convierta al verbo en personal. De hecho, como acaba de demostrar con los ejemplos citados, dicho nominativo no concierne con el verbo y a veces ni siquiera existe en latín, luego no le aporta persona alguna que determine la concordancia nombre-verbo, que, como antes vimos, es el fundamento de *oratio congrua*. La prueba, según Barbosa, de que la opinión de Apolonio y Prisciano es errónea, es que ese nominativo *cognatae significationis* no aparece nunca explícito en el nivel sintáctico de la lengua: *pudor pudet me* nunca aparece en los autores (Barbosa 1511: fol. Cii r). Y es que ni los verbos impersonales de voz pasiva tienen persona alguna, ni tampoco los verbos oblicuos de voz activa que reclaman casos oblicuos, como *pudet me sceleris*, donde *pudet* no es de ninguna persona, excepto porque formalmente aparece en tercera persona. Igual argumento vale para los verbos que se unen a un infinitivo, como en *bonum est legere*, lo que, según los gramáticos racionalistas, equivale a *bona est lectio*. Si ese *legere* (plano sintáctico) equivale a *lectio* (plano semántico), entonces ambos términos se podrían usar indistintamente, pero no es así, pues el uso nos muestra que se puede decir *interest mea docere discipulos scientiam morum* o *legere Vergilium*, pero no *interest mea doctrina discipulos scientiam morum* o *lectio Vergilium* (Cii v).

El problema, según Barbosa, es que los gramáticos sí se ocuparon de la persona, pero no de la impersonalidad, por lo que da la impresión de que no existen verbos impersonales. Pero si en la gramática no se trata sobre la impersonalidad es porque, mientras que el verbo personal tiene persona y número definidos, el verbo impersonal es el más puro reflejo de la indefinición, sin persona ni número definidos, y lo indefinido, como dice Aristóteles (*Rhet.* 3. 8. 1408b), resulta incognoscible y por ello hay que dejarlo fuera del arte gramatical.

En definitiva, verbos como *convenit*, *interest* y *pudet* son impersonales cuando no hay ninguna persona de referencia externa: tal persona, cuando está presente, hace al verbo personal y, cuando falta, impersonal (Barbosa 1511: Ciii r).

### 3. CONCLUSIONES

Barbosa ha demostrado, desde un plano puramente sintáctico, que el verbo impersonal está privado de personas y puede llamarse con toda razón oblicuo. Para ello, ha explicado previa y detalladamente qué se entiende por persona y por verbo personal. Así, desde su punto de vista, es la persona inherente al caso recto (nominativo y vocativo) la que dota de persona al verbo y, mediante la concordancia y regencia, lo convierte en verbo personal y recto. Y todas estas doctrinas gramaticales, como hemos dicho, han sido sustentadas en argumentos lógicos extraídos de Aristóteles y expuestas desde una perspectiva sintáctica y de uso, rechazando las teorías de los gramáticos que acuden al nivel semántico o de lengua para demostrar, mediante la figura de la *evocatio* o elipsis, que los



verbos impersonales no existen porque siempre se sobreentiende un nominativo *cognatae significationis* que los convierte en verbos personales.

Años después, Hernando Alonso de Herrera, basándose en sus propias doctrinas, pero también valiéndose de la *Relectio* de Barbosa, concluirá que las formas no personales del verbo (infinitivos, pero también el gerundio) forman parte de los impersonales; y define la impersonalidad atendiendo al plano morfosintáctico:

*Verba partim sunt personalia, partim impersonalia, partim infinitiva. Personalia sunt quae habent certam literam certae personae a parte ante dicatam. Impersonalia sunt quae literam certam, sed aut nullam, aut non certam personam ante se habent. Infinitiva nec literam, neque personam habent determinatam*<sup>17</sup>.

Parece, pues, que para Herrera, los verbos impersonales tienen marca o desinencia personal, pero no admiten un sujeto gramatical que concuerde o concierte con ellos o bien se trata de un sujeto indeterminado. Herrera, pues, se ciñe al argumento puramente gramatical de la concordancia, como Barbosa, sin entrar en la posibilidad de aplicar a los verbos impersonales un sujeto de tipo nocional, algo que quedaría fuera del plano más estrictamente gramatical.

Y, así, distingue Herrera varios tipos de verbos impersonales:

1) tipo *convenit mihi legere, convenit tibi legere, convenit illi legere*, que es impersonal porque no admite sujeto delante y no varía su terminación, lo que se aprecia claramente en su traducción al castellano: “conviéneme, conviénete, conviénele... leer”;

2) tipo *miseret me tui*, cuya terminación no varía y no admite sujeto gramatical delante, si bien acepta la variación de la persona o del sujeto nocional y lo explica ofreciendo las versiones castellanas de las expresiones latinas: *Poenitet me, arrepiéntome; poenitet te, arrepiénteste; poenitet illum, arrepiéntiese... miseret me, manzilla he; miseret te, manzilla has, o lástima has; miseret illum, etc*<sup>18</sup>.

3) tipo *interest mea legere*, donde, según Herrera, la forma verbal no cambia y no hay sujeto gramatical delante, si bien, como el anterior tipo, admite variación de la persona pronominal para expresar, desde un punto semántico, los distintos sujetos nocionales. Además, Herrera, arremetiendo contra los gramáticos antiguos (Apolonio o Prisciano), contra los modistas e, indirectamente, contra

---

<sup>17</sup> Alonso de Herrera 1527, *Expositio*, fol. Hii v: “Los verbos pueden ser personales, impersonales o infinitivos. Personales son los que tienen una marca determinada de persona determinada expresada por un sujeto que le antecede. Los impersonales son los que tienen una marca determinada, pero no tienen delante ninguna persona o, si tienen persona, es indeterminada. Los infinitivos no tienen ni marca ni persona determinadas”

<sup>18</sup> Alonso de Herrera (1527), *Expositio*, fol. Hiiii r.

gramáticos posteriores como Linacro o el Brocense, niega que esta expresión *interest mea legere* equivalga a *lectio pertinet ad me* (Mañas 2002: 589-590).

Herrera, pues, como Barbosa, se ciñe al nivel morfosintáctico, que es el que considera como propio del gramático, y prescinde del nivel semántico. El problema es que, como quizás aún no está bien fijada la terminología, Herrera emplea anfibológicamente el término persona, tanto para expresar el sujeto gramatical como el agente (Calvo 2012: 391-392).

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES:

- Barbosa A. (1511), *In verba M. Fabii: Quid?, quod et reliqua. Relectio de verbis obliquis. Salmanticae* [Joannes de Porras].
- Herrera, H. A. (1527), *Expositio Laurentii Vallensis De elegantia linguae latinae. Cum disputatione trium personarum. Compluti*.
- Láscaris C. (1546), *Grammaticae compendium. Venetiis, apud H. Scotum*.

### ESTUDIOS:

- Calvo Fernández, V. (2012), “El concepto de impersonalidad verbal en la tradición gramatical española: de los orígenes a Correas (ca. 1350-1627)”, *Rilce* 28.2: 385-405.
- López Rueda, J. (1973), *Helenistas españoles del siglo XVI*. Madrid.
- Mañas Núñez, M. (2002), “La *Expositio Laurentii Vallensis de Elegantia Linguae Latinae* de Hernando Alonso de Herrera”, en J. M. Maestre Maestre et alii (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor A. Fontán*, III. 2. Alcañiz-Madrid, 579-592.
- Martínez Manzano, T. (1998), *Constantino Láscaris, semblanza de un humanista*. Salamanca.
- Ruiz Castellanos, A. (2002), *Fernando Alonso de Herrera. Sobre la persona gramatical*. Universidad de Cádiz / Diputación Provincial de Cádiz.
- Sánchez Salor, E. (2002), *De las “elegancias” a las “causas” de la lengua: retórica y gramática del Humanismo*. Alcañiz-Madrid.
- Tavares de Pinho, S. (2014), “Aires Barbosa, Professor, Pedagogo, Filólogo e Poeta”, en I. Pantani, M. Miranda & H. Manso (Coords.), *Aires Barbosa na Cosmópolis Renascentista*. Universidade de Coimbra – Sapienza. Università di Roma, 81-96.
- Verdelho, T. S. (1995), *As origens da gramaticografia e da lexicografia latino-portuguesas*. Aveiro.

(Página deixada propositadamente em branco)

# UMA EXPEDIÇÃO AO *ETHOS* DO PRESTE JOÃO

## (An expedition to the *ethos* of Prester John)

LUÍS M. HENRIQUES (luduvicus.m@gmail.com)

Instituto Politécnico de Portalegre, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos  
da Universidade de Coimbra

**RESUMO** – A Expansão ultramarina esteve na génese da literatura dos Descobrimentos que alcançou grande fulgor em meados do século XVI. Diante de uma nova geografia e de povos recém-descobertos, escritores, mas também viajantes, foram revelando à Europa notícias desses mundos exóticos. Assim sucedeu com a obra de Miguel de Castanhoso (1564): interveniente numa expedição militar ao Reino do Preste João, deixou-nos uma impressionante descrição, não só da campanha militar, mas também da geografia, da etnografia, da religião e da economia do reino abexim. Neste artigo, analisamos algumas dessas passagens que configuram aquele relato como uma comovente expedição ao *ethos* do Preste João.

**PALAVRAS-CHAVE** – historiografia; século XVI; descrição; Preste João.

**ABSTRACT** – The overseas Expansion was at the genesis of literature of Discovery as achieved great glow in the mid-sixteenth century. Faced with a new geography and newly discovered people, writers, but also travellers, were revealing to Europe news these exotic worlds. So was the case with the work of Miguel de Castanhoso (1564): actor in a military expedition to the Kingdom of Prester John, left us an impressive description not only of the military campaign, but also geography, ethnography, religion and economy the Abyssinian kingdom. This article analyzes some of these passages that make up that account as a moving expedition to the *ethos* of Prester John.

**KEYWORDS** – historiography; sixteenth century; description; Prester John

### 1. LITERATURA DOS DESCOBRIMENTOS

A Literatura dos Descobrimentos é praticamente coetânea do início da Expansão Ultramarina. Com efeito, a tomada de Ceuta, em 1415, converte-se logo em assunto principal tanto de uma crónica (1450) em língua vulgar da autoria de Zurara, como de uma outra, agora em língua latina (1460) para divulgação europeia, composta pelo italiano Mateus de Pisano.<sup>1</sup>

Terá sido este o dealbar de uma literatura que, focando-se nas descobertas e nas conquistas, alcança grande fulgor, quer no seu recorte historiográfico, quer, sobretudo, na cifra e também na multiplicidade de géneros. Foi, essencialmente, desde meados do século XVI até bem entrado o século XVII, que esta literatura

---

<sup>1</sup> Cf. Cravo e Teixeira 1998: 649.

granjeia enorme repercussão dentro e fora de Portugal,<sup>2</sup> cobrindo géneros como a historiografia cronística e ultramarina, as narrativas épicas, as crónicas biográficas e panegíricas, a literatura náutica e de inspiração científica,<sup>3</sup> entre muitos outros.

Ora, Descobrimento, como a própria palavra sugere, significa revelação, manifestação de uma geografia e de uma biosfera ocultas, contacto com povos de costumes e de religiões exóticas, até então, imaginária ou tenuemente conhecidos dos europeus. A fim de satisfazer a curiosidade de um público crescente e cada vez mais ávido de notícias dessas regiões, multiplicam-se os títulos de *Diário de Bordo*, *Roteiro*, *Relaçam*, *Enformaçam*, *Itinerário*, *Tratado*, *Crónica*, *História*, *Carta*, escritos, salvo exceções, não por escritores de formação, mas sim por viajantes ou testemunhas oculares dos acontecimentos narrados, em cujas páginas transparece o deslumbramento com as paisagens e com as culturas dos povos contactados, mais sedutores do que os ainda coevos romances de cavalaria.

### 1.1 A viagem

A viagem é um dos temas que marcam presença na literatura ocidental desde os seus alvares. Recordemos, na Antiguidade, as errâncias marítimas de Ulisses e de Eneias, bem como aqueles que, na Idade Média, divisam na viagem uma demanda metafísica, como Túndalo ou S. Brandão, só para citar alguns. Trata-se de viagens em que o real e o imaginário, o verdadeiro e o fabuloso se confundem, atenuam as fronteiras.<sup>4</sup> Na medieva idade, determinantes foram também as deslocções dos religiosos para a definição da geografia de lugares sagrados, convertidos em locais de peregrinação, cujos itinerários foram percorridos pelos sequentes viajantes medievais. Muitos dos que trilhavam esses caminhos eram simultânea ou tão-só peregrinos em busca de santuários ou relíquias, mediadores de graças divinas.

Esses incomensuráveis périplos estão na gênese dos chamados *livros de viagens medievais*, relatos que facultam uma incontornável visão do mundo de então. Trata-se de livros que primam por uma ausência clara de uma separação entre geografia e história, lenda e mito.<sup>5</sup> Não raras vezes, os seus autores intercalam os respetivos relatos, com pequenos textos de carácter lendário, relacionados com figuras ou acontecimentos associados ao itinerário percorrido. Igualmente, assistimos também à descrição de portentos que viram ou de que ouviram falar, os *mirabilia*, cientes dos efeitos impressionantes que provocariam nos leitores.

---

<sup>2</sup> Cf. Saraiva e Lopes s/d: 285.

<sup>3</sup> Cf. Ferreira 1993: 72 ss.

<sup>4</sup> Cf. Buescu 1992:116.

<sup>5</sup> Cf. Lopes 2005: 37.

Alguns desses relatos tiveram impacto na Península Ibérica, como o *Livro do Infante D. Pedro de Portugal* que narra a monumental viagem protagonizada por D. Pedro e doze companheiros, repleta de maravilhas e prodígios. Sobressai nele a pormenorizada descrição do Reino do Preste João, suserano de muitos reis, *rex regum et dominus dominatum*.<sup>6</sup> Para além dos *mirabilia* que povoam os seus domínios, são igualmente impressionantes as referências à opulência dos paços do Preste: “Esta salla em que comeo o Preste Joaõ em mui rica: porque as paredes eraõ de ouro e azul, o telhado de cachos de ouro, o chaõ de pedras resplandecentes: e a taboa da meza diamantes”.<sup>7</sup> A crença nestas e noutras maravilhas, bem como a exata localização do reino, só no século XVI puderam ser provadas pelos portugueses.

Todavia, a Expansão proporcionou aos europeus, a revisão da cosmovisão medieva, amplamente divulgada por livros de viagens de natureza descritivo-informativa. Nesta categoria, podemos incluir as obras de Álvaro Velho, Pêro Vaz de Caminha, Pe. Francisco Álvares, António Tenreiro, Frei Gaspar da Cruz, Frei Pantaleão de Aveiro, Pe. António de Andrade e outros mais, em cujas páginas perpassa a surpresa perante a novidade descoberta. Preside, na maioria dos casos, a estes relatos, o objetivo prático de informar, tanto leitores individualmente identificados, quer um público europeu, ávido de notícias sobre continentes e culturas descobertos. Tal pragmatismo não inviabiliza que as descrições tanto geográficas, como do aspeto físico, do vestuário, das práticas religiosas, das tradições e dos hábitos alimentares desses povos sejam de tal maneira impressionantes que seduziriam e continuam a seduzir os leitores atuais. Pela primeira vez, a Europa tem uma imagem fidedigna do Outro, construída com base na experiência, cujas culturas, crenças, costumes e governos excedem os conhecimentos legados por Gregos e Romanos.<sup>8</sup>

Ao contrário dos livros de viagens medievais, estes registos primam por um rigor e autenticidade descritivos, baseados na experiência dos acontecimentos vividos ou observados, tanto da natureza como da organização dos povos contactados. Experiência torna-se a palavra angular que define esta literatura dos Descobrimentos, bem sintetizada na frase Duarte Pacheco Pereira “a experiência é madre das coisas, por ela soubemos radicalmente a verdade”, de tal maneira que muito do que os antigos escreveram sobre o Oriente não passa de “fábulas”. Verbos sensitivos como *sentir* e sobretudo *ver* generalizam-se: “A mim, como testemunha de vista” escreve Garcia de Orta, acrescentando que “se sabe mais em um dia agora pelos portugueses do que se sabia em 100 anos pelos romanos”.

Por isso, os portugueses reclamam para si a veracidade dos relatos das suas viagens, diferentemente das fabulosas viagens da Antiguidade. A este tópico

---

<sup>6</sup> Correia 2000:103.

<sup>7</sup> *Livro do Infante D. Pedro de Portugal*, 16.

<sup>8</sup> Cf. Ferreira 1993: 72 ss.

não foi alheio Camões, no momento em que afirma n’*Os Lusíadas* (5, 88-89) “a verdade que eu conto, nua e pura/ vence toda grandíloca escritura”, marcada por “fábulas vãs, tão bem sonhadas”.

## 2. UMA EXPEDIÇÃO MILITAR AO REINO DO PRESTE JOÃO

Desde finais do século XV, que os monarcas portugueses vinham estabelecendo relações diplomáticas com o Preste João, materializadas numa série de missões biunívocas, em que sobressaem nomes como Pêro da Covilhã ou o do embaixador arménio Mateus na corte de D. Manuel. Não surpreende pois que, em 1540, D. João III tenha ordenado ao governador da Índia D. Estêvão da Gama que enviasse uma força expedicionária em auxílio do monarca abexim, confrontado com uma violenta ocupação muçulmana do seu reino. Para a comandar, foi escolhido o jovem irmão do governador, Cristóvão da Gama, ambos filhos de Vasco da Gama, que, com 400 portugueses – quais 300 de Esparta – penetrou no território etíope no ano de 1541, e juntos venceram duas importantes batalhas, conquistaram pontos estratégicos, inverteram a situação e, apesar do martírio do capitão em 1542, evitaram o colapso iminente daquele reduto cristão. Esta invulgar expedição terminou em 1543.<sup>9</sup>

O relato desta inverosímil aventura chegou-nos pela pena de Miguel de Castanhoso, um dos 400 soldados que D. Cristóvão levou consigo. Chefiou, mesmo, uma capitania de 50 soldados arcabuzeiros cuja missão específica era escoltar a rainha Sabele Engel, mãe do Preste. Foi, pois, com o manuscrito dessa campanha que, em 1544, Castanhoso se apresentou diante de D. João III, procurando obter a compensação justa pelos seus trabalhos. Foi despachado com a comenda da Ordem de Cristo. Em 1564, o seu manuscrito alcançou a merecida impressão pela mão de um tipógrafo influente à época, João Barreira. A verdade é que Barreira não se terá limitado às suas funções de impressor, terá mesmo adicionado alguma erudição ao texto, modificando-o na descrição do martírio de D. Cristóvão. Introduziu-lhe ainda uma dedicatória ao descendente da casa dos Gamas, D. Francisco de Portugal, na qual demonstra um aturado conhecimento dos clássicos que não se coadunará com a chã narrativa dos feitos, de acordo com a opinião de alguns estudiosos. De maneira que o título de *História das cousas que o mui esforçado capitão Dom Cristóvão da Gama fez nos reinos do Preste João com quatrocentos portugueses que consigo levou* será também da responsabilidade de Barreira.<sup>10</sup>

### 2.1. O autor e a obra

Não cumpre aqui traçar o percurso biográfico completo de Castanhoso ou

---

<sup>9</sup> Para mais informações sobre o itinerário e os pormenores desta expedição, veja-se Sousa 2008.

<sup>10</sup> Cf. Lopes 2000: 48-75.



abordar as vicissitudes por que passou a transmissão desta narrativa histórica, uma vez que sobre estes assuntos existem estudos bem documentados.<sup>11</sup> Importa aqui apenas relevar alguns traços do estilo literário do autor, bem como destacar alguns aspetos diegéticos da obra.

A crítica especializada reconhece que a prosa histórica de Castanhoso é clara, objetiva e até expressiva, com descrições vivas e coloridas. No entanto, acrescenta também que o autor, ainda que vivendo numa época em que se faziam sentir os influxos do humanismo, não revela erudição tanto ao nível da trama sintática, privilegiando frases curtas em que abundam marcas de oralidade, como também não cita os clássicos, certamente por falta de formação literária. Ora, ainda que concordemos com esta análise, é nosso objetivo apresentar aqui uma leitura matizada desses mesmos dados.

É certo que a prosa de Castanhoso está longe da frase alatinada e liviana de João de Barros, do mesmo modo que não encontramos na sua *história*, longas alocações argumentativamente hierarquizadas. Contudo, parece-nos que devemos proceder a uma análise mais fina do seu razoado, para melhor avaliarmos o seu estilo historiográfico. Assim, em primeiro lugar, somos de opinião de que o autor, enquanto militar de carreira, terá compensado a sua incipiente formação em contexto, diríamos hoje, formal, através de leituras da historiografia antiga. O exemplo mais flagrante ocorre no momento em que o autor/narrador sobreleva o esforço que a coluna militar portuguesa despendeu, na transposição de uma zona montanhosa, relativamente aos trabalhos que Aníbal enfrentou na passagem dos Alpes.<sup>12</sup> Numa outra ocasião, refere-se à historiografia não só antiga, mas também coeva, facto que documenta o seu conhecimento na matéria. Na circunstância, para evidenciar a temeridade de D. Cristóvão da Gama no decurso de uma batalha, declara que o herói, mesmo ferido, continuou a lutar e a animar os seus, comportamento que “em histórias antigas e modernas não se acha que nenhum capitão fizesse” (15. 64). Por mais uma vez, ainda, há de voltar a referir-se aos livros de história, donde se pode concluir que, de facto, Castanhoso efetuara leituras de historiografia, nomeadamente de obras que narram feitos militares. É, porém, na construção do carácter da personagem de D. Cristóvão da Gama, que divisamos os seus conhecimentos da historiografia clássica.

Com efeito, a construção do carácter do líder da expedição, D. Cristóvão, segue um programa que se ajusta perfeitamente ao ideal do general-soldado legado pela historiografia clássica. O arquétipo deste ideal é Agamémnon, o herói homérico que alia às capacidades de comando de um exército, a excelência do combate. Este paradigma do general-soldado acabou por ser assimilado

---

<sup>11</sup> Cf. Lopes 2000.

<sup>12</sup> Cf. *História...*, cap. 8.

e modelado pela historiografia greco-romana sequente, de tal maneira que personagens como Ciro, o Velho, Aníbal, Júlio César ou Juliano são reconhecidamente modelos de general-soldado da Antiguidade. À cabeça deste catálogo, aparece, destacadamente, a figura de Alexandre Magno, personagem que melhor encarna o papel de general-soldado.<sup>13</sup>

Ora, o comportamento heroico de D. Cristóvão manifesta-se tanto pela ação (*res*), como pelas suas palavras (*uerba*). Na ação, pois, tal como na historiografia antiga, não só desempenha a função de general, quando ordena as tropas, como também, enquanto soldado, é sempre primeiro a arrostar com o inimigo. Já através das palavras, uma vez que, ao longo do relato, existe a referência à pronúncia de duas *epipoleis*. Trata-se de um discurso militar que remonta à épica homérica, proferido exclusivamente por um general, enquanto passa revista às tropas e que denuncia a máxima inter-relação entre o general-soldado e a heroicidade, pois é aqui que se manifesta, em toda a sua plenitude, o comportamento valoroso do general, no caso, D. Cristóvão.

Finalmente, o autor/narrador conta que, depois das batalhas, D. Cristóvão ia às tendas visitar os feridos e sucedia que, por vezes, realizava os curativos, substituindo no exercício o cirurgião. Tal atitude é análoga àquela que Alexandre Magno e Marco António praticaram na Antiguidade.

Se o autor não possuía os dotes de prosador exímio, soube compensar esse alegado défice, imprimindo vivacidade no seu relato, intercalando-o com dramáticas descrições de batalhas e de outros episódios patéticos, como o martírio do herói, quer ainda da atuação exemplar das suas personagens, capazes de seduzirem e comoverem os seus leitores. Quer dizer, Castanhoso compreendeu que em pleno século XVI, a obra histórica, à imagem da Antiguidade, não era apenas um seco repositório de factos, mas, tocada pela retórica, era também uma composição em que os mecanismos de intertextualidade, imitação e alusão desempenham um papel determinante.<sup>14</sup> Enfim, Castanhoso, enquanto homem do Renascimento, conjugou habilmente a sua experiência de combatente e de testemunha direta nos acontecimentos narrados, com os conhecimentos que adquirira na leitura da historiografia antiga, elaborando uma obra histórica que, em estilo chão, foi certamente capaz de *delectare, docere et mouere* os seus leitores.

Pelo exposto, se compreende que uma parte significativa desta obra esteja preenchida com o relato dos feitos militares praticados por D. Cristóvão e pelos 400 portugueses na campanha militar que decorreu na Abissínia, ao longo de quase três anos, cujo objetivo era libertar o território cristão do Preste João da ocupação muçulmana e restituir a liberdade ao seu povo. É um relato

---

<sup>13</sup> Sobre o ideal do general-soldado na historiografia clássica, veja-se Carmona Centeno (2014). Sobre a receção deste modelo pela historiografia portuguesa de Quinhentos, veja-se Henriques (2014).

<sup>14</sup> Cf. Iglesias Zoido 2008: 20.

apaixonante de façanhas militares que justifica o título de *História das cousas que o mui esforçado capitão Dom Cristóvão da Gama fez nos reinos do Preste João com quatrocentos portugueses que consigo levou.*

Ainda que a finalidade da obra seja perpetuar a gesta portuguesa na Etiópia, o autor/narrador fez questão de nos legar impressivamente um descrição deste reino cristão, da sua geografia, da fauna, da flora, do seu povo e da sua peculiar prática cristã, bem como dos seus costumes, uma vez que a expedição o levou a interna-se no âmago do reino, percorrendo um longo itinerário de centenas e centenas de léguas. Viajante e observador incansável, transmite-nos informações muito apreciadas à época, tanto por humanistas sedentos de culturas diferentes, como do público letrado europeu, sobre o mítico Reino do Preste João. Não deixa, pois, de se poder integrar esta obra na literatura de viagens. Uma viagem ao *ethos* do Reino do Preste João.

### 3. UMA EXPEDIÇÃO AO *ETHOS* DO PRESTE JOÃO

#### 3.1. Geografia

A característica geográfica mais saliente do Reino do Preste João e amplamente vincada pelo narrador é orografia áspera de grande parte do território que dificultava as comunicações entre as diferentes regiões, particularmente na estação das chuvas, época que obrigava os exércitos a prolongados acantonamentos. Diversas são, assim, as passagens em que o narrador alude às adversidades geográficas daquele território, inimigas da progressão terrestre de um contingente militar, composto por tropas, animais de carga, e também carros. Logo que a falange portuguesa inicia o percurso para o interior do reino, a fim de se juntar ao Preste, o narrador afirma que muitas vezes os soldados eram obrigados a descarregar dos animais, artilharia e munições e a levá-las às costas em longas caminhadas, devido aos “passos serem ásperos” (2.17).

Acossada pelos inimigos invasores, a rainha-mãe, Sabele Engel, e o seu séquito haviam-se refugiado numa serra que é “a mais forte que há nesta terra, nem em outras muitas cuido que se poderia achar outra tão forte nem tão frágil” de tal maneira que o narrador a compara com uma fortaleza que “parece ser feita por mão de Deus” (6. 27). Sublinhe-se o visualismo descritivo e impressivo da paisagem. Fora esta natural cidadela alcantilada que permitira que a rainha e as suas aias permanecessem a salvo das repetidas investidas do rei de Zeila, capitão do exército muçulmano, denominado *o Canhoto* pelos portugueses. Na verdade, mãe e filho não se encontravam juntos, já que, pela ocupação e guerra movidas pelos muçulmanos, o Preste, desbaratado numa batalha, se havia recolhido numas serranias bem situadas no interior do reino. De sorte que a rainha, assim que soube da chegada dos aliados portugueses ao sopé da montanha, em cujo cume se aquartelara, “de muito contente” ordenou à sua guarda que deixasse subir dois capitães portugueses. Ora, já sabemos que se trata de uma escarpada

montanha, mas a descrição da ascensão destes homens até ao reduto da rainha é manifestamente comovente. Numa primeira etapa, os militares tiveram de subir por um caminho muito estreito. Vencida esta fase, “deitaram-lhe de cima umas correias de couro muito fortes e em elas atado um grande cesto, em que bem podia caber um homem” (5. 25). Foi, pois, à vez que, içados no cesto, os dois capitães chegaram junto da rainha!

Esse imanente esforço hercúleo despendido pelos portugueses para vencerem a tenebrosa orografia da Etiópia atinge a sua expressão máxima na descrição da passagem de uns montes, a sul de Gundet. Como os carros não podiam transitar por aqueles altos e fragosos cumes, D. Cristóvão ordenou que os desmantelassem e transportassem às costas a pesada artilharia. Durante três dias, aqueles poucos homens suportaram pacientemente tal fardo e avançaram, imaginamos nós, por gargantas estreitas que espreitam abismos intimidativos. Tão arriscada passagem leva o narrador a compará-la, com vantagem para os portugueses, com a passagem dos Alpes por Aníbal. O passo é de tal maneira impressionante que o transcrevemos aqui:

“Chegámos a uma serra mui alta e tão comprida que cerca todos aqueles campos (...) E D. Cristóvão, vendo que os carros não podiam ir atrás nem adiante, mandou-os desfazer cada peça por si e toda a artilharia, a qual subimos às costas peça e peça. (...) Tardámos três dias em subir esta serra acima, com tudo o que trazíamos; e com tanta fadiga e imenso trabalho, que, se fora no tempo em que se fazia menção deles, se pudera escrever deste nosso tanto como dos trabalhos que Aníbal passou na passagem dos Alpes; porque, para quão poucos éramos, muito mais fizemos em a subir em três dias que Aníbal todo seu arraial em um mês.” (8. 39).

Ultrapassada esta tenebrosa provação, a rainha concluiu que não havia gente mais corajosa do que os portugueses.

Num relevo acidentado, e por questões de defesa, algumas cidades estavam edificadas nos planaltos. As casas eram brancas, cobertas por açoteias, “eirados à mourisca” (8. 59). Nas faldas das montanhas, correm abundantes cursos de água que, caudalosos no inverno, se assumem como mais um obstáculo à progressão das capitánias portuguesas. Por vezes, era necessário cortar madeira para construir almadias e improvisar velas com couros disponíveis, para transpor espingardas e pólvora.

São estes rios que matizam a aridez do território e que tornam possível a agricultura e a criação de gado nos campos adjacentes. Para levar os seus leitores a verem “com os olhos” os quadros que descreve, o narrador estabelece comparações com a paisagem natural ou edificada de Portugal. Assim sucede na descrição do rio Tagazem que é “tão poderoso como o Tejo de Portugal” (18. 78).

Sedutor e exótico para os europeus é o debuxo que faz do lago Abavi, hoje Tana, fonte do Nilo Azul, o maior lago da Etiópia. É certamente uma das primeiras, senão a primeira descrição feita por um europeu deste lago em altitude.<sup>15</sup> Impressionam o narrador, mas também o leitor, as suas dimensões, já que “se não vê a terra de uma parte a outra”, de tal maneira que os abexins asseveravam que seriam necessários dez dias para percorrer o seu perímetro. Realidade e fantasia, a relembra as descrições dos portentos dos livros de viagens medievais, cruzam-se no momento em que o narrador se detém no bosquejo das alimárias que fazem deste lago, o seu habitat. É certo que elefantes e rinocerontes já não eram desconhecidos em Portugal, pelo menos desde o tempo em que D. Manuel os oferecera a Leão X. Damião de Góis escreve mesmo na *Crónica...* que o *Felicíssimo* patrocinara um espetáculo inusitado em Lisboa, ao colocar aquelas duas espécies em duelo! Porém, aqui a novidade é requestada pelos “cavalos-marinhos”, ou seja, hipopótamos, que, segundo a maneira hiperbólica como são apresentados, seriam ainda desconhecidos dos europeus. Trata-se de mais um trecho de pleno de visualismo e de comparações para impressionar os leitores:

“E neste lago se criam umas alimárias, que dizem que são os cavalos-marinhos, e são tão grandes como cavalos e da feição e cor de elefantes; e têm a cabeça muito comprida em demasia, com a boca muito grande, com muitos dentes, assi por baixo como por cima, como serpentes; e na queixada de baixo, têm dous dentes ou colmilhos muito grandes. E, quando abre a boca, é cousa para espantar, porque verdadeiramente que um homem de geral estatura, tendo-lhe os pés na queixada de baixo não chegará com a cabeça à queixada de cima, e pela boca caberão dous homens juntos. E estas alimárias são fora de água e vão ao campo a pascer erva e rama como cabras e se vêem gente, fogem para o lago; e são tantas as alimárias que aqui andam que, quando nadam, cobrem a água e alevantam a cabeça e deitam pela boca grandes gorgolões de água para cima.” (18. 107)

### 3.2. Etnografia

Castanhoso, enquanto autor/narrador, observa também os usos e os costumes dos abexins, focando, contudo, com especial interesse, aqueles com quem mais privara, isto é, a família real e os cortesãos.

A rainha Sabele Engel divide o protagonismo com D. Cristóvão. Efetivamente é ela que, desde o início da narrativa, acompanha o capitão português em todo o seu périplo. Por diversas ocasiões, o narrador se fixa na silhueta desta fascinante mulher. A primeira informação é a de que o seu nome caldeu significa Isabel do Evangelho, comprovando que a religião que professava era o Cristianismo. Já a sua primeira aparição junto do arraial

---

<sup>15</sup> Cf. Lopes 2000: 99.

português surge envolta num misto de mistério e de sumptuosidade, facto que terá causado grande impressão no público intra e extratextual. Esta focalização externa centra-se nos aspetos pictóricos que, valorizados por uma adjetivação expressiva, evidenciam a finura dos tecidos que cobriam a rainha. Para mais adensar a curiosidade dos observadores, o narrador afirma que não era possível admirar a beleza do seu rosto, já que, coberta por um esparavel, apenas deixava entrever os olhos. Como se depreende, sobressai desta descrição também o plano seguido pelo narrador, do geral para o particular: o corpo, a cabeça, para terminar nos olhos. Trata-se de um belo quadro que, em certa medida, contraria o estilo simples do seu autor:

“(..) pusemo-nos em duas fileiras, ficando-nos a rainha no meio com todas suas mulheres; a qual vinha em uma mula parda muito formosa, toda coberta de seda até o chão, com grandes operlandas, e vinha ela e a mula dentro em um esparavel, coberta toda, e assim caminhava, que a não via ninguém, senão quando ela queria, que mandava abrir uma porta do esparavel. Ela vinha vestida de panos brancos da Índia mui delgados, e em cima um bedém, de cetim pardo como flores e ramos de ouro, e a cabeça trazia toucada à maneira portuguesa, e embuçada com uma touca muito fina, que lhe não parecia mais que os olhos.” (6. 29)

A beleza da rainha capta a atenção do narrador e, presumimos, da soldadesca, a ponto de até um certo erotismo a rodear, como sucedeu na celebração do Dia de Reis, em que, obedecendo ao respetivo ritual litúrgico, “toda coberta com panos que a não podiam ver, se meteu na água despida e se banhou” (9.42) numa ribeira, cuja água fora previamente benzida por um patriarca. Não surpreende que o rei de Zeila tivesse, por diversas vezes, tentado aposar-se desta vistosa mulher.

Personagem secundária desta narrativa é o Barnagais (aportuguesamento de Bahr nagax), capitão do Preste e governador da província do Tigré, que, desde que os portugueses desembarcaram no porto de Massuá, no Egito, os conduziu e acompanhou em todas as movimentações e batalhas em território abexim. Ora, no dia em que a rainha foi apresentada solenemente ao exército português, também o Barnagais se vestiu a rigor, sobressaindo o exotismo da sua figura guerreira. Facto relevante é o aspeto consuetudinário do desfile, já que, ao governar a rédea da mula em que seguia a rainha, o mesmo Barnagais lhe demonstrava obediência, sucedendo o mesmo se na montaria seguisse o Preste:

“E o Barnagais, senhor desta terra, vinha a pé, despido da cinta para cima, com uma pele de leão ou de tigre em cima dos ombros, à maneira de vestidura de clérigo, com o braço direito fora; e desta maneira levava a rainha pela rédea, porque é costume onde o Preste ou a rainha entram, levá-los de rédea o senhor da terra desta maneira que digo, em sinal de obediência.” (6. 30)

O vestuário é, como se vê, um dos elementos que mais captam a atenção do narrador. Nesta mesma cerimónia, a rainha vinha ladeada por duas altas figuras da nobreza, dois marqueses que cumulativamente desempenhavam também as funções de azais, ou seja, juízes, cuja indumentária rica e excêntrica para um europeu é minuciosamente descrita:

“E a maneira de seu vestir ninguém o pode trazer senão eles, e por ele são conhecidos; e são umas camisas compridas até o chão, e em cima marlotas aquarteladas de seda de suas cores até o chão, com dous palmos de rabo por detrás que parecem de mulheres, e estas marlotas atadas pela cinta com tafetás e sobre elas vestem bedéns muito finos e ricos.” (6. 30)

Após esta cerimónia de conhecimento mútuo, D. Cristóvão, a rainha-mãe e respetivas unidades militares iniciam um périplo, a fim de reunirem ao Preste João. Porém, o narrador tem o cuidado de afirmar que, de todos os que compunham o séquito da rainha, alguns permaneceriam naquele inexpugnável local que parecia ter sido construído pela mão de Deus. De facto, naquela montanha, continuariam o seu filho segundo e duas filhas “muito formosas”, tutelados pela avó dos infantes.<sup>16</sup> Adiante, o narrador esclarece esta precaução. Assim, num reino de monarquia hereditária, era costume, logo à nascença, que os príncipes segundos fossem recolhidos naquela serra, onde eram criados de acordo com o seu estatuto, sem nunca dali poderem descer, nem conhecer outras regiões, salvo se o primogénito, que acompanha o rei, morrer. Nessa circunstância, o segundo na linha de sucessão é tomado, continuando os restantes, contudo, naquele exílio dourado. Só abandonam aquele espaço, no momento em que o herdeiro casar, tiver filhos e assumir a coroa do reino, por morte de seu pai. Verificadas estas condições, saem finalmente os infantes daquele refúgio, indo para os senhorios que lhes estão destinados. Trata-se de uma atitude que visa evitar as conspirações do povo, uma vez que este, na sua má índole, “por qualquer escândalo que tivessem do herdeiro, tendo um destes infantes fora, se alevantariam com ele” (6.28), depondo certamente o primeiro. Este procedimento cauteloso parece estar de acordo com os conselhos de Maquiavel<sup>17</sup> n’*O Príncipe*, no capítulo intitulado “De que modo se deve evitar ser desprezado e odiado”, no ponto em diz que “um príncipe deve ter em pouco as conspirações, quando o povo lhe seja favorável; mas, que, quando este lhe seja hostil e o tenha em ódio, deve temer tudo e todos”.<sup>18</sup>

Por outro lado, a corte do jovem Preste João, Galavdevos de seu nome, tinha assomos ainda medievais, pois era itinerante, deslocando-se ao longo do território

<sup>16</sup> Cf. *História...*, 6. 26.

<sup>17</sup> Cf. Lopes 2000: 117.

<sup>18</sup> Maquiavel, *O Príncipe* (19.90).

de acordo com as possibilidades climatéricas. Era uma corte que reunia mais de “cem mil almas” (28.113), entre pessoal militar, nobres e serviçais. Sempre que assentava o seu arraial, acudiam a ele, os pobres das regiões próximas, para os quais mandava armar tendas, dar de comer e de vestir. Na verdade, era “tanta a abastança por onde o Preste anda” que os mantimentos chegariam para outros tantos que a ele acorressem. Tal como a sua mãe, também o Preste andava sempre de rosto coberto, só o mostrando ao povo, no dia da Exaltação da Santa Cruz.

Já aqui aludimos ao facto de o narrador entender que o povo não era de fiança. Com efeito, muitos foram os etíopes que, durante a ocupação muçulmana, se aliaram ao invasor, para depois, expulsos os inimigos, terem vindo pedir clemência ao Preste, tendo, sobre isso, o narrador afirmado “se vieram para o Preste com suas desculpas ruins de povo desleal” (28. 113). Para além desta característica, os abexins eram também supersticiosos. Havia mesmo entre eles a crença numa profecia muito antiga, segundo a qual, antes que o reino se perdesse, “eles haviam de ser remidos por umas gentes brancas, de mui longes partidas, os quais eram verdadeiros cristãos, e que estes haviam de tirar de cativo a Etiópia do poder dos inimigos” (7. 34) de sua santa fé. Isto mesmo vinha escrito na carta que o Preste enviara a D. Cristóvão, um mês após a chegada deste àquele território. Quer dizer, o Preste via nos portugueses o cumprimento daquela profecia. De maneira que, durante os três anos da estada, sempre que os portugueses levavam a melhor numa batalha considerada insuperável, logo os etíopes, mormente a rainha, viam efetivamente nesse transe, a realização da predição, dando, por isso, muitas graças a Deus. Com efeito, numa ocasião em que, num ápice, D. Cristóvão e os seus aniquilaram alguns mouros numa escaramuça, a rainha declarou “que verdadeiramente éramos homens enviados por Deus, e que já nenhuma cousa lhe parecia impossível a nós outros.” (12. 53)

### 3.3. Religião

A religião dominante no reino do Preste era o Cristianismo. Há estudiosos que defendem a presença do Cristianismo na Abissínia desde tempos bem recuados, desde o século IV.<sup>19</sup> Abundantes são também os estudos<sup>20</sup> que analisam a evolução e idiosincrasia desta religião naquele espaço mítico, de maneira que aqui tão-só nos vamos deter na análise das práticas litúrgicas cristãs abexins transmitidas pelo narrador. Em todo o caso, advertimos que se trata de um Cristianismo primitivo, mesclado de influências judaicas e também islâmicas, longe, portanto, da ortodoxia romana. Para esse conservadorismo muito terá contribuído o isolamento orográfico da Etiópia.

---

<sup>19</sup> Cf. Almeida 1999.

<sup>20</sup> Cf. Lopes: 2000: 103-110.



Assim, o narrador descreve comovidamente as diversas festas litúrgicas, como o Natal, o Dia de Reis, a Páscoa, a Exaltação da Cruz, as missas, as procissões, as confissões, a austeridade do jejum, mas também as impressionantes igrejas monolíticas e os mosteiros de frades. Dada a impossibilidade de atender a todos estes aspetos, selecionamos alguns dos mais impressionantes.

O Natal de 1541 assume-se como uma celebração ecuménica. Ainda que portugueses e abexins, inicial e separadamente, tenham celebrado segundo os seus rituais, a verdade é que terminaram juntos a festejarem o Natal. Assinale-se, ainda, que durante a celebração dos portugueses, a rainha-mãe saiu da sua tenda e, ocultamente, veio observar a cerimónia portuguesa:

“E Dom Cristóvão mandou armar uma tenda grande e nela um altar com um retábulo (...) e as matinas foram muito solenes para em tal terra, porque tínhamos charamelas e sacabuxas, frutas trombetas e atabales. E esta noite, nos confessamos todos, e à missa do galo recebemos o santo sacramento. E a tudo isto a rainha estava olhando da sua tenda, que defronte estava da nossa, mui espantada de ver nossos costumes, parecendo-lhe mui bem (...) para ver melhor saiu da sua tenda mui secretamente (...). E desta maneira que digo andou olhando tudo. Este mesmo dia celebraram eles a mesma festa e vieram muitos frades de toda a comarca (...). Assi que todos juntos celebrámos o nascimento, com toda a festa e solenidade que puderam.” (8.38)

De igual modo, portugueses e abexins participaram comunitariamente na procissão do Domingo de Páscoa de 1543, “e todos os portugueses iam armados, atirando muitos tiros com os arcabuzes e com a artilharia que tomámos aos mouros, e com outros engenhos de pólvora (...), com o qual o Preste muito folgou, e mostrou grande prazer de nos ver fazer tanta festa em tal dia.” (26. 109)

Impressiva e imágética é a descrição que é feita dos austeros jejuns da família real e dos nobres durante o período pascal. Qualquer leitor europeu não ficaria indiferente ao quadro seguinte:

“Se vestem de dó, e estão sempre na igreja até o desencerramento, sem comer nem beber, com grande abstinência. E a maneira do seu jejum é muito grande, porque não comem cousa que padeça morte, nem leite, queijo, ovos, manteiga, nem bebem vinho; de maneira que nestes dias de jejum não comem senão pão de trigo, e grãos, tudo junto amassado, e disto fazem pão, e comem ervas, assi como acelgas, bredos, couves cozidas com azeite que fazem de uma semente como de alegria, porque de oliveiras o não há. (26. 108)

Nenhum pormenor escapa ao foco do narrador. Emotivas eram também as missas, sempre cantadas, presididas por dois diáconos, sendo a hóstia de um trigo muito escolhido, “e fazem um bolo tão grande em forma de barro, e nela uma cruz no meio, e de redor umas letras em caldeu, que são as da sacra; com

o qual bolo comungam todos os frades e os que ajudam à missa e os que estão confessados para isso.” (26. 108)

Aos domingos, a família real e os fidalgos confessam-se e comungam, do mesmo modo que, na igreja, têm hábitos de higiene certamente superiores ao que se observava em Portugal, “não cospem na igreja, e para isso levam um pano ou lenço em que cospem, porque é muito tachado (censurado) entre eles”. Todas as cerimónias litúrgicas, como no dia da Ressurreição, bem como as procissões são sempre solenizadas com muitos e descomunais círios e tochas “que verdadeiramente em Portugal nem em Castela não podiam ir mais”, porque o mel é “infinitíssimo” e se dá por todos os campos.

Impressionantes aos olhos dos europeus, pela sua grandeza e solidez, eram os templos e os mosteiros abexins. Neste particular, as igrejas monolíticas provocam a estupefação do narrador, bem nítida nas descrições impressivas que interpõe na narrativa dos feitos. Trata-se de igrejas talhadas num único bloco de pedra, com naves e abóbadas, sem a inserção de qualquer elemento estranho àquela mole maciça. Várias destas igrejas encontram os portugueses nos campos de Iartafe:

“(…) e cada igreja era de uma só pedra, lavrada ao picão por dentro, e eram largas como as nossas de Espanha, de duas naves muí altas, com seus esteios e abóbada, tudo de uma pedra, sem outro pedaço nenhum, e com um altar-mor e outros altares da mesma pedra (...) sem em todo o corpo da igreja haver cousa enxada de fora, mas tudo feito de uma mesma rocha maciça.” (28. 114)

Como se observa neste excerto e amiúde em toda a obra, para melhor apreensão das descrições por parte dos leitores, o narrador estabelece comparações com realidades análogas peninsulares. Estas igrejas monolíticas são tão grandes “como São Francisco da cidade de Évora, em Portugal; e isto é assi como digo”. (28. 114)

### **3.4. Economia**

Envolto numa aura de riqueza, os portugueses vieram afinal a verificar que o reino do Preste era pobre, com regiões “ásperas”, pontuadas por escarpadas montanhas, que relegavam a prática de uma agricultura de subsistência para a proximidade de rios e de lagos. É, pois, nas margens férteis destes caudalosos cursos de água que se fixaram cidades e aldeias de lavradores. Aí, cultivam trigo e cevada, milho, favas, lentilhas e grão, dedicando-se ainda à criação de gado, como cabras e galinhas. Os rios proporcionam igualmente abundantes pescarias, assumindo-se, porém, o mel, como já referimos, como um dos alimentos que integram, sem parcimónia, a dieta dos abexins. Pese embora a aridez de grande parte do território, a verdade é que o narrador se refere, por mais de uma vez, à abundância de mantimentos da terra, afirmando “ que é impossível tomar-se por fome nem por sede”. (6. 28)

Não existem oficiais mecânicos no reino, de maneira que não ocorrem referências a indústrias artesanais. O passo mais significativo que ilustra a ausência destes profissionais sucede no momento em que foi necessária a construção de carros para levar artilharia e munições, uma vez que tiveram de ser os portugueses a cortar e a serrar a madeira, “por os da terra não terem engenho para nada” (7. 34), declara o narrador.

Era, portanto, em termos de desenvolvimento económico, um reino de traça medieval.

#### 4. CONCLUSÕES

Esta expedição militar foi igualmente uma expedição ao *ethos* do Preste João. Em pleno século XVI, aquele reino era governado por um monarca exaurido pelo esforço de guerra, com um reduzido e arcaico poderio militar e de dimensão geográfica muito mais limitada do que se pensava. Ocupado por um inimigo insolente, estava igualmente sujeito a dissensões intestinas que lhe debilitavam a autoridade. As suas riquezas auríferas estavam tão depauperadas que os sobreviventes portugueses recusaram as parcas ofertas para permanecerem no território, desejando mais as mercês do rei de Portugal. O mito do reino opulento chegava ao fim.

Através da pena de Castanhoso, viajámos até e pelo reino do Preste João. A viagem surge simbolicamente associada ao conhecimento e assim os leitores da época tal como os de hoje, podem contactar com uma das regiões que mais despertavam mistério e exotismo. Relato testemunhal, claro e impressivo, o narrador captou a atenção do leitor com suas *ekfrasis* plenas de *enargeia*. Não podemos, pois, categoricamente afirmar que Castanhoso não teria cultura humanista, só porque não cita abundantemente os clássicos e o seu estilo, embora expressivo e comovente, não seja erudito à maneira de João de Barros. Era seguramente um homem da sua época, do Renascimento, em linha com outros seus contemporâneos, que observava com atenção o Outro oriundo dos longínquos territórios recentemente descobertos.<sup>21</sup> Não se trata do extraeuropeu próximo, mas daquelas remotas paragens que durante séculos tinham preenchido fantasiadamente o imaginário medieval.

A obra de Castanhoso alcançou enorme recetividade por parte de historiadores da época, como João de Barros, mas também por parte de Gaspar Correia e Diogo do Couto, chegando estes últimos a integrarem o manuscrito nas suas narrativas.<sup>22</sup> Mas também entre os séculos XVII e XIX e até já no século XX, muitos foram os autores que continuaram a aceder à Etiópia pela narrativa expedicionária de Castanhoso.

---

<sup>21</sup> Cf. Lopes 2013: 780.

<sup>22</sup> Cf. Lopes 2000: 248.

Foi, portanto, através deste experiente escol de homens que a supina Europa quinhentista se deslumbrou com realidades longínquas, com o exotismo de animais e de paisagens, mas também com os povos e as suas culturas. É também através do contraste Eu/ Outro que a Europa se reconheceu e descobriu também a si mesma, tanto nas suas virtuosidades como nas suas fraquezas.

## BIBLIOGRAFIA

### PRIMÁRIA

- Camões, L. de (s/d, 3ª ed.), *Os Lusíadas*. Porto.
- Castanhoso, M. (1988), *História das cousas que o mui esforçado capitão Dom Cristóvão da Gama fez nos reinos do Preste João com quatrocentos portugueses que consigo levou*. Lisboa.
- Maquiavel, N. (1999), *O Príncipe*. Lisboa.
- Santo Estêvão, G. (1767), *Livro do Infante D. Pedro de Portugal, O qual andou as sete paridas do mundo*. Lisboa.

### SECUNDÁRIA

- Almeida, A. (1999), *Da demanda do Preste João à missão jesuíta da Etiópia: a Cristandade da Abissínia e os portugueses nos séculos XVI e XVII*. Lisboa.  
<http://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/4380> (15/01/2015)
- Buescu, M. (1992), *Literatura Portuguesa Clássica*. Lisboa.
- Carmona Centeno, D. (2014), *La escena típica de la epipolexis. De la épica a la historiografía*. Roma.
- Correia, M. (2000), *As viagens do Infante D. Pedro*. Lisboa.
- Cravo, C. e Teixeira, C. (1998), “Bello Septensi (Excertos, n. 4 e 5)”, *Humanitas* 50: 649-686.
- Ferreira, M. (1993), *Literatura dos Descobrimentos e da expansão portuguesa*. Lisboa.
- Henriques, L. (2014), “O capitão-soldado na historiografia portuguesa de Quinhentos”, *Talia Dixit* 9: 47-71.
- Iglesias Zoido, J. C. (2008), “Retórica e Historiografia: La Arenga Militar”, in J. C. Iglesias Zoido (ed), *Retórica e Historiografia: el discurso militar desde la Antigüedad hasta el Renacimiento*. Madrid, 19-60.
- Lopes, O. e Saraiva, A. J. (s/d, 16ª ed.), *História da Literatura Portuguesa*. Porto.
- Lopes, M. T. (2000), *A Etiópia na obra de Miguel de Castanhoso*, Tese de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa.
- Lopes, P. (2005), *Viajar na Idade Média – A visão ibérica do Mundo no Livro do Conhecimento*. Lisboa.
- (2013), *Um agente português na Roma do Renascimento. Sociedade, quotidiano e poder num manuscrito inédito do século XVI*. Lisboa, 778- 848.
- Sousa, L. (2008). *Campanha da Etiópia 1541-1543 – 400 portugueses em socorro do Preste João*. Lisboa.

(Página deixada propositadamente em branco)

*EPÍSTOLA DE ANDRÉ DE RESENDE A D. FR. GASPAR DO CASAL.*  
**BREVE APONTAMENTO TURÍSTICO-GASTRONÓMICO**  
(André de Resende's *Epistle to D. Fr. Gaspar do Casal*. A brief touristic and  
gastronomic note)

VIRGÍNIA SOARES PEREIRA (virginia.soarespereira@gmail.com)  
Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho

RESUMO – No conjunto das cartas de André de Resende, a Epístola a D. Fr. Gaspar do Casal, bispo de Leiria, distingue-se das restantes por conter, na parte final, um excurso sobre lugares a visitar na região e uma sugestão gastronómica: magem grelhado, acompanhado de um bom vinho da colheita do prelado. Depois de enquadrar historicamente a epístola, atentaremos em particular nesse breve excurso final.

PALAVRAS-CHAVE – André de Resende, Gaspar do Casal, século XVI, epistolografia humanística, concílio de Trento, erasmismo.

ABSTRACT – Among André de Resende's letters, Epistle to D. Fr. Gaspar do Casal, Bishop of Leiria, distinguishes from the others because it contains, in its final lines, a kind of rotary excursus about sites to visit and a gastronomic suggestion: grill of mugil and a good wine from bishop's vine. After situating the letter historically, we will pay particular attention to its final excursus.

KEYWORDS – André de Resende, Gaspar do Casal, XVI century, humanistic epistolography, Council of Trent, Erasmism.

Já Paul Van Thieghem, no seu conhecido estudo sobre a literatura latina do Renascimento publicado no distante ano de 1944, chamou a atenção para o particular interesse (literário e histórico-cultural) de que se reveste o conhecimento da produção epistolar dos humanistas. Escreveu ele: “Les lettres latines des humanistes et de leurs contemporains restent les monuments peut-être les plus intéressants de cette abondante littérature.”<sup>1</sup> É bem verdade que “o Renascimento fez da epístola um género essencial para a comunicação espiritual e científica”, como afirmou J. Huerta Calvo.<sup>2</sup> O mesmo se pode dizer a respeito do uso da epístola por André de Resende. Na esteira da tradição clássica e

---

<sup>1</sup> Van Thieghem 1944 1966: 220. Opinião semelhante expenderam muitos outros estudiosos do Renascimento, como P. O. Kristeller 1985: 345, que sublinha duas qualidades essenciais da epístola humanística: a elegância estético-formal e a variedade e espontaneidade do seu conteúdo.

<sup>2</sup> García Berrio e Huerta Calvo 1999: 226. Para uma compreensão ampla da tradição clássica da epistolografia e das características da arte epistolográfica em geral, bem como do valor e do uso da epístola em verso no Humanismo Português, veja-se Saulo Neiva 1999: 37-58.

humanística, uma parte considerável da sua produção escrita é constituída por um significativo número de epístolas (umas em verso, outras em prosa, a maior parte em latim, algumas em vernáculo) dirigidas a amigos ou a destinatários com interesses histórico-culturais afins. São cartas de uma grande diversidade temática e tipológica, desde cartas prefaciais, cartas-dedicatórias, ou cartas-tratado (que no geral explanam matérias de fundo histórico “com muytas erudiçoens”, como escreveu Leitão Ferreira) – a chamada carta erudita –, a cartas elegíacas, a cartas de elogio ao destinatário pela qualidade da sua obra, ou ainda cartas a solicitar opinião sobre determinado assunto ou a responder a solicitações idênticas.<sup>3</sup>

Uma tal predileção do Eborense pela comunicação epistolográfica, comum à de tantos humanistas portugueses e europeus, justifica-se plenamente tendo em atenção as diversificadas potencialidades expressivas deste género literário, que teve em Cícero, Séneca e Plínio-o-Moço, na carta em prosa, e em Horácio e Ovídio, na epístola em verso, os seus principais cultores. Como sublinhou Muñoz Martín: “La carta es capaz de potenciar el mismo mensaje objetivo por la naturaleza de su propia estrutura, que integra la presencia a pesar de la ausencia, autorrepresentación, expresión de amistad, consejo y amonestación persuasiva.”<sup>4</sup>

De todas estas potencialidades encontramos reflexos na carta de Resende de que vamos tratar, a epístola poética a D. Fr. Gaspar do Casal com 114 hexâmetros dactílicos, intitulada *L. Andr. Resendii Epistula ad Reuerendum in Christo patrem D. Gasparem Casalem, Episcopum Leirenensem*. Neste artigo, começaremos por fazer a contextualização histórica da epístola, procedendo depois ao comentário dos versos finais (vv. 80-114), com edição do texto latino e tradução destes mesmos versos.<sup>5</sup>

## 1. ENQUADRAMENTO HISTÓRICO

Tanto o destinatário quanto o autor da epístola foram, no seu tempo, figuras do maior relevo intelectual e prestígio social. D. Fr. Gaspar do Casal (Santarém, 1510 – Coimbra, 1584), Bispo de Leiria de 1557 a 1579, fora antes bispo do Funchal e virá depois a ser bispo de Coimbra. Ao delinear o perfil biográfico,

---

<sup>3</sup> Na “Bibliografia Resendiana – Parte II (catálogo Alfabético)”, que complementa as *Notícias da Vida de André de Resende*, da autoria de Fr. Leitão Ferreira, registam-se (pp. 310-322) perto de cinquenta epístolas do humanista eborense. Sobre os principais tipos de cartas resendianas, veja-se Pereira 2002: 275-293.

<sup>4</sup> Muñoz Martín 2002: 208-209.

<sup>5</sup> A carta integra o volume intitulado *L. Andr. Resendii Carmen Endecasyllabon ad Sebastianum regem serenissimum*, Olisipone, 1567 [Res. 158 – 1 – V], ff. 42-45]. Utilizei a versão digitalizada da Biblioteca Nacional. Os versos transcritos estão de acordo com as modernas orientações relativas à edição de textos em latim, isto é, seguindo a ortografia clássica restaurada.



intelectual e cultural deste prelado, Saul António Gomes<sup>6</sup> escreveu: “bispo que podemos situar, na linha do antecessor [sc. D. Brás de Barros], no grupo dos clérigos e intelectuais reformadores saídos de ordens religiosas mendicantes protagonistas da reforma religiosa católica em Portugal. [...] Teólogo, pregador e confessor de D. João III, esteve presente nas sessões conciliares do terceiro período de Trento (sessões XXI a XXV), que teve início no dia 18 de janeiro de 1562, participando na elaboração dos cânones, em 20 de Abril de 1562, sobre a residência episcopal e, em 20 de julho desse ano, na preparação dos cânones doutrinários atinentes ao santo sacrifício da missa.” Da sua participação na terceira fase do Concílio de Trento, que só abriu a 18 de janeiro de 1562, dão larga conta as atas conciliares e os muitos historiadores, escritores, biógrafos e teólogos que, nas mais variadas circunstâncias, fazem o elogio das suas intervenções. Interveio nas questões do valor sacrificial e propiciatório da Ceia de Cristo e da Missa, da Comunhão sob as duas espécies, do sacramento da Ordem, da autoridade dos bispos em relação ao Papa e da doutrina do Matrimónio.<sup>7</sup> Como se verá, esteve também presente no Sínodo Provincial reunido pelo Arcebispo-Cardenal D. Henrique, em Lisboa, 1566.

André de Resende (Évora, c. 1500 – 1573), por sua vez, é uma das figuras mais proeminentes do humanismo renascentista em Portugal. Frade dominicano desde menino, fez os seus estudos em Alcalá, Salamanca, Paris e Lovaina. Regressado ao país, repartiu a sua atividade entre Lisboa, Coimbra e Évora, foi pregador do rei D. João III, e mais tarde do cardeal D. Henrique, e foi mestre dos infantes D. Afonso e D. Duarte, entre outros nobres. Em resultado do exercício destas funções, que reclamavam a sua presença constante na corte, trocou o hábito (bem contra vontade) pelas vestes de padre secular, embora nunca tenha deixado de se sentir frei dominicano.<sup>8</sup> Foi teólogo, orador e pregador, arqueólogo, historiador, biógrafo, hagiógrafo, gramático, epistológrafo, poeta. Produziu uma obra vasta, com mais de cento e cinquenta títulos, redigida na sua maior parte em latim. Personalidade

---

<sup>6</sup> Gomes 2001: 77 (s. u. “Diocese Leiria-Fátima”). Sobre a participação de Gaspar do Casal na terceira fase do Concílio de Trento, vd. Castro 1961: 751-752.

<sup>7</sup> Vd. Castro 1961: 751-752. Da competência e ampla ciência filosófica e teológica do Bispo falam também os seus próprios livros, a maior parte dos quais veio a lume, precisamente, no último ano do Concílio.

<sup>8</sup> No seu testamento, cuja última versão data de 1 de dezembro de 1573, Resende deixou exarada a sua vontade de ser sepultado no mosteiro de S. Domingos, “levando-me os padres no hábito da Ordem com que me criei, o quall eu nunca engentey, mas fizeram-mo leixar”; estas palavras constam do testamento, que foi transcrito (de cópia de certidão autêntica) por Fr. Leitão Ferreira e completado por Braancamp Freire, nas “Notícias da vida de André de Resende”, no vol. IX do *Arquivo Histórico Português*, pp. 223-229. A ligação de Resende a esta Ordem é visível também no facto de, entre outras doações, deixar parte da sua livraria ao mesmo mosteiro, como afirma no referido testamento (p.227): “Digo, que por quanto a traz tenho dito, que deixo os meus livros de teologia, e filosofia, e exposição da Escripura ao moesteiro de Sam Domingos desta cidade [sc. Évora]”.

multifacetada, culturalmente ‘estrangeirado’, “português pelo sentimento e europeu pelo espírito de renovação”<sup>9</sup>, Resende participou nos grandes debates da época e sentiu vivamente os problemas causados à Igreja pelos movimentos de reforma que grassavam no norte da Europa. Alguns desses problemas virão a ser tratados com certa desenvoltura (por assim dizer erasmiana) no *Aegidius Scallabitanus*, um longo diálogo sobre a vida de Fr. Gil de Santarém que, talvez por prudência, deixou inédito. Entre os temas tratados nesta obra que trazem as marcas da influência de Erasmo no espírito de Resende contam-se: a questão do ciceronianismo e a defesa (na linha, aliás, do que sustentaram muitos padres da Igreja) da ideia de que a retórica pagã não era incompatível com a religião cristã; a autoria do *corpus Areopagiticum* e a possível identificação do Areopagita com S. Dinis de Paris; algumas questões de natureza teológica e religiosa, nomeadamente: o problema da justificação – um tema espinhoso que dividia então a Cristandade e pusera em confronto declarado Lutero, com o seu *De seruo arbitrio*, e Erasmo, com o seu *De libero arbitrio*, e que por isso mesmo fora debatido em Trento, em 1546; o culto dos santos, a crença no valor das relíquias, a definição de milagre e o papel da oração vocal – um conjunto de temas difíceis e embaraçosos (pois todos esbarravam com as posições menos ortodoxas de Erasmo), que seria inevitável não abordar num diálogo humanista em torno da vida de um santo; por fim, considerações sobre o estado da Igreja, criticada pela atribuição de cargos eclesiásticos a indivíduos sem preparação para tal. Ora esta matéria confina com parte da carta a Fr. Gaspar do Casal,<sup>10</sup> sensivelmente contemporânea da redação do *Aegidius Scallabitanus*, que, como foi dito, ficou inédito.<sup>11</sup>

O motivo próximo da carta em apreço terá sido o regresso do Bispo de Leiria à sua diocese, depois de alguns anos de ausência, para retomar as suas funções episcopais. Essa ausência fora motivada e justificada pela participação do Bispo, na qualidade de teólogo, nas sessões do terceiro período do Concílio de Trento<sup>12</sup>, em 1562-1563, e, a seguir, no Sínodo Provincial de Lisboa, presidido

<sup>9</sup> Crespo 1934: 71.

<sup>10</sup> Refiram-se os vv. 26-38, que recorrem a uma linguagem de forte cunho crítico, e até sarcástico, para definir a atitude de pastores que, por contraposição à do bom pastor, apenas pensam no lucro e agem como lobos para com o seu rebanho. Termos como *alienarum custos* (v. 26, ‘guardador de bens alheios’), *mercedi intentus* (v. 27, ‘preocupado com o lucro’) ou, mais fortes ainda, os versos 36-39: *Vellere lanitium, pecudem deglubere curat. / Dumque modo inuito spument mulctralia succo, / ore capistrato ieiunia perferat agnus* (‘Trata de tosquiar a lã, esfolar o gado. É até que os tarros se encham, agora, de leite, a contragosto, o cordeiro, com a cabeça açaimada, aguenta a fome’).

<sup>11</sup> Para uma análise aprofundada dos temas aqui elencados e da sua notória marca erasmista, veja-se Resende 2000: 159-228 (“Caminhos e descaminhos dos excursos”).

<sup>12</sup> Em suma, foi a seguinte a cronologia dos passos de D. Gaspar do Casal: partiu para o Concílio depois de 3 de abril de 1561, tendo chegado a Trento a 11 de julho. Saiu de Trento, na companhia do arcebispo de Braga, em 8 de dezembro de 1563, chegando a Leiria nos princípios do ano de 1564. Participou no Sínodo provincial de Lisboa, em dezembro de 1566, reunido pelo arcebispo de Lisboa para pôr em prática as decisões de Trento, e, mais tarde, no de 1574.

pelo Arcebispo, o Cardeal D. Henrique, em 1566. Apesar de não estar datada, a carta deve ter sido escrita, segundo Leitão Ferreira, neste ano de 1566, em que se celebrava em Lisboa o referido Sínodo.<sup>13</sup> Dá-se ainda a circunstância de o Eboense, neste mesmo ano, se encontrar também presente no Sínodo de Lisboa, com a missão de redigir em latim as atas das sessões. Compreende-se, pois, que tenha querido saudar D. Frei Gaspar do Casal mediante uma carta-poema em latim, dada à estampa em 1567, na qual elogiava o amigo e manifestava grande apreço pelas suas ideias sobre a questão da residência dos bispos e a necessidade de rever o modo de vida dos sacerdotes, de costumes relaxados e pouco consentâneos com a dignidade e as obrigações pastorais do cargo.

## 2. COMENTÁRIO

Leitão Ferreira, nas suas preciosas *Notícias da vida de André de Resende*,<sup>14</sup> dá em poucas linhas uma espécie de resumo interpretativo do conteúdo da carta, afirmando que Resende procura consolar D. Fr. Gaspar do Casal, de quem era muito amigo, que se lamenta por estar demasiado tempo afastado da sua Igreja e do seu rebanho, não apenas durante o período em que participou na terceira fase do Concílio de Trento (1561-1563), mas também por ocasião do Sínodo de 1566. Defendendo embora a obrigação que incumbe aos Bispos de residirem na sua diocese, junto das suas ovelhas, nas Igrejas de que são Pastores, procura convencer o Prelado de que não é culpado dessa longa ausência e passa a elogiar a qualidade das suas intervenções no Concílio<sup>15</sup> e da sua obra escrita (vv. 51-61). Prossegue, depois, esta carta consolatória, lembrando-lhe que em breve regressará a Leiria, onde poderá estar de novo junto da comunidade que dirige e rever os lugares que fazem da região um espaço de grande interesse e, sendo possível, de descanso.

Como se depreende deste resumo, a epístola consta essencialmente de três momentos: o primeiro, relativo aos deveres do bispo para com a sua comunidade; o segundo, respeitante ao elogio do Bispo de Leiria, quer na forma como defendeu as suas ideias em Trento, quer no modo como administrava os bens eclesiásticos; o terceiro e último diz respeito aos encantos da terra e do mar da diocese sob sua jurisdição, e às delícias associadas a um dia de descanso, dedicado à pesca. Pode dizer-se que a carta conjuga dois dos três “géneros” epistolares enunciados por Cícero na famosa Carta a Curião (*Fam.* 2. 4), o severo-grave, na primeira parte, e o familiar-jocoso, nos versos finais. Não obstante, é a Horácio, no conteúdo

---

<sup>13</sup> A este Sínodo fazem referência os vv. 62-63 da carta: *Et modo Olyssaeam quum conuenistis ad urbem / Pontifices aetate graues, virtute colendi.*

<sup>14</sup> Ferreira 1910: 185.

<sup>15</sup> A dificuldade da aprovação da obrigação de residência dos bispos, pela qual Gaspar do Casal interveio empenhadamente no decurso das sessões, resultava do facto de que quer os reis católicos, quer D. João III, “Todos se mostravam muito ciosos na administração dos altos benefícios eclesiásticos” (Barbosa 1991: 25).

e na forma das suas epístolas, que a carta de Resende vai buscar as suas raízes. Como se sabe, no poeta venusino, epístola e sátira têm afinidades indiscutíveis. Além disso, como escreve Muñoz Martín (2002: 209) a este propósito: “La carta horaciana contenta amistad, testimonio personal, crítica social y moral, adoctrinamiento, aunando todo ello con una perfección formal adecuada al *sermo*, que hizo de ella un modelo sin igual.”<sup>16</sup>

Não é propósito deste breve apontamento comentar a componente doutrinária da epístola, ainda que relevante. Comentarei da carta apenas a parte final, esta espécie de roteiro que regista os lugares que o bispo poderá e quererá, por certo, rever quando regressar à sua cidade episcopal. Diga-se, no entanto, que os versos relativos à mencionada componente doutrinária tratam de questões que afligiam aqueles que pretendiam a reforma eclesíástica e moral da Igreja, os quais condenavam os luxos em que viviam muitos “pastores” e insistiam na necessidade de reformar o comportamento da Igreja, vinculando os sacerdotes às comunidades que estavam sob a alçada do seu *múnus* pastoral. Estas questões tinham sido objeto de acesos debates, desde 1545 a 1563, no concílio de Trento e tiveram o intuito de, propondo uma reforma geral da Igreja, responder aos ataques reformistas, protestantes, do norte da Europa, cujos vultos maiores tinham sido Lutero e Erasmo.

Não era a primeira vez que André de Resende manifestava o seu desagrado pela situação da Igreja neste capítulo, tanto mais que na sua juventude fora fervoroso adepto das ideias reformadoras de Erasmo.<sup>17</sup> Em dois sermões, um proferido em 1534, no Sínodo de Évora, e o outro trinta anos mais tarde, em 1565, também no Sínodo diocesano de Évora, Resende formula aceradas críticas à situação dos responsáveis pelo “rebanho” de Cristo, os bispos e sacerdotes que não cumpriam a missão a que estavam obrigados, agindo mais como bispos palacianos do que como pastores de almas.<sup>18</sup> Também no *Aegidius Scallabitanus* a questão da acumulação de benefícios eclesíásticos é trazida a terreiro, para ser criticada, quando, a respeito do facto de Gil, ainda jovem, ser cônego de três igrejas e prior de duas, um dos interlocutores, Luís Pires, comenta não ser de admirar o que se passa *corruptissimo hoc nostro saeculo*, em que é geral a *sacrorum mercatura*, e cita o caso de um português residente em Roma, um tal António Bárbaro, que tem vinte e oito igrejas a seu cargo. Todavia, como replica Resende,

---

<sup>16</sup> O recurso, por parte de Resende, ao verso hexamétrico é igualmente um tributo ao modelo horaciano, que se serve deste tipo de verso tanto na sátira como na epístola.

<sup>17</sup> Veja-se André de Resende 2000: 217-220, sobre o estado da Igreja, e 220-226, sobre o erasmismo de Resende.

<sup>18</sup> Sobre estes dois sermões, veja-se Isaías da Rosa Pereira, 1993: 185-201. Para um conhecimento muito aprofundado das ideias expendidas por Resende no sermão de 1534, veja-se muito especialmente Sebastião T. Pinho, 2006: 153-182. Uma tradução do sermão de 1534, da autoria de Miguel Pinto de Meneses, encontra-se em Matos 2000: 237-269. A respeito das mudanças decorrentes do vasto esforço de renovação espiritual, moral e religiosa que atravessou o tempo dos humanistas, veja-se Rodrigues 1981: 168-169.

é melhor não falar do assunto, pois o braço sinodal reunido em Trento está a olhar para abusos como este.<sup>19</sup>

Em evidente contraste com as referidas preocupações de índole doutrinária, a carta apresenta, na parte final (vv. 80-114), uma feição claramente festiva e epicurista, com Resende a incitar o bispo a animar-se (está abatido por se encontrar há tanto tempo longe das suas ovelhas, como foi dito) e a exortá-lo a apreciar, quando estiver de regresso à sua Leiria, não só os espetáculos proporcionados pela natureza – como o extraordinário mar revolto do litoral leiriense –, mas também a rever espaços de memória, relacionados com os campos (de Aljubarrota, esclarece Leitão Ferreira) onde se defrontaram os exércitos castelhanos e portugueses, ou a percorrer espaços arqueológicos, como as ruínas de *Collipo*, isto é, de Leiria. A crescer a tais encantos, Resende sugere também ao bispo que dedique algum tempo de descanso a uma atividade muito do seu agrado, a pesca, que possa culminar num repasto de peixe grelhado, regado com bom vinho. Esta referência ao vinho justifica que a epístola termine com um inesperado e divertido louvor ao licor de Baco, pela capacidade que este tem de favorecer a inspiração poética. Mais. Numa *boutade* final, de marcado registo clássico, Resende não se inibe de dizer que o vinho das cepas do Bispo é mais espirituoso e inspirador da poesia do que a própria fonte de Hipocrene...

Este passo, de certo modo inesperado atendendo à gravidade da carta e do destinatário, documenta plenamente uma característica do estilo compositivo do Eborense: a sua tendência para a digressão e para o humor.<sup>20</sup> Na verdade, exemplos deste tipo de excursos abundam na obra do humanista de Évora, como abundam as digressões histórico-filológicas e outras, mais ou menos divertidas, com que vai ampliando e esmaltando o seu discurso, segundo uma estratégia que lhe permite evitar a monotonia de um discurso monotemático, a que era por natureza avesso. É o que acontece no já várias vezes referido *Aegidius Scallabitanus*, uma biografia de Fr. Gil que é interrompida, a cada passo, por excursos da mais diversa índole, ora sérios, ora jocosos.<sup>21</sup> Trata-se, sem sombra de dúvidas, de um traço característico do jeito resendiano de escrever, que tem o propósito e o gosto de amenizar o discurso – o que aqui se exprime mediante um contraste de temas, entre o sério e o jocoso, apenas possível numa correspondência entre amigos.

---

<sup>19</sup> Sobre este passo resendiano, veja-se *Aegidius*, p. 313 e notas ao passo.

<sup>20</sup> Vide Crespo 1934: 57, que não deixou de observar esta tendência resendiana, motivado pela descrição que Resende fez de Vila Viçosa: “Este sentimento da natureza, este bom gosto de emoldurar na gravidade dos hexâmetros quadrozinhos de paisagem campestre, aguarelas de cores meigas, reluzindo entre a severidade do assunto principal, é em Resende uma digressão predileta, que ele não se esquivava a intercalar sempre que o lugar o peça.”

<sup>21</sup> A respeito desta característica digressiva, a que se prestam em especial o diálogo e a carta, veja-se Resende 2000: 159-228 (“Caminhos e descaminhos dos excursos”). É no *Aegidius* que Resende se refere aos excursos como “amoeniara orationis deuerticula”, ‘digressões bem agradáveis do discurso’ (Resende, 2000: 569).

### 3. TEXTO E TRADUÇÃO

*L. Andr. Resendii Epistula ad Reuerendum in Christo patrem D. Gasparem Casalem, Episcopum Leirenensem* (versos finais, vv. 80-114)

(...) <i>Age, sume remissum</i>	80
<i>sume animum, refer aspectu te sideris almi.</i>	
<i>Finieris ubi rem, de qua coiistis, abito,</i>	
<i>Leirenamque fuga celeri pete, sancta revise</i>	
<i>templa Dei matris subrecta condita rupe,</i>	
<i>ciuibus obtutusque tuos cupientibus offer.</i>	85
<i>Munia tunc repetes animo firmatior, isto</i>	
<i>intermissa gemis quae tempore languidus, atque</i>	
<i>nostro etiam studio si delectare, ruinas</i>	
<i>euersae poteris uel Colliponis adire,</i>	
<i>vel quo Hispanorum centum oppetiere coortes</i>	90
<i>in Lusitanos bella importuna gerentum.</i>	
<i>Aut si quando uoles suetum laxare rigorem,</i>	
<i>et proferre diem paulo genialius, ibis</i>	
<i>quo mare vicinum, comploso gurgite, montes</i>	
<i>uoluit aquae et spumante salo per litus inerrat,</i>	95
<i>rursus it in sese sparsasque recolligit undas,</i>	
<i>litoreaegue retro rediens lauat aequor arenae.</i>	
<i>Ingruit hinc aliis, aliosque reciprocatur aestus,</i>	
<i>atque oculis praebet spectacula mira, Deique</i>	
<i>ad sapientis opus mentis contollit acumen.</i>	100
<i>Inde paludicolis saeta insidiatus et hamo</i>	
<i>piscibus, ire diem nimis orbe querere citato.</i>	
<i>Nam neque uerriculo tanta est neque rete uoluptas,</i>	
<i>quanta tremente uorax quum pendet arundine mugil,</i>	
<i>adque manum trahitur saliente rubecula cauda.</i>	105
<i>Margine dein stagni, mollique recliuis in herba,</i>	
<i>ad mensam a prunis praedam remeare iubebis,</i>	
<i>non sine Baccheio generosi palmitis haustu,</i>	
<i>cuius ut illa ferax regio est, ita nobilis ipsa</i>	
<i>de uini bonitate sui cui cuncta precari</i>	110
<i>prospera sum solitus, quum a te uenit amphora nostrum</i>	
<i>quae ciet ingenium, stimulatque in carmina longe</i>	
<i>promptius ac melius, quam turba abstemia collis,</i>	
<i>surda mihi, Aonii, toto cum fonte Medusae.</i>	

Carta de André de Resende ao Reverendo em Cristo D. Fr. Gaspar do Casal, Bispo de Leiria (vv. 80-114)

(...) *Vamos, anima-te,* 80  
*anima o teu coração abatido, reconforta-te à vista do céu da terra-mãe.*  
*Quando tiveres concluído o assunto que vos fez congregar em assembleia,*  
*apressa-te a partir*  
*e dirige-te em célere fuga para Leiria, revisita o sagrado templo*  
*da Mãe de Deus, alcandorado num rochedo escarpado,*  
*e apresenta-te diante os cidadãos que anseiam ver-te.* 85  
*Então retomarás de ânimo mais firme o teu múnus, interrompido*  
*durante esse tempo que tu de certo modo deploras, e,*  
*se também te deleitas com a minha paixão,<sup>22</sup> poderás ir ver*  
*as ruínas da derruída Collipo<sup>23</sup>,*  
*ou os lugares onde cem coortes hispânicas baquearam,* 90  
*quando moveram dura guerra contra os Lusitanos.*  
*Ou então, se algum dia te apetecer abrandar o costumado rigor,*  
*e passar um dia um tanto mais descontraído, irás aonde*  
*o mar, próximo, num abismo estrondoso, montanhas* 95  
*de água revolve e, em rebentações de espuma, se espraia pelo litoral,*  
*de novo volve sobre si e recolhe as ondas dispersas,*  
*quando, voltando atrás, a planície de água banha a areia da costa.*  
*Daqui recrudescem com outras vagas tempestuosas, em fluxos e refluxos,*  
*e oferece ao olhar admiráveis espetáculos, obra de Deus*  
*sapiente para a qual eleva a penetrante inteligência da mente.* 100  
*E depois de armar, para os peixes da lagoa, uma rede com linha e anzol,*  
*lamentarás que o dia tenha passado em passo veloz.*  
*É que não há tanto prazer em qualquer rede,*  
*como quando o voraz mugem pende da cana*  
*e é puxado para a mão com a cauda avermelhada a saltar.* <sup>24</sup> 105  
*Depois, à beira da lagoa, e reclinado na erva macia,*  
*ordenarás que tragam a presa, das brasas para a mesa,*  
*não sem um gole de Baco de uma generosa vide,*  
*de que aquela região é fértil, tanto quanto é conhecida*

<sup>22</sup> Com o termo *studium* alude Resende à sua conhecida paixão pela pesquisa arqueológica, com a qual procurava comprovar as suas teorias sobre a origem romana de muitos sítios.

<sup>23</sup> Nome latino de Leiria, na opinião de Resende e segundo os escólios de Diogo Mendes de Vasconcelos às *Antiquitates Lusitaniae* de André de Resende. Mas Alarcão (1988: 47) defende que *Collipo* corresponde a S. Sebastião do Freixo, como lembra Rosado Fernandes (1996: 217).

<sup>24</sup> A linguagem poética de Resende não é suficientemente explícita para situar os locais aqui referidos. Mas Leitão Ferreira, interpretando estes versos resendianos, entende que o bispo poderá visitar “a Casa de Nossa Senhora da Nazaré”, as ruínas da antiga *Collipo*, os “célebres campos de Aljubarrota, semeados de proezas e triunfos”, as praias “do mar da Pederneira” e “os passatempos das suas pescarias”, com que o prelado se deleitava.

*pela qualidade do vinho;<sup>25</sup> é meu costume rogar para ela  
toda a prosperidade, quando me envias uma ânfora,  
que desperta o meu engenho e me incita a compor poemas,  
de forma muito mais rápida e melhor do que a turba abstémia da montanha  
da Aónia<sup>26</sup>, que não me escuta, juntamente com a nascente inteira de  
Medusa.<sup>27</sup>*

---

<sup>25</sup> Resende apreciava a qualidade dos bons vinhos portugueses, chegando a caracterizar e elogiar alguns num longo poema em latim (872 vv.) editado em Bolonha, em 1532, intitulado *Genethliacon*, composto para celebrar os grandiosos festejos, na presença de Carlos V, do nascimento do príncipe D. Manuel, filho de D. João III, em Bruxelas. O poema foi editado novamente e traduzido, em boa hora, por António Guimarães Pinto. Vejam-se, dedicados aos vinhos então servidos, portugueses e de outras regiões, os vv. 419-475.

<sup>26</sup> *Aonius*, 'da Aónia', nome mítico da Beócia, onde se situava o monte Hélicon, o monte consagrado a Apolo e às Musas. A estes se refere o poeta com a expressão "turba abstémia".

<sup>27</sup> A nascente de Medusa, isto é, a fonte Hipocrene (do gr. Hippocrene, 'fonte do cavalo'), a famosa nascente que terá brotado, no monte Hélicon, da terra ferida pelos cascos do cavalo Pégaso, filho de Medusa (umas das Górgonas).



## BIBLIOGRAFIA

- Alarcão, J. (1988), *O domínio romano em Portugal*. Mem Martins.
- Almeida, F. (1968), “Portugueses no Concílio de Trento”, in *História da Igreja em Portugal*, II. Lisboa, 519-549.
- Barbosa, D. S. (1991), “Portugal em Trento – Uma presença discreta”, *Lusitania Sacra* 3: 11-38.
- Castro, J. (1961), “Os Portugueses em Trento”, *Lumen* 25: 739-762.
- Crespo, F. (1934), “André de Resende, humanista e poeta latino”, *Revista da Faculdade de Letras*. Lisboa, vol. II: 50-72.
- Ferreira, F. L. (1910), “Notícias da vida de André de Resende”, in *Arquivo Histórico Português*, IX.
- García Berrio, A. y Huerta Calvo, J. (1999), *Los géneros literários: sistema e historia*. Madrid.
- Gomes, S. A. (2001), s. u. “Diocese Leiria-Fátima”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 3. Lisboa, 74-81.
- Kristeller, P. O. (1985), *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 2. Roma.
- Muñoz Martín, M. N. (2002), “Humanismo y Epístola en verso en André de Resende”, in *Cataldo & Resende (Congresso Internacional do Humanismo Português)*. Lisboa, 207-218.
- Neiva, S. (1999), *Au nom du loisir et de l'amitié. Rhétorique et morale dans l'épître en vers en langue portugaise au XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris.
- Pereira, I. R. (1993), “Os sermões de André de Resende nos sínodos de Évora de 1534 e de 1565 e as falas de Francisco de Melo no Sínodo de 1534”, in *Humanismo Português na Época dos Descobrimentos. Actas*. Coimbra, 185-201.
- Pereira, V. S. (2002), “As cartas-prefácio de André de Resende”, in *Cataldo & Resende (Congresso Internacional do Humanismo Português)*. Lisboa, 275-293.
- Pinho, S. T. (2006), “André de Resende e o Cardeal-Infante D. Afonso: Em torno do sermão pregado no Sínodo de Évora em 1534”, in Idem, *Humanismo em Portugal*, vol. I. Lisboa, 153-182.
- Polónia, A. (2005), *O Cardeal Infante D. Henrique: Um prelado no limiar da viragem tridentina*. Porto.
- Resende, A. (2000), *Aegidius Scallabitanus, Um diálogo sobre Fr. Gil de Santarém*, Estudo introdutório, edição crítica, tradução e notas de Virgínia Soares Pereira. Lisboa.
- Resende, A. (2000), (Sermão de 1534) *Vocate Coetum, Congregate Populum* (Leitura Diplomática do texto latino e versão portuguesa de Miguel

- Pinto de Meneses), in Matos, M. C. (Ed.), (2000), *Algumas obras de André de Resende, vol. I (1531-1551)*. Lisboa, 237-269.
- Resende, A. (1996), *As Antiguidades da Lusitânia*. Introdução, tradução e comentário de R. M. Rosado Fernandes. Lisboa.
- Rodrigues, M. A. (1981), “Do humanismo à contrarreforma em Portugal”, *Revista de História das Ideias* 3: 125-176.
- Van Thieghem (1994) (1966), *La Littérature Latine de la Renaissance. Étude d’Histoire littéraire européenne*. Genève.

# O SONHO DE LUIS VIVES

## Luis Vives' *Dream*

ALEXANDRA DE BRITO MARIANO (amariano@ualg.pt)  
Universidade do Algarve

RESUMO – Os sonhos (*somnia*) fazem parte de uma extensa tradição cultivada desde a mais remota Antiguidade que perpassa pela Idade Média e se estende até à contemporaneidade. Pretendemos revisitar o *Somnium* de Luis Vives, relembando um texto da juventude do autor, que se insere nesta longa herança literária e que, num tom jocoso e brincalhão, é já revelador de ideias e preocupações recorrentes na obra do humanista Valenciano, nomeadamente no que concerne à educação.

PALAVRAS-CHAVE – Humanismo, Educação, Tradição literária, Sonhos, Vives.

ABSTRACT – Dreams (*somnia*) are part of a long tradition, cultivated from the most ancient Antiquity, permeating the Middle Ages and extending to present day. We want to bring up and display a particular example of this oneiric genre, the “Dream” of Luis Vives, revisiting it as a clear cut example of long literary heritage we mentioned. In a humorous and playful tone this author’s youth work is already revealing the ideas and concerns of Valencian humanist, particularly with regard to education.

KEYWORDS – Humanism, Education, Literary tradition, Dreams, Vives.

Durante os primeiros dois terços do século XVI, a produção literária de Juan Luis Vives gozou de enorme prestígio, quer no mundo católico, quer no mundo reformista. Os seus livros circularam nas colónias espanholas e inglesas da América, e os jesuítas levaram-nos a territórios igualmente longínquos a Oriente, como Goa, na Índia, à época colónia do Império Português. Na realidade, Vives, que o jesuíta André Schott considerou uma das três figuras cimeiras da *res publica litterarum*, em conjunto com Budé e Erasmo<sup>1</sup>, na sua *Hispaniae bibliotheca* (Frankfurt, 1608), foi, imediatamente após Erasmo, o humanista mais lido do século XVI<sup>2</sup>.

No âmbito deste Congresso Internacional, irei deter-me em pormenor numa obra de juventude do Valenciano, *Somnium Vivis*, um texto ficcional curto que descreve um sonho do próprio, como o título indica, e cujo modelo remonta ao *Somnium Scipionis* com que Cícero conclui o seu famoso diálogo *De republica*<sup>3</sup> – não obstante a tradição dos *somnia* e o dispositivo literário de contar um sonho

---

<sup>1</sup> Erasmo viveu entre 1466 e 1536 e Budé entre 1467 e 1540. Vide González González 2008: 20 ss.

<sup>2</sup> González González 2008: 359 ss.

<sup>3</sup> Cf. Oliveira 2008: 15-56 e 225 ss. Id. 2010: 65-86. Para a receção do *Somnium Scipionis*, especificamente na Antiguidade tardia e Idade Média, cf. Espírito Santo 2010: 101-117.

terem sido bastantes populares entre escritores mais antigos, como por exemplo Ênio e Luciano<sup>4</sup>, e este género ter sido cultivado durante a Idade Média, o Humanismo e mesmo em épocas posteriores. Se, na verdade, a tradição dos *somnia* de autoria humanística é vasta, porém, nem sempre a matriz literária de um conjunto alargado destas narrativas radica especificamente no *Sonho de Cipião*<sup>5</sup>, como sucede com a obra em apreço de Luis Vives que é um exemplo de influência direta do Arpinate.

O texto é um prefácio à edição e comentário (ou *Vigília*) de Vives ao texto de Cícero, e a obra conjunta foi publicada com o título *Somnium et Vigilia in Somnium Scipionis* (*Sonho e Vigília sobre o Sonho de Cipião*), em Antuérpia, em 1520, recebendo rasgados elogios sobretudo de Erasmo, mestre do Valenciano em Lovaina e de quem este se tornou amigo. A intervenção erasmiana tornou possível, concretamente, a reedição do livro, por Froben, em Basileia, em 1521, de que resultou a sua grande divulgação e difusão, evidenciada pelo facto de existirem pelo menos cinquenta cópias em numerosas bibliotecas. Mais tarde, em 1544, seria novamente impresso em Basileia e um ano depois em Veneza; em 1555 apareceria incluído nos *Opera omnia*. No início do século XVIII ainda era lido, como atesta a edição de Linköping, na Suécia, em 1708. Foram, aliás, as obras de juventude de Luis Vives, em particular as publicadas entre 1519 e 1520 – de que se destacam uma compilação de quinze *Opuscula varia*, um compêndio da sua produção literária em Paris, em conjunto com textos sobre Virgílio e Cícero, várias declamações e, sobretudo, a obra *In pseudodialecticos*, crítica acerba contra os professores de escolástica das universidades – que lhe granjearam fama e reconhecimento literário, tendo Vives contado com o apoio encomiástico do seu mestre, bem como de More e de Budé<sup>6</sup>.

Luis Vives nasceu em Valência, em 1492 (ou 1493) onde estudou e viveu os primeiros 16 ou 17 anos da sua vida. Pertenceu à minoria de judeus convertidos

---

<sup>4</sup> Referimo-nos, em particular, ao sonho de Ênio com Homero nos *Anais* 1. 2-8 e à *Vera Historia*, onde o narrador visita, entre outros lugares maravilhosos, a Ilha dos Sonhos (2. 32-35), cf. Luciano de Samósata 2012: 61-108, esp. 101-102. Sobre a importância de *Somnium sive Gallus* e *Somnium sive Vita Luciani*, do mesmo autor, nomeadamente para a tradição onírica da sátira menipeia, cf. De Smet 1996: 91-92.

<sup>5</sup> Recordem-se os dois “Sonhos” com que Petrus Nannius (1496-1557), professor de latim no Colégio Trilingue de Lovaina, inicia os seus cursos sobre os poetas latinos Virgílio e Lucrécio (*Somnium sive Paralipomena Virgili: res inferae a poeta relictæ et Somnium alterum, in liber II Lucreti præfatio*), em 1545. A influência de Vives é bem notória neste caso. Outro exemplo, este mais famoso, é o *Somnium* (1581) do filólogo e humanista flamengo Justus Lipsius, que imita a *Apocolocintose* de Séneca. Podemos referir ainda *Somnium sive peregrinatione coelesti* do teólogo Libertus Froidmont (1587-1653), publicado em Lovaina em 1616 e, mais interessante, *Somnium seu de astronomia lunari*, de Johannes Kepler (1571-1630), cujo contributo efetivo para a ciência é hoje aceite, publicado postumamente em Frankfurt, em 1634. Heesakkers 1985: 500-509; De Smet 1996: 88 ss; Ijsewijn 1996: 134; Ijsewijn e Sacré 1998: 251-252.

<sup>6</sup> González González 2008: 53, 362.

(“conversos”), cristãos novos ou marranos, grupo que tradicionalmente gozava de boas relações económicas e sociais com a nobreza local, mas que foi perseguido e dizimado com a chegada da Inquisição em 1484. A família do humanista não foi poupada e Vives decidiu procurar refúgio no exílio; nunca mais regressaria a Espanha. Viveu em vários países aceitando o imperativo da mobilidade como parte da sua vida, à semelhança de outros humanistas seus conterrâneos. Conheceu a incompreensão, a censura dos teólogos, a prisão, o desconforto material, as dificuldades de uma saúde débil e, apesar de ávido de serenidade e concórdia (conhece-se bem a sua divisa “sine querela”, *Satellitium animi*, máxima 155), não deixou de defender as suas ideias, no que concerne à educação e à cultura, à política e à religião, por exemplo, com lucidez e rigor. Esteve em França (Paris), em Inglaterra (Oxford e Londres) e na Flandres (Lovaina e Bruges), onde morreu em 1540. Fez os seus estudos primeiro na sua cidade natal e, depois, na Universidade de Paris, entre 1509 e 1512<sup>7</sup>. Mais tarde obterá o lugar de professor de humanidades na Universidade de Lovaina, onde terá permanecido entre 1515, pensa-se, e 1523 (se bem que, a partir de 1512, o seu segundo lugar de residência tenha sido Bruges, onde tinha familiares e amigos<sup>8</sup>). Neste período, em particular entre 1519 e 1522, o Valenciano publicou uma série de obras que apresentam exemplos teóricos e sugestões concretas das ideias que defendia para a educação e para a preservação da tradição clássica. O *Somnium*, a que Edward George oportunamente apelidou “fanciful journey”, é uma destas experiências literárias<sup>9</sup>. Uma excursão fantasista noturna ao reino do deus Sonho, onde as várias peripécias se podem relacionar, de forma mais ou menos direta, com as expectativas de Vives relativamente à educação, com a procura de novos caminhos para um sistema educacional que o humanista considerava anquilosado e a necessitar de reforma.

Devemos notar que logo em 1519, em Lovaina, Luis Vives escrevera um texto mais denso que granjeou, igualmente, elogios de Erasmo e More. Referimo-nos ao *In pseudodialecticos*, a que já aludimos brevemente, publicado na precisa altura em que a pressão dos humanistas requeria a introdução de uma reforma académica na Alemanha e a contestação grassava em Inglaterra, Paris e Lovaina. Neste tratado, o letrado espanhol faz um ataque acutilante ao obscurantismo e repudia o palavreado em uso à época nas escolas dialéticas parisienses, analisando a necessidade de purificar a língua latina, eliminando barbarismos lógicos e procurando estabelecer currículos académicos mais clássicos

<sup>7</sup> Sabemos, pela correspondência trocada com Erasmo, que terá conhecido, em Paris, o eclesiástico eborense Martinho de Portugal (1485-1547). Bataillon 1952: 62.

<sup>8</sup> González González 1998: 23, 25.

<sup>9</sup> A obra de Vives é muito extensa. Cf. Fantazzi 2008. Existe edição crítica da ficção inicial de Vives: Matheussen, Fantazzi, George 1987. George aponta outras duas narrativas fantásticas: *Genethliacon Iesu Christi* e *Aedes Legum*, ambas de 1519. George 1991: 335.

e adequados à realidade do que aqueles que eram habitualmente seguidos. Não é, pois, inusitado que *Somnium Vivis*, publicado um ano depois, espelhe as reflexões e aspirações do seu autor por uma reforma na educação e pelo regresso aos clássicos, ainda que, num contexto mais amplo, o texto tenha o seu lugar na extensa tradição literária que se ocupa dos sonhos e das visões de sonhos<sup>10</sup>.

Atentemos então em detalhe no *Somnium Vivis*<sup>11</sup>. Corria o ano de 1520 quando Luis Vives, numa tentativa de captar a atenção dos estudantes para a novidade dos seus cursos na Universidade de Lovaina, decide dar algumas palestras sobre obras clássicas; uma delas é o *Somnium Scipionis*. Para diversão dos seus alunos e antes de estes entrarem nos aspetos mais sérios da análise e interpretação do texto de Cícero<sup>12</sup>, o humanista redige a narrativa satírica em apreço onde se inclui como personagem e viaja para o reino dos sonhos, descrevendo mirabolantes peripécias e encontros. O tom da ficção é intencionalmente irónico e jocoso, bem diferenciado do da segunda peça do livro, *Vigilia in Somnium Scipionis*, em que o Valenciano discute as implicações filosóficas da obra ciceroniana.

Luis Vives principia, pois, a sua série de palestras com um sonho “sonhado” por si próprio. O sonho literário inicia-se quando o autor é surpreendido pela entidade Sono que, de repente e abruptamente, o transporta para o reino da Noite. Vives troca o mundo real pelo da ficção, assume o papel de personagem na narrativa procurando, com o artifício, trazer a graça e a verosimilhança possíveis ao texto e aproveitando, simultaneamente, o ensejo para ridicularizar os estudantes da Universidade de Lovaina. Neste caso, o destaque recai sobretudo na preguiça e proverbial distração e não no gosto pela bebida, pelo jogo dos dados, ou pelos encantos do amor venal<sup>13</sup>:

*Hesterna nocte, studiosi iuvenes, cum de enarrando vobis Scipionis somnio cogitarem, Somnus me suam in aedem repente induxit ipsumque somniantem ostendit Scipionem, ex quo me iussit percontari totius illius lucubratum et vigilatum somnii enarrationem. Operae pretium fuerit singula a capite ipso cognoscere et describere vobis templum illius dei, cui vos tam crebro tam libenter sacra facitis, ne ignoretis eum locum in quem piis {et condulcoratis} animis operaturi saepe convenitis. (1, 1)*

---

<sup>10</sup> Sobre a famosa polémica entre escolásticos e humanistas, cf. González González 1998: 13-40. Ver também Swift 1977: 89-90.

<sup>11</sup> Além das referências ao livro sexto da *Eneida* de Virgílio, quando Eneias é conduzido a visitar o espectro ou imagem residual do seu falecido pai (6. 264 ss.), ou ao livro onze das *Metamorfoses* de Ovídio, o *Somnium Vivis* contém, igualmente, reminiscências da *Apocolocintose* de Séneca e ecos de Luciano; para além das alusões ao episódio da terra dos sonhos, a conversa entre Vives e Cícero recorda-nos também o narrador na *Vera Historia* de Luciano (2. 20).

<sup>12</sup> Em Lovaina, entre 1519 e 1522, Vives não ensinou apenas o *Somnium Scipionis*. Entre outras obras clássicas, contam-se as *Geórgicas*, de Virgílio; *Das leis*, de Cícero; as *Histórias*, de Tito Lívio; *Júlio César*, de Suetónio e as *Institutiones oratoriae*, de Quintiliano e *Ad Herenium*<sup>o</sup>. Swift 1977: 92, Ijsewijn 1996: 153.

<sup>13</sup> Como duas décadas e meia mais tarde preferirá Petrus Nannius, cf. n. 5.

Ontem à noite, meus jovens estudantes, enquanto preparava para vós a exposição sobre o *Sonho de Cipião*, eis que o Sono de repente me trouxe à sua casa e me mostrou o próprio Cipião que dormia, e mandou-me pedir-lhe uma explicação de todo esse celebrado sonho, que provocou estas noites sem dormir. A minha tarefa seria pôr-vos a par de tudo desde o começo e descrever-vos o templo dessa divindade, em honra de quem tantas vezes e de tão bom grado fizestes votos, de modo a que não desconheceis esse lugar onde, de espírito leal e prazenteiro, tantas vezes aparecestes para vos envolverdes em ritos sagrados<sup>14</sup>.

Após a irónica invetiva inicial, Vives descreve detalhadamente a sua viagem: a arquitetura do lugar, os seus habitantes, os deuses presentes e sua genealogia, os animais e hábitos de dormir, as plantas do jardim e suas propriedades medicinais. Este reino é governado pela Noite que partilha o domínio com seu filho o Sono. É aqui que ele construiu o seu palácio de ébano (*ex hebeno*), pois o negro é a única cor que ambos suportam (1. 5). O porteiro e o mordomo do palácio do Sono são, respetivamente, o Repouso (*Quies*) e o Silêncio (*Silentium*) que, encarregues de manter afastado todo e qualquer ruído, guardam a casa de cochichos, murmúrios, sussurros e de vozes e barulhos. Vives descreve os arredores do palácio como a terra dos cimérios, lugar ermo onde apenas se ouvia o suave murmúrio das águas do rio Letes, num irresistível convite ao sono (1. 7), e o zumbido dos mosquitos que surgiam após os lautos banquetes e pairavam sobre o leito da divindade (1. 8). Ali vive *Somnium* com sua mulher Tranquilidade (*Securitate*) e as suas filhas Ociosidade (*Ignavia*), Apatia (*Inertia*), Torpor (Confusão, *Torpor*), Esquecimento (*Oblivium*), Preguiça (*Desidia*) e a tutora Letargia (*Veternus*) (1. 8-9) – a lembrar as companheiras de Mória que desfilam na obra homónima de Erasmo, que muito provavelmente conheceria.

Esta descrição do funcionamento do mundo cimério e das várias figuras mitológicas envolvidas que encontramos no *Somnium Vivis* remete-nos, por um lado, para o catálogo de *topoi* clássicos sobre a noite, a morte, o sono e os sonhos. Mas a excursão noturna de Vives e os eventos que vão suceder também podem ser lidos à luz das suas expetativas de uma reforma educativa coeva, como já referimos.

Enquanto sonhador, o Valenciano vai participar num debate no Senado romano (2)<sup>15</sup>. Pitagóricos, platónicos e estoícos intervêm em primeiro lugar na discussão. Todos defendem qualidades proféticas para os sonhos, argumentando que quaisquer falhas que possam surgir são devidas à fragilidade e à errónea percepção humana. De seguida (3), assistimos ao despertar do próprio Sono, devido

<sup>14</sup> O texto latino segue a edição de George (Vives 1989); a tradução das citações é da nossa responsabilidade.

<sup>15</sup> Espaço onde decorrerá a ação do referido *Sonho* de Lípsio, publicado cerca de 60 anos mais tarde (cf. n. 5).

ao barulho que os “sofistas”, i.e. os escolásticos, entretanto fazem. O deus Sono repreende severamente Repouso e Silêncio “por terem introduzido no palácio tal ralé” (*quod tam garrulum genus hominum intromiserint* 3. 39). Repouso e Silêncio, prostrando-se junto à cama do seu senhor, pedem-lhe perdão e argumentam, em defesa, que:

*Narrant sophistas esse illos Lutetianos, a quibus sibi esset infeliciter impositum, quippe cum nec graece loquerentur nec latine nec lingua aliqua quam ipsi nossent (noverant autem humanas omnes), divinam vero solam ignorarent, putarunt istos plus esse quam homines, deos plane quosdam, qui sic loquerentur; non potuisse aliter facere quin et reverendissime eos non ad ipsius quidem Somni, sed ad somniorum cubiculum, quo pervenire magnis conatibus contendebant, introducerent. (3. 39)*

Alguns sofistas de Paris os tinham enganado infamemente, porque, como não falavam grego ou latim, ou qualquer língua que eles conhecessem (e eles conheciam todas as línguas humanas e só ignoravam a divina), julgaram que eles seriam, certamente, super-homens ou deuses uma vez que sua conversa era de tal género que não podiam fazer mais nada a não ser votar-lhes respeito e reverência, introduzindo-os não na sala do trono do Sono, mas no quarto dos sonhos, onde eles [os sofistas] procuravam entrar.

Ao que o deus Sono responde irritado:

*Sit satis semel peccasse. Posthac scitote illam non esse linguam humanam, multo minus divinam, sed strepitum et interpellationem totius quietis; eiciantur hinc primo quoque tempore. (3. 39)*

Basta terem errado uma vez. A partir de agora ficam a saber que tal língua não é uma língua humana e muito menos uma língua divina, mas um tagarelar intolerável, que aliena qualquer descanso. Afastem-nos daqui o mais rápido possível.

Ordena, então, a expulsão dos escolásticos provocando a revolta entre quase todos os *somnia* que se queriam unir aos exilados. À semelhança do episódio inicial, onde Vives critica os seus alunos de Lovaina, aqui é o deus Sono que achincalha os “sofistas” de Paris, e descreve como são obrigados a abandonar o seu palácio, onde causaram grande pandemónio e de onde se recusaram a sair a não ser acompanhados pelos seus amigos, os sonhos (3. 40). A ignorância que evidenciavam relativamente aos aspetos relacionados com o mundo real era tão notória que nem podiam afirmar a que distância ficava Paris de St. Denis e, nas viagens que se seguiram a várias zonas do mundo, eram os sonhos que conduziam os sofistas e não o inverso. Lê-se, na



verdade, na descrição da visão sonhada, nova crítica mordaz à academia, desta feita à parisiense e seus Doutores (tal como na obra *In pseudodialectos*)<sup>16</sup>. Uma das objeções apontadas recai sobre linguagem ininteligível que empregavam. A inabilidade e incapacidade natural evidenciada para provarem as suas proposições, através de palavras habituais e normais, era tão grande que torciam a língua e inventavam para si próprios significados de palavras contrários ao costume e convenções em uso, isto para parecer terem vencido nos debates, quando não eram compreendidos.

Não obstante, na viagem onírica de que é o protagonista, Luis Vives é uma entidade praticamente inexistente até a visita já estar bastante adiantada, mais precisamente até ao momento em que *Insomnium* (a Insónia), uma das seguidoras do Sono, o reconhece:

*Insomnium, et cum attentius perspexisset, agnovit congerronem. "Papae! tu es Vives," inquit, "cui ego soleo saepe persuadere eum modo cum Cicerone modo cum Quintilian, tum Parisiis tum Valentiae [...] versari et suavissime disputari?" «Ipsissimus,» inquam; sed ad Scipionem, quaeso te, celerius» (4. 46)*

Insónia, depois de ter olhado atentam-te para mim, reconheceu-me como um colega.

– Olá! – disse-me. – Tu és Vives a quem eu muitas vezes convenci em amistosos debates, agora com Cícero, depois, com Quintiliano, em Paris ou em Valência [...]?

– Esse mesmo Vives – disse eu. Mas por favor vamos ter com Cipião e depressa.<sup>17</sup>

Vives pede então a Insónia para o levar para junto de Cipião, para os humanistas epígono das virtudes civis e militares da República Romana<sup>18</sup>. O Valenciano quer saber o significado do sonho. É então conduzido a uma sala onde o seu guia descreve um conjunto de habitantes conhecidos do reino do Sono. Entre eles encontram-se alguns dos mais famosos dialéticos e lexicógrafos do final da Idade Média e início do Renascimento, como Ockham, Paulo de Veneza e especialmente o *veteranus somniator* Juan Escoto, cuja mestria Vives destaca. O encontro com Cipião, porém, não corre nada bem pois Cipião parece não ter paciência para atender o pedido do Valenciano:

*"Abi," inquit, "quam primum, nam nec satis scio quae somniarim, nec vacat mihi in praesentia ut somniis animum intendam. (4. 48)*

<sup>16</sup> Fantazzi 2008: 101-102.

<sup>17</sup> Veja-se, a este propósito, George 1991: 341.

<sup>18</sup> *Somnium* não é a única obra do autor onde surge a personagem Cipião. Cf. Zappala 1991: 828 ss., George 1998: 259 ss.

Sai quanto antes daqui, – disse ele –, porque já nem sei agora o que sonhei, nem quero neste momento prestar atenção a sonhos.

Só depois de alguma insistência, Cipião Emiliano aponta para um homem que o sonhador reconhece como Cícero. Gera-se maior confusão e acentua-se o registo cómico. O Orador vai confundir o letrado espanhol com um cidadão romano e, posteriormente, Vives encontra-se no meio de uma discussão violenta, com as três Parcas, a respeito do futuro da cultura no Ocidente, nomeadamente sobre a necessidade de reabilitação dos Estudos Clássicos. A disputa envolve duas facções, uma que está a favor de Cloto, que representa o presente, e a outra de Átropos, que prefigura o passado, pretendendo ambas ganhar a simpatia da terceira moira, Láquesis, que simboliza o futuro. Cloto tenta persuadir Láquesis das vantagens em que se mantenha a situação atual na educação. Átropos mostra-se desesperada com a ignorância, vaidade, sordidez, absurdo, miséria e outros defeitos similares que imperaram durante os anteriores dezasseis séculos, e apoia o regresso ao que existia há mil anos atrás (5. 83). Cada proposta tem muitos adeptos. Os amigos de Cloto, que são homens comuns sem posição ou prestígio, recorrem a um argumento peculiar: não há necessidade de mudança, pois não se deve abandonar o antigo em benefício do novo. Os seguidores de Átropos, pelo contrário, pertencem ao escol da sociedade, ao grupo dos melhores e mais nobres homens e incluem nas suas fileiras escritores cristãos, como S. Paulo, Jerónimo, Ambrósio e Agostinho, e também alguns notáveis pagãos, como Aristóteles, Platão, Virgílio, Séneca e ... Cícero. Estes usam argumentos mais elaborados e sistematizados e contratam os serviços do Arpinate para apresentar esses argumentos perante a assembleia. O Orador, numa exposição muito curta e persuasiva, defende Átropos e denuncia os seus opositores. Sustenta que Cloto encarna a situação atual, porque é tudo o que conhece e termina a sua exposição pedindo a Átropos que continue a envidar esforços para restaurar os tempos passados. Láquesis, por fim, prepara uma disposição promulgando a reabilitação da tradição clássica na educação. Há consenso e aprovação entre os contendores, tal como no céu, onde Cícero e Vives são, desta feita, admitidos. Os deuses prometem limpar a terra e este novo acordo é encarado como um retorno e uma espécie de restauração da Idade do Ouro (5. 90)<sup>19</sup>.

Neste ponto do enredo, Vives usa o Orador para atacar novamente os escolásticos. O sofisma pueril que Cícero identifica entre os seguidores de Cloto, juntamente com o declínio acentuado do estudo de línguas antigas, da filosofia e das artes, que o escritor e estadista romano destaca cruamente, é o mesmo que o Valenciano atribui aos dialéticos i.e. aos escolásticos seus contemporâneos. Contudo Luis Vives continua ainda, neste último estágio do seu sonho, bastante

---

<sup>19</sup> Swift 1977: 103-107.

interessado em saber o significado do *Sonho de Cipião*, o significado do sonho do homem que tão profundamente reverencia, como espelham as suas palavras: “Desde a fundação de Roma, ninguém iguala Cipião em prudência, ou prestígio, ou honestidade, ou glória militar” (*Scipioni vero ipsi nemo post conditam urbem fuit, sive prudentia, sive auctoritate, sive innocentia, sive belli gloria par*; 6. 68). Cícero responde-lhe: “Não irei ignorar o teu pedido” (*Quare nec tibi id me roganti deero ...*, 6. 64). No entanto, em vez da esperada e prometida explicação sobre o significado do Sonho, a única informação que o Valenciano consegue recolher do Arpinate é um breve resumo do *Somnium Scipionis*, e com este resumo a narrativa é bruscamente interrompida.

“Sinto-me mais relaxado agora, pois neste momento deixei de sonhar e de estar acordado” (*Solutior iam sum aliquanto: hac enim ipsa hora et somniare desii et vigilare*) desabafará, de forma algo enigmática, Luis Vives na carta que escreve ao seu amigo Frans van Cranevelt (*Epistula 7*)<sup>20</sup>, conselheiro de Mechelen, imediatamente após ter enviado a sua obra para o editor, Jean Thibault, em Paris.

O *Somnium Vivis* termina de forma abrupta, mas as ideias éticas e práticas da Antiguidade adequam-se perfeitamente à *utilitas* que o Valenciano considera o objetivo de toda a educação, que defende na sua ficção juvenil e que manterá em obras de maior fôlego escritas posteriormente. O entusiasmo que revela pela narrativa ciceroniana – que considera a mais elegante e erudita de tudo quanto o Orador escreveu e um pequeno treino para doutrina e instrução do príncipe perfeito<sup>21</sup> – é manifestamente evidente desde o início do seu *Sonho*. No entanto a seriedade que encontramos no texto de Cícero não tem paralelo no de Vives, nesta viagem fantasista onde o delirante ambiente circundante, a atenção festiva que atribui ao deus Sono, a confusão persistente sobre o significado dos sonhos, os debates eternamente indecisos, mergulhados num contínuo tom humorístico, são propícios a que tudo convirja para conceder um esteio brincalhão à totalidade da narrativa, que irá influenciar, de forma inegável, o *corpus* posterior da sátira humanista.

<sup>20</sup> Ijsewijn 1992: 26 *apud* Fantazzi 2008: 98.

<sup>21</sup> Cf. *Pref. Epist.* 5.

## REFERÊNCIAS

- Bataillon, M. (1952), *Études sur le Portugal au temps de l' humanisme*. Coimbra.
- Cícero (2008), “Sonho de Cipião”, in F. Oliveira (ed.), *Tratado da República*. Lisboa, 15-56, 225 ss.
- De Smet, I. (1996), *Menippean Satire and the Republic of Letters: 1581 – 1658*. Geneva.
- Espírito Santo, A. (2010), “Leituras do ‘Sonho de Cipião’: Antiguidade Tardia e Idade Média”, in V. Pereira (coord.), *O além, a ética e a política: em torno do Sonho de Cipião*. Famacião, 101-117.
- Fantazzi, C. (2008), *A Companion to Juan Luis Vives*. Leiden.
- Fantazzi, C. (2008), “Introduction”, in C. Fantazzi (ed.), *A Companion to Juan Luis Vives*. Leiden, 1-14.
- Fantazzi, C. (2008), “Vives and the Pseudodialecticians”, in E. Rummel (ed.), *Biblical humanism and scholasticism in the age of Erasmus*. Leiden, 93-114.
- George, E. (1991), “Fanciful Journeys in Vive’s Early Writings”, in A. Dalzell, C. Fantazzi, R. Shoek (eds.), *Acta Conventus Neo-Latini Torontonensis: proceedings of the Seventh International Congress of Neo-Latin Studies*. Binghamton, New York, 335-343.
- González González, E. (2008), “Juan Luis Vives Works and Days”, in C. Fantazzi (ed.), *A Companion to Juan Luis Vives*. Leiden, 15-64.
- González González, E. (2008), “Fame and Oblivion”, in C. Fantazzi (ed.), *A Companion to Juan Luis Vives*. Leiden, 359-414.
- González González, E. (1998), “La crítica de los humanistas a las universidades. El caso de Vives”, in F. Fdez Nieto, A. Malero, A. Mestre (eds.), *Luis Vives y el Humanismo europeo*. València, 13-40.
- Heesakkers, C. (1985), “Two Leiden Neo-Latin Menippean Satires. Justus Lipsius’ *Somnium* (1581) and Petrus Cuneus’ *Sardi venales* (1612)”, in R. Shoek (ed.), *Acta Conventus Neo-Latini Bononiensis: proceedings of the Fourth International Congress of Neo-Latin Studies*. Binghamton, New York, 500-509.
- Ijsewijn, J. (1996), “Joan Luís Vives, l’humanista”, in J. Ijsewijn (ed.), *Humanisme i literatura neolatina*. València, 107-168.
- Ijsewijn, J. (1992), “‘Litterae ad Craneveldium Balduiniana’. A Preliminary Edition”, *Humanistica Lovaniensia* 41: 1-85.
- Ijsewijn, J., Sacré, D. (1998), *Companion to Neo-latin Studies*. 2 vols., vol. 2. Leuven.
- Luciano de Samósata (2012), *Luciano*. 4 vols., vol. 2. Coimbra.
- Matheeußen, C., Fantazzi, C., George, E. (1987), *Early Writings*. New York, Leiden.

- Oliveira, F. (2010), “O ‘Sonho de Cipião’. Um programa de cidadania e liderança.”, in V. Pereira (coord.), *O além, a ética e a política: em torno do Sonho de Cipião*. Famacão, 65-86.
- Swift, L., “Somnium Vivis y el Sueño de Escipión,” in P. Sainz Rodriguez et al. (eds.), *VI Congreso de estudios clásicos: homenaje a Luis Vives*. Madrid, 89-112.
- Vives, J. (1989), *Somnium et Vigilia in Somnium Scipionis (Commentary on the Dream of Scipio)*. Greenwood.
- Zappala, M. (1991), “Vive’s De Europae dissidiis et bello turcico”, in A. Dalzell, C. Fantazzi, R. Shoek (eds.), *Acta Conventus Neo-Latini Torontonensis: proceedings of the Seventh International Congress of Neo-Latin Studies*. Binghamton, New York, 823-830.

(Página deixada propositadamente em branco)

## LA RETÓRICA DE LA IMAGEN EN ARIAS MONTANO (Rhetoric of the image in Arias Montano)

LUIS MERINO JEREZ (lmerino@unex.es)  
Universidad de Extremadura

RESUMEN – Tras una aproximación a la obra emblemática de Benito Arias Montano, este trabajo pretende mostrar la relación que hay entre la teoría retórica de la *actio* expuesta en sus *Rhetoricorum libri quattuor* (1569) y la composición de los emblemas de los *Humanae salutis monumenta* (1571).

PALABRAS CLAVE – Arias Montano, Retórica, Emblemática, *actio*, *memoria*.

ABSTRACT – This paper aims to show the relationship between Benito Arias Montano's rhetoric theory of *actio* exposed in his *Rhetoricorum libri quattuor* (1569), and composition of the emblems in his *Humanae salutis monumenta* (1571).

KEYWORDS – Arias Montano, Rhetoric, Emblematics, *actio*, *memoria*

En los últimos decenios asistimos a un interés renovado por el estudio de las obras emblemáticas, que se manifiesta en congresos, publicaciones e incluso sociedades científicas que se han constituido con la finalidad de estudiar monográficamente esta manifestación artística y literaria.<sup>1</sup> Esto es así, según Marc Fumaroli, porque “nous sommes plongés dans un monde saturé d'éphémères images photographiques, quin font une concurrence apparemment victorieuse, en tout cas envahissante et indépendante, au texte écrit, humilié par sa propre surabondance et de plus en plus condamné à la futilité fuyante, sur des supports tremblants et évanescents: les écrans électroniques”. El interés actual por la *aetas emblematica* es, en opinión del sabio francés, fruto del asombro, de la envidia y de una cierta nostalgia por el entusiasmo que engendró este nuevo género en los albores de la modernidad.<sup>2</sup>

El desarrollo de la técnica del grabado permitió la recuperación del dibujo y de la pintura, y, sobre todo, permitió disponer de un instrumento eficaz para garantizar la difusión y la conservación de las obras artísticas, frente a la destrucción que habían sufrido las pinacotecas antiguas. Y otro tanto cabe decir de los textos. La imprenta permitió poner a salvo todo el patrimonio textual griego y latino, y extender su lectura y comprensión. En el Renacimiento era posible por primera vez trasladar al papel amplios repertorios pictóricos y literarios, multiplicando la capacidad de perpetuación que hasta entonces

---

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido posible gracias al Proyecto de investigación “Textos e imágenes de la memoria Retórica, artes de memoria en el siglo XVI” (FFI 2011-26420) financiado por la Dirección General de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad.

<sup>2</sup> Fumaroli 2008: 1.

estaba prácticamente reservada a los venerados mármoles de la antigüedad con sus inscripciones y bajorrelieves.<sup>3</sup>

Por otra parte, en la genealogía del peculiar lenguaje emblemático tuvo mucho que ver el auge de las obras que pretendían desentrañar el significado de la escritura egipcia, como los *Hieroglyphica* de Horapolo (1505)<sup>4</sup> o los más tardíos de Piero Valeriano (1557 y 1567).<sup>5</sup> Estas obras proporcionaban un amplio repertorio de pictogramas o de imágenes convertidas en símbolos que surgían entonces como formas fascinantes frente al modelo logocéntrico de la escritura alfabética occidental. Cabe decir que, de algún modo, en los *Hieroglyphica* primero y en la emblemática después asistimos durante el Renacimiento a una suerte de síntesis entre el texto y la imagen, es decir, entre la lógica discursiva que apela a la razón y la imagen que invoca la imaginación para fijarse en la memoria.

En este contexto no es extraño el éxito que alcanzó el *Emblematum liber* del jurista milanés Andrés Alciato, cuya publicación en 1531 supuso el inicio de un género artístico y literario cuya principal novedad estribaba en presentar una serie orgánica de emblemas compuestos de un mote o *lema*, una imagen alegórica o *pictura* y un epigrama que a la manera de glosa o comentario unía el *lema* y la *pictura*. El *Emblematum liber* de Alciato fue de hecho una de las obras de mayor éxito editorial en Occidente, como demuestran sus casi doscientas ediciones. Además, al socaire del éxito de Alciato, otros muchos humanistas compusieron primero en latín y luego en las lenguas vernáculas diferentes colecciones de emblemas, hasta tal punto que con razón a los siglos XVI y XVII se les ha denominado la *aetas emblematica*.<sup>6</sup>

Arias Montano ocupa una posición destacada en la tradición emblemática europea, aunque no siempre se ha reconocido así, tal vez por las singularidades de su obra, que no coincide plenamente con las obras modélicas del género. Cabe zanjar, no obstante, esta cuestión con las acertadas palabras de B. Antón, quien al respecto señala: “Por consiguiente es lícito incardinar los *Humanae salutis monumenta*, obra verdaderamente innovadora y muy imitada, en la rica tradición de literatura emblemática sacra, una *species* particular en el cuadro mayor del *genus* emblemático en la que artísticamente se ensamblan biblismo y lirismo con finalidad más exhortativa y terapéutica que puramente didáctica”.<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> Fumaroli 2008: 2.

<sup>4</sup> Cf. Crevatin, F.-Tedeschi, G. 2002.

<sup>5</sup> Cf. Talavera 2016.

<sup>6</sup> Sólo en español, por ejemplo, se publicaron las *Empresas morales* de Juan de Borja (1581), los *Emblemas morales* de J. de Horozco y Covarrubias (1589 y 1591) y las *Emblemas moralizadas* de Hernando de Soto. Obras emblemáticas son también los comentarios y traducciones del texto de Alciato, como los publicados por Francisco Sánchez de las Brozas (El Brocense) y su discípulo Diego López, en latín el primero (*Commentaria in Alciati emblemata*, 1573) y en castellano el segundo (*Declaración magistral sobre las emblemas de Andrés Alciato*, 1615).

<sup>7</sup> Antón 2009: 33. Además B. Antón ha subrayado el importante papel que desempeña Arias Montano como precursor de la tradición emblemática europea y española (Antón 2009: 14).



A decir verdad, la faceta de emblematista de Arias Montano se redujo a los pocos pero fértiles años que residió en los Países Bajos, a donde se trasladó para supervisar la edición de la Biblia Políglota que Plantino iba a llevar a cabo en su imprenta. Fue en este lugar, Amberes, y en estos años, entre 1568 y 1575, donde y cuando se dieron las circunstancias que propiciaron el cultivo de la emblematista por el humanista extremeño. Sin duda, la estancia en Amberes resultó decisiva para su trayectoria intelectual e influyó decisivamente en su forma de entender la teología y la política. A partir de aquí sus horizontes religiosos se ampliaron notablemente, sobre todo, en contraste con las posiciones mantenidas en la etapa anterior.

Montano se limita a partir de entonces a estudiar el núcleo central de la Biblia y del mismo modo evita plantear una posición claramente antiluterana.<sup>8</sup> También en el terreno político se decanta por una actitud más conciliadora y así se demuestra, por ejemplo, en la obra dedicada al rey David, que se publicó a instancias del propio Montano, según confiesa el editor en los preliminares del volumen.<sup>9</sup> Efectivamente, las *picturae* de Galle y los textos de Montano ensalzan al rey David, como un caudillo ejemplar, que no destaca tanto por sus hazañas militares como por sus cualidades humanas. Nos encontramos así el retrato de un príncipe piadoso, indulgente y justo que encaja perfectamente con la posición apaciguadora que sostenía Montano en el delicado tema flamenco, en el que, como es sabido, propugnaba la tolerancia y el perdón, antes que la mano dura. Con razón se ha dicho, pues, que a pesar de su contenido religioso esta colección de estampas en torno al rey David constituye “una obra emblemática con finalidad propagandística y pedagógica sobre la Monarquía y sobre el fortalecimiento del poder”.<sup>10</sup>

En su conjunto, la obra emblemática de Montano pretendía la edificación moral a partir de la concordia, la armonía y la paz entre los hombres, por eso algunos han querido ver aquí la influencia de la *familia charitatis*, aunque otros sostienen que simplemente es una herencia de la incipiente mística hispánica.<sup>11</sup> Sea como fuere, ese propósito conciliador se refleja significativamente en el grabado que sirve de frontispicio a la Biblia Políglota de Amberes. Se trata de una escena en la que aparecen en amigable paz un toro y un león, que comen juntos la

<sup>8</sup> Alcina 1999: 112.

<sup>9</sup> *Benedictum Ariam Montanum saepe narrantem affirmantemque audivi, nullum ex omni veterum vel memoria, vel fama principem aut alias illustrem virum extitisse, qui vel rebus in pace et in bello gestis, vel animi dotibus, vel sapientiae et praeclarissimarum artium exemplis cum uno Davide Jessei filio israelitici populi rege esset comparandus (...)* Quae Montani sententia mihi adeo placuit, ut hoc unum argumentum... exhiberem (Arias Montano 1575: 3). Cf. Hänsel 1999: 140, y Antón 2009: 23. Sobre Montano y Gell, cf. Gómez-Navarro 2005: 15-23.

<sup>10</sup> Campos Sánchez-Bordona 2008: 43. Sobre la relación de Arias Montano con Galle cf. Durán Guerra 2008: 243-252 y Antón 2009: 23.

<sup>11</sup> Báez 2005: 220.

paja de un pesebre; y un cordero sentado pacíficamente en los lomos de un lobo. El cuadro lleva por título *Pietatis concordiae* y refleja la escena descrita en Isaías 11: “Serán vencidos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro se echarán juntos, y un niño pequeño los conducirá. La vaca y la osa serán compañeras, juntas acostarán sus crías; el león, como los bueyes, comerá paja”.<sup>12</sup>

La principal obra emblemática de Montano son los *Humanae salutis monumenta*, donde presenta la historia de la humanidad desde la expulsión de Adán y Eva hasta el juicio final, figurada mediante 70 estampas de cuidadísima factura, en las que se reproducen escenas y personajes del Antiguo y Nuevo Testamento. En la plana izquierda del volumen se recogen otras tantas odas de inspiración horaciana y neoestoica, mientras que en la plana derecha aparecen las imágenes, con un lema y un epigrama monástico en la parte superior y una dedicatoria al pie. La *editio princeps* trae cada grabado ceñido por una orla con motivos vegetales y animales y al final se incluyen unas breves pero interesantes *Annotationes in Odas* de Plantino.

Hänsel, Alcina y Antón señalaron ya en su día las fuentes principales que influyeron en los *Humanae salutis monumenta*.<sup>13</sup> En primer lugar, sin duda, están las Biblias ilustradas de inspiración luterana, con las que presenta una importante filiación, al menos formal. A este respecto, cabe señalar la perceptible influencia iconográfica de algunas obras ilustradas por Hans Holbein. Por ejemplo, en la Biblia traducida al alemán por Lutero y publicada en 1525, el sumo sacerdote aparece figurado de manera similar a como aparecerá en los *Humanae salutis monumenta*.<sup>14</sup> Y lo mismo puede decirse de los *Icones historiarum veteris testamenti*, donde también cabe encontrar paralelismos con los *Humanae salutis monumenta*.<sup>15</sup>

Los otras dos fuentes que comúnmente se señalan son los libros de horas con los que comparte formato y otros aspectos decorativos y artísticos, como las orlas;<sup>16</sup> y, por supuesto, los libros de emblemas, muchos de los cuales salieron precisamente de las prensas de Cristóbal Plantino, con quien Montano llegó a trabar una pronta y sincera amistad. Muy probablemente fue de la mano de

---

<sup>12</sup> El tópico de la *concordantia contrariorum* se remonta, al menos, al siglo XII. Lo recoge Nicolás de Cusa, cuya obra más conocida es precisamente sobre la conciliación de los contrarios (*coincidentia oppositorum*) en la unidad infinita.

<sup>13</sup> Hänsel 1999: 90-96; Alcina 1999: 114-120; y Antón 2009: 30.

<sup>14</sup> Alcina 1999: 113. La imagen así conformada del sacerdote reaparece en la *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés, cf. Báez 2005: 242 ss.

<sup>15</sup> Tal es el caso, por ejemplo, de la tabla XII, en la que se representa a Moisés maravillado del incendio de la zarza; y que, en mi opinión, evoca el planteamiento escénico del correspondiente grabado de Holbein. Y otro tanto sucede con la tabla XXII, en la que se escenifican las tablas de la ley. Cf. *Icones historiarum veteris testamenti* (Lugduni, apud Ioannem Fuellonium, 1547).

<sup>16</sup> Mauquoy 1982: 438-465 y 497-501.

Plantino como Arias Montano conoció a dos ilustres emblematistas de su época: el filólogo húngaro Juan Sambuco y el médico holandés Adriano Junio.

A estas fuentes textuales les añade Alcina dos más, que son de índole diferente. En primer lugar están las disposiciones sobre el “Nuevo rezado” emanadas del Concilio tridentino, que permitían importantes posibilidades comerciales a quienes obtuvieran privilegios de impresión. Y ciertamente la preocupación por la oración está presente en los *Monumenta*, que de hecho pueden considerarse como un texto de oración interior o como un contrapunto de la liturgia externa y vacía de Trento.<sup>17</sup>

En segundo lugar, la tradición del *Speculum humanae salvationis*, cuya influencia en la obra de Montano se aprecia ya a primera vista por el paralelismo en los enunciados de los títulos, aunque en realidad va mucho más allá, alcanzado formas y planteamientos que Montano y Plantino se proponen actualizar. De hecho, los cambios que se aprecian en el título son significativos. Montano evita el latín cristiano *salvatio* y el concepto medieval de *Speculum*, sustituyéndolo por el más clásico *salus* y el más complejo *monumentum*, que apunta a la función rememorativa propia de la imagen.

La obra está planteada de tal modo que en cada *monumentum* la palabra y la imagen componen una unión indisoluble. Así lo explica el propio Montano en el epigrama que acompaña la medalla con la imagen de Cristo:

“Mientras la pintura alimenta los ojos, mientras el poema alimenta el pensamiento, introdúctete (Cristo) plácidamente en nuestros corazones. Entonces se nos concederá ver sus maravillosos secretos en nuestras almas”.<sup>18</sup>

Desde este punto de vista resulta comprensible el empeño que puso Montano en el diseño de las imágenes, colaborando activamente con los artistas responsables de las mismas. Y de hecho en el frontispicio de la obra aparece como autor de los poemas y de las estampas: (*Monumenta*) *B. Ariae Montani studio constructa et decantata*. Y así lo reconoce el propio Plantino en la epístola introductoria: “¿A quién, si no a este ingeniosísimo varón (Montano), podemos atribuir el admirable trazado de las estampas que contemplan tan artísticamente cinceladas?”<sup>19</sup>

En esa misma epístola preliminar dirigida al lector, Plantino concluye que hay una estrecha relación entre el arte de la pintura y el de su propia tipografía:

<sup>17</sup> Alcina 1999: 115.

<sup>18</sup> Antón 2009: 27. *Ponimus exiguis memoranda exempla tabellis / consilium et Summi per tua gesta Patris / dum reficit pictura oculos, dum carmina mentem / te placidum nostris insere pectoribus. / Tunc dabitur miranda animis arcana videre* (Montano 1571: 7). En otra edición, sin embargo, encontramos una versión diferente de uno de los dísticos del epigrama: *Annue, dum pictura oculos auresque canendo / pascimus, impleri numinis usque tui*.

<sup>19</sup> *Cui enim nisi ingeniosissimo huic viro tabularum, quas in hoc opere artificiose caelatas conspicias admirabilem structuram acceptam referamus?* (Montano 1571: 5-6).

“Entre las artes que la divina providencia entregó a los hombres, la pintura es la que por derecho propio reivindica para sí tanto placer como provecho, porque representa todas las cosas que se ven y retiene la vista de tal manera que sus imágenes, como si fueran reales, incluso a quienes no vieron nada igual, les enseña los hechos sucedidos, conmueven el alma misma y, al contemplarla, permiten recordar lecturas olvidadas”.<sup>20</sup>

Resulta interesante comprobar los cambios que Plantino introduce en la fórmula clásica, según la cual, los fines del discurso son tres: *docere*, *movere* y *delectare*. Más allá de la reflexión sobre la conjunción de utilidad y deleite, el impresor reflexiona sobre el poder de la pintura, a cuyas imágenes les atribuye también las siguientes tres funciones: enseñar lo sucedido (*edocere*), conmover el ánimo (*movere*) y recordar lo olvidado (*in mentem revocare*).

En buena medida las palabras de Plantino modifican el esquema clásico al socaire de los mandatos del Concilio de Trento, que no sólo aprueba el uso pastoral de las imágenes, sino que explícitamente ordena que se enseñen “las historias de los misterios de nuestra redención, expresados en pinturas y en otras imágenes” porque así “se instruye y confirma al pueblo en los artículos de la fe, que deben ser recordados y meditados continuamente”. “Las imágenes sagradas”, se dice aquí, “mueven a amar a Dios y a practicar la piedad”.<sup>21</sup>

La disposición de Trento a favor del uso de las imágenes para adoctrinar y mover al pueblo hacia la piedad favoreció la dramatización de las vidas de santos en el teatro y el desarrollo de una amplia iconografía en el interior de los templos. Del mismo modo, la disposición tridentina explica el auge de las artes pictóricas al servicio de la predicación y de la meditación en el ámbito de la contrarreforma. Y ciertamente el texto reclama a los obispos que se sirvan de las imágenes para que se enseñe la historia sagrada, para que se interioricen los artículos de fe y para mover a las gentes a la adoración de Dios cultivando la piedad. Es decir, las imágenes como instrumento de *docere*, *movere* y *commemorare*, que, tal como acabamos de señalar, son los tres aspectos a los que Plantino alude en su epístola. Y no lo hace por casualidad, pues, las tres funciones de las que habla Plantino

---

<sup>20</sup> *Cum vero inter caeteras artes, quas divina munificentia hominibus elargita est, pictura ea sit, quam tum utilitatis, tum delectationes non infimas partes suo iure quodammodo sibi vendicet, quippe quae res omnes, quae quidem in hac rerum universitate conspiciuntur, ita repraesentet, atque ita oculos teneat, ut eae tanquam vivae rerum imagines imperitos etiam ipsos res gestas luculenter edocerant, ipsumque animum moveant, atque adeo alias lecta, quarumque memoria exciderat, sui inspectione in mentem revocent* (Montano 1571: 5)

<sup>21</sup> *Per historias mysteriorum nostrae redemptionis picturis vel aliis similitudinibus expressas, sancta Synodus mandat erudiri et confirmari populum in articulis fidei commemorandis et assidue recolendis, tum vero ex omnibus sacris imaginibus magnum fructum percipi. Non solum quia admonetur populus beneficiorum et munerum, quae a Christo sibi collata sunt, sed etiam (...) ut ad sanctorumque imitationem vitam moresque suos componant excitenturque ad adorandum ac diligendum Deum et ad pietatem colendam* (Concilio de Trento, 1563, s. XXV).

están muy presentes en la obra emblemática de Montano, especialmente en sus *Humanae salutis monumenta*<sup>22</sup>.

La importancia de la memoria en esta obra de Montano se advierte ya en el título de la misma, pues el término *monumenta* alude al recuerdo, de ahí que Beatriz Antón traduzca el título como “Estampas recordatorias de la salvación humana”.<sup>23</sup> La contemplación mental de la imagen, a partir de la escena impresa, se inscribe en la teoría neoplatónica, según la cual las imágenes significativas son vehículos capaces de elevar el alma a dimensiones metafísicas. En este contexto la memoria asume una connotación neoplatónica como recuperación del conocimiento y adquisición de la sabiduría para acercarse a la divinidad. Los grabados permitían difundir y multiplicar este proceso de mnemotecnia meditativa.<sup>24</sup> Por eso cabe afirmar que las técnicas de la memoria hicieron de la imprenta una de sus mejores armas, pues no en vano, la mnemotecnia era el eje vertebrador de la meditación.

Pues bien, aunque Arias Montano no compuso ningún arte de memoria propiamente dicha, sin embargo, dio cumplida cuenta del tema en sus *Rhetoricorum libri quattuor*, dedicándole a este asunto 450 versos que abordan el tema de la memoria desde tres puntos de vista. Primero atiende a los aspectos naturales de la memoria, esto es, se describe el funcionamiento de la memoria y la manera de conservarla (*Rhetorica*, IV, 295-422); luego analiza las técnicas de memoria artificial, (*Rhetorica*, IV, 423-678); y por último hace un elogio de la poderosa memoria de Honorato Juan (*Rhetorica*, IV, 679-744).<sup>25</sup>

En la primera parte Montano se aleja de la tradición retórica antigua y contemporánea, porque evita describir el funcionamiento de la memoria a la manera aristotélica, es decir, como un proceso de inferencia. En cambio, nos presenta la memoria como un depósito de formas, imágenes e ideas incontables, que se ocultan en “cámaras amplias”, “espaciosas” y “seguras”, que, ocupan, sin embargo muy poco lugar.

La admiración por la inmensa capacidad de la memoria natural y la descripción del recuerdo en clave platónica como un redescubrimiento ajeno a la inferencia aristotélica sigue las huellas de las *Confessiones* de Agustín, y más concretamente de los inolvidables pasajes del libro x, donde el de Hipona cuenta cómo llega a conocer a Dios trascendiendo los pliegues íntimos de su memoria. Montano, como San Agustín, emplea en su Retórica no pocas expresiones que aluden a una memoria inmensurable e inabarcable, una memoria, la natural, que nada tiene que ver con la memoria artificial de la que hablan *Ad Herennium* y sus epígonos.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> Báez 2005: 237.

<sup>23</sup> Antón 2009: 25.

<sup>24</sup> Enenkel-Melion 2009: 11-13.

<sup>25</sup> Cf. Merino 2006: 330.

<sup>26</sup> Merino 2000: 347-367.

A pesar de que no faltan algunas discrepancias entre el texto de *Confessiones* y el de Montano, lo cierto es que se aprecia una notable semejanza entre la geografía espiritual que recorre uno y los espacios de la memoria que describe el otro. Esta concepción neoplatónica de la memoria sirve de fundamento a la contemplación mnemotécnica de la imagen emblemática que se desarrollará en los *Humanae salutis monumenta*.

La segunda parte del capítulo sobre la memoria está dedicada a las técnicas memorísticas o a la denominada arte de memoria. Se trata éste de un asunto muy discutido en el Renacimiento. Aunque algunos humanistas como Erasmo y Vives condenan las técnicas de memoria artificial, por considerarlas más pretenciosas que eficaces, lo cierto es que en los siglos XV y XVI florece una literatura memorística que desarrolla el sistema *per locos et imagines*, siguiendo la doctrina explicada por la *Rhetorica ad Herennium*, Cicerón y Quintiliano, aunque este último con mucho escepticismo.<sup>27</sup> Esta misma tensión entre los partidarios y los detractores de la memoria artificial se refleja en los tratados de retórica, que se mueven entre la sumisa aceptación del método tradicional (Miguel de Salinas) y su explícita condena (Furió Ceriol y Pedro Juan Núñez). En este contexto, la postura de Montano resulta ecléctica y singular.

Pero más allá del común sustrato neoplatónico del arte de la memoria y de la meditación *per imagines*, hay otros aspectos en los que la Retórica de Montano anuncia su obra emblemática. Éste es el caso, por ejemplo, del decoro de las imágenes emblemáticas de Montano, que ciertamente responde a las disposiciones pictóricas emanadas de Trento, las cuales prohíben, por ejemplo, las imágenes desnudas, por considerarlas obscenas e incitadoras a la lascivia. En este sentido, los *Humanae salutis monumenta* evitan imágenes impúdicas, del mismo modo que los *Rhetoricorum libri quattuor* condenan el método que popularizara Pedro de Rávena, consistente en usar la imagen de la mujer amada como protagonista de escenas mnemotécnicas.<sup>28</sup>

Cabe decir incluso que en la composición de las imágenes emblemáticas Montano no se limita a respetar el pudor exigido por las disposiciones conciliares (que, por otra parte choca con la preceptiva clásica sobre las imágenes percusivas)<sup>29</sup>, sino que va más allá, al adoptar los cánones del decoro que prevé en la composición de las imágenes mnemotécnicas. Y así comprobamos que las imágenes emblemáticas son *imagines agentes*, esto es, figuras que están llevando a cabo la acción que en cada caso se les atribuye.

---

<sup>27</sup> *Rhet. Her.* 3. 28-40. Cic. *De orat.* 2. 350-360. Quint. 11. 2.

<sup>28</sup> Pérez Custodio 1995: 273-275; *In nunc et sensus rerum seriemque modosque / verbaque dicendi atque artem committe puellis / ut decus omne tibi pereat plenoque theatro / dedecus ipse tuum prodas turpemque pudorem* (4.539-542). Sobre Trebisonda cf. Merino 2007: 147; *Si cito meminisse cupis, virgines pulcherrimas colloca, memoria enim collocatione puellarum mirabiliter commovetur, et qui vidit, testimonium perhibuit.*

<sup>29</sup> *Rhet. Her.* 3. 22.

Pero esa gesticulación significativa, de la que por cierto ya hablaba Cicerón<sup>30</sup>, es moderada, porque el *decorum* de la figura sagrada exige evitar dramatismos exagerados y de hecho las imágenes de Montano, especialmente las de quienes protagonizan la escena, se caracterizan por la moderación de sus gestos, reducidos en muchos casos a movimientos suaves de cabeza, brazos y manos. Pues bien, la forma de representar estas imágenes refleja la doctrina sobre la *actio* contenida en los *Rhetoricorum libri quattuor*. Sostiene Montano que la *actio* del orador no es un fin en sí mismo, como puede serlo la de un actor, por eso exige someterla a la gravedad del lugar y a la naturaleza de lo que se dice, condenando así la excesiva dramatización del discurso. La finalidad de la *actio* es persuadir, “no simular y representar los hechos”; su propósito último es “inflamar los espíritus con las palabras y los movimientos, pero sin andar siempre ofreciendo formas completamente teatrales y espectáculos escénicos que provocan la risa del auditorio”.<sup>31</sup>

Al final del libro cuarto, justo después del tratamiento de la memoria, Montano desglosa cómo debe ser la puesta en escena por parte del predicador, y dice:

“cuando hables, huye de los movimientos ridículos y exacerbados del cuerpo y de las manos, de los zarandeos que atestiguan una mente estúpida, de las frecuentes sacudidas de cabeza”.<sup>32</sup>

Cabe decir, por tanto, que la naturaleza de las imágenes emblemáticas de Montano debe mucho a la doctrina retórica sobre la *memoria* y la *actio*, de donde toman la gesticulación significativa y el decoro de las formas.

En conclusión, tiene razón Marc Fumaroli cuando sostiene que la emblemática de los humanistas responde a “una formidable pasión por la memorización y a un combate descarnado contra esa forma de pecado que es la amnesia”.<sup>33</sup> La emblemática inaugurada por Alciato es un género fácilmente caracterizable desde un punto de vista formal. Estriba básicamente en la conjunción de una sentencia breve y enigmática que encuentra su sentido en la exégesis literaria de los versos que la acompañan y que aspira a incrustarse en la memoria del lector transformada en la imagen significativa de un grabado. *Docere, movere y monere* son sus tres propósitos fundamentales que, como hemos visto, pueden ponerse al servicio de la moral y de la política. Sea como fuere, desde la perspectiva de

<sup>30</sup> Cic., *De orat.* 2. 358: *imaginibus autem agentibus, acribus, insignitis, quae occurrere celeriterque percutere animum possint.*

<sup>31</sup> Pérez Custodio 1995: 318; *nam finis agendi / persuadere fuit, non ludere et acta referre, / inflammasse animos dictis et motibus, at non / usque theatrales formas et scenica semper / aedere ridendo populis spectacula motu* (4. 1254-1258).

<sup>32</sup> Pérez Custodio 1995: 318-319; *Sed fuge ridiculos motus nimiosque loquendo / corporis atque manus, stultam testantia mentem / momenta et crebros concussus verticis* (4. 1235-1237).

<sup>33</sup> Fumaroli 2008: 3-4.

la Europa de hoy, con nuestra moneda única y nuestras instituciones comunes, resulta obligado reconocer el ingente esfuerzo de aquellos humanistas, que como Montano, pusieron todo su empeño, y a veces lo consiguieron, en compartir un bien común: el mensaje moral y civil que había dejado la antigüedad clásica.



## BIBLIOGRAFÍA

- Alcina, F. (1999), “Los *Monumenta Humanae Salutis* de Benito Arias Montano”, in L. Gómez Canseco (ed), *Anatomía del Humanismo. Benito Arias Montano 1598-1998*. Huelva, 111-147.
- Antón, B. (2009), “Benito Arias Montano, emblematista”, in C. Chaparro, M. Mañas y D. Ortega (ed), *Nulla dies sine linea. Humanistas extremeños: de la fama al olvido*. Cáceres, 13-36.
- Arias Montano, B. (1575), *David, hoc est, virtutis exercitissimae probatum Deo spectaculum, ex Davidis pastoris, militis, Regis exulis ac Prophetæ exemplis, ad pietatis cultum propositis*, Bened. Aria mediante Philippo Gallæo instruento. Antuerpiæ.
- Arias Montano, B. (1571), *Humanae salutis monumenta*. Antuerpiæ.
- Báez, L. (2005), *Mnemosine novahispánica. Retórica e imágenes en el siglo XVI*. México.
- Campos Sánchez-Bordona, M<sup>a</sup> Dolores (2008), “Arias Montano y Philippe Galle: Texto e imágenes para una alegoría sacro política”, in Marqués de la Encomienda, C. Solís et al. (eds.), *El Humanismo Extremeño. Estudios presentados a las II Jornadas organizadas por la Real Academia de Extremadura en Fregenal de la Sierra en 1997*. Trujillo, 41-56.
- Crevatin, F.-Tedeschi, G. (2002), *Horapollo l'Egiziano, Trattato sui geroglifici*. Napoli.
- Dávila Pérez, A. (1999), “Arias Montano y Amberes: enlaces espirituales, bibliófilos y comerciales entre España y los Países Bajos”, *Excerpta Philologica* 9: 199-211.
- Durán Guerra, L. (2008), “Benito Arias Montano. Emblemas para una blibización de la política”, *Cuadernos sobre Vico* 21/22: 237-272.
- Fumaroli, M. (2008), “L'emblématique, ou les noces de l'imprimerie et de la gravure”, in L. Bolzoni e S. Volterrani (ed), *Con parola brieve e con figura. Emblemi e imprese fra antico e moderno*. Pisa.
- Gómez, L.-Navarro, F. (2005), *Benito Arias Montano-Philips Galle, Virorum doctorum de disciplinis benemerentium effigies XLIII*. Huelva.
- Hänsel, S. (1999), *Benito Arias Montano. Humanismo y arte en España*. Huelva.
- Enenkel, K. – Melio, W. (2009), *Meditatio - Refashioning the self Theory and Practice*. Leiden.
- Mauquoy-Hendrycks, M., (1982), *Les Estampes des Wierix Conservées au Cabinet des Estampes de la Bibliothèque Royale Albert Jer*, 3, 1. Bruxelles.
- Merino, L. (2000), “La memoria en *Confessiones* (10. 8-26) de S. Agustín”, *Anuario de estudios filológicos* 23: 347-367.

- Merino, L. (2006), “La memoria en la retórica de Arias Montano”, in J. Maestre, E. Sánchez Salor et al. (eds), *Benito Arias Montano y los humanistas de su tiempo*. Mérida, 327-333.
- Merino, L. (2007), *Retórica y artes de memoria en el humanismo renacentista*. Cáceres.
- Pérez Custodio, V. (1995), *Los Rhetoricorum libri quattuor de Benito Arias Montano. Introducción, edición crítica, traducción y notas*. Badajoz.
- Rekers, B. (1973), *Arias Montano*. Madrid.
- Talavera, F. J. (2016), “Los jeroglíficos: de Horapolo a Piero Valeriano”, *Insula* 833: 14-17.
- Valeriano, P. (2013), *Jeroglíficos: prólogo general y libros I-V*, F. J. Talavera Estesó (de). Alcañiz-Madrid.

## ANTÓNIO DE GOUVEIA, LEITOR DE OVÍDIO (António de Gouveia, Ovid's reader)

CARLOS ASCENSO ANDRÉ (caa@fl.uc.pt)

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

**RESUMO** – António de Gouveia foi filólogo, jurista, homem público. Partiu, ainda jovem, de Portugal para França e não mais regressou. Essa condição o aproxima de Ovídio, o poeta do exílio definitivo e fundador da poética do exílio. Mas Gouveia foi também poeta; e a sua obra poética não ficou imune a essa vida peregrina, longe da pátria. Cantou, além disso, o amor, em especial em cartas dirigidas a Catarina, sua amada. Pretende-se neste trabalho documentar até que ponto António de Gouveia revela ser um leitor de Ovídio e cultor dos seus temas e das suas opções poéticas: o exílio, o amor e a escolha do modelo epistolar.

**PALAVRAS-CHAVE** – António de Gouveia, Exílio, Humanismo português, Ovídio.

**ABSTRACT** – António de Gouveia was a philologist, a jurist, a public person. Very young he left Portugal and went to France; he didn't come back anymore. This condition places him very close to Ovid, the poet of definitive exile and father of exile poetry. But Gouveia was poet as well; and his poetry was sensitive to this pilgrim life, far away from his homeland. He sings also love, specially in letters that he addressed to his beloved Catarina. This paper pretends to show at what point António de Gouveia was a reader of Ovid, at what point he adopted his subjects and the same poetic options: exile, love, and the choose of epistolary model.

**KEYWORDS** – António de Gouveia, Exile, Portuguese Humanism, Ovid.

Jurista de renome e prestígio, respeitado entre os seus pares e com lugar assumido na História do Direito ou, pelo menos, na história dos Portugueses que no mundo do Direito se afirmaram. Garante-lhe um lugar nessa galeria o magistério, a obra publicada, as relações que manteve, as polémicas em que se envolveu, o percurso de vida que levou.

Humanista e filólogo, versado nos autores gregos e latinos, apreciador dos clássicos, estudioso de Cícero, de Virgílio, de Terêncio, de quem nos legou edições de qualidade, leitor atento das letras gregas e latinas, como era próprio de um humanista de sólida formação.

Versado no pensamento antigo e conhecedor da filosofia em que se plasmou, como provam as polémicas em que se envolveu e nas quais não cedeu a reputados nomes seus contemporâneos, antes sustentou com força argumentativa e com a força da convicção as suas posições.

Homem público, já no final da vida, rendido a uma pátria de adoção, que a sua, de nascença, ficara para trás há muito, perdida, quem sabe?, nas encruzilhadas de uma vida peregrina e errante.

E poeta, de estro discutível, mas poeta, não inferior a muitos outros que em latim versejaram no seu tempo e que ostentam com maior fulgor, mas, porventura, não com maior justiça, esse título; autor de epigramas, de cartas, de poemas soltos e díspares, na forma, na qualidade, na dimensão, no engenho.

Tudo isso é António de Gouveia, estudado, por isso mesmo, por historiadores do direito, da cultura, da literatura renascentista, do Humanismo.<sup>1</sup> Homem polifacetado e múltimodo, como é próprio do verdadeiro renascentista e do humanista mais autêntico, não se rende facilmente a rótulos ou a sistematizações fáceis e cómodas; num tempo em que o saber se não encerrava ainda dentro dos limites de compartimentações e espartilhos que só o futuro viria a criar, foi, afinal, um homem do seu tempo.

Na sua variedade, assim sumariamente exposta, António de Gouveia, por isso, é praticamente tudo aquilo que Ovídio não foi, já que o Sulmonense foi, tão simplesmente, poeta, por rejeição assumida e consciente de tudo o mais para que parecia talhado, ou antes, para que parecia terem-no talhado – a vida pública, a carreira das honras.

Pode ser, portanto, ousado e abusivo afirmar como característica do humanista português o ter sido “leitor de Ovídio”. Se foi, dirão os menos atentos, não o parece. Mas foi, sem dúvida, na sua obra poética, acaso menos valorizada, até agora, do que cabe aos seus merecimentos.

Há um contexto, desde logo, que os irmana: a ausência da pátria, o exílio, considerado em sentido lato. Ovídio, na aceção jurídica do termo, já que foi exilado por condenação imperial, sentença que jamais viria a ser revogada e que lhe ditou a morte em terra estranha, longe da pátria e dos seus. António de Gouveia, primeiro por vontade própria, sem dúvida, mas, depois, talvez, por imposição das circunstâncias, se considerarmos que o seu não regresso a Portugal se não deveu apenas a um ato de vontade, mas também aos condicionamentos políticos e culturais que marcam a sociedade portuguesa a partir da terceira década do século XVI.

Em boa verdade, nada o impedia de regressar ao país, depois de um percurso de sucesso em França, para onde partira em 1527. Aí fez a formação, em Paris, onde pontificava seu tio Diogo de Gouveia e onde igualmente estudaram seus irmãos André, Marcial e Diogo. O facto é que algum peso terá tido nas suas opções o não muito feliz percurso em Portugal de seu irmão André, que chegou

---

<sup>1</sup> V. Serrão 1966: 48-55. Continua a ser a mais rigorosa biografia de António de Gouveia. A ela se juntam as informações transmitidas por L. Matos 1966, no prefácio à edição em *fac-símile* da obra poética. Algumas, não menos importantes, foram coligidas, no século XIX, por E. Caillemer, o qual se serviu de uma notícia do ms. Collection Dupuy 348, da Biblioteca Nacional de Paris, fl.46, e da *Dissertatio de uita et scriptis Antonii Goueani*, que Van Vaesen incluiu na sua edição setecentista de *Antonii Goueani opera iuridica, philologica, philosophica, dedicatio* (III-XXXVII).

a acompanhar em Bordéus, mas que não acompanhou no regresso à pátria, onde veio dirigir o Colégio das Artes, depois de ter sido Reitor no Colégio da Guiana. Fosse por isso, fosse por saber que sobre si recaíam suspeitas de simpatia pelos ideais luteranos, terá achado mais prudente permanecer em França. É assim foi transitando de Paris para Bordéus, primeiro, depois para Toulouse, em 1538,<sup>2</sup> a seguir para Avinhão, em 1539, logo depois para Lião, no mesmo ano, e onde permaneceu até 1541.

É contemporânea desta vida errante a sua experiência mais significativa na arte de versejar. De facto, os seus *Epigrammaton libri duo* foram publicados em Lião, em 1539,<sup>3</sup> o que significa que foram sendo escritos e “arrumados” ao longo do seu peregrinar por cidades e universidades francesas. E, não muito depois, em 1540, saíram, ainda em Lião, os seus *Antonii Goueani epigrammata; eiusdem epistolae quatuor*. Ora é precisamente nestes dois livros que se concentra o essencial da obra poética de António de Gouveia; e é também neles que podemos encontrar a presença de Ovídio.

Olhemos um pouco o poeta latino, criador daquilo que pode designar-se como uma “poética do exílio”. Exilado em Tomos, a partir de 8 d. C., por edito imperial que não viria a ser revogado, não obstante os apelos do poeta, e por motivos que a História nunca conseguiu nem, porventura, conseguirá apurar, Ovídio, até então poeta do amor, do prazer físico, da sedução, dos sentidos, produto da sociedade mundana de Roma e, quase, seu símbolo, expoente poético dessa “feira do sexo” em que Roma se havia tornado, na feliz expressão de Jean-Noël Robert,<sup>4</sup> Ovídio reconverteu, como hoje se diz, o seu engenho e, por isso, a sua escrita; de poeta do amor e do prazer, passou a poeta do exílio e da tristeza.

A relação que mantém com a sua obra poética é, cada vez mais, uma relação afetiva intensa; os livros são os seus filhos, digamos, o produto da sua criação, a sua imagem que envia aonde não pode chegar, ou seja, à sua cidade. Trata-os na segunda pessoa e dá-lhes indicações sobre os procedimentos a adotar à chegada, sobre a conduta que devem ter, sobre as relações a manter com o que em Roma deixara – pessoas, lugares (*Tr.* 1. 1. 57 e 1. 1. 15-16):

*Tu tamen, i pro me, tu, cui licet, aspice Romam.*

«Tu, porém, vai em meu lugar! Tu, a quem isso é lícito, olha Roma!»

<sup>2</sup> Gaullieur: 136 refere que António de Gouveia era, igualmente, suspeito de judaísmo, o que não terá qualquer fundamento; Serrão 1966: 55-59 contesta-o, com sólidos argumentos, e adere à definição da sua árvore genealógica, definida por Matos 1966: 559. A mais provável explicação para a saída do colégio de Guyenne talvez esteja, mesmo, nas simpatias pelas ideias de Lutero; a isso se terá juntado a influência de Diogo de Teive, acabado de chegar de Toulouse, cujos estudos jurídicos enalteceu perante o seu compatriota (Serrão 1952: 154; e 1966: 73-77).

<sup>3</sup> Matos 1966: 560.

<sup>4</sup> Robert 1997: 152-153.

*Vade, liber, uerbisque meis loca grata saluta!  
Contingam certe quo licet illa pede.*

«Vai, meu livro, e com palavras minhas saúda os lugares que me são gratos  
assim os hei de percorrer, ao menos, com os passos que me são permitidos.»

Por outro lado, Ovídio, na terra de exílio, sente-se debilitado, física e psicologicamente, progressivamente fraco e doente e, por isso, incapaz de escrever. Forçado, diz, a viver em condições adversas e penosas, em terra bárbara, onde reina a insegurança, de clima insuportável, de duríssimos e longos invernos, estéril, árida e inóspita, viu esmorecer o seu engenho; mergulhado numa tristeza sem fim e sem remédio, a sua poesia, ela própria, está debilitada, perdeu o viço de outrora, tornou-se monótona e sem brilho: «o meu engenho, a desgraça o destruiu» – *ingenium fregere meum mala* (*Tr.* 3. 14. 33) ou «[o engenho] é uma planura ressequida que vou lavrando com arado infecundo» – *siccum sterili uomere litus aro* (*Pont.* 4. 2. 16).

António de Gouveia reúne, num pequeno epigrama, ambos os tópicos, para não dizer três, da poética ovidiana do exílio: a) o livro é ele próprio, a viajar até onde a ele lhe não é possível, ou seja, até à pátria; b) o livro surge desfigurado, esqualido, sem porte nem dignidade; c) o que, considerando que o livro é a imagem do poeta, representa o estado de debilidade em que se encontra, física, psicológica, mas também enquanto poeta.

O livro segue viagem *squalidus* e *impexus*, isto é, “sujo” e “despenteado” (porque lhe falta arte e lima, de que o poeta estará, sem dúvida, carenciado) e *exiguus*, ou seja, “minúsculo” ou “encolhido”, o mesmo é dizer diminuído (no estro poético); é por isso que pede ao historiador e bispo que atue como seu mestre: que o castigue com uma sova – *caesus* – e o devolva, depois, ao seu criador.

Ou seja, estamos perante o processo ovidiano, segundo o qual o livro constitui uma espécie de prolongamento da personalidade do seu autor; por outro lado, o autor é, ao mesmo tempo, o *pater*, sujeito da criação literária, mas também o eu lírico, o que vale por dizer que é objeto dessa mesma criação e, como tal, passível de confusão com ela:

#### HIERONYMO SORIO

*Si Lusitanas, Sori, penetrarit ad urbes  
squalidus, impexus exiguusque liber,  
est meus. Arripito patrique remittito caesum.  
Quas meruit poenas non dedit ille mihi.*

#### «A JERÓNIMO OSÓRIO

Se às cidades de Portugal, ó Osório, este livro chegar,

esquálido, desgrenhado e encolhido,  
 é meu. Apodera-te dele e devolve-o bem açoitado a seu pai.  
 O castigo que mereceu, não o aplicou ele a mim.»

A verdade é que, em sua viagem, talvez ao livrinho o espere um destino semelhante ao do seu autor – um destino peregrino, por terras estranhas, a viver um exílio semelhante ao de quem o escreveu. Assim se lê num epigrama ao bispo Pierre du Chastel (p. 23). A relação com o livro é a mesma que Ovídio mantinha com os seus versos, que enviava para Roma; o poeta português, de facto, é também *parens*. Mas o destino de canto errante é bem diverso, já que a obra assim enviada passa a ostentar, como que por contágio, os sintomas de exilado, próprios de quem a escrevera; de facto, o livro, cuja voz é o “eu” que fala no poema, declara-se *exsul ego* (3), *uagus* (2), *errans ignoto orbe* (4). Vive, assim, em total solidão e abandono, como vivia em Tomos o Sulmonense, e em clara insegurança e fragilidade: *sine patre, tuo modo numine tutus* (3). Porque, em boa verdade, o espaço onde vagueia este produto da sua criação poética, como aquele onde o poeta o escreveu, é terra estranha e inóspita, tanto como o eram para Ovídio os confins do Império, na longínqua Dácia, entre os bárbaros. Até a viagem, por pouco verosímil que isso seja, foi uma fuga por mar, corrente tópico da poesia de exílio.

Mas há de sobreviver – *superstes ero* (4) – e essa é uma diferença mais em relação ao poeta latino. Assim, o *orbis Gallus* (2) onde o poeta se encontra é tão estranho e desconhecido como era outrora para Ovídio a região inóspita de Tomos; a própria viagem que ali conduziu foi uma fuga (1) – uma fuga que, respeitando o *tópos* clássico, se faz por terra e por mar (1), ainda que, insista-se, isso pareça pouco verosímil. A solidão é nota dominante e conduz à acentuada sensação de insegurança – *sine patre, tuo modo numine tutus* (3) –, sem que, todavia, a esperança seja eliminada. De facto, o breve epigrama encerra com a certeza da sobrevivência:

PETRO CASTELLANO EPISCOPO LIBELLVS  
*Dum fugio durum terraque marique parentem,  
 orbe uagum Gallo septima luna uidet.  
 Exsul ego, sine patre, tuo modo numine tutus,  
 ignoto quamuis orbe, superstes ero.*

«O LIVRINHO AO BISPO PIERRE DU CHASTEL  
 Enquanto fujo, por terra e por mar, à severidade de um pai,  
 errante em terra gálica me vê a sétima lua.  
 Exilado, sem pai, é graças apenas à protecção do teu poder,  
 que, embora em terra desconhecida, eu hei de sobreviver.»

Estranho será, neste sentido, um pequeno epigrama que tem por destinatário o próprio livro. Colhe da poética ovidiana a referência a “terras inóspitas” e a

mãos estranhas e desconhecidas, o que faz lembrar a terminologia recorrente no poeta latino; mas, com essa partida e esse destino, encontra o livro a liberdade, o que é manifestamente pouco ovidiano. O poema, portanto, é dirigido ao próprio livro (p. 18). Como parece detestar quem o escreveu e a sua presença, o seu autor manda-o partir em busca de *manus ignotas et inhospita tecta* (3). Contraditoriamente, no entanto, o que busca no afastamento é a liberdade – *lucis amor liberioris* (2) –, não obstante fosse mais segura – *tutior* (4) – a vida em casa; esta casa, porém, é a pátria de exílio do poeta, o que faz do pequeno poema um centro de contradições.

#### LIBELLO

*Parue liber, patriasque manus patremque perose,  
te si lucis amor liberioris habet,  
i, sequere ignotasque manus, et inhospita tecta,  
qui multo poteris tutior esse domi.  
Quo tamen effugias alienae uerbera dextrae,  
“peccauit”, dices, “lector amice, pater”.*

#### AO SEU LIVRINHO

«Pequeno livrinho, que detestas as mãos pátrias e o teu pai,  
se o amor de uma luz mais livre te possui,  
vai! Busca mãos desconhecidas e mansões inóspitas,  
tu, que bem mais seguro puderas estar em tua casa.  
Para escapares, no entanto, aos açoites de mão alheia,  
podes dizer: «quem errou, leitor amigo, foi o meu pai.»

O que importa ressaltar nestes três pequenos exemplos, a par de uma estranha relação, aparentemente pouco amistosa, entre o livro e o seu criador, é a recorrência de elementos característicos da poesia ovidiana do exílio; e, em especial, a relação dialógica entre o poeta e sua obra, de matriz claramente ovidiana e que viria a ser acolhida por muitos poetas que viveram idêntica experiência.

Logo na chegada a Lião, de resto, começavam a ser visíveis os reflexos da leitura de Ovídio. Nem surpreende que assim fosse; por essa altura, mais de uma dezena de anos volvidos após a sua partida de Portugal e, provavelmente, pouco a pouco assumida a decisão de não mais voltar, olhava para a sua vida como um percurso errante, um vaguear sem retorno.

*Dissimulanda mihi fuerat mea patria* – “devia eu dissimular a minha pátria” (1) – pode parecer um estranho desabafo, vindo de quem sente a nostalgia da origem; mas é, em certa medida, o desejo de ocultação de identidade que é próprio da poesia de exílio; ou será o espelho da relação conflituosa que os poetas exilados sempre mantêm com a pátria e que é visível, por mais de uma vez, em Ovídio, embora de modo subtil, já que oscilava entre o azedume e indignação de quem se acha injustamente condenado e a prudência subserviente, por vezes,



de quem alimenta uma ténue esperança de obter o perdão e, com ele, a possibilidade de regresso.

Já manifestamente ovidiana será a associação da ausência à morte e a trevas, e a convicção de que, sobre uma e outras, hão de erguer-se, triunfantes, por força da poesia, vida e luz:

AD IACOBVM BELNAEVM

*Dissimulanda mihi fuerat mea patria: uerum  
carminibus patriam uiuere nolo meis.  
Adde quod illius tanta est lux, gloria tanta,  
lumine ut in tenebris luceat ipsa suo.*

«A JACQUES DE BEAUNE

Era meu dever dissimular a minha pátria: de facto,  
não quero que a pátria viva em meus versos.  
Acrece que tão grande é a sua luz, tão grande a sua glória  
que ela própria resplandece nas trevas com seu brilho.»

Detenhamo-nos, porém, nas *Epistulae quatuor*. Nelas é bem visível, por duas razões essenciais, a presença de Ovídio. É o próprio poeta, aliás, quem o afirma, sem ambiguidades, na terceira carta, onde alude ao poeta latino e à sua condição de exilado, que lhe determinava a fragilidade poética. Ao fazê-lo, António de Gouveia mais não faz do que repetir o que de si mesmo dissera o exilado de Tomos, nos versos onde refere a debilidade do seu engenho, já acima citados. As palavras do humanista português deixam suspeitar que talvez tivesse estes passos presentes na memória e que, com o exemplo ovidiano, pretendia legitimar a sua própria debilidade poética, pela proximidade com aquele com quem se sentia irmanado pela mesma condição (*Epist.* 3. 87-88):

*Naso, Tomitanis exsul dum uiueret oris,  
per quam nullus erat, artis egebat ope.*

«Nasão, enquanto vivia exilado em terras de Tomos,  
sentia a falta do poder da arte e, por esta razão, estava reduzido a nada.»

Assim o entendeu também Eustachius Knobelsdorffius que, em epigrama endereçado ao humanista, sustentava: *Naso nostri temporis esse potes*<sup>5</sup> - “podes bem ser o Nasão do nosso tempo”.

De que cartas, afinal, estamos a falar?

---

<sup>5</sup> Epigrama incluído por Van VAASEN nos *elogia selecta* que antecedem a edição das obras de Gouveia (p.XLI).

Publicadas e, porventura, escritas durante a permanência em Lião, são endereçadas a *Catarina Bofremontana*, presumidamente uma sua amada. Paixão de juventude? Romance ocasional? Ligação que o futuro não permitiu consolidar? Ou a sua futura esposa? São perguntas a que os estudiosos da obra de Gouveia não conseguiram, ainda, responder. Segundo Zeeb, Catarina pertencia à família Beauffremont, sem relação com Catarina Dufaur, com quem viria a casar em 1549.<sup>6</sup> Veríssimo Serrão teve idêntica opinião, ao princípio; mais tarde, porém, mudaria de ideias, para sugerir que podiam ambas ser a mesma pessoa: Gouveia ter-se-ia prendido de amores por Catarina Dufaur, filha do presidente do senado de Toulouse, Pierre Dufaur, em 1538; o amor renasceria mais tarde e terminaria em casamento, em 1549.<sup>7</sup> Em boa verdade, nenhuma das interpretações pode ser dada como segura.

São cartas de grande arrebatamento amoroso, por vezes quase doentio, que fazem convergir três elementos ovidianos: o exílio, já que as cartas foram escritas nessa condição e assumem-na sem ambiguidades; o amor, ainda que lhes falte a nota de sensualidade e prazer físico que marca a poética de amor ovidiana; e a feição epistolográfica, visto que Ovídio é, porventura, o primeiro grande poeta a cultivar a epistolografia amorosa, seja na poesia de exílio, seja, sobretudo, nas *Heroides*.

Começemos pelo exílio.

A primeira carta abunda em informações autobiográficas, onde avultam referências à sucessiva mudança de lugar, ao desenraizamento; ali se menciona o desígnio inicial que presidiu à partida da pátria – juntar-se aos três irmãos –, a permanência em Paris, depois em Bordéus, a passagem por Avinhão, a partida iminente para outro destino e outro rumo (*altera terra quaerenda per orbem* – “outra terra no mundo tenho de buscar” – 91 – ou *ibo longius hinc* – “partirei para mais longe daqui” – 75-76). Merece ser sublinhada a presença recorrente de expressões de matriz ovidiana: *quantum terrae, quantum maris aequor arauí* – “por terra e por mar quantas planuras percorri” (39); *iactatum terraque marique* – “baldeado por terra e por mar” (77). Esta presença do mar, de resto, é estranha e pouco verosímil, no caso de António de Gouveia, e fica a dever-se à influência da poética do exílio, já desde Ovídio, o qual a herdara de Homero, embora, num caso e no outro, correspondesse à realidade.

Porque os fados assim o ordenaram, foi longe das respetivas pátrias que poeta e sua amada se encontraram, como sucedeu a outro par de amantes da Antiguidade, Dido e Eneias: *uenimus huc fatis auctoribus ambo* – “aqui chegámos uma e o outro por ação dos fados” (15).

Angustiado, pergunta-se que sorte e que destinos lhe reservam, ainda, os mesmos fados: *quid iam sperassem fatis accedere nostris?* (73), para logo continuar,

---

<sup>6</sup> Zeeb 1932: 33-35.

<sup>7</sup> Serrão 1952: 171-173; 1966: 187-193.

com insistência anafórica no advérbio que marca a partida incessante: *quo, Superi, quo me tandem, quo mittitis?* (74).

Como Ovídio, tem a percepção de que não regressará; mas, ao contrário de Ovídio, que almejava, sem esperança, uma mudança de lugar, tem a consciência de que o seu peregrinar não acaba ali, pois uma nova partida se imporá e um novo destino terá de ser buscado: *altera tellus quaerenda* (87), frase que repete, como que num eco, logo depois: *altera terra quaerenda* (91).

Apesar de não ser determinante na carta a ideia de degredo, não pode deixar de sublinhar-se a presença de diversos *tópoi* da poética ovidiana do exílio:

a) As lágrimas. Em Ovídio, tornam-se incessantes (*Tr.* 5. 1. 35-36. Aqui, não obstante o esforço de contenção, as referências acumulam-se; evoca as suas *lacrimas* (9), *singultu* (10), e pede para tal atitude a condescendência da amada – *da ueniam lacrimis* – “perdoa as minhas lágrimas” (13) –; elas, todavia, lembra, acompanham-no já desde que deixou a sua pátria, entristecido – *maestus* (16).

b) A tentativa de obter, da parte da sua destinatária, solidariedade na dor que o afecta: *lacrimasque dares, miserata dolorem* (83).

c) A dificuldade e, mesmo, impossibilidade de concretizar o canto, o qual, em razão da sua situação frágil e débil, se torna rude e tosco, sem arte, como sucedera já com o poeta latino: *uerborum caecasque rudesque figuras* (11).

d) A feição autobiográfica da carta e as múltiplas referências aos tempos de outrora, vividos na cidade natal, aos laços familiares, à vida escolar, quando iniciara os primeiros estudos.

e) Num manifesto exagero, a incapacidade manifesta de aceitar a situação de degredo em que vive, tanto mais que rejeita qualquer sentimento de culpa, tal como sucedera com Ovídio, que dizia que *facinus nemo nescit abesse mihi* – «um crime – não há ninguém que desconheça que disso não sou culpado» (*Pont.* 1. 7. 40). Gouveia proclama (79-80):

*Hem quid ego admisi? Quae non ego numina demens,  
quos ego non colui demeruique deos?*

«Oh, que erro cometi eu? A que potestades, em minha loucura,  
a que deuses não prestei eu culto, e quais eu pude conciliar?»

f) Finalmente, a morte, obsessão de todos os poetas exilados; primeiro, aceite, com resignação, se assim pode dizer-se, mesmo que venha a acontecer em terra estranha; depois, mesmo, desejada. Ovídio identificava o exílio com a morte: *quid enim status hic a funere differt?* – «esta vida, em que se distingue ela da morte?» (*Pont.* 2. 3. 3). Gouveia, no final do poema, de feição inequivocamente ovidiana, parece lembrar o poeta latino, que compusera o epitáfio para a sua própria pedra tumular, a marcar a perda de esperança do regresso; somente “uma laje estrangeira” – *peregrinus lapis* (98) – lhe virá a arrecadar os

ossos. É o mesmo sabor final a nostalgia e desencanto que caracteriza a poesia do desterrado de Tomos.

Não menos evidentes são os reflexos ovidianos na Carta IV, da coleção das que são endereçadas a Catarina. Não é muito dado Ovídio a chorar os grilhões de amor em que se deixou aprisionar; tal comportamento é mais próprio de Catulo ou de Propércio, por exemplo. Mas alguns dos versos mais significativos em torno do amor-prisão pertencem ao Sulmonense, posto que, em geral, seja poeta do amor lúdico, como atrás se disse, e do amor físico. Lembremos, porém, a elegia 11 dos *Amores*, e ali encontramos uma das melhores expressões das contradições do discurso amoroso, semeado de antíteses, onde se evocam os grilhões e o desejo de deles se libertar (*Amores*, 3. 11b. 1-13):

*Luctantur pectusque leue in contraria tendunt  
hac amor, hac odium, sed, puto, uincit amor.  
Odero, si potero; si non, inuitus amabo.*

«Lutam entre si e o meu coração amolecido cada um para seu lado o puxam daqui o amor, dali o ódio, mas, estou certo, é o amor que vence.  
Hei de odiar, se for capaz; se não, contra minha vontade hei de amar.»

António de Gouveia lamenta o dia em que se deixou enredar na armadilha de Cupido; o tema, entretanto, surge associado, numa clara simbiose dos dois motivos diletos do poeta latino, ao exílio, já que, além de ter caído nas teias do amor, isso aconteceu-lhe, para sua desgraça, longe da pátria: *me procul a patria telo transfixerat infans* – «a mim, longe da pátria, com suas setas me trespassara o menino» (11).

A dor do desterro domina-o. Longe lhe fica a terra mãe, que se esgueira cada vez mais na distância, para a ela não regressar. A forma verbal *fugit*, inequivocamente nostálgica, revela a convicção de que essa *terra* é irrecuperável (15-16):

*En longe patria est, longe uos estis, amici,  
en fugit ad lacrimas hospita terra meas.*

Eis que longe está a pátria, longe estais vós, amigos,  
eis que se escapa a terra que acolhe as minhas lágrimas.

Melhor fora, clama, em jeito marcadamente ovidiano, nunca ter partido, não ter sulcado o mar, não ter encetado essa viagem de destino incerto e de pouco provável retorno (17-18):

*O uinam uastum numquam maris aequor arassem,  
nec portum intrassem, Gallica terra, tuum.*

«Oh, oxalá nunca tivesse sulcado a vasta planura do mar,  
e em teu porto, ó terra gálica, não tivesse entrado.»

À medida que caminha para o final, a perspetiva modifica-se. De si mesmo como objeto de dor, transita para os seus, que na pátria lhe ficaram. Assim aconteceu, a espaços, com Ovídio, que lamenta, embora apenas ocasionalmente, a sorte da mulher, que em Roma permaneceu, sem ele e com o anátema de ter por marido um proscrito. Gouveia lembra-se da mãe, sozinha, na casa vazia – *sola domo uidua* (75) – e entristecida até às lágrimas – *maeret* (75). Vive ela na saudade (*desiderium*) dos filhos, todos eles ausentes (71-75):

*Sin te non miseret nostri, miserere parentis;  
ultima sors partus illius ipse fui.  
Tres illi nati, quos Gallia detinet omnes,  
nec desiderium quo minuat habet.  
Sola domo maeret uidua natosque patremque.*

«Mas se não tens pena de mim, tem pena, ao menos, de minha mãe;  
o último quinhão de sua maternidade fui eu.  
Três filhos teve, os quais agora retém – a todos – a Gália,  
e nada tem ela com que possa abrandar a saudade.  
Sozinha na casa vazia, chora os filhos e o pai.»

Enfim, se, na Carta II, lhe vinha à lembrança a pedra tumular, aqui a marca ovidiana é mais evidente, já que termina o poema com o seu próprio epitáfio. Desde Ovídio que este acabou por tornar-se um *tópos* da poesia de exílio, quer ele seja ou não mencionado. O que sobressai aqui é, tão-somente, a presença da morte, a vida a esvair-se, o corpo confiado a um honroso túmulo, de mármore, encimado por uma lápide onde corre um pequeno poema, a perpetuar a memória de quem ali jaz. Sem referência ao exílio, todavia, o epitáfio é claramente ovidiano. Lembremos o que o Sulmonense lavrara para o seu túmulo em Tomos (*Tr.* 3. 3. 73-76):

*Hic ego qui iaceo tenerorum lusor amorum  
ingenio perii Naso poeta meo.  
At tibi qui transis ne sit graue, quisquis amasti,  
dicere: Nasonis molliter ossa cubent.*

«Eu, que jazo aqui, cultor de brandos amores,  
foi graças ao meu engenho que sucumbi. Eu, Nasão, poeta.  
Mas tu que passas, se um dia ao amor te entregaste,  
não te seja penoso dizer: repousem em paz os ossos de Nasão.»

E atentemos, agora, neste, onde o poeta português pouco mais tem a dizer de si mesmo do que dar notícia do seu amor (101-104):

*Ossa tegentur humo, cum spiritus ossa relinquet,  
inque sepulcrali marmore carmen erit:  
“Scire meae causam mortis quicumque laboras  
criminis et summa quae sit: amator eram.”*

«Que os ossos sejam cobertos de terra, quando o sopro da vida os ossos abandonar,  
e no mármore do túmulo um verso fique gravado:  
“A ti, quem quer que sejas, que buscas saber a causa de minha morte  
e qual foi a essência dos meus erros: eu era um servo do amor.”»

Recuemos, para terminar, à carta III, também ela de duplo sabor ovidiano. Trata-se de um clamor de revolta de Catarina, magoada e indignada porque o poeta a abandonou; em razão disso, despeitada, apela recorrentemente à vingança divina.

Já atrás se disse que Catarina e Gouveia são ambos desenraizados. Isso o definia, desde logo, a primeira carta: *uenimus huc [...] ambo / et patrium liquit uterque solum* – “Aqui chegámos ambos [...] / e foi com tristeza que um e outro deixámos o solo pátrio “ (15-16). Convém ter presente esta condição de desenraizamento para integrar nesse contexto a presença obsessiva da morte em boa parte das imprecações dirigidas contra aquele que assim a abandona.

Pior do que qualquer outra, é uma morte em terra de ninguém, o que significa uma morte sem túmulo, em meio de peregrinar incerto: ali ficará, nas entranhas da própria terra – *tibi tellus dehiscat* (15) –, no turbilhão das ondas – *gurgitibus rapiat te surdior unda* (17) –, na voragem de monstros marinhos – *pascas genus omne natantum* (19). E, suprema desventura, morte em absoluta solidão, já que a onda surda é a representação disso mesmo, do supremo abandono – *nec gemitus audiat illa tuos*.

Ou seja, estamos perante o cume da desgraça, traçado em meio da violenta imprecação – a morte no mar, os ossos vomitados pelas águas e espalhados, aqui e ali, ao longo do areal: *haec hic, haec illic, fulua spargantur arena* (21); tão pouco lhe caberá, sequer, a honra de um túmulo – *nec sit qui tumuli curet honore tegi* (22).

É, portanto, um quadro de tristeza e desventura ímpares, a que se associam todos os males do exílio. Mais triste do que a morte acaba por ser a própria vida, como tantas vezes Ovídio proclamou. Gouveia repete-o, sem ambiguidades: *tristior at morte uita sit* (24). Pois bem, se assim é, que aquele que a abandona sofra igual castigo e seja forçado a passar os seus dias na solidão de terra estranha: *hospes in ignota uiuas inglorius urbe* (25).

*Ima tibi o utinam tellus, scelerate, dehiscat  
Iuppiter aut mihi fulminis igne cremet  
aut te gurgitibus rapiat te surdior unda,  
perfide, nec gemitus audiat illa tuos;  
corporeque incesto pascas genus omne natantum*

*ossaque post longo tempore ructet aqua!  
Haec hic, haec illic fulua spargantur harena,  
nec sit qui tumuli curet honore tegi.  
Quid precor infelix? Malim te uiuere, malim,  
tristior at morte uita sit illa tamen.  
Hospes in ignota uiuas inglorius urbe;  
sit Fortuna tamen inuidiosa tua.*

«Oxalá as profundezas da terra, ó maldito, te devorem,  
ou Júpiter, com o lume de seu raio, me abrase;  
ou uma vaga mais surda te arrebate em meio de um turbilhão,  
ó traidor, sem dar sequer ouvidos a teus queixumes;  
e com teu corpo impuro sirvas de alimento a toda a espécie de peixes,  
e teus ossos só ao fim de largo tempo os vomitem as águas!  
Uns aqui, outros ali, eles se espalhem ao longo do areal doirado  
e não haja quem cure de abrigá-los sob a honra de um túmulo.  
Mas que súplicas são as minhas, pobre de mim? Antes quero, antes quero que vivas;  
mas mais triste do que a morte seja, porém, uma tal vida.  
Que vivas estrangeiro e sem glória em cidade desconhecida;  
e que a tua Fortuna seja, entretanto, abominável.»

As quatro epístolas, em si mesmas, refletem um outro modelo ovidiano: o da escolha da carta, do veículo epistolar, para exprimir sentimentos. Dos elegíacos latinos, todos eles poetas de amor, ou seja, Propércio, Tibulo, Galo e Ovídio, apenas este último cultivou o género. A primeira coletânea de poemas do exílio é constituída por cartas, endereçadas, primeiro da viagem, depois de Tomos, à família ou aos amigos que em Roma ficaram. E, já antes, uma das suas obras de amor, depois da *Arte de amar*, depois dos *Amores*, são as *Heroides*, cartas de amor, quase todas com um eu poético feminino, isto é, em que a voz que fala no poema é uma figura feminina, por via de regra vítima do amor, quase sempre por abandono ou por perda. E são dirigidas aos seus antigos amados.

É inegável que António de Gouveia teve este modelo em mente quando compôs as *Epistulae quatuor*. A semelhança é por demais evidente. Por escassez de espaço, ficará para outro momento a comparação, *pari passu*, das cartas gouveianas com as *Heroides* ovidianas. Muitas são as semelhanças e merecem especial atenção, até porque esta coletânea não é, de entre as obras do poeta latino, uma das que mais seguidores teve.

De momento, registre-se, apenas, a escolha do modelo e, ainda, uma outra afinidade, bem visível na carta de Catarina ao poeta, a carta III: para legitimar o seu apelo à vingança divina e para mais, ainda, demonstrar a culpa do poeta, o eu que fala dentro da carta evoca exemplos de outrora – Demofonte, Teseu, Jasão, Eneias; mais do que guindar-se ao estatuto das amantes mais famosas da antiguidade, Fílis, Ariadne, Medeia ou Hipsípile, Dido, estão a ser citadas,

uma por uma, algumas das vozes femininas que falam nas *Heroides* de Ovídio, respetivamente as *Heroides* 2, 10, 12, 6, 7.

Além disso, se já era significativa a opção pela carta de amor, uma matriz inequivocamente ovidiana, mais significativo é, ainda, e, digamos, um fenómeno deveras raro entre os humanistas, o facto de a voz que fala dentro do poema ser uma voz de mulher. A carta é posta na pena de Catarina, tal como, no caso das *Heroides*, a voz que falava em cada missiva era a voz de uma mítica figura feminina; algumas delas, por sinal, as que são mencionadas pela amada de Gouveia a quem, supostamente, é atribuída a carta.

Passados estes anos no sul, o jurista assumiu o lugar do poeta, talvez para sempre, como se o arrebatamento poético fosse, tão-só, um fulgor de juventude. Em 1541 está, de novo, em Paris, onde ficou famoso devido à polémica que manteve com Pierre de la Ramée<sup>8</sup>; volta, depois, a Bordéus e, mais tarde, já em 1549, a Toulouse, onde vem a desposar Catarina Dufaur.

As marcas ovidianas vão desaparecendo, quer porque o interesse pela poesia adormeceu, quer porque a saudade da pátria quase se extinguiu. A presença de Portugal na sua obra (jurídica, que é a que produziu a partir daí) é praticamente nula. Abraçou, por assim dizer, uma nova pátria e um projeto de vida nela; tornou-se, em certa medida, “francês”. Adaptou-se, sem dúvida, ao país que lhe reconheceu os méritos que dificilmente lhe seriam reconhecidos naquele onde nascera; o prestígio que alcançou em França não alcançaria em Portugal; pelo menos, a julgar pela sorte de seu irmão André, o que o esperaria se tornasse à pátria seria sorte bem distinta.

Nos últimos anos, viveu na Sabóia, assim fruindo um pequeno simulacro de Portugal, dadas as ligações entre a Casa de Sabóia e a coroa portuguesa.<sup>9</sup>

O que significa que, à medida que os anos passaram, foi-se afastando de Ovídio, que jamais se resignou ao seu espaço e à sua condição de degredo. Ao invés do poeta que, anos antes, o havia influenciado, enraizou-se em país estrangeiro. Os seus filhos, aliás, nem se reveriam na condição de portugueses, devotados à vida pública na terra onde nasceram.<sup>10</sup>

Isso, porém, não apaga os seus “anos ovidianos” – os da formação poética, os da consciência de desenraizamento, os da experiência do amor.

---

<sup>8</sup> Carvalho 1978: 1-116.

<sup>9</sup> O Duque de Sabóia, Emanuel Felisberto, era neto de D. Manuel I; e na sua corte conservavam-se portugueses que tinham feito parte do séquito da Infanta D. Beatriz, sua mãe, quando esta casou com Carlos III (*ibidem*, 113-115).

<sup>10</sup> Serrão 1967: 129-130; aí se relembra que os descendentes de Gouveia eram apenas *Taurinenses*. Sobre esses descendentes, vd. o estudo de F. MUGNIER.



## BIBLIOGRAFIA

### OBRAS DE ANTÓNIO DE GOUVEIA:

*Collection Dupuy*, ms. Dupuy 810: poemas de António de Gouveia.

ANTONII / GOVVEANI / LVSITA- / NI / EPIGRAMMATON / LIBRI  
DVO, / AD MORTALITATEM / [...] / LVGDVNI APVD SEB.  
/ GRYPHIVM. / 1539. [Ed. em fac-símile: *Boletim internacional de  
bibliografia luso-brasileira* 7 (1966) 585-622.]

ANTONII / GOVEANI / EPIGRAM- / MATA. / EIVSDEM / *Epistolae  
Quatuor.* / [...] APVD SEB. GRYPHIVM / LVGDVNI, / 1540. [Ed.  
em fac-símile: *Boletim internacional de bibliografia luso-brasileira* 7 (1966)  
623-672.]

*Opera iuridica, philologica, philosophica.* Ed. Iacobus Van Vaasen. Roterodami,  
apud Henricum Beman, MDCCLXVI.

### ESTUDOS:

André, C. A. (1991), “Uma planura ressequida: Ovídio e a poética do exílio”,  
*Biblos* 67: 77-101 (neste artigo é citada abundante bibliografia sobre a  
poesia ovidiana do exílio; para aí se remete, para não ser fastidioso).

André, C. A. (1992), *Mal de ausência: o canto do exílio na lírica do Humanismo  
português.* Coimbra.

J. Carvalho, J. (1978), “António de Gouveia e o aristotelismo da Renascença”, in  
*Obra completa*, vol.I. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian 1-116.

Gaullieur, E. (1874), *Histoire du collège de Guyenne.* Paris.

Matos, L. (1966), “Sobre António de Gouveia e a sua obra”, *Boletim Internacional  
de Bibliografia Luso-brasileira* 7.4: 557-724.

Mugnier, F. (1901), “Antoine Govéan, professeur de Droit. Sa famille, son  
biographe Etienne Latini”, *Mémoires et documents publiés par la Société  
Savoisienne d'Histoire et d'Archéologie* 40-2e. série, 15: 3-80.

Serrão, J. V. (1952), “O humanista António de Gouveia em Tolosa”, *Revista  
Portuguesa de Filosofia* 8.2: 144-177.

Serrão, J. V. (1966; 1967), “António de Gouveia e o seu tempo”, *Boletim da  
Faculdade de Direito* 42: 25-224; 43: 1-131.

Zeeb, M. K. (1932), *The Latin letters of Antonio de Gouvea.* An edition with  
introduction, text, commentary, and translation. Philadelphia.

(Página deixada propositadamente em branco)

# PROPRIEDADES TERAPÊUTICAS DAS PLANTAS AROMÁTICAS EM AMATO LUSITANO: O CARDAMOMO (Medicinal properties of aromatic plants in Amatus Lusitanus: the cardamom)

ANTÓNIO MARIA MARTINS MELO<sup>1</sup> (antmelo@braga.ucp.pt)  
Universidade Católica Portuguesa – CEFH

RESUMO – Após uma breve introdução de contextualização histórica, é propósito deste trabalho expor algumas conclusões atinentes ao tema indicado, dando conta, nomeadamente, de uma referência ao médico e botânico italiano Pietro Andrea Mattioli que escreveu a *Apologia* contra o seu contemporâneo Amato Lusitano.

PALAVRAS-CHAVE – Humanismo Médico; Amato Lusitano; cardamomo; Dioscórides; Mattioli.

ABSTRACT – After a brief introduction of historical context, it is the purpose of this paper to present some conclusions relating to the stated theme, giving account, namely, of one reference to the Italian botanist and physician Pietro Andrea Mattioli who wrote the *Apologia* against his Portuguese contemporary Amatus Lusitanus.

KEYWORDS – Medical Humanism; Amatus Lusitanus; cardamom; Dioscorides; Mattioli.

## 0. AMATO LUSITANO, CRISTÃO-NOVO E MÉDICO HUMANISTA

Amato Lusitano é um afamado médico da sua época e um dos comentadores mais importantes do tratado *De materia medica* de Dioscórides, que descreve 794 plantas, 104 animais e 105 minerais. A sua notoriedade chegou mesmo a concitar a inimizade de um célebre autor de Siena, tradutor e também comentador deste tratado grego, Pietro Andrea Mattioli, como se irá ver.

O médico português, de seu nome de batismo, João Rodrigues de Castelo Branco, é natural de Castelo Branco, onde nasceu em 1511. Fez os seus estudos em Salamanca, atraído pela sua fama e proximidade, mas também pelo ambiente que ali se vivia, pois aqui, entre os numerosos estudantes portugueses, havia um grupo significativo de cristãos-novos; todos eles muito haviam de contribuir para a renovação do movimento humanista português, com especial

---

<sup>1</sup> Este trabalho foi desenvolvido no âmbito do Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos (UID/FIL/00683/2013), financiado pela FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, e do projeto de I&D «Dioscórides e o Humanismo Português: os Comentários de Amato Lusitano» (<http://amatolusitano.web.ua.pt>), do Centro de Línguas, Literaturas e Culturas da Universidade de Aveiro, financiado por Fundos FEDER através do Programa Operacional Factores de Competitividade – COMPETE e por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projeto FCOMP-01-0124-FEDER-009102.

enfoque para o excepcional grupo de escolares de ascendência hebraica, com percursos individuais brilhantes, quer em Portugal, quer na diáspora sefardita: Amato Lusitano, António Luís, Diogo Pires, Duarte Gomes, Luís Nunes de Santarém, Manuel Lindo, Manuel Reinel e Tomás Rodrigues da Veiga<sup>2</sup>. Daí a feição cosmopolita do humanismo português, um humanismo de expatriados e de estrangeirados<sup>3</sup>, numa Europa sem fronteiras, em que o Latim era a língua comum do seu quotidiano.

Em 1532, Amato Lusitano conclui a sua formação em Artes e Medicina, no Estudo de Salamanca, e regressa a Portugal, com o seu companheiro Duarte Gomes<sup>4</sup>. Entre nós, vai entregar-se ao exercício da clínica e, no âmbito desta atividade, parece ter calcorreado algumas regiões, nomeadamente as Beiras, o Ribatejo e a Estremadura, as quais se transformaram numa ocasião propícia para estudar e aprofundar os seus conhecimentos acerca da fauna, da flora e dos minerais. Em Lisboa, na casa da Índia, aproveita para examinar os simples e as drogas que ali aportavam, provenientes da Índia e do Brasil<sup>5</sup>.

Com efeito, os descobrimentos portugueses favoreceram o desenvolvimento da ciência e a afirmação de um novo espírito, de natureza científica, que tanto havia de beneficiar com a valorização crescente do experimentalismo como critério de verdade, numa atitude que tantas vezes contrariava a *auctoritas* dos Antigos e que ganhava expressão, entre nós, na primeira metade do século XVI<sup>6</sup>, com Pedro Nunes, famoso cosmógrafo, D. João de Castro ou Garcia da Orta, cujo pensamento sobre *materia medica* acaba de ser objeto de um estudo comparativo com Amato Lusitano<sup>7</sup>. Uma mentalidade na esteira de Duarte Pacheco Pereira que, logo no início deste século, nas páginas do *Esmeraldo de Situ Orbis*, havia de insistentemente sublinhar o valor da experiência humana, como nesta passagem do capítulo segundo, do primeiro livro, que se há de repetir de diversas maneiras, conforme transcrição feita a partir do manuscrito 888, fólio 6r, disponibilizado pela Biblioteca Nacional, nas coleções digitalizadas: “... e alem do que dito he ha expiriencia que he madre das cousas nos desengane e de toda duuida nos tira...”.

Dois anos após o regresso de Amato Lusitano à sua pátria, começam a adensar-se as nuvens ameaçadoras de um clima de intolerância religiosa crescente, agravadas com o estabelecimento próximo do Tribunal do Santo Ofício, por bula do Papa Paulo IV, no reinado de D. João III. É assim que, consciente do futuro sombrio que se avizinhava, o médico albicastrense se vê obrigado a partir para Antuérpia, onde chega em outubro de 1534. Mesmo assim, à sua

---

<sup>2</sup> Andrade 2007: 88-131.

<sup>3</sup> André 2013: 38.

<sup>4</sup> Andrade 2011: 92-94.

<sup>5</sup> Gouveia 1985: 7.

<sup>6</sup> Almeida 1998.

<sup>7</sup> Andrade 2015: 147-166.

chegada a este empório comercial dos Países Baixos, acabaria por ser preso pela Inquisição, acusado de ser cristão-novo, na observância de disposições legais decretados pelo imperador Carlos V. Em janeiro do ano seguinte, porém, seria ilibado de todas as acusações<sup>8</sup>.

Em Antuérpia, a mais célebre praça de comércio de toda a Europa (*Antuerpiam, celeberrimum totius Europae emporium*)<sup>9</sup>, assim designada por Amato na Cura II da Primeira Centúria, a par do exercício da clínica médica, vai envolver-se nos negócios do seu tio Henrique Pires, um importante mercador, cristão-novo, natural de Évora. O seu contacto com vendedores e compradores proporcionou-lhe a ocasião única de recolher informações ou amostras de toda a espécie de substâncias e, com isso, aprofundar os seus conhecimentos da botânica e da história natural das drogas. Com efeito, no início do *Index Dioscoridis*, ele próprio confessa com amargura que a falta de conhecimento dos ‘simples’ em Portugal e na vizinha Espanha em nada contribuiu para um maior progresso da sua arte, para um conhecimento mais aprofundado da botânica e da história natural das drogas, (*Dolet mihi non mediocriter quod non maiorem noscendis simplicibus in Lusitania iuxta atque Hispania, opram navaverim ut maior mea posset esse facultas, hisce praecipue patrocinandi, quibus herbarum cognitiones sunt cordi...*)<sup>10</sup>, como há muito já o anotou Maximiano Lemos<sup>11</sup>.

## 1. O INDEX DIOSCORIDIS

É neste contexto que Amato Lusitano vai publicar o seu primeiro livro em 1536, o único a ostentar o seu nome de batismo no frontispício que, abreviadamente, dá pelo nome de *Index Dioscoridis*. Este pequeno tratado apresenta as primícias do seu pensamento, resultantes da leitura que ele fez do tratado grego de Dioscórides, que em tradução latina dá pelo título de *De materia medica libri quinque*. Na portada daquele seu pequeno livro, o médico albacastrense identifica os públicos a quem pode interessar a sua leitura: aos médicos, boticários e perfumistas, por um lado; por outro, aos amantes dos *studia humanitatis* (*nedum medicis et myropoliorum seplasiarijs sed bonarum literarum studiosissimis perquam necessarium opus*).

Neste passo, veja-se a menção específica às *litterae humaniores*, um tópico caro ao renascimento humanista, pois é nos autores gregos e latinos que os eruditos de Quinhentos se inspiram, neles vão haurir o modelo antropológico, estético, cultural e pedagógico, que conduz a Literatura Clássica a um lugar de renovada importância. Por isso, os futuros médicos, no Renascimento, em primeiro

<sup>8</sup> Andrade 2010: 22-29.

<sup>9</sup> Amato 1564: 37.

<sup>10</sup> Amato 1536: fl. 2v (Lib. I, Philologia 3).

<sup>11</sup> Lemos 1927: 6.

lugar, faziam uma apurada formação escolar em Artes, isto é, em Humanidades Clássicas. E assim, fazendo jus ao seu epíteto de humanista, Amato Lusitano há de escrever as suas reflexões na grande língua de comunicação da sua época, o Latim, sempre muito atento à nobreza da sua *latinitas*, de que ele próprio nos dá notícia na Cura LXX da Quinta Centúria: [...] *ut commentariis meis, quos supra Auicennae Fen quarta, libri primi conscripsi, uberius dixi, praefixo etenim Auicennae textu, per Iacobum Mantinum haebreum, fideliter uerso, et a nobis reuiso, et latiniore facto [...]*<sup>12</sup>, isto é, ... *como foi desenvolvidamente dito nos meus Comentários, que escrevi sobre a Fen Quarta do Livro I de Avicena, depois de reproduzido o texto de Avicena, fielmente traduzido pelo hebreu Jacob Mantino e por mim revisto e apresentado em latim mais puro...*<sup>13</sup>

Esta sua preocupação pela qualidade do latim dos textos que elabora, com destaque para as questões filológicas, a menção aos diversos contributos dos descobrimentos portugueses para a revolução cultural e científica dos séculos XV e XVI, assim como o uso da forma latinizada do apelido de família *Amatus Lusitanus*<sup>14</sup>, em lugar do nome de batismo, tudo isto são provas eloquentes da sintonia com a época em que vive, isto é, a sua integração na mundividência do renascimento humanista europeu.

A *dispositio* textual deste pequeno tratado, o *Index Dioscoridis*, muito ficará a dever a este espírito humanista: para cada entrada, há três elementos distintos, a apresentação do nome das plantas em diversas línguas (*Philologia*), um resumo do texto de Dioscórides (*Historia Dioscoridis*) e a opinião de Amato (*Iudicium nostrum*). Contudo, o texto da epígrafe *Historia Dioscoridis*, como nós próprios comprovámos, já está, geralmente, na tradução latina do texto de Dioscórides feita pelo humanista da República de Florença, Marcelo Virgílio; isto é, trata-se de um excerto, *ipsis verbis*, como se pode apurar pelo minucioso estudo feito por João Torrão; na opinião deste investigador, João Rodrigues de Castelo Branco terá usado para a edição do *Index* a edição de Basileia de 1529 dos Comentários de Marcelo Virgílio ao *De medica materia* de Dioscórides<sup>15</sup>. Da mesma época, podem citar-se outros nomes importantes que se dedicaram ao estudo do tratado *De materia medica* de Dioscórides, como João Ruélio, Ermolao Barbaro, Andrés Laguna ou o italiano já citado Pietro Andrea Mattioli (Fausti 2010: 181-205), num contexto de recuperação das obras de medicina greco-latina e em oposição à medicina escolástica medieval, particularmente contra os autores árabes, acusados pelos humanistas de terem deturpado a interpretação dos textos gregos, como já observou António Andrade<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Amato 1560: 106-107.

<sup>13</sup> Amato 2010, II: 175.

<sup>14</sup> Andrade 2010: 12-13.

<sup>15</sup> Torrão 2013: 609.

<sup>16</sup> Andrade 2013: 71-90.

### 1.1. O cardamomo

Esta planta é a *Elettaria cardamomum* (L.), uma planta aromática, da família do gengibre (*zingiberaceae*), de origem asiática (nativa da Índia), que Lineu designou por *Amomum cardamomum* L. Amato vai proceder à sua apresentação na entrada XIV do Livro Primeiro do *Index Dioscoridis*, fls. 6v-7r.

O pendor filológico, a preocupação pelo uso correto das palavras pode descobrir-se logo na epígrafe encimada por *Philologia XIV*, onde o médico cede o lugar ao artífice da palavra, na busca dos diferentes nomes por que é conhecida a planta nas diversas línguas:

Graecanice, *amomon*; Latine, *amomum*, *rosa Hiericontis*; Gallice, *rose de Hierico*; succedaneum *amomi*, *accori radix*, *calamus aromaticus*.

Em grego, *amomon*; em latim, *amomum*, *rosa Hiericontis*; em francês, *rose de Hierico*. O substituto do cardamomo é a raiz do ácoro, o cálamo aromático (*Acorus calamus* L.).

A integração do cristão-novo albicastrense no movimento humanista manifesta-se não apenas pelas autoridades antigas citadas, mas também pelas contemporâneas, em diálogo permanente com elas, sobrepondo à erudição livresca o valor da observação e da experiência, como se há de demonstrar, mais à frente.

Assim, logo ao parágrafo da *Philologia*, segue-se um pequeno texto que resume o pensamento de Pedânio Dioscórides (? – c. 56 d. C.) acerca desta matéria, precisamente intitulado *Historia Dioscoridis*, o que lhe confere um lugar destacado, plenamente justificado à luz das condições da época:

*Amomon frutex exiguus est, ex ligno uvae, modo inseipsum convolutum, exiguum quendam habet florem, candidae violae similem, folia vero labruscae viti, quam brioniam dicunt.*

O cardamomo é um pequeno rebento, como se fosse um lenho da videira, volvendo-se logo sobre si mesmo; exhibe uma espécie de pequena flor, semelhante a uma violeta branca, e as folhas, de facto, são parecidas com as da videira silvestre, a que chamam bríónia.

Ao ser comparada com o texto original, verifica-se que esta súpula elaborada por Amato Lusitano mais não é do que uma tradução literal do texto grego, correspondente ao primeiro período. E como se deixou entrever acima, este parágrafo descritivo do cardamomo já se encontra *ipsis verbis* nos Comentários de Marcelo Virgílio (1529: 35), uma edição bilingue.

### 1.1.1. A adulteração do cardamomo

Esta é uma grande preocupação de Amato, a que ele dá um grande espaço, logo no início da sua reflexão (*Iuditium nostrum*).

*Quis caelum terrae non misceat, et mare caelo, si medici nostri temporis cum multa antiquorum medicamenta nobis aut penitus sint ignota, aut manca, prorsus nobis venerint, tamen ne illis videantur carere adulterinis medicamentis utantur, quae, aliquando praesentissimam mortem potiusquam salutem adferant, cum tamen illa pro veris et germanis venditent, quod in amomo in praesenti facile est videre.*

Quem é que não há de querer misturar o céu com a terra e o mar com o céu, se os médicos do nosso tempo, ao desconhecerem completamente, ou em parte, muitos remédios dos nossos antepassados, embora estes não tenham chegado diretamente até nós, todavia, para que não pareçam sentir falta daqueles, usam eles remédios adulterados, que, por vezes, trazem mais rapidamente a morte do que a saúde, ainda que os vendam como verdadeiros e naturais, o que é fácil de verificar no que diz respeito ao cardamomo.

Da sua observação, o médico português vai adiantar que, em lugar do cardamomo, alguns médicos usam o gerânio ou então uma pequena semente, de cor preta, mas que pode trazer grande perigo para o doente:

*Nam cum vero careant amomo botruoso, et velut uva, quidam eius loco quoddam geranii genere utuntur; nempe gruina nostra proferente et suave olente, ob idque moscata acus dicta herba, alii autem, ut officinarum vulgus, quoddam pro eo utuntur semine exiguo fusco non sine magno aegrorum periculo, cum frutex potiusquam semen sit amomum, cum illud ipsum ea ut subiicitur amomis simili scilicet planta, sed sine odore et semine adulterari soleat, ut Dioscorides his sequentibus verbis monstrat.*

Na verdade, como sentem certamente a falta de cardamomo em forma de cacho, como um cacho de uvas, alguns médicos usam uma certa espécie de gerânio em vez deste. Na verdade, usam da nossa lobélia (*Lobelia gruina Cav.*) que se exhibe e que é suavemente odorífera e, por causa disso, esta planta medicinal é conhecida por agulha da moscadeira; outros, porém, como o vulgo das boticas, em substituição deste, usam uma certa semente pequenina e preta, com grande perigo para os doentes, visto que o cardamomo é um rebento e não uma semente, embora aquele mesmo, quando é substituído por esta planta, sem dúvida, semelhante aos cardamomos, mas sem perfume e sem semente, costume ser adulterado, como demonstra Dioscórides com as palavras que se seguem.

Diz o autor de Anazarbo, na pena de Amato, conforme se pode ler no *De materia medica libri quinque*:



*Sunt qui amomum quae feminino genere amomis dicitur, planta amomo simili adulterant, sed sine odore et sine semine; ergo non temerarium fore nostrum iudicium putarim, multoque magis, cum dictis sequentia Dioscoridis verba subscripserimus, quae omnino nobis patrocinantur dicentia in huiusmodi rerum probationibus vitanda esse fragmenta, eligendaque illa, quae ab una radice integros ramos habeant.*

Há aqueles que adulteram o cardamomo com uma planta semelhante a ele que, no género feminino, se diz *amomis*, mas sem perfume e sem semente. Portanto, não poderei pensar que este nosso juízo seja imprudente e isso muito mais quando nós havemos de subscrever as palavras seguintes com as afirmações de Dioscórides, palavras que são inteiramente patrocinadas por nós, e que dizem que na comprovação destes se devem evitar os que estão em fragmentos e devem ser escolhidos aqueles que são provenientes de uma única raiz e que tenham os ramos inteiros.

E por aqui se ficam as referências ao *De materia medica*. A consulta deste manual põe a descoberto que Amato omite por completo as propriedades medicinais desta planta, ali claramente mencionadas, a par de outras informações relevantes, como sejam as que apontam para diferentes variedades, com indicação da sua proveniência; nem esquece Dioscórides de dar indicações precisas para se escolher o melhor.

### 1.1.2. A substituição do cardamomo pelo cálamo aromático

Com o desenrolar do seu pensamento a aproximar-se do fim, Amato retoma a identificação do cardamomo e, na falta deste, aconselha a usar-se o cálamo aromático (*Acorus calamus L.*) em vez dele:

*His iam luce clarius claret amomum fruticem non vero semen esse, sed in hoc magna vis non est, cum Andromachus descriptione sua dictae Galenae amomi uvae uti praecipit hoc sequenti carmine, me totidem drachmas et amomi postulat uva, quam utinam ad nos portassent, cum vero caremus amomo, quare interim dum eo caremus, consulerem eius loco accoro potiusquam illo trivialli, exiguo, nigroque semine ab officinis recepto uteremus, cum similem facultatem amomum acoro obtineat.*

Com estas palavras, agora há de ficar esclarecido de uma vez por todas que o cardamomo é um rebento e não efetivamente uma semente; porém, nesta não existe um grande poder, como diz Andrômaco na sua descrição do dito cacho do cardamomo de Galeno, como recomenda na fórmula seguinte: e o cacho da uva de cardamomo exige-me precisamente tantos dracmas quantos tivessem transportado até nós, quando de facto temos falta de amomo. Por isso, às vezes, enquanto temos falta deste, eu aconselharia a que usássemos o cálamo aromático em vez daquele, de preferência a termos de usar aquela semente trivial, pequena e negra, recebida pelas boticas, uma vez que o cardamomo tem uma propriedade semelhante ao cálamo aromático.

Como se dizia acima, a integração do cristão-novo albicastrense no movimento humanista manifesta-se não apenas pelas autoridades antigas citadas, mas também pelas contemporâneas, em diálogo permanente com elas, sobrepondo à erudição livresca o valor da observação e da experiência:

*... ut Galenus atque Aegineta huius rei auctores sunt, in praesenti tamen scimus Plinium Libro XII Capite XIII aliud a Dioscoride amomum novisse, ut ex eius pictura conicere est, reliqui vero ut botanologicici auctor amomum rosam Hiericantis esse dicunt, quibus etiam Marcellus Virgilius et Hermolaus Barbarus assentire videntur, quibus neque etiam nos omnino contradicimus.*

... como Galeno e Egineta são autores desta matéria, sabemos também no presente que Plínio, no livro XII, capítulo XIII, conheceu uma outra espécie de cardamomo a partir de Dioscórides, como se pode conjecturar a partir da sua representação; de facto, como os restantes botanólogos, dizem eles que o cardamomo é a rosa de Jericó. Com eles parecem concordar também Marcelo Virgílio e Ermolao Barbaro e nós também de forma alguma os contradizemos.

Veja-se a menção a dois protagonistas contemporâneos, o médico Ermolao Barbaro (1434-1493), patriarca de Aquileia, e o humanista da República de Florença, Marcelo Virgílio (1464-1521), autor de uma edição greco-latina, que ostenta o título abreviado «*De medica materia libri V*», com tradução e comentário latinos, publicada na cidade de Colónia, em 1529 e já acima referenciada.

## 2. AS *IN DIOSCORIDIS ENARRATIONES*

Estes comentários de Amato Lusitano no *Index* haviam de ser desenvolvidos numa nova publicação, em 1553, que veria a luz do dia na cidade de Veneza e, cujo título, abreviado, ostentava *In Dioscoridis Enarrationes*. Esta obra, concluída já em terras italianas, mais propriamente em Ferrara, muito ficaria a dever à sua experiência acumulada enquanto mercador e médico, mas também de professor na universidade desta cidade, onde havia de ganhar merecida fama. À cidade do rio Pó terá chegado no início da década de quarenta, depois de longa e penosa viagem desde Antuérpia, a convite do Duque de Ferrara, Hércules II.

Amato Lusitano não tinha ficado satisfeito com o seu primeiro livro de juventude, como ele próprio diz no prólogo ao leitor. Dos quatro livros prometidos, só publica dois, e por insistência dos amigos, pois as correções tinham transfigurado completamente o original. E conclui, solicitando ao leitor que aguarde pelos restantes para mais tarde («... *et ceteros in dies expecta*»)<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Mora 2012: 31-32.

A maior experiência adquirida enquanto médico, professor e nas funções de mercador, em muito contribuiu para esta segunda obra, a obra da maturidade.

No seu título, Amato volta a indicar dois tipos de público a quem interessam os seus comentários – por um lado, os perfumistas e boticários, por outro, os amantes das *litterae humaniores* (*non solum officinarum seplasiariis, sed bonarum etiam literarum studiosis utilitas adfertur*) – apontando aparentemente o motivo por que menciona estes últimos, pois apresentam os nomes dos simples em grego, em latim, em italiano, em língua hispânica, em língua germânica e em francês. Por aqui se pode aferir a erudição de Amato, um poliglota de sete línguas, pois o hebreu ser-lhe-ia familiar, o que lhe há de permitir um comentário a Dioscórides, com conhecimento do texto e dos seus comentadores<sup>18</sup>. Recorde-se que o *De medica materia* fora traduzido por Ermolao Barbaro e Jean de Ruelle, sendo as duas traduções publicadas em 1516; mais tarde, em 1544, na cidade de Veneza, viria a lume a tradução do italiano Pietro Andrea Mattioli (1501-1577); um ano depois, o espanhol Andrés Laguna faria a sua tradução para espanhol, com publicação em Antuérpia.

Nos *Comentários*, como geralmente acontece, ele retoma os assuntos do *Index*, neste caso, o cardamomo. O número da entrada, também no Livro I, é a mesma, isto é, a 14, agora em numeração arábica. Curiosamente, o mesmo número atribuído por Marcelo Virgílio. Contudo, na edição grega, Dioscórides tratava deste arbusto na entrada 15.

A disposição do texto, na entrada, é ligeiramente diferente: em primeiro lugar, a designação que, no caso do cardamomo, apresenta uma evolução, quando se compara a transcrição do *Index* com esta das *Enarrationes*:

Graece, *amomon*; Latine, *amomum*; *sucedaneum amomi, radix acori, id est, crassa galanga*.

Em grego, *amomon*; em latim, *amomum*; o sucedâneo do amomo é a raiz do ácoro-verdadeiro, isto é, o caule tuberculoso da galanga.

Como se verifica, a entrada aponta agora claramente para uma evolução do pensamento de Amato. O humanista, como já disse Ricardo Jorge<sup>19</sup>, vai agora identificar o ácoro-verdadeiro ou cálamo aromático com o rizoma da galanga, um assunto que será desenvolvido no Comentário 17, quando fala do cálamo aromático. Por outro lado, também abandonou a identificação do cardamomo com a rosa de Jericó, como se verá abaixo.

A experiência entretanto acumulada ao longo de dezassete anos após a publicação do *Index*, leva-o a modificar a sua opinião e a citar uma das

---

<sup>18</sup> Lemos 1955: 56.

<sup>19</sup> Jorge 1962: 226.

autoridades contemporâneas mais respeitadas neste domínio, o italiano Pietro Andrea Mattioli, referido logo na abertura deste texto:

*Ceterum qui amomum rosam hierichontis esse contendunt procul dubio errant, cum in ea planta, nec origani percipitur odor, quo sensum tentet, nec sapor aeris, gustum erodens, imo nec folia bryoniae in ea conspiciuntur. At Mathiolus Senensis cum nos uero carere amomo scire, ut illum tamen habeamus in Lusitaniam nos remittit, ubi ex India nunc delatum contendit, mea tamen sententia fallitur, cum hucusque amomum uerum incompertum sit, de quo Galenus Libro 6 de Facultatibus simplicium medicamentorum ita tradit: amomum acoro similem facultatem obtinet, nisi quod acorum siccus sit, maiore autem concoquendi facultate amomum.*

Quanto ao resto, aqueles que sustentam que o cardamomo é a rosa de Jericó, sem dúvida que estão errados, uma vez que nesta planta, nem se nota o perfume do orégão, com que pode seduzir os nossos sentidos, nem o sabor do bronze, um gosto que corrói, nem se avistam nela as folhas da briónia. Porém, quando o senense Mattioli sabe que efetivamente nós temos falta de cardamomo, para que o possamos ter, reenvia-nos para a Lusitânia, onde se procura obtê-lo trazendo-o desde a Índia; todavia, ele engana-se segundo a minha opinião, visto que aqui o verdadeiro cardamomo é desconhecido. Assim diz Galeno no Livro VI *Acerca do poder dos remédios simples*: o cardamomo obtém um poder semelhante ao do ácoro-verdadeiro, exceto se o ácoro-verdadeiro for demasiado seco; para além disso, o cardamomo tem um maior poder de ser digerido.

Neste passo, em que Amato menciona Pietro Andrea Mattioli, pode dizer-se, no mínimo, que o médico português é irreverente, que a referência é pouco abonatória da pessoa daquele. Por isso é que o médico humanista italiano, natural de Siena, e um dos mais importantes comentadores e tradutores da obra de Dioscórides naquela época, lhe respondeu violentamente com a sua *Apologia adversus Amatam Lusitanum*, de 1558<sup>20</sup>, uma polémica que já foi objeto de aturado estudo por Valderas<sup>21</sup>. E foi este facto que apressou a fuga do médico albicastrense, que estava na pequena república de Dubrovnik, mais conhecida pela sua designação italiana de Ragusa, para a sua derradeira morada de exilado no Império Otomano<sup>22</sup>, na Grécia, onde viria a falecer em 1568. Uma notícia que nos é dada pelo poeta eborense Diogo Pires (1517- 1599)<sup>23</sup>, seu amigo e companheiro de infortúnio, num epitáfio em quatro dísticos, que há muito

---

<sup>20</sup> Vem a propósito registar que, para este artigo, tive acesso ao manuscrito da sua tradução, elaborada por António Guimarães Pinto e anotada por Jorge Paiva. Vide, a propósito, Pinto 2013: 161-186.

<sup>21</sup> Valderas 2000 e 2003.

<sup>22</sup> Andrade 2010: 37.

<sup>23</sup> Ramalho 1988: 121-137; André 1983: 16.

mereceu o estudo de Américo da Costa Ramalho<sup>24</sup> e onde se aponta a peste como a causa próxima da sua morte.

Por outro lado, contrariando aquilo que havia dito no *Index*, o médico e humanista albacastrense vai agora dizer que estão errados aqueles que identificam o cardamomo com a rosa de Jericó.

### 3. OUTRAS REFERÊNCIAS AO CARDAMOMO

A referência à Índia, neste excerto das *Enarrationes*, traz-nos quase de imediato à nossa memória a gesta dos descobrimentos portugueses, que favoreceram o desenvolvimento da ciência e a afirmação de um novo espírito, de natureza científica, que tanto havia de beneficiar com a valorização crescente do experimentalismo como critério de verdade. Uma atitude que tantas vezes contrariava a *auctoritas* dos Antigos e que ganhava expressão, entre nós, com Pedro Nunes, famoso cosmógrafo, D. João de Castro ou Garcia da Orta, na primeira metade do século XVI<sup>25</sup>.

Dez anos após a publicação deste tratado, as *Enarrationes*, vêm a lume, na cidade de Goa, em vernáculo, *Os Colóquios* de Garcia da Orta, cuja celebridade muito fica a dever-se ao médico e botânico flamengo Carlos Clúsio, que fez a sua tradução para a língua latina – a publicação do epítome data de 1567, em Antuérpia –, a língua universal usada na redação dos tratados científicos nesta época, e cuja tradição se estendeu até ao séc. XVIII, como se sabe. Ao cardamomo vai dedicar o médico natural de Castelo de Vide, também ele cristão-novo, o *Colóquio Quarto*. A sintonia de pensamento com Amato é evidente: as dúvidas, que são muitas, para a identificação do que é o verdadeiro cardamomo; que em lugar dele alguns aconselham o uso do ácoro; apresenta «Mateolo Senense» a chorar a perdição do cardamomo, uma imagem pouco abonatória; também se nega a identificação do amomo com a rosa de Jericó; que não nasce na Índia, mas na região da Ásia<sup>26</sup>. Uma proveniência mencionada já em Teofrasto (*H.P.* 9.2), cuja obra havia de inspirar Dioscórides, médico naturalista contemporâneo de Plínio-o-Antigo (c. 24 – 79 d. C.) que, curiosamente, não é aqui citado por Amato Lusitano. Neste contexto, convém referir que é o naturalista romano que, para além da região da Ásia, onde se dá bem – *Nascitur et in Armeniae parte quae vocatur Otene et in Media et in Ponto* (12.49) –, aponta a Índia como a região de proveniência do amomo – *Amomi uua in usu est ex Indica uite labrusca* (12.48).

As referências literárias seguras a esta planta situam-se numa comédia de Plauto, *O Truculento* (v. 540), quando se menciona o cardamomo vindo do Ponto,

---

<sup>24</sup> Ramalho 1985: 216-217.

<sup>25</sup> Almeida 1998.

<sup>26</sup> Orta 1891: 59-64.

e em Virgílio, na *Bucólica IV.25*, quando se diz que o amomo assírio nascerá por toda a parte<sup>27</sup>. Da mesma família do *amomum cardamomum L.* não é o amomo referenciado na *Bucólica III.89*, que em João Pedro Mendes se identifica com o *cissus vitiginea*<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Munguía e Ripa 2009: 211.

<sup>28</sup> Mendes 1997: 214.

## BIBLIOGRAFIA FINAL

- Almeida, Onésimo T. (1998), «Sobre a revolução da experiência no Portugal do século XVI: na pista do conceito de “Experiência a Madre das Cousas”», in Earle, T. F. (ed.), *Actas do Quinto Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas*. Oxford-Coimbra, 1617-1625 (adaptado), disponível no acesso <http://cvc.instituto-camoes.pt/ciencia/e34.html> (consultado em 2015.07.17).
- Amato Lusitano (1536), *INDEX DIOSCORIDIS. / En candide Lector. / HISTORIALES DI- / oscoridis campi, Exegemataque sim- / plicium, atque eorundem Collationes / cum his quae in officinis habentur, ne / dum medicis et Myropolio- / rum Seplasiarijs, sed Bona / rum literarum studio / sissimis perquam / necessarium / opus. / IOANNE RODERICO CASTE / li albi Lusitano autore. / EXCVDEBAT ANTVERPIAE VI- / dua Martini Caesaris. M.D.XXXVI.*
- Amato Lusitano (1553), *IN DIOSCORIDIS | ANAZARBEI DE MEDICA | MATERIA LIBROS QVINQVE | ENARRATIONES ERVDITISSIMAE | DOCTORIS AMATI LVSITANI MEDICI | AC PHILOSOPHI CELEBERRIMI, | quibus non solum Offinarum Seplasia- | riis, sed bonarum etiam literarum stu- | diosis utilitas adfertur, quum pas- | sim simplicia Graece, Latine, | Italice, Hispanice, Germa- | nice, & Gallice pro- | ponantur. | Cum Priuilegio Illustriss. Senatus Veneti ad decennium. | VENETIIS. MD LIII. | [Venetijs apud Gualterum Scotum | M.D.LIII.]*
- Amato Lusitano, (1564), *Amati Lusitani physici praestantissimi, Curationem medicinalium centuriae duae, primae et secunda, multiplici variaque rerum cognitione refertae*. Parisiis, apud Sebastianum Niuellium, 37 (Cent. I, Curat. II: Curatio Secunda apud Belgas habita, in qua agitur de colici doloris curatione).
- Amato Lusitano, (1560), *Amati Lusitani physici praestantissimi, Centuriae duae, quinta videlicet ac sexta, in quarum ultima curatione continetur colloquium eruditissimum, in quo doctissime disputatur, et agitur de curandis capitis vulneribus...* Venetiis, ex officina Valgrisiana, 106-107 (Cent. V, Curat. LXX: Curatio Septuagesima, in qua docetur quod propagines venae aiugos, id est, venae paris expertis, coniunguntur ramulis venae cauae, thoracis internas partes nutrientibus).
- Amato Lusitano (2010) (João Rodrigues de Castelo Branco), *Centúrias de curas medicinais*. Prefácio e tradução de Firmino Crespo. Lisboa. Vols. I e II.
- Andrade, António M. L. (2007), «De Ferrara a Lisboa: tribulações do cristão-novo Alexandre Reinel, preso no cárcere do Santo Ofício»: *Cadernos de Estudos Sefarditas* 7: 88-131.
- Andrade, António M. L. (2010), «Ciência, negócio e religião: Amato Lusitano em Antuérpia» in Inês de Ornelas e Castro & Vanda Anastácio (eds.),

- Revisitar os Saberes – Referências Clássicas na Cultura Portuguesa do Renascimento*. Lisboa, 9-49.
- Andrade, António M. L. (2011), «A Senhora e os destinos da Nação Portuguesa: o caminho de Amato Lusitano e Duarte Gomes»: *Cadernos de Estudos Sefarditas* 10-11: 87-130.
- Andrade, António M. L. (2013), «Dioscórides renovado pela mão dos humanistas: os comentários de Amato Lusitano», in Cármen Soares (ed.), *Espaços do Pensamento Científico da Antiguidade*. Coimbra, 71-90 (URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)).
- Andrade, António Manuel Lopes (2015), «Garcia da Orta and Amato Lusitano's views on *Materia Medica*: a comparative perspective», in Costa, Palmira Fontes da (ed.), *Medicine, Trade and Empire. Garcia de Orta's Colloquies on the Simple and Drugs of India (1563) in Context*. Farnham, Ashgate, 147-166 (<http://www.ashgate.com/isbn/9781472431233>)
- André, Carlos A. (2013), «O humanismo Português, a sua identidade e as suas contradições», in Andrade, António, Torão, João, Costa, Jorge, Costa, Júlio (eds.), *Humanismo, Diáspora e Ciência (Séculos XVI e XVII): estudos, catálogo, exposição*. Porto, 17-40.
- André, Carlos A. (1983), *Diogo Pires. Antologia Poética*. Coimbra.
- Fausti, Daniela (2010), «Sul alcune traduzioni cinquecentesche di Dioscoride: da Ermolao Barbaro a Pietro Andrea Mattioli», in Garofalo, Ivan, Fortuna, Stefania, Lami, Alessandro e Roselli, Amneris (eds.), *Sulla tradizione indiretta dei testi medici greci: le traduzioni*. Pisa – Roma, 181-2015.
- Gouveia, A. J. Andrade de (1985), *Garcia d'Orta e Amato Lusitano na Ciência do seu Tempo*. Lisboa, 7.
- Lemos, M. (1927), «Amato Lusitano. Correções e aditamentos», *Revista da Universidade de Coimbra* 10: 6.
- Jorge, R. (1962), *Amato Lusitano: comentos à sua vida, obra e época*. Lisboa.
- Lemos, M. (1955), «Os trabalhos científicos de Amato», in *Homenagem ao Doutor João Rodrigues de Castelo Branco (Amato Lusitano)*. Castelo Branco.
- Mendes, J. Pedro (1974), *Construção e Arte das Bucólicas de Virgílio*. Com texto, tradução e notas. Coimbra.
- Munguía, S. Segura, Ripa, J. Torres (2009), *Historia de las plantas en el mundo antiguo*. Bilbao-Madrid.
- Orta, Garcia da (1891), *Colóquios dos Simples e Drogas da Índia*. Edição dirigida e anotada pelo Conde de Ficalho. Lisboa, 59-64.
- Ramalho, Américo da C. (1985), *Latim Renascentista em Portugal. Antologia*. Coimbra.
- Torrão, João M. N. (2013), «Marcelo Virgílio e Amato Lusitano: a utilização



do saber alheio para a lenta construção de um saber próprio (breves indicações)», in Pimentel, Maria C., Albert, Paulo F. (eds.), *Vir bonus peritissimus aequé. Estudos de homenagem a Arnaldo do Espírito Santo*. Lisboa, 601-609.

Valderas, J. M. (2000), «La polémica en la investigación botánica del siglo XVI. Mattioli contra Lusitano», *Collectanea Botanica* 25, 2: 255-304.

Valderas, J. M. (2003), «Mattioli contra Lusitano. II. Las “censuras” y la interpretación de Dioscórides», *Collectanea Botanica* 26: 181-226.

Virgílio, Marcelo (1529), *Pedacii Dio / scoridae Anazarbei, / De medica Materia Libri V. / De Letalibus Venenis, Eorumque / precautione & curatione. De cane rabido: Deque notis quae / morsis ictusue animalium uenenum relin- / quentium sequuntur: Deque eorum curatione LIB. VNVS. / Interprete Marcello Vergilio / Secretario Florentino. / EIVSDEM Marcelli Vergilii in hosce Dioscoridis libros commen / tarii doctissimi, in quibus praeter omnigenam variamque eruditionem, col / latis aliorum interpretum uersionibus, suae translationis ex utriusque lin / guae autoribus certissima adferuntur documenta. Morborum praete / rea atque humani corporis uitiorum gnue somne, quo subinde me- / minit Dioscorides, diligentissime explicatur. / COLONIAE / OPERA ET IMPEN / SA IOANNIS SOTERIS, NA- / NO MDXXIX. / mense Augusto. / Com gratia & priuilegio Imperiali, ad Sexennium.*

(Página deixada propositadamente em branco)

**FREI LUÍS DE GRANADA: UM CLÁSSICO RENASCENTISTA COM  
PROJEÇÃO NA MODERNIDADE - O SEU CONTRIBUTO PARA O  
SENTIDO UNIVERSAL DO HUMANO**  
(Fray Louis of Grenade: a classic in the Renaissance and his relevance to the  
Modern Times - His contribution to the universal meaning of Human being)

ANA ISABEL CORREIA MARTINS (anitaamicitia@hotmail.com)  
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

RESUMO – O venerável padre dominicano, mestre de oratória e eloquência, Frei Luís de Granada (1504-1588) foi um afamado humanista no panorama renascentista, viveu em Portugal ininterruptamente durante mais de quarenta anos, em resposta ao convite do Cardeal Infante D. Henrique, Arcebispo de Évora. O Dominicano foi um intelectual comprometido na busca pela síntese do pensamento, tão ao gosto do seu tempo. Nascido Luís de Sarria viria a ser reconhecido como um pregador assertivo, político sincero, teólogo mordaz e filósofo insatisfeito, atributos que justificam um percurso eclético e consistente bem como uma produção epistémica ampla, diversificada e polifónica. A sua produção literária e de espiritualidade apresenta um largo espectro, incluindo desde os princípios da teologia cristã até à filosofia pagã. Em particular, as obras latinas – *Collectanea Moralis Philosophiae*, *Silva Locorum* e *Rhetorica Ecclesiastica* – emancipam-se de uma natureza meramente espiritual e de um programa catequético-doutrinária para apresentarem, preferencialmente, um itinerário de Retórica e de Filosofia ético-moral, na senda do sentido universal do Humano. O presente trabalho tem por objetivo reconstituir, sumariamente, o percurso biográfico do autor, enquadrando-o nas movimentações do seu tempo; analisar a sua produção latina, em particular, a sua *Collectanea Moralis Philosophiae*, reconhecendo a presença e projeção deste Clássico na modernidade.

PALAVRAS-CHAVE – Literatura de Sentenças, Filosofia moral, Recepção da Antiguidade Clássica, Retórica.

ABSTRACT – The venerable Dominican priest, a master of oratory and eloquence, Fray Louis of Grenade (1504-1588) was a recognizable humanist in the renaissance landscape. He lived in Portugal uninterruptedly during forty years, answering the invitation made by Cardinal Infant D. Henrique, archbishop of Évora. The Dominican was an intellectual engaged in a process of synthesis of epistemic thought. He was born Luis de Sarria and would be known as an astonishing preacher, sincere politician, a scathing theologian, dissatisfied philosopher, all qualities that justify an eclectic and consistent development, and also a polyphonic epistemic production. His literary and spiritual production presents a very large *spectrum*, from theological principals of Christianity to pagan philosophy. In particular, Latin works such as *Collectanea Moralis Philosophiae*, *Silva Locorum* e *Rhetorica Ecclesiastica*, emancipate a spiritual nature and a catechetical-doutrinary program in order to construct an itinerary of morality, looking for a universal sense of Human being. The present paper aims to re-

construct the author's biography, framing it in a few controversies of his time and also to analyse the Latin production and the *Collectanea Moralis Philosophiae*, in particular, recognizing the projection of this classicist in Modern times.

KEYWORDS – Sententious Literature, Moral Philosophy, Reception of Classical Antiquity, Rhetoric.

## I. FREI LUÍS DE GRANADA: UM PERFIL HUMANISTA E A SUA DEVOÇÃO CLÁSSICA

«The humanists had to face the problems of truth in their discussions of straight philosophical and especially of moral problems which they considered to be a part of their legitimate domain».  
Paul Oskar Kristeller

Sob o pórtico da máxima terenciana *homo sum: humani nihil a me alienum puto*<sup>1</sup>, as *humaniores litterae* e os *studia humanitatis* foram conduzidos pelos humanistas no sentido da formação integral e enciclopédica do indivíduo, assentes na certeza de que a *dignitas*, a *libertas*, a *humanitas* e a *uirtus* são as condições mais idóneas e inalienáveis ao Homem, através das quais ele se relaciona com os outros e se redimensiona no mundo.

O venerável padre mestre dominicano Frei Luís de Granada dedicou, laboriosamente, toda a sua vida a esta demanda, na incansável procura pelo sentido universal, imperecível e essencial do Humano, fundando os seus ideais humanistas na Literatura de Espiritualidade<sup>2</sup>. Deste modo, se reconstituirmos alguns dos principais traços biográficos do Dominicano confirmamos que este sempre se pautou pela mundividência do seu tempo, sempre comungou dos mesmos anseios e enriqueceu um legado inconsútil, do qual hoje somos todos subsidiários.

Nasceu Luís de Sarria, a 31 de Dezembro de 1504, numa casa no Realejo, porta defronte para a Igreja de S. Domingos, em Granada. Em 1524, quando escolheu a vida eclesiástica no convento de Santa Cruz, abdicou do patronímico de Sarria a favor do topónimo de Granada e em 1529 ingressaria no Colégio Mayor de San Gregorio de Valladolid, onde cursara Teologia até 1534. Frei Luís de Granada revelou, desde cedo, uma vocação religiosa, afinada pelos valores afetivos, com a consciência de que só por intermédio da prática e do exercício permanentes da virtude nos poderemos superar e progredir individualmente.

Ao longo dos anos, a sua nobreza de carácter e a exemplaridade de conduta difundiram-se como principais traços de personalidade e não tardou até que

---

<sup>1</sup> Terêncio, *Heautomorumenos* v.77 - «Sou Homem e por isso nada do que é humano me pode ser alheio».

<sup>2</sup> Martín Ramos 2003: 5-147.

chegasse aos ouvidos do Cardeal Infante D. Henrique (1512-1580) e Arcebispo de Évora o afamado nome granadino. Na senda do bem espiritual dos seus diocesanos, o Cardeal pediu autorização à *ordo praedicatorum* para que Frei Luís se mudasse para Portugal. Em resposta a esse convite, Frei Luís escolhe Portugal como segunda morada onde vivera, ininterruptamente, até morrer em 1588, durante mais de quarenta anos. Com apenas 43 anos o Dominicano era já provincial do Convento da Batalha, função que desempenhou com brio reconhecido e mérito incontestável<sup>3</sup>.

Frei Luís de Granada despertou também a admiração e o respeito da corte, que lhe permitiram beneficiar de alguns privilégios régios na divulgação da sua obra literária. Esta confiança foi ainda extensível a vários convites para desempenhar funções eclesiásticas mas o dominicano Francisco Simonet elucida a este respeito: «Siendo confesor de la Reina D. Catalina, viúda de Juan III y hermana del Emperador Carlos V, se le brindo con el Arzobispado de Braga, honra que declino el ilustre dominicano, como lo había hecho antes con el Arzobispado de Viseo y más tarde con el capelo cardenalicio, cuando en Octubre de 1572 cesó Fray Luís en el cargo de provincial, recogiese al convento de Santo Domingo de Lisboa»<sup>4</sup>. Sabemos, assim, que Frei Luís de Granada declinara este arcebispado de Braga como também o fizera com o de Viseu, à luz do argumento de que as suas preocupações e interesses intelectuais se centravam cada vez mais no estudo dos autores clássicos e, fundamentalmente, da tratadística retórica, traços que enformam e esculpem um percurso literário bem demarcado<sup>5</sup>. Outras vezes sublinham a sua humildade e falta de ambição por estas responsabilidades de teor político-eclesiástico, ainda que fosse sempre comprometido com o seu tempo e com a sociedade coeva<sup>6</sup>.

O interesse pela oratória, na Espanha desta altura, foi de tal forma manifesto que ao longo do Século de Ouro, imprimiram-se vários tratados sobre a *Ars Praedicandi* e *Ars Scribendi*, e a Retórica Eclesiástica de Frei Luís de Granada converteu-se no corolário deste acervo<sup>7</sup>. O seu *Libro de la oración y meditación* é

---

<sup>3</sup> «Durante su prelación floreció la religión y se reformaron los costumbres y prospero su ordene en reino con nuevas fundaciones», Francisco Javier Simonet y Baca 1889: nº55. Jornal consultado no espólio da Universidade Complutense em Madrid com a cota FA16635.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> «Habría que considerar, ante todo, la modalidad de vida en Fray Luis, bueno y sencillo, deja hacer y se niega a admitir las mercedes que se le ofrecen. Su temperamento era fino, delicado, lo que el más amaba era el trabajo intelectual. Trabajaba de la mañana a la noche.», Azorín (Martínez Ruiz, José) 1961: 23.

<sup>6</sup> Barbosa Machado 1965: 110 (vol.I): «Era imposible aceptar aquella dignidad por ser superior a sus merecimientos e insoportable para sus hombros».

<sup>7</sup> Amate Blanco 1988: 153: «La obra en la que fray Luís expone sus ideas sobre el estilo es su Retórica Eclesiástica. Si en ella se refiere a la oratoria, sus opiniones son perfectamente extensibles al resto de su producción literaria»; vide ainda este propósito López-Muñoz 2010; sobre *Ars Scribendi* vide Soares 1992: 153-169.

um exemplo de êxito comprovado da sua atividade pregadora, se atendermos às suas oito publicações, só no primeiro ano de edição.

Toda a produção espiritual e literária deste venerável mestre é concebida à luz da dicotomia limitação humana *versus* grandeza divina, numa simbiose entre a matriz da filosofia pagã e os pressupostos da teologia cristã, revelando ao nível dos *uerba* uma estilística marcada pelas simetrias e contrastes, paralelismos e gradações, depurados em sentenças breves e assertivas, ricas no seu substrato doutrinário e ideológico<sup>8</sup>. No que concerne a *res*, o *topos* central é o da natureza humana: «es complicado todo este problema de la Naturaleza y del instinto. Es complicado y eterno. Es el problema nunca resuelto de la libertad y de los límites de la libertad, de la espontaneidad y de la norma, de la intuición y de la razón»<sup>9</sup>.

O Dominicano é admirado não só pelo conhecimento profundo que exhibe de todas as nuances e complexidades da natureza humana, das suas luzes e sombras, como também pelo domínio proficiente da palavra, sábia, eloquente, simples mas fortificadora da virtude e da sabedoria. A sua influência sobre os seus contemporâneos e vindouros foi igualmente expressiva, veja-se o exemplo de Santa Teresa de Ávila<sup>10</sup>: «ante el lenguaje, es evidente que si el fraile dominico ejerce magisterio sobre ella es porque la doctrina de sus escritos era presentada de manera accesible a la comprensión de las monjas carmelitas. El padre Granada era hombre no solo culto, sino verdaderamente docto, parecerá conversar afablemente con su lector»<sup>11</sup>.

Ainda a propósito da sua presença e pervivência nos séculos seguintes, é oportuno referir um manual pedagógico de Calixto Hornero, intitulado *Elementos de Retórica* publicado em 1815. Esta obra apresenta uma estrutura comparativa de exemplos de Cícero a par dos exemplos de Frei Luís de Granada, designado como o epíteto de “Cícero cristão”<sup>12</sup>. O autor da obra tece o seguinte comentário a propósito de Frei Luís de Granada:

«y qué grande se ofrece à nuestra consideración este orador insigne, si meditamos un momento sobre el fondo hermosísimo de sus castizas sermones. Qué conocimiento tan profundo de Dios y del ser humano! Qué filosofía tan consoladora, y qué nobleza en el pensar y qué acierto en el discurrir! Sus sermones

---

<sup>8</sup> Amate Blanco 1988: 149; vide a propósito dos *res et verba* Soares 1993: 377-410.

<sup>9</sup> Azorin (Martínez Ruiz, José) 1944: 36.

<sup>10</sup> Santa Teresa de Ávila demonstra a sua admiração numa carta, datada de 1575 a propósito da fundação do convento de *Villanueva de la Jara* e nas suas *Constituciones* que podemos encontrar na edição de Félix Garcia 1967, 4<sup>o</sup>vol: 732-33 e ainda 606 e 632; vide Rico Seco 1986: 85-107.

<sup>11</sup> Amate Blanco 1988: 151.

<sup>12</sup> Esta obra foi lida por altura de uma deslocação de investigação à Biblioteca da Universidade Complutense e encontrámo-la na Faculdade de Veterinária, o que nos despertou muito interesse e merece um estudo mais apurado.

son libros llenos de sabiduría, donde el hombre aprende à conocer la grandeza de Dios y su grandeza, que es pequeñez junto a la de su creador»<sup>13</sup>.

Igualmente inegável e surpreendente é o êxito que as obras do Dominicano conheceram ao longo dos séculos XVII, XVIII, traduzidas em diversas línguas, lidas por toda a Europa, havendo mesmo indícios de que terão chegado edições integrais ao Novo Mundo, onde terá sido apreciado com semelhante deleite e fruição<sup>14</sup>.

## II. A MUNDIVIDÊNCIA LITERÁRIA DO DOMINICANO: A TRÍADE RETÓRICA, PEDAGOGIA E FILOSOFIA MORAL

«Con todo merecimiento, pues, podemos decir de fray Luís que es el más universal y también el mejor escritor latino de la Granada renacentista, si atendemos a la cantidad y calidad de su producción y – lo que es más importante – a la proyección de su obra»<sup>15</sup>»

José González Vázquez

A versatilidade da sua escrita – tanto em latim como em vernáculo – espelha profundidade filosófica, vivacidade retórica, clareza e sobriedade estilísticas, formalizadas na concisão do *genus sententiarum*<sup>16</sup>. Frei Luís de Granada une a firmeza e tenacidade do pensamento, à coerência das ideias e à desenvoltura do discurso, na frescura de um texto que transmite as verdades mais complexas e universais do Humano.

As suas obras apresentam um espectro amplo e multifacetado e, metodologicamente, podem ser divididas em obras Portuguesas, Latinas e Castelhanas. Destacamos de entre as suas obras portuguesas o *Compêndio da Doutrina cristã* (1559) assim como treze pregações das principais festas de Cristo e da sua Santíssima (1595). As obras castelhanas revelam um escopo consideravelmente mais lato<sup>17</sup> e no que diz respeito à identificação das obras latinas, somos conduzidos a extrapolar questões meramente metodológicas para aferirmos questões de cariz estético-doutrinário<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Calixto Hornero 1815: 35.

<sup>14</sup> Agustín Turrado 1993: 159; Borges 2009: 137.

<sup>15</sup> González Vázquez 1996: 317-341

<sup>16</sup> Azorin (pseud. José Martínez Ruiz) 1958: 145.

<sup>17</sup> *Libro de la Oración y meditación* (1554), *Recopilación breve del Libro de la Oración y meditación* (1574), *Dos meditaciones para antes e después de la Sagrada Comunión* (1554), *Guía de Pecadores* (1556), *Oraciones y Ejercicios de Devoción* (1557), *Manual de Oraciones* (1559), *Memorial de lo que debe hacer el Cristiano* (1561), *Tratado de Oraciones Vita Christi* (1561), *Adiciones al Memorial* (1574), *Introducción del Símbolo de la Fe* (1583), *Doctrina espiritual* (1589). Sobre o estudo detalhado das obras de espiritualidade de Frei Luís de Granada, vide Maria Idalina Resina Rodrigues (1988).

<sup>18</sup> Este facto legitima Maria Idalina Rodrigues a não contemplar, detalhadamente, as obras latinas do Dominicano.

O seu percurso doutrinal segue três direções: textos de oração, páginas catequéticas e obras apoloéticas<sup>19</sup>, regendo-se pelos contornos do misticismo, uma das correntes mais relevantes na encruzilhada epistémica humanista, da segunda metade do século XVI. A obra de espiritualidade do Dominicano desenvolve-se sempre na esteira da relação do Homem com Deus, articulada nesta graça divina, que é uma missão redentora e que direciona para a revelação da verdadeira sabedoria, numa caminhada progressiva no sentido da consolidação dos escrúpulos e da retidão de carácter<sup>20</sup>.

O exercício interior é vivificante da alma, regenerador do ânimo, consolidando de forma lúcida a pedra angular da vida: a virtude. Este itinerário de aprendizagem e superação está reflectido no *Libro de Oración y Meditación*<sup>21</sup>: «Hermosa y excelente en sí misma la virtud aproxima al hombre a Dios, por muchos y variados motivos que constituyen otras tantas razones que exhortan a su ejercicios; y Granada lo recuerda con relativa frecuencia, y prosiguiendo en una escala de virtudes que en la doctrina de Granada empieza en la humildad y culmina en la caridad atenía al Cristiano la distancia que lo separa del Creador»<sup>22</sup>.

Reconhecemos desta forma que a classificação das obras dominicanas não se detém apenas na distinção entre as composições em vernáculo ou em latim, radica antes na natureza, nos propósitos e nas funções das obras. A produção latina desperta, em particular, a nossa atenção por revelar uma matriz vinicamente clássica, numa tríade constituída pela *Rhetorica Ecclesiastica* e *Silva Locorum* e a *Collectanea Moralis Philosophiae*<sup>23</sup>.

A *Rhetorica Ecclesiastica* sai à luz em 1576, dedicada à Universidade de Évora e apresenta-se como um manual eminentemente técnico e de instrução pedagógica aos futuros pregadores<sup>24</sup>. Este tratado, publicado por *Antonius Riberius*, acolhe a preceptística retórica clássica, rentabiliza-a e adapta-a às necessidades do púlpito, definindo o perfil desejável de qualquer orador cristão, à luz da eloquência de Cícero e Quintiliano<sup>25</sup>. Azorin afirma o seguinte acerca deste tratado de Retórica:

---

<sup>19</sup> Rodrigues 1988: 582.

<sup>20</sup> Amate Blanco 1992 (4): 42-45.

<sup>21</sup> O exemplar do *Libro de la Oración y Meditación* de Frei Luís de Granada, reeditado em Lisboa pelo prelo de António Alvarez, em 1602 pertence ao espólio da Biblioteca Joanina da Universidade de Coimbra com a referida cota 3-6-13-24.

<sup>22</sup> Rodrigues 1988: 116.

<sup>23</sup> Poza López 1992 (4): 102-107.

<sup>24</sup> *Ecclesiasticae rhetoricae siue de ratione concionandi libri sex, nunc primum in lucem editi, Authore R.P.F. Ludovico Granatense... Olyssipone, Exc. Antonius Riberius, expensis J. Hispani bibliopolae, Anno Domini, 1576*, traduzida e comentada por López Muñoz 2009. Vide ainda o estudo sobre a Retórica Eclesiástica de Herrero Salgado 1993: 265-302

<sup>25</sup> A propósito do estilo ciceroniano em Frei Luís de Granada vide Switzer 1927 e ainda Calixto Hornero 1815.



«La Retórica de Fray Luis es uno de los más admirables libros de estética que conocemos; los más hondos e interesantes temas modernos – el problema del romanticismo y del clasicismo, por ejemplo; el problema de la intuición y de la reflexión – están en esa obra planteados con toda claridad y reiteradamente [...] el libro, por su importancia, por su hondura estética merece estar en manos de oradores y literatos, es moderno, profundamente moderno. La constante preocupación de fray Luís en su Retórica es el problema de la emoción en el arte»<sup>26</sup>.

Em 1582 publicam-se os *Silva Locorum qui frequenter in concionibus occurrere solent, omnibus diuini uerbi concionatoribus; cum primis utilis & necessaria in qua multa tum ex ueterum Patrum sententiis collecta*, um repertório de tópicos também orientadores da *ars praedicandi*, ao serviço da *inuentio* de textos patrísticos. A edição *princeps* sai à luz pelo prelo do impressor de Lyon, Petrus Landry, e nesta obra Frei Luís de Granada abdica dos textos profanos, reunindo apenas sentenças de autores cristãos, enriquecidas com os seus próprios comentários pessoais<sup>27</sup>.

Juntamente com a *Collectanea Moralis Philosophiae*, estas três obras latinas formam um grupo uno e coeso pois apresentam traços comuns, complementares e comungam de um mesmo objetivo: a formação integral e enciclopédica do *ethos* na interface entre a Retórica, a Filosofia e a Moralidade.

<b>Triade Latina</b>	Precept Clássica	Precept. Profana	Patrística Católica	Coment. Pessoais	Função pregadora	Teor filosófico-moral	Guia espiritual	<i>Loci communes</i>
<b>C.M.P</b>	+	+	-	-	-	+	-	+
Silva Locorum	-	-	+	+	+	+	+	+
Rhetorica	+	+	+	+	+	+	+	+

Quadro sistematizador dos principais traços da tríade latina

Sendo um dos nossos principais objetivos lançar um olhar minucioso sobre a produção latina do Dominicano não poderá ficar subestimada a sua produção epistolar, que conhecemos graças à edição esmerada do Padre Álvaro Huerga<sup>28</sup>. Esta correspondência escrita não só em latim mas também em espanhol e italiano divide-se em cartas privadas – na esfera da literatura criativa, tornando-se uma importante fonte documental e biográfica – e cartas literárias, que compilam

<sup>26</sup> Azorin (pseud. José Martínez Ruiz) 1944: 24; vide a propósito Herrero Salgado 1993: vol I, 265-302.

<sup>27</sup> Valverde Abril 2012: 1178: «La *Collectanea* fue la primera obra de ese ambicioso proyecto en aparecer publicada. Con el paso del tiempo este vasto programa se completó con la publicación de la *Silva locorum*, otra colección de igual finalidad que la *Collectanea*, pero en la que se aducen textos patrísticos y de las sagradas escrituras» Valverde Abril 2012: 1178.

<sup>28</sup> Álvaro Huerga 1973.

vários prefácios a obras e encómios. Lembremos ainda que a primeira obra latina de Granada, publicada em 1565, em Lisboa por Francisco Correa foi um breve tratado sobre o bispo ideal, *De officio et moribus episcoporum*, baseado num sermão que ele próprio pregara na consagração episcopal do seu amigo António Pinheiro e que surge no mesmo volume juntamente com o *Stimulus pastorum* de Frei Bartolomeu dos Mártires<sup>29</sup>. Este tratado sobre a ética do bispo-governante reflete a influência erasmista, na qual Frei Luís de Granada afina tantas vezes o seu diapasão da mesma forma que se inspira também na de Séneca e Cícero<sup>30</sup>.

Ao constataros toda esta diversidade da produção granadina, há que ter presente a ressalva de Manuel López Muñoz a respeito da sua natureza multimodal: «pero esto no nos puede llevar a pensar que haya un Luís de Granada de primera fila y un Luís de Granada de segunda, sino más bien, que existen dos vertientes paralelas en el intelectual, vertientes con un público muy definido para cada una de ellas y que, en consecuencia, le exigen al autor la expresión en una lengua u otra»<sup>31</sup>.

### 2.1. A *Collectanea Moralis Philosophiae*: as suas dialécticas ético-morais

«The essential reward of virtue is virtue itself which makes man happy. For human nature cannot attain anything higher than virtue. The opposite applies to vice»<sup>32</sup>.

Em 1571, pelo prelo de Francisco Correa, sai à luz a *Collectanea Moralis Philosophiae in tres tomos distributa: quorum primus selectissimas sententias ex omnibus Senecae operibus. Secundus ex moralibus opusculis Plutarchi: Tertius clarissimorum principum & philosophorum insigniora apophthegmata, hoc est, dicta memorabilia complectitur*<sup>33</sup>, obra que voltará a ser reimpressa em 1582 em Paris<sup>34</sup>,

---

<sup>29</sup> Frei Luís de Granada redigiu a biografia de Fr. Bartolomeu dos Mártires numa fase já tardia da atividade do venerável padre. Vide a este propósito Rodrigues 1987: 327-349.

<sup>30</sup> González Vázquez, 1996: 317-341: «pero a todas estas influencias reformistas pre y pos tridentinas en esta obra del padre Granada hay que añadir otra de profundo contenido humanístico clásico: me refiero a la indudable presencia de la doctrina moral senequista sobre la educación del príncipe en todo este tratado, desde el punto de vista estilístico, talvez sea este opúsculo donde el influjo de le elocuencia ciceroniana alcanza su más alto grado de realización.»

<sup>31</sup> López-Muñoz 1993: 591-601; \_\_, 1996: 289-306.

<sup>32</sup> Kristeller 1961: 136.

<sup>33</sup> *COLLECTANEA MORALIS PHILOSOPHIAE in tres tomos distributa; quorum primus selectissimas sententias ex omnibus Senecae operibus; secundus ex moralibus opusculis Plutarchi; tertius clarissimorum & philosophorum insigniora apophthegmata hoc est dicta memorabilia complectitur... / collectore F. Ludouico Granatensi, monacho dominicano: excudebat Franciscus Correa, MDLXXI., Olisippone.*

<sup>34</sup> *COLLECTANEA MORALIS PHILOSOPHIAE IN TRES TOMVS DISTRIBVTA quorum primus selectissimas sententias ex omnibus Senecae operibus, secundus ex moralibus opusculis Plutarchi, tertius classimorum principum et philosophorum insigniora Apophthegmata hoc est dicta memorabilia complectitur quae omnia per communes locos digesta sunt ut studiosus lector*

e em 1775 em Valência<sup>35</sup>. No que concerne à edição desta obra, temos de referir uma carta de D. João endereçada ao secretário Zayas, datada de 12 de junho de 1571, na qual é mencionada explicitamente uma obra granadina descrita da seguinte forma: «Al pe. Fray Luís avise que partía este correo. No escribe à V. S. hasta estar acabado de imprimir das Sentencias de Plutarco. Enviame á decir que no le falta sino el postrer pliego»<sup>36</sup>. Os herdeiros de Matías Gast em 1579 terão imprimido várias obras do Dominicano de entre as quais a designada *Collectanea de Séneca y Plutarco*<sup>37</sup>. Levantam-se, de imediato, duas questões: corresponderão estas sentenças de Séneca e Plutarco à integralidade do primeiro e segundo tomos ou terão sofrido desenvolvimentos e alterações quando se intitula *Collectanea Moralis Philosophiae*? Para respondermos a estas e outras questões associadas teríamos de desenvolver um trabalho filológico aturado e não reunimos aqui nem espaço nem tempo oportunos. Em todo o caso, comprovam e legitimam a inesgotabilidade de leituras e estudos que esta *Collectanea Moralis Philosophiae* oferece.

F. Buisson, no seu *Répertoire des Ouvrages pédagogiques du XVI<sup>e</sup> siècle*, contempla duas obras do Dominicano: a *Collectanea* e os *Sylva Locorum*. Curiosamente, no *index rerum* deste *Répertoire* e de entre as várias tipologias de classificação – *ouvrages de mnémotechnie, ouvrages d'art épistolaire, de poésie morale, d'apophtegmes et de proverbes, ouvrages d'encyclopédie et divers* – a *Collectanea* é inserida na taxonomia “des ouvrages de dialectique et philosophie”<sup>38</sup>. Como iremos ter oportunidade de constatar, o edifício conceptual da *Collectanea* constrói-se sobre os fundamentos da filosofia estóica e tendo por base o desdobramento de várias dialéticas a partir de *bona & mala, uera & falsa, uirtus & uitium*. Por sua vez, estas duas obras pedagógicas referidas por Buisson inserem-se na tendência da historiografia humanista que visa a educação de príncipes – *Speculum principis* – mas com a ânsia de inspirar igualmente o comportamento dos cidadãos, que são o espelho dos *exempla* dos governantes. Perguntamo-nos legitimamente sobre qual será a idiosincrasia desta obra enciclopédica e deste repositório sentencioso no seu panorama literário. González Vázquez esclarece-nos:

---

*quid in quouis argumenti genere sibi commodum fuerit inuenire facile queat collectore F. Luduovico Granatensi monacho Dominicano, Apud Guilielmum Chaudiere via Iacobaea sub insigni Temporis & Hominis syluestris, cum privilegio regis M.D. LXXII, Parisiis.*

<sup>35</sup> *COLLECTANEÁ MORALIS PHILOSOPHIAE IN TRES TOMVS DISTRIBVTA per communes locos digesta collectore F. Luduovico Granatensi monacho Dominicano accedit Joh. Bapt. Munnozi Valentini De Scriptorum Gentilium lectione et profanarum disciplinarum studiis ad Christianae pietatis normam exigendis PROLUSIO, ex praelo Josephi et Thomae de Orga Superiorum Permissu, MDCCLXXV, Valentiae.*

<sup>36</sup> J. Cuervo, O.P., 1906, tomo XIV: 67.

<sup>37</sup> Lázaro Sastre 1993: 61.

<sup>38</sup> No *Index Rerum Granatensis* aparece referenciado nas obras de “Dialectique et Philosophie”, vide Buisson 1968: 333.

«Restringiéndonos a su producción latina, cualquiera de sus obras es un buen exponente de ello, pero así como los principios éticos que deben – según el – inspirar el comportamiento del gobernante, tanto eclesiásticos como civil, en pocos de nuestros autores renacentistas a tan alto grado una interrelación entre su obra castellana y la latina, así como entre su obra teórica y su producción escrita. [...] la *Collectanea Moralis Philosophiae* es una obra un tanto peculiar dentro de la producción de fray Luís: un libro de temas de filosofía moral o de antropología ética, consistente es un rico repertorio de citas de autores clásicos para uso de los predicadores. Se trata de un grueso volumen dividido en tres partes independientes, dedicadas la primera a Séneca, la segunda a Plutarco y la tercera a una serie de autores antiguos y modernos, desde Cicerón a Erasmo»<sup>39</sup>.

A *Collectanea Moralis Philosophiae* teria sido uma obra concebida e amadurecida, desde os tempos de formação em Valladolid e por altura dos seus estudos em Filosofia Moral, que agora são meticulosa e amadurecidamente estruturados e organizados<sup>40</sup>. Podemos acreditar que muitos dos autores acolhidos na *Collectanea* provêm de leituras diretas – seja o caso de Cícero, Séneca, Plínio, Suetónio, Valério Máximo. No entanto, notando-se a presença de autores tão alheios à mundividência hispano-portuguesa do Dominicano temos de assumir a possibilidade de terem sido provenientes de fontes indiretas e da leitura de tantas coletâneas, florilégios, que proliferavam na Europa de quinhentos<sup>41</sup>.

O Dominicano, ciente da epístola senequiana (1.6,5) – *Longum iter est per praecepta, breue et efficax per exempla* – segue o exemplo o Virgílio das abelhas, tão agraciado entre os humanistas e tão orientador dos seus métodos filológicos: devemos reunir conhecimentos das mais variadas lições para posteriormente separar, selecionar e organizar por lugares comuns<sup>42</sup>. Assim, todos os autores acolhidos na *Collectanea* – a partir de diferentes níveis de intertextualidade – apresentam uma síntese de pensamento: assimilam várias influências, compatibilizando todos estes valores de matriz pagã reajustados à religiosidade católica, e não deixam de corresponder e reformar os anseios renascentistas<sup>43</sup>.

---

<sup>39</sup> González Vázquez, 1996: 317-341.

<sup>40</sup> Jereczek, 1971: 135-138.

<sup>41</sup> Vide a este respeito López Poza 1990: 61-76.

<sup>42</sup> «Apes, ut aiunt, debemus imitari, quae vagantur et flores ad mel faciendum idoneos carpunt. Deinde quidquid atulere disponunt ac per favos differunt et (ut Vergilius noster ait) liquentia mela stipant et dulci distendunt nectare cellas. Nos quoque has apes debemus imitari et quaecunque ex diversa lectione congegimus separare: melius enim distincta servantur», in carta introdutória ao *pío ac benevolo lectori* da *Collectanea Moralis Philosophiae*.

<sup>43</sup> «a Luis de Granada estaba reservado fundir de manera más decisiva la herencia de interioridad del erasmismo con muchas otras tradiciones antiguas o recientes, pero, sobre todo, con una tradición dominicana de oración mental que venía de Savonarola», in Marcel Bataillon, 1966: 594.

No primeiro tomo da obra, estão coligidas sentenças de Séneca<sup>44</sup> - PRIMVS TOMVS COLLECTANEORVM MORALIS PHILOSOPHIAE, QVI SELECTISSIMAS SENTENTIAS EX OMNIBVS SENECAE OPERIBVS PER COMMVNES LOCOS DIGESTAS, CONTINET- acolhidas a partir das *Epistulae ad Lucilium*, das *Naturales quaestiones*, *De prouidentia*, *De paupertate*, *Consolatio ad Martiam*, *De tranquillitate animi*, *De beneficiis*, *De clementia*, *De otio*, *De breuitate uitae*.

O segundo tomo fica reservado para os apotegmas de Plutarco - ALTER TOMVS COLLECTANEORVM MORALIS PHILOSOPHIAE, QVI SELECTISSIMAS SENTENTIAS EX OMNIBVS OPVSCVLIS MORALIBVS PLVTARCHI EXCERPTAS, EX PER COMMVNES LOCOS DIGESTAS, CONTINET – extraídos a partir de mais de trinta tratados morais como o *De exilio*, *De doctrina principum*, *De liberis educandis*, *De fortuna et uirtute Alexandri*, *De uirtute morum*, *De doctrina uirtutis*, *Politica*, *De profectu morum*, *De docenda uirtute*, *De uitiosa uerecundia*, *de uirtute et uitio*, *De cupiditate diuitiarum*, *de amicitia in multos diffusa*, *de odio et inuidia*, *de cohibenda iracundia*. Plutarco, designado por “breviário do século”<sup>45</sup>, tornou-se um dos autores mais lidos e assimilados no Renascimento, defensor do ideal de educação como principal fonte de virtude, instituído nos tratados pedagógicos de educação de príncipes<sup>46</sup>.

O terceiro tomo, por sua vez, apresenta uma natureza mais plural, sendo uma miscelânea dentro da própria coletânea, congrega sentenças de autores clássicos e contemporâneos do Dominicano. De entre autores antigos podemos enumerar Cícero (*De natura deorum*; *de legibus*; *de senectute*, *Tusculanae*), Aristóteles (*Rhetorica*), Eusébio de Cesareia (*Historia Ecclesiastica*), Diógenes Laércio (*De uita et moribus philosophorum*), Apuleio (*De Mundo*), Suetónio (*De Caesarum uita*), *Stobaeus (sententiae ex thesauris graecorum delectare*<sup>47</sup>), e ainda Séneca e Plutarco que continuarão a ser citados neste III tomo. Quanto aos autores medievais e coevos a Frei Luís de Granada temos Erasmo (*Apophthegmata*, *Proverbia*), Baptista Fulgoso – *Campofulgoso (Factorum et dictorum memorabilium)*; Nicephorus Callisto (Vicentius de Madius) com a sua *Ecclesiastica Historia*; Antonio Beccadelli (conhecido por Panormita) com o seu *De dictis et factis Alphonsi regi*, Guido Bituriensis, Filippo Beroaldo com o seu *Opusculum de terrae motu*, Aeneas Silvio Piccolomini (*Comentaria de rebus Alphonsi*), Prisciano, Pontano, Macróbio, Jerónimo Osório, Francesco Patrizi Senensis, Rudolfo Agricola, entre tantos outros – *COLLECTANEORVM*

<sup>44</sup> González Vázquez 1997: 653-656.

<sup>45</sup> Sobre a tradução, edição e receção de Plutarco no Renascimento vide Aulotte 1965: 19.

<sup>46</sup> Faure 1960; Ribeiro Ferreira 2008.

<sup>47</sup> Pertencente ao espólio da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra com a cota RB-40-8.

*MORALIS PHILOSOPHIAE QVI SELECTISSIMA APOPTHTHEGMATA AD RECTAM VITAE INSTITVTIONEM CONDVCENTIA CONTINET; EX CLARISSIMIS AVCTORIBVS, QVI HAC DE RE SCRIPSERVNT, COLLECTA ET IN LOCOS COMMVNES DIGESTA*<sup>48</sup>.

A obra sugere através desta estrutura ternária várias abordagens e oferece diferentes possibilidades de estudo e de leitura. Se podemos estudar o que vários autores referem sobre o mesmo *topos*, numa perspetiva mais diacrónica, é igualmente possível analisarmos os princípios de um determinado autor perpassando os vários *themata* – perspetiva sincrónica.

Não é de somenos importância a carta introdutória que Granada dirige ao seu *pío ac benevoló lectori* – redigida em latim – na qual expõe as suas intenções literárias, apresenta as motivações pessoais, explica as suas escolhas metodológicas, confessa os seus gostos e preferências e clarifica os intuitos conducentes à seleção, organização e *dispositio* da obra. Ouçamos, então, algumas dessas palavras do autor no que diz respeito à metodologia e conceção da obra:

*Cum uero intelligerem uerum esse, quod eleganter quidam ait, lectione orationem pinguescere, eumque sermonem maxime probari, qui uariis grauissimorum autorum sententiis refertus sit, decreui (quantum mihi per alias occupationes liceret) non sacras literas modo, sed, quod, in euangelica etiam parabola dicitur, uetera et noua patrum uolumina percurrere, ut selectissimas undecumque sententias colligerem, et per communes locos digerem, quo in promptu et ueluti ad manum in quouis argumento genere quaerenti praesto essent.*

Tendo assim percebido claramente o que é verdadeiro, o que se pronuncia com elegância, o que enriquece o discurso e o sermão e que é demonstrado pela lição, a partir de variadas sentenças dos mais ilustres autores, decidi (na medida do que me é lícito de entre todas as outras ocupações) recorrer não só aos livros sagrados e às parábolas do evangelho mas também aos volumes antigos e novos dos Padres, de forma a coligir a partir das mais diferentes proveniências as mais seletas sentenças, distribuindo-as por lugares comuns, para assim estarem ao alcance e à mão de quem quer que pesquise sobre qualquer assunto.

Frei Luís confessa as suas preferências e justifica as suas escolhas pelos dois vultos luminares, entre os latinos Séneca e entre os gregos, o autor de Queroneia, Plutarco:

*Hactenus Augustinus. Huius igitur tanti uiri consilium sequutus, ex Philosophis*

---

<sup>48</sup> Valverde Abril 2012: 1183: «Ante tal variedad de autores citados hay quienes postulan la hipótesis de que Fray Luis de Granada tuvo a su disposición una nutrida biblioteca y aquilató con sus variadas y vastas lecturas una cultura amplísima, corroborada por el testimonio de sus coetáneos y la existencia inapelable de sus obras».

*omnibus, qui de moribus et recta uitae institutione monumenta aliqua posteritati relinquerunt, duos potissimus (qui uelut duo moralis philosophiae lumina sunt, nempe ex latinis Senecam, ex graecis Plutarchum) mihi praecipue diligendos putauit, quos studiose perlegerem, et insigniores eorum sententias, uelut amoenissimas flores carperem, et in calathis, hoc est, in locis communibus distincte reponerem, quo et quid isti uiri de uirtutibus uelut spectandum proponerem.*

Portanto, seguindo o conselho deste grande homem (Santo Agostinho), de todos os filósofos que terão deixado para a posterioridade alguma produção escrita sobre os costumes de uma vida reta e justa, considero dois em particular faróis luminares da filosofia moral, a saber: dos latinos Séneca e dos gregos Plutarco. Penso que deveriam estes ser eleitos, preferencialmente, para que sejam lidos inteiramente e detendo a nossa atenção de forma demorada, sentenças até aqui dispersas e agora reunidas e compiladas em lugares comuns, colocando a par o que os homens opinaram de forma clarividente sobre virtudes e vícios. Proponho estes pareceres para estudo e deixo este espólio à consideração dos leitores.

Ainda relativamente ao método e à *dispositio* da obra, o autor acrescenta:

*His etiam apophthegmata (hoc est, clarissimorum philosophorum et principum dicta, quae insigniora mihi uisa sunt) eodem ordine, iisdemque locis ad nectenda putauit, propterea quod haec non longis ambabigus, sed arguta breuitate, et dicentium auctoritate, facile et oblectant animos, et uitam instituunt. Hoc igitur opus quod pro rerum uarietate in tres tomos diuisimus, hac breuiori forma edendum curauimus, ut hac formula excussus, uelut quidam selectissimarum sententiarum thesaurus, non ad uitae solum institutionem, sed ad oblectamentum quoque studiorum accommodatus, in sinu semper gestaretur, et omni tempore, omnique loco, tanquam leuis sarcina, ad manum inueniretur.*

Também os apotegmas (isto é, os ditos mais insígnies dos mais ilustres príncipes e filósofos) pensei que os devia organizar pela mesma ordem e pelos mesmos lugares comuns, isto é, não com largos e desenvolvidos circunlóquios mas com a mais breve e pungente assertividade e com a autoridade daqueles que os proferem. Por um lado deleitam facilmente os ânimos e por outro instruem a vida. Assim, esta obra, dada a variedade de temas, foi dividida em três tomos, preocupámo-nos que viesse à luz dotada de uma estrutura breve, como se fosse um tesouro das mais seletas e apropriadas sentenças não só para a formação da vida mas também para deleite conveniente dos estudos, que se transporte sempre no bolso, como uma leve bagagem, em qualquer circunstância e em qualquer lugar.

*Hos autem locos, quo res esset dilucidior, in tres classes distinximus, in quarum prima tituli ad uarios personarum status pertinentes, ab ipso Deo optimo maximo exordium*

*capientes, collocantur. In secunda uero uirtutum et uitiorum illis aduersantium loci reponuntur. In tertia uero quaedam alia peregrina, quae non ita cum superioribus cohaerebant, collocata sunt. Quia uero christiana religio theologicis uirtutibus principem locum inter omnes alias merito tribuit (de quibus uix ulla apud ethnicos auctores mentio fit) ideo pro illis, uirtutes quasdam theologicarum et cardinalium uirtutum series retineretur.*

Para que o assunto fosse mais elucidativo, estes lugares comuns foram separados em três categorias, no primeiro dos quais se colocaram títulos que se atêm a vários estados de pessoas, começando por Deus todo-poderoso; no segundo colocaram-se os lugares correspondentes às virtudes e vícios que se opõem; no terceiro estabeleceram-se matérias várias que não casavam com aquelas mais excelsas. Posto que a religião cristã prioriza em primeiro lugar de entre todas as virtudes as teológicas (sobre as quais se faz uma breve menção junto dos autores pagãos) substituímos por outras afins às teológicas e seus vícios correlatos para que se retenha as virtudes teológicas e cardiais.

Antes ainda de nos adiantarmos para a leitura da estrutura interna da *Collectanea Moralis Philosophiae*, é pertinente referir a preferência granadina pela corrente filosófica estoíca e pelos autores referidos em particular Séneca e Plutarco. As suas obras ascéticas e místicas espelham já tonalidades estoícas, seja no segundo capítulo do *Guia de pregadores* (1555) ou na *Introdução ao Símbolo da Fé* (1582) favorecendo a ideia de que a natureza nos dotou de um desejo instintivo e de uma natural predisposição para o conhecimento e para a descoberta do lado mais obscuro e secreto<sup>49</sup>. Assim, o sábio apenas consegue aproximar-se de Deus, se tiver sempre os melhores modelos diante dos seus olhos, de forma a ser guiado pela virtude até à felicidade. No entanto, a virtude não é um fim em si mesmo como advogavam os Estoícos, na medida em que consiste apenas num meio para nos encaminharmos para um bem supremo. Preferencialmente, esta *Collectanea* apresenta-se como um manual prático da *actio* e de fácil acesso e rápido manuseio, no fundo, é um tesouro de sentenças, escrupulosamente escolhidas de forma a abarcar tantos temas quantos os que se prendem umbilicalmente com as dimensões humanas.

Ainda que seja compreensível a evocação do estoicismo senequiano, foram muitos os autores que nele se inspiraram e contribuíram, de forma significativa e inalienável, para o ecletismo filosófico da doutrina estoíca<sup>50</sup>. A este propósito Nair de Nazaré Castro Soares afirma: «Séneca, proclamado cristão por vários padres da Igreja incluindo S. Jerónimo, que considerou genuína a sua correspondência com S. Paulo, foi um dos principais elos de ligação da cultura

---

<sup>49</sup> Sobre a presença de Séneca e do Estoicismo na produção espiritual, mística e ascética do Dominicano, vide d'Angers 1976: 106-124.

<sup>50</sup> Moreau (dir.) 1999: 11-29; 94-117.



medieval com a cultura antiga»<sup>51</sup>. A demanda senequiana propõe a harmonia entre os homens e o divino e os grandes pilares da cosmologia estoíca assentam no monismo, o panteísmo, na expressão e presença do divino em tudo quanto existe e o princípio da imanência.

Da mesma forma, Plutarco foi um dos autores mais lidos, traduzido, comentados e assimilados no Renascimento, igualmente defensor do ideal de educação como principal fonte de virtude. Este autor foi particularmente caro na tratadística de educação de príncipes ou não esqueçamos a ênfase que o humanista de Roterdão dá a Plutarco no seu *Intitutio principis christiani* sendo Granada um estudioso afã de ambos os autores.

A *Collectanea* ao apresentar sentenças e apotegmas de autores clássicos, medievais e modernos, permite-nos problematizar relativamente aos níveis de intertextualidade da obra, pois sabendo que o Dominicano lera Séneca no original, a mesma certeza não temos em relação a Plutarco. Em abono da verdade, Frei Luís era um autor assíduo de Erasmo, acolhe-o na sua obra mas mais do que isso, revela conhecer o seu trabalho filológico<sup>52</sup>. Para comprovar o que acabamos de referir, vejamos no I tomo, correspondente às sentenças de Séneca, como o autor apresenta as sentenças designadas *Prouerbia Senecae*, erroneamente atribuídas a Séneca mas cuja autoria se deve a Publílio Siro. Esta correção filológica, introduzida por Erasmo e reiterada por Granada neste I tomo mostra a aproximação destes dois humanistas.

Em suma, o domínio da ética do pensamento estoíco consagrava-se uma das mais importantes tendências filosóficas no Renascimento, assimilado pela moral cristã, predileção justificada pelo potencial que estes autores representavam na síntese entre o pensamento clássico e o pensamento cristão<sup>53</sup>.

Traçados os principais fundamentos da estrutura externa da *Collectanea*, agora sob as coordenadas dos pressupostos estoícos e seguindo a taxonomia de Buisson, podemos encontrar a coerência interna deste repositório enciclopédico de sentenças e apotegmas. A *Virtus* é um *topos* estruturante em toda a obra pela fertilidade filosófica, pela polissemia filológica e pela sua perenidade moral e humanista. Se quisermos objetivar este facto, através de um tratamento estatístico das sentenças vemos que no I tomo as sentenças correspondentes aos vícios e virtudes ocupam 65% (118 sentenças), no II tomo 79% (209 apotegmas), no III tomo representam 61% com (274 apotegmas). Estes valores *per se* não têm validade se não na mundividência global da obra.

---

<sup>51</sup> Soares, 1994: 29

<sup>52</sup> Valverde Abril 2012: 1186: «La presencia de Erasmo en la *Collectanea* es más que notoria, tanto en su aspecto material como en el conceptual, ya sea unas veces para aceptar las ideas de Erasmo, como en otras ocasiones para refutarlas.»

<sup>53</sup> Vide *studia varia*: Zanta 1914, réimpr.1975; Babut 1969: 37 e sq.; Armisen-Marchetti 1989; Fuhrmann 1964.

Sabemos que cada um dos tomos apresenta autonomia sem que a lógica argumentativa e filosófica fique comprometida mas interessa-nos, fundamentalmente, analisar qual a sua coerência e coesão internas. Nesse sentido e libertando-nos do espartilho da divisão ternária dos tomos, podemos aproximar e tipificar os vários *themata* a partir das afinidades epistémicas que revelam. Encontramos assim a seguinte taxonomia como possível chave de leitura da obra: i) binómios dialéticos ou agónicos, ii) binómios contíguos, iii) binómios de *consecutio*, iv) binómios axiológicos.

Dentro do primeiro grupo, podemos ainda subdividir em binómios com a mesma raiz etimológica – *Nobiles/Ignobiles*<sup>54</sup> – e com diferente raiz etimológica – *Virtus/Peccatum*<sup>55</sup>. No segundo grupo, que designámos por binómios contíguos, temos também a mesma diferenciação etimológica: com a mesma raiz – *senex/senectus*<sup>56</sup> – e com diferente raiz – *gloria/honor*<sup>57</sup>. Pertencentes a um grupo de binómios de *consecutio* temos pares como *Pater/Filius*<sup>58</sup> e no último grupo, que designámos por binómios axiológicos, encontramos *amicitia uera et falsa* entre outros<sup>59</sup>.

### III. PARA O SENTIDO UNIVERSAL DO HUMANO: *VITA, MORS, TEMPVS, FELICITAS*

«Esperamos, pois, Bloom, que cresças e que crescendo vás direto à realidade e não pares. Porque não basta encostares-te aos acontecimentos, o que pensámos para ti é bem mais profundo, não basta conheceres sete teorias, terás que subir as sete altas montanhas. E atravessar ainda os continentes como se a terra fosse uma extensão temporal capaz de medir os teus dias»

Gonçalo M. Tavares  
*Uma Viagem à Índia*

A atualidade e perenidade desta *Collectanea* residem na multiplicidade de leituras que sugere, ajustáveis e adaptáveis a qualquer tempo, por se deter em temas tão profundos e universais para o sentido do Humano. Desta forma, ainda que tenhamos assumido como chave de leitura da estrutura interna as

---

<sup>54</sup> *Fama/Infamia, Prudentia/Imprudencia, Iustitia/Iniustitia, gratitudo/ingratitude, sobrietat/ebrietat, patientia, impatientia, temperantia/intemperantia, constantia inconstantia, obedientia/inobedientia, benevolentia/malevolentia.*

<sup>55</sup> *Magnanimitas/pusillanimitas; timor/audacia, inertia/diligentia, auaritia/prodigalitas; pulchritudo/deformitas; mansuetudo/ira, uita/mors, Luxus/abstinentia, homo/mulier.*

<sup>56</sup> *Sapiens/sapientia; nobiles/nobilitas; amicitia/amicus/nobiles/nobilitas*

<sup>57</sup> *Pudor/uerecundia; pax/concordia; otium/inertia/exemplum/imitatio; temperantia/perseuerantia*

<sup>58</sup> *Doctor/auditor; Rex/ princeps; Iudex/magistratus; Adolescentia/senectus; Admonitio/castigatio; Vitium/peccatum; Deus/Christus; Pueritia/adolescencia; Magister/discipulus.*

<sup>59</sup> *De uera et falsa gloria, Libertas uera et falsa, itemque uera et falsa seruitus, Tranquillitas uera et falsa, Felicitas uera et falsa, Vera et falsa uirtus, Conscientia bona et mala.*

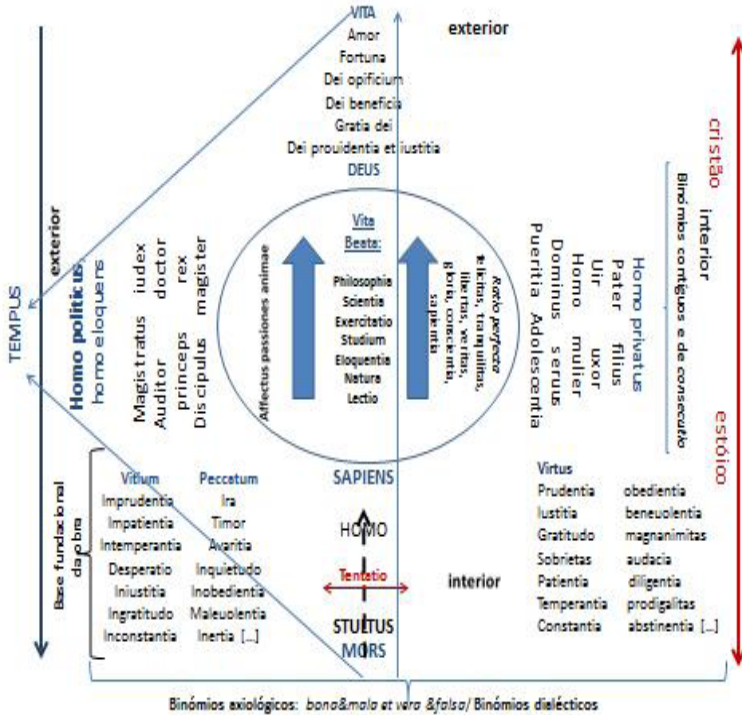
várias tipologias de binómios apresentadas, sabemos que mais importante do que alcançar a sabedoria é todo o caminho de superação e progressão que nos conduz até ela. Apesar de Frei Luís de Granada dicotomizar a natureza humana em conceitos dialéticos de bom/mau, verdadeiro/falso, vício/virtude, pretende revelar à contraluz o facto do Homem nunca se posicionar estritamente em nenhum destes polos. Abre-se, assim, um espaço intermédio para a reflexão e um campo de ação para o indivíduo, que sendo um agente demiurgo tem liberdade de escolha e de atuação. Podemos ainda considerar a leitura da obra segundo algumas tríades exemplificativas desta filosofia de *continuum*, de aprendizagem, de progressão e superação: i) *Sapientia/Philosophia/Felicitas*; ii) *Virtus/Tentatio/Peccatum*; iii) *Deus/Sanctus/Christus*; iv) *Pueritia/Adolescentia/Senectus*; v) *Vita/Tempus/Mors*.

Mesmo reconhecendo a propensão dialética e ambivalente do Homem, o programa granadino não alimenta a pretensão de algum dia se poder controlar definitivamente o *affectus* e as *passiones animi*. De forma elegante e clarividente, intensifica-se a precaridade do Homem, na sua condição frágil de objeto do tempo e por isso é que *Vita*, *Mors* e *Tempus* se convertem nos baluartes desta *Collectanea Moralis Philosophiae*. A infância consome os primeiros anos, a adolescência apodera-se da infância e a velhice da juventude, por isso, aprender a ser sábio é aceitar este fluir da vida com a resignação e resiliência de que não se perde o que nunca se teve. Não podemos prolongar a vida, apenas melhorar a sua qualidade, como nos confirma Granada pela voz de Séneca: no teatro não importa a duração da peça mas sim a qualidade da sua representação.

A *Collectanea Moralis Philosophiae* é um espelho que reflete o quão incauto e insensato é o Homem, quando se deixa entorpecer por desejos efémeros e ambições desmedidas, quando escolhe prioridades torpes e é movido pela ansiedade e angústia de uma alma titubeante. Também as folhas caem para outras poderem nascer, um ciclo intravável e incontrolável, fazendo com que morte e vida sejam indissociáveis, enquanto falamos sobre a mudança, ela está a operar-se e mudamos, irremediavelmente, com ela. A ilusão persiste na crença de que o tempo é nosso e por isso o desperdiçamos tão negligentemente: durante grande parte da vida agimos mal, durante a maior parte não agimos nada e durante toda a vida agimos inutilmente. A verdade e a lucidez da mensagem do Dominicano germinam neste itinerário ético-moral, na conquista pelo valor essencial e puro da existência, nesta agonia entre a memória e o esquecimento, que define a nossa identidade.

Em suma, a *Collectanea* é um caleidoscópio da natureza humana, que intensifica os traços da realidade para melhor a representar e desta forma, Frei Luís de Granada é o perfeito arquétipo intelectual, comprometido com a difícil procura pela síntese da formação humanista: um teólogo consumado, um insigne dominicano, um pregador assombroso, um publicista fecundo, um místico perfeito, um asceta reconhecido, um diretor admirável do espírito humano,

político sincero, gramático entendido, filósofo e investigador: um clássico renascentista com projeção na modernidade e em qualquer outro tempo no qual seja acolhido<sup>60</sup>. Afinal, só pode ser este e não outro, o sentido universal do Humano, a sua única integralidade e integridade.



Quadro sistematizador da estrutura conceptual e filosófica da *Collectanea Moralis Philosophiae*

<sup>60</sup> Soria Ortega 1992: 10-22.

## BIBLIOGRAFIA

- ALONSO DEL CAMPO, Urbano (1993), “Fray Luis de Granada y la estética del lenguaje.” in García del Moral; Urbano Alonso (eds.) *Fray Luis de Granada. Su obra y su tiempo, Actas del Congreso Internacional. Granada 27-30 septiembre 1988*. Granada, vol. I, 167-181.
- AMATE BLANCO, Juan José (1988), “La preocupación lingüística en fray Luis de Granada”, in Dominicos de Andalucía (org.) *Fray Luis de Granada, IV centenario 1588/1988*. Universidad de Granada: 149- 160.
- (1992), “El padre Granada en la literatura espiritual del XVI” in *Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura*, 42-45.
- ARAGÜES ALDAZ, José (1993), “Colecciones de *exempla* y oratoria: la labor del compilador” in José María Maestre Maestre, Luis Charlo Brea, Joaquín Pascual Barea (coord.) *Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico – Actas del I Simposio sobre humanismo y pervivencia del mundo clásico*. Cádiz, 251-267.
- AULOTTE, Robert (1965), *Amyot et Plutarque, la tradition des Moralia au XVIe Siècle*. Genève.
- AZORIN (pseud. Martínez Ruiz, José) (1958), *De Granada a Castelar*. Madrid.
- (1946), *Los dos Luises y otros ensayos*. Buenos Aires.
- BATAILLON, Marcel (1966), *Erasmus y España, Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México.
- BORGES, Célia Maia (2009) “As obras de Frei Luís de Granada e a espiritualidade do seu tempo: a leitura dos escritos granadinos nos séculos XVI e XVII na Península Ibérica”, in *Estudios Humanísticos. Historia 8*: 135-149
- BRENTANO, Mary Bernarda (1969), *Nature in the works of Fray Luis de Granada*. Washington.
- BUISSON, F. (1968), *Répertoire des ouvrages pédagogiques du XVI siècle*. Paris.
- CARO, Eduardo (1888), “El tercer centenario V.P. Maestro Fr. Luis de Granada, relación de su vida, sus escritos y sus predicaciones”, in *Publicación quincenal des Artes, Letras y curiosidades granadinas*. Madrid, Imprenta de Bernardo Bartuilli y García.
- CORTE-REAL, João Afonso (1952), *Um célebre pregador espanhol em Portugal: Frei Luís de Granada*. Coimbra.
- CUERVO, Fr. Justo (1895), *Biografía de Fr. Luís de Granada con unos artículos literarios donde se muestra que el venerable Padre y no San Pedro de Alcántara es el verdadero y único autor del Libro de la Oración*. Madrid.
- D'ANGERS, Julien Eymard (1976), “Les Citations de Sénèque dans les sermons

de Louis de Grenade”, in L. Antoine (ed.) *Recherches sur le Stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles*. New York, 06-124.

DIAGO, Francisco (1608), *Histoire de la vie exemplaire du célèbre personnage Louis de Grenade*, traducido do espanhol por R.P.F.-G. Martins. Paris.

GONZÁLEZ VÁZQUEZ, José (1996), “Valoración de la producción latina del renacimiento granadino”, in José González Vázquez, Manuel López Muñoz, Juan Jesús Valverde Abril (coord.) *Clasicismo y Humanismo en el Renacimiento granadino*. Publicaciones de la Universidad de Granada, 317-341.

——— (1997) “Importancia determinante de la influencia de Séneca en la *Collectanea* de Fray Luis de Granada” in Miguel Rodríguez Pantoja Márquez (coord.), *Séneca, dos mil años después - Actas del Congreso Internacional del Bimilenario de su nacimiento*, 653-656.

GRANADA, Fray Luis de (1999), *Obras completas*. Madrid.

HERRERO SALGADO, Félix (1993), “La *Rhetorica Ecclesiastica* de fray Luis de Granada y las retóricas cristianas del Siglo de Oro.” in García del Moral, Alonso del Campo (eds.) *Fray Luis de Granada. Su obra y su tiempo, vol. I. Actas del Congreso Internacional, Granada 27-30 septiembre 1988*. Granada, 265-302.

HORNERO, Calixto (1777), *Elementos de Retórica con ejemplos latinos de Cicerón y castellanos de Frei Luís de Granada para uso de las Escuelas Pías*. Valencia.

HUERGA, Álvaro (ed.) (1997), *Fray Luis de Granada - Obras Completas XVI Biografías I e II*, Madrid, Fundación Universitaria Española Dominicos de Andalucía.

——— (1973), *Predicadores, Alumbrados e Inquisición en el Siglo XVI*. Madrid.

——— (1993), “Fray Luis entre mística, alumbrados e Inquisición.” in *Fray Luis de Granada. Su obra y su tiempo, vol. II. Actas del Congreso Internacional, Granada 27-30 septiembre 1988*. Granada, 289-306.

JERECZEK, Bruno (1971), *Louis de Grenade disciple de Jean d'Ávila, Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris*. Paris.

KRISTELLER, Paul Oskar (1961), *Renaissance thought, the Classic, Scholastic and Humanist Strains*. New York.

LAÍN ENTRALGO, Pedro (1988), *La Antropología en la Obra de Fray Luís de Granada*. Madrid.

LÓPEZ MUÑOZ, José Manuel (2000), *Fray Luis de Granada y la Retórica*. Almería.

— (1996), “Aproximación a la obra latina de fray Luís de Granada” in López Muñoz, Manuel – Valverde Abril, J.J. – González Vázquez, J. (eds.), *Clasicismo y humanismo en el Renacimiento granadino*. Universidad

de Granada, 289-306.

- (2009), *Los seis libros de la Retórica Eclesiástica de fray Luis de Granada*, Edición bilingüe y estudio preliminar. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, Colección Quintiliano de Retórica y Comunicación.
- (1997), “Pervivencia de la Retórica de fray Luis de Granada”, in Maestre Maestre, J.M. *et alii* (eds.) *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Luis Gil*. Cádiz, vol. II.1, 315-324
- (1993) “Fray Luis de Granada y los géneros retóricos”, in Maestre Maestre, J.M. *et alii* (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico*. Cádiz. Vol. 2, 591-600.
- LÓPEZ POZA, Sagrario (1992), “Circunstancias y Contexto de la Retórica Eclesiástica y la Silva de lugares comunes”, in *Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura 4*, 102-107.
- MACHADO, Diogo Barbosa (1965-1967), *Bibliotheca Lusitana: histórica, crítica e cronológica*. Coimbra.
- MARTÍN RAMOS, Nicasio (2003) “Aproximación a la vida, obra y espiritualidad de Fray Luís de Granada”, in *Communio: revista semestral publicada por los Dominicos de la provincia de Andalucía*, Vol. 36, nº. 1: 5-147.
- MOREAU, Pierre-François (dir.) (1999), *Le Stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle – le retour des philosophies antiques à l’âge classique*. Paris.
- MUÑOZ, Luís (1639), *Vida y Virtud del Venerable Varón el Padre Maestro Fray Luís de Granada de la Orden de Santo Domingo, al ilustrísimo señor Don Enrique Pimentel Obispo de Cuenca del Consejo de su Majestad*. Madrid.
- PÉREZ DE CAMINO, Julián de Cos (2009), *La espiritualidad naturalista de Fray Luís de Granada: la contemplación de Dios en la naturaleza en la Introducción del símbolo de la Fe*. Madrid.
- RODRIGUES, Maria Idalina Resina (1988), *Fray Luís de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal*. Madrid.
- (1987), “Luís de Granada, Bartolomeu dos Mártires e Luís de Sousa: o relacionamento através dos textos” in *Estudos Ibéricos – Da Cultura à Literatura Séculos XII a XVII*, Diálogo Fronteiras Abertas. Lisboa, 327-349.
- SIMONET Y BACA, Francisco Javier (1889), “Recuerdo del tercer centenario de la muerte del V. P. Maestro Fr. Luis de Granada” in *Boletín del Centro Artístico de Granada, publicación quincenal de Arte, Letras y curiosidades granadinas, número extraordinario publicado en motivo del III centenario de la muerte de Fray Luís de Granada*, nºs 55 e 56. Granada.
- SOARES, Nair de Nazaré Castro (1993), “A Literatura se Sentenças no Humanismo Português: *res et verba*», in Centro de Estudos Clássicos e

Humanísticos (org.) *Separata Actas Humanismo Português na Época dos Descobrimentos*. Coimbra, 377-410.

——— (1992) “Humanismo e História: *ars scribendi* e o valor do paradigma”, in *Sep.de Mátthesis* 1:153-169.

SORIA ORTEGA, Andres (1992) “La Clasicidad de Fray Luis de Granada (Apuntaciones), in *Documentos A. Genealogia Científica de la Cultura*, 10-22.

Steiner-Weber, Astrid ed. (2012) *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis*. Leiden, vol. 1, 1178-1187.

TURRADO, A. “El estilo literario de Fray Luis de Granada.” in García del Moral; Alonso del Campo eds. (1993), *Fray Luis de Granada. Su obra y su tiempo, Actas del Congreso Internacional, Granada 27-30 septiembre 1988*. Granada, 159-166.

VALVERDE ABRIL, Juan José (2012) “Fray Luis de Granada, la *Collectanea* y Erasmo”, in Astrid Steiner-Weber (ed.) *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis*. Leiden, vol. 1: 1178-1187.



**AVEC LIPSE DANS LA TOURMENTE :**  
**LOUIS DU GARDIN TRADUCTEUR DE LA *DIVA VIRGO HALLENSIS***  
**(With Lipsius in the storm: Louis du Gardin translator of *Diva Virgo***  
***Hallensis*)**

KEES MEERHOFF (kees.meerhoff@uva.nl)  
University of Amsterdam

*Poètes Scarpéans, beaux esprits dont la gloire*  
*Heureuse volera un jour par l'univers...*

Jacques Loys, *Œuvres Poétiques* (Douai, 1612)  
« Sonnet aux poètes du Puy Douaisien »

RÉSUMÉ – Les actions et les écrits de Louis du Gardin (1572-1633), médecin ordinaire de la ville de Douai et professeur de médecine à l'université catholique de la ville fondée en 1560 par le roi d'Espagne, Philippe II, sont examinés dans le contexte de ce qui est appelé de nos jours le processus de « confessionnalisation ». Comme Saint-Omer, Lille, Valenciennes, Arras et Cambrai, la ville de Douai, située actuellement dans le nord de la France, faisait partie des Pays-Bas méridionaux soumis à la dynastie des Habsbourg. L'archiduchesse Isabelle, fille de Philippe II, et son époux Albert, ci-devant cardinal, gouvernaient les Pays-Bas dans un esprit fidèle aux décrets du Concile de Trente. La première publication officielle de Du Gardin est examinée dans la perspective de la politique religieuse des archiducs, à qui cette publication modeste est dédiée. C'est la traduction du premier des écrits de Juste Lipse en éloge de la Vierge. Lipse, l'un des humanistes les plus réputés de son époque, avait causé un scandale dans le monde protestant en quittant l'Université de Leyde, fondée par Guillaume le Taciturne, chef de la révolte des Pays-Bas septentrionaux contre la domination espagnole, et en acceptant une chaire à l'Université de Louvain dans le sud du pays, où il entra en rapport avec des érudits jésuites de premier plan et se faisait le porte-parole de la politique archiducal. En traduisant la plaquette de Lipse à la louange de Notre-Dame de Hal, Du Gardin exprima son adhésion à cette même politique. Il était fier d'avoir été l'étudiant de Jean Viringus, professeur dévot de médecine à l'Université de Louvain, qui dans sa vie ultérieure entra dans les ordres et devint chanoine de la Notre-Dame d'Arras ; en tant que tel, il servait les archiducs à la cour comme prêtre. Comme le montrent tous ses écrits postérieurs, Du Gardin s'était fait, à l'instar de son professeur, le promoteur inconditionnel des idéaux de la Contre-Réforme. Son engagement dans la vie culturelle de la ville de Douai, où il passait le reste de ses jours, est d'un intérêt particulier. En tant que professeur à l'Université, il était un membre considérable de la petite société urbaine dans laquelle il évoluait. De plus d'une manière, il a exprimé son adhésion à l'orthodoxie catholique. Comme médecin, il publia ses réflexions sur le moment exact de l'entrée de l'âme dans le corps d'un nouveau-né. Comme poète de la confrérie urbaine, il contribuait à l'organisation d'un concours annuel de poésie

religieuse. Ainsi, dans tous ses faits et gestes il a exprimé les convictions auxquelles il avait déjà adhéré en traduisant en français courant le solennel éloge lipsien de la *Diva Virgo Hallensis*.

MOTS-CLÉS – Juste Lipse (1547-1606), Louis du Gardin (1572-1633), Contre-Réforme, Pays-Bas espagnols, politique religieuse, culture urbaine, Université de Douai, foi et médecine, traduction en français, poésie et poétique françaises.

Abstract – The acts and writings of Louis du Gardin (1572-1633), town physician of Douay and professor of medicine at its Catholic University founded in 1560 by King Philip II of Spain, are considered in the context of what is called nowadays the process of “confessionalisation”. Like Saint-Omer, Lille, Valenciennes, Arras and Cambrai, the city of Douay, now in the North of France, belonged to the Southern Netherlands under Habsburg rule. The archduchess Isabel, daughter of Philip II, and her spouse Albert, once a cardinal, governed the Netherlands in a spirit true to the decrees of the Council of Trent. The first official publication of Du Gardin is considered in the perspective of the religious politics of Isabel and Albert. This modest publication, dedicated to both, is a translation of the first of Justus Lipsius’ writings in praise of the Virgin Mary. Lipsius, one of the leading humanists of his time, had caused a scandal in the protestant world by leaving the University of Leyden in Holland, founded by William the Silent, leader of the Dutch Revolt against Spanish rule, and by accepting a chair at the University of Louvain in the Southern Netherlands, where he entered in close contact with major Jesuit scholars and became a mouthpiece of archducal politics. By translating Lipsius’ booklet in praise of the Virgin of Hal, Du Gardin expressed his allegiance to these politics. He was proud to be a former student of J. Viringus, a pious professor of medicine at the University of Louvain, who in later life took religious orders and became a canon of the Notre-Dame cathedral of Arras; in this capacity, he served as a priest at the archducal court. As all his later writings show, Du Gardin became, like his teacher, an ardent promotor of Counter-Reformation ideals. Of special interest is his engagement in the cultural life of the city of Douay, where he spent the rest of his life. As a university professor, he was a prominent member of the small urban society he chose to live in. In many ways he voiced his adherence to Roman Catholic orthodoxy. As a physician, he published his ideas about the exact moment the soul entered the body of a newly born child. As a poet in the city’s leading artistic society, he helped organising a yearly contest of religious poetry. Thus, in all his words and deeds he expressed those convictions he already so strongly adhered to in his rendering in everyday French of Lipsius’ lofty praise of the *Diva Virgo Hallensis*.

KEYWORDS – Justus Lipsius (1547-1606), Louis du Gardin (1572-1633), Counter-Reformation, Spanish Netherlands, religious politics, urban culture, University of Douay, faith and medicine, translation in French, French poetry and poetics.

## 1. « CONFESSIONNALISATION » : JUSTE LIPSE GIROUETTE ?

Comme tant d'autres humanistes de la Renaissance, Juste Lipse a connu une existence mouvementée, voire tourmentée. Né pour l'étude et animé par un amour inconditionnel de l'Antiquité classique, il a passé sa vie à franchir des frontières géographiques et religieuses. Il avait la malchance de poursuivre sa carrière intellectuelle à une époque que de nos jours on appelle celle de la « confessionnalisation » ; le rêve érasmien d'une réconciliation religieuse s'étant évaporé face aux réalités du moment – Lipse obtient sa première position académique au lendemain d'une Saint-Barthélemy tristement célèbre – son heure est celle du durcissement à la fois politique et confessionnel. Les zones géographiques dans lesquelles il évolue sont des unités politiques fragiles, souvent doublement menacées par le conflit intestine et l'invasion du territoire. Celles-ci font face, tant bien que mal, en soumettant leur population à un contrôle social dans lequel l'école et l'église avaient à jouer un rôle de tout premier ordre.<sup>1</sup>

Or Lipse, né aux Pays-Bas méridionaux, ayant parfait sa formation chez les jésuites de Cologne, sera amené très vite à escamoter ses appartenances religieuses – on sait qu'à la ville rhénane, il avait poussé son zèle jusqu'au noviciat – lorsque tout jeune, il aura à déployer ses capacités exceptionnelles au sein d'une université luthérienne, celle d'Iéna.<sup>2</sup> Passant ensuite de la ville saxonne à Leyde, où une université venait d'être fondée par un prince en révolte contre son seigneur légitime, Lipse deviendra l'un des fleurons d'une institution qui, à l'instar de l'Université de Heidelberg, avait réservé une place à part à la formation de ministres d'obéissance calviniste. Les chroniqueurs du XVIII<sup>e</sup> siècle rapporteront la rencontre, à Leyde, du professeur Lipse avec l'un de ses anciens collègues de l'Université de Iéna ; Pierre Bayle sera le seul à dénoncer l'intolérance du dernier, révolté de voir que Lipse était passé sans remords du luthéranisme à « l'hérésie » calviniste.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> La théorie de la « confessionnalisation » (Heinz Schilling, e. a.) voit dans la concurrence des confessions (catholique, luthérienne, réformée) une cause accélératrice dans la formation des États modernes. Étroitement associés aux pouvoirs civils, des appareils ecclésiastiques nouveaux sont mis en place qui font émerger, selon des modalités similaires d'une confession à l'autre, des types inédits de contrôle social. Cf. CNRS/Thema « États des dieux », n° 6, 1<sup>er</sup> trimestre 2005.

<sup>2</sup> *Iusti Lipsi Epistolae*, Bruxelles 1976 – (magnifique éd. critique ; désormais : ILE) I, 73 02 26, ll. 43-44 : *Ego Coloniae apud Iesuitas homines natos ad publicam perniciem adolescentulus vixi.*

<sup>3</sup> P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 1740, art. « Lipse (Juste) » ; A. Teissier, *Éloges*, t. IV, Leyde 1715, s. n. Les deux auteurs se fondent sur Th. Crenius [=Crusius], *Animadversiones philologicae et historicae*, Leyde, 1697-1705, 7<sup>e</sup> partie, p. 54-55 (cité en latin par Bayle et traduit en français par Teissier). Le confrère en question était Conrad Schlüsselburg (1543-1619), théologien qui considérait la lutte contre le calvinisme comme l'œuvre de sa vie. L'Université d'Iéna lui a accordé un doctorat pour sa loyauté à la cause luthérienne. Voir la notice sur cet auteur dans BBKL IX (1995), 314-316.

Ce petit drame eut lieu avant une nouvelle défection de l'auteur du célèbre traité *De constantia*, qui par ce titre malencontreux *a posteriori* deviendra une proie facile pour ses détracteurs de plus en plus nombreux. Prétextant un problème de santé, Lipse se rend à Spa afin d'y prendre les eaux. Une fois de retour aux Pays-Bas espagnols, il rentre en contact avec les jésuites, exprime hautement sa volonté de se laver de tout soupçon d'hérésie, qu'elle soit luthérienne ou calviniste. Ceux-ci l'accueillent à bras ouverts et l'aident à obtenir une position à l'Université de Louvain.<sup>4</sup>

À partir de 1595, quelques années avant l'acte de cession (mai 1598) par lequel Philippe II fit donation des dix-sept provinces des Pays-Bas à l'infante Isabelle et à l'archiduc Albert que celle-ci épousait, Lipse cumulait ses tâches de professeur avec celle d'historiographe du roi. Encouragé en cela par les jésuites, il se laissera embrigader par les archiducs afin de contribuer à leur œuvre de restauration religieuse ; ayant rejoint une confrérie mariale fondée par des membres de la Société, Lipse multiplie les actes publics de dévotion catholique et rédige, coup sur coup, trois traités dans lesquels il cautionne de son autorité le récit des miracles opérés par la Vierge à Hal, à Montaigu et à Louvain ; il y décrit les sanctuaires érigés en l'honneur de la Mère de Dieu et richement ornés par des personnes de sang noble, voire royal, souvent des ancêtres des archiducs. Afin de stimuler la dévotion populaire, ceux-ci se rendaient très souvent à ces hauts lieux du culte marial, transformant de la sorte leur indubitable piété personnelle en ciment politique et en instrument de redressement moral.

---

<sup>4</sup> Nous omettons ici les détails de l'itinéraire de Lipse. Pour les diverses étapes de son voyage de Leyde à Louvain, voir la mise au point de J. De Landtsheer 1996. Lors de son séjour à Liège, Lipse prononce déjà une *Oratio in laudem Beatæ Virginis* « pour faire plaisir à ses amis jésuites » (De Landtsheer, *ibid.*, p. 355). Pour des raisons qu'on devine, il ne la publiera jamais.

Figure 1 - Frontispice du traité marial de Juste Lipse.



Cependant, les détracteurs de l'enfant prodige n'avaient pas attendu la parution des traités mentionnés (dont seuls les deux premiers mentionnés furent publiés du vivant de Lipse, celui consacré à la Vierge de Louvain étant resté manuscrit)<sup>5</sup> pour passer à l'attaque : le passage de Leyde à Louvain avait largement suffi pour faire éclater l'indignation dans certains cercles protestants. La soif de vengeance ne fut d'ailleurs pas générale ; au sein des universités « hérétiques » les plus réputées, le prestige de Lipse était tel que l'admiration l'emportait le plus souvent sur l'esprit de parti. À Leyde, Dominique Baudier (Baudius, 1561-1613), tout choqué qu'il fût par le comportement de Lipse, tentait d'apaiser les têtes chaudes (*fervida ingenia*) autour de lui ; à Heidelberg, Jean-Philippe Pareus (1576-1648), fils de l'éminent théologien calviniste David Pareus, ami et disciple du fougueux Barthélemy Keckermann, publiera une analyse logique du discours

<sup>5</sup> Voir De Landtsheer 1997.

*De calumnia* au moment où la lutte entre partisans catholiques et détracteurs protestants avait atteint un nouveau paroxysme. Dans l'introduction qui la précède, l'auteur exprime sans réticence son émerveillement devant les *magni illius viri monumenta* pour passer ensuite avec sérénité à l'analyse d'un texte qui fut aussi une réponse implicite aux nombreuses « calomnies » que l'auteur avait dû essayer – de la part des protestants en particulier.<sup>6</sup> Ultérieurement, Melchior Adam (~1575-1622) ne se gêna pas de démarquer à la fois la célèbre lettre « autobiographique » de Lipse et la biographie « hagiographique » d'Aubert Le Mire pour composer sa notice sur Lipse ; elle ne fait preuve d'aucune hostilité à l'égard de ce dernier.<sup>7</sup>

Il n'en reste pas moins que Heidelberg fut, avec Zurich, l'un des foyers les plus intenses de l'agitation anti-lipsienne. On a pu parler récemment, et à juste titre, d'une action concertée émanant d'un groupe de personnes aux fins de ruiner la réputation du grand homme.<sup>8</sup> La volonté « politique » de compromettre Lipse se manifeste notamment dans l'édition de textes prononcés – et quelquefois publiés – à l'époque saxonne. Il convient de citer tout d'abord le discours *De duplici concordia*, relancé au tournant du siècle, à Zurich selon toute probabilité. Avec virulence, Lipse s'y était tourné contre les manigances du roi d'Espagne et avait fulminé contre la « boucherie » parisienne lors de la Saint-Barthélemy, tout en exaltant les héros de la Réforme allemande, depuis Luther et Melanchthon jusqu'au duc Jean-Guillaume de Saxe qui en défendait les intérêts de façon si exemplaire.<sup>9</sup> Elle trouve son prolongement dans la publication, sans nom d'auteur, d'un dialogue violent contre la *Diva Virgo Hallensis*, lancée dès 1605 (peu après la parution du premier traité marital de Lipse) par quelques érudits proches de la cour palatine à Heidelberg. Généralement attribué au savant juriste Pierre Denais (et cela dès les premières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle)<sup>10</sup>, le texte dénonce

<sup>6</sup> Sur D. Badius, voir Bayle, art. cité, remarque E; J.-Ph. Pareus [Wängler], *Analysis logica orationis cl[arissimi] viri J. Lipsi de calumnia perpetuis tabulis adornata*, Heidelberg/Francfort 1609 (VD17 1:013974Y). Sur le discours relevé, voir l'analyse de Van Houdt et Papy 1999. En bon calviniste, Keckermann avait condamné les traités marials de Lipse (voir Teissier, *l. c.*).

<sup>7</sup> Pour composer ses *Vitae*, M. Adam, recteur du *Pädagogium* à Heidelberg, a pu bénéficier de l'aide de J. Gruter, bibliothécaire de la célèbre *Bibliotheca Palatina* ; elles sont consultables sous forme numérisée : <http://www.unimannheim.de/mateo/camenaref/adam.html>. Celles consacrées aux « philosophes » ouvrent la série (Heidelberg, 1615). La biographie de Lipse se trouve aux p. 465-481 de l'éd. *princeps*. Au terme de sa notice, Adam relève d'ailleurs ses sources : outre Miraeus, la lettre « autobiographique » de Lipse à Woverius, publiée récemment comme ILE XIII, 00 10 01. Sur ces textes, voir Enenkel 1997 et 1999. M. Adam signale par une manchette (*ibid.*, 473) l'attaque qu'avait subie la *Diva Virgo Hallensis* : *Contra illam divam extat Idolum Hallense*.

<sup>8</sup> Mulsow 2001, corrigeant Mulsow 1996, 72-73.

<sup>9</sup> Ed. Halm 1882, notamment 30 sqq. Un échantillon. À propos du massacre de la Saint-Barthélemy (fin août 1572), Lipse remarque que « cette conspiration et crime hideux furent perpétrés à l'instigation des Papistes ».

<sup>10</sup> Voir la notice de M. Adam sur P. Denais (1560-1610), dans ses *Vitae Germanorum*

dans un latin recherché la dévotion mariale comme une superstition et une impiété affreuses tout en dépeignant Lipse comme la victime des machinations d'une perfide Société de Jésus.

Après la mort de Lipse survenue en 1606, la démolition de sa réputation se poursuivra allégrement. Elle prend forme avec la publication, à Francfort et à Darmstadt, de huit discours, « prononcés notamment à Iéna » ; elle trouvera son couronnement provisoire en 1614, lorsque Thomas Sagittarius (Schütze, 1577-1621) fait paraître à Francfort un dossier accablant concernant toute la période saxonne de Lipse, avec des extraits des archives de l'Université de Iéna, des lettres de Lipse au duc Jean-Guillaume et au théologien Tilemann Heshus (1527-1588), bien connu pour son luthéranisme intransigeant ; dossier suivi d'une réfutation, point par point, de la longue lettre de Lipse aux sénateurs de Francfort pour empêcher la publication du discours *De duplici concordia*, dont celui-ci avait formellement renié la paternité.<sup>11</sup> Sagittarius republie ce discours, avec les huit autres « prononcés notamment à Iéna », où le jeune professeur ambitieux avait appliqué avec un peu trop de zèle le principe rhétorique de l'*aptum* (on sait que Lipse avait fait à l'Université de Iéna un cours sur l'art oratoire).<sup>12</sup> La page de titre de l'ouvrage résume, dans une formule frappante, l'implacable réquisitoire qui va suivre : *Lipse Protée*, « extirpé de sa caverne sous-marine et exposé en pleine lumière » par l'auteur. Lipse serait un « polype » qui prend la couleur du rocher auquel il s'agrippe ; sa légèreté, sa fausseté et son inconstance sont démontrées d'une manière que l'auteur veut aussi irréfutable que définitive.<sup>13</sup>

---

*iureconsultorum et politicorum*, Heidelberg 1620, 444-447 (447). Cf. supra n. 7. Il n'est pas indifférent de savoir (cf. M. Adam, l. c.) que P. Denais fut conseiller de l'Électeur Palatin et « assesseur » à la Chambre Impériale de Spire : il appartient à cette classe de hauts fonctionnaires qui a appuyé le processus de « professionnalisation ». Voir l'étude fondamentale de Walter 2004, 304-306 *et passim*.

<sup>11</sup> ILE XIII, 00 09 29.

<sup>12</sup> Cf. J. Lipse, *Oratoria institutio. Opus e dictantis ore exceptum ac nunc primum e bibliotheca in publicam lucem emissum. Accesserunt... artificia, ad congruam dispositionis rhetoricae compagem, scitu imprimis necessaria* (Cobourg : Jean Forckel pour Frédéric Gruner, 1630). BBr III : L 346 ; VD17 23:284355S.

<sup>13</sup> BBr III, 1030-1037 : L 410-423 ; BBr V, 5-6 : S 268. VD 17 23:277808U ; 1:01974Y. Cf. Érasme, Adage 93 = I.i.93, *Polypi mentem obtine*, éd. ASD II-1, 198-202.

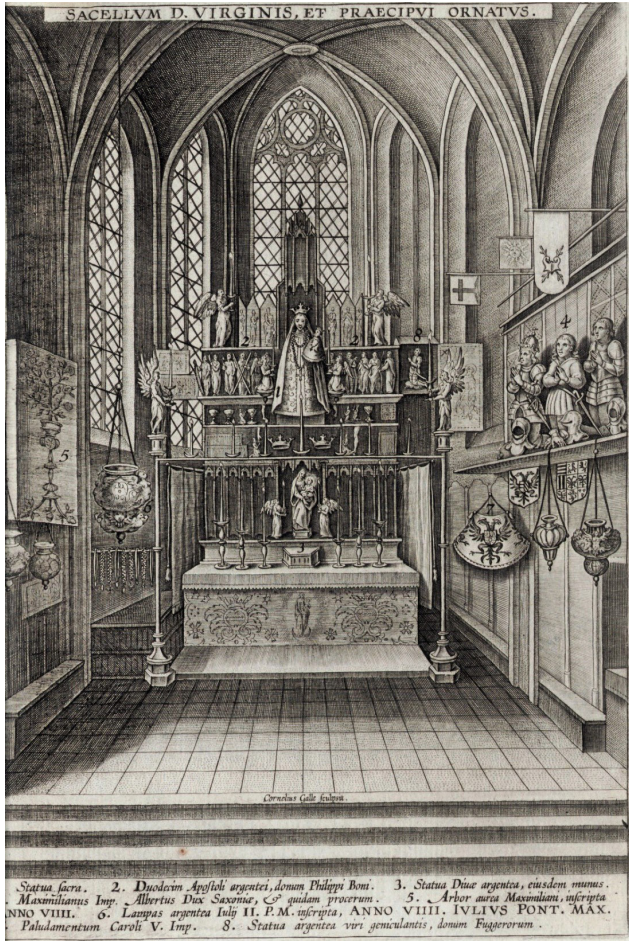


Figure 2 - Gravure par C. Galle l'Ancien représentant la Chapelle Notre-Dame de Hal.

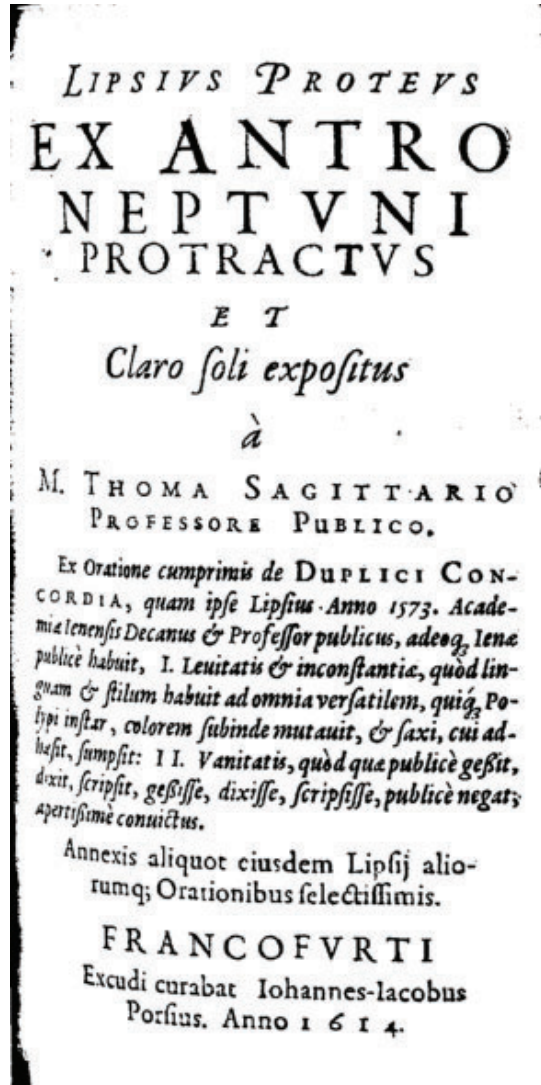
L'image de Juste l'injuste, de l'inconstant prêchant la constance aux autres, se graverait ainsi profondément dans les esprits du monde protestant. Nous avons vu qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle encore, des auteurs comme Teissier et Bayle se penchent sur le dilemme de la sincérité religieuse du grand humaniste. Les poètes de la même époque et du même bord, abandonnant toute volonté d'examen serein des faits, reproduiront inlassablement le stéréotype de « Lipse girouette ». <sup>14</sup> Ainsi, aux Pays-Bas, Lambert Bidloo (1638-1724) dans son *Panpoëticon Batavum*, ou encore A. H. Westerhoff, l'auteur des vers qui accompagnent la gravure sur cuivre (1733) d'un portrait peu connu de Lipse avec son chien Saphyrus dont voici la traduction : <sup>15</sup>

<sup>14</sup> Dès 1659, Adrien Beier note dans le *Syllabus rectorum et professorum* de l'Université de Iéna : *Justus facundo celebratur Lipsius ore / Atque stylo. Fertur religione triceps / Ienae Lutheri, Lugduni credite Calvi / Lovani simulat dogmata cuncta Papae*. Cité par Vielberg 1997, 57.

<sup>15</sup> Le portrait s'inspire de celui de Galle inséré en tête de la célèbre édition de Sénèque



Figure 3 - Page de titre du *Lipsius Proteus* publié en 1614 par Thomas Schütze (d'après le catalogue VD 17).



*Si la Science avait toujours été richement ornée de Piété,  
On aurait vu en Lipse un miracle du Monde.  
Élevé en la Papauté,<sup>16</sup> il y fut adonné.  
En Saxe, il appela l'esprit de Luther doué  
Pour la Réforme ; mais à Leyde, il loua Calvin*

(1605) procurée par Lipse (BBr V : S 249). Texte et référence en annexe (I). On peut consulter le poème de Bidloo en visitant le site de la DBNL (bibliothèque numérique de la littérature néerlandaise) : [dbnl.org/](http://dbnl.org/).

<sup>16</sup> Notamment par les jésuites de Cologne.

*Comme véritable envoyé de Dieu ;  
Dans les deux cas, il n'en pensait pas un mot.  
Retourné dernièrement à Louvain à son vomissement<sup>17</sup>  
Avec son chien bien-aimé,<sup>18</sup> il y vénère<sup>19</sup> la Babylone<sup>20</sup> Romaine.*

Confessionnalisation oblige : de l'autre côté de la cloison religieuse, Lipse lui-même et ses partisans feront tout pour sauver l'image de marque, soigneusement créée et entretenue par l'auteur, du grand humaniste stoïcien, modèle d'érudition, de dévotion, de modestie et de constance. La *Fama Postuma*, d'abord publiée séparément, ensuite augmentée, et intégrée à la savante construction « publicitaire » des *Œuvres Complètes*, viendra confirmer avec éclat l'image d'un Lipse pieux, inébranlablement attaché à la cause catholique, et dont les « excursions » en terre protestante, bien loin de l'exposer comme girouette, démontrent au contraire son adresse face à l'hérésie et sa constance dans l'adversité. Daignant répondre en personne au « bouffon » (*sannio*) qui, sous couleur d'offrir une traduction néerlandaise de la *Diva Hallensis*, avait en réalité présenté un travestissement satirique du texte latin, Lipse remarquera à propos de ses séjours prolongés à Iéna et à Leyde : *in sede vestra, non in sensu fui* (« J'ai séjourné chez vous sans partager vos idées »). Ses thuriféraires lui emboîtent le pas : *Vobiscum, numquam vester* (« Chez vous, jamais vôtre »), rétorque Philippe Numan, greffier à Bruxelles, au *Lipsiomastix* hérétique qu'il prétend confondre par le poème qu'il contribue à la *Fama Postuma* tout en lui assénant une leçon de dévotion tridentine : en vénérant les images des saints et de la Mère de Dieu, « nous » n'adressons pas nos prières à des choses matérielles ; bien entendu, à travers la statue, nous nous adressons au ciel ! Message identique d'André van Hoye (Andreas Hojus), originaire de Bruges, professeur de grec

---

<sup>17</sup> Expression courante pour : « Retourner au sein de l'Église catholique en abjurant le protestantisme ». On la trouve dès le xvi<sup>e</sup> siècle dans les chroniques et martyrologes protestants. Voir p. ex. Pierre de La Place, *Commentaires de l'Etat de la Religion*, [s. l.], 1565, année 1557 : « ...[P.] Castellanus s'étant enrichi par l'Évangile, et ayant rejeté la pure doctrine, pour retourner à son vomissement... ». Passage repris par John Foxe, *Book of Martyrs*, éd. 1570. L'expression est empruntée à II Pierre 2, 21-22, citant Prov. 26, 11 : « Car il aurait mieux valu pour [ces faux enseignants] ne pas avoir connu avec exactitude le chemin de la justice que, l'ayant connu avec exactitude, de se détourner du saint commandement qui leur avait été transmis. Il leur est arrivé ce que dit le proverbe véridique : 'Le chien est retourné à son propre vomissement, et la truie qui avait été lavée [est retournée] se vautrer dans le bourbier' ».

<sup>18</sup> L'amour bien connu de Lipse pour ses chiens est relevé ici pour renforcer l'expression injurieuse commentée dans la note précédente.

<sup>19</sup> En s'associant avec les jésuites et en publiant des textes jugés impies et superstitieux par les protestants.

<sup>20</sup> Babylone la Grande, mère des prostituées, selon l'Apocalypse 17-19. Cf. les célèbres pamphlets de M. Luther, *De la Papauté de Rome, De la captivité babylonienne de l'Église* (1520) [Éd. de Weimar, tome 6, 285-324 ; 497-573]. Dans sa *Dissertatio* de 1605, P. Denais renvoie à plusieurs reprises à ces passages célèbres de l'Apocalypse : est-ce là une des sources du poète ?

à l'Université catholique de Douai, qui dans un poème *Pro manibus I. Lipsi, adversus calumniatorem haereticum* donne la parole à son héros défunt ; ce Lipse ressuscité rejette loin de lui l'affreuse « calomnie » des hérétiques, selon laquelle il aurait été dans leur camp à Iéna ou à Leyde :

*Ritibus à priscis, nec mente nec ore, recessi.  
Pagina nec ritus arguat ulla novos!*

(« Je ne me suis jamais éloigné, ni par la pensée ni par la parole, des antiques coutumes religieuses. À Dieu ne plaise qu'aucun de mes écrits prêche des coutumes nouvelles »). En clair : Je suis toujours resté pareil à moi-même, orthodoxe par conviction intime ; tous les discours hétérodoxes qu'on a pu publier sous mon nom en Allemagne ou en Suisse sont des faux, forgés par « les hérétiques » cherchant à me nuire. Ultérieurement dans le même texte, « Lipse » s'insurgera contre l'abominable sacrilège qui a osé travestir la Sainte Vierge en « Idole ». <sup>21</sup>

Décidément, le groupe de personnes qui, depuis le tournant du siècle, avaient lancé leur campagne anti-lipsienne en publiant des discours compromettants ou en rédigeant divers pamphlets satiriques avaient touché quelques nerfs fort sensibles. Deux écrits en particulier semblent avoir consterné Lipse et son entourage. Le premier, c'est la traduction trafiquée publiée à Delft par le « bouffon » qui s'appelait en réalité Albert van Oosterwijck. Nous avons constaté que Lipse lui-même avait pris la plume pour lui répondre dans une *Reiectiuncula sannionis cuiusdam batavi* publiée en annexe à son second traité marial, celui consacré à Notre-Dame de Montaigu. Il laissera à des fidèles, notamment à ce Philippe Numan que nous venons de rencontrer, la tâche d'une réfutation en règle. Celui-ci s'en acquitta dans la préface à sa traduction néerlandaise du premier traité (sur Notre-Dame de Hal). L'autre texte était le dialogue rédigé par Pierre Denais, et intitulé précisément *Dissertatio de Idolo Hallensi*, lancé en 1605 sans indication du lieu d'impression ni du nom de l'imprimeur, mais publié selon toute vraisemblance à Heidelberg chez Gotthard Vögelin. <sup>22</sup> C'est donc bien autour de la *Diva Hallensis* que se

---

<sup>21</sup> J. Lipse, *Reiectiuncula* (BBr III : L 391), [E8]<sup>vo</sup> ; *Fama Postuma*, Anvers 1607 [BBr III : L 548], 88-92 (89) ; Ph. Numan, *In Haereticum Lipsiomastigem* ; *ibid.*, 101-104 (102, 103) ; A. Hojus, *Pro manibus I. Lipsi, adversus calumniatorem haereticum*. On aura remarqué que Van Hoyer fait allusion à la devise de Lipse, *Moribus antiquis*, qu'il interprète dans un sens religieux.

<sup>22</sup> Voir BBr II : D 179-182 (Denais) ; attribution à Vögelin d'après le catalogue de la BU Heidelberg et VD 17. Voir infra n. 73. BBr III : L 322 (A. van Oosterwijck). Aubert Lemire confirme l'intérêt particulier de ces deux textes dans le long passage de sa biographie où il défend les écrits de dévotion de Lipse et se tourne contre les *novatores* : *Primos inter, sannio quidam Batavus plebeiâ suâ linguâ sordes impurissimas evomuit... Exinde maledicta acerbiora nescio quis terrae filius, Idoli Hallensis (ô Lucianeam blasphemiam igne Tartareo expiandam!) titulo ementito, sparsit in vulgus* (*Vita I. Lipsi*, Anvers, 1609 [BBr IV : M 215], 37-38).

crystallise à la fois l'attaque et la défense ; chose bien naturelle, dans la mesure où c'est le texte qui, en ouvrant la série des traités de dévotion, avait déclenché le scandale international provoqué par le retour ostensible de Lipse au bercail catholique.

## 2. TRADUIRE OU TRAHIR : IL FAUT CHOISIR

Le lecteur intéressé trouvera dans la *Bibliotheca Belgica* et dans quelques études récentes<sup>23</sup> le détail des luttes acerbes qui accompagnaient la publication des deux traités marials de Lipse. Nous avons vu que dans les deux camps les traductions y ont joué un rôle notable. Celles-ci furent bien plus que de simples relais ; elles participaient activement au combat pour ou contre une forme de piété promue par les uns et abhorrée par les autres. De toute évidence, l'ère de la « confessionnalisation » fut aussi celle de la démarcation et de la séparation ; l'affirmation de l'identité – qu'elle soit catholique, luthérienne ou calviniste – était indissociable d'une politique d'exclusion de « l'autre ». C'est une logique fonctionnant à plein à une époque déchirée par les guerres civiles ; elle tend à identifier l'hérétique au séditieux et à mener par conséquent un combat simultané sur le front politique et religieux.<sup>24</sup>

En traduisant de manière exacte les traités de dévotion lipsiens, les traducteurs affirmaient hautement leur appartenance au camp de la Contre-Réforme ; inversement, les traducteurs « infidèles » se démarquaient avec violence du camp que Lipse s'était choisi.

Aux uns comme aux autres, il était d'ailleurs impossible d'éviter un choix tranché. Car dans ses traités, Lipse ne se borne pas à dresser un catalogue des miracles ; il s'y présente en tant que catholique fervent, qui a fait l'expérience de la puissance bénéfique de Notre-Dame à une époque particulièrement difficile de son pays. Lorsqu'il adresse ses prières à celle-ci pour qu'elle fasse cesser les guerres civiles, il désigne très clairement les coupables : ce sont ceux qui se révoltent contre le pouvoir légitime incarné par les archiducs. En voici un échantillon tiré du dernier chapitre :

*Vous voyez que le public est agité et tourmenté presque quarante ans y a, par les tempétueuses vagues des guerres civiles : apaisez cette Mer ô Marie ! et faites revenir à l'ancienne mutuelle*

---

<sup>23</sup> BBr III, 974-975 ; De Landtsheer 2003, Papy 1992, 1996, 2003.

<sup>24</sup> Dans cette logique, les décrets pour combattre l'hérésie sont tout naturellement suivis d'ordonnances d'expulsion ou d'interdiction de séjour – comme on le voit très clairement dans la législation des Pays-Bas méridionaux, depuis celle de Charles Quint jusqu'à celle des archiducs. Voir Goosens 1997-1998, t. I, 202-212 annexe (Liste et référence des principaux actes législatifs généraux relatifs à l'Inquisition dans les Pays-Bas, 1519-1633).

*concorde, amour et fidélité*, ceux qui se sont détronqués de nous...<sup>25</sup>

La formule est caractéristique d'un ouvrage saturé de références à « l'autre », à tous ceux qui, dans leur obstination aveugle, déshonorent la religion – catholique – et trahissent leur prince naturel. Et ce n'est pas uniquement le texte même, mais aussi les gravures qui l'illustrent, qui contribuent à créer cet univers manichéen. Sur la page de titre se trouve une figure en taille-douce représentant Notre-Dame de Hal drapée d'un manteau à l'espagnole ; elle a son pendant à l'intérieur de l'ouvrage, où est représenté d'abord le sanctuaire et les offrandes magnifiques qui l'ornent, et ensuite la ville de Hal, avec les deux sièges qu'elle a subis, en 1489 et plus récemment en 1580. Cette seconde figure correspond aux chapitres 6 et 7 de l'ouvrage, où Lipse rapporte comment à deux reprises, la ville de Hal a pu bénéficier de la protection miraculeuse de « sa » Vierge.

Figure 4 - Portrait de Juste Lipse avec son chien Saphyrus, accompagné d'un poème dénonçant sa versatilité confessionnelle. Gravure par Adolphe van der Laan (1733).



<sup>25</sup> J. Lipsius, *Diva Virgo Hallensis*, chap. 36, cité d'après la traduction française de L. du Gardin (orthographe modernisée). Texte original numérisé : <http://anet.be/digital/opacua/uarg/o:lvd:3254038/N>. Voir *infra* n. 43.

Il accorde une attention particulière au siècle récent qu'elle a soutenu contre Olivier van den Tympel, gouverneur de Bruxelles, qui avait eu la malheureuse idée de « se laisser glisser à la partie adverse » ; c'est-à-dire de se révolter contre le roi d'Espagne.<sup>26</sup> Or, la ville de Hal, précise Lipse, « tenait le parti du Roi », avec le Hainaut et l'Artois. Et de raconter avec satisfaction comment la Vierge intervient dans le combat en défigurant deux soldats du camp de l'agresseur, qui avaient eu l'audace de se moquer d'elle. Lipse ajoute qu'à travers la Vierge, ce fut évidemment Dieu lui-même qui a agi de la sorte.<sup>27</sup>

Ce genre de commentaire personnel exprime sans aucune ambiguïté la position idéologique de l'auteur. À mesure que l'ouvrage progresse, la solidarité de Lipse avec les archiducs et leur œuvre de restauration religieuse se fait de plus en plus sentir, pour culminer dans les chapitres finals, où l'auteur chante les louanges de la dynastie à laquelle ils appartiennent et met en valeur le rôle de celle-ci dans la création et la promotion des confréries en l'honneur de la Vierge.<sup>28</sup> Ce n'est pas tout. L'auteur tient à ajouter pour son propre compte des miracles à ceux déjà cautionnés par les autorités religieuses, qu'il avait consignés auparavant. Relevons parmi ces témoignages celui à propos du lieutenant anglais Antony Chambers, sauvé par l'intervention de la Vierge qui le soustrait aux « ennemis », à savoir les quelque trois-cents « Hollandais » qui firent irruption « aux quartiers de Liège, vers les sources de Spa tant renommées ». Lipse souligne qu'il fut témoin oculaire de cet acte de sauvetage (« J'y étais ! »), tenant ainsi à autoriser ce miracle tout récent (survenu en été 1595) par sa présence parmi ceux qui restent fidèle au souverain légitime. Ajoutons qu'il s'était trouvé en l'occurrence en compagnie du P. Léonard Lessius (Leys), Jésuite célèbre et son

---

<sup>26</sup> Voir la gravure dans *Diva Virgo Hallensis* qui représente l'attaque (*agressio*). Dans une niche à l'intérieur de la basilique Saint-Martin de Hal, communément appelée « basilique Notre-Dame », on peut toujours admirer les 33 boulets de canon qu'à cette occasion, la Vierge aurait recueillis. Annoncée par le poème de Lipse dans lequel il lui voue sa plume, la chapelle Notre-Dame se trouve dans cette basilique ; la chapelle de Trazegnies à côté abrite un retable en albâtre représentant les sept sacrements, chef-d'œuvre de Jean Mone commandé par Charles Quint. Renvoyant au geste historique de l'archiduchesse, fille de Philippe II (voir infra § 4), Mathilde, l'actuelle reine de Belgique, offrit son bouquet de mariée à la Vierge de Hal.

<sup>27</sup> *Ibid.*, chap. 7, 43. Lipse n'hésite pas à citer les noms des blasphémateurs : Jan Zwyck et Jan Rysselman. Ce passage provoquera le sarcasme de P. Denais : voir sa *Dissertatio* 1605, éd. in-12° [VD17 3:307312G. BBr II : D 181], 25, 33. Dans toute la première partie du dialogue, l'auteur se plaît à citer les passages relevés dans les textes et la correspondance de Lipse datant de l'époque précédant le retour à Louvain, où celui-ci avait parlé en termes fort négatifs du roi d'Espagne ou du duc de Parme (Alexandre Farnèse), couramment traités de *hostes* (ennemis). Voir *ibid.*, 29-31, 34, 37 (Farnèse) ; cf. 35, l'assassinat de Guillaume d'Orange (1584) tel qu'il fut évoqué par Lipse dans son premier recueil de lettres : voir *Cent. misc.* I, 90 [= ILE II, 85 06 20].

<sup>28</sup> Voir *ibid.*, chap. 34-35. Rapprocher cet épisode de la lettre à M. Delrio, *Cent. Belg.* III, 23 [= ILE VIII, 95 07 04].

ami intime, ainsi que de nombre d'étrangers illustres, parmi lesquels le nonce Innocent Malvasius, le marquis Malaspina, neveu du cardinal Granvelle, « et quantité de nobles et d'ecclésiastiques ».<sup>29</sup>

C'est donc bien Lipse, partisan de la politique archiducal, qui publie ses traités marials sous les auspices de « leurs Altesses » ; dès la dédicace à la *Diva Virgo Hallensis*, adressée à l'archevêque et duc de Cambrai, Guillaume de Berghes, il exhibe son orthodoxie et son souci de la légitimation confessionnelle. Car Lipse s'y adresse non seulement à l'autorité suprême de la province ecclésiastique à laquelle ressortit la ville de Hal et son sanctuaire, mais aussi, sinon surtout, au prélat de haute naissance qui était une créature de l'archiduc Albert (lui-même ex-cardinal) et connu pour être un grand protecteur de la Société de Jésus.<sup>30</sup> Il était d'ailleurs notoire qu'il avait rédigé ses traités à l'instigation des jésuites auxquels il avait confié la direction de son âme ; sa correspondance de cette époque porte ample témoignage de l'intimité des liens entre l'humaniste et plusieurs jésuites de premier plan.<sup>31</sup> Les pamphlétaires protestants, de leur côté, ne manquaient pas l'occasion de souligner à quel point Lipse s'était laissé subjugué par ces derniers, qu'ils avaient coutume de représenter comme des suppôts de Satan : la *Dissertatio* de P. Denais en offre un échantillon percutant.<sup>32</sup>

### 3. THÉRAPEUTES DE L'ÂME ET DU CORPS : LES VIRINGI

Quelques lettres de Lipse rédigées au moment où il venait de terminer sa réplique – la *Reiectiuncula* – à la « traduction » néerlandaise de son premier traité nous rapprocheront de la première traduction fidèle de la *Diva Virgo Hallensis* et de l'auteur de celle-ci, Louis du Gardin. Elles sont adressées à Jean Walters van Vieringen fils et expriment à la fois le dédain de Lipse pour son traducteur néerlandais anonyme (nous savons qu'il s'appelait Van Oosterwijck) et la satisfaction de lui avoir fait justice par quelques phrases bien choisies. La première peint la réaction de Lipse au travestissement outrageux que « sa » Vierge avait subi

---

<sup>29</sup> Ibid. chap. 32, 123. Voir Van Sull 1930, chap. 13, « Lessius et Juste-Lipse 1593-1606 », 167 et J. Andriessen 1957, 48 n. 96. Dans le chap. en question du traité, Lipse garde le silence sur l'illustre société parmi laquelle il se trouve.

<sup>30</sup> Voir Pasture 1925, 11 et Poncelet 1927, 417.

<sup>31</sup> Voir Andriessen 1957, 166-170 ; Papy 1992, 254-255 ; « Lipsius en de Jezuieten », in *Lipsius en Leuven* 1997, 243-269.

<sup>32</sup> P. Denais, *Dissertatio* 1605, éd. cit., 13, 14, 16 et *passim* ; cf. A. Teissier, *Éloges*, l. c., 534 : « [Guy] Patin dit aussi, que Lipse composa les deux *Traitez de Divis Virginibus, Sichemensis et Hallensi*, à la persuasion du jésuite Lessius, afin de se faire connoître à Rome, en Hollande, et en Allemagne pour bon Catholique, et vraiment converti à la Religion Romaine ; mais que cependant il fit naufrage de son honneur par ces deux Livres de bigoterie... » (cf. G. Patin, *Lettres choisies*, La Haye 1707, t. I, lettre 26). Voir aussi les remarques similaires, encore bien plus violentes, faites par P. Burman (1668-1741) dans la préface à sa *Sylloges epistolarum* en 5 volumes (Leyde, 1725-1727).

et nous apprend en outre qu'il a déjà appris que « quelque chose de similaire » se tramait en Allemagne : il vient de recevoir la missive de Balthasar Moretus qui lui rapporte les tentatives faites par son frère (Jean Moretus) pour dépister l'auteur de l'infâme *Dissertatio* : selon ce dernier, il est pour le moment introuvable ; pour ce qui est de l'éditeur du discours pernicieux *De duplici concordia* par contre, il s'agirait d'un jeune érudit démuné d'argent nommé Melchior Goldast, qui se trouvait alors à Heidelberg. Cette attribution est compréhensible, dans la mesure où celui-ci semble bien avoir été au cœur de la campagne de diffamation lancée depuis plusieurs années et qui ne s'arrêtera guère en 1605<sup>33</sup> ; à partir de ce moment, tous les défenseurs de Lipsie, les jésuites en tête, la répéteront. Mais elle est inexacte, comme nous le savons à l'heure actuelle. Les deux lettres relevées seront publiées dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, avec celle de Moretus et une lettre faussement obséquieuse du même Melchior Goldast, au second volume de la *Sylloges epistolarum*, comme autant de pièces du dossier concernant les traités marials que l'éditeur de celle-ci, Pierre Burman, avait en horreur.<sup>34</sup>

Ces deux lettres confirment l'impression qu'au moment d'écrire ses traités, Lipsie se trouvait d'ores et déjà entouré de jésuites qui l'exhortaient à persévérer dans la voie qu'il s'était choisie et étaient prêts à prendre sa défense – comme ils l'ont fait massivement après la mort de leur illustre protégé, survenue quelque temps après la parution du traité sur Notre-Dame de Montaigu. En effet, Viringus fils (1570-1622) était un militant de la Société de Jésus, et ne sera pas seul dans sa famille à joindre celle-ci. Auparavant, Jean Viringus père (1539-1605) s'était déjà fait remarquer par sa piété ; sur la fin de sa vie il avait été nommé chanoine de l'archiduc. Il avait beaucoup contribué à la gloire de la Faculté de médecine de l'Université de Louvain, où pendant de longues années il s'était distingué comme professeur. Au commencement de sa carrière, il s'était trouvé en Zélande, où il avait exercé la médecine dans la ville de Veere. C'est là qu'il composa une traduction de l'abrégé du célèbre traité d'anatomie de Vésale – la première des deux à paraître en flamand au XVI<sup>e</sup> siècle. Dans la préface, adressée au Magistrat, il loue la détermination des forces de l'ordre, qui lors des troubles religieux s'étaient signalées en se tournant avec énergie contre des bandes d'iconoclastes prêtes à envahir la ville. Éloge qui *a posteriori* a quelque chose de désespéré, dans la mesure où celle-ci rejoignit dès 1572 le parti de la Révolte en se soumettant à l'autorité du Prince d'Orange.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Voir Mulsow 2001 sur le rôle crucial joué par Melchior Goldast (1578-1635), corrigeant Mulsow 1996, 72-73.

<sup>34</sup> Voir *Sylloges*, éd. cit., II, 165 (*Viringus f.*), 166-167 (*Moretus*), 183 (*Goldastus*) = ILE XVIII 05 04 06, 05 04 25, 05 04 10, 06 03 17. Cf. note 31.

<sup>35</sup> *Dat Epitome ofte Cort Begrijp der Anatomien, Andr. Vesalii. Vvt het Latijn in nederduidsch... over-ghestelt, door M. Jan Wouters, ghegagiert Medicijn ende Chirurgijn der stede vander Vere in Zeelant...* (Bruges : P. de Clerck, 1569). Voir BBr V: V 184, où est citée une partie de la préface où l'auteur s'indigne des *beelde-stormers* (iconoclastes) qui à son avis sont des *booswichten* (malfaiteurs). Rééd. par A. J. J. van de Velde 1947. – Son exemplaire de travail



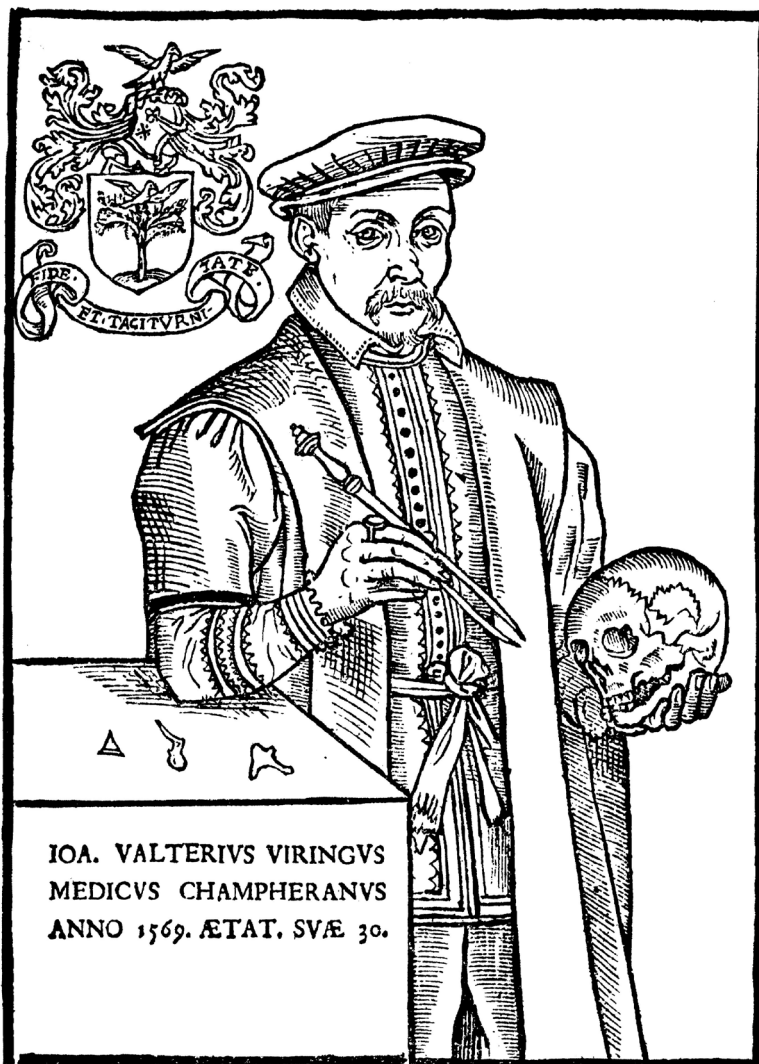


Figure 5 - Portrait du maître de Louis du Gardin, Jean Viringus père (1539-1605). Sur l'écusson on aperçoit quatre anneaux (*vier ringen*) enlacés, symbolisant le nom de la famille Van Vieringen. Avant d'être nommé professeur de médecine à Louvain, Viringus était médecin de la ville de Veere en Zélande (*medicus champveranus*)

de l'ouvrage de Vésale (superbe in-folio publié chez J. Oporin à Bâle en 1543) est conservé à la BM de Boulogne-sur-Mer et comporte de nombreuses annotations marginales, certaines datées et renvoyant à son expérience de chirurgien. On lit sur la page de garde : *Sum [Vesalij rayé] Gualterij Viringi*. Signature, d'ailleurs répétée sur la page de titre (*Joannes Gualterius me possidet*), suivie de la devise personnelle de l'auteur en grec, ἀγαθῆ πίστει καὶ ἔχρησθία, correspondant à celle, latine, qu'on aperçoit sur le portrait de 1569 : *fide et taciturnitate*, c'est-à-dire « avec fidélité et discrétion » (Terence, *L'Andrienne*, v. 7). Il en changera par la suite : militante, adaptée à sa vocation nouvelle, elle joue sur son nom de famille. Voir figure 6.

Retourné à Louvain – sa ville natale – peu avant cette date fatidique, Jean Walters van Vieringen y prit le bonnet de docteur et obtint la première chaire de médecine, qu’il occupait pendant plus de vingt ans. Vers 1578 il perdit son épouse, Marie Huysbrecht, fauchée par la peste. Bouleversé, il prit les ordres ; vers 1593, il fut nommé chanoine de Notre-Dame d’Arras. Fidèle désormais à sa double vocation, scientifique et religieuse, il publia d’abord une introduction à l’anatomie en latin, ensuite et surtout un traité qu’il dédiait à l’archiduc Albert, visant à unir le soin du corps à la culture de l’âme : ce fut le *De ieiunio et abstinentia* (« Du jeûne et de l’abstinence ») qui, orné de l’emblème personnel de l’auteur et d’une double épigraphe, biblique et hippocratique, semble avoir fait sensation dans les cercles dévots des Pays-Bas espagnols. Après la dédicace datée d’Arras, le 30 mars 1597, on trouve une inscription solennelle dans laquelle la Faculté de Médecine exprime sa reconnaissance à l’égard de son ancien professeur pour vingt-six années de bons et loyaux services. Elle est suivie d’une guirlande de poèmes célébrant l’heureuse initiative de l’auteur ; parmi les poètes, on repère plusieurs membres de la famille Viringus et un cortège de prêtres, appartenant le plus souvent à la Société de Jésus ; Jean Viringus fils est évidemment du nombre, comme le sont le médecin et helléniste de Béthune, Frédéric Jamot ; un savant collègue de l’Université de Douai, l’helléniste André van Hoye ; et enfin un célèbre confrère de l’Université de Louvain, Juste Lipse.

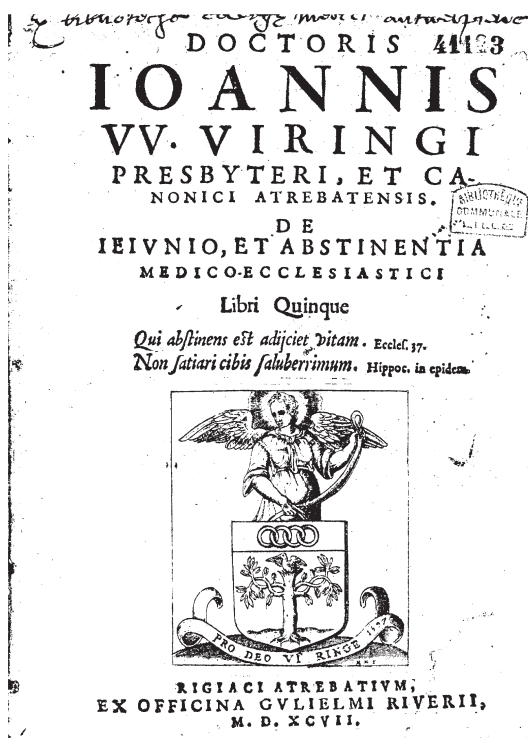


Figure 6 - : Page de titre du magnum opus de Jean Viringus père, chanoine de N.-D. d’Arras. Elle comporte l’écusson de l’auteur avec la devise *Pro Deo viringe* 1597. Édition unique conservée à la BM de Lille

Quelques années auparavant, l'ancien médecin avait d'ores et déjà signalé son attachement résolu à la Contre-Réforme en faisant publier un calendrier des saints personnages ayant suivi l'exemple du Christ, sauveur d'âmes mais aussi guérisseur de corps. En effet, le *Medicorum ecclesiasticum diarium* avait été écrit peu avant sa mort par Jean Vermeulen dit Molanus (1533-1585), historien et théologien militant de Louvain, à la demande de Viringus, qui en ce moment exerçait encore son métier dans la ville brabançonne. À sa parution plus de dix ans plus tard, l'ouvrage est précédé d'une dédicace du censeur pontifical et royal Henri van Cuyck (Cuyckius, 1546-1596) à Viringus. Elle confirme que l'ouvrage fut rédigé à l'instigation de celui-ci tout en célébrant la vie et les œuvres dévotes de l'auteur. Elle est suivie d'un long avis au lecteur pieux, « ami des médecins », signé par Viringus (« I. W. V. »), dorénavant chanoine de la cathédrale d'Arras. Dans les deux textes, référence est faite au chapitre 38 de l'Écclesiastique (Jésus Sirach), qui sera un leitmotiv de l'ouvrage.<sup>36</sup> Suivent des vers adressés à Viringus par P. Lowius, un index des saints qui seront mentionnés au cours de l'ouvrage et enfin la dédicace de Jean Molanus à Jean Viringus datant de l'année 1584. Entre celle-ci et le premier chapitre, où l'auteur nous montre que sans la miséricorde divine, la médecine n'est d'aucun secours, on trouve une gravure représentant saint Luc, « médecin d'Antioche » auquel l'auteur consacrera deux chapitres entiers.<sup>37</sup> On aura remarqué à quel point l'auteur de cette hagiographie médicale tend à disparaître derrière l'*auctor intellectualis* de l'ouvrage.<sup>38</sup>

Dans le recueil posthume *Musae Errantes* (1610), où furent rassemblées des poésies de Lipse disséminées dans divers ouvrages,<sup>39</sup> les deux épigrammes destinées à l'œuvre majeure de Viringus, *De ieiunio et abstinentia*, sont reproduites à la suite de trois pièces tirées des traités marials, dont deux de la *Diva Virgo Hallensis* ; position significative, même si ce n'était plus Lipse en personne qui en fut responsable. L'humaniste les avait envoyées au savant chanoine par l'intermédiaire de Léonard Lessius en lui proposant de faire un choix entre les deux et en précisant qu'il avait lui-même une légère préférence pour la première. En voici le texte, dans lequel Lipse définit le contenu de l'ouvrage et le profit que l'auteur est en droit d'en attendre<sup>40</sup> :

---

<sup>36</sup> Ecclesiasticus 38, 2 (Vulgate) : *A Deo est omnis medela*.

<sup>37</sup> Voir infra n. 65.

<sup>38</sup> J. Molanus, *Medicorum ecclesiasticum diarium*. *Ad Cl. V. Ioannem Valterium Viringum ἀρχίατρον Louaniensem* (Louvain : J. Masius & Ph. Zangrius, 1595) ; BT 1541-1600, n° 2145. Voir Lefebvre 1856, 236-237. Viringus, qui avait été le médecin de Molanus, adresse son épître *ad lectorem pium et φιλίατρον*. Du même, voir aussi la *Tabula isagogica ossium corporis humani connexionem ac numerum complectens, olim Louanii edita, nunc recognita et aucta* (Douai : B. Bellère, 1597).

<sup>39</sup> Voir BBr III : L 399.

<sup>40</sup> ILE X 97 01 14 V (voir UBL ms. Lips. 3 (18), f. 87, n° 201 ; cf. Lips 3 (19), f. 20, n° 56 et 3 (20), f. 5, n° 60). Lessius intermédiaire : cf. ILE 97 03 00. ILE VI, 93 04 30 (J. Viringus père, Arras, à Lipse, Louvain) permet de jeter un coup d'œil sur le réseau social dans lequel Viringus tentait de faire entrer le fils prodigue. Je remercie vivement Jeanine De Landtsheer de m'avoir donné accès à la correspondance inédite de J. Lipse.

*Queis duplex fuerit in uno  
Parta fama, fuisse credo raros :  
Inter hos numerare te, Viringe,  
Fas est, iusque ; docebit hic libellus,  
Corporis simul apta sanitati,  
Et mentis simul apta qui saluti  
Dat praecepta : salusque sanitasque  
Sit tibi merito, duplexque fama.<sup>41</sup>*

Santé du corps, salut de l'âme : c'est aussi la double visée de l'infirmes qui adresse ses prières à la Vierge pour qu'elle lui accorde une guérison miraculeuse. Il y a une évidente communauté d'esprit entre Lipse et le savant chanoine des archiducs, comme d'ailleurs entre lui et le fils du dernier ; nous avons vu que c'est au jésuite que Lipse avait adressé sa première réaction à la « traduction » néerlandaise de la *Diva Virgo Hallensis*.<sup>42</sup> Il semblerait que cette connivence ne fût pas perdue pour le traducteur de ce texte, jeune médecin rempli d'une ambition dévote qui lancera son ouvrage depuis Bruxelles, ville où se trouvait aussi Viringus fils au moment où il échangeait quelques lettres avec l'auteur de la *Virgo* outragée.

#### 4. LOUIS DU GARDIN : LA FERVEUR D'UN JEUNE INCONNU

Au moment où paraît la première traduction française de la *Diva Virgo Hallensis*, Viringus père s'est retiré de longue date du siècle. Le jeune médecin qui est l'auteur de celle-ci tient à marquer dès la page de titre son entière fidélité à l'esprit qui anime Juste Lipse :

LA NOSTRE || DAME DE HAV. || SES BIENFAICTS & MIRACLES  
|| fidelement recueillis & arren-||gez en bel ordre. || *Par le tres-docte* IVSTVS  
LIPSIVS, *Hi-*|| *storiographe de Leurs AA. Ser.<sup>mes</sup>, & de leur Conseil d'Etat.*

Traduict du Latin, par M. Louis du Gardin de || Mortaigne, Licentié en  
Medecine, & Apen-|| sionné de la Ville d'Enghien.

[Gravure : Chapelle avec Vierge à l'Enfant]  
a Bruxelles, || Par Rutger Velpius, Imprimeur juré de ||  
la Cour, a l'Aigle d'or, l'an 1605.|| *Avec Prévilege.*

---

<sup>41</sup> J. Lipse, *Musae Errantes*, Anvers 1610, éd. cit., 77-80 : *Ad Divam Hallensem ab intervallo conspectam, et veneratam ; In Pennam Argenteam, Hallis ante B. Mariae Virginis aram suspensam* [= *Diva V. Hallensis*, cap. 1 et 36] ; *Ad Divam Sichemensem* [= *Diva V. Sichemiensis*, cap. 46] ; *In Cl. Viri Ioann. VValterii Viringi libros medico-ecclesiasticos ; In eosdem*. Voir Papy 1996, inventaire de la poésie lipsienne, n° 76, 77, 104, 113, 132.

<sup>42</sup> Cf. supra n. 33 et De Landtsheer 2003, 84, n. 82.

La version française est la seule à ajouter, au glorieux nom du docte humaniste, ses titres et qualités qui l'exposent en tant que truchement de « Leurs Altesses Sérénissimes ». Le « privilège » reproduit en fin de volume confirme l'impression que la traduction est le fruit d'une politique concertée, favorisant la dissémination de la dévotion mariale dans toutes les couches de la population. Les « Archiducqz » autorisent en effet, par un seul privilège, la diffusion de la traduction « tant en françoys que en flameng ». Nous connaissons celui qui va traduire en flamand le traité de Lipse : c'est Philippe Numan, greffier à Bruxelles, grand pourfendeur d'hérétiques, grand défenseur de la piété tridentine telle que Lipse l'avait exprimée de façon exemplaire.<sup>43</sup> Sa traduction, protégée par un privilège de même date que celui accordé à la version française, paraîtra deux ans après celle-ci. Ornée d'une page de titre similaire à celle de l'ouvrage de Du Gardin, elle est tout d'abord, nous le savons, une réplique très explicite à, et une rectification de celle qui avait paru à Delft en 1605.<sup>44</sup> Qu'en est-il de sa sœur française, de deux ans son aînée ?



## A BRUXELLES,

Figure 7a - Vignette ornant le premier état de la page de titre de *La Nostre Dame de Hau* (1605) d'après l'exemplaire conservé à la BR de La Haye.

<sup>43</sup> Voir supra n. 21. Sur la dévotion mariale comme manifestation de piété populaire, voir Béthouart et Lottin (Ed.) 2005.

<sup>44</sup> BBr III : L 311-L 312 (Du Gardin), L 323 (Numan), réplique à L 322 (Van Oosterwijk). Dès 1605, le frontispice de la version française a été décoré de deux vignettes différentes : d'abord celle relevée dans la *Bibliotheca Belgica* sous L 311 (Vierge à l'Enfant écrasant un Monstre : l'Hérésie ou le Diable ; voir figure 7a), ensuite celle, définitive, qu'on trouve sur le frontispice que nous reproduisons (Chapelle de Hal avec Vierge à l'Enfant : voir figure 7b). Elle est recensée *ibid.* sous L 312 (réédition en date de 1606) et correspond à la vignette de l'édition flamande (voir figure 8).


E 2235

LA  
**NOSTRE**  
DAME DE HAV.

SES BIENFAICTS & MIRACLES  
fidelement recueillis & arren-  
gez en bel ordre.

*Par le tres-docte IVSTVS LIPSIVS, Hi-  
storiographe de Leurs AA. Ser. mcs., &  
de leur Conseil d'Etat.*

Traduictz du Latin, par M. Louis du Gardin de  
Mortaigne, Licentié en Medecine, & Apen-  
sionné de la Ville d'Enghien.



A BRVXELLES,

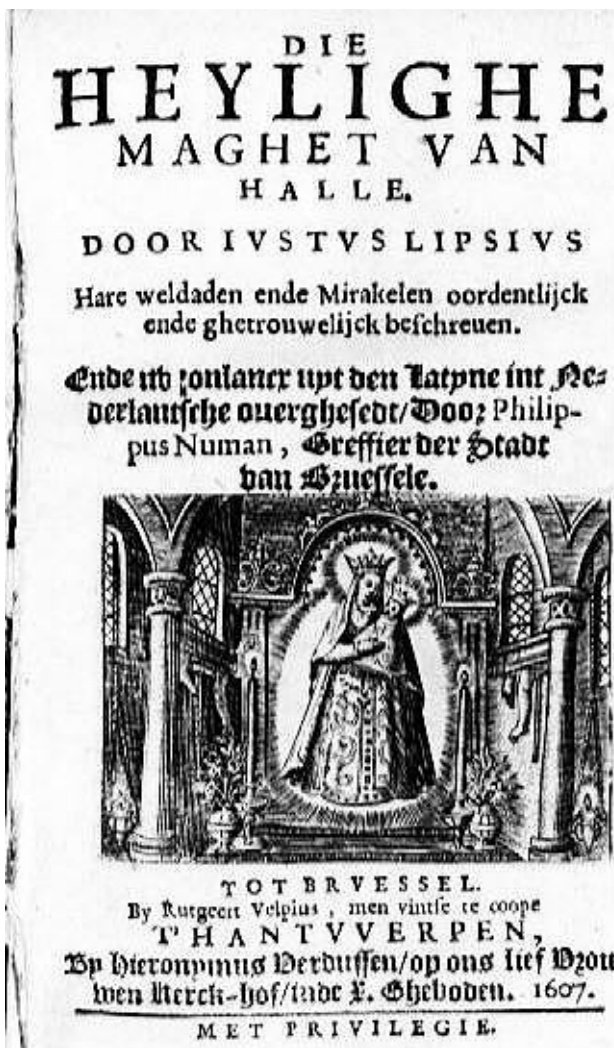
Par Rutger Velpius, Imprimeur juré de  
la Cour de l'Aigle d'Or, l'an 1605.

\* GRONINGANAE \*  
Bibliotheca

*nec p[re]mi[er]e*

Figure 7b - Second état de la page de *La Nostre-Dame de Hau* (1605) d'après l'exemplaire conservé à la BU de Groningue

Figure 8 - Page de titre de l'édition princeps de la traduction flamande (1607) conservée à la BU d'Amsterdam.



Le privilège identique et la coordination ostensible des pages de titre des deux versions laisse prévoir l'engagement à la fois politique et religieux du traducteur, qui est d'ailleurs plutôt Wallon et Hennuyer que Français. Louis du Gardin, jeune médecin aux gages de la ville d'Enghien (au Sud de Bruxelles) est né au village de Mortagne, situé entre Tournai et Valenciennes, au confluent de l'Escaut et de la Scarpe. À l'heure actuelle, la modeste ville de Mortagne-du-Nord se trouve exactement sur la frontière de la Belgique et de la France ; mais à l'époque, la localité et toute sa région faisaient partie des Pays-Bas espagnols.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Voir Bocquillet 1983.

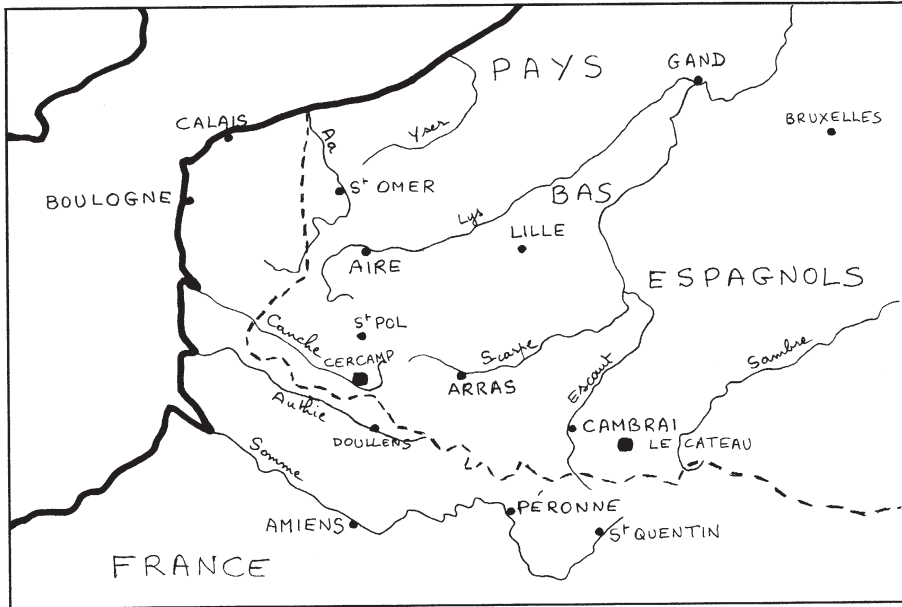


Figure 9 - Carte de la région natale de Du Gardin selon la situation politique de l'époque

Né en 1572 (année dans laquelle Guillaume d'Orange déclenche la Révolte et qu'à Paris est perpétré le massacre de la Saint-Barthélemy), Louis appartient à une famille de magistrats et d'officiers civils ; ayant fait ses premières études sous la direction des jésuites (à Tournai ou à Douai ?), il s'inscrit à l'Université de Louvain pour y étudier la médecine ; sa licence obtenue, il s'établit vers 1602 à Enghien comme médecin. Peu de temps après avoir publié *La Nostre Dame de Hau* il obtiendra une chaire de médecine à l'université de Douai, où il meurt le 18 février 1633.<sup>46</sup> Pendant une période plus ou moins prolongée, Du Gardin cumule ses fonctions de professeur avec celles de médecin de la ville. En tant que notable, il y joue un rôle considérable sur le plan social.

Entièrement acquis à la politique de restauration religieuse des archiducs, Du Gardin s'engage à fond dans la vie douaisienne. Armé de son savoir et sa piété, il y lutte contre la peste ; mais il participe tout aussi bien aux processions et se distingue en particulier comme membre actif d'une confrérie dévote, celle du Puy de l'Assomption. Poète à ses heures, il célèbre l'obtention du doctorat par un ami, salue la parution d'un somptueux ouvrage de botanique ; mais il s'attache

<sup>46</sup> Schmidt 1954, 201-202, renseignements sur Du Gardin et la famille empruntés à BM Douai Ms. 950, f. 42. Sur la fondation des collèges jésuites dans la région, voir Poncellet 1927. Comme on le voit, Du Gardin mérite bien d'être compté parmi les « Poètes Scarpéans » (voir l'exergue en tête de notre étude) : il a passé quasiment toute son existence à proximité de la Scarpe, fleuve qui coule tout près de Mortagne et traverse Douai.



avant tout à chanter la gloire de la Vierge et à fustiger, de concert avec ses amis et ses collègues, les hérétiques qu'il avait connus dès sa prime enfance. Comme on le sait, la région dans laquelle Du Gardin était né avait été très touchée par l'hérésie protestante ; à Tournai comme à Valenciennes, il a pu être témoin de la répression implacable par laquelle on parvenait peu à peu à l'éradiquer.<sup>47</sup> Il l'a approuvée sans aucun doute, comme la majorité de ceux qui l'entouraient. Une quinzaine d'années après avoir lancé son premier ouvrage il écrira un poème jubilant pour saluer une traduction<sup>48</sup> comparable à celle qu'il avait faite jadis :

La Piété revient.

Dieu, sa Mère, le Roi, vient son propre reprendre.

Chacun d'eux désormais à bon escient rentre

En ce qu'il appartient.

« Dieu, sa Mère, le Roi » : Voilà les êtres sacrés auxquels il voue une fidélité indéfectible. « Le Roi », c'est celui d'Espagne, dont le pouvoir a été transmis à Isabelle, fille du roi défunt Philippe II et à l'époux de celle-ci, l'archiduc Albert. C'est Philippe II qui en 1562 a fondé l'Université de Douai, bastion de la Contre-Réforme ; Du Gardin connaît le détail de la filiation dynastique, et explique à son lecteur les liens du sang et du mariage qui légitiment le pouvoir de ceux qui l'exercent aux Pays-Bas espagnols.<sup>49</sup> L'explication se fait notamment à propos des premiers et des derniers chapitres de la *Diva Virgo Hallensis* et se trouve dans la version française aux feuillets qui précèdent le privilège ; le traducteur s'attarde en particulier sur les souverains actuels, « à qui Dieu doint<sup>50</sup> bonne, heureuse et longue vie, victoire de leurs ennemis, et une paix en leurs domaines » et sur Alexandre Farnèse, gouverneur des Pays-Bas comme l'avait été sa mère Marguerite de Parme, en soulignant la fin pieuse du duc : « icelui mourut à Arras, au Monastère de S. Vaast, l'an 1593 ».<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> Voir notamment Beuzart 1912 et 1930. Pour avoir une idée de la complexité de la situation politique dans la région ainsi qu'un relevé des exécutions après l'union d'Arras et le traité de réconciliation entre Philippe II et les provinces catholiques wallonnes à l'abbaye de Saint-Vaast (1579), voir De Robaulx de Soumoy (Ed.) 1864, 141-151. Mortagne se trouve d'ailleurs parmi les localités qui refusaient la réconciliation : voir *ibid.*, 143 n. 4.

<sup>48</sup> J. Bertoul, *Deux cens dix miracles de la Confraternité des sept douleurs de la très-sacrée Vierge Marie*, Douai 1621. Voir infra p. 316 et annexe III.

<sup>49</sup> Il est difficile de se représenter aujourd'hui le sens aigu de la « légitimité » dynastique des habitants des régions « du Nord » (« Nord » du point de vue français et anachronique); rappelons simplement qu'en tant qu'héritiers des ducs de Bourgogne, Charles Quint et Philippe II furent aussi comtes d'Artois, de Flandre et de Hainaut. Consulter Platelle et Clauzel 1989, Clauzel e. a. (Ed.) 1999.

<sup>50</sup> donne (subjonctif).

<sup>51</sup> Du Gardin, *La Nostre-Dame de Hau*, éd. cit., M4<sup>vo</sup>-[M7]vo : « GENEALOGIE fort utiles

Établi à Enghien, petite ville située à quatre lieues de Hal, le jeune médecin était de toute évidence au courant de l'intérêt qu'attachaient les archiducs aux lieux de pèlerinage. Il avait dû assister en 1598 à l'arrivée des jeunes époux aux Pays-Bas et vu comment ils avaient attendu à Hal, dont le sanctuaire était déjà réputé, la fin des préparatifs de leur joyeuse-entrée à Bruxelles. À peine installés, les nouveaux souverains font construire et décorer la basilique de Montaigu. Prêchant d'exemple, ils visitent régulièrement ces hauts lieux de la dévotion mariale : ils se rendent à Hal en septembre, pendant l'octave des fêtes de la Nativité de la Vierge, et à Montaigu la semaine après Pâques. Ultérieurement, ils solliciteront du Pape la définition dogmatique de l'Immaculée Conception.<sup>52</sup>

Dès sa préface, Du Gardin met en évidence son adhésion à la cause des archiducs. Elle prend la forme d'une épître adressée à tous ceux qui, comme lui-même, ont joint une « sodalité » mariale.<sup>53</sup> Du Gardin s'y présente comme simple serviteur de la Vierge, désireux de rendre service à sa communauté par la traduction d'un texte qui n'est pas à la portée du plus grand nombre ; mais en même temps, tout en multipliant les protestations d'humilité et de modestie, il signale à l'attention du lecteur que sa dévotion a tout de même une origine hors du commun. Il suggère en effet que celle-ci a pu se développer, d'une part, grâce à l'action bienfaisante des jésuites, fondateurs et promoteurs des confréries ; et d'autre part, par la formation toute particulière qu'il a reçue à Louvain. Pour légitimer son apport à la confrérie en tant que médecin, Du Gardin renvoie non sans habileté à l'exemple de son ancien professeur, à présent chanoine de Notre-Dame d'Arras ; il fait même allusion aux travaux de ce dernier, qui – on l'aura compris – n'est autre que Jean Viringus père.<sup>54</sup> De la sorte, il parvient à

---

pour entendre les chapitres 2. 3. 4 et 35 [du traité de Lipse] ». C'est aussi à Saint-Vaast que fut conclu le traité de réconciliation entre le duc de Parme, « au nom de Sa Majesté Catholique », et les provinces wallonnes : voir n. 47.

<sup>52</sup> Nous suivons de près Pasture 1925, 6-7 et 333-334. Comme Hal, Montaigu est d'ailleurs toujours un lieu de pèlerinage fréquenté : voir Duerloo et Wingsens 2002.

<sup>53</sup> Du Gardin, *La Nostre-Dame de Hau*, éd. cit., \*2<sup>o</sup>-\*3<sup>o</sup>, dédicace « Aux sodalitez et confréries de Nostre Dame, saintement instituées par les Collèges de la Compagnie de Jésus ». Cf. Pasture 1925, 335-337, à propos de l'importance des confréries dans la stratégie de reconquête des archiducs : « La sodalité [...] fut principalement un centre d'apostolat religieux [...] ; dans les réunions, on avisait aux moyens de ramener les hérétiques à la pratique de la religion catholique ».

<sup>54</sup> Ibid., \*2<sup>o</sup>: « Et faisant cela, je ne pense rien faire qui puisse préjudicier au fait de ma Profession : car si je suis Medecin, aussi suis-je Chrestien. Et qu'y a-il en ce libvre autre chose que Médecine ? Médecine qui montre tout ouvertement et sans aucun meslange, la main Divine [...] Suis-je le premier de nostre Profession qui se soit employé à ceste Médecine sacrée ? Où seroit avec son libvre Medico-Ecclesiastique, ce grand personnage le Docteur I. W. Viringus, jadis Premier Médecin, et vingt et six ans Professeur à Louvain, maintenant Chanoine de Nostre Dame en la ville d'Arras, mon Maistre, et soubz lequel j'ay fondé ma pratique, l'espace de trois ans ? ». On voit que Du Gardin connaît l'hommage de la Faculté de Médecine de l'Université (1597) précisant le nombre d'années de service de Viringus. Voir *supra* n. 35 et 38.

tisser des liens discrets entre lui-même, son ancien maître et Juste Lipse, auteur de l'ouvrage qu'il met à la disposition du croyant ordinaire, mais également historiographe des archiducs, qui avait montré par une savante inscription son adhésion à l'ouvrage relevé plus haut, où la diététique médicale avait scellé un pacte singulier avec l'ascèse chrétienne. Se déclarant incapable de rendre comme il le faudrait le style inimitable du grand Lipse, Du Gardin adresse ses prières à la Vierge pour qu'elle fasse prospérer les sodalités fondées en son honneur. Il termine l'épître en y apposant sa signature et la date : « ce 12. de May 1605 ».

La dédicace est suivie d'une lettre respectueuse du traducteur à Lipse et de la réponse superbement laconique de ce dernier. Les deux rédigées en latin, donc hors de portée de ceux à qui la traduction s'adresse. Du Gardin explique la faiblesse de son style par la mission salutaire qu'il poursuit : soucieux avant tout de transmettre ce trésor de dévotion à des compatriotes moins instruits, il a sacrifié l'élégance à la clarté. Quant à Lipse, il loue les excellentes intentions et la piété manifeste du traducteur, tout en ajoutant qu'il ne lui appartient pas de juger du style dans une langue étrangère. Une comparaison sommaire entre l'original et sa version « vulgaire » nous apprend en effet que Du Gardin a presque trop bien réussi à se mettre à la portée du grand nombre. Son style est volontairement relâché, bien éloigné de l'écriture limpide, mais serrée de celui qu'il appelle « l'honneur et première gloire des plus savants et lettrés de notre temps ». <sup>55</sup> A-t-il pu choquer l'ombrageux Lipse ? Cela est loin d'être exclu. Soulignons que par ce ravalement stylistique, le traducteur entend apporter sa pierre au programme de « restauration religieuse dans le peuple » tel qu'il fut conçu par les archiducs.

L'ensemble épistolaire que nous venons d'analyser rapidement montre à quel point le traducteur baigne dans un milieu dévot et légitimiste, marqué par l'action des jésuites qui se font volontiers l'instrument de la politique archiducal. La suite de notre lecture de l'ouvrage confirmera cet engagement militant à la fois politique et religieux de notre auteur. L'esquisse de sa carrière ultérieure que nous proposerons en temps utile nous permettra d'affirmer que le style adopté par Du Gardin dans son premier ouvrage correspond en l'occurrence à un choix délibéré. Le futur professeur titulaire d'une chaire à l'université s'exprimera le plus souvent en latin ; cependant, le notable qui s'engage à fond dans la vie locale de sa ville adoptive se montrera capable de manier d'autres registres stylistiques dans sa langue maternelle ; de plus, le traité de versification qu'il publiera quinze ans plus tard révélera en l'auteur un fin connaisseur de toute la littérature contemporaine, cherchant en France les modèles d'une poésie lyrique et dramatique qu'il entend acclimater dans son pays d'origine, qui était francophone sans être français – et souvent même fort hostile à « l'agresseur » si proche de ses frontières.

---

<sup>55</sup> Ibid., \*3<sup>ro</sup>. Lettres latines : ILE XVIII [05 05 12] ; 05 06 10. Celle de Du Gardin peut être approximativement datée d'après la dédicace qui précède.

Il arrivera à Du Gardin de proposer, dans les manuels qu'il publiera à l'attention des étudiants à Douai, trois équivalents pour certains termes médicaux latins dont il traite : flamand, wallon et français. Son maître Viringus a dû s'exprimer en trois ou quatre langues ; il a commencé sa carrière en publiant à Bruges un abrégé de Vésale en flamand ; sur la fin de sa vie, il a pu s'entretenir en français ou en espagnol à la cour archiducal. Quant à Lipse, il se montre parfaitement capable de comprendre la traduction néerlandaise « traîtresse » de sa *Virgo Hallensis*, même s'il y répond en latin ; sa réaction passablement hautaine à celle de Du Gardin a l'air d'une dérobade (*de stilo iudicare in aliena lingua non est meum*) attestant à sa manière qu'il était parfaitement en mesure de comprendre la langue de Rabelais – et de ce Montaigne qu'il appréciait tant.<sup>56</sup>

Il est peu probable que lorsqu'il publie à Bruxelles *La Nostre-Dame de Hau*, le jeune Du Gardin ait encore été en rapport personnel avec les deux coryphées de l'humanisme septentrional, Viringus père et Lipse. Par contre, son engagement profond dans la sociabilité « tridentine » – qui, nous l'avons dit, ne se démentira jamais au cours de son existence – nous amène à suggérer que c'est à des liens qu'il a pu avoir avec Viringus fils, S.J., dont la correspondance avec Lipse atteste qu'il se trouvait également à Bruxelles à l'époque où Du Gardin rédigea sa dédicace aux sodalités mariales, qu'il a pu recevoir l'impulsion de produire au plus vite une traduction fidèle à l'esprit de Lipse et de ceux qui l'entouraient.<sup>57</sup> On se souviendra que celui-ci avait donné sa première réaction à la traduction de Van Oosterwijck dans une lettre au fils du maître de Du Gardin ; de plus, Lipse l'avait prévenu de la parution imminente de la *Dissertatio* en Allemagne, qui s'avérerait effectivement une attaque percutante – et fort intelligente – à la fois contre Lipse, exposé comme hypocrite, et contre les jésuites, présentés comme les mauvais génies qui dirigeaient non seulement sa conscience mais aussi sa plume.

Peut-on aller plus loin, et affirmer qu'au moment de préparer sa traduction, Du Gardin disposait déjà de cette attaque anonyme, publiée avec le millésime 1605, mais sans indication de lieu d'impression ni d'achevé d'imprimer ? Rien ne le démontre de manière irrécusable ; il est cependant manifeste qu'à sa manière, la traduction de Du Gardin est une contre-attaque. Nous le verrons en étudiant de plus près les parties de l'ouvrage comportant des ajouts, dus au zèle du jeune médecin à exprimer à son tour sa foi en l'action miraculeuse de la Vierge et à son désir d'accabler certains « hérétiques insolents » qui avaient osé porter atteinte à Son honneur.

<sup>56</sup> Voir Magnien 1996 ainsi que P. J. Smith et K. A. E. Enenkel (Ed.), *Montaigne and the Low Countries (1580-1700)*, 2007.

<sup>57</sup> Voir supra n. 33, 42 et 53.

## 5. DU GARDIN DÉVOT ET MILITANT

En analysant l'original latin de Lipse, nous avons déjà pu constater à quel point son traité marial est aussi une prise de position politique, contrastant vivement avec celle qu'il avait semblé défendre lors de son séjour à Leyde. Ce contraste avait été relevé avec une évidente satisfaction par l'auteur de la *Dissertatio* parue la même année que la traduction de Du Gardin. Pierre Denais avait en effet méticuleusement relu les recueils de lettres et les préfaces dans lesquelles Lipse avait exprimé son hostilité à l'égard de « l'agresseur » espagnol et avait montré comment l'auteur avait à plusieurs reprises modifié son texte dans une réédition ultérieure. Ce travail philologique, fait avec l'acribie du juriste, anticipe ainsi sur celui accompli une dizaine d'années plus tard par Thomas Sagittarius, à propos des faits et gestes de Lipse pendant sa période saxonne.<sup>58</sup>

Pour ce qui est de la traduction, nous avons vu avec combien de zèle Du Gardin fait montre de son attachement aux valeurs religieuses et politiques promues par les archiducs et exprimées de façon exemplaire par leur historiographe. Le jeune médecin exhibe avec fierté son appartenance aux confréries fondées par les jésuites, là où Lipse s'était montré à ce propos d'une réticence remarquable : ce sont ses adversaires protestants qui se sont plu à mettre en évidence les liens intimes entre celui-ci et les membres de la Société.

La volonté de Du Gardin de se montrer solidaire des expéditions militaires déployées pour sauvegarder le territoire acquis au Roi et à la religion catholique est également manifeste. Son enfance avait été marquée par les « troubles » ; le souvenir de la force de frappe des hérétiques calvinistes à Gand, à Tournai et à Valenciennes était resté vif dans les cercles qu'il fréquentait. Aussi le jeune médecin n'hésite-t-il pas plus que son modèle Lipse à évoquer des scènes de guerre et à montrer ainsi de quel côté se trouve la Vierge – qui à l'évidence offre son secours exclusivement à ceux qui se battent pour « Dieu, sa Mère [et] le Roi ».

Un échantillon remarquable de son engagement se trouve dans un des miracles qu'il ajoute à ceux rapportés dans l'original. L'épisode a son pendant dans celui où Lipse avait parlé de son expérience personnelle au cours de l'attaque subie à Spa par l'illustre compagnie parmi laquelle il se trouvait.<sup>59</sup> Du Gardin rappelle que Lipse l'avait invité en quelque sorte à ajouter des miracles à ceux déjà relevés et s'exécute de bonne grâce.<sup>60</sup> Et comme le célèbre humaniste, il prend soin de

---

<sup>58</sup> Voir supra n. 13 et 26.

<sup>59</sup> Voir supra p. 285 et n. 28.

<sup>60</sup> Du Gardin, *La Nostre Dame de Hau*, éd. cit., [L1]<sup>vo</sup> : « Du Gardin, au lecteur. D'entre le grand nombre des Miracles de Nostre Dame de Hau, que Monsieur Lipsivs dict à bon droict pouvoir estr'encor adjoincts à ceux qu'il a narré en son Libvre : voicy cinq ou six, que nous racompterons avec l'opportunité, et que vous prendrez (comme j'espere) d'aussi bonne part, que fidèlement je les ay recueilly, en l'Eglise et Sainte Chapelle de la Glorieuse Vierge-Mere à Hau, par l'invocation et assistance de laquelle, ilz ont esté effectuez ». Voir en effet *ibid.*, 126

bien choisir l'épisode qu'il rapporte. Car, outre le valeureux Farnèse, pieusement décédé à Arras depuis, on y trouve évoquée une des possessions de celui à qui Lipse avait dédié son ouvrage, Guillaume de Berghes. Dans sa dédicace, l'auteur avait souligné la puissance temporelle de ce prélat issu d'une grande famille, qui de son autorité cautionnait la véracité des miracles qu'il avait consignés. Entre autres domaines, Lipse avait mentionné en particulier le marquisat de Berg-op-Zoom, qui avant d'être pris par les « orangistes » avait appartenu à la famille de l'archevêque-duc de Cambrai.<sup>61</sup>

Cependant, la ville de Cambrai représentait pour le traducteur tout autre chose que pour Lipse : c'était la capitale de la province ecclésiastique au sein de laquelle se trouvait non seulement Hal, mais aussi Mortagne ; pendant quasiment toute son enfance, Cambrai avait d'ailleurs été occupée par les Français ; à peine dix ans avant la publication de *La Nostre-Dame de Hau*, elle avait été reconquise par les Espagnols (1595), qui y avaient réinstallé l'archevêque, Louis de Barlaymont, dont Guillaume de Berghes serait le successeur après un entracte de deux ans.<sup>62</sup> De plus, la réorganisation des diocèses en 1559 et la création de la province ecclésiastique de Cambrai qui en résulta, poussaient à pourvoir celle-ci d'un centre de formation intellectuelle et religieuse équivalent à celui que possédait la province de Malines avec Louvain. C'est François Richardot, évêque d'Arras suffragant de l'archevêque de Cambrai, qui prononça en 1562 les sermons d'inauguration de l'Université de Douai ; ces textes fondateurs furent aussitôt imprimés dans la nouvelle métropole.<sup>63</sup>

---

(chap. 33), la remarque de Lipse à ce sujet.

<sup>61</sup> ILE XVII 04 07 15, ll. [13-14], à G. de Berghes : *Vos olim à Ducibus Brabantiae, et mox Marchionibus Bergezomij, vos nobilissimis familiis innexi...* Cf. ILE XVII 04 04 06, lettre de l'archevêque encourageant la composition de la *Diva Hallensis* (original BU Leyde, ms. Lips. 4).

<sup>62</sup> Pendant l'épiscopat de Maximilien de Berghes, le Pape Paul IV érigea l'évêché de Cambrai en métropole à la demande de Philippe II (1559). Maximilien meurt à Berg-op-Zoom en 1570, après avoir assuré dans sa province l'application des décrets du Concile de Trente ; à cet effet, il avait sollicité le soutien du recteur de l'Université de Douai et celui de son cousin le marquis de Berghes, gouverneur du Hainaut depuis 1559 (Willocox 1929, 155-190). Son successeur, Berlaymont, mourut à Mons un an après sa réinstallation, en février 1596 ; Jean Sarrasin, abbé de Saint-Vaast d'Arras et conseiller de Philippe II, lui succéda mais mourut à Bruxelles en mars 1598. Guillaume de Berghes est élu par le chapitre dès le mois suivant. Fils de Ferry de Glymes, baron de Berghes et de Grimbergue, il mourra à Cambrai en avril 1609. Voir *Gazet* 1613-1614, 53-55. Tous les prélats cités sont archevêques-ducs de Cambrai, comtes du Cambrésis et princes du Saint-Empire. Voir Van Ham 2000, 57, 92-95, sur les rapports entre les souverains austro-espagnols et la famille de Glymes ainsi que sur l'importance stratégique de Cambrai et sa région. Pour défendre leurs intérêts, les Glymes-Berghes avaient acquis à Bruxelles, siège du gouvernement, la « Cour de Berghes », bien en vue en face du chœur de l'église Sainte-Gudule (actuellement la cathédrale Saint-Michel) : voir *ibid.*, 73-75.

<sup>63</sup> La nouvelle métropole de Cambrai avait comme suffragants Arras, Saint-Omer, Tournai et Namur. Les deux sermons, français et latin, « prononcés à Douay à la solennité célébrée [...] pour le commencement de la nouvelle Université » par l'évêque d'Arras, furent imprimés

Voilà sans doute qui explique pourquoi on trouve plus d'une allusion à Cambrai et à Berg-op-Zoom dans la traduction du jeune médecin qui « s'ennuyait » alors à Enghien, pour reprendre le mot d'Albert-Marie Schmidt. Lié aux jésuites qui avaient joué un rôle de tout premier plan dans la réussite éclatante de la nouvelle université située à une dizaine de lieues de son Mortagne natal, Du Gardin visait-il d'ores et déjà une chaire vacante à la faculté de médecine dont les premiers professeurs avaient tous été formés, comme lui, à Louvain ? Toujours est-il qu'il fait allusion à Cambrai comme centre de dévotion mariale dès son épître aux sodalités mariales, dont la toute première du Nord fut précisément fondée à Douai par le P. Coster.<sup>64</sup> Peu après l'évocation de Viringus et de la « médecine sacrée » qu'il a fait sienne, le traducteur relève en effet un tableau représentant la Vierge que selon lui on visite toujours, mais sans préciser l'endroit où il est exposé. Sa pieuse attribution du tableau à S. Luc, à la fois évangéliste et « médecin très-expérimenté »,<sup>65</sup> permet au lecteur – et certainement aux compatriotes de l'auteur – de localiser le tableau sans méprise possible : Du Gardin renvoie à l'Îcône de Notre-Dame-de-Grâce, qui se trouvait depuis 1450 à la cathédrale de Cambrai et y attirait la foule des pèlerins.<sup>66</sup>

---

à Cambrai en 1562. Voir le catalogue de l'exposition « L'Université de Douai » 1960, n° 21 ; Labarre 1971, 75, n° 4. Sur la fondation de l'Université de Douai, voir la synthèse proposée par A. Lottin, dans Rouche (dir.) 1998, chap. 8 : « Universitaire et catholique : 'Athènes du Nord', 1562-1635 » ; sur le rayonnement religieux de la ville où s'étaient installées de nombreuses communautés religieuses, voir Lefebvre 1960. Comme on le sait, Douai était un asile pour les nombreux réfugiés catholiques en provenance des îles britanniques ; ceux-ci ont joué un rôle important dans la polémique religieuse ; souvent, ils sont logés au célèbre « Collège anglais » fondé par le futur cardinal William Allen avec l'aide financière des abbés de Saint-Vaast d'Arras, de Marchiennes et d'Anchin. Ce dernier fonde en même temps (en 1568) le Collège d'Anchin, dirigé par les jésuites, qu'a dû fréquenter Du Gardin.

<sup>64</sup> Nommé recteur du Collège d'Anchin en mai 1572, le P. François Coster fonde à Douai une congrégation (ou sodalité) semblable à celle instituée neuf ans auparavant à Rome. Il invitait à y entrer les professeurs et les étudiants de l'université. La sodalité eut un tel succès qu'on la divisa en sections, dont une pour les universitaires. Voir H. Beylard, dans Delattre (dir.) 1940-1986, tome II, col. 207.

<sup>65</sup> Dans la tradition catholique, S. Luc fut non seulement patron des médecins mais aussi des peintres. D'où bon nombre de tableaux représentant l'évangéliste en train de peindre la Vierge à l'Enfant. Du Gardin se réfère ici tout d'abord au chap. 3 de l'ouvrage de J. Molanus, où celui-ci avait maintenu l'identification de l'évangéliste avec « Luc, le médecin bien aimé » mentionné par S. Paul (voir Col 4, 14 ; cf. II Tim 4, 11) ; cela contre l'exégèse humaniste d'Érasme, qui selon Molanus avait été le premier à semer un doute pernicieux, aussitôt exploité par les protestants, notamment par J. Calvin. Avant Du Gardin, Viringus père avait adhéré à la position de Molanus dans son avis au lecteur dévot cité plus haut, n. 38.

<sup>66</sup> Du Gardin, *La Nostre-Dame de Hau*, éd. cit., 3<sup>o</sup> : «...Marie, laquelle Sainct Luc Medecin tres-expérimenté, a si dextrement peint de ses vives couleurs, que sa belle pourtraicture se void encore aujourd'huy ? » Voir Pasture 1925, 333 ; <http://perso.wanadoo.fr/cathcambrai/index1.htm>. S. Luc peintre de la Vierge sera également évoqué pour défendre le culte des images. Parmi les défenseurs de ce culte se trouvent F. Richardot et J. Molanus. Voir Polman 1932, p. 411-414, citant le *Sermon sur les images* du premier et une *Oratio contra iconomachos* du second, composés en 1567. Cf. J. Molanus, *Traité des saintes images*, éd. critique en 2 vol., Paris, 1996.

Du Gardin savait-il aussi qu'avant de se joindre aux « orangistes », Berg-op-Zoom avait été un centre important de dévotion mariale et que la fête de l'Assomption avait à plusieurs reprises fourni l'occasion des « troubles » religieux ayant causé à long terme la défection de la ville ?<sup>67</sup> Dans son récit du miracle de Notre-Dame de Hal qu'il situe aux portes de Berg-op-Zoom, le traducteur transmué en auteur montre des religieux exposés en pleine mer aux violences de « l'ennemi », mais sauvés des eaux grâce à l'invocation de la Vierge. Il précise que ceux-ci provenaient de l'abbaye de Villers, dont les Gueux s'étaient emparés peu auparavant ; il suppose connu que celle-ci abritait une chapelle en l'honneur de Notre-Dame de Montaigu. En même temps, Du Gardin désigne comme raison de l'inconduite affolée de la soldatesque ennemie la vaillance du duc de Parme, réaffirmant de la sorte le lien indissoluble entre religion et politique. Le tableau qu'il brosse a une parenté évidente avec l'épisode de Spa, mais rappelle sans doute encore davantage celui, célèbre, des missionnaires jésuites en route vers le Brésil attaqués par un corsaire huguenot, tel qu'on le trouve rapporté – et illustré – dans le *Théâtre des cruautés des hérétiques de notre temps* (1587) de Richard Verstegen.<sup>68</sup>

Le lecteur trouvera en annexe le texte de ce récit, raconté par Du Gardin « avec l'opportunité » et accompagné de l'autorisation du doyen de l'église de Hal.<sup>69</sup> Cet échantillon discret de propagande anti-orangiste – confirmant une image fixe de « l'autre » à la fois cruel et hérétique – n'aura pas manqué d'édifier l'archevêque, si brutalement fraudé de ses biens temporels. Pareille attestation d'orthodoxie est réitérée de façon éclatante dans les pages qui font suite à l'approbation officielle de l'homme d'Église : on y trouve en effet non moins de six sonnets, adressés par un Du Gardin militant à l'hérétique « insolent » ; comme tels, ils ont leur pendant dans le poème de Philippe Numan et celui d'André van Hoye, professeur à Douai, dans la *Fama Postuma* que nous avons cités précédemment. Ajoutons que l'édition *princeps* de ce dernier recueil date de l'année même dans laquelle Numan lança sa traduction flamande de la *Diva Virgo Hallensis*.

Dans ses sonnets, Du Gardin reste fidèle au style volontairement maladroit, « populaire », qu'il avait déjà mis en œuvre dans la traduction qui les précède. Les marges en sont truffées de références bibliques propres à faire pièce aux hérétiques qui, tout en se réclamant à tout propos des Écritures, les interprètent trop hâtivement à son avis. Lui, il s'en tient aux saints décrets du Concile de

<sup>67</sup> Voir De Mooij 1998, 160-162.

<sup>68</sup> Verstegen 1587, 55 : *Horribilia scelera ab Huguenotis in Galliis perpetrata*, à propos du supplice des jésuites allant au Brésil. Cf. Lestringant 1994, qui rapproche ce texte de celui de L. Richeome S.J., *La peinture spirituelle*, Lyon 1611, 190 : « Le martyre des trente-neuf allans au Brésil ». Voir aussi Arblaster 2004.

<sup>69</sup> Voir Annexe II. Approbation : *La Nostre-Dame de Hau*, éd. cit., M1<sup>vo</sup> : « Les miracles adjoutez par M. L. du Gardin, Licentié en Medicine, se trouvent veritables, apparantz par les Tableaux posez à la Chappelle, et devant icelle, en l'Eglise de Hau : et par ainsy bien recitez comme dessus. *Sic attestor, Hallis hac 2. Iunii, 1605. L. Bourwens Pastor et Decanus Christianitatis Hallensis.* »



Trente, dans lesquels se trouve défini, une fois pour toutes, le bon usage des images, défendu le culte des saints, approuvé la vénération de la Mère de Dieu. En voici un extrait, tiré du 4<sup>e</sup> dans la série constituant une argumentation serrée :

*Vous direz qu'une Loi de Dieu nous est baillée<sup>70</sup>  
Par laquelle il défend l'Image expressément,  
Ne dit-il rien après ? dit-il tout simplement,  
Tu ne te feras pas quelqu' Image taillée ?*

*Command'–il pas aussi que l'Arche soit voilée  
De deux Chérubins d'or ? n'étaient–ce point* Exod. 25.  
*[Vraiment* Exo. 37.  
*Des Images de fonte et de taille ? ah comment* li. 3. Reg. 6.  
*La parole de Dieu se serait oubliée !* Item 2. Paralip. 3.

*Dieu ne la défend pas pour le représenter ;  
Mais il dit : n'en fais pas afin de l'adorer,* Exo. 20.  
*Comme s'elle était Dieu...* Levit. 27. tout ouvertement.<sup>71</sup>

Comment faut-il interpréter cette argumentation laborieuse en six étapes, adressée par un auteur plein de bravoure « à ceux qui se moquent des Images, Lieux sacrés, Ornaments, Vœux et Pèlerinages » ? Tout d'abord, nous l'avons dit, comme une protestation de fidélité aux principes de la Contre-Réforme. Peut-on aller plus loin, en suggérant qu'elle est aussi une réplique ponctuelle à la *Dissertatio* (1605) de Pierre Denais ? Rappelons quelques dates qui jalonnent la publication de *La Nostre-Dame de Hau*. La dédicace de Du Gardin aux confréries jésuites est datée du 12 mai 1605, la réaction de Lipse au manuscrit du 10 juin ; mais qu'en est-il du privilège ? En fait, il y en a deux : celui du Conseil de Brabant et celui des archiducs ; ils sont datés de Bruxelles, respectivement le 2 juillet et le 9 septembre. Comme nous l'avons vu, ces privilèges sont également valables pour la traduction de Ph. Numan, dont l'approbation sera datée de Bruxelles, le 10 novembre 1606.<sup>72</sup>

Il est donc évident que la traduction de Du Gardin a dû paraître vers la fin de l'année 1605 ; ce qui rend une lecture préalable de la *Dissertatio* sinon probable, au moins possible.<sup>73</sup> Ce sont notamment les références bibliques en marge des

<sup>70</sup> donnée.

<sup>71</sup> Plus précisément Ex 25, 18 ; Ex 37, 7 ; I R 6, 23 ; II Chr 3, 10 ; Ex 20, 4 (décalogue) ; Lv 26, 1.

<sup>72</sup> Ibid., M2<sup>o</sup>-M3vo : six sonnets adressés à « l'Hérétique insolent » (voir l'errata) ; « Vœux » : les ex-voto. Pour les textes de Numan et Van Hoye, voir supra n. 21 ; pour la traduction de Numan (1607), voir supra n. 44. L'approbation de la *Fama Postuma* est datée d'Anvers, 13 février 1607.

<sup>73</sup> Notons que l'exemplaire (BSB Munich : 4 Polem. 905 m) de la *Dissertatio* de Denais décrit au VD 17 sous la cote 12 : 110798V porte une note manuscrite datée d'avril 1605 ; ce qui fournit un *terminus ante quem* pour sa publication. La personne qui a offert ce livre était un

sonnets qui invitent à procéder à une comparaison détaillée avec les pages qui se trouvent vers la fin de la dissertation du juriste de Heidelberg. Denais y avait accumulé en effet des arguments, tirés en particulier de la littérature patristique, contre la vénération des images ; et exactement comme le fera également Du Gardin, il avait noté dans les marges toute une série de références bibliques propres à les étayer. Or, non seulement la mise en page mais aussi la nature des références présentent des similarités qui ont toutes chances de ne pas être fortuites.<sup>74</sup>

## 6. DU GARDIN À DOUAI : *PIUS STILI USUS*<sup>75</sup>

L'analyse trop rapide qui précède a montré une entière conformité entre les vues exprimées par Du Gardin dans ses sonnets polémiques et celles qu'on trouve dans le recueil apologétique publié au lendemain de la mort de Lipse, *Fama Postuma*. Dans sa totalité, son premier ouvrage peut se lire comme une véritable profession de foi ; le jeune médecin y exhibe ses alliances et clame sa soumission aux autorités politiques et religieuses. Avec une humilité toute chrétienne, il réclame pour les miracles qu'il a ajoutés l'autorisation du curé de la chapelle de Notre-Dame de Hal ; la lettre adressée par Lipse à l'archevêque de Cambrai dans un but similaire l'amène à s'insinuer dans les bonnes grâces du prélat influent par quelques allusions bien placées.

Il n'y a peut-être pas de meilleure preuve *a posteriori* de l'adresse du jeune Hennuyer que sa nomination à la Faculté de Médecine qui a dû se produire peu de temps après le lancement de *La Nostre-Dame de Hau*. Adresse certaine, qui d'ailleurs n'est pas forcément en contradiction avec la bonne foi. La suite de son existence à Douai montre un attachement inébranlable aux valeurs qu'il défend dès son premier ouvrage. Pour conclure, il convient de jeter un coup d'œil sur les travaux de Du Gardin produits au cours de sa longue carrière en tant que professeur et notable s'investissant dans la communauté douaisienne.<sup>76</sup>

---

juriste siégeant au conseil de l'Électeur Palatin, comme l'auteur : voir supra n. 10.

<sup>74</sup> Comparer les sonnets cités (n. 72) avec Denais, *Dissertatio*, éd. cit. (n. 26), 101-115 ; et notamment les références en marge des sonnets IV et V avec celles en marge des p. 109-110 de Denais ; toutefois, le caractère topique de ces citations interdit toute conclusion hâtive. Chez Denais, le passage est précédé d'une violente apostrophe à Lipse qu'on peut résumer comme suit : « Adresse tes prières à la Vierge, et laisse aux *novatores* (protestants) la vénération du seul Christ ; rejoins la confrérie de Hal et, avec les jésuites qui te gouvernent, préfère au nom de Chrétien, celui de « Marian », ou plutôt Marrane... ». On sait que « Marrane » désignait l'Espagnol de manière injurieuse ; or les jésuites, dont les pères fondateurs furent d'origine espagnole, étaient souvent dépeints par leurs ennemis comme des agents du roi d'Espagne. Voir Andriessen 1957, 110-139 ; cf. Arturo Farinelli, *Marrano (storia di un vituperio)*, Genève 1925, 46-51 et 60-62 en particulier.

<sup>75</sup> *Fama Postuma*, éd. cit. (n. 21), 82, anagramme du nom de Justus Lipsius proposée par L. Beyerlinck, censeur à Anvers qui signe l'approbation relevée supra, n. 72. Cf. De Landtsheer 2011.

<sup>76</sup> Voir en annexe, IV, le relevé de ses ouvrages et de ses contributions diverses.

Bien entendu, il ne saurait être question d'étudier ici l'ample production scientifique du médecin ; celle-ci ne nous retiendra que dans la mesure où elle éclaire certaines conceptions qui furent les siennes. Toute la question de la « médecine sacrée », telle qu'elle fut d'abord proposée par J. Molanus, J. Viringus père et ensuite adoptée par Du Gardin, mériterait une étude approfondie. Elle semble se faire jour chez le dernier dans l'âpre discussion qu'il eut avec un collègue de Louvain, qui en 1593 avait d'ailleurs pris la succession de Viringus comme professeur de médecine, Thomas Fyens (Fienus, 1567-1631). Le débat, en effet, tourne autour de la question médico-métaphysique de « l'animation », c'est-à-dire du moment de l'infusion de l'âme dans le fœtus. Débat prolongé et virtuellement interminable.<sup>77</sup> De façon caractéristique, Du Gardin résume sa position dans un poème français qui a le mérite de nous révéler l'anagramme de son nom et la devise biblique par laquelle il a coutume de signer ses œuvres, poétiques en particulier :

*Louis du Gardin  
A-t-un bon dessein,  
Et raison sortable.  
Il a du soing d'rv  
Que n'est recevable,  
Fors en Corps Membru<sup>78</sup>  
L'Âme Raisonnable.  
Dabit Deus Incrementum.*

Au moment d'écrire ces vers, l'auteur avait déjà passé quelque vingt-cinq ans au service de la ville de Douai, qu'il n'a plus guère quittée, semble-t-il, sauf pour aller défendre ailleurs dans la région ses convictions scientifiques, par exemple devant un auditoire de religieux de l'abbaye de Saint-Bertin à Saint-Omer.<sup>79</sup> Cet investissement local est particulièrement visible dans ses œuvres françaises, qu'il s'agisse d'ouvrages de vulgarisation (et l'on peut considérer que *La Nostre-Dame de Hau* appartient à cette catégorie), de poèmes de circonstance ou d'un curieux traité d'art poétique qu'il lança en 1620. Le premier ouvrage qu'il publie à Douai est aussi un échantillon de « médecine sacrée », dans la mesure où l'auteur y propose non seulement des remèdes à la portée de tous,

<sup>77</sup> Voir *550 jaar Universiteit Leuven* [1976], 266.

<sup>78</sup> Excepté dans un corps déjà formé : c'est la thèse de l'auteur à propos du délai de l'infusion de l'âme. Voir Du Gardin, *Anima rationalis*, Douai 1629, [\*8]<sup>vo</sup> : « L'argument du livre présent par l'auteur même, sur son anagramme ». La devise latine est empruntée à I Cor. 3, 6-7 ; cf. S. Augustin, *De doctr. chr.* 4, 93.

<sup>79</sup> Voir BBr II, 245. Sur l'abbaye de Saint-Bertin comme centre intellectuel d'envergure (Érasme y avait résidé), voir Meerhoff 2005, 500-506, 510 avec les notes 7, 10, 11, 14, 20.

mais insiste surtout sur la puissance curative de la prière.<sup>80</sup> Doté d'un titre aguicheur, *La Chasse-Peste*, il a gardé une certaine notoriété dans les annales de la médecine. C'est un petit traité destiné au peuple dans lequel il dilue le savoir qu'il présentera en latin à ses collègues, *Alexiloëmos, sive de pestis natura*. Dans ce second texte, il est très entouré d'amis proches et de collègues, parmi lesquels on compte plus d'un jésuite, Jean Bertoul, avocat dévot dont nous avons déjà entrevu l'existence, et André van Hoye, le savant helléniste et pieux défenseur de Lipse.<sup>81</sup> Le rapport étroit que l'auteur entretient avec son entourage y est en quelque sorte symbolisé par deux écussons intégrés dans un « emblème de la Médecine », signé des initiales d'un ami artiste, Antoine Serrurier : l'un porte le delta « gothique », emblème de Douai, l'autre les armoiries de la famille Du Gardin. Cet ensemble paratextuel remarquable nous présente le médecin au sein de la société qui est désormais la sienne ; société savante, d'expression latine, qui cependant ne dédaigne pas l'usage de la langue vernaculaire. La gerbe de pièces liminaires qui font suite à l'emblème témoigne de cette double orientation : la majorité en est en latin, quelques-unes en français. Ce sont en particulier l'auteur et son ami Jean Bertoul qui se montrent résolument bilingues : Du Gardin offre une explication du sens de l'emblème dans les deux langues, alors que l'avocat propose une apostrophe latine, rendue en « vulgaire » sous forme de sonnet : « À ladite ville, et université de Douay, translaté et mis en françois ». Le texte, adressé à Du Gardin, est signé de l'anagramme du poète, « Vrai, et noble »<sup>82</sup> :

*Docte Douay, doué de relevés Esprits  
En triple Faculté, en tous Arts, et Science ;  
Tu te dois éjouir, qu'à chacune occurrence  
L'on te voit sublevé és choses de grand pris.  
Soit pour l'Ame, ou le Corps ; par les doctes écrits,  
Que la Théologie, et la Jurisprudence,  
L'Esculape, et Platon, en vraie expérience  
Pratiquant les moyens, donnent aux faits requis.  
Pourquoi or (Du Gardin) très-expert, ton fidèle  
Voyant ton cœur navré d'une peste cruelle ;  
Pour tôt t'en alléger, ce Traité vient t'offrir,*

<sup>80</sup> Cf. Du Gardin, *Premières Adresses*, 229, « exemple d'un fatras » : *Par vœux, jeûnes, et oraisons [prières] / Christ vienne ôter de nous la peste, / Par vœux, jeûnes, et oraisons / Touchés d'un repentir tâchons / D'apaiser le courroux céleste...* Pour cet art poétique postérieur de quelques années de la *Chasse-Peste* (1617), voir *infra* § 7 et n. 92.

<sup>81</sup> Voir supra n. 21 et 48.

<sup>82</sup> Du Gardin, *Alexiloëmos*, Douai 1617, [ã 4]<sup>ro</sup>: Emblème de la Médecine ; *ibid.*, [ã4]<sup>vo</sup>-[ã6]<sup>ro</sup>, explication de l'emblème par Du Gardin, signée « Dabit Deus incrementum, L. D. G. » ; *ibid.*, [ã6]<sup>vo</sup>-[ã8]<sup>vo</sup>, pièces liminaires, parmi lesquelles la double « apostrophe », latine et française, par J. Bertoul. A. Serrurier, graveur de l'emblème, l'offre à l'auteur qu'il désigne comme médecin et « professeur de la Société de Jésus au Collège de Douai ». Voir BBr II, 241.

*Comme un fils d'Apollon, d'Hippocrate, Aristote,  
Rempli de Théorie, et Pratique ; Antidote  
Qui est propre vraiment pour les tiens secourir.*

Voilà donc Du Gardin parmi les esprits éminents qui peuplent la jeune université de Douai et prodiguent aux citoyens des trésors de savoir « soit pour l'âme, ou le corps » : cette double perspective est toujours d'actualité.<sup>83</sup> Le premier vers désigne tout aussi bien, à travers le jeu de ses sonorités (« Docte Douai, doué... »), le haut lieu riche d'une tradition séculaire de l'art du vers au sein de cette société urbaine très particulière : il s'agit du « Puy » marial de Douai remontant au XIV<sup>e</sup> siècle, mais qui avec l'arrivée massive des jésuites dans la ville avait reçu une nouvelle impulsion décisive. On entrevoit la complexité du réseau intellectuel et artistique de la ville, dont l'Université put se développer comme bastion de l'orthodoxie catholique et qui en même temps se montra capable d'infléchir une très riche tradition locale afin d'y couler les nouvelles valeurs de la Contre-Réforme. Les Jésuites surent s'imposer à la fois à l'Université, dans laquelle ils occupaient bientôt une position prépondérante, et aux sociétés urbaines où s'étaient rencontrés depuis toujours les artistes – peintres, sculpteurs – travaillant pour la ville comme pour l'Église et le type très particulier de poètes occasionnels connu sous le nom de « rhétoriciens ».<sup>84</sup> De toute évidence, c'est dans ce contexte que *La Nostre-Dame de Hau* prend un nouveau sens, sur lequel le traducteur semble avoir anticipé en dédiant son premier ouvrage aux confréries « saintement instituées » par les collèges de la Société de Jésus.

## 7. Poétique du Puy et poésie en temps de guerre

Il ne nous appartient pas d'écrire la longue histoire de la confrérie douaisienne du Puy de l'Assomption, qui avait son siège dans l'église Notre-Dame et a subsisté jusqu'en 1778. Elle avait comme aînée la confrérie de Notre-Dame du Puy de Valenciennes, alors capitale du comté de Hainaut ; comme celle-ci, elle n'a cessé d'encourager au cours de son existence séculaire les arts plastiques et la poésie d'expression française.<sup>85</sup> Qu'il suffise de rappeler la tradition picturale brillante dont s'enorgueillit à juste titre la ville et dont on peut se rendre compte encore aujourd'hui en visitant le Musée de la Chartreuse de Douai. Elle a acquis

---

<sup>83</sup> Sur l'Université de Douai, ancêtre de l'Université Catholique de Lille voir, outre les travaux cités *supra* n. 63, Cardon 1892, Compère & Julia 1988 et Dehon 1998.

<sup>84</sup> La question de savoir quels ont été les rapports exacts entre les « sodalités » jésuites et le Puy de l'Assomption, établi à Douai depuis plusieurs siècles, doit rester ouverte. Dans quelle mesure peut-on parler de synergie, voire de fusion ? Qu'il y ait eu des liens personnels, l'exemple même de Du Gardin le démontre.

<sup>85</sup> Voir Gros 1992, 39-46 avec (p. 38) la carte localisant les Puys mariaux des régions « septentrionales » (du point de vue français) ; pour une étude hors pair du Puy de la Conception de Rouen, voir Hüe 2002.

sa notoriété en particulier grâce à la dynastie des Bellegambe, toujours active au moment où Du Gardin fit ses premiers pas dans la vie « sociétaire » sur place.<sup>86</sup> Plusieurs œuvres du « Maître des couleurs », Jean I<sup>er</sup> Bellegambe (~1470-1535) qui a dû recevoir sa formation à Valenciennes, témoignent de la vivacité du culte marial à Douai même comme aux abbayes qui l'entourent (celles d'Anchin et de Marchiennes en particulier). Il convient de mentionner notamment le *Triptyque de l'Immaculée Conception, Sainte Anne concevant la Vierge* et l'exquise *Vierge des Litanies*. C'est une peinture qui a hérité de tout le raffinement et de toute la splendeur des primitifs flamands ; elle offre un cadre tantôt monumental, tantôt intime aux concours poétiques auxquels le traducteur de Lipse a participé avec tant de ferveur.

La vie poétique du Puy de l'Assomption nous est connue grâce à deux sources majeures qui se recoupent d'ailleurs en partie : d'une part, les *Ceuvres Poétiques* de Jean Loys et de son fils Jacques (1612), et d'autre part *Les premières adresses du chemin de Parnasse* publiées en 1620 par Louis du Gardin, devenu entre-temps « Docteur et Professeur ordinaire en Médecine en l'Université de Douay ». Dans les *Ceuvres Poétiques de Jacques Loys Douysien*, qui est non seulement « poète lauréat » mais aussi juriste, nous trouvons un sonnet de Du Gardin composé à l'occasion de l'obtention du doctorat « ès droits » par l'auteur qui mourra l'année même de la soutenance, en 1610. Mais nous y trouvons surtout une description du concours poétique au cours duquel les participants présentent leurs poèmes, des chants royaux et des ballades notamment, composés « sur le sujet de la glorieuse assomption de leur Patronne immaculée » ; en outre, un relevé des « Princes » qui ont dirigé les cérémonies comme présidents du jury pour les années précédant la parution des *Ceuvres Poétiques*. Ce relevé en particulier mérite notre attention, car il offre un tableau en miniature de la société dans laquelle évoluait Du Gardin tout en nous renvoyant aux *Premières adresses*. En effet, les personnalités citées sont Pierre Le Doux, avocat et procureur de « leurs Altezes » (1608) ; Jean Bellegambe, peintre<sup>87</sup> (1609) ; Jean Bertoul, poète et avocat (1610) ; et enfin maître Jean d'Arnem, chirurgien (1611). Les trois premiers ont décerné la couronne à Jacques Loys, qui a ainsi obtenu le prix du meilleur chant royal trois pendant trois années consécutives ; exploit peu commun, qui lui a valu le titre de « poète lauréat » et une exemption entière d'octrois. Nous savons grâce au lauréat que le Prince de l'année 1611, chirurgien de son métier, a décerné la couronne convoitée à celui qui rédigera bientôt une introduction méthodique à la composition poétique telle qu'elle fut pratiquée au Puy de Douai, c'est-à-dire à son éminent confrère en poésie et en médecine, Louis du Gardin.<sup>88</sup> Sans

<sup>86</sup> Voir Baligand 1999, 31-49 et le catalogue de l'exposition [1981] « Les successeurs de Jean Bellegambe ».

<sup>87</sup> Jean III Bellegambe, selon toute probabilité. Voir « Les successeurs », cité (n. précéd.), 47-49.

<sup>88</sup> J. Loys, *Ceuvres Poétiques*, Douai 1612, « Avant-propos ou avertissement au lecteur » : « [...] En la Ville et Université de Douay, lieu natal de notre Auteur, est instituée une honorable

fausse modestie, ce dernier citera en entier le chant royal couronné dans *Les premières adresses du chemin de Parnasse*, où l'on trouve encore d'autres indications précieuses au sujet du concours.<sup>89</sup>

Le chant royal par lequel Du Gardin a remporté la couronne est effectivement un produit exemplaire du genre pratiqué dans les puy marials « du Nord » ; on y repère de nombreux motifs traditionnels, qu'on connaît grâce aux études récentes consacrés à ce phénomène naguère mal connu, voire dédaigné. Comme l'avaient fait ses confrères des Puy du Hainaut et des régions voisines, Du Gardin exploite notamment ces passages de l'Ancien Testament – sur l'arche de Noé, sur la manne céleste – qui seront encore relevés comme *loci classici* de l'exégèse patristique au moment de la proclamation définitive du dogme de l'Immaculée Conception au XIX<sup>e</sup> siècle.<sup>90</sup> Comme on le sait, le refrain du chant royal avait été affiché auparavant, tout poète participant devant faire terminer chaque strophe de son poème par le même vers dicté par le Prince de l'année : ce principe de la « variation sur un thème » prescrit posait des limites assez strictes à la libre improvisation tout en stimulant une noble émulation. Dans ses *Premières adresses*, Du Gardin nous explique la procédure de l'affichage à Douai, tout à fait comparable en cela à celle d'autres villes : les refrains des chants royaux et des ballades « s'attachent ès Églises, et se distribuent un mois auparavant, tant hors la ville, que dedans ». S'agit-il de simples feuilles volantes ou plutôt, comme c'était le cas à Amiens ou à Abbeville, de panneaux accrochés aux murs de l'église ? Les spécimens de haute qualité conservés notamment au Louvre, au Musée de Picardie à Amiens et au Musée Boucher-de-Perthes à Abbeville, nous amènent à suggérer qu'à Douai aussi, les grands peintres locaux aient pu créer de véritables tableaux, où ils incorporaient un phylactère (une banderole) sur lequel

---

et très-ancienne société nommée Confrérie des Clercs Parisiens, sous le nom de la Vierge-Mère de Dieu, ayant de tout temps été composée de vénérables, illustres et rares personnages, tant ecclésiastiques, que nobles et populaires, dont le chef ou Prince se renouvelant chaque année, doit exposer pour prix aux Poètes jadis y appelés *Rhétoriciens*, une Couronne, chapeau, et affiquet, ou image d'argent, pour distribuer les deux premiers aux meilleurs ouvriers d'un chant royal, au jour et sur le sujet de la glorieuse assumption de leur Patronne immaculée. Le troisième à l'auteur de la ballade [la] mieux façonnée, dont les refrains se publient quelque temps auparavant... » ; *ibid.*, 220 : Jean d'Arnem ; cf. Gros 1992, 46. Le Puy de Douai a été étudié dès le XIX<sup>e</sup> siècle par quelques érudits locaux : voir notamment Duplessis 1842, Potez 1897 et De Warengien 1898 ; cf. Annexe IV, § 3 (a).

<sup>89</sup> Du Gardin, *Premières Adresses*, 215 : « Chant royal par lequel je méritai la couronne l'An 1611 ».

<sup>90</sup> Pour une étude des thèmes exploités par les poètes rouennais dans leurs chants royaux, voir Hüe 2002, 547-884 ; cf. *ibid.*, 701-709, l'image de la médecine que Du Gardin a pu exploiter à une autre occasion. Voir aussi l'encyclique *Ineffabilis Deus* publiée en 1854 par Pie IX, section 4/7 : l'opinion des Pères de l'Église, les images de l'Ancien Testament. Notons que l'encyclique renvoie expressément au Concile de Trente et même aux confréries mariales pour démontrer l'acceptation universelle de l'idée de la conception immaculée dans la tradition catholique : voir sections 2/7 et 3/7.

était indiquée la « devise » de l'année.<sup>91</sup>

En 1611, le refrain avait été « *La Verge en l'Arche, et la Manne, et les Tables* ». Du Gardin nous apprend encore qu'à Douai, « pour pouvoir mériter le prix », il fallait obligatoirement faire mention de l'Assomption au cinquième couplet du chant royal. Il s'est lui-même soumis de bonne grâce à cette règle particulière à Douai, en composant comme suit la cinquième strophe de son poème couronné :

*Ce n'était qu'or dans et hors l'Arche antique,  
L'or de vertu ornait pareillement  
L'âme et le Corps de la Vierge héroïque,  
Dedans laquelle a fleuri tellement  
La chasteté, que sans point être éprise  
Des voluptés que la nature attise,  
Elle a eu l'heur de pouvoir engendrer  
Le Pain du Ciel, pour l'homme restaurer ;  
Tenant en soy les Lois si respectables,  
Que de tout point on voit se rencontrer  
La Verge en l'Arche, et la Manne, et les Tables.*

Voilà donc un texte dans un style soutenu qui ne rappelle en rien la maladresse « populaire » qui avait caractérisé la traduction du traité de Lipse. À l'évidence, Du Gardin sait adapter son style au sujet comme à l'auditoire, et offre ainsi la preuve *a posteriori* du choix délibéré du registre stylistique dans son premier ouvrage. Pareil cas d'autocitation n'est pas rare dans les *Premières adresses* ; mais le plus souvent, l'auteur préfère citer des échantillons empruntés à la poésie française contemporaine. De manière générale, il privilégie la poésie d'inspiration religieuse, n'hésitant même pas à citer des poètes notoirement calvinistes à côté des poètes restés fidèles à l'orthodoxie catholique. Professeur d'université et enfant de son époque, il ne cache pas son goût pour une poésie savante et encyclopédique, ainsi celle du protestant Du Bartas ou du très catholique Guy Le Fèvre de La Boderie ; de ce dernier, il relève avec admiration *L'Encyclie* et *La Galliade*, parues respectivement en 1571 et en 1578, mais cite *in extenso* – en y relevant quelques maladresses – l'un des chants royaux « sur la pure et très-sainte Conception de la

<sup>91</sup> Du Gardin, *Premières Adresses*, 213-214 : « Il y a en la ville et Université de Douay, une fort ancienne et vénérable confrérie de notre Dame, laquelle a journallement une messe fondée, et tous les jours de N. D. office fort célèbre en l'Eglise de N. D. et signamment à l'Assomption, auquel jours se donnent Couronne, Chapeau et Affiquet d'argent, à ceux qui auront fait les meilleurs Chants Royaux et Ballade » ; *ibid.*, sur l'affichage. Cf. supra n. 88 et voir Gros 1992, 56-106, sur le Puy et l'art pictural, chapitre illustré de nombreuses reproductions de ces panneaux. Un « affiquet » est une sorte de médaille ou d'épingle à fixer sur le chapeau du lauréat : voir D. Hüe 2002, 291-292. Selon Du Gardin (*ibid.*), elle prenait à Douai la forme d'une « Image de la bonne Dame, sur une platine d'argent, environnée d'un beau laurier de cire ».



Vierge » composés pour le Puy de Rouen, avec lesquels le poète normand avait remporté quatre fois la couronne entre 1562 et 1576.<sup>92</sup>

La prépondérance de la poésie religieuse est caractéristique de cet art poétique conçu dans un esprit réfléchissant la culture sociale d'une communauté urbaine, marquée par la présence d'un nombre impressionnant d'ordres religieux – parmi lesquels la Compagnie de Jésus – et par l'implantation récente d'une université fondée pour enrayer les progrès de la Réforme. Nous avons pu constater à plusieurs reprises à quel point le politique a partie liée avec le religieux à la haute époque de la « confessionnalisation », qui fut celle de Lipse comme de son traducteur. On ne s'étonne pas dès lors de trouver, sur la fin de ce manuel méthodique de versification destiné tout d'abord à former la jeunesse dévote réunie dans les confréries, quelques exemples de « vers chronographiques ou numéraux » composés par Du Gardin à l'occasion de la Trêve de Douze Ans, conclue – comme le précise l'auteur – « entre la Majesté du Roi d'Espagne (&c.) et les Sérénissimes Archiducs nos Princes Souverains d'une part et les États des Provinces Unies du Pays-Bas d'autre [part] », c'est-à-dire entre ses princes légitimes et les rebelles impénitents :

*Le MonDe en IoIe sera  
et La gVerre fInIra*

Et Du Gardin d'expliquer que le chronogramme désigne l'année de la conclusion de cet accord : « Vous y avez M.D.LLVIII. 1609 ». Il propose ensuite deux chronogrammes latins sur le même sujet, avant d'enchaîner avec quelques vers acrostiches constituant le nom de la Vierge.<sup>93</sup>

En effet, la vénération de la mère de Dieu et la promotion des lieux de pèlerinage en son honneur reste la préoccupation centrale de notre auteur, comme du milieu dévot au sein duquel il évolue. Sa vie durant, Du Gardin est resté fidèle à la vocation qu'il avait manifestée en publiant en 1605, avant tout autre, sa traduction de l'ouvrage de Lipse. Son manuel de versification à peine achevé, le voici qui incite Jean Bertoul, l'ami de toujours, à publier la traduction d'un autre traité de dévotion mariale, déjà relevé en passant dans les pages qui précèdent. Bertoul avait publié dès 1615 la traduction d'un traité de « médecine sacrée », le *Regimen sanitatis scholæ Salernitanæ*, entreprise précisément « par l'enthort (l'encouragement) d'aucuns plus famés, et premiers Professeurs de cette

---

<sup>92</sup> Du Gardin, *Premieres Adresses*, 212, 216, 220-222. Grâce à l'obligeance d'Emmanuel Buron (Université Rennes 2) qui avec G. Peureux a préparé l'édition critique de cet art poétique important, j'ai pu disposer du texte numérisé et d'un relevé complet des passages cités par Du Gardin. Celui-ci y renvoie même au traité de prononciation du latin publié par Juste Lipse, sur lequel il a pu se pencher avec son collègue l'helléniste André van Hoye : voir notre bibliographie en annexe (IV) ; ici n. 118.

<sup>93</sup> Du Gardin, *Premieres Adresses*, 244.

Ville, et Université de Douay de l'Art, et Faculté de Médecine ». Parmi les textes liminaires se trouvent des vers en latin et en français composés par Du Gardin.<sup>94</sup> À l'occasion sans doute de l'ouverture du Séminaire des Sept-Douleurs à Douai en 1620, les deux compagnons feront à nouveau acte de présence : l'année d'après paraîtra la traduction du traité mentionné, dans lequel sont consignés non moins de *Deux cens dix miracles de la confraternité des sept douleurs de la très-sacrée Vierge Marie*. L'ouvrage porte une devise (*Sicut lilium inter spinas*) renvoyant, à travers le Cantique des Cantiques (2, 2 ; cf. Lc 2, 35), aux litanies de la Vierge ; celles-ci ont été amplement exploitées par les poètes des Puys marials. On se souviendra aussi qu'elles ont trouvé en Jean Bellegambe I<sup>er</sup> un interprète particulièrement brillant.<sup>95</sup> Ici encore, Du Gardin tient à apporter sa pierre à l'ouvrage en y insérant des félicitations poétiques adressées au traducteur.



Figure 10 - Page de titre de la traduction de Jean Bertoul, *Deux cens dix miracles* (1621), conservée à la BM de Douai. Figure en taille douce par Martin Baes

<sup>94</sup> J. Bertoul (trad.), *Le Reiglement, ou Regime de la santé*, Douai 1615 (Labarre 627). Citation empruntée à la dédicace. Voir annexe IV § 3 (b). Cf. aussi l'*Hygiasticon* (1613) de Léonard Lessius qui, rappelons-le, fit ses études à Douai et enseigna à Douai, puis à Louvain (1585-1600).

<sup>95</sup> Voir *supra* p. 316. Sur l'iconographie de la Vierge aux Litanies et l'exploitation des litanies de la Vierge dans la poésie « palindromique », voir Hüe 2002, 194-212. Sur le Collège des Sept-Douleurs fondé en 1620 pour l'accueil de sept étudiants pauvres, voir Lefebvre 1960, 720.

Ce poème retentissant peut être considéré comme la signature d'un auteur qui persiste dans la voie qu'il s'était choisie avant même d'amorcer à l'Université de Douai une carrière honorable. On peut l'interpréter en même temps comme une espèce d'auto-éloge rétrospectif, tant il est vrai que l'auteur y célèbre des valeurs qui depuis toujours furent les siennes et continueront à l'être jusqu'à la fin de ses jours. En guise de conclusion à cette étude consacrée à la première traduction du premier traité marial de Lipse, il est donc légitime de citer quelques-unes des strophes du poème<sup>96</sup> par lequel Du Gardin, tout en saluant le travail d'un compagnon de route, semble aussi se féliciter d'avoir jadis inauguré sa carrière en lançant depuis la capitale des Pays-Bas espagnols *La Nostre-Dame de Hau* :

*La Piété revient.*<sup>97</sup>

*Dieu, sa Mère, le Roy, vient son propre reprendre.  
Chacun d'eux désormais à bon escient r'entre  
En ce qu'il appartient.*

*Il est temps Hollandais,  
Il est temps Zélandais, et toute ta Séquelle  
De quitter à ce coup ton injuste Querelle.  
Rends-toy à ceste fois.*

[...]

*Non, ce n'est pour néant,  
Que ces Miracles-ci, jadis faits en Hollande,  
Que ces Miracles-ci, jadis faits en Zélande,  
S'éveillent maintenant.*

*Environs cinquante ans,  
Que la Religion a été en ténèbres,  
Ces Miracles aussi, par-avant fort célèbres,*

---

<sup>96</sup> Du Gardin, « Congratulation à Monsieur M. Jean Bertoul...sur sa traduction des Miracles de la Confraternité des sept douleurs de la très-sacrée Vierge Marie originellement fondée à Abbenbrouck, ès Quartiers de Hollande ». Voir en annexe (III) la préface très éloquente à l'ouvrage publié à Douai en 1621. Sur Abbenbroek lieu de pèlerinage, voir : meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/6

<sup>97</sup> Comparer l'avis au lecteur inséré dans l'original latin : cf. annexe IV § 3 (e), avec la note 125. L'éditeur G. Colvener y avait remarqué : *Animadverti autem haec ad fidei nostrae Catholicae confirmationem praesenti aevi sectarios, et eos, qui ab eis in Belgio seducti sunt non parum prodesse posse. Cum enim in Hollandia et Zelandia pro maiori parte omnia haec miracula facta sint, videant nunc Hollandi et Zelandi, an in Abbenbrouck, Reymerswale, Delfis, et Hagae Comitibus similia fiant in iisdem templis a se prophanatis, in quibus haec tam gloriose et copiose paucorum annorum spacio patrata sunt.* L'ouvrage, dédié à l'archiduc, est un produit typique de la Contre-Réforme militante propagée par l'Université de Douai. Le passage cité se trouve au f. A [=ä] 5<sup>vo</sup>.

*Ont été croupissants.*

*Mais or', que le bon Dieu  
Assiste notre Roy, et Prince Catholique,  
De replacher en fin l'Eglise Apostolicque  
En son antique lieu ;*

*Il n'est pas fortuit,  
Que votre heureuse Plume, et votre dévoute Ame  
Inspirée de Dieu, et de la Bonne Dame,  
At ce Livre traduit.*

*Cy les Désabusez,  
Retournant au giron de leur ancienne Mère,  
Liront, qu'en leurs Quartiers, la Vierge fut prospère  
A plusieurs affligez...*

## ANNEXES

### I. Arnold H. Westerhoff : Poème accompagnant le portrait de Lipse (1733)<sup>98</sup>

*Was Wetenschap altydt met Godvrucht ryk beparelt,  
Men zag in Lipsius een wonder van de Warelte.  
In 't Pausdom opgekweekt, was hy daar aan verslaaft.  
In Saxen noemde hy Lutherus geest begaaft  
Ter Kerk hervorming: maar hy prees Calvyn te Leyden,  
Als ware Godts-gezandt: dog meende geen van beiden.  
Tot zyn uytbraakzel laatst te Lewven weer gekeert  
Met zyn beminden Hond, het Roomsche Babel eert.*

### II. Louis du Gardin, *La Nostre Dame de Hau*, Bruxelles 1605, L3<sup>ro</sup>-T4[=L4] <sup>vo</sup> :

Mais voyez encores son<sup>99</sup> assistance a l'endroit de trois Religieux, narrée en icelle Chapelle mot apres aultre. Ayant son Alteze le Duc de Parme<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> In : Ferwerda 1755. Gravure : *A. Vander Laan del[ineavit et] Fec[it]* ; poème signé « A. H. W. ». Publié d'abord, avec le même portrait, dans G. Outhof 1730-1733. Voir Coppens 1997, n° 116 et 122.

<sup>99</sup> Celle de la Vierge.

<sup>100</sup> Alexandre Farnèse (1545-1592), fils de Marguerite de Parme ; gouverneur des Pays-Bas (1586-1592).

au mois de Septembre l'an 1588. assiéger la ville de Bergues sur le Zom,<sup>101</sup> l'ennemy de dedans lors fort esbranlé, fait le 14. jour dudict mois audict an, embarquer et sortir tous les pauvres prisonniers, fort bien ensemble accouplez et encheinez, en nombre de quarante-cinq, entre lesquels y avoit sept hommes d'Eglise, et signamment<sup>102</sup> trois Religieux de l'Abbaye de Villers en Brabant,<sup>103</sup> lesquels avoyent esté auparavant, à scavoir le troisieme de May pris en leurdict Cloistre.

Donc iceux prisonniers arrivans devant la porte de la ville de Sainte Gertrude-Bergues<sup>104</sup> avec leur garde et conduite, qui estoit le Prévost Anglois avec quatre Soldats, lesquelz les pensoyent incontinent illec<sup>105</sup> mener et introduire pour les bien garder : Voicy que les soldats dudict lieu, s'ayants auparavant, ascavoir le 10. de Mars, faictz maistres de ladict ville, en dechassans le Comte de Hollack<sup>106</sup> et ses fauteurs, leur refuserent l'entrée. Quoy voyant ledict Prévost, commanda aux Mariniers retourner, d'ou ilz venoyent. Ce que venoit fort bien au souhaict et desir desdicts pauvres prisonniers, afin de mieux accomplir et effectuer leur par-avant conceüe entreprinse.

Ores eux arrivans en *Swalem*<sup>107</sup> et *Dordrecht*, ilz se recommanderent tous devotement a nostre Seigneur et à la benoiste Vierge de Hau, en chantant ensemble a haulte voix le *Magnificat*. Ce pendant eux estans constituez en bas de la Navire, et entre-temps que leur garde se triomphoit au-dessus d'icelle : Voicy qu'ilz commencerent à ouvrir l'un apres l'autre leurs gros Locquets, avec quelque petite clef, qu'avoit sur luy l'un desdicts Religieux de Villers, de maniere que l'ennemy estant contraint se rendre à mercy, iceux prisonniers furent incontinent miraculeusement delivrez, par l'invocation de la benoiste Vierge, a laquelle ilz s'estoyent auparavant recommandez.

En memoire dequoy, ilz ont envoyé, et dedié à Dieu et a sa benoiste Mere la glorieuse Vierge Marie, ceste presente clef d'argent, qui est faicte et formée à la proportion de celle, avec laquelle ilz ont esté par la Divine bonté delivrez de leur miserable captivité et emprisonnement.

---

<sup>101</sup> Voir De Mooij 1998, chap. 4 : « De calvinisering van Bergen-op-Zoom ». La ville se trouvait au pouvoir des « États » rebelles depuis l'été de 1577 ; sur les exactions iconoclastes qui eurent lieu le 15 août 1580, jour de l'Assomption, voir *ibid.*, 158-162.

<sup>102</sup> Notamment.

<sup>103</sup> Cette abbaye cistercienne en Brabant-Wallon avait dans son église une chapelle dédiée à la Vierge de Montaigu « qui se plaisait à y faire des miracles » ; voir A. Pasture 1925, 334.

<sup>104</sup> Ville voisine, soumise aux « États » depuis 1573 ; après un entracte (en 1589 les Espagnols la rachètent), elle fut reconquise en 1593 par le Prince Maurice d'Orange.

<sup>105</sup> Aussitôt en ce lieu-là.

<sup>106</sup> Nom usuel français de Philippe comte de Hohenlohe-Langenburg (1550-1606) qui, après l'assassinat du Taciturne (dont il épousa la fille aînée, Marie de Buren) était devenu chef de l'armée hollandaise. Cf. Cohen 1920, 82.

<sup>107</sup> *Zwaluwe* ?

III. J. Bertoul (trad.), *Deux cens dix miracles de la Confraternité des sept douleurs de la tres-sacree Vierge Marie*, Douai 1621

Dans ce texte remarquable on trouve réunis à peu près tous les arguments religieux et politiques en faveur du culte marial. Le poème de félicitation qu'y a inséré Du Gardin démontre que celui-ci les prend entièrement à son compte.

Ibid. ff. à2<sup>ro</sup>-[à6]<sup>vo</sup> : Préface du traducteur, signée de l'anagramme « vrai, et noble ».

« A Monseigneur, Monsieur le Reverend Pere en Dieu Antoine de Winghe,<sup>108</sup> Abbé de la très-devotieuse maison abbatiale de Liessyes. »

Monseigneur,

L'on trouve és Saintz escriptz, qu'entre tous les services, qu'on peut rendre à Iesvs Christ en ce monde à luy les plus plaisantz et agreables, c'est de l'aider à porter sa Croix, avoir ses playes engravées au cœur, et avoir pitié et compassion de sa douloureuse Mort et Passion : Laquelle chose se fait au cœur par recordation, et compassion ; en la bouche par devotes actions de graces ; et au corps par flagellations et castigations. Affin qu'à iceluy nostre Seigneur luy rendions graces de cœur, de bouche, et d'œuvre : Ce que sa tres-glorieuse, tres-benigne, et tres-douloureuse Mere, ayant bien apprins, et tenu buriné dans son cœur et en son ame, l'auroit tousjours bien sçeu devotieusement practiquer en toute humilité, et ardante charité vivant sur terre : Et c'est pourquoy que nostre Seigneur Iesvs Christ ayant sa Mere d'un amour incomparable, et la Mere reciproquement son Filz, a voulu que tel amour symbolisant, trouva aussi place à symboliser et reciproquer en ses Douleurs, Mort, et en sa Passion, et qu'autant qu'il sentiroit de playes, autant en souffriroit sa tres-digne Mere en son cœur, selon qu'escrit Saint Hierosme.

[...] Et qu'ainsi faisant ne se retrouve chose de plus grande vertu et efficace, pour effaçer entierement tous vices et pechez, et donner plus grand accroissement aux vertus, que le resouvenir de la Mort et Passion de nostre Seigneur, pour et affin aussi d'espandre la grace d'une si ardante charité, et pieté par toute l'Eglise Chrestienne, et que toute Nation y vint à participer, et que par ainsi il seroit que la Vierge tres-pure et immaculée estant ainsi esmeüe et incitée par telle pieté, viendroit à patronicer et emprendre la cause du genre humain aupres de son Filz

---

<sup>108</sup> On visite toujours le parc de l'abbaye bénédictine de Liessies fondée par Wibert, comte de Poitou en 764 et détruite en 1790. Sur l'abbé A. de Winghe, très favorable à la Compagnie de Jésus et à l'implantation de celle-ci à Maubeuge, voir Poncelet 1927, 537-538.

plus ardamment, et que le tres-doux Iesvs venant ainsi partager à tout ce culte, avec sa tres-benigne Mere viendroit avec plus prompte et misericordieuse clemence à divertir, destourner, et retirer arriere de nous son ire et son courroux [.]

Ce qu'estant bien en meurement consideré, fut trouvé tres-bon et tres-expedient, et ce divinement, d'instituer et ordonner telles pieuses meditations en memoire et recordation de la Passion de nostre Seigneur Iesvs Christ, et des sept douleurs de la Vierge Marie sa Mere, en recitant sept fois Pater Noster, et sept fois Ave Maria. Ce qu'accroissant de mieux en mieux en œuvre et pieux exercice, en fut establee une Confraternité dite des sept douleurs de la Vierge Marie, de laquelle le premier Autheur et Instituteur fust feu d'heureuse memoire le

Roy Philippes premier de ce nom,<sup>109</sup> estant encore en son tendre eage, qui ne fut sans fruit, comme est assez amplement décrit par tout le contenu en ce petit livre, pour les divins et merueilleux miracles en survenuz, toutes seditions et guerres civiles apaisées, ayant esté approuvée et confirmée par le Sainct Siege Apostolicque. Dont et pourquoy icelle Confraternité a esté tousjours maintenue, regie, et gouvernée par les Serenissimes et Illustrissimes Princes de la tres-noble et tres-Catholicque maison Autriche,<sup>110</sup> successeurs<sup>111</sup> d'iceluy Philippes premier de ce nom, et Autheur, lesquelz se sont employés totalement à faire rediger fidelement et assurement par escrit tous et chacuns les Miracles par un volume, avec tout bon ordre et disposition [...]

Ibid. ff. [ã7]<sup>ro</sup>-[ã8]<sup>vo</sup> : Louis du Gardin, « Congratulation à Monsieur M. Jean Bertoul... »<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> Philippe I<sup>er</sup> le Beau (Bruges 1478 – Burgos 1506), souverain des Pays-Bas (1482-1506) et roi de Castille (1504-1506). Fils de Maximilien d'Autriche et de Marie de Bourgogne, il eut pour enfants Charles Quint et Ferdinand I<sup>er</sup>.

<sup>110</sup> À cette époque graphie habituelle dans ces régions pour « Autriche ».

<sup>111</sup> Notamment Charles Quint, Philippe II, et depuis 1598 les archiducs Albert et Isabelle.

<sup>112</sup> Voir Annexe IV, § 3 (e).

## IV. BIBLIOGRAPHIE DES ŒUVRES DE LOUIS DU GARDIN

A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du dix-septième siècle*, tome II, Paris 1966, p. 785 [=C]

*Bibliotheca Belgica. Bibliothèque générale des Pays-Bas*. Fondée par F. van der Haeghen. Rééditée sous la direction de M.-Th. Lenger, Bruxelles 1964-1975, tome II (Du Gardin) et III (Lipse) [=BBr]

Albert Labarre, dans *Bibliotheca Bibliographica Aureliana. Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au XVII<sup>e</sup> siècle*. Baden-Baden [=Labarre]

Vol. 86 : Tome IV : Douai 1982

Vol. 111 : Tome XV : Artois, Flandre, Picardie

Avec supplément Douai 1987

Vol. 133 : Tome XVII : Lille 1992

Vol. 148 : Tome XX : Saint-Omer

Avec supplément aux tomes IV, XV, XVII 1996

Les meilleures collections des ouvrages de Du Gardin se trouvent à Douai (BM), Paris (BIU Santé) et Londres (Wellcome Collection).

### 1. JUSTE LIPSE, TRAD. DU GARDIN

BBr III : L 306-L 328 ; Cioranescu

*localisation (choix) :*

L 311 : *La Nostre Dame de Hau* C 26965  
(Bruxelles : Rutger Velpius, 1605)<sup>113</sup>

Gand BU ; Groningue BU  
Göttingen BU ; La Haye BR

L 312 : *La Nostre Dame de Hau*  
(Bruxelles : Rutger Velpius, 1606)

Louvain BU ; Paris BnF,  
Mazarine ; Munich BSB

L 313 : *La Nostre Dame de Hau*  
(Bruxelles: Hubert-Antoine Velpius, 1625)

Mons BM

### 2. DU GARDIN: ŒUVRES

BBr II : D 166-D 177, Labarre et Cioranescu

D 166 : *La Chasse-Peste* Labarre 735  
(Douai : Pierre Auroy, 1617) C 26969

Douai BM : δ 1617/8 ;  
Gand BU ; Lille BM  
Paris BnF, Mazarine

---

<sup>113</sup> Voir supra n. 44.



Paris, BIU Santé

(éd. numérisée, 2011)

Idem, (Saint-Omer : C. Boscart, 1625)	Labarre (St.-Omer) 273	Paris BnF
Idem, « 2e éd. » (Douai : veuve P. Auvroy, 1633)	Labarre 1899	Douai BM: δ 1633/13 <sup>114</sup>
Idem, (Lille : P. de Rache, 1646)	Labarre (Lille) 318	Amiens BM
BBr mq <sup>115</sup> : <i>Remèdes singuliers et familiers contre la peste</i> (Bruxelles : F. Foppens, 1668)		Bruxelles BR
D 167 : <i>Alexiloémos, sive De pestis natura</i> (Douai : Pierre Auroy, 1617) <sup>116</sup>	Labarre 734 C 26967	Douai BM : δ 1617/7* Paris BnF, Ste-Gen., Maz. Gand BU, Mons BU, Lille BM
<i>*Provenance</i> : Collège des Jésuites à Douai. Don de l'auteur		
D 168 : <i>Contra pestem</i> (Douai : Pierre Auroy, 1531)	Labarre 1794 C 26968	Douai BM : δ 1631/9 Gand BU ; Mons BU Paris Mazarine
BBr mq : <i>Premières adresses du chemin de Parnasse</i> <sup>117</sup> (Douai : Balthazar Bellère, 1620)	Labarre 1003 C 26966	Paris Arsenal, Institut
BBr mq : <i>Methodus facilis versus gallicos condendi</i> . À la suite de : J. Pillot,	Labarre 1018bis	Münster BU : <i>Libri rari</i> Z2/81

<sup>114</sup> Voir le catalogue de l'exposition *L'Université de Douai*, 1960, n° 110 ; *ibid.* n° 109, *Alexiloémos* (D 167).

<sup>115</sup> BBr mq : « Cet ouvrage manque dans la *Bibliotheca Belgica* ».

<sup>116</sup> À cette époque, Du Gardin cumule la fonction de professeur d'université avec celle de médecin de la ville : voir la page de titre et deux pièces d'hommage (*urbis Duacensis Pensionarius, urbis Duacensis Protophysicus*).

<sup>117</sup> Reprint Slatkine 1974. L'édition critique des *Premières adresses* a été publiée à Paris en 2012. Voir la bibliographie ci-dessous.

*Grammatica gallica* ; M. Cordier,  
*Sententiae proverbiales gallico-latinae*  
(Douai : Balthazar Bellère, 1620)<sup>118</sup>

D 169: *De animatione foetus quaestio* Labarre 1217 Douai BM : δ 1623/17\*<sup>119</sup>  
(Douai : Pierre Auroy, 1623) C 26970 Paris BnF, Maz. ;  
Maastricht BM

\**Provenance* : [1] « <illisible> 1629 »  
[2] « *Religiosus Aquicinctinus*<sup>120</sup> 1645 »

D 170 : *Hortensii Manuductio* Labarre 1563 Paris BnF, Arsenal,  
(Douai : Pierre Auroy, 1626) C 26971 Gand BU, Mons BU ;  
Bruxelles BR

D 171 : Idem, « 2e éd. », livres 1 et 2 Labarre 1949 Douai BM : δ 1634/11\*  
(Douai : veuve P. Auroy, 1633-1634)<sup>121</sup> C 26972 Valenciennes BM ;  
Bruxelles BR ; Lille BM  
Paris BnF, Mazarine,  
Sorbonne

\* *Provenance* : Collège des Jésuites à Douai. Don de l'éditeur, la veuve P. Auroy.

---

<sup>118</sup> B. Bellère reprend ces deux derniers ouvrages à son collègue Jean Bogard (publiés à Douai, 1620) : voir Labarre n° 1018. La même année, J. Bogard imprime un traité de prononciation grecque, inspiré de Lipse pour le latin : André van Hoye, *Orthoepēia, sive de germana ac recta linguae graecae et obiter latinae, pronuntiatione [...] et quoad latina, ex Iust. Lipsio excerpta...* Labarre no 1030. L'auteur, originaire de Bruges (1551-1622), était lié avec Du Gardin: voir BBr II, 241 [D 167]: pièce liminaire dans *l'Alexiloémos, 1617 et infra n. 122.*

<sup>119</sup> À la fin du volume, note manuscrite : *hoc anno fuit capta civitas silvaducensis mense septembri.* (« en cette année-là, au mois de septembre, fut prise la ville de Bois-le-Duc »). Après un siège mémorable dirigé par Frédéric-Henri, stadhouder des provinces du Nord, Bois-le-Duc fut en effet reconquis en 1629 sur les Espagnols.

<sup>120</sup> « Un religieux de l'abbaye d'Anchin ».

<sup>121</sup> Cette réédition de la *Manuductio* est parrainée par les collègues de Du Gardin, mort en février 1633 : Martin Remigius, Mathieu Cordouan et Phil. Becquet. Ceux-ci signent un avis aux étudiants daté le 7 juin 1633. Dans l'avis aux lecteurs qui suit, on précise que l'auteur de l'ouvrage a été professeur de médecine à l'université de Douai « depuis environ 28 ans » : ce qui fait remonter sa nomination à 1605, année de publication de *La Nostre Dame de Hau*. Même dans cet austère manuel méthodique, la guerre civile et religieuse est présente. Pour expliquer des différences terminologiques en sémiotique médicale, Du Gardin proposera, dans la 3<sup>e</sup> partie (1538, 7), l'analogie du siège de Bruges par « l'ennemi » (*Hostis obsidiens Brugas*). Cf. supra note 119.

<i>Institutionum medicinae</i> , livre 3	Labarre 2078	Douai BM : δ 1638/10
(Douai : André Auroy, 1538)		Lille BM ;
« Ouvrage posthume », éd. par J. Bruffault		Paris BnF, Ste-Geneviève
D 172 : <i>Anima rationalis</i> <sup>122</sup>	Labarre 1699	Douai BM : δ 1629/11
(Douai : Pierre Auroy, 1629)	C 26973	Paris BnF ; Bruxelles BR
D 173 : <i>Remedium erroris</i>	Labarre	Gand BU, Mons BU
(Douai : Pierre Auroy, 1630)	[1748 <sup>bis</sup> ], 1795	Paris BnF, Maz. (2)
	C 26975	
D 174 : <i>Medicamenta purgantia</i>	Labarre 1795	voir no précédent
(Douai : Pierre Auroy, 1631)	C 26974	
D 175 : Idem, « 2e éd. »	Labarre 2122	Douai BM : δ 1640/7
(Douai : Jacques Mairesse, 1640)		Gand BU ; Paris, BIU Santé
D 176 : <i>Circumstantiae et tempora</i>	Labarre 1843	Douai BM : δ 1632/17*
(Douai : veuve P. Auroy, 1632)	C 26976	Valenciennes BM Paris BnF, Ste-Gen., Maz.

\* *Provenance* : Collège des Jésuites à Douai

## Débat

Obert, Antoine, <i>Anastichiosis apologetica pro paraenesi.</i>		Paris BnF, Maz., BIU Santé
<i>Contra D. L. Du Gardin</i>	Labarre 344	Lille BM, Saint-Omer BM
(Saint-Omer : veuve C. Boscart, 1631)		
Idem, <i>De venae sectione in pleuritide, paraenesis secunda</i>		Londres : Wellcome Libr.
(Saint-Omer : veuve C. Boscart, 1635)	Labarre 393	Paris BIU Santé, Saint-Omer BU

<sup>122</sup> Comporte e. a. une pièce d'André van Hoye en défense de l'auteur dont la teneur est donnée dans une note marginale : *lubrica res semper Novitas. Antiqua triumphent*. Dans le texte même (*ibid.*, 227), Du Gardin renverra au même collègue, *graecus ab annis 50. Professor et notamment à sa paraphrase en vers du prophète Ezéchiel* (Douai : J. Bogard, 1598). Quelques pages plus bas (*ibid.*, 240), il citera plusieurs bulles papales en notant en marge : *Habui ex Bibliothecâ Aquicinctina* (« je les ai consultées à la bibliothèque de l'abbaye – ou du Collège – d'Anchin »).

3. VERS DE DU GARDIN CHEZ D'AUTRES AUTEURS

- a) Jacques Loys « Douysien », *Œuvres Poétiques*, Douai BM : δ 1612/14  
(Douai : P. Auroy, 1612), p. 185 Labarre 535 Paris BnF : Rés. YE 4342  
Bruxelles BR
- Cf. Labarre 536 (Jean Loys), 567, 568 (éd. 1613) ; 279  
[Jacques] Douai BM : δ 1612/13  
[Jean] Douai BM : δ 1613/13  
Douai BM : δ 1613/14  
Bruxelles BR
- b) J. Bertoul (trad.), *Reiglement* Labarre 627 Douai BM : δ1615/6&c11<sup>123</sup>  
(Douai : P. Auroy, 1615), ff. [A4]<sup>ro</sup>-[A6]<sup>ro</sup> <sup>124</sup> Bruxelles BR ; Paris Ars.
- c) J. Franeau, *Jardin d'hiver* Labarre 682 Douai BM : δ 1616/20\*  
(Douai : P. Borremans, 1616), f<sup>o</sup> [\*4]<sup>vo</sup> Bruxelles BR  
Paris BnF, Ste-Gen.
- \* *Provenance*: Collège des Jésuites à Douai
- d) P. Maugred, *Airs, et chansons* Labarre 694 Paris BnF : Rés. Vm7 246  
(Douai : J. Bogard, 1616)
- e) J. Bertoul (trad.), *Deux cens dix miracles* Labarre 1048 Douai BM : X1621/12  
(Douai : P. Auroy, 1621), ff. [ã7]<sup>ro</sup>-[ã8]<sup>vo</sup> Lille 3 BU

---

<sup>123</sup> Curieusement, cet ouvrage a connu deux impressions, ayant chacune une dédicace différente : l'une à Antoinette de Longueval (δ 1615/11), l'autre à Jean du Joncqouy (δ 1615/6), abbé de Marchiennes à qui Du Gardin dédiera son *Contra Pestem* (voir *supra* D 168). Labarre ne mentionne que la première, la seule à comporter le « sixain » de Du Gardin qui ouvre la série de ses hommages à l'auteur.

<sup>124</sup> À la fin, devise de Du Gardin : *Dabit Deus incrementum* (I Cor 3, 6-7).

## V. BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

- Andreas, Valerius (1643), *Bibliotheca Belgica* (reprint Nieuwkoop : De Graaf, 1973). Louvain.
- Andriessen S.J., Jozef (1957), *De Jezuieten en het samenhorigheidsbesef der Nederlanden, 1585-1648*. Anvers.
- Arblaster, Paul (2004), *Antwerp and the world : Richard Verstegan and the International Culture of Catholic Reformation*. Louvain.
- Baligand, Françoise (1999), *Le Musée de la Chartreuse, Douai*. Paris.
- Béthouart, Bruno et Lottin, Alain (eds.) (2005) , *La dévotion mariale de l'an mil à nos jours*. Arras.
- Beuzart, Paul (1912), *Les hérésies pendant le Moyen-Age et la Réforme jusqu'à la mort de Philippe II, 1598, dans la région de Douai, d'Arras et au pays de l'Alleu*. Le Puy.
- (1930), *La répression à Valenciennes après les troubles religieux de 1566*. Clamart.
- Beylard, Hugues (1940-1986), "Le Collège d'Anchin", in Pierre Delattre S.J. (dir.), *Les établissements des Jésuites en France depuis quatre siècles: répertoire topo-bibliographique...1540-1940*. 4 tomes en 11 volumes. Enghien, tome II, 173-262
- Bibliotheca Belgica. Bibliothèque générale des Pays-Bas*. Fondée par Ferdinand van der Haeghen. Rééditée sous la direction de Marie-Thérèse Lenger (1964-1975), 7 vol. Bruxelles.
- Bibliotheca Bibliographica Aureliana*, voir: Labarre
- Bocquillet, Auguste (1983), *Histoire de la ville et seigneurie de Mortagne: des origines à 1800*. Mortagne-du-Nord.
- Buron, Emmanuel et Peureux, Guillaume (eds.), voir: Du Gardin
- Cardon, Georges (1892), *La fondation de l'Université de Douai*. Paris.
- Clauzel, Denis, Giry-Deloison, Charles et Leduc, Christophe (eds.) (1999), *Arras et la diplomatie européenne, XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles*. Arras.
- Cohen, Gustave (1920), *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris.
- Compère, Marie-Madeleine et Julia, Dominique (1988), *Les collèges français 16<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles. 2: Répertoire France du Nord et de l'Ouest*. Paris.
- Coppens, Christian (1997), "Iconografie van Lipsius", in Gilbert Tournoy, Jan Papy et Jeanine de Landtsheer (eds.), *Lipsius en Leuven*, Supplementa Humanistica Lovaniensia, 13. Louvain, 329-374
- Dehon, Gilbert (1998), *L'université de Douai dans la tourmente (1635-1765). Heurs et malheurs de la Faculté des arts*. Villeneuve d'Ascq.

- De Landtsheer, Jeanine (1996), “Le retour de Juste Lipse de Leyden à Louvain selon sa correspondance (1591-1594)”, in C. Mouchel (ed.), *Juste Lipse (1547-1606) en son temps*. Paris, 347-368.
- (1997), “*Iusti Lipsi Diva Lovaniensis* : An Unknown Treatise on Louvain’s *Sedes Sapientiae*”, *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 92: 135-142
- (2003), “Justus Lipsius’s Treatises on the Holy Virgin”, in A. Gelderblom, M. Van Vaecq en J. de Jonghe (eds.), *The Low Countries as a Crossroads of Religious Beliefs*. Leyde, 65-88
- (2011), “Pius Lipsius or Lipsius Proteus?”, in J. De Landtsheer et H. Nellen (eds.), *Between Scylla and Charybdis : learned letter writers navigating the reefs of religious and political controversy in early modern Europe*. Leyde, 303-349
- De Mooij, Charles C. M. (1998), *Geloof kan bergen verzetten. Reformatie en katholieke herleving in Bergen-op-Zoom, 1577-1795*. Hilversum.
- De Robaulx de Soumoy, A.-P.-L. (ed.) ( 1864), *Histoire des troubles advenues à Valenciennes à cause des hérésies, 1562-1579, tirée de plusieurs écrits, en 1699, par Pierre-Joseph Le Boucq*. Bruxelles.
- De Warenguien, A. (1898), “Douai et les poètes douaisiens au xv<sup>ie</sup> et au xvii<sup>e</sup> siècles”, *Mémoires de la Société d’agriculture, sciences et arts, centrale du Département du Nord, séant à Douai*, troisième série. Douai, tome III, 341-409; et tome VI (1895-1896). 131-256
- Duerloo, Luc et Marc Wingens (2002), *Scherpenheuvel. Het Jeruzalem van de Lage Landen*. Louvain.
- Duflot, Léon (1971), *Un orateur du XVI<sup>e</sup> siècle. François Richardot, évêque d’Arras*. Arras, 1897; Genève, 1971.
- Du Gardin, Louis (2012), *Les Premières Adresses du chemin de Parnasse*, éd. critique par E. Buron et G. Peureux. Paris.
- Duplessis, G. (, 1842), “Essai historique sur les établissements littéraires de la ville de Douai, depuis le xiv<sup>e</sup> siècle jusqu’à nos jours”, en tête de : Hyppolyte R. Duthilloeul, *Bibliographie douaisienne....* Douai.
- Eenkel, Karl E. J. ( 1997), “Humanismus, Primat des Privaten, Patriotismus und Niederländische Aufstand: Selbstbildformung in Lipsius’ Autobiographie”, in Karl Eenkel et Chris Heesakkers (eds.), *Lipsius in Leiden*. Voorthuizen, 13-45.
- (1999), “Lipsius als Modellgehrter: Die Lipsius-Biographie des Miræus”, in Gilbert Tournoy, Jeanine de Landtsheer et Jan Papy (eds.), *Iustus Lipsius Europæ lumen et columen*, Supplementa Humanistica Lovaniensia 15. Louvain, 47-66.
- Eenkel, K. A. E. et Smith P. J. (eds.) (2007), *Montaigne and the Low Countries (1580-1700)*. Leiden / Boston.

- Ferwerda, Abraham (1755), *Afbeeldingen en levensbeschryvingen van eenige voornamen personen, waar onder eenige der eerste hervormers, die ten kosten van goed en bloed den waaren godsdienst hebben tragten voort te planten...* [Illustré de gravures par Adolf van der Laan]. Leeuwarden.
- Gazet, Guillaume (1613-1614), *L'histoire ecclésiastique du Pays-Bas*. Arras.
- Goosens, Aline (1997-1998), *Les Inquisitions modernes dans les Pays-Bas méridionaux (1520-1633)*. 2 vols. Bruxelles.
- Gros, Gérard (1992), *Le poète, la Vierge et le Prince du Puy. Étude sur les Puyx marials de la France du Nord du xive siècle à la Renaissance*. Paris.
- Halm, Carolus (1882), "Über die Ächtheit der dem Justus Lipsius zugeschriebenen Reden. Eine literarhistorische Untersuchung", *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München*, Jahrgang 1882, Bd. II. Munich, 1-37
- Hüe, Denis (2002), *La poésie palinodique à Rouen (1486-1550)*. Paris.
- Labarre, Albert, [dans] *Bibliotheca Bibliographica Aureliana. Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au XVIe siècle* (1971), vol. 40, 9e livraison. Baden-Baden.
- , [dans] *Bibliotheca Bibliographica Aureliana. Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au XVIIe siècle* (1982), vol. 86/tome IV: Douai. Baden-Baden; vol. 111/t. XV: Artois, Flandre, Picardie; Supplément Douai (ibid. 1987); vol. 133/t. XVII: Lille (ibid. 1992); vol. 148/t. XX: Saint-Omer. Avec supplément aux tomes IV, XV, XVII (ibid. 1996)
- Lefebvre, Charles (1960), "Douai", *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, tome xiv. Paris, 703-732.
- Lefebvre, Ferdinand J. M. (1856), "Notice sur l'ancienne Faculté de Médecine de Louvain et spécialement sur Jean Walter Viringus", *Annuaire de l'Université Catholique de Louvain* 20: 228-244
- Le Glay, André-Joseph-Ghislain (1849), *Cameracum christianum ou histoire ecclésiastique du Diocèse de Cambrai...*Lille.
- ( 1856), *Revue des Opera diplomatica de Miraeus, sur les titres reposant aux archives départementales du Nord, à Lille*. Bruxelles [Publications de la Commission Royale d'Histoire, Série in-octavo]
- Les Successeurs de Jean Bellegambe* (1981), [catalogue d'exposition, Douai: Musée de la Chartreuse]
- Lestringant, Frank ( 1994), "La promenade au jardin ou la peinture spirituelle du Père Richeome", in J.-P. Guillerm (ed.), *Récits/Tableaux*. Lille, 81-102.
- Lipsius en Leuven*, voir Tournoy E.A. (ed.).
- L'Université de Douai, 1560-1790* (1960) [catalogue d'exposition, Douai: Musée de la Chartreuse]

- Lipse, Juste (1976 – ), *Correspondance : Iusti Lipsi Epistolae, pars I* et sqq. Bruxelles.
- Magnien, Michel (1996), “Montaigne et Juste Lipse : une double méprise?” in C. Mouchel (ed.), *Juste Lipse (1547-1606) en son temps*. Paris, 423-452.
- Meerhoff, Kees (2005), “Galland contre Ramus: la dignité du philologue”, in *La philologie humaniste et ses représentations dans la théorie et dans la fiction*, Romanica Gandensia 32. Genève, tome II, 495-52
- Molanus, Joannes (1996), *Traité des saintes images...*, introd., trad., notes par F. Boespflug, O. Christin, B. Tassel. Paris, 2 vols.
- Mouchel, Christian (ed.) (1996), *Juste Lipse (1547-1606) en son temps. Actes du colloque de Strasbourg, 1994*. Paris.
- Mulsow, Martin (1996), “Die wahre peripatetische Philosophie in Deutschland”. Melchior Goldast, Philipp Scherb und die akroamatische Tradition der Alten”, in: H. Schmidt-Glintzer (ed.), *Fördern und Bewahren. Studien zur europäischen Kulturgeschichte der frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Findel*. Wiesbaden, 49-77.
- (2001), “Gelehrte Praxiken politischer Kompromittierung. Melchior Goldast und Lipsius’ Rede *De duplici Concordia* im Vorfeld der Entstehung der protestantischen Union”, in H. Zedelmaier et M. Mulsow (ed.), *Die Praxiken der Gelehrsamkeit in der Frühen Neuzeit*. Tübingen, 307-347
- Oudhof, Gerardus (1730-1733), *Levensbeschryving van beroemde en geleerde mannen...* 6 vol. Amsterdam.
- Papy, Jan (1992), “Une imitation de Catulle 4: la *Dedicatio pennæ Iusti Lipsi* de François de Montmorency”, *Les Études Classiques* 60/3: 253-261.
- (1996), “La poésie de Juste Lipse: esquisse d’une évaluation critique de sa technique poétique”, in C. Mouchel (ed.), *Juste Lipse (1547-1606) en son temps*. Paris, 163-214
- (1996), “Giusto Lipsio e la superstizione”, in Luisa Rotondi Secchi Tarugi (ed.), *L’Uomo e la Natura nel Rinascimento*. Milan, 445-456.
- (2003), “Inleiding”, in Jan Papy (ed. et trad.), *Henricus Jonghen, Marianum Hasletum*. Hasselt.
- Pasture, Alexandre (1925), *La restauration religieuse aux Pays-Bas catholiques sous les archiducs Albert et Isabelle (1596-1633), principalement d’après les Archives de la Nonciature et de Visite ad limina*. (Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d’histoire et de philologie, 2e série, 3). Louvain.
- Platelle, Henri et Denis Clauzel (1989), *Histoire des provinces françaises du Nord*, tome II: *Des principautés à l’empire de Charles V (900-1519)*. Dunkerque.
- Polman, Pontien (1932), *L’élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*. Gembloux.



- Poncelet, S.J., Alfred (1927), *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas: établissement de la Compagnie de Jésus en Belgique et ses développements jusqu'à la fin du règne d'Albert et d'Isabelle*, Mémoires de l'Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, 2e série, tome 21/1. Bruxelles.
- Potez, Henri (1897), *Qualis floreret apud Duacenses res poetica, gallice scripta, quum universa schola a Philippo Secundo condita vigere inciperet (1576-1633)* [Thèse Faculté des Lettres, Paris]. Douai.
- Rouche, Michel (dir.) (1998), *Histoire de Douai*. Condé-sur-l'Escaut.
- Schmidt, Albert-Marie (1954), "Loys du Gardin. Médecin, humaniste et poète douaisien (1572-1633)", *Revue du Nord* 36, n°141: 201-208
- Tournoy, Gilbert, Papy, Jan et De Landtsheer, Jeanine (eds.) (1997), *Lipsius en Leuven*, Supplementa Humanistica Lovaniensia 13. Louvain.
- Van de Velde, A. J. J. (1947), *Het Epitome van Vesalius en zijn drie Nederlandsche uitgaven*, Verhandelingen der Koninklijke Vlaamse Academie voor Geneeskunde van België, 9/1. Bruxelles.
- Van Ham, Wilhelmus Adriaan (2000), *Macht en gezag in het Markizaat. Een politiek-institutionele studie over stad en land van Bergen op Zoom (1477-1583)*. Hilversum.
- Van Houdt, Ton et Papy, Jan (1999), "Modestia, Constantia, Fama. Towards a Literary and Philosophical Interpretation of Lipsius's *De Calumniæ oratio*", in G. Tournoy, J. de Landtsheer et J. Papy (eds.), *Iustus Lipsius Europæ lumen et columen*, Supplementa Humanistica Lovaniensia 15. Louvain, 186-220.
- Verstegen, Richard (1587) , *Theatrum crudelitatum hæreticorum nostri temporis*. Anvers.
- Van Sull, S.J., Charles (1930), *Léonard Lessius de la Compagnie de Jésus (1554-1623)*. Museum Lessianum, section théologique, 21. Louvain.
- Vielberg, Meinolf (1997), "Justus Lipsius en Jena", in *Justus Lipsius (1547-1606) en het Plantijnse Huis* [Catalogue de l'exposition au Musée Plantin-Moretus à Anvers]. Anvers, 53-62.
- 550 jaar Universiteit Leuven* (1976) [Catalogue de l'exposition tenue au Musée Municipal de Louvain]. Louvain.
- Walter, Axel E. (2004), *Späthumanismus und Konfessionspolitik. Die europäische Gelehrtenrepublik um 1600 im Spiegel der Korrespondenzen Georg Michael Lingelsheims*. Tübingen.
- Wilcox, F. (1929), *L'introduction des décrets du concile de Trente dans les Pays-Bas et dans la principauté de Liège*, Recueil de travaux publiés par les membres de Conférences d'histoire et de philologie, 2e série, 14. Louvain.

(Página deixada propositadamente em branco)

**A UNIVERSALIDADE DE CAMÕES NOS FUNDAMENTOS DE UMA  
EUROPA SEM FRONTEIRAS: ALGUMAS TRADUÇÕES D’*Os LUSÍADAS***  
(Camões universality in the foundations of a Europe without borders: some  
translations of portuguese epic poem *Os Lusíadas*)

HENRIQUE DE ALMEIDA CHAVES (henriquealmeidachaves@hotmail.com)  
Università degli Studi di Roma Tre, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos  
da Universidade de Coimbra

RESUMO – Camões, através do seu poema épico *Os Lusíadas*, com as suas múltiplas traduções, incorpora uma estrutura intemporal mítica, oferecendo com um tipo de ‘metáfora narrativa’ uma reinterpretação do mundo em que o Humano é o pilar central.

PALAVRAS-CHAVE – Camões, *Os Lusíadas*, tradução, Juromenha, herói, mito, Paggi, Fanshaw, Voltaire.

ABSTRACT – Camões, through his epic poem *Os Lusíadas*, with its multiple translations, incorporates a timeless mythical structure, offering with a kind of ‘narrative metaphor’ a reinterpretation of the world where the Human is the central pillar.

KEYWORDS – Camões, *Os Lusíadas*, translation, Juromenha, hero, myth, Paggi, Fanshaw, Voltaire.

Numa Europa contemporânea desarticulada em termos políticos e culturais, trabalhos desenvolvidos em torno dos seus fundamentos contribuem para a retoma das várias identidades individuais que constituem a solidez de uma identificação, de um sentido universal através de uma sistematização de intervenientes interativos, sem fronteiras, que constituem a uniformidade da civilização ocidental e alicerçam o sentido do Humano. O estímulo da dialética das crises passa por recuperações simbólicas e míticas que preenchem expectativas sem contraditórios, aniquilando a insegurança e as dúvidas, iluminando a profunda verdade do inconsciente humano.

Camões, poeta mítico da sugestão, elabora uma obra universal aberta à livre reação do leitor, produzindo um texto épico que contribui para afastar as indefinições e realizar deliberadamente uma ‘segurança’ mítica e simbólica, indispensável para a expressão de uma cultura universal.

A cultura, para além de um depósito de informação, é um mecanismo que cria um conjunto de textos literários, de formas artísticas, pressupondo uma viagem literária para além das fronteiras políticas.

Claro está que os suportes físicos, realidades textuais, testemunhos e tradições inerentes a uma cultura não podem ser transportados para outra cultura mantendo a sua integridade. Com a tradução perde-se a integridade originária, o suporte físico-cultural da obra a traduzir, o que nos levaria a uma

reflexão mais profunda sobre o estatuto paradoxal da vida histórica da arte e da sua própria interpretação.

No magistral trabalho do filólogo George Steiner, *After Babel*, abre-se um campo de discussão tentando situar a tradução no núcleo da comunicação humana e estudar como as construções submetidas à *traduzibilidade* entre as diversas línguas requerem todo um trabalho filosófico sobre a consciência e sobre o significado do significar. A tradução está implícita em qualquer ato de comunicação, pois «compreender» significa sempre «decifrar», mesmo quando a comunicação se dá dentro do mesmo código linguístico. A percepção da intenção de comunicar é já uma tradução. *After Babel*, além de traçar uma poética geral da tradução, propõe uma interrogação sobre a própria natureza da linguagem e sobre a impossibilidade das teorias darwinianas darem conta da multiplicidade das linguagens humanas. Portanto, os meios e os problemas essenciais do ato da tradução, do ponto de vista da estrutura e da execução, estão todos presentes nos atos do discurso, da escrita e da codificação pictórica no interior de qualquer língua<sup>1</sup>. E dentro de toda esta multiplicidade, Steiner sublinha a universal importância da sensibilidade dos poetas e dos romancistas e de todos os que amam a língua e sentem, através dela, a sua força formadora.<sup>2</sup>

O poema épico, *Os Lusíadas*, em ‘dez cantos perfeitos’ com versos decassilábicos em oitava rima, de temática nacional alicerçada em mitos universais vai ultrapassar limites políticos e geográficos, inspirar artistas e condicionar um variado tipo de produções no campo humanístico. As edições do poema, após a *Editio Princeps* de 1572 com indubitavelmente várias tiragens, acontecem a um ritmo fascinante: 1584, 1591, 1597, 1607, 1609, 1613 e assim por diante. Acrescente-se a este sucesso editorial a publicação póstuma das *Rimas* em 1595, 1598, 1607, 1614, 1616 e 1621 e constata-se para além da competência intertextual do leitor o claro estabelecimento de uma isotopia mítica inerente à dimensão superior do Poeta.

Refutando a ideia da crítica dos nossos dias de categorizar de obsoleto o poema épico devido à laicização da sociedade contemporânea, mas recuperando a chave de leitura simbólica e mítica na constituição e reelaboração de uma consciência nacional – não balizando em leituras de ‘esquerda’ ou ‘direita’ o poema épico –, estabelece-se de alguma maneira a solidez mítica dos antigos baseada numa incrível riqueza imagética construída em peripécias narrativas tornadas legendárias por um herói nacional.

O poema camoniano, ainda no decorrer do século XVI, parece suscitar o interesse dos tradutores. Pensa-se ter havido, além de uma versão latina feita hipoteticamente por João de Melo e Sousa, morto em 1575, uma outra

---

<sup>1</sup> Steiner 1995: p. 12.

<sup>2</sup> *Idem*: 18.

francesa anónima, desaparecida – que o Visconde de Juromenha, no volume I do seu monumental trabalho sobre Camões, conjectura ter sido feita por Simão Goulart, que traduziu *Osorio e Castanheda* (1587) e parece que seguiu a História de Portugal até à perda de D. Sebastião<sup>3</sup>.

Inicia-se a viagem além-fronteiras através da isotopia camoniana com a primeira tradução d'*Os Lusíadas* em castelhano por Benito Caldera, português com data de nascimento e morte incertas, sabendo-se unicamente que fez este trabalho ainda jovem e que no fim da vida entrou para a ordem do real convento de S. Filipe, em Madrid. É o primeiro documento de receção d'*Os Lusíadas* numa língua estrangeira. O Visconde de Juromenha dá como possível o facto do vate português ainda ter visto este exemplar traduzido da sua obra<sup>4</sup>.

A tradução de Benito Caldera, supostamente com Camões ainda vivo se concordarmos com o Visconde de Juromenha, que dá como data provável de publicação, abril de 1580, na aprovação inicial, depois do privilégio do Rei, menciona que a poesia d' *Os Lusíadas* é feita à imitação da *Eneida* de Virgílio e que a tradução é «tão própria, polida, sonora e numerosa, que corresponde em tudo à grandeza do sujeito»<sup>5</sup>.

Ora, nesta «aprovação», estabelece-se, pela primeira vez, um paralelo com Virgílio, que será sempre recorrente no decorrer dos séculos e das traduções.

A imitação do património literário greco-latino nas suas formas puras como meio para o enriquecimento da língua nacional é uma das propostas do Renascimento. Exemplo disso, na língua italiana, são Dante, Petrarca, Ariosto e Tasso. Apesar de Camões ter a consciência de que a História de Portugal com a vertente dos Descobrimentos era de grande inovação relativa à temática dos modelos clássicos e dos seus contemporâneos não deixa de, no seu poema, imitar esses mesmos modelos. Virgílio é o modelo de Camões para a dimensão mítica. Isto é, Virgílio, em vez de cantar as gestas de Augusto, refugia-se no mito, a sua temática diz respeito a um passado longínquo, onde um herói, Eneias, juntamente com as suas gentes, vai à procura de uma nova pátria, em obediência à vontade dos deuses. Camões, pelo contrário, serve-se do mito para cantar as gestas dos portugueses, alcançando estes, por fim, uma dimensão mítica. A ideia que vai emergindo no decorrer do percurso de Eneias é aquela da fatalidade do nascimento de Roma, enquanto o que vai emergindo no decorrer da epopeia camoniana, é a glória dos portugueses e da sua história imperial.

Camões demonstra conhecer os modelos, imita-os e recria-os. Temos, assim, o poema épico. Esta poesia heroica nasce do divino, da mitologia, isto, segundo o criador da primeira filosofia do mito, Giambattista Vico, que, em

---

<sup>3</sup> Juromenha 1860 vol I: 253.

<sup>4</sup> *Idem*: 224.

<sup>5</sup> *Ibidem*: 223.

1725, publica *Pincipi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, onde tece várias considerações a este respeito. A poesia heroica, para Vico, nasce do divino, tal como o homem, aceitando os princípios mais íntegros do cristianismo. No entanto, a poesia é conhecimento que se desenvolve entre sonhos e fantasias que são próprios do espírito («età della fanciullezza»), depois a razão vai-se afirmando gradualmente, não procurando a fábula mas dirigindo-se aos conceitos: do jovem que sonha nasce, o homem que raciocina.

Esta tradução de Benito Caldera vai ser invocada por Miguel de Cervantes na novela pastoril *Galatea*, publicada em 1585. No «Canto de Calíope», livro VI, temos o seguinte: «Tan famoso le hace adonde quiera:/ con el debido aplauso, y el decoro/ debido a ti, Benito Caldera,/ y a tu ingenio sin par, prometo honrarte,/ y de lauro, y de hiedra coronarte»<sup>6</sup>. Cervantes recebe este «singular tesoro» erigido «en nueva forma» coroando o tradutor com louros e heras.

Os *Lusíadas* e Camões saem, assim, do universo português através da língua castelhana, provocando logo a reação, em 1585, de Cervantes. Não nos esqueçamos que Cervantes passa por Lisboa depois da Batalha de Lepanto e pela cidade se enamora. Esta reação insere-se num contexto simultaneamente geográfico e cultural referente ao aparecimento da tradução. Isto é, nesta edição de Alcalá, intervêm, nos preliminares dois poetas anónimos e um grupo de poetas amigos de Cervantes e de Lope de Vega, (o Licenciado Garay, Luis (Galvez) de Montalvo, Vergara e Pedro Laínez, que escreve a *Epistola al Lector*)<sup>7</sup> que fomentam todo um *horizonte de expectativa* do poema português.

Logo de seguida, e no mesmo ano de 1580, e entre as edições portuguesas de 1572 e 1584, sai uma outra tradução, sob a égide da Universidade de Salamanca, também em castelhano, mas desta vez feita por um espanhol, Luis Gómez de Tapia, que vai ser também o primeiro anotador do poema. Desta tradução existe uma versão manuscrita do século XVIII<sup>8</sup>. Com um grupo de colaboradores humanistas, D. Luís de Gongora estreia-se aqui, aos dezanove anos de idade com uma canção onde enaltece o valor português e exalta os heróis da Índia. Na «Dedicatória» a Ascanio Colona, Abade de Santa Sofia, temos novamente o paradigma mítico feito através da associação com os clássicos. É referida a tão elevada poesia que chega à *Eneida* de Virgílio, vence a Tebaida de Antimaco de Colofone ou Publio Papinio Stazio, ficando ligeiramente depois da *Iliada* e da *Odisseia* de Homero: «Pues veniendo a mis manos una tal obra en lengua portuguesa, de los claros hechos que los bellicosos portugueses en el descubrimiento de las Indias Orientales hisieron, escriptos en tã alta poesia que se llega a la Eneyda, vence la Thebayda, e es poco menos de la Iliada e Odyseea

---

<sup>6</sup> Cervantes 1995: 571 [1585].

<sup>7</sup> Alonso 1973.

<sup>8</sup> Almeida 1972: 79-124.

de Homero»<sup>9</sup>. Esta tradução de Gómez de Tapia inaugura uma tradição, que iremos encontrar setenta e nove anos mais tarde na tradução italiana de Carlo Antonio Paggi e sucessivamente naquelas do século XIX de Gazano e Nervi, tal como nas traduções francesas de Duperron de Castera e La Harpe, que é traduzir *Os Lusíadas* por *La Lusiada*, por associação com a *Eneida*.

O início da constituição de Camões como mito é peninsular. As primeiras associações com os mais importantes poemas épicos da cultura clássica em que se produz um discurso crítico valorativo ou pejorativo a propósito d'*Os Lusíadas* é através do castelhano. É através desta língua e desta cultura que se elabora, se adensa e se projeta o aspeto universal do mito camonianiano. Estamos unicamente ao nível das traduções do poema épico português que vão criar um *horizonte de expectativa*, o qual fomentará a apetência para se escrever um estudo crítico de toda a sua obra tal como uma biografia, como iremos ver posteriormente.

Ainda a terceira tradução d'*Os Lusíadas* é em castelhano, feita por um português oriundo do Porto, ao serviço de Castela, durante alguns anos, no Perú e de nome Henrique Garcez (1525-1593), com data de publicação em 1591, em Madrid, no mesmo ano em que foi reeditada a edição censurada dos «Piscos», em Portugal. A este tradutor, que traduziu Petrarca em espanhol, faz menção Miguel de Cervantes no, já por nós citado poema *Galatea*, onde no livro VI, *Canto de Caliope* lhe tece os mais gloriosos elogios. Diz o seguinte: «De un Enrique Garcés, que que al piruano / reino enriquece, pues con dulce rima, / con sutil, ingeniosa y fácil mano, / a la más ardua empresa en él dio cima, / pues en dulce español al gran toscano / nuevo lenguaje ha dado, y nueva estima, / ¿quién será tal que la mayor le quite, / aunque el mesmo Petrarca resuscite?»<sup>10</sup>.

Esta tradução dirigida a Filipe II de Espanha inclui depois do título, dois sonetos dedicados ao rei, o que é compreensível devido ao amor, reconhecido na época, que o monarca tinha pelas letras portuguesas. Este interesse do monarca pelas letras portuguesas e, sobretudo, por Camões, contribuiu decididamente para a difusão e divulgação do poema, tendo a partir daí uma inúmera quantidade de traduções espanholas como edições em Portugal e fora da Península.

É na Península, e nas primeiras traduções, que se constitui e se modela esta imagem de um Camões mítico, que depois se irá espriar nas várias literaturas europeias, especialmente na literatura italiana do século XIX. Corroborar esta ideia Manuel de Faria e Sousa, Cavaleiro da Ordem de Cristo e da casa Real Espanhola, que, em 1639, quando publica a sua edição comentada d'*Os Lusíadas* (com uma biografia de Camões, a terceira cronologicamente) introduz vários textos laudatórios sobre o poeta português, entre eles o soneto de Tasso em louvor de Vasco da Gama. Faria e Sousa vai ser a fonte não

---

<sup>9</sup> Juromenha 1860: 224.

<sup>10</sup> Cervantes 1995: 580-581.

só das traduções espanholas sucessivas como das traduções europeias. A sua biografia de Camões, com alterações, acrescentos e reinterpretações vai-se tornar a vulgata da vida do poeta que, posteriormente, iremos encontrar em vários autores italianos do século XIX.

Fora da Península, a primeira tradução d'*Os Lusíadas* que chegou até aos nossos dias é a inglesa de Sir Richard Fanshaw (1655), embora o Visconde de Juromenha dê notícia de duas traduções francesas, anónimas, uma ainda durante o século XVI, outra de 1612. Conjetura sobre a existência destas traduções na sequência do epitáfio composto pelo padre Mateus Cardoso, mandado pôr sobre a campa de Camões, e na sequência da dedicatória de Diogo Fernandes na edição de 1609 d'*Os Lusíadas* em que refere a existência desta tradução do século XVI mencionando contudo que nunca a vira. O Visconde de Juromenha esclarece: «Consultando sobre este assumpto [a tradução anónima francesa do século XVI] Mr. Ferdinand Denis, pessoa a mais apta, pelo grande interesse que tem sempre tomado pela nossa literatura, a qual tem enriquecido de copiosas e interessantes obras, teve a obsequiosa bondade de me responder o seguinte: “Depuis que j'ai eû l'avantage de vous écrire, j'ai acquis la certitude que Baillet dans ses *Jugements des sçavants*, tom. 4<sup>o</sup>. pag. 442, disoit positivement que les *Lusíades* avaient été mises en français dans le seizième siècle. L'abbé Gouget, avec son bon sens habituel, s'exprime ainsi: «C'est tout ce qu'il dit de cette traduction que personne ne connaît et que peut-être n'a jamais été imprimée, s'il est vrai même qu'elle ait existé». Não podia ser, como bem observa Mr. Ferdinand Denis, Nicolau Grouchy que traduziu a *Castro* do nosso Ferreira, porque este falleceu no anno de 1572 na Rochella; conjeturo se existiu esta tradução que fosse feita por Simão Goulart, que traduziu Osorio e Castanheda (1587), e parece que seguiu a História de Portugal até a perda d'El-Rei D. Sebastião»<sup>11</sup>.

O intelectual francês e estudioso da literatura portuguesa, interpelado pelo Visconde de Juromenha questiona-se sobre a existência da referida tradução e é provável que tenha sido já uma conjetura do Padre Mateus Cardoso, através de uma possível informação oral que correria nos finais do século XVI, devido à movimentação diplomática francesa que se verificava nas cortes portuguesa e castelhana desta época. Se estas traduções são conjeturas, então a primeira tradução d'*Os Lusíadas* fora da Península e a primeira do universo das culturas germânicas é a inglesa de Fanshaw. Em meados do século XVII, quando em Espanha se tinha deixado de traduzir o poema português, porque se fugia um pouco da mitologia pagã para se poder alternar com o maravilhoso cristão dentro do espírito da Contra Reforma, em Londres, sai esta tradução de Fanshaw.

Sir Richard Fanshaw (1608-1666) ou Fanshawe, como aparece na tradução d'*Os Lusíadas*, intelectual e diplomata inglês com várias missões diplomáticas

---

<sup>11</sup> Juromenha 1860: 252-253.



em Espanha vai ser padrinho de casamento do Rei Carlos II de Inglaterra, aquando das bodas com a Infanta D. Catarina de Bragança, filha de D. João IV. É nomeado, após a restauração de Carlos II, em Inglaterra, para colaborar na negociação do matrimónio do seu soberano com a Princesa portuguesa. Conhecedor da língua castelhana, com várias missões diplomáticas em Madrid, é através da Espanha que Sir Richard Fanshaw vai ter contacto com as várias traduções d'*Os Lusíadas* e com a biografia de Camões. Poder-se-ia especular se não terá sido mesmo Faria e Sousa a dar-lhe a conhecer Camões. Faria e Sousa, quando se encontrava em Espanha, frequentava a corte como Cavaleiro da Casa Real e Fanshaw como diplomata em Madrid, desempenhos que facultariam o encontro e conhecimento dos dois intelectuais. Todavia, para um inglês que vivia em Madrid nesta época, era quase impossível ignorar a língua e literatura portuguesas uma vez que em Espanha havia uma certa popularidade da nossa cultura, devido à recente dominação filipina e à ainda mais recente Restauração.

Esta tradução aparece-nos documentada, como aquela de Faria e Sousa, em castelhano e dezasseis anos antes, com vária iconografia relativa ao assunto do poema. Temos assim os retratos de corpo inteiro, de Camões, do Infante D. Henrique e de Vasco da Gama. E, antes de iniciar a tradução, Fanshaw insere o célebre soneto de Tasso – *Vasco, le cui felici antenne* –, em tradução inglesa, como também uns versos alusivos à vida aventureira do poeta. Este diálogo incessante com Faria e Sousa, tradutor e comentador de Camões é já notório e vai postular uma uniformidade da fonte nas várias traduções europeias d' *Os Lusíadas*.

O escocês Wiliam Julius Mickle (1734-1788) vai ser o autor da segunda tradução do poema épico português, publicado em Oxford. Autor de uma tradução que fez reimprimir dez edições devido a uma enorme popularidade, Mickle, que remete a sua primeira leitura d'*Os Lusíadas* para Duperron de Castera, não pode deixar de referir a tradução do seu antecessor. Não podemos deixar de concordar com Quilinan (1791-1851), nascido no Porto, de família inglesa, genro de Wordsworth e também ele tradutor dos cinco primeiros cantos d'*Os Lusíadas*, que ao ser interpelado pelo Visconde de Juromenha sobre a tradução de Mickle observa: «[...] É óbvio que era bem pouco conhecedor da língua de Camões, auxiliando-se nos seus embaraços pelo constante recurso da tradução de Castera. Não poucas vezes se socorreu também da tradução de Fanshaw, e igualmente em algumas ocasiões, postoque com negligência e ignorancia, dos commentarios de Faria e Sousa. O seu trabalho comtudo escripto em verso heroico é o unico até hoje recebido entre nós, como uma bella tradução dos *Lusiadas*, e mereceu o elogio de escriptores que estavam no caso de fazerem um juizo mais exacto, como o meu sempre chorado amigo Mr. Southey»<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Juromenha 1860: 273-274.

As fontes em absoluto seriam Faria e Sousa (1639), depois Fanshaw (1655), depois Duperron de Castera (1735), depois Mickle (1776) e assim sucessivamente.

Na Alemanha damos-nos conta de uma receção d'*Os Lusíadas* e de Camões já numa atmosfera literária pré-romântica. Os românticos alemães vão-se ocupar de Camões literária e biograficamente. Recebem as fontes através de Inglaterra ou França, analisam-nas, reinterpretem-nas e adaptam-nas. Vai ser uma geração de grande fortuna na Europa romântica e Camões reentra nas culturas europeias através do universo teórico do romantismo alemão. A receção literária de Camões na Alemanha começa no século XVIII<sup>13</sup>, com a tradução dos episódios de Inês de Castro e do Adamastor, em prosa, por J.N. Mainhard (1727-1767) e propaga-se pelo século XIX, com o caso da História da Literatura de Friedrich Bouterwek (1766-1828), dos irmãos Schlegel, de Johann Gottfried Herder (1744-1803), do Conde August Von Platen (1796-1835), de Ludwig Tieck (1773-1853) e Emanuel Geibel (1815-1884)<sup>14</sup>, que traduziram alguns excertos da obra camoniana. No século XVIII, na Alemanha, sai ainda uma gramática, *Portugiesische Grammatik*, de J. A. von Junk, na qual são inseridos alguns passos d'*Os Lusíadas*, e em 1786 sai pela primeira vez a primeira versão em rima do Canto I, na revista *Magazin der Spanischen und Portugiesische Literatur*, por S. von Seekendorff. Mas a primeira tradução integral só vai aparecer no início do século XIX. A primeira versão integral sai em duas edições quase contemporâneas, uma de C.C. Heise (Hambourg-Altona, 1806-1807) e outra de F.A. Kun, Leipzig, 1807, com segunda edição em Viena 1816). Sai ainda uma edição sem indicação de data e de local de publicação, mas provavelmente publicada em Berlim, em 1810, da responsabilidade de J.E. Hitzig e dedicada a W. von Humboldt<sup>15</sup>. A questão da receção de Camões na Alemanha começa a dimensionar-se com os românticos e, posteriormente com a influência que vão ter na Europa, sobretudo na literatura italiana do século XIX.

A seguir ao documento de receção na língua inglesa que é a tradução, como já vimos, de 1655 de Fanshaw, temos, três anos depois (1658), a tradução em italiano de Carlo Antonio Paggi, publicada em Lisboa. Depois, só em 1735 - e ultrapassando as traduções parcelares - temos um outro documento de receção de Camões na Europa: a tradução integral d'*Os Lusíadas*, por Louis Adrien Duperron de Castera, com uma biografia do poeta, em francês, publicada em Amesterdão e com segunda edição em Paris, 1768. Esta tradução, posteriormente identificada na vulgata italiana como 'a tradução de Castera', insere o poema de Tasso e vai ser a base de algumas traduções ou documentos de receção, na Itália do século XIX.

---

<sup>13</sup> Storck 1889: 26-29.

<sup>14</sup> Von Reihhardtstoettner 1889: 9-18.

<sup>15</sup> Nagel 1981: p.787.

Louis Adrien Duperron de Castera, diplomata e literato francês, nasceu em Paris em 1707 e em 1735, aos vinte e oito anos, publicou a primeira tradução integral e em prosa d'*Os Lusíadas*. Insere no início de cada canto a sua síntese e no final um aparato de notas, onde sobressai, como aliás já notou o Visconde de Juromenha, um conhecimento da mitologia clássica, aliado a uma certa erudição. Posteriormente, num outro livro em dois volumes: *Entrétiens Littéraires et Galants*, insere uma notícia sobre Camões. Opõe-se esteticamente a Voltaire relativamente às suas considerações, dentro do espírito iluminista, de carácter racional, e sem nenhuma concessão ao entusiasmo, sobre Camões no seu *Essay upon the Epic Poetry of the Europeen Nations from Homer to Milton*, de 1727, reimpresso em francês, em 1733, com o título: *Essai sur la poésie épique*. Voltaire não conhecia nem o castelhano nem o português, o que não lhe permitiria ser um leitor acuradamente crítico do poema épico português. A este propósito, Tomás José de Aquino, na sua edição das *Obras de Luís de Camões*, em 1782 (quarenta e sete anos depois da primeira edição de Castera) na rubrica *Ao Leitor*, insere todos os passos da tradução inglesa de Mickle (1776 - trinta e um anos depois da primeira edição de Castera) em que ele rebate as posições de Voltaire do seu *Essai sur la poésie épique* a propósito de Camões. Destaca propositadamente os excertos em que Mickle sobressai a ignorância de Voltaire relativamente à língua portuguesa e o facto do filósofo iluminista se ter guiado pela medíocre tradução de Fanshaw para tecer as suas considerações sobre a poesia épica e sobre Camões. Sabe-se que Voltaire conhecia a língua inglesa e se encontrava em Inglaterra quando preparava o *Essai*. Tomás de Aquino, com a sua visão eclesiástica, aproveitando a reacção da recepção de Voltaire em Mickle, critica duramente o iluminista: «Mas he digno de notar-se, que o Traductor descobrio de onde tirou Voltaire a sua noticia de Camões; porque achando ele alguns defeitos criticados por Voltaire, que não existem em Camões; e no mesmo tempo achando, que estes defeitos existem na miseravel traducção na lingua ingleza, feita por Fanshaw, conclue com razão, que Voltaire não teve outro conhecimento do nosso Author, senão o que apprehendeo pela lição daquella traducção, que não representa o seu original com fidelidade; pois além de não ter espirito Poetico algum, tem varios equívocos, conceitos, e expressões baixas, que não se achão no original, os quaes, porém, o desavergonhado Voltaire, com mão liberal dá todos a Camões. Esta ignorancia de Voltaire confirma o Traductor por huma informação, que recebeo depois da publicação da primeira edição da Lusíada na lingua Ingleza, e he: Quando Voltaire ainda tinha na Imprensa em Londres o *Ensaio Sobre a Poesia Epica*, por acaso mostrou huma folha das provas delle ao Coronel Bladon, Traductor dos Commentarios de Cesar. O Coronel que tinha estado em Portugal, perguntou a Voltaire, se havia lido a *Lusíada*, e elle respondeo, que nunca a tinha visto, nem sabia a lingua Portugueza»<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> *Obras de Luís de Camões* 1782: 50-51.

No seu transparente racionalismo, Voltaire não poderia aceitar a mistura do real e do fantástico. Todavia, a forma como recebe *Os Lusíadas* é duvidosa. A imagem é recebida e repelida. A representação de uma realidade cultural estrangeira chega-lhe através de uma tradução que não tem mais do que a pretensão de representar essa mesma realidade cultural. O assunto, a coesão e a dimensão histórico-cultural do poema épico, perde-se na tradução, que chega ao crítico dissecada, desfigurada, portanto, transfigurada. Nesta advertência ao leitor, Tomás de Aquino contribui implicitamente para a visão paradigmática de Camões e d'*Os Lusíadas* como mito e símbolo pois a advertência a Voltaire é feita por Bladon tradutor dos *Comentários* de César (Camões/César).

Duperron de Castera, contemporâneo do filósofo francês mas fora do racionalismo iluminista, contradi-lo na sua própria língua, através do mesmo universo cultural, apercebendo-se de que a repulsa da receção voltairiana de Camões é devida ao reenvio de uma imagem através de uma outra cultura. E por isso tenta, pontualmente, contradizer e explicar a atitude crítica de Voltaire.

Esta tradução de Castera, além de ser feita em francês por um autor que tinha conhecimentos da língua portuguesa, dá-nos conta de um horizonte de expectativa na língua francesa, por consequência no iluminismo. Certo de prestar à sua pátria um importante serviço, Castera explica a sua tradução do seguinte modo: «Persuadè d'une maxime si juste & si nobile, j'ai cru que je ferois un vraie présent à ma Patrie, en lui donnant dans notre langue la Lusiade du Camoëns, qui peut passer pour l'un des plus beaux Poëmes, qu'on ait jamais lûs depuis Homere & Virgile»<sup>17</sup>.

A «beleza» única do poema comparado a Homero e Virgílio é um *topos* acentuado por este tradutor que prosseguirá nas múltiplas traduções nas línguas modernas da Europa. Neste trabalho, e ao reelaborar a biografia de Camões, Castera intercala, servindo-se de um método autoesquediástico, versos camonianos que possam ilustrar e fundamentar as afirmações biográficas.

Uma outra tradução do século XVIII em França é aquela do poeta, dramaturgo e crítico literário Jean François de La Harpe (Paris 1739-1803). Estas duas traduções (Castera e La Harpe) vão ser a base da futura tradução italiana de Antonio Nervi, esta última com uma enorme receção na Itália do século XIX. Temos novamente a fonte inicial de Faria e Sousa já com as contaminações das várias traduções europeias. La Harpe foi também a fonte para a primeira tradução russa do poema épico português feita por Alexander Dmitrieff em 1788, segundo o Visconde de Juromenha.

A primeira tradução italiana do genovês Carlo Antonio Paggi apresente uma belíssima gravura, de gosto seiscentista onde se vê representado Camões, coroado pela apoteótica e triunfal coroa de louros, a ler *Os Lusíadas*, e segurando

---

<sup>17</sup> *La Lusiade* 1769: VI.

o livro com a mão esquerda. Ao seu lado direito está a Fama que, no degrau superior, que lhe dá o braço e, com um pé calçado e outro descalço (simbolizando a pobreza material do Poeta português), o vai acompanhando na sua ascensão para a notoriedade. A Fama que não é propriamente uma divindade mas a personificação literária da voz pública tem a trompeta na mão esquerda para divulgar o poema épico português. Antes da faixa superior onde se lê: *Lusíada italiana di Carlo Antonio Paggi*, temos o nome manuscrito de Cristóvão Alão de Moraes [1632-1693]. Em baixo lê-se: *Nec sinit acceptum Nec sinit esse meum*. O sol, representado lateralmente, que se reflete num espelho inferior central simboliza a fidelidade da tradução.

Portanto, a segunda tradução integral d'*Os Lusíadas* fora do universo castelhano é aquela em língua italiana do procônsul genovês, residente em Lisboa, Carlo Antonio Paggi, no ano de 1658, dois anos depois da primeira edição da tradução inglesa de Fanshaw. Esta tradução italiana tem uma segunda edição emendada em 1659, devido à insuficiência de exemplares da primeira.

Filho do Pintor Giovanni Battista Paggi, Carlo Antonio Paggi nasceu em Génova no primeiro quartel do século XVII e morreu em 1693. Estudou Direito e Ciências Matemáticas, exercendo depois a advocacia e desempenhando alguns cargos públicos. Em março de 1656 foi nomeado procônsul da República de Génova em Lisboa, onde viveu até 1666. Homem de múltiplos interesses culturais, Paggi vai ser um atento observador da vida cultural, social, económica e política em Portugal, neste período a seguir à Restauração. Esta sua estada em Lisboa vai-lhe permitir este trabalho de tradução do poema épico português<sup>18</sup>.

Apesar de ser esta a primeira tradução integral conhecida do poema em língua italiana, Faria e Sousa, no seu monumental trabalho sobre Camões, diz que *Os Lusíadas* eram já conhecidos em Itália, uma vez que existia a possibilidade do poema épico português ter sido introduzido neste país por um grupo de emigrados portugueses depois da Batalha de Alcântara, em 1580, tradução essa não impressa. Se tivesse havido esta possibilidade, então Tasso poderia ter tido conhecimento d'*Os Lusíadas* a partir desta tradução manuscrita. Na opinião de Giacinto Manuppella, o soneto de Tasso terá sido compilado por volta de 1579. Todavia, a sua publicação é inserida no volume *Gioie di Rime e Prose*, em 1586, seis anos depois da data de chegada a Itália dos emigrantes portugueses mencionados por Faria e Sousa. Em nossa opinião, este tipo de especulações e conjeturas constituem importantes elementos da teoria da recepção. Sabemos, porém, que a informação circulava na Europa culta da época, o que permitiu a Tasso receber Camões e, sobre uma das suas personagens reais, produzir um soneto que depois será recebido em Portugal e logo inserido na edição de 1598 das *Rimas*.

---

<sup>18</sup> Manuppella 1972: 19.

Como homem culto e de grande fineza política – pois encontrava-se com uma posição diplomática em Portugal quando a sua República mantinha as melhores relações com Castela – vai dedicar esta tradução d’*Os Lusíadas* ao Papa Alexandre VII (eleito em 1655 e falecido em 1667), o da consolidação da praça da Basílica de S. Pedro e da colunata de Bernini. É um Papa culto e protetor das letras e, como nota muito bem José da Costa Miranda, «a proteção de Alexandre VII corresponderia, da parte de Carlo Antonio Paggi, a um propósito, aliás, enunciado sem reticências: lograr não só fama e acolhimento, em terras de Itália, para um notável poeta, a seus olhos digno e predestinado sucessor de Virgílio, como garantir a um poeta algo esquecido, até e muito injustamente, na sua própria pátria, um constante e esclarecido protetor»<sup>19</sup>. Paggi, ao dedicar esta tradução ao Papa, não só se propõe dar conhecimento de Camões a toda a corte de Alexandre VII, como pretende criar um *horizonte de expectativa* do poema português, não só no Estado Pontifício mas também em toda a Península Itálica. Traduz *Os Lusíadas* por *Lusíada* devido, como já vimos à associação com a *Eneida* e a *Odisseia*. Na dedicatória, estabelece logo de início o paralelismo mítico de Camões com Virgílio, afirmando que, depois da *Eneida*, mais nenhum poema se lhe equiparou e que os segundos Argonautas seriam os Portugueses: «[...] il certo è che nessun Poeta occidentale di tal lingua sortì poi la da Virgilio bramata felicità di cantare speditione più confacente alli secondi Argonauti che la de' Portoghesi all'Oriente Luigi Camões, Poeta Lusitano, e con l'applauso di tutte le nazioni [...]»<sup>20</sup>.

A sua afirmação decidida acentua uma Europa sem fronteiras em que a universalidade de Camões ultrapassa fronteiras geográficas e políticas, obtendo o ‘aplausos de todas as nações’.

A fama de Camões ultrapassa o universo cultural português e ganha o aplauso de «todas as nações», transmite Paggi a Alessando VII, para que em Itália o processo fosse o mesmo do que em «todas as nações». O certo é que Camões era na verdade falado nos meios cultos da Europa de fins do século XVI e meados do século XVII, não só através da alta nobreza que viajava, como através de uma incipiente burguesia, que se dedicava ao comércio mas que, eventualmente, tinha presente o que se ouvia contar de um poeta português com desaires na corte que emigrara para a Índia e que escrevera um poema épico. Paggi dá-nos, certamente, conta disso ao referir a fama de Camões. Não nos esqueçamos, porém, que a tradução e os comentários de Faria e Sousa são de 1639 e aí, ao sistematizar informações sobre Camões, redimensiona o modelo e impulsiona o mito do vate lusitano para fora do universo castelhano e português. Paggi indubitavelmente consultou esta edição de Faria e Sousa. Ao

---

<sup>19</sup> Miranda 1986: 101; 1979: 265

<sup>20</sup> Paggi 1658: 2.

dedicar a sua tradução ao Papa tinha que estar consciente do aparato mitológico do poema ser uma alegoria católica – discussão que se fazia notar na época, de acordo com a tradição aristotélica da *Poética* sobre o princípio da imitação, a fidelidade ao modelo, o conceito de verosimilhança –, Faria e Sousa, com a sua análise, crê encontrar n'*Os Lusíadas* o sopro divino e daí o facto de ter desenvolvido tão exaustiva empresa.

Camões, através do seu poema épico *Os Lusíadas*, com as suas múltiplas traduções, incorpora uma estrutura intemporal mítica, oferecendo com um tipo de 'metáfora narrativa' uma reinterpretação do mundo em que o Humano é o pilar central.

## BIBLIOGRAFIA

- Aguiar e Silva, Vítor (2008), *A Lira Dourada e a Tuba Canora*. Lisboa.
- Almeida, Justino Mendes de (1972), «Uma versão manuscrita da Tradução Castelhana d'Os Lusíadas por Luys Gómez de Tapia» in *Revista da Junta de Investigações do Ultramar*.
- Alonso, Dámaso (1973), «La recepción de *Os Lusíadas* em Espanha (1579-1650)» in *Boletín de la Real Academia de la Lengua*, tomo LIII, enero-abril de 1973. Trabalho ampliado nas suas *Obras Completas*, tomo II, Madrid.1974.
- Camoens, Luis de, *The Lusiad or the discovery of India*, an Epic poem translated from the original portuguese, by Willian Julius Mickle, Oxford, Jackson and Lister, 1776.
- Camões, Luys de, *La Lusíada*, traduzida en verso castellano de Portugues por el Maestro Luys Gómes de Tapia, Vesino de seulla, Dirigida al Illustrissimo Señor Ascanio Colona, Abbadd de Santa Sophia, Con priuilegio, En Salamanca, En casa de Ioan Perier Impressor de libros, MDLXXX.
- Castera, Duperon de, *La Lusíade de Camoens*, Poème heroique sur le découverte des Indes Orientales, Traduit du portugais par Mr. Duperron de Castera, Amsterdam, 1735, 2ª. edição, Paris, 1769.
- *La Lusíade de Louis de Camoens*, Poeme Heroique en dix chants, Nouvellement Traduit du Portugais avec des Notes et la vie de l'auteur enrichi de figures a chaque chant, II vol., Paris, 1776.
- *La Lusíade de Camoens*, Poème heroique sur le découverte des Indes Orientales, Traduit du portugais par Mr. Duperron de Castera, Amsterdam, 1735, 2ª edição, Paris, 1769.
- Cervantes, Miguel de, *La Galatea*, Edición de Francisco Estrada y María Teresa López García-Berdoy, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995. A primeira edição é de 1585.
- Fanshaw, Richard, *The Lusíad, or, Portugals Historicall Poem: Written in the Portugall Language by Luis de Camoens; and now newly put into English*, London, Humphrey Moseley, 1655.
- Juromenha, Visconde de, *Obras de Luís de Camões Precedidas de um Ensaio Biographico...*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1860, vol I.
- Manuppella, Giacinto, *Camoniana Italica*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Italianos, 1972.
- Martinengo, Alessandro «Il genevose Carlo Antonio Paggi e la *Lusíada Italiana*», in *Annali. Sezione Romana*, III, 1, Napoli, 1961.
- Miranda, José da Costa (1986), «Ainda acerca da versão seiscentista em Língua Italiana, de «Os Lusíadas» por Carlo Antonio Paggi» in *Arquipélago*, Vol. VII. Ponta Delgada.



- (1979), «Presença de Camões em Itália (Alguns Ocasionais apontamentos), in *Estudos Italianos em Portugal*, número comemorativo do IV Centenário da Morte de Camões. Lisboa.
- Nagel, R. (1981), «Camões na Alemanha», in *Arquivos do Centro Cultural Português*. Paris.
- Obras de Luis de Camões*, Príncipe dos Poetas de Hespanha, Lisboa, Na Offic. de Simão Thaddeo Ferreira, MDCCLXXXII, Tomo I, pp. 50-51.
- Paggi, Carlo Antonio, *Lusíada Italiana* di Carlo Antonio Paggi, Nobile Genovese, Poema Eroico del grande Luigi de Camões, Portoghese, Principe de' Poeti delle Spagne, alla Santità di Nostro Signore Papa Alessandro VII, Lisbona, Henrique Valente de Oliveira, 1658.
- Quillinan, Edward, *The Lusíad of Luis de Camoens*, Book I to V, Translated, With notes by John Adamson, London, Edward Moxon, 1851.
- Sousa, Maria Leonor Machado de (1992), *Camões em Inglaterra*. Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- Steiner George (1995), *After Babel. Aspects of language and translation*, Oxford, Oxford University Press, 1ª. ed. 1975, 2ª. ed. 1992 [cit. da trad. italiana *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*. Milano.
- Storck, Wilhelm, «Camões na Alemanha» in *Circulo Camoniano*, I, Porto, Tipografia Elzeviriana, junho, 1889.
- Tasso, Torquato, *Gioie di Rime e Prose*, Del Sig. Torquato Tasso, Venetia, Ad istanza di Giulio Vasalini Libraro in Ferrara, MDLXXXVI.
- Von Reihhardstoettner, Karl, «A Figura Poética de Camões em Alemanha» in *Circulo Camoniano*, I, Porto, Tipografia Elzeviriana, junho, 1889.

(Página deixada propositadamente em branco)

*DE RATIONE LIBERORUM INSTITUENDORUM LITTERIS GRAECIS ET  
LATINIS* DE PEDRO PERPINHÃO: NA GÊNESE DA *RATIO STUDIORUM*  
DA COMPANHIA DE JESUS

(*De ratione liberorum instituendorum litteris Graecis et Latinis* by Pedro  
Perpilhão: on the creation of the *Ratio Studiorum* by the Society of Jesus)

HELENA MARIA RIBEIRO ALMEIDA COSTA TOIPA (helenacosta64@gmail.com)  
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

RESUMO – Os textos pedagógicos de alguns professores dos colégios da Companhia de Jesus foram importantes para a definição do método de ensino dos jesuítas, plasmado na versão final da *Ratio Studiorum* de 1599. Dentre esses professores, não é despidendo o contributo de Pedro Perpilhão que redigiu pequenos textos que submeteu à apreciação dos seus superiores e que se referiam à prática pedagógica do Colégio das Artes, de Coimbra, onde lecionou por alguns anos (1555-1561); para além de *De ratione liberorum instituendorum litteris Graecis et Latinis*, compôs: *Qui authores studioso eloquentiae sunt necessarii*; *Forma praemiorum publicorum et priuatorum*; *Qui studia elegantioris doctrinae florere uolunt, haec eis quam diligentissime fieri possit, curanda sunt*. As informações que divulgou nestes opúsculos foram certamente tidas em consideração para a definição do método de estudos dos jesuítas, que se viria a generalizar nos seus colégios e que viria a formar a mentalidade de sucessivas gerações de europeus.

PALAVRAS-CHAVE – Pedagogia; Colégio das Artes; Companhia de Jesus; *ratio studiorum*.

ABSTRACT – The pedagogical works written by some jesuitical teachers were relevant to the composition of the *Ratio Studiorum* (1599) of the Society of Jesus. Among those teachers, P. Perpilhão wrote several texts about the pedagogical practice of teaching, reflecting the one that was employed at Coimbra, in the Colégio das Artes (1555-1561): *De ratione liberorum instituendorum litteris Graecis et Latinis*; *Qui authores studioso eloquentiae sunt necessarii*; *Forma praemiorum publicorum et priuatorum*; *Qui studia elegantioris doctrinae florere uolunt, haec eis quam diligentissime fieri possit, curanda sunt*. His informations, transmitted by these articles, were taken into consideration to the definition of the jesuitical method of teaching, which was to be used in all their schools and would shape the minds of several european generations.

KEYWORDS – Pedagogy; Colégio das Artes; Society of Jesus; *ratio studiorum*.

A rede de colégios da Companhia de Jesus espalhados pela Europa, Ásia e África, a partir de meados do século XVI, contribuiu grandemente para a educação e formação das mentalidades de milhares de jovens, a princípio, essencialmente na Europa. O ensino nesses colégios era uniformizado com os mesmos métodos e conteúdos, uma vez que estava pormenorizadamente regulado por um documento oficial: a *Ratio Studiorum*, cuja versão definitiva é

de 1599<sup>1</sup>. Para se chegar à versão final, houve várias tentativas e vários projetos provisórios. Na gênese desse documento estiveram naturalmente alguns contributos particulares, como o de Pedro Perpinhão, que entrou na Companhia em 1551, em Valência, e foi enviado para Portugal, para o Colégio de Jesus de Coimbra, para ali fazer o noviciado. Em Portugal se manteve até 1561 e aqui se notabilizou como professor, orador e investigador, principalmente nos colégios de Évora e Coimbra. Nesta data partiu para Roma, onde permaneceu até 1565<sup>2</sup>. Solicitado para se pronunciar sobre o ensino no Colégio das Artes de Coimbra, no período em que ali trabalhara, compôs vários opúsculos, entre os quais se destacam *De ratione liberorum instituendorum litteris Graecis et Latinis*, e dele deixou testemunho na sua correspondência e nos seus discursos.

### ***De Societatis Iesu gymnasiis et de eius docendi ratione oratio - 1555***

Quando, em 1555, D. João III entregou o Colégio das Artes de Coimbra à orientação da Companhia de Jesus, Pedro João Perpinhão compôs e pronunciou a oração de sapiência na abertura oficial do ano letivo, no dia 1 de outubro. Nesta, que em grande parte das edições impressas recebeu o título de *De Societatis Iesu gymnasiis et de eius docendi ratione*, mas que, no manuscrito 3308 das B.N.L. recebeu o título de *De causis cur Societas IESV collegia publica suscipiat, Rexque Lusitaniae inuictissimus Ioannes tertius conimbricense collegium illi tradiderit, et de eius docendi ratione oratio*, resume os tópicos fundamentais desenvolvidos na oração. Desta forma, no exórdio, enumera os seus objetivos:

E enquanto vos revelo aquilo que, nestes Colégios de que devemos tomar a responsabilidade e onde se ensinam as letras, toda a Companhia tenta atingir, as motivações que terão determinado o cristianíssimo Rei da Lusitânia a confiá-lo ao seu poder e ainda o método e orientação que vamos manter no ensino das letras, peço e suplico que me ouçais com boa vontade, tal como costumais ouvir os outros.<sup>3</sup>

O Colégio das Artes foi criado por D. João III para evitar a saída de bolseiros portugueses para o estrangeiro, financiados pelo erário régio. Confiara a tarefa a André de Gouveia, que tinha adquirido experiência na organização e administração de Colégios, durante o seu principato no Collège de Guyenne, em Bordéus. O Colégio das Artes, em Coimbra, iniciou,

---

<sup>1</sup> Sobre esta questão, consulte-se Miranda 2001: 83-111.

<sup>2</sup> Sobre Pedro Perpinhão, podem consultar-se: Lazeri 1749; Gaudeau 1891; Toipa. 2011; Toipa 2011: 405-426; Montesinos 2014.

<sup>3</sup> Texto latino (Perpinianni 1749: I 4-5): (...) *et dum uobis aperio quid in his Collegiis suscipiendis, in quibus litterae docentur, Societas sequatur uniuersa, quae res Regem Lusitaniae Christianissimum impulerint, ut hoc eius potestati permitteret, et quam in docendis litteris uiam ac rationem teneamus, me sicut ceteros soletis, bona cum uenia audiat.*

pois, o seu funcionamento em 1548, sob orientação de André de Gouveia, que trouxera consigo, de Bordéus, um grande número de professores, como George Buchanan, Diogo de Teive, João da Costa, Elias Vinet, Guillaume Guérente, Arnolde Fabrice, entre muitos outros. Mas André de Gouveia morreu repentinamente antes de completar um ano como Principal do Colégio coimbrão e este conheceu tempos de instabilidade: alguns dos seus professores foram presos pela Inquisição, outros regressaram aos seus países de origem; D. João III substituiu os professores em falta por outros provenientes do Colégio de Santa Bárbara, de Paris, onde chegara a ter instituídas 50 bolsas de estudo, e as relações que se estabeleceram entre os dois grupos não foram as melhores. Em 1555, o rei entregou o Colégio à orientação dos jesuítas<sup>4</sup>. Vários foram os motivos apontados para esta atitude do rei; os próprios jesuítas na oração inaugural, *De causis cur Societas Iesu collegia publica suscipat, Rexque Lusitaniae inuictissimus Ioannes tertius conimbricense collegium illi tradiderit, et de eius docendi ratione oratio*, de Pedro Perpinhão, esclarecem essa atribuição: eles seriam, pela sua intensa preparação intelectual e modo de vida, os mais indicados para combater as ideias protestantes que circulavam e se enraizavam na Europa, recorrendo ao ensino e à conseqüente formação dos cidadãos; eles tinham preparação para combater essas ideias, com as mesmas armas dos protestantes: a eloquência latina e um bom domínio do conhecimento. D. João III, rei sempre vigilante, perante isto, confiara-lhes o Colégio, para assim evitar a divulgação dessas ideias nos seus territórios.

Depois de se alongar nos dois primeiros objetivos, Perpinhão resume o terceiro sobre a orientação a seguir no ensino e apresenta apenas um breve esboço:

E, para começarmos por aquelas letras, nas quais costumam os jovens ser primeiro educados, porque toda a doutrina dos Latinos (facto que eles nunca negaram) manou das letras dos Gregos, saindo quase como se de uma fonte, costumam ser conjugadas, no Colégio da Companhia, as letras Gregas com as Latinas, logo que tal se pode fazer com comodidade e utilidade. Estabelecem-se inúmeros e extensos exercícios em ambas as línguas; os gravíssimos oradores, os poetas, os historiadores, quer dos Gregos, quer dos Latinos, são explicados e exige-se a cada um, na medida em que tal é possível fazer-se, a reflexão sobre todos os assuntos. Nesta questão, os entendidos sabem a importância que tem este método para o conhecimento de todas as artes e ciências. (...) E, então, na subtileza em dissertar e em todas as partes da filosofia, à exceção daqueles ótimos autores que são, nela, os primeiros e facilmente explicados, instituem-se muito frequentes e utilíssimas disputas sobre os assuntos mais difíceis e faz-se um esforço nestas, para se iluminarem as questões mais obscuras, se desenterrarem e se trazerem para a luz as misteriosas e escondidas, e para se

---

<sup>4</sup> Consultem-se: Brandão 1924-1933 e Rodrigues 1931-1950.

explicarem as nodosas e tortuosas como certas cordas; é isto que, neste ponto, se deve considerar como prioridade<sup>5</sup>.

***De ratione liberorum instituendorum litteris latinis atque graecis***

Em 1565, já professor e orador em Roma desde 1561, a pedido de Francisco Adorno, seu antigo companheiro de Coimbra, a quem isso também fora superiormente solicitado, P. Perpinhão compôs *De Ratione liberorum instituendorum litteris Graecis et Latinis*, onde sistematizava a prática letiva em Coimbra, nos anos em que ali lecionara (1555-1561), fundamentando-se na sua própria experiência; a solicitação de Adorno partira, por sua vez, de um pedido de Estevão Sáulio, com vista a reunir informações destinadas à orientação de outros colégios, e viria a inspirar e a contribuir para a composição da *Ratio Studiorum* dos jesuítas. Apesar de o texto datar de 1565, quando já se encontrava em Roma, o opúsculo reporta-se à realidade coimbrã. Na carta que acompanhava o opúsculo, Perpinhão dizia claramente:

No dia 14 de outubro, a tua carta escrita em Génova e, alguns dias antes, trazida até nós, foi-me entregue ao voltar de Loreto, para onde me deslocara por motivos religiosos; nela, com muitas palavras, me pedias que eu te escrevesse pormenorizadamente algumas coisas sobre a educação das crianças, em Coimbra, na medida em que eu, naturalmente, reavivando a memória, o pudesse recordar. (...) Como dizias, pois, que querias conhecer, por mim, qual terá sido, no Colégio Conimbricense da nossa Companhia, o método seguido na educação dos meninos das classes mais baixas, eu, com o cuidado de te agradar e de aumentar e ornar com o zelo da minha tarefa, abarcando no meu espírito todo o ensino daquele Colégio, tudo aquilo que pensava sobre todo o método de ensinar aos meninos as letras gregas e latinas, escrevi-o àquele em cujo nome tu me pediras, não com aquela elegância e sobriedade que ele talvez esperasse, mas, pelo menos, com aquela diligência e cuidado com que pude. Aceita, portanto, este pequeno opúsculo, elaborado nestas friagens, que, se porventura não se afastar muito daquilo que procuravas, quando o nosso Lélío o tiver completamente lido e, se lhe parecer, o tiver emendado, enviarás

---

<sup>5</sup> Texto latino (Perpinián 1749: I 41-42): *Atque ut ab humanioribus litteris, quibus primum iuvenes erudiri solent, exordium sumamus, quoniam omnis doctrina Latinorum, quod numquam illi negauerunt, a Graecorum litteris, quasi fontibus profecta manauit, solent in Collegio Societatis, Graecae litterae cum Latinis, cum primum fieri commode utiliterque potest, coniungi. Crebrae utriusque linguae exercitationes instituuntur, atque magnae, grauissimi quique oratores, poetae, historici tum ex Graecis, tum ex Latinis explanantur, ratioque a singulis, quoad fieri potest, omnium rerum exigitur. Quae res quantum momenti ad omnium artium ac scientiarum cognitionem afferat, experti norunt. (...) Iam in subtilitate disserendi, atque omnibus Philosophiae partibus, praeterquam quod optimi quique auctores, et in ea facile principes explicantur, constituuntur assiduae maxime, utilissimaeque disputationes de difficillimis rebus, daturque opera in his ut obscura illustrentur, arcana atque abdita eruantur et proferantur in lucem, nodosa et quibusdam quasi tortuosa sinibus explicantur; id quod in hac re tenere creditur principatum.*

àquele a quem julgaste que esta tarefa devia ser atribuída.<sup>6</sup>

Dividido por nove capítulos, o opúsculo sistematizava sucintamente o plano de estudos e métodos do Colégio das Artes, quando ali trabalhara.

O primeiro capítulo refere-se ao perfil do professor, que deve ser escolhido com muito cuidado, face à magnitude da tarefa que desempenha. O mestre deve ser, antes de mais, *de costumes íntegros, de entusiasmo ardente, de talento penetrante, de cultura requintada*, muito prático e com os pés bem assentes na terra, bom conhecedor daquilo que ensina, bom escritor e bom falante.<sup>7</sup>

O segundo pronuncia-se sobre as características do manual de gramática, que deve caracterizar-se por tentar simplificar o estudo, não o sobrecarregando com demasiada informação inútil para as necessidades; deve adaptar-se à inteligência e às capacidades dos alunos, acompanhando a sua progressão na aprendizagem; deve apresentar a matéria de forma simples, clara e elegante. Além disso, tudo deve estar fundamentado nos bons autores latinos, de preferência nos mais reputados e polidos, e não tanto nos historiadores e poetas, cujas características devem evitar-se na conversação comum.

A arte das letras deve, de seguida, ser escolhida com grande cuidado entre muitas, ou, se se não encontrar nenhuma aconselhável, deve ser composta para o efeito; e que ela não esmague a inteligência dos meninos, pela extensão e multidão de preceitos, nem os mergulhe no desespero, pela sua obscuridade, nem lhes impeça o progresso, pela série de disputas sobre coisas de pouco uso ou de controvérsias, ou pela variedade de opiniões, nem os habitue a falar de forma corrompida, quer por causa dos preceitos, quer pelos exemplos de um discurso contaminado. Pelo contrário, que sirva a memória pela brevidade, que convide a aprender pela perspicácia, que ajude a inteligência pela simplicidade do ensino,

---

<sup>6</sup> Texto latino (Perpiniani 1749: III 80): *PETRVS PERPINIANVS FRANCISCO ADORNO PATRI SVO CARISSIMO S.P.D. Pridie Idus Octobris, litterae tuae Genua datae et aliquot ante diebus ad nos perlatae mihi Laureto, quo religionis ergo fueram profectus, redeunti redditae fuerunt; quibus me multis uerbis propemodum orabas, ut aliqua tibi de Conimbricensi puerorum institutione perscriberem, quantum uidelicet reminiscendo possem recordari. (...) Nam cum ex me cognoscere te uelle dixisses, quaenam, in gymnasio Conimbricensi Societatis nostrae, ratio, in pueris infimorum ordinum erudiendis teneatur; ego tum gratificandi tibi, tum studio muneris mei cumulandi et ornandi, uniuersam illius gymnasii institutionem animo complexus; quid de tota liberum Latinis Graecisque litteris instituendorum ratione sentirem, illi ipsi perscripsi, cuius causa me rogaras, non qua forte ille expectat elegantia et prudentia, sed qua potui certe diligentia et cura. Accipe igitur paruuum opusculum, his frigoribus elucubratum; quod, siquidem non abhorrebit ab eo, quod quaerebas, ubi Laelius noster perlegerit, et si quid ei uidebitur emendarit, illi mitte, cui hoc officium tribuendum esse iudicasti.*

<sup>7</sup> O texto diz (Perpiniani 1749: III 88): *Ante omnia magister diligendus est, integris moribus, flagranti studio, ingenio acri, litteris exquisitis, qui non communium paedagogorum more tempus omne contriuerit in nugis aut somniis delirantium Grammaticorum; sed et praecepta pauca, eaque ex optimis quibusque auctoribus in promptu habeat; et scriptores elegantissimos cuiusque generis, Poetas, Historicos, Oratores penitus cognoscat; et sit ipse tum in loquendo, tum in scribendo bene exercitatus.*

que alimente a pura e incorrupta integridade e elegância do discurso latino.<sup>8</sup>

O ensino da gramática deve assentar, de acordo com o opúsculo de Perpilhão, no princípio da gradação, isto é, a aprendizagem deve ser feita do mais simples para o mais complicado; os exercícios devem começar por ser simples e aumentarem de dificuldade progressivamente, à medida que o aluno for mostrando bons resultados.

Não havendo manual adequado, os padres nos colégios podiam, segundo as Constituições (IV) compor um. Fê-lo, entre outros, o Padre Manuel Álvares; a sua *Institutione Grammatica* não estava, porém, ainda editada neste período e só viria a sê-lo em 1572. Para uso dos alunos, Perpilhão considerava como mais adequada a que se usava, já antes de 1555, no Colégio das Artes, a Gramática de Thomas Linacre<sup>9</sup>, para determinadas matérias, e os próprios autores latinos para outras. Um outro professor que passara pelo Colégio das Artes adotara também, anos antes, em Paris, a mesma gramática; com efeito, George Buchanan, quando fora professor da 3ª classe em Santa Bárbara (1528-1531), pusera de lado o *Despautério* em proveito de uma gramática de tradição inglesa, a de Thomas Linacre. Pode pôr-se a hipótese de ela ter sido também adotada em Bordéus e em Coimbra, uma vez que Buchanan acompanhou André de Gouveia nas suas andanças, e de ter sido herdada pelos jesuítas em 1555.

A Companhia adotava, nos colégios, as gramáticas dos humanistas, como a de Antonio de Nebrija (preferida pelos espanhóis), a gramática de Giovanni Despautério (Jean van Pauteren, 1480-1520) e outras, mas sempre incentivou a redação de uma gramática para uso dos colégios, pelos seus próprios padres; registaram-se algumas tentativas, antes da adoção da de Álvares, nomeadamente as escritas pelo P. Andrea Frusius, pelo P. Coudret e pelo P. Ledesma, estampada

---

<sup>8</sup> Texto latino (Perpiniani 1749: III 89): *Ars deinde litterarum, magna cura uel de multis eligenda, uel, si nulla reperietur idonea, componenda est; quae neque longitudine, ac multitudine praeceptorum, ingenia puerorum obruat, neque obscuritate in desperationem adducat, neque disputationum de rebus ab usu remotis, quaestionumque serie, et opinionum uarietate impediatur, neque contaminati sermonis uel praeceptis uel exemplis eos inquinare loqui assuefaciat: sed et breuitate memoriae seruiat, et perspicuitate ad discendum inuitet, et praecipienda simplicitate intelligentiam adiuuet, et puram et incorruptam Latini sermonis integritatem alat et elegantiam.*

<sup>9</sup> Buchanan utilizava a gramática de Linacre (que ele próprio traduzira), em Paris; tê-la-á levado para Bordéus e, depois, para Coimbra, onde Perpilhão a terá conhecido e adoptado, provavelmente. Sobre esta escolha de Buchanan escreveu Santos 1962: 275:

“Em prosa latina, são, também, escritas duas obras de carácter pedagógico, que acarretaram prestígio ao humanista, durante a docência de Paris. A primeira, *Rudimenta Grammatices*, publicada nesta cidade, em 1533, é uma tradução da gramática latina, escrita em inglês, por Tomás Linacre, para uso da princesa Maria. Buchanan queria substituir com ela os antiquados textos do pouco prático *Doctrinale Puerorum* de Alexandre de Villa-Dei, do século XIII, e a tediosa *Grammatica* de Despautério. A fortuna deste livro didático, só em França, comprova-se com as sete edições que contou, em Paris e Lião, até 1550, e mais três, nos treze anos seguintes.”



em 1569. A de Álvares foi, depois, adotada pelos colégios dos jesuítas:

Meno elegante e personale di quelle degli umanisti italiani, ebbe però il merito di soppiantare per sempre la complicata, barbara e lacunosa grammatica medievale di Alessandro Villadei, e l'insperata fortuna di riportare l'unità nell'insegnamento grammaticale in Europa, dove fu accolta universalmente e tramessa in circa 400 edizioni e rielaborazioni diverse. Sarà la grammatica che dominerà in tutto quasi il secolo XVI, e che dai primi Gesuiti, formati all'Università di Parigi, dove era in uso, fu introdotta nei loro collegi di tutti i paesi. Ma non in tutti questi ebbe il favore che trovò in Francia e nei Paesi Bassi.<sup>10</sup>

No entanto, mesmo após a publicação da *Gramática* de Álvares, o Despau-tério conservou, na Companhia, muitos adeptos, nomeadamente os franceses e alemães.

No terceiro capítulo, Perpinhão desenvolve a questão do ensino da gramá-tica, que deve ser progressivo, do mais fácil para o mais complicado, com muitos e variados exercícios de aplicação dos conhecimentos; apresenta mesmo alguns que se podiam fazer:

Para estimular a rapidez em declinar, primeiro, flexionem nomes e verbos apropriados; depois, sem qualquer ordenação, qualquer caso que o professor peça, esforcem-se por apresentá-lo expeditamente; de seguida, flexionem conjuntamente muitos nomes mas não de uma só categoria, tal como: *consilium forte, et prudens*; finalmente levem uma pequeníssima oração por todos os tempos, números, pessoas e modos, como: *ego lego Ciceronem, ego legebam Ciceronem; tu legisti Ciceronem; tu legebas Ciceronem*.<sup>11</sup>

Neste mesmo capítulo, Perpinhão revela como se podia proceder ao estudo gradativo dos conteúdos gramaticais, num percurso semelhante ao que será apresentado pela *Ratio Studiorum* de 1599, nos capítulos:

- "Regras para o professor da classe inferior de Gramática"<sup>12</sup>:

O programa desta classe consiste no conhecimento completo dos rudimentos

<sup>10</sup> Springhetti 1961 - 1962: 284.

<sup>11</sup> Texto latino (Perpiniani 1749: III 93-94):

*Ad celeritatem uero declinandam incitandam, modo nomina et uerba propria inflectant, modo nullo ordine, quemcumque magister poposcerit casum, expedite edere cogantur, modo multa nomina non unius modi coniuncte inflectant, ut consilium forte et prudens; modo perbreuem orationem per omnia tempora, numeros, personas, modos ducant, ut ego lego Ciceronem, ego legebam Ciceronem, tu legisti Ciceronem, tu legebas Ciceronem.*

<sup>12</sup> Miranda 2009: 230-235. Para referências a esta obra, utilizar-se-á a tradução de Margarida Miranda (vd. Bibliografia).

de gramática e numa iniciação à sintaxe. Começa-se pelas declinações e vai-se até à construção dos verbos regulares. Nos colégios onde esta classe tiver dois níveis, o primeiro nível ficará com o estudo dos nomes, dos verbos, dos rudimentos e das catorze regras de construção do livro primeiro. O segundo nível estudará, ainda do livro primeiro, a declinação dos nomes (sem os apêndices), os perfeitos e os supinos; do livro segundo, a introdução à sintaxe (sem os apêndices) até aos verbos impessoais.

- “Regras para o professor da classe intermédia de Gramática<sup>13</sup>”:

O programa desta classe consiste no conhecimento completo da gramática, mas não de modo exaustivo. Expõe-se a gramática desde o princípio do livro segundo da Gramática de Manuel Álvares, até à construção figurada, incluindo apenas os apêndices mais fáceis (...)

- “Regras para o professor da classe superior de Gramática<sup>14</sup>”:

O programa desta classe compreende o conhecimento completo da gramática. Deve-se recapitular a sintaxe desde o início, incluindo todos os apêndices. Depois explicar-se-á a construção figurada e as regras da métrica. (...) Quanto às leituras, no primeiro semestre, poder-se-ão dar, de entre os oradores, as cartas mais importantes de Cícero: *Ad Familiares*, *Ad Atticum*, *Ad Quintum fratrem*; no segundo semestre, o livro *De Amicitia*, *De Senectute*, *Paradoxa* e outros do género. Dos poetas, no primeiro semestre, uma seleção de elegias e de epístolas de Ovídio, adaptadas. No outro semestre, poemas também escolhidos e expurgados, de Catulo, de Tibulo e Propércio, e das *Éclogas* de Virgílio, ou então algum trecho mais fácil de Virgílio, como a *Geórgica IV*, ou o canto V e VII da *Eneida*.

O quarto capítulo trata do ensino do grego, no qual se deviam seguir os procedimentos do do latim, e o quinto, do estudo da retórica, a que se dedicavam as classes mais avançadas.

O sexto enumera os autores a adotar; aconselha, logo no começo do capítulo, que se rejeitem completamente os autores novos e recentes e que, dos antigos, não se escolham todos, mas apenas os melhores<sup>15</sup>. Autores recentes como Erasmo e Vivès começaram por ser adotados, por exemplo, por Nadal, no Colégio de Messina, mas Inácio de Loyola desaprovou a escolha e, para evitar que os alunos viessem a gostar de autores de algum modo suspeitos, mesmo que

<sup>13</sup> Miranda 2009: 224-229.

<sup>14</sup> Miranda 2009: 218-223.

<sup>15</sup> Texto latino (Perpiniani 1749: III 97): *Scriptores noui et recentes omnino reiiciantur. Antiqui tantum, ac ne hi quidem omnes, sed optimi quidem pueris exponantur.*

os seus textos estudados fossem da mais perfeita ortodoxia e um bom exemplo de ótima latinidade, suprimiu-os, ou, nalgumas circunstâncias, permitiu que fossem estudados, sem o nome do autor e depois de expurgados, como se fazia com os clássicos pagãos da Idade de Ouro da literatura latina. A norma geral, no entanto, era evitar os autores recentes. Quanto aos autores latinos cristãos, Cipriano, Jerónimo, Ambrósio, Agostinho e outros, ainda que admitidos, não faziam também parte dos programas, por variadas razões, entre as quais deve ter tido algum peso o facto de o pensamento e os escritos destes autores não serem muito apropriados para os conhecimentos e a inteligência infantis. Codina Mir<sup>16</sup> avança ainda esta justificação:

Or, malgré cette déclaration de principe, il est très symptomatique de constater que de fait, ni dans les programmes de Nadal ni dans la généralité des programmes des jésuites, ne seront inclus les auteurs chrétiens. Nadal et ses compagnons eurent assez de lucidité pour comprendre que se cantonner principalement dans la lecture de auteurs chrétiens et en faire l'objet premier de leur enseignement serait un appauvrissement de l'humanisme. Contrairement à certains réformés, comme Castellion ou Cordier, qui, émus de la réviviscence du paganisme causée par la lecture des anciens, tentaient de remplacer ceux-ci par des ouvrages pieux d'histoire sainte écrits en bon latin (à défaut du recours aux Pères), les jésuites se refuseront à substituer les humanités chrétiennes aux humanités classiques.

Estes autores, encontramos-los (S. João Crisóstomo para a gramática, as humanidades e a retórica, S. Basílio e S. Gregório de Nazianzo, para as humanidades e a retórica), porém, já contemplados, no *Ratio Studiorum* da Companhia de 1599, talvez porque os jesuítas se tenham apercebido e tenham tentado reagir contra os excessos em que se tinha caído na admiração e imitação dos clássicos pagãos.<sup>17</sup>

O autor de eleição, segundo o opúsculo de Perpinhão, é Cícero que não tem qualquer texto que seja necessário evitar, ao contrário de, por exemplo, Terêncio<sup>18</sup>. Pode começar-se com as suas *Cartas*, mais simples e mais adequadas aos meninos e principiantes; para os mais avançados, escolham-se algumas das *Cartas* mais

---

<sup>16</sup> Mir 1968: 306.

<sup>17</sup> Herman 1914: 252; Dainville 1940 210-217.

<sup>18</sup> Texto latino (Perpiniani 1749: III 98): *Hunc scriptorem qui penitus cognorit, is Terentii fabulas non magnopere desiderabit, maxime cum in illis multa vitanda sint, in Cicerone nihil.* Também na *Ratio Studiorum*, nas “Regras para o Provincial”, parágrafo 34, se adverte: *Livros desonestos a evitar. Considerare o provincial ser da maior importância e ponha todo seu cuidado em fazer com que sejam totalmente suprimidos das nossas escolas os livros de poetas (ou de qualquer outro autor) que possam ferir a honestidade e os bons costumes, a não ser que eles sejam previamente expurgados de conteúdos ou de palavras desonestas. Mas se esses autores não puderem de forma alguma ser expurgados, como Terêncio, é preferível não os ler, para que a natureza dos assuntos não venha a ofender a pureza das almas.* (Miranda 2009: 76-77).

difíceis e algum dos seus tratados: *De officiis*, *De amicitia*, *De senectute*, ou outro, de natureza filosófica, como os *Paradoxa* ou as *Tusculanae disputationes*. Qualquer destes textos é extremamente proveitoso e deve ser sempre anteposto aos textos de outros autores. Também para os estudos de Retórica se deve privilegiar Cícero, se bem que nem todos os seus livros sobre a matéria sejam igualmente úteis, pelo que se aconselha a adoção, em primeiro lugar, dos *Topica*, a que se seguirão as *Partitiones*; os estudos de Retórica devem completar-se com os livros oitavo e nono de Quintiliano, o outro autor a estudar nesta matéria<sup>19</sup>. Os outros livros de Cícero respeitantes à Retórica, como o *De oratore*, o *Orator* ou o *Brutus*, apesar de serem também de grande valor, podem dispensar-se por repetirem ideias, ou por serem demasiado sucintos nalguns aspetos. O mesmo se passa com alguns livros da obra de Quintiliano, bem como com a *Retórica* de Aristóteles que, além disso, contém informação mais apropriada para eruditos que para os jovens nesta fase da aprendizagem. Estes autores e estes textos são também os recomendados na *Ratio Studiorum* de 1599, bem como a ordem por que devem ser estudados, como se pode constatar pela leitura das regras minuciosas destinadas aos professores das classes de Gramática, Humanidades e Retórica.<sup>20</sup>

No seu opúsculo, Perpinhão lembra que, para o ensino da Retórica, professores e alunos poderiam também contar com a obra composta para o efeito por Cipriano Soares. Também a *Ratio Studiorum*, nas “Regras para o professor de Humanidades” a recomenda, de par com os clássicos latinos:

No segundo semestre, explicar-se-á um breve resumo dos preceitos de retórica tirado do livro de Cipriano Soares. Nesse período, deixar-se-á de lado a filosofia de Cícero e poder-se-ão ler algumas das suas orações mais fáceis, como *Pro lege Manilia*, *Pro Archia*, *Pro Marcello* e todos os outros discursos pronunciados diante de César. (Miranda 2009: 210-211)

Cipriano Soares era natural de Espanha, tendo nascido em Ocaña em 1524. Entrou na Companhia em Portugal, em 1549, e exerceu funções docentes em Lisboa, Évora, Coimbra e Braga, tendo sido colega de Perpinhão em Évora e Coimbra. O seu *De Arte Rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue deprompti ab eodem Auctore recogniti, et multis in locis locupletati* é um manual escrito a partir dos textos dos autores citados no título, com textos selecionados das suas obras de Retórica. Castro:

---

<sup>19</sup> Texto latino (Perpiniani 1749: III 100): *Non ego male puerorum rationibus consulere putarem eum, qui Topica primum, post Partitiones interpretaretur, postremo duos Quintiliani libros, octauum et nonum, quibus quae de elocutione Cicero nimis in pauca coarctauit, uberius et latius dicuntur.*

<sup>20</sup> Miranda 2009: 198-235.

Como se infere do título, a obra baseava-se solidamente na *Retórica* de Aristóteles, na *Rhetorica ad Herennium*, nos tratados de Cícero, com referência expressa ao *De claribus oratoribus*, ao *De Oratore*, ao *Orator* e às *Partitiones Oratoriae*, e nas *Institutiones Oratoriae*, de Quintiliano. Uma ou outra vez aproveita ainda a chamada *Arte Poética* de Horácio.

O *De Arte Rhetorica* apresenta-se, aos olhos do leitor mais desatento, como uma verdadeira manta de retalhos que o Autor habilmente cerziu, muitas vezes, *ipsis litteris*. Os exemplos de cópia pura e simples são tantos que nos dispensamos de proceder a cotejos, aliás fáceis, graças à honestidade do Pe. Soares, sempre solícito em indicar, por meio de cota marginal, a origem dos empréstimos.<sup>21</sup>

No campo da historiografia, os autores selecionados são normalmente César, Tito Lívio e Salústio. Entre os textos poéticos, estudam-se passagens escolhidas das *Tristes*, *Pônticas*, *Metamorfoses* ou *Fastos*, de Ovídio; textos de Virgílio e Horácio e ainda poemas selecionados de Catulo, Tibulo, Propércio e Marcial.

Para o estudo do grego, aconselha os textos de Isócrates, Xenofonte, Demóstenes, Homero e, na historiografia, Heródoto, Tucídides, Pausânias ou Eliano.

No capítulo sétimo, *De explicandi et audiendi ratione*, Perpinhão explica como o professor e o aluno deviam proceder na apresentação dos conteúdos, a preleção: exposição simples, fácil e clara; linguagem elegante, cuidada, polida e acurada; adaptação da dificuldade dos conteúdos ao nível etário e à progressão dos alunos – isto no que diz respeito aos professores; quanto aos alunos deviam prestar muita atenção aos ensinamentos do mestre e tomar apontamentos, que aquele deveria inspecionar amiúde, para que não passassem erros. Nas “Regras comuns aos professores das classes inferiores”, a *Ratio Studiorum* estabelece a forma geral da preleção:

Em primeiro lugar, o professor recitará em voz alta todo o texto, sem interrupção (exceto na classe de humanidades e de retórica, quando o texto for demasiado longo).

Depois explicará, de modo muito breve, o seu argumento e, se for caso disso, as suas relações com o contexto precedente.

Em terceiro lugar, se fizer a explicação em latim, leia os períodos um por um, esclareça os passos mais obscuros, relacionando-os uns com os outros, e torne o seu sentido compreensível, não por meio de paráfrases impróprias (isto é, substituindo cada palavra latina por outra palavra latina) mas expondo o mesmo pensamento em frases mais simples. Se fizer a explicação em vernáculo, o professor respeitará, quanto possível, a colocação das palavras, para que os ouvidos se habituem à cadência.

---

<sup>21</sup> Castro 1973: 42.

(...) Em quarto lugar, retome o texto desde o início e acrescente as observações apropriadas a cada classe (...). No meio da tradução ou, separadamente, no fim da preleção, dite os apontamentos que considerar mais dignos de serem memorizados – os quais não deverão ser muito numerosos. De modo geral, é preferível que os alunos de gramática não escrevam nada que não lhes tenha sido ordenado. (Miranda 2009: 186-189)

A preleção era um aspeto fundamental no método de ensino jesuítico. O professor expunha a matéria, com simplicidade e elegância, começando sempre do mais fácil e avançando para as formas mais complicadas, das formas regulares para as anómalas. Devia manter-se sempre nos limites das capacidades dos alunos da sua classe, não os ultrapassando com considerações demasiado elevadas, nem os rebaixando com coisas demasiado ligeiras ou de pouca importância; as matérias selecionadas e as explicações deviam ter em atenção a capacidade de aproveitamento deles, de acordo com a idade que tivessem e o nível que frequentassem. Quanto aos comentários do texto, deviam também ser moderados de acordo com aqueles critérios. Dainville diz a este propósito, referindo também a prática de Perpilhão <sup>22</sup>:

Par “un usage modéré” le Ratio entendait, comme Érasme, toutes les notions d’histoire, mythologie, géographie, droit et institutions suffisantes à la pleine intelligence des auteurs. Dans la pratique, comme nous l’avons montré ailleurs, cela allait loin. Si loin, que les prélections inédites de Perpilhien consacraient à une quarantaine de vers de Virgile près de cent pages d’érudition. Chargé d’expliquer aux rhétoriciens la Rhétorique d’Aristote, le même professeur écrivait à Muret une lettre, qui nous a été conservée, pour le consulter sur les divisions de cet ouvrage et sur ses rapports avec la dialectique du philosophe. Sous ce grand souffle de vie concrète, les textes morts s’animaient et les élèves en venaient à imaginer si bien les Anciens que converser avec eux leur paraissait “quasi le même...que de voyager.”

A preleção, cuidadosamente preparada em casa pelo professor, para a qual deveria dispor de comentários completos e célebres pela sua erudição, começava pela leitura da passagem a interpretar na aula, ao fim da qual o professor expunha brevemente o argumento, dava a ideia do conjunto, ligava o trecho lido ao que o antecedia e antecipava o que se seguiria. Sobre esses comentários, diz J. B. Herman:

Le professeur possédait des commentaires de tous les livres qu’il expliquait; les grands commentaires, les grands in-folio du XVIe. siècle, célèbres par son

---

<sup>22</sup> Dainville 1940: 104.

érudition; et les commentaires plus directement appropriés à la classe. Il avait, pour la langue, des dictionnaires, un *Thesaurus linguae latinae*, des traités de stylistique et, naturellement, le *Thesaurus M. Tullii Ciceronis*. Sur l'histoire de l'antiquité, les études de Paul Manuce et d'Alexandre ab Alexandro; l'histoire des poètes grecs et latins de Gyraldus; plusieurs traités sur la mythologie, les images des dieux de Cartari, la généalogie des dieux de Boccace; sur la poésie, Aristote, Horace, Vida, Scalinger, Minturo, etc.

Nous aurons une idée assez exacte de ces “grands commentaires”, comme on les appelait, de l'érudition qu'ils renfermaient, en parcourant la bibliographie du commentaire de Martial. Auteurs anciens, grecs et latins, poètes, orateurs, historiens, philosophes, scolastes, archéologues, jurisconsultes, mythologues, ont été appelés tour à tour à éclairer la pensée du poète.<sup>23</sup>

No capítulo oitavo, *De exercitatione*, Perpinhão elenca os vários tipos de exercícios a propor aos alunos, uma vez que esta prática é uma das características fundamentais do método descrito por si (este é, com efeito, o capítulo mais longo): o primeiro é o exercício de declinar; o segundo, o de exercitar a memorização dos conteúdos aprendidos<sup>24</sup>; o terceiro consiste em questionários de análise e interpretação dos conteúdos lecionados; o quarto é o de falar; o quinto, o da escrita, a que devia dedicar-se todos os dias uma hora. O último exercício é o da apresentação e explicação dos autores, pelos alunos.

No que diz respeito ao exercício da escrita, por exemplo, tal como nas outras etapas, a dificuldade dos exercícios deve aumentar gradualmente, de acordo com o progresso dos alunos; a princípio, os exercícios de escrita devem ser feitos na aula com o acompanhamento e correção dos professores; depois, já nas classes mais avançadas, dedicadas ao estudo da retórica, devem compor-se partes de orações ou mesmo orações que o professor deverá corrigir com sensatez, para não desmotivar os alunos com críticas demasiado severas, ou, pelo contrário, não os levar a um orgulho desaconselhável, com grandes elogios. Essas composições, depois de corrigidas, deviam ser declamadas publicamente.

Sobre os exercícios de escrita também se encontram instruções abundantes na *Ratio Studiorum*, nomeadamente nos capítulos que contêm as regras para os professores das classes de Gramática, Humanidades e Retórica.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Hermann 1914: 276; leia-se também Dainville 1940: 98 e sqq.

<sup>24</sup> Sobre exercícios de memorização também se pronuncia abundantemente a *Ratio Studiorum*, como no capítulo “Regras comuns aos professores das classes inferiores”, no parágrafo 19, no qual refere prémios para reconhecimento do mérito, como faz também Perpinhão no capítulo nono do seu opúsculo (Miranda 2009: 182-183): *Exercícios de memória. 19. Os discípulos deverão recitar aos deuriões as lições aprendidas de cor. (...) Ao sábado, recitar-se-á de cor tudo aquilo que se estudou ao longo de uma ou mais semanas. No fim de um livro, poder-se-ão eventualmente escolher alguns alunos para subirem à cátedra, e aí o recitarem desde o início, dando-se-lhes no fim um prémio.*

<sup>25</sup> Miranda 2009: 198-235.

O capítulo nono debruça-se sobre a forma de motivar e premiar os alunos, mas esta questão era também aflorada nos capítulos anteriores. Perpilhão não fala de castigos. O clima entre professores e alunos devia ser de moderação, nem excessivamente rigoroso, a ponto de causar terror, nem excessivamente brando, a ponto de causar desleixo ou orgulho, e para estimular o progresso na aprendizagem, premiavam-se aqueles que se destacavam, que se esforçavam, com o objetivo de serem os primeiros:

A estes, portanto, ainda que se lhes deva provocar algum medo, se alguma vez se afastarem da sua tarefa, devem, todavia, de preferência, propor-se certos prémios, se recitarem maravilhosamente, de memória, algo dentre tudo que aprenderam; se declinarem alguma palavra melhor do que os outros; ou se, na escrita, ou na forma de reproduzirem aquilo que ouvirem, ou na elegância, na facilidade e abundância da explanação, superarem os restantes. Quanto aos prémios, podem ser: um assento mais ilustre, um louvor mais copioso da boca do mestre, uns livros pintados a ouro e muitas outras coisas desta natureza.<sup>26</sup>

O colégio das Artes começara com uma orientação quando da sua fundação: a dos professores bordaleses e parisienses, formados todos eles segundo o “modus parisiensis”; prosseguira, sob a orientação dos jesuítas, na mesma linha, uma vez que também estes se tinham formado no mesmo modelo. Nos primeiros anos da transição, a diferença entre métodos, programas, autores adotados, etc., não foi significativa, ressaltando-se as especificidades próprias da Companhia, de acordo com as orientações recebidas superiormente e com as *Constituições*. Segundo Codina Mir<sup>27</sup>, no geral, o programa descrito por Perpilhão, no seu opúsculo *De Ratione liberorum instituendorum litteris graecis et latinis*, não era uma novidade introduzida pelos jesuítas, mas devia ser o mesmo já desde André de Gouveia:

Le programme du Collège des Arts pour l’année 1555 – le premier qui nous donne des détails plus précis – traduit l’humanisme le plus authentique. Et il est évident que cela n’était pas una nouveauté introduite par les jésuites, mais qu’il devait en être ainsi déjà depuis le temps de Gouveia et de sa remarquable équipe de professeurs.”

---

<sup>26</sup> Texto latino (Perpilhiani 1749: III 110). *His igitur tametsi metus aliquis propositus esse debet, si quand ab officio discesserint, tamen praemia potius proponenda sunt, si quid memoriter omnium optime recitarint, si quod uerbum melius, quam alii, declinauerint, si ceteros aut scribendo, aut reddenda eorum quae audierint ratione, aut explanandi cum elegantia, tum facilitate, copiaque superauerint. Praemia esse possunt, sessio insignior, copiosior ex ore magistri laudatio, libelli auro picti, et alia multa generis eiusdem.*

<sup>27</sup> Mir 1968: 211.



Este documento reflete a prática dos primeiros anos da atividade do Colégio das Artes, mantendo práticas anteriores, mas sempre atenta às instruções e orientações superiores dos responsáveis da Companhia de Jesus, bem como à prática que já vigorava noutros colégios. É complementado por outros opúsculos compostos também por Perpinhão, nesse mesmo ano, e apresentados ao superior hierárquico do Colégio Romano.

### **Outros textos programáticos**

*De Ratione...* foi apresentado também ao Padre Nadal, que superintendia o Colégio Romano nesse período, assim como outros textos mais pequenos, todos eles escritos neste período de 1565 sobre questões ligadas ao ensino nos colégios e que o complementam, e foram igualmente conservados pelo mesmo superior hierárquico, entre a documentação do Colégio Romano: *Qui authores studioso eloquentiae sunt necessarii*; *Forma praemiorum publicorum et priuatorum*; *Qui studia elegantioris doctrinae florere uolunt, haec eis quam diligentissime fieri possit, curanda sunt*. Ao contrário da carta a Adorno e do opúsculo apenso, bem como do Regulamento para a atribuição de prémios, editados por Lazeri, os outros dois mantiveram-se manuscritos entre os textos dos jesuítas e apenas editados por Ladislaus Lucáks, nos MPSI<sup>28</sup>.

No primeiro, *Qui authores studioso eloquentiae sunt necessarii*, enumera, dividindo-os por três categorias, os autores e obras destinados às aulas de Retórica, desenvolvendo o capítulo V do *De Ratione*; descreve, depois, o plano diário das aulas, bem como as actividades semanais e mensais de compor e declamar, e as disputas periódicas entre alunos.

O segundo, *Forma praemiorum publicorum et priuatorum*, é um regulamento para um concurso destinado à atribuição de prémios para reconhecer e recompensar o mérito; Perpinhão compô-lo para Roma, inspirando-se num outro que compusera em Coimbra para um evento semelhante, em 1557.<sup>29</sup>

Quanto ao terceiro, *Qui studia elegantioris doctrinae florere uolunt, haec eis quam diligentissime fieri possit, curanda sunt*, trata-se de um memorial sobre como ordenar os estudos, onde constam as suas opiniões e o reflexo da sua atividade no Colégio das Artes, em Coimbra, e foi apresentado também ao P. Nadal, na sequência de uma ronda de consultas aos professores, no Colégio Romano. Perpinhão exprime claramente a sua aprovação relativamente ao funcionamento do Colégio das Artes e critica a situação de alguns aspetos do Colégio Romano, dando conselhos para a inverter.

Este opúsculo faz uma súpula dos requisitos necessários aos que querem obter progressos e desenvolver o ensino nos colégios; os conselhos são dirigidos

<sup>28</sup> Lucáks 1974: II 636-663.

<sup>29</sup> Toipa 2014: 253-272.

principalmente aos responsáveis, apontando frequentemente a boa prática de Coimbra (onde Perpinhão foi estrénuo e dedicado obreiro) e apontando defeitos à do Colégio Romano, nalguns aspetos. Pronuncia-se sobre o manual de gramática, sobre a ordenação das classes, sobre as atribuições do administrador, sobre os professores, sobre os autores a adotar e estudar, sobre a necessidade de um domínio perfeito da gramática latina, de uma oralidade e escrita cuidadas e sobre a necessidade de formar bem os futuros professores. Nos seus conselhos, vai contrapondo a bem sucedida prática coimbrã com a não tão conseguida prática do Colégio Romano. A primeira deve ser imitada; a segunda tem alguns pontos fracos que devem ser corrigidos; as suas palavras são, por vezes, contundentes.

Sobre o compêndio de gramática, recomenda que, como estabeleciam as normas superiores da Companhia, se compusesse um, semelhante àquele que ele próprio descrevera no opúsculo anterior, como diz explicitamente; faz já referência ao facto de Manuel Álvares, seu antigo colega de docência em Portugal, estar a compor essa obra e tece-lhe elogios, pois conhecia bem a prática e a experiência de que partiria este seu colega de docência em Portugal para esse labor:

Que algum varão bem experiente na sua arte e entusiasmado no ensino de crianças componha uma gramática latina, tal como eu a descrevi no capítulo segundo do *De ratione liberorum graecis latinisque litteris instituendorum*. Na verdade, a que se usa no Colégio Romano, é absolutamente inapropriada<sup>30</sup>. A de Coimbra é menos má, ainda que não se possa verdadeiramente dizer que é boa. O português Manuel Álvares<sup>31</sup> está a compor uma, porém,

---

<sup>30</sup> O Colégio Romano usava naquela época o opúsculo intitulado *De primis latinae grammatices rudimentis*, escrito por Anibal Coudret, SI, e usava-se a sintaxe de Guarini, veronês. No Colégio de Messina, considerado o modelo dos colégios da Companhia, as gramáticas adotadas para as três primeiras classes eram a de Donato e os *Dísticos* de Catão, já usados na Idade Média, e o Despautério, que constituía uma novidade, mas que não foi muito bem aceite pelos sicilianos, pelo facto de o considerarem demasiado complexo e prolixo; preferiam autores nacionais e mesmo locais, como o siciliano Francesco Faraone, que chegou a ser adotado. Como nenhuma gramática, porém, agradasse completamente a uns ou a outros, adotou-se a solução, que viria a ser consagrada nas Constituições da Companhia, de comporem os próprios padres uma, para utilização interna; ficou disso encarregue o padre André Des Freux ou Frusius, professor de Messina, cuja Gramática saiu em 1556, mas sem grande sucesso. Anibal du Coudret, professor do mesmo Colégio, publicou também os rudimentos gramaticais para uso dos principiantes que tiveram muito sucesso e grande difusão.

<sup>31</sup> A Gramática de Álvares será adotada na generalidade dos colégios da Companhia, como estipulado na *Ratio Studiorum*, nas “Regras para o Provincial”, parágrafo 23: *Cuide o provincial de que os nossos professores adotem a Gramática de Manuel Álvares. E se em algum lugar o seu método parecer demasiado exigente para o entendimento dos alunos, faça então adotar a gramática romana, ou compor outra gramática que seja semelhante, depois de consultar o Superior Geral. Seja, porém, respeitada a autoridade de todas as regras de Manuel Álvares, e o seu carácter específico.* (Miranda 2009: 72-73).

mais facilmente e melhor do que ninguém, dentre os que estão agora na Companhia.<sup>32</sup>

Sobre os autores, não há novidade em relação ao que diz no *De ratione*; volta a insistir, como faz nos outros textos, na adequação ao ensino do compêndio de retórica de Cipriano Soares. Tanto Perpinhão, como Cipriano Soares, como Manuel Álvares foram, durante alguns anos, colegas de docência, em várias ocasiões, nomeadamente no Colégio das Artes, normalmente à frente das classes mais avançadas das Humanidades, situação em que necessariamente coordenariam e articulariam entre si a prática letiva, conteúdos, autores, métodos, atividades, exercícios, etc., sem deixar de seguir obviamente as orientações institucionais; a partir dessa prática, Cipriano Soares compôs a sua *Retórica*, Álvares a sua *Gramática* e Perpinhão a sua *Ratio* e outros textos programáticos. Todos estes documentos tiveram um papel fundamental nos Colégios da Companhia: as duas primeiras foram adotadas em todos eles, por determinação da *Ratio Studiorum* de 1599. Eram o reflexo da prática dos colégios portugueses da Companhia por onde passaram todos eles, e essa prática foi, assim, generalizada e universalizada em toda a Europa, Ásia e África. Os conselhos e informações de Perpinhão foram indubitavelmente solicitados, consultados e seguidos na composição de um documento que viria a uniformizar a prática letiva desses colégios, que, depois de várias tentativas, haveria de cristalizar-se também na *Ratio Studiorum* de 1599.

Sobre questões metodológicas, nomeadamente a divisão dos alunos de acordo com uma determinada ordem e gradação, sugere que se siga também o modelo de Coimbra, criticando claramente a prática do Colégio Romano e quem o orientava:

O que se faz em Coimbra, por madura deliberação e experiência prolongada, é perfeito. Quanto mal terá trazido ao Colégio Romano a negligência desta prática, demonstra-o a própria situação, bem como as queixas de muitos. Eu consideraria que faria muito bem quem transferisse para o Romano o número de classes e todo o método do Colégio de Coimbra, mudando muito poucas coisas, se considerassem que algumas não estavam de acordo com os costumes de Itália. Aquelas coisas que alguém compôs quer sobre a sintaxe, quer sobre a constituição das classes, não me parecem ter nada de

---

<sup>32</sup> Texto latino (Lucács 1974: 658): *Ut grammatica latina per uirum aliquem eius artis bene peritum et in docendis pueris exercitatum componatur, qualem ego descripsi in capite secundo De ratione liberorum graecis latinisque litteris instituendorum. Nam qua Romanum Collegium utitur, ineptissima est. Conimbricensis minus mala est, uerum ita ut bonam appellare non possis. Eam autem omnium qui nunc sunt in Societate et facillime et optime componet Emmanuel Aluarus lusitanus.*

bom. Não é de admirar, pois nem tem o conhecimento desta matéria, nem a experiência da docência.<sup>33</sup>

A figura do *curator*, o administrador ou comissário, também lhe merece algumas palavras; pronuncia-se sobre as suas qualidades e sobre as suas competências: admitir os alunos e distribuí-los pelas classes adequadas; transferi-los quando for o caso; inspecionar o que vai a público, nomeadamente os discursos das disputas, supervisionar reuniões, ouvir alunos e professores, etc. O modelo que apresenta para imitação é o de Coimbra:

As atividades de disputas podem ser frequentes, segundo o plano e modo do Colégio de Coimbra. (...) Este administrador está extraordinariamente instituído e instruído em Coimbra; em Roma, porém, ainda não houve nenhum: ou esteve ocupado noutras coisas ou foi ignorante em questões desta natureza, à exceção do Padre Olávio. E, assim, vemos as aulas de tal modo desconcertadas que, dificilmente, com muito trabalho, parecem poder vir a ser motivadoras.<sup>34</sup>

Pronuncia-se depois sobre os professores, desvendando quais os requisitos que devem apresentar e insurgindo-se contra a opinião e prática corrente de que os professores das classes inferiores não têm de ser muito bons; na sua opinião, é nestes escalões, quando se dá o primeiro contacto dos alunos com o latim, que os professores devem ser os melhores; em Roma, não parecia ser assim:

Em Roma, faltam muitas coisas a muitos doutores de latinidade, e principalmente aqueles que presidem às classes mais baixas causam um completo horror e são dissonantes.<sup>35</sup>

Numa alínea um pouco mais extensa, Perpinhão debruça-se sobre a importância crucial de os alunos terem muito boas bases de latim, de os professores das classes inferiores serem muito bons, e sobre a pertinência de se escrever

---

<sup>33</sup> Texto latino (Lucáks 1974: 659): *Hoc Conimbricæ magno consilio et multo usu perfectum est. Romano Collegio quantum attulerit mali huius instituti negligentia, res ipsa docet et querimoniae multorum. Optime facere putarem, si quis et numerum classium et omnem ordinem collegii conimbricensis ad Romanum transferret, paucis mutatis, si quæ cum Italiae moribus non congruere iudicarentur. Quæ quidam conscripsit tum de syntaxi, tum de classibus constituendis, ea mihi nihil admodum habere uidentur boni. Nec mirum, nam neque scientiam huius generis habet, neque docendi usum.*

<sup>34</sup> Texto latino (Lucáks 1974: 660): *Orationum actiones possunt esse frequentes, conimbricensis collegii ratione et modo. (...) Est hic curator mirifice institutus et instructus Conimbricæ, Romæ autem nullus adhuc fuit, aut fuit aliis rebus distentus, et in huiusmodi rebus indoctus, P. Olauio excepto. Itaque scholas ita afflictas uidemus, ut uix multo labore uideantur excitari posse.*

<sup>35</sup> Texto latino (Lucáks 1974: 660): *Romæ plerisque latinæ doctoribus pleraque desunt, ac præcipue qui infimis ordinibus præsumt penitus abhorrent et sunt absurdi.*

bem, conjugando a elegância da língua com a importância dos assuntos. Deixa de novo um elogio aos colégios portugueses e uma crítica aos responsáveis do Colégio Romano, pela sua incúria neste aspeto:

Mas digo que deve haver um esforço para se ilustrar, com uma oração elegante e séria, a riqueza própria das questões mais importantes. Porém, isto é próprio dos oradores, não dos filósofos ou teólogos; não pretendo que os filósofos e os teólogos falem à maneira dos oradores, mas que falem latim; o que não é mais próprio dos oradores do que do simples cidadão, seja ele quem for. (...) Na Lusitânia, há algum cuidado neste aspeto, como mostram os escritos de Pedro Fonseca. Em Roma, onde ele devia ser máximo, não há quase nenhum. E, ainda que este seja tão importante em todo o lado, como convém, é no poder daqueles que presidem ao colégio que reside (a decisão). Na verdade, se eles próprios mostrarem estimar a elegância da doutrina com palavras e factos, se apoiarem os estudiosos com algum favor seu e não permitirem que sejam ridicularizados e chamados burros, de forma ultrajante, por aqueles que não conseguem atingir o mesmo, inflamará os espíritos de todos com um certo cuidado inacreditável de honrar a sabedoria<sup>36</sup>.

Finalmente, algumas palavras para a progressão dos estudos e a necessidade de formar bons professores:

Que os jovens adolescentes selecionados que tenham valor pelos talentos, sejam ajudados pela idade e tenham propensão para este género de ensinamento, quando tiverem aprendido a fundo tudo o resto, sejam instruídos, durante três anos, ou, no mínimo, dois, em retórica e de tal forma se exercitem que consigam uma grande capacidade em todo o género de escrita. Depois, esforcem-se na filosofia e ouçam alguns anos de teologia, antes de se proporem aos cursos maiores. Se não se instituir isto rapidamente, receio que, em breve, não tenhamos ninguém que possa ensinar. Na verdade, aqueles até agora enviados para retóricos são ignorantes em quase todas as coisas, e dificilmente, no fim do ano, serão mandados apresentar publicamente o que não sabem, à exceção de um pequeno número.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Texto latino (Lucáks 1974: 663): *Sed contendendum esse dico, ut rerum maximarum copia propria, munda, grauique oratione illustretur. At hoc oratorum est, non philosophorum aut theologorum. Non ego philosophos et theologos oratorie loqui uolo, sed latine; quod non oratorum magis, quam cuiusuis ingenui cuius proprium est. (...) Est in Lusitania nonnulla huiusce rei cura, ut scripta Petri Afonsecae declarant. Romae propemodum nulla, ubi maximam esse oportebat. Ea ut ubique tanta sit, quantam esse conuenit, in eorum qui collegiis praesunt, situm est potestate. Nam, si ipsi uerbis atque factis elegantiam doctrinae magni se facere ostendent, si studiosos eius aliquo fauore prosequuntur, neque ab aliis qui idem assequi non possunt, patientur derideri atque asinos contumeliose appellari, incredibilis quaedam sapientiae ornandae cura omnium animos inflammabit.*

<sup>37</sup> Texto latino (Lucáks 1974: 663) *Ut adolescentes ex omni numero delecti, qui et ingeniis*

## CONCLUSÃO

No ano de 1565, solicitado para o efeito, Pedro Perpinhão compôs quatro opúsculos respeitantes à atividade dos colégios da Companhia, que apresentou aos superiores do Colégio Romano, descrevendo e sistematizando principalmente a prática dos colégios portugueses, onde trabalhou com grandes nomes nas letras jesuíticas, Manuel Álvares e Cipriano Soares. Em três deles, revela o método, o plano de estudos, os autores, o programa, as atividades desenvolvidos nesse colégio, mas no quarto, *De Studiis...*, pronunciando-se sobre aspetos semelhantes, é mais incisivo e contrapõe a boa prática que conhecera em Coimbra aos defeitos que encontrava em Roma, apresentando, sem peias, a sua opinião e defendendo a vantagem de o fazer de uma forma franca e clara, mostrando soluções. Com estes documentos, apresentados a Jerónimo Nadal que, então, superintendia o Colégio Romano e guardados entre a documentação da Companhia de Jesus, Perpinhão contribuiu para a definição do que viria a ser a *ratio studiorum* dos colégios jesuítas.

---

*ualeant, et aetate adiuuentur, et sint propensi ad hoc doctrinae genus, ubi cetera perdidicerint, tres annos aut quod minimum sit, duos rhetoricis instituantur et ita exerceantur, ut magnam facultatem assequantur in omni genere scribendi. Deinde philosophiae dent operam, et aliquot annos theologos audiant priusquam maioribus praeponantur scholis. Nisi hoc celeriter instituat, timendum est, ut breui neminem, qui docere possit, habeamus. Nam adhuc ad rhetores missi sunt omnium fere rerum rudes, et uix anno expleto, quae nescirent, palam iussi profiteri, praeter admodum paucos.*

## BIBLIOGRAFIA

- Brandão, M. (1924-1933), *O Colégio das Artes*, 2 vols. Coimbra.
- Castro, A. P. (1973), *Retórica e teorização literária em Portugal. Do Humanismo ao Neoclassicismo*. Coimbra.
- Dainville, F. (1940), *La naissance de l'Humanisme moderne*. Tome I. Paris.
- Gaudeau, B. (1891), *De Petri Ioannis Perpiniani uita et operibus (1530-1566)*. Parisiis.
- Herman, J.B. (1914) *La Pédagogie des Jésuites au XVI Siècle. Ses Sources. Ses caractéristiques*. Louvain.
- Lazeri, P. (1749), *De uita et scriptis Petri Ioannis Perpiniani*. Romae
- Lucáks, L. (1974), *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. Vol. II. Romae.
- Mir, G. Codina (1968), *Aux sources de la pédagogie de jésuites. Le "modus parisiensis"*. Roma. Institutum Historicum S.I.
- Miranda, M. (2001), "Humanismo jesuítico e identidade da Europa. Uma «Comunidade pedagógica europeia», *Humanitas* 53: 83-111.
- Miranda, M. (2009), *Código Pedagógico dos Jesuítas. Ratio Studiorum da Companhia de Jesus (1599). Regime escolar e Curriculum de estudos*. Edição bilingue latim-português. Nota Prévia, Introdução, versão portuguesa e notas de Margarida Miranda. "Ratio Stdiorum, um modelo pedagógico" por José Manuel Martins Lopes. S. J. Lisboa.
- Montesinos, D.D.M. (2014), *Pedro Juan Perpiñán. Vida y Obra: Oratoria y Poesía Latina (Elche 1530-París 1566)*. Universidad de Murcia.
- Pereira, B. F. (2005), *Retórica e eloquência em Portugal na época do Renascimento*. Universidade de Coimbra
- Perpiniani, P. I. (1749) *Opera* (3 vols.). Romae.
- Rodrigues, F. (1931-1950), *História da Companhia de Jesus na Assistência a Portugal*. Porto.
- Santos, D. M. G. (1962), "Jorge Buchanan e o ambiente coimbrão do século XVI". *Humanitas* 15: 261-327.
- Spinghetti, E. (1961 e 1962), "La Grammatica di Emmanuele Alvares, S.J.", *Humanitas*, 13 e 14.
- Toipa, H.C. (2001), *A obra de Pedro João Perpinhão em Portugal*, ad maiorem Dei gloriam. Universidade Católica Portuguesa.
- Toipa, H.C. (2011), "O percurso de Pedro João Perpinhão em Portugal", *Humanitas*, 63: 405-426.
- Toipa, H.C. (2014), "Regulamento de Pedro João Perpinhão para distribuição de prémios em colégios da Companhia de Jesus, no século XVI". *Revista Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 16: 253-272.

(Página deixada propositadamente em branco)



**EUROPEUS E ASIÁTICOS FRENTE A FRENTE:  
RECIPROCAMENTE NOS CONSIDERAMOS RÚSTICOS E INCULTOS...  
(Europeans and Asians face to face: each other we consider ourselves rude and  
unlearned...)**

MARGARIDA MIRANDA (mmiranda@fl.uc.pt)  
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

RESUMO – O Diálogo *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam...*, escrito em latim pelo jesuíta Duarte de Sande (1590) e traduzido para português por Américo Costa Ramalho, constitui uma das mais aliciantes obras de literatura de viagens do século XVI. A vivacidade das descrições que contem e a variedade das reflexões antropológicas que encerra são o resultado de uma viagem intercontinental de claros fins missionários, culturais e políticos, que realizou, no século XVI, uma experiência singular de globalização. Os seus atores não hesitaram em apontar para a posteridade o que consideravam ser os principais fatores de identidade da Europa frente ao Japão, nomeadamente a religião, o respeito pela vida humana, o cultivo das artes e das ciências, a Justiça do Direito e da administração, a lealdade aos reis, a proximidade das relações familiares, o esplendor das cidades, o conforto das habitações... Porém, em matéria de usos e costumes e de normas de cortesia, japoneses e europeus não podiam deixar de constatar a relatividade das opiniões de quem nunca viajou “tudo medindo pela aparência e pelo uso da sua pátria”. Frente a frente com os povos da Ásia, os europeus descobriram-se a si próprios, diferentes na sua cultura e nos seus costumes, mas iguais na sua humanidade.

PALAVRAS-CHAVE – Humanismo, século XVI, literatura de viagens, Europa, Japão, cultura e Moral, relativismo.

ABSTRACT – The *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam... dialogus*, written in Latin by the Portuguese Jesuit Duarte de Sande (1590) and translated into Portuguese by Americo Costa Ramalho, is one of the most interesting works of travel literature. The vividness of the descriptions and the variety of anthropological insights are the result of a unique experience of globalization, an intercontinental travel endeavored in the sixteenth century with a clear missionary, cultural and political purpose. The protagonists did not hesitate to point out what they considered to be the main features of European identity, from both their Japanese viewpoint, and vice-versa, as regards religion, respect for human life, cultivation of the arts and sciences, respect for justice, law and administration, loyalty to the king, care for family relationships, splendor of the cities, houses' amenities ... And yet, with regard to mores and courtesy rules, the Japanese and the Europeans could not help but realizing a certain amount of relativity in the opinions from those who never traveled, wherefore “tudo medindo pela aparência e pelo uso da sua pátria.” Faced with the Asians, Europeans found

themselves to be different as to culture and morals, while equal as to human nature.

KEYWORDS – XVIth century Humanism; travel literature; Europe; Japan; culture and morals; relativism.

## 0.

Houve um momento, na História da Europa, em que Portugal atravessou os mares e lhe abriu as fronteiras, levando-a não só a descobrir outros Continentes, mas também a ‘descobrir-se a si própria’, quando comparada com a diversidade dos povos que encontrava. Muitos dos encontros de povos que então se verificaram deram-se pela mão de missionários Jesuítas, que no-los transmitiram depois em descrições de viva memória. Entre esses testemunhos merece particular atenção aquele que constitui uma das mais interessantes obras de literatura de viagens no século XVI.

Escrita em latim, raros são os autores que a podem ler, pois a sua versão em língua portuguesa só apareceu quatro séculos depois. Frequentava eu o seminário do Curso de Mestrado com o Senhor Doutor Américo Costa Ramalho, nos anos 90, quando ele se ocupava da primeira tradução daquele texto, partilhando connosco o seu desafio e o seu labor. Refiro-me aos trinta e quatro colóquios do *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam...*, do jesuíta português Duarte de Sande (1590). Colocada à disposição dos leitores, em 1997, em versão portuguesa, e de novo em 2009 em versão bilingue<sup>1</sup>, nem por isso esta obra monumental foi já objeto de toda a atenção que merece. A vivacidade das descrições que contém e a profundidade das reflexões antropológicas que encerra foram o resultado de uma viagem intercontinental de claros fins missionários, culturais e políticos, que realizou, em pleno século XVI, uma experiência muito singular de globalização.

Em 1582, cerca de quarenta anos depois da chegada dos primeiros portugueses ao Japão e trinta anos depois do início da missão de S. Francisco Xavier, quatro jovens príncipes japoneses<sup>2</sup> viajam para a Europa, conduzidos por Jesuítas<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Duarte de Sande S.I. 1997 e 2009. A edição de 1997 apresenta apenas a tradução, acompanhada de prefácio e notas. A edição de 2009, que citarei doravante, apresenta a tradução lado a lado com a edição crítica do texto, realizada por Sebastião Tavares de Pinho.

<sup>2</sup> Mêncio Ito, Miguel Chijiwa, Martinho Hara e Julião Nakaura.

<sup>3</sup> A embaixada foi organizada pelo padre Alessandro Valignano que se encontrava no Japão como visitador da Companhia de Jesus. Os quatro príncipes japoneses e os seus companheiros jesuítas partiram em 1582 e chegaram a Lisboa em 1584, de onde haviam de se dirigir para Roma, a fim de prestar obediência ao Papa. Cumprida essa missão principal, visitaram e foram recebidos em diversas cidades da Europa e depois de regressarem a Lisboa, embarcaram para o Japão em 1586. De acordo com os responsáveis máximos da embaixada (A. Valignano), devia-se proceder com a maior discrição, mas a recepção grandiosa que lhes deu o governador do reino

Depois de Lisboa os receber como chefes de estado, e de eles se comportarem como tal, as principais cidades da Europa, por onde passaram, fizeram o mesmo. No entanto, os motivos da viagem eram mais religiosos e missionários do que políticos. Na verdade, um dos obstáculos à missionação no Japão, além da desagregação política, era a imagem exterior desprestigiante que os japoneses tinham dos europeus conhecidos. Os missionários e navegadores que ali aportavam - sujeitos a longos meses de penúria e provação no alto mar, uns, modelos de pobreza e desinteresse material, outros - causavam um grande contraste com o poder e a grandeza dos senhores feudais nipónicos<sup>4</sup>. A pregação dos valores da caridade cristã e da pobreza era pouco atraente, escreve A.C. Ramalho no seu Prefácio ao Diálogo de Duarte de Sande (2009: 6). E assim, se o Cristianismo atraía com êxito as camadas mais baixas da sociedade, junto das autoridades era visto com desprezo, como religião desprestigiante de pobres e necessitados.

Compreendera essa dificuldade o próprio S. Francisco Xavier quando, trinta anos antes, querendo apresentar-se ao rei do Bungo, abandonara a roupeta de jesuíta para aparecer sumptuosamente revestido das vestes de sacerdote. É que, conta Fernão Mendes Pinto, os Bonzos contra quem ele devia travar debate, incomodados com a popularidade crescente do seu rival, tentavam a desacreditá-lo justamente pelo seu aspeto exterior:

[...] chamaão [-lhe] Inocosem, cão fedorento, & mais pobre que todos os pobres, piolhoso, & que comia perçobejos, & carne humana da gente morta que desenterraua de noite. E que aquellas palauras com que os embaraçaua, eraõ mais por pura feitiçaria & arte o demonio que por virtude nem saber que tiuesse... (Pinto, 1984: 622).

Se a estratégia de S. Francisco Xavier consistiu em aparecer revestido da solenidade das vestes sacerdotais, o entendimento dos missionários que lhe sucederam aconselhava-os a irem mais longe. Era necessário mostrar ao Japão as capitais da Cristandade. Vir à Europa prestar obediência ao Papa era um pretexto para deslumbrar os japoneses, fazendo-os compreender que, na Europa,

---

em Lisboa, tratando a comitiva como se fosse uma visita de estado representativa do Japão, deu o tom a todas as recepções que se seguiram; logo a seguir, em Madrid, Filipe II tratou-os como príncipes de sangue, e todos os reinos e cidades-estado de Itália, por onde passaram, bem como os papas que conheceram (Gregório XIII e Sisto V) lhes concederam um tratamento de soberanos. A verdade é que também eles se comportavam como embaixadores de estado: embora soubessem bem a maior parte das línguas europeias (latim, português, italiano), consta que “quando com príncipes usavam o seu idioma nativo e utilizavam o intérprete.” (p. 8 da introdução). Para isso iam acompanhados do irmão Jorge de Loyola, que lhes fazia cultivar a língua e a escrita japonesa, a par com o latim e a língua portuguesa.

<sup>4</sup> Sande 2009: 210 testemunha a imagem rude que tinham os japoneses dos portugueses mercadores que ali chegavam, desprovidos de tudo.

existia uma civilização superior, mais justa e mais próspera que a sua. E que nessa civilização o cristianismo não só não era desacreditado como ocupava um lugar de hegemonia.

## 1. UMA EXPERIÊNCIA DE GLOBALIZAÇÃO

No século XV e XVI, em contexto português e ibérico, não foram raras as experiências de globalização que levaram ao encontro de culturas, e que se perpetuaram nos livros e na memória dos homens. Navegadores, homens de armas, mercadores e missionários deixaram escritos testemunhos vivos desse momento em que os cinco continentes se encontraram e se descobriram diferentes na sua cultura e nos seus costumes, mas iguais na sua humanidade<sup>5</sup>.

O livro de Duarte de Sande oferece porém algumas particularidades: pretende não só dar a conhecer o Japão à Europa como acima de tudo mostrar a Europa aos japoneses. Dois mundos, japonês e europeu atravessam reciprocamente as suas pertenças para contemplarem o lado de lá do seu próprio horizonte e para se deixarem observar pelo outro. Europeus e japoneses comparam-se não só mutuamente, mas também com chineses e pontualmente com sarracenos.

Além disso, os atores daquela experiência de globalização são, uns e outros, homens de cultura, com elevado nível de escolaridade e de conhecimento do mundo. Por isso travam entre si verdadeiras questões académicas, como a causa das diferenças de pele entre os homens, ou como a questão de saber se os negros seriam *nascidos para a servidão* (Sande: 70)<sup>6</sup>. Na obra de Duarte de Sande, o que verificamos é que a conceptualização da cor branca e ou negra é feita em termos objetivamente racionais:

Não é a nobreza ou a humildade da raça, mas a natureza do céu e da pátria que cria a cor dos homens. (...) Assim como são diversas as regiões da terra e os climas, assim também é extrema a variedade das cores, e do mesmo modo

---

<sup>5</sup> Para o encontro da Europa com a Ásia, lembremos, entre muitas outras obras, as inúmeras cartas que os Jesuítas enviaram da Índia e do Japão, a *Pregriçam* de Fernão Mendes Pinto, Luís Fróis e o *Tratado em que se contém muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes entre a gente da Europa e esta província de Japão* (...), e ainda duas obras de extremo interesse, encomendadas por São Francisco Xavier a mercadores vindos do Extremo Oriente, quando o missionário se encontrava em Malaca: a *Emfornação das cousas de Japão*, e a *Emfornação da Chyna mandada per hu homem a mestre Francysquo*. Chegadas até nós como anónimas, Luís Filipe Barreto apontou recentemente boas razões para identificarmos o autor da primeira com Jorge Álvares e o da segunda com o próprio Fernão Mendes Pinto (Barreto 2013: 636-637; vd. também Calado 1957: 99-112 e 113-117).

<sup>6</sup> Os japoneses associavam a cor branca aos mercadores ricos e a cor negra aos escravos de condição humilde que serviam os primeiros, *como se tivessem nascido para a servidão* (Sande 2009: 70). Quatro séculos depois, o leitor moderno não pode deixar de sentir um certo embaraço diante dos adjetivos que qualificam a cor escura, a partir do inevitável ponto de vista do branco.

Europeus e asiáticos frente a frente:  
reciprocamente nos consideramos rústicos e incultos...

que a Europa não cria gente que não seja da bela cor branca, também a África, quase todos, e a Ásia muitos dos que cria, são de cor escura. (Sande 2009: 70)

Em diversos passos se descrevem as diferenças fisionómicas da raça humana, explicando-as com causas de ordem racial e não climática (108-114).

A falsidade incauta da opinião dos japoneses suscita, aliás, uma interessante reflexão de apelo às viagens, à necessidade de sair das próprias fronteiras para expandir o saber e superar a relatividade do conhecimento, com palavras cheias de atualidade:

Mal podem chamar-se homens, decerto, aqueles que nunca puseram o pé fora do solo natal, tantas e tão diversas são as falsas opiniões que adotam, tudo medindo pela aparência e pelo uso da sua pátria! (Sande 2004: 70)

## 2. *FIDES E CLEMENTIA*

Na impossibilidade de analisar todas as diferenças com que as personagens do diálogo distinguem uma e outra cultura, gostaria de centrar-me em alguns daqueles aspetos cujas diferentes práticas civilizacionais mais salientam a comum humanidade dos povos.

O Colóquio Quarto descreve a lealdade dos portugueses, quer para com o seu rei, quer no contacto com os outros reinos. O tema da lealdade no mundo das instituições e dos cidadãos é tão distintivo da Europa como a traição o é no conjunto dos reinos japoneses. Por isso é uma das questões mais recorrentes ao longo da obra. Os ânimos dos homens japoneses, diz o jovem Leão (Sande 2004: 98) são mais inclinados à traição e à rebelião, e isso é visto como causa das guerras em que vivem permanentemente; ao passo que o crime de traição é algo a que o espírito dos europeus é estranho. (Sande 2004: 190)

Estupear com o poder concedido ao Vice-Rei da Índia, por exemplo, Lino pergunta se não há perigo de uma conjura para conseguir o domínio de toda a Índia, mas Miguel declara que *entre príncipes cristãos não é costume que magistrados inferiores atraiçoem o seu rei*. (Sande 2004: 96)

A descrição do sistema europeu de administração do reino é ocasião para uma comparação de tema muito semelhante, entre o respeito e afeto dos europeus pelos seus reis, e as vinganças, assassínios e conspirações que pautam as relações dos senhores japoneses com os seus súbditos<sup>7</sup>. Considerando, no colóquio Nono, a opulência dos reis europeus e as riquezas dos titulares seus súbditos, o olhar japonês de Lino espanta-se de que esses reis consintam em ceder o poder a titulares tão poderosos, sem temerem deles uma conjura. Miguel argumenta

---

<sup>7</sup> *Exemplos opostos, comparados entre si, diz Miguel, costumam entender-se muito melhor* (Sande 2009: 248).

com o equilíbrio de poderes que os segundos exercem sobre o primeiro, e com a ideia de segurança que um estado de direito conferia aos seus súbditos<sup>8</sup>.

A questão da lealdade dos europeus por oposição à aleiviosia de japoneses não podia deixar de colocar-se de novo no momento de comparar o modo de sucessão do soberano nos respetivos reinos: no Japão era comum o soberano, cheio de prestígio ainda, abdicar das suas funções e entregar a administração do reino a filhos adolescentes e imaturos. Aos olhos de Leão, o governo hereditário dos europeus, pelo contrário, dava aos filhos do rei a ocasião de se apoderarem do domínio e de maquinarem a traição. Com efeito, estando averiguado que por natureza os adolescentes, sobretudo os nascidos em tão nobre e elevada situação, dificilmente sofrem o jugo do mando e vivamente ambicionam o primeiro lugar, facilmente acontecerá que eles conspirem contra os pais e os eliminem pelo crime mais nefando. (Sande 2009: 290)

A resposta dá a Miguel ocasião para louvar mais uma vez o afeto e indulgência que, segundo ele, na Europa, caracterizavam as relações entre súbditos e soberanos, entre senhores e servos, entre pais e filhos<sup>9</sup>, o que impedia qualquer espécie de traição...

É evidente que, por detrás deste retrato está uma clara idealização da sociedade europeia, própria de uma certa intenção apologética. A harmonia da sociedade europeia opunha-se assim à perturbação constante de uma sociedade governada *pela força das armas e pela cobiça de reinar* (Sande 2004: 174)<sup>10</sup>. Na primeira reinava a paz, a tranquilidade e a segurança; na segunda reinava a violência, o ódio e o medo.

### 3. A JUSTIÇA E O DIREITO

A força das armas e a cobiça de reinar, em lugar do direito e da justiça, duplamente associadas evocando o binómio *arma / toga* do pensamento de Cícero, são duas acusações que o próprio Miguel lança sobre a cultura Japonesa a que pertence, por serem responsáveis por aquilo que chama a *perturbação de todos os direitos humanos e divinos* (Sande 2009:174). Com efeito, o diálogo é profícuo em apontar ao Japão a prática de agravos desta natureza, isto é, delitos que feriam as

---

<sup>8</sup> ... *possuem os seus rendimentos e campos, por forma tal que de modo algum podem ser deles defraudados pelos reis...* (Sande 2009: 190).

<sup>9</sup> *Na Europa [...] aqueles que estão sob o poder de alguns príncipes, respeitam-nos com muito amor, como a seus pais [...]. Os príncipes, por sua vez, são de tal brandura de costumes que tratam os súbditos com indulgência, como a filhos.* (Sande 2009: 250)

<sup>10</sup> *MIGUEL – Quanto à violência, ela não tem, de modo algum, lugar entre os príncipes cristãos. Sendo homens penetrados da religião cristã, que reprime os desejos desenfreados e os contém, o lugar está entre eles aberto ao direito e à justiça, e não decerto ao apetite de reinar, ao passo que, pelo contrário, no nosso Japão nós vemos a perturbação de todos os direitos humanos e divinos, pela força das armas e pela cobiça de reinar.* (Sande 2009: 174)

leis humanas e divinas (*omnia humana et diuina iura*). Um desses mais evidentes agravos era o facto de os *senhores possuírem direito de vida e de morte sobre os seus súbditos*, como se depreende do retrato que Miguel faz da administração do direito, nos reinos europeus (Colóquio XII). Os particulares e gente do povo viviam com receio permanente de que os senhores subitamente lhes provocassem a morte, pois sabiam que se em alguma coisa claudicassem, ou se inimigos os caluniassem, nada os poderia defender, ao passo que os europeus sabiam que seriam sujeitos a um interrogatório segundo as normas do direito e que, mesmo encarcerados, podiam defender a sua causa (p. 250). Nas prisões, eram mesmo frequentes os suicídios de prisioneiros, pois sabiam que caminhavam para uma morte certa e não queriam experimentar em si próprios o desrespeito do direito e da justiça (p. 246).

A Europa, herdeira de Roma, é assim caracterizada como lugar do direito, onde a justiça se aplica com equidade, pois todos estão submetidos à mesma lei, nobres e plebeus, rei e magistrados (p. 242) ao passo que no Japão, afirma Mâncio

[...] os titulares e tonos ou outros príncipes, medindo os erros dos restantes homens não com o direito ou as leis, mas pelas afeições e perturbações das suas almas, isto é, pela ira, pelo ódio, pelo temor e outros sentimentos semelhantes, vomitam sobre eles o veneno do seu despeito e castigam inocentes com os mais graves suplícios (Sande 2009: 246).

À justiça primitiva do Japão, sujeita à cegueira das paixões, opõe-se o justo Direito da Europa, onde *as raivas e as fúrias dos reis não têm qualquer importância, pois tudo se circunscreve à aplicação do justo Direito*”, acrescenta Miguel (p. 246).

Na Europa, a Justiça tinha ao seu serviço juízes e magistrados, encarregados de examinar as causas, ponderar as razões das partes e decidir as controvérsias. Miguel descreve detalhadamente as diversas instituições de direito público e privado, as diversas fases técnicas de um julgamento, os papéis do réu, das testemunhas, dos juízes... (p. 240-241), num quadro de modernidade que não deixa lugar a dúvidas acerca da superioridade da cultura europeia sobre a japonesa.

A iniquidade do poder e o desprezo pela vida humana que os portugueses encontraram no Japão torna-se mais evidente na execução das penas capitais, quer pela crueza da morte perpetrada (com requintes de crueldade como os da p. 252), quer por essas penas atingirem indiscriminadamente culpados e inocentes<sup>11</sup>. No Japão, a pena capital aplicava-se aos condenados e aos seus familiares. Mulheres e filhos eram castigados com a pena de morte ou com a escravidão, e os seus bens eram confiscados.

---

<sup>11</sup> Na Europa, pelo contrário, os cadáveres, mesmo os dos inimigos, eram piedosamente sepultados.

Nada disto era possível num governo como o europeu em que, segundo Miguel, os governantes deviam servir não os interesses privados mas públicos, e cuidar da paz e tranquilidade do povo, garantindo que as recompensas fossem distribuídas de acordo com os méritos e virtudes, e que a norma da justiça em tudo fosse aplicada.

Para focalizar melhor este retrato de contrastes, no que toca ao respeito pela justiça e pela vida humana, Duarte de Sande põe na boca de Miguel uma outra acusação aos japoneses: a ganância que os levava a venderem-se a si próprios por vil preço, como se fossem cabeças de gado ou bestas de carga (p. 284). Aos navios dos portugueses, os japoneses levavam irmãos, parentes, companheiros e outros, quem quer que fosse, raptados com violência e com dolo, a fim de os venderem a preço, aliás, pouco elevado. Os próprios pais vinham vender os filhos em troca de dinheiro. O fenómeno teve tal dimensão que D. João III proibiu a compra de escravos japoneses aos mercadores portugueses (p. 284-286).

#### 4. O DIREITO COMUM OU NATURAL

O contraste entre práticas de poder tão opostas entre si, com culturas e modos de vida tão manifestamente discordantes, tornava mais evidente o carácter humanístico da cultura europeia, e era pretexto para uma reflexão acerca dos fundamentos desta sociedade, baseada no Direito e na Justiça, capaz de assegurar a paz e a prosperidade dos povos. Miguel, a quem cabe o papel de melhor descrever e interpretar a Europa, expõe a sua lição, que não é irrelevante para o tema que nos ocupa:

Os reinos e repúblicas são administrados na Europa não só com respeito pelo direito comum, haurido da própria natureza e explicado pelas leis cesáreas e antigas, mas também pelos institutos privados de cada reino, província e república, que moderam por vezes o direito comum e o adaptam à necessidade dos diversos reinos, províncias e repúblicas. (Sande 2009: 240)

O Direito dos Europeus fundamenta-se naquilo a que chama *direito comum*, ou direito natural, aquele que se inspira na *luz da natureza*, (...) e também [na] *própria lei divina, transmitida por Cristo supremo mestre, que avisa os homens sobre a mesma matéria...*” (p.238). Nestas palavras encontramos a afirmação de que há uma lei natural que, segundo Miguel, é acessível à razão humana com o auxílio da revelação cristã; e ainda a afirmação de que a própria lei natural é o fundamento das leis positivas.

Por outro lado, o cristianismo é visto como *luz* que ilumina a razão natural para conhecer as exigências da Justiça e descobrir *aquilo que é consentâneo com o bem comum*, como nestas palavras de Mâncio:



Rezemos portanto a Deus para que um dia, finalmente, brilhe para todos os japoneses a luz da fé cristã, de modo que, iluminados por ela, venham a conhecer (...) o que o direito natural exige ou o que é consentâneo com o bem comum. (Sande 2009: 254)<sup>12</sup>

Em suma, a Europa é definida como o Continente onde, graças ao direito natural, a Justiça e o Direito tomaram o lugar da violência (p. 174). Assim entendido, o direito natural em que radicava o ordenamento jurídico, quer a nível interno, quer a nível internacional, constituía o baluarte de defesa contra os arbítrios do poder e a prevaricação dos mais fortes. Constituía aquele limite que as leis dos homens não podiam transgredir. As leis humanas, por sua vez, destinavam-se essencialmente a defender e tutelar a lei natural.

De entre o variadíssimo espectro de perspetivas sobre a Europa, que podemos surpreender na obra de Duarte de Sande, esta parece-me uma das fundamentais: a crença numa lei natural, que é o mesmo que dizer, a crença numa natureza humana estável e permanente, válida sempre e para todos os homens, que permitiu à humanidade estabelecer aqueles valores transculturais que são os direitos fundamentais a respeitar. Sem essa ideia, como fundamentar os direitos humanos, e a própria ideia de igualdade entre todos os homens?

## 5. RELATIVIDADE DE COSTUMES SOCIAIS E NORMAS DE URBANIDADE

Todavia, a ideia de uma natureza humana estável e permanente, patente no diálogo, não foi incompatível com a descoberta da relatividade de usos e costumes sociais, ou de normas de cortesia. O colóquio IX, sobre a vida quotidiana das classes dominantes da Europa, dá lugar a uma interessante comparação das normas de urbanidade de um e de outro povo, normas que correspondiam a noções diferentes e até opostas sobre o comportamento amável e educado. Porque os europeus não se sentavam no chão mas em cadeiras, não respeitavam as coberturas de palha japonesas, nem achavam impróprio, por exemplo, escarrar para o chão. Mas as excreções nasais, essas, recebiam-nas em lenços, e os vasos domésticos de baixo uso, guardavam-nos em caixas revestidas de seda, o que lhes parecia o máximo das boas maneiras (p. 196). A opinião de um dos jovens sobre o incómodo de dependurar as pernas em cadeiras, ao invés de se sentar por terra, permite concluir que cada nação adequou os seus costumes ao seu modo de vida, à sua região e às suas posses, como acontecia com a alimentação (p. 212). E cada nação reconhecia a conveniência do seu próprio costume como uma segunda natureza, dando total supremacia à subjetividade da sua avaliação: *A avaliação depende do uso e do costume, o qual, de acordo com o provérbio, é uma*

---

<sup>12</sup> Onde a lei e o Direito, por sua vez, estão *plenamente de acordo com a razão e com a piedade cristã* (Vide p. 258).

*segunda natureza* (p. 210). Em matéria de variedade de costumes, a reflexão de Miguel é de uma notável modernidade, quando afirma: *sendo diversas as normas de urbanidade, e nós diferentes uns dos outros, reciprocamente nos consideramos rústicos e incultos* (p. 196).

## 6. PARADIGMA GRECO-ROMANO E CRISTÃO

Dos traços que caracterizam a cultura europeia, salientámos dois em particular que se mostram claramente tributários da tradição romana: o direito romano<sup>13</sup>, fonte e origem da Justiça e das instituições europeias, um dos elementos principais das estruturas em que ainda hoje assenta o Estado Moderno; e a *fides* juntamente com a *clementia*, que unia os reinos entre si e as relações entre os homens. A *fides* (lealdade) é tema recorrente de diversos colóquios, como razão de ser da paz e harmonia da Europa. Com efeito, a *fides* e o amor à pátria que distinguiam os europeus dos japoneses é a mesma *fides* e a mesma *uirtus* de figuras históricas e lendárias como Múcio Cévola, Clélia, Régulo, que constituíam os paradigmas da moral romana.

Esse mesmo horizonte clássico-romano é o que preside ao recorte de dois dos grandes temas do diálogo. A descrição da administração e do direito (Colóquio XII) é imediatamente seguida da descrição da organização militar (Colóquio XIII). O retrato do mundo é apresentado mais uma vez sob o olhar ciceroniano da dicotomia *arma / toga*, com que outrora Cícero resgatara as letras, para dar início a uma aliança que os humanistas de quinhentos haviam de recuperar.

Porém, a palavra-chave do modo como europeus se vêm a si próprios diante dos outros é o cristianismo. A prerrogativa número um dos europeus diante dos japoneses era a fé cristã, sempre tratada como luz que ilumina a razão humana em ordem ao bem comum, ao contrário da superstição dos gentios que, alheia à razão, os fazia viver no engano, sujeitos à cupidez e aos vícios, desprovidos de leis e de cultura, privados de toda a sensibilidade humana (p. 118). Ser europeu era pertencer à Cristandade e, ao mesmo tempo, olhar o para o mundo a partir de uma antropologia cristã que valorizava a vida e oferecia uma nova consciência da dignidade humana. Para os mais humildes do Japão, era precisamente o seu direito à vida que viam defendido, na medida em que os respetivos superiores tinham até aí direito de vida e de morte sobre os seus súbditos.

## CONCLUSÃO

O *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana*, de Duarte de Sande é expressão suprema de um momento essencial na

---

<sup>13</sup> Miguel assinala formalmente essa origem (p. 240).

autocompreensão Europa: aquele em que a Europa se examina a si própria na sua relação com a alteridade.

Ele confirma de modo muito evidente uma das razões com que o filósofo e político italiano, agnóstico, Marcello Pera, fundamenta a sua tese segundo a qual a Europa deveria chamar-se 'cristã'. Todas as identidades assentam na dialética nós /eles, ou seja, na sua relação com a alteridade. Aliás, se olharmos para a história da Europa, acrescenta o autor (2013: 137) sempre assim foi. Sucedem-se os atores, mas a lógica permanece. Na antiga Hélade, 'eles' eram os bárbaros; durante as invasões bárbaras, 'eles' eram os 'pagãos'; depois, nas guerras com o Islão, passaram a ser os 'inféis'; na época que nos ocupa, ao realizar-se a primeira experiência moderna de globalização, 'eles' receberam o nome de 'gentios', por vezes de 'selvagens'; no nosso tempo, dir-se-ia que 'eles' são os fundamentalistas islâmicos, vivam ou não no meio de nós, em pequenos enclaves territoriais ou sociais, sujeitos à *chária* (tribunal de lei islâmica) e eventualmente súbditos da *jihad*.

“O certo é que, desde a época da cristianização do Império Romano em diante, em qualquer relacionamento com 'eles' – pacífico ou bélico, de missão ou de conquista, de adaptação ou de submissão – aquele 'nós' referiu-se sempre e invariavelmente a uma matriz cristã em Roma, quando caía o Império e os papas travavam os bárbaros; em Poitiers (732), Granada (1492), Lepanto (1571), e Viena, quando a Europa se defendeu contra o Islão; e em todos os outros espaços para onde o Cristianismo foi levado, tanto na América do Norte e do Sul, como na China, no Japão, na Índia, ou em África”. (Pera, 2013: 137 ss)

Na verdade, a matriz cristã que Marcello Pera e Duarte de Sande, de modos tão diferentes, reconheceram é essencialmente uma matriz compósita, de tal maneira que a sua análise permite-nos distinguir claramente os traços da matriz greco-romana, que o próprio cristianismo desde cedo assimilou.

Os atores desta experiência de globalização no século XVI não hesitaram em apontar para a posteridade o que consideravam ser os principais fatores de identidade da Europa frente ao Japão, nomeadamente a religião, o respeito pela vida humana, o cultivo das artes e das ciências, a Justiça e o Direito, a ordem da administração, a lealdade aos reis, a proximidade das relações familiares, o esplendor das cidades, o conforto das habitações...

Volvidos mais de 400 anos sobre a viagem dos príncipes japoneses à Europa, a obra de Duarte de Sande oferece ao leitor moderno um retrato muito amplo das características da Europa assim como dos povos asiáticos do século XVI com que esta se encontra frente a frente, uma reflexão motivada pela primeira experiência de globalização das naus portuguesas. É certo que se trata de uma imagem da Europa essencialmente apologética, mas não utópica. É uma imagem da Europa destinada a deslumbrar japoneses, mas não deixa de abrir à

investigação caminhos ainda por explorar, como sejam a autocompreensão que os europeus faziam de si próprios como defensores da vida e da natureza humana, por oposição ao pouco valor que aquelas encontravam na cultura e costumes dos seus interlocutores.

## BIBLIOGRAFIA

- Barreto, Luís Filipe (2013), “Fernão Mendes Irmão Noviço” in Maria Cristina Pimental e Paulo Farmhouse Alberto (eds.), *Vir bonus peritissimus aequae. Estudos de homenagem a Arnaldo Espírito Santo*. Lisboa, 631-652.
- Calado, Adelino Almeida (ed.) (1957), *Livro que trata das cousas da Índia e do Japão*. Coimbra.
- D’Intino, Rafaella (ed.) (1993), *Europa Japão. Um Diálogo Civilizacional no século XVI*. Apresentação de José Manuel Garcia. Fixação de texto e notas por Rafaella D’Intino. Lisboa.
- Pera, Marcello (2013) *Porque devemos chamar-nos cristãos: As Raízes Religiosas das Sociedades Livres*. Frente e Verso.
- Pinto, Fernão Mendes (1984) *Peregrinação*, ed. de Aníbal Pinto de Castro. Porto.
- Sande, Duarte de, S. I., (1589) *De missione legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam, rebusque in Europa, ac toto itinere animadversis Dialogus / ex ephemeride ipsorum legatorum collectus; & in sermonem latinum versus ab Eduardo de Sande Sacerdote Societatis Iesu*. In Macaensi Portu Sinici: in domo Societatis Iesu.
- Sande, Duarte de, S.I., (1997) *Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à Cúria Romana*. Prefácio e tradução do latim de Américo Costa Ramalho. Macau. Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses. Fundação Oriente.
- Sande, Duarte, S.I., (2009) *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana*, Tomo I e II, Prefácio, tradução e comentário de Américo Costa Ramalho. Estabelecimento do texto latino Sebastião Tavares de Pinho. Coimbra, Imprensa da Universidade, Portugaliae Monumenta Neolatina.

(Página deixada propositadamente em branco)

**RETÓRICA E ENCONTRO DE CULTURAS: JESUÍTAS PORTUGUESES  
APRESENTAM O JAPÃO À CÚRIA ROMANA EM 1585**  
(Rhetoric and the Meeting of Cultures: Portuguese Jesuits Present Japan to  
the Roman Curia in 1585)

BELMIRO FERNANDES PEREIRA (bpereira@letras.up.pt)  
Universidade do Porto, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da  
Universidade de Coimbra

RESUMO – Já nos primeiros colégios da Companhia de Jesus o ensino da retórica adquirira posição de privilégio: só uma *eloquentia* moldada pelos preceitos e pela prática dos antigos permitiria progredir nos estudos e comunicar eficazmente em qualquer circunstância e lugar. Dessa experiência pedagógica resultou, como se sabe, a consagração de um completo programa de instrução retórica na versão definitiva da *Ratio Studiorum*. O desejo que no início do século animara Diogo de Teive a criar 50 bolsas de estudo no colégio parisiense de Santa Bárbara - formar teólogos para a evangelização dos territórios descobertos e conquistados - veio por fim a ser satisfeito quando D. João III entregou aos jesuítas em 1555 o Colégio das Artes de Coimbra. Se a finalidade apologética não está ausente da formação literária aí oferecida, as vantagens da preparação retórica já eram notadas nas cartas ânuas enviadas do Brasil e da Ásia pelos primeiros missionários jesuítas. Quatro príncipes japoneses, acompanhados por dois jesuítas, partiram de Nagasáqui em fevereiro de 1582 com destino a Roma, para prestarem obediência ao Papa. A *oratio oboedientialis*, dirigida a Gregório XIII, foi apresentada pelo P. Gaspar Gonçalves, experiente orador latino. Sobre a longa jornada dos aristocratas nipónicos, que durou oito anos, compôs Duarte de Sande, outro jesuíta, o *De missione legatorum Iaponensium*, um extraordinário livro de viagens que veio a lume em Macau em 1590 (vd. Américo da Costa Ramalho, *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores japoneses à Cúria Romana, Macau, Fundação Oriente, 1997*). Será, pois, nesta perspetiva, da utilidade dos estudos retóricos para a evangelização e para o diálogo intercultural, que se analisará a *Oratio habita a Gaspare Consaluo Lusitano in Legatorum Iaponiorum introitu* (Roma, apud Franciscum Zanettum, 1585).

PALAVRAS-CHAVE – retórica, Jesuítas, Japão, *oratio oboedientialis*

ABSTRACT – In the very first colleges of the Society of Jesus the teaching of rhetoric acquired an important position: only through an eloquence informed by the precepts and practice of the ancients would study progress and communication be achieved in any circumstance or place. As is well known, this pedagogical experience resulted in the establishment of a complete programme of instruction in rhetoric in the final version of the *Ratio Studiorum*. The desire, which at the beginning of the century encouraged Diogo de Gouveia to create 50 study stipends at the Parisian Saint Barbara College (in order to educate theologians for the evangelization of the discovered and conquered territories), was finally satisfied when, in 1555, D. João III gave the Jesuits the Colégio das Artes in Coimbra. If the apologetic purpose was not absent from

the literary education on offer there, the advantages of preparation in rhetoric were already noted in the letters sent from Brazil and from Asia by the first Jesuit missionaries. Four Japanese princes, accompanied by two Jesuits, left Nagasaki for Rome in February 1582, in order to swear their allegiance to the Pope. The *oratio oboedientialis*, directed at Pope Gregory XIII, was presented by the experienced Latin orator Father Gaspar Gonçalves. Another Jesuit, Duarte de Sande, wrote an extraordinary travel book on the eight-year long journey of the Japanese aristocrats which appeared in Macao in 1590 (cf. Américo da Costa Ramalho, Duarte de Sande: *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores japoneses à Cúria Romana*, Macau, Fundação Oriente, 1997). It is from the perspective of the usefulness of the study of rhetoric for evangelization and for the intercultural dialogue that the *Oratio habita a Gaspare Consaluo Lusitano in Legatorum Japoniorum introitu* (Rome, apud Franciscum Zanettum, 1585) will be analysed.

KEYWORDS – rhetoric, Jesuits, Japan, *oratio oboedientialis*

A imagem que a Europa fazia do Japão, ainda na primeira metade do séc. XVI, era a de uma ilha enorme, algures, para lá da China, em local impreciso. Isolada do mundo, a fabulosa Cipango seria habitada por um povo estranho mas suficientemente poderoso para resistir aos Mongóis. Não admira que, durante quatro décadas, desde a chegada de Vasco da Gama à Índia até ao desembarque dos primeiros Namban em Tanegashima, apenas um autor europeu, Tomé Pires, se refira ao Japão moderno<sup>1</sup>. Na verdade, ao contrário do que sucedeu com os chineses, o contacto direto que leva ao reconhecimento mútuo de ambas as civilizações só acontece quando os primeiros portugueses chegam ao Japão em 1543<sup>2</sup>.

A partir de então multiplicam-se as referências ao arquipélago nipónico em todo o tipo de textos impressos. Depois de 1549, quando S. Francisco Xavier escreve de Cangoxima aos seus companheiros que estavam em Goa, nessa massa considerável de informação passam a destacar-se as cartas anuais remetidas pelos missionários jesuítas. A arte tipográfica desempenha doravante papel de primeiríssima importância, quer na difusão de notícias do Oriente, quer na propagação da fé cristã naquelas longínquas paragens. Embora o Cipango da fábula continue a figurar em textos geográficos anteriores, na segunda metade do séc. XVI o Japão histórico torna-se notícia em mais de 500 títulos publicados<sup>3</sup>.

Neste período, um acontecimento em particular marcou o encontro entre as duas civilizações. Em fevereiro de 1582 quatro príncipes japoneses partiram

---

<sup>1</sup> Cortesão 1978: 373-374; Cortesão 1990.

<sup>2</sup> Vide G. Schurhammer 1946: 7-112; Boxer 1951; Bourdon 1993; Carneiro - Matos 1994; Oliveira e Costa 1993; Oliveira e Costa 1999.

<sup>3</sup> Vide Luís Fróis, *Historia de Japam*, Lisboa, BNL, 1976-1984; *Cartas dos Jesuítas do Oriente e do Brasil, 1549-1551*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1993. Excluindo referências à fantástica Cipango, Oliveira e Costa apresenta um catálogo de 576 obras impressas entre 1551 e 1600 com notícias sobre o Japão. Vide Oliveira e Costa 2007: 43-107.



de Nagasáqui com destino a Roma, para prestarem obediência ao Papa em nome dos seus soberanos. A viagem foi cuidadosamente preparada e conduzida pela Companhia de Jesus. Os jovens aristocratas, acompanhados por um aio, o P. Nuno Rodrigues, e por um intérprete, o P. Diogo de Mesquita, chegaram a Roma em 1585. Logo a 23 de março foram recebidos pelo Papa Gregório XIII e pela Cúria Romana em Consistório público, facto que significou o seu reconhecimento como embaixadores oficiais. A cerimónia de obediência seguiu a praxe fixada desde o Cisma do Ocidente, acrescentando-lhe a pompa humanista habitual durante o período da Reforma e do Renascimento. Recitadas e entregues as cartas credenciais, a *oratio oboedientialis* foi pronunciada pelo P. Gaspar Gonçalves, respondendo-lhe em nome do Pontífice e do colégio cardinalício Antonio Buccapaduli, o humanista que desempenhava o cargo de Secretário dos Breves<sup>4</sup>.

Os *Acta Consistorii* que coligem todos estes textos foram imediatamente publicados e deram origem a uma vastíssima produção editorial<sup>5</sup>. Como mostrou Adriana Boscaro, é verdadeiramente impressionante o número de opúsculos e panfletos imprimidos em toda a Europa em diversas línguas, sobretudo em latim, italiano, francês, espanhol e alemão, a propósito do Japão e da receção da embaixada dos príncipes japoneses<sup>6</sup>.

O objetivo da missão era evidente para a Companhia de Jesus: dar a conhecer aos príncipes japoneses – e, no seu regresso, mostrar a todo o Japão – as riquezas da Europa, o poder da Igreja e a arte cristã; por outro lado, impressionar Filipe II, Gregório XIII e a Cúria Romana com a sofisticação da civilização japonesa e interessá-los na evangelização jesuítica do Japão, em curso desde 1549. Como se sabe, repete-o com grande ênfase a *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto, a imagem de pobreza dos jesuítas causava muita perplexidade aos japões a ponto de constituir empecilho à sua aceitação do cristianismo. Convinha, portanto, tirar o maior proveito, político e apostólico, do eco da viagem, agora amplificado pelo sucesso obtido em Roma. O aparato das entradas dos príncipes japoneses em várias cidades, cortes e colégios de Portugal, Espanha e Itália ficou registado não só em relações e folhetos impressos, mas também nas artes plásticas, como

---

<sup>4</sup> Buccapaduli sucedeu a Bembo e antecedeu Silvio Antoniano neste ofício que definia a arte epistolar da chancelaria pontifícia. Em 1572, pronunciou a *oratio de Summo Pontifice creando*, um discurso ciceroniano ornado de citações bíblicas, «concession caractéristique à une rhétorique des citations qui marque l' influence de la latinité tardive et de l'éloquence des Pères» (Fumaroli 2002: 163).

<sup>5</sup> *Acta Consistorii publice exhibiti a S. D. N. Gregorio Papa XIII regum Iaponiorum legatis*, Roma, apud Franciscum Zanettum, 1585. Estas e muitas outras espécies bibliográficas estão disponíveis no *Laures Rare Book Database Project & Virtual Library*, meritória iniciativa, da Library of Sophia University – Tokyo, que honra o P. Johannes Laures, S.J., historiador a quem a memória do Japão cristão muito deve. Vide <http://laures.cc.sophia.ac.jp/laures/html/index.html>

<sup>6</sup> A. Boscaro 1973.

parece confirmar recente descoberta de um minúsculo e sofisticado retrato do jovem embaixador Mâncio Ito, peça que uns atribuem a Jacopo Tintoretto e outros a Domenico Tintoretto<sup>7</sup>.

A edição da *Iaponiorum Regum Legatio*, feita simultaneamente em Roma, Bolonha e Cracóvia, e acrescentada de uma *brevis descriptio* do arquipélago nipónico, indica claramente a propagação que se desejava obter do acontecimento<sup>8</sup>. Boscaro reuniu 78 *cinquencentine* com descrições da receção oferecida pela corte pontifícia, informes sobre as missões no Japão e notícias dos movimentos dos embaixadores, sobre a partida dos príncipes de Lisboa em 1586 e sobre a sua chegada a Goa e Macau. A iniciativa da Companhia ganhou o favor do público. Setenta e oito edições quinhentistas desse tipo de folhetos atestam bem o enorme interesse que despertavam os sucessos missionários, o exotismo dos príncipes orientais, o seu grau de civilização. Para satisfazer a curiosidade dos leitores, alguns opúsculos até inseriam gravuras. Os *Avisi venuti novamente da Roma delli XXIII di Marzo MDLXXXV Dell' entrata nel publico Concistoro de due ambasciatori mandati da tre Re potenti del Giappone, conuertiti nuovamente alla santa fede christiana, a dar vbidienza a sua Santità* (Bologna, per Alessandro Bennaci, 1585), no último fólio mostram, numa ilustração de página inteira, um dos embaixadores japoneses ricamente ajaezado com vestes de seda<sup>9</sup>.

A legenda reza assim:

«Effigie, et habito di quei Indiani ariuati a Roma li 23. Marzo 1586.

Portano due veste longhe quella di sopra senza maniche, quella di sotto con maniche sopra spalla, et sopra petto a guisa di pacienza sin 'alta cintura, come portano i Certolini in cella, o di S. Francesco di Paula ma senza capuzzo, tutte da seta bianca, come ormesino sottile, ricamate di vani colori, a foiami e linee, con diucise figure di vcelli, et altri animali, e gioie all'Arabesca, capello di feltro berettino con treccia d' oro alla Spagnola, camiscia col collare crespo pur alla Spagnola, cintura di seta con l'arme attaccate, faccia venerada, di colore Affricano, piccola statura, anni 18. in circa»<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Vide Massarella: <http://www.hakluyt.com/PDF/MancioPortrait.pdf>. Segundo Moran 1993:12, «a mural painting in the Vatican Library shows the Japanese legates in a procession at the coronation of Sixtus V; there are extant sketches of them by Urbano Monte, and Tintoretto, on the instructions of the Venetian senate, began a painting of the four, which has not been found and may not have been completed».

<sup>8</sup> *Iaponiorum Regum Legatio, Romae coram summo Pontifice, Gregorio XIII, 23 Martii habita, Anno 1585. Addita etiam est brevis in calce descriptio Insulae Iaponicae, Romae, apud Franciscum Zanetum, et Bononiae, apud Alexandrum Benatium, et Cracoviae, in officina Lazari, Anno Domini 1585.*

<sup>9</sup> A. Boscaro 1973: 43-46.

<sup>10</sup> Na tradução de Boscaro 1972: 43-46, «Portrait and clothes of those Indians who arrived in Rome on the 23rd of March 1585. They wear two long dresses, the outer one sleeveless, the inner one with sleeves, which go over the shoulders and the breast down to the belt, as the Carthusians or the friars of St. Francis of Paula use, but without hood, all in white silk,

Em maio de 1587 os embaixadores japoneses retornam a Goa e Martim, filho de um dos vassallos do *daimyo* de Omura, profere então uma *oratio* de agradecimento ao P. Valignano em que fala das maravilhas que tinham visto na Europa e da grande caridade que tinham recebido por parte da Igreja e dos Padres da Companhia<sup>11</sup>. O tempo passado com os jesuítas dá agora os seus frutos: o discurso, num latim ciceroniano a que não faltam símiles e *exempla, sententiae e chriae*, de teor clássico ou bíblico, terá sido composto, pelo menos em parte, pelo jovem japonês<sup>12</sup>. Basta compulsar a *Ratio Studiorum*, ou a quarta parte das *Constituições* de Santo Inácio, para se perceber a enorme importância que detinham, pela sua utilidade, a retórica e a prática da eloquência na formação oferecida pela Companhia. Os anos passados na longa viagem, conforme previsto, foram bem aproveitados para a formação humanística dos nobres japoneses.

Para a ação missionária dos jesuítas tanto quanto a arte oratória começava também a contribuir a arte da imprimeira; de facto, as duas artes cada vez mais se revelavam imprescindíveis no trabalho apostólico. Por isso, em 1584, o visitador Valignano escrevia ao P. Diogo Mesquita pedindo-lhe que trouxesse da Europa, «além das letras latinas, também matrizes da escritura silabárica do Japão». E assim foi. Não só a embaixada dos príncipes japoneses serviu para levar e difundir a imprensa de tipos móveis no Oriente como a *oratio* de Martim terá estreado, muito provavelmente, os novos prelos confiados a Constantino Dourado, o impressor japonês que participara na missão como servidor. Na bagagem traziam os embaixadores numerosas ofertas, vidros e cristal de Veneza,

---

embroidered in various colours with leaves and lines and drawings of birds and other animals; jewels in the Arabian fashion; a felt hat, a cap with the golden plait and a pleated-collared shirt, both in the Spaniard way; a silk belt holding a weapon; a venerable face, of the same colour as an African, short of stature, and roughly eighteen years of age». A título ilustrativo vejamos estas portadas em diferentes línguas: *Gl'Ultimi Avisi del Giapone, Com l'arriu de' Signori Giaponesi nell'India, Riceuti il mese d'Ottobre. MDLXXXVIII, Bologna, per Alessandro Benacci, 1589. Advertisement de la Chine et Japon, de l'an 1585. 86 et 87. Auec l'Arrivée et venue des Seigneurs Japonnois aux Indes. Tirez des lettres de la Compagnie de Iesus. Receuz le mois d'Octobre 1588. Et traduit d'italien en François, sur la Copie Imprimée à Rome, Paris, chez Nicolas Niuelle, aux deux Collones, Rue S. Jacques, 1589. Historia del Reyno de Japon y descripción de aquella tierra, y de algunas costumbres, ceremonias, y regimiento de aquel Reyno: Con la relacion de la venida de los embaxadores del Japon a Roma, para dar la obediencia al Summo Pontífice, y todos los recibimientos que los Principes Christianos les hizieron por donde passaron, y de las cartas y presentes que dieron a su Magestad el Rey nuestro señor, y a los demas Principes. Con la muerte de Gregorio XIII y election de Sixto V y las cartas que dio su Sanctidad para los Reyes de aquel Reyno, hasta la partida de Lisboa, y mas seys cartas de la China y del Iapó, y de la llegada de los señores Iaponeses a Goa. Recopilada por el Doctor Buxeda de Leyua, Saragoça, en casa de Pedro Puig, 1591.*

<sup>11</sup> *Oratio habita a Fara D. Martino Iaponio, suo et sociorum nomine, cum ab Europa redirent, ad Patrem Alexandrum Valignanum Visitatorem Societatis Iesu, Goae in D. Pauli Collegio, pridie Non. Iunij, Anno Domini 1587, Goa, excudebat Constantinus Douratus Iaponius in aedibus Societatis Iesu, 1588.*

<sup>12</sup> G. Schurhammer 1956: 1-18.

armas de fogo, livros, muitos livros, mas mais importante, um parque tipográfico completo. Em breve servirá para imprimir a obra que deu eco duradouro àquele longo périplo de oito anos.

Com efeito, o *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam Dialogus*, composto em latim pelo P. Duarte de Sande a partir do diário dos próprios embaixadores, veio a lume em Macau, na Casa da Companhia de Jesus, no ano de 1590. Foi este extraordinário livro de viagens o terceiro livro em caracteres móveis a sair das oficinas macaenses dos jesuítas<sup>13</sup>.

Desde a publicação da *Storia della Compagnia de Gesù* de Daniel Bartoli, no séc. XVII, alguns têm atribuído o *De missione* a Alexandre Valignano, visitador da Companhia de Jesus no Oriente. Costa Ramalho provou à saciedade que foi Duarte de Sande quem o redigiu, ainda que Valignano tenha impulsionado a iniciativa<sup>14</sup>.

As diferenças civilizacionais não deixam de ser vincadas ao longo do diálogo que o próprio padre Sande apresenta como instrumento de promoção do encontro de culturas. A respeito, por exemplo, do apodo *bárbaro*, discute-se um dos motivos de reparo para os japoneses, o repugnante hábito europeu de escarrar no chão. Dando voz aos ocidentalizantes o narrador Miguel sustenta: «não pensarás do mesmo modo, se tiveres em conta a sua maneira de sentar-se: porque se sentam em cadeiras, não fazem uso daquelas nossas coberturas de palha, mas dum soalho construído apenas de pedra. Daí que cuspir e escarrar no chão não lhes pareça impróprio, principalmente porque até nisso costumam ser cautelosos e circunspectos». Na réplica de Leão, uma das personagens do diálogo que não fez a viagem, ouvimos a reação japonesa: «parece-me que despistes inteiramente a natureza nipónica, para vestir à europeia, quando até a maneira de sentar tanto vos agrada». O *De missione* descreve Lisboa num colóquio e a propósito do convento de S. Domingos fala de Frei Luís de Granada, «conhecido em todo o mundo pela erudição dos seus livros e pelo vigor da sua oratória»; de Évora descreve Sande com desvelo a Universidade jesuítica; a Coimbra é dedicado também um colóquio pois ali se tinham formado os padres que agora estavam

---

<sup>13</sup> Costa Ramalho 1997; rep. 2009. Foi o terceiro livro a ser impresso na tipografia trazida da Europa e não o segundo como por vezes se tem escrito; veio a lume depois da *Oratio habita a Fara D. Martino Iaponio* (Goa, 1588) e da *Christiani Pueri Institutio, Adolescentiaeque perfugium: autore Joanne Bonifacio Societatis Iesu* (Macau, 1588). Vide Laures (ed.) 1957: 29-32.

<sup>14</sup> Na carta que antecede o diálogo Valignano diz expressamente que confiou ao Padre Sande o encargo de coligir as informações dos legados, de as ordenar e passar para latim; noutra epístola, endereçada ao Geral Acquaviva, Duarte de Sande afirma ser o autor da obra; nas licenças eclesiásticas figura um parecer de Valignano, estranho caso fosse ele o autor, onde começa por garantir que examinou o livro composto pelo padre Duarte de Sande; o lusitanismo da obra é evidente, ainda que tenha sido limado no índice por razões políticas. Vide Costa Ramalho 1999: 209-220. Não obstante, a tradição em favor de Valignano mantém-se forte. Vide Moran 1993; Cooper 2005; Massarella 2005: 329-350; Massarella (ed.) 2012; Massarella 2013: 1-12.

no Oriente. Descrevem-se os monumentos da cidade e, claro está, os Colégios da Companhia. O Colégio das Artes tinha, então, vinte professores e mais de dois mil alunos; os japoneses foram recebidos nas classes mais adiantadas de latim, e em latim assistiram a exposições literárias como a representação, durante sete horas seguidas, da tragédia *Ioannes Baptista* do jesuíta António de Abreu. Lino e Leão, personagens que não participaram na embaixada, pela prática que mantinham com os portugueses, não acreditavam no que os embaixadores diziam da Europa. O Japão quinhentista, dividido e inseguro, em permanentes guerras civis, o Japão que desrespeitava a velhice e aceitava a escravatura saía mal do confronto com a Europa que ouviam descrever<sup>15</sup>.

A cerimónia de obediência de 1585 descreve-a Duarte de Sande no colóquio XXII pela boca de Miguel: terminada a leitura das cartas dos 'reis', dos *daimyos*, de Bungo e Arima e do senhor de Omura, traduzidas para italiano pelo Padre Diogo de Mesquita, outro padre da Companhia, Gaspar Gonçalves, como costuma fazer-se em semelhantes atos, pronunciou uma oração elegantíssima sobre a chegada dos legados japoneses e suas causas, discurso depois impresso e lido por toda a gente, até no Japão onde chegou na bagagem dos embaixadores<sup>16</sup>.

Tendo ordenado a Congregação Geral que elegeu o P. Claudio Acquaviva a codificação dos estudos jesuíticos num sistema único, a partir de 1581 o quinto Geral impulsiona a elaboração de uma *Ratio Studiorum* para toda a Companhia. No início de 1583 Acquaviva designou uma segunda comissão *ad efficiendam formulam studiorum*. Dela faz parte Gaspar Gonçalves, professor de Sagrada Escritura em Évora. A este jesuíta português foi confiada a *oratio oboedientialis* na entrada dos embaixadores japoneses, decerto por causa da sua proficiência oratória, mas também por via do seu conhecimento do Oriente.

A primazia que logo o primeiro humanismo deu à função cerimonial do discurso e à sua vertente espetacular, já que os géneros judicial e deliberativo da retórica clássica se mostravam desadequados às modernas circunstâncias políticas, manifesta-se muito claramente neste novo uso que a linguagem diplomática faz dos preceitos da oratória demonstrativa. No caso das orações obedienciais apresentadas em Roma em nome de Portugal, sempre que mudava o rei ou o Papa, o género epidíctico servia para celebrar, em espírito de exaltação épica, o

---

<sup>15</sup> Corresponde o 'século cristão' da história do Japão (c. 1540-1630) ao curto período de abertura ao mundo que permite profundas mudanças políticas e culturais. Em 1576 havia no Japão 30 jesuítas, mas em 1584 o número subia já para 85, sendo 29 japoneses. O rápido sucesso da evangelização e de imediato o seu fracasso contribuíram para a reunificação do Japão, paradoxalmente pelas mesmas razões, pelo menos no entendimento dos seus protagonistas, Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi e Tokugawa Ieyasu. O Japão que os portugueses encontraram na década de 1540, *sengoku*, país em guerra, no fim do processo tinha-se transformado num Japão pacífico e centralizado, *sakoku*, num país fechado. Vide Elisonas 2008: 301-372.

<sup>16</sup> *Portugalliae Monumenta Neolatina*, vol. I, t. II, pp. 456-471.

ideário de cruzada, as conquistas e navegações dos portugueses, a propagação da fé cristã, a restauração da unidade do género humano, num latim ciceroniano que, evocando temas ou mitos antigos, não só emprega o ritmo oratório como recorre a frequentes citações bíblicas e clássicas<sup>17</sup>.

Para a representação externa do poder de reis e príncipes mostrava-se a oratória muito apropriada. Por isso, os discursos das cerimónias de obediência eram em geral confiados a reputados humanistas, como Rudolfo Agricola, Ermolao Barbaro, Joachim Camerarius, Giannozzo Manetti, Bartolomeo Scala, Poliziano ou Guillaume Caoursin. Alguns oradores até se especializaram nessa função; Piero Vettori, Bernardino de Carvajal, Aquiles Estaço, Tomé Correia proferiram várias orações obedienciais. Estes dois humanistas portugueses viviam em Roma e foram escolhidos para apresentarem a obediência do Grão-Mestre da Ordem de Malta, em 1566 e 1585<sup>18</sup>. A escolha do P. Gaspar Gonçalves não surpreende, portanto. Se por um lado ilustra o tipo de *imitatio ciceroniana* em vigor na época do Geral Acquaviva, refletindo a evolução deste género de oratória depois do Concílio tridentino, por outro decorre do interesse que o jesuíta manifestaria pelas coisas da China e do Japão, pois, como se sabe, foi Gaspar Gonçalves quem em outubro de 1582 acompanhou o P. Giovanni Pietro Maffei, historiador das missões jesuíticas no Oriente, na visita que ambos fizeram a Fernão Mendes Pinto no Pragal, em Almada.

Se, para público nipónico, o *Dialogus* do Padre Sande deprecia o Japão quando o compara com a Europa, a *oratio* do Padre Gonçalves, pelo contrário, dirigindo-se a ouvidos europeus, mostra o arquipélago do Sol nascente a uma luz extremamente favorável<sup>19</sup>.

De acordo com a praxe do exórdio, começa o orador por cativar a atenção e boa vontade dos espectadores com a menção das incríveis novidades de que irá tratar. As ilhas nipónicas estão tão distantes e são tão ténues as notícias que delas chegam, que parece difícil convencer alguém de que elas existem<sup>20</sup>. Mas existem

<sup>17</sup> Os discursos pronunciados nos sécs. XV a XVII em nome dos reis de Portugal na Cúria Romana estão em grande parte reunidos na colecção *Orações de obediência dos Reis de Portugal aos Sumos Pontífices*, ed. Albuquerque 1988; vide também Fernandes Pereira 1991: 47-75, e Mouren 2000: 121-154.

<sup>18</sup> *Oratio habita ab Achille Statio (...) ad Pium V (...) Illustrissimi F. Io. Valletae Magni Magistri ac totius Ordinis S. Io. Hierosolymitani nomine*, Roma, apud Bolanum de Accoltis, 1566; *Oratio habita ad Xystum V (...) nomine Magni Magistri Familiae Hospitalis S. Ioannis Baptistae a Thoma Corraea*, Roma, expensis Valerii Pasini, 1585.

<sup>19</sup> *Oratio nomine Legatorum Iaponiorum habita Romae*, Roma, apud Franciscum Zanettum, 1585 (Bibl. Angelica, Misc. D.5.2.4). Consta também dos *Acta Consistorii*, Roma, apud Franciscum Zanettum, 1585. Sobre o modo como no séc. XVI este encontro com a diferença do Outro cria finalmente uma consciência europeia, pela mera necessidade de autorreferência, vide Bugge 2000: 3-13.

<sup>20</sup> *Iaponiorum insulas, tanto locorum ac marium interuallo a nostris regionibus natura*

e em grande número e tamanho. E quem as viu e conhece as suas populosas cidades, as suas gentes tão cultas e industriosas, quem as pode comparar com as nossas e com outras daquelas paragens julgará que nada lhes falta, exceto a religião e a luz da verdadeira fé<sup>21</sup>.

Mas, passando ao louvor dos *beneficia Dei*, de regra nas *orationes* epidícticas, logo se torna claro o argumento principal: a evangelização já está em curso, apenas precisa de ser mais apoiada para que se colham frutos ainda mais prodigiosos. Começou, como na Igreja primitiva, *exiguo sane principio*, entre as populações mais humildes e depois, pouco a pouco, estendeu-se às classes mais nobres, para, como na parábola do grão de mostarda, por fim, no áureo pontificado de Gregório XIII, atingir reis e príncipes. A referência ao *felicissimo tuo ac plane aureo Pontificatu* sugere discretamente um tópico habitual nas orações de obediência, o regresso da idade do ouro, identificado com a reunião dos povos num só rebanho e num só pastor. Não faltam, pois, motivos de regozijo. Por um lado o incremento do *Christi optimi maximi grex*, graças aos esforços do Pontífice, compensa o detrimento provocado pela heresia, por outro se tais frutos da ação missionária antes eram conhecidos de outiva, agora com esta embaixada estão diante dos olhos de todos. O dever do orador epidíctico, recorde-se, consiste precisamente em dar a ver, *ante oculos ponere*, em pôr diante dos olhos as provas vívidas que sustentam a *laus*.

O campo semântico do inaudito, do inacreditável, do prodigioso fica marcado, portanto, ao longo do discurso pela reiteração das ideias de distância, de esforço, que frisam a autenticidade de uma obediência a todos os títulos singular. Aqueles que agora se apresentam para *obedientiam tibi ac fidem polliceri* provêm, repete o orador, *ex ultimis omnium terrarum finibus*, ensejo aproveitado para uma *syncrisis* que supõe os consabidos *topoi* do *taceat superata uetustas* e da *translatio imperii*<sup>22</sup>. Afortunada e próspera se julgou outrora Roma, sob César Augusto, por o nome e o prestígio do poder romano se terem propagado tanto que alguns povos da Índia lhe enviaram embaixadas com propostas de amizade. Acorria de toda a parte o povo para ver homens de raça estranha, rostos exóticos, vestes insólitas, para escutar linguagem inaudita. Mas comparem-se as duas embaixadas, a indiana e a

---

disiunxis, ut, tenuissimo nominis uestigio paucissimis ante cognitatis, cetera omnibus ignotas, nunc etiam nonnulli, ut esse credant, uix adduci posse uideantur, p. 7. A razão de ser do exórdio não é outra senão a de preparar o ouvinte, tornando-o benévolo, atento e dócil, cf. Quintiliano, *Institutio Oratoria*, 4.1.5

<sup>21</sup> Sunt tamen, Pater Beatissime, et sunt numero multae, magnitudine amplissimae, urbibus frequentes, hominum ingenii, ac militaribus studiis usque adeo praestantes, ut qui eas uiderunt, ceteris illius caeli regionibus longe antecellere, nostris uero ut comparari possint, nihil illis aliud quam religionem, qua carebant, ac uerae fidei lucem deesse credant, p. 7.

<sup>22</sup> O trânsito literário desta tópica no Renascimento é assaz conhecido. Vide Fernandes Pereira 2008: 93-101; James 1998: 151-176.

japonesa. Se aquela vinha de terras remotas, esta vem de terras muito mais longínquas. Para chegarem do Japão aos portos da China e de Macau a Malaca (*ad auream Chersonesum*), para passarem da Índia à Lusitânia e daqui a Roma, foram precisos três longos anos de viagem, por terra e por mar. Posto que o nome de Augusto fosse conhecido, na Índia nunca se tinham visto as insígnias ou as armas romanas; por isso, ofereciam os indianos amizade e não obediência, como aliados, «amicitiam a Romanis Indi ut socii flagitabant, non obedientiam offerebant». Desejavam uma aliança entre iguais não as normas de uma civilização superior. Pelo contrário, a embaixada japonesa, formada por jovens da mais alta estirpe, prostra-se aos pés do Pontífice não para lhe pedir a amizade entre iguais, *sed obedientiam ut subditos*, embora os mova amor filial. Assim se justifica o recurso a *exempla* da história antiga, servem para vincar a unidade do género humano, ideia corrente desde Santo Agostinho agora confirmada pelas navegações dos portugueses.

De outra comparação, de flagrante atualidade, sobretudo para um jesuíta, se socorre o orador. Gregório Magno, cujo zelo apostólico trouxe os povos da Grã-Bretanha à fé de Cristo, prefigura Gregório XIII. Se a cristianização da Inglaterra foi motivo de glória, grande tristeza causa hoje a sua defeção. A caracterização tipológica, à maneira bíblica, ou virgiliana, faz de Gregório XIII *alter Gregorius*, dando sentido teleológico à história da Igreja e à sua vocação universal. A embaixada japonesa traz a obediência de muitas ilhas como compensação da recente perda. E assim se justifica a acumulação de evocações bíblicas, o recurso à retórica das citações, traço característico da pregação dos anos pós-conciliares: «Populus quem non cognoui seruiuit mihi, in auditu auris obediuit mihi (*Psalms*, 17, 45); «Gentem quam nesciebas, uocabis; et gentes quae te non nouerunt, ad te current propter Deum tuum et sanctum Israel, qui glorificauit te» (*Isaias*, 55, 5); «Luce splendida fulgebis, et omnes fines terrae adorabunt te: nationes ad te uenient de longinquo et terram tuam in sanctificatione habebunt» (*Tobias*, 13, 13-14), «Maledicti erunt qui contempserint te et maledicti erunt omnes qui blasphemauerint te. Beati omnes qui diligunt te et qui gaudent super pace tua» (*Tobias*, 13, 16, 18). O fascínio pela *eloquentia* da *Sacra pagina* parecerá natural num jesuíta que foi durante anos mestre de Escritura em Évora, mas corresponde também a uma voga que, como notou Fumaroli, estava a ganhar muitos adeptos<sup>23</sup>. Na verdade o P. Gaspar Gonçalves entende estas abonações bíblicas como uma digressão e, por isso, logo volta ao assunto para de novo frisar a condição régia, o amor entranhado e a fé dos jovens embaixadores com *exempla* colhidos em S. Jerónimo.

<sup>23</sup> Quanto à alegada rudeza ou deselegância da Escritura, Santo Agostinho, uma autoridade maior para a retórica eclesiástica pós-tridentina, observara que a eloquência dos textos bíblicos, embora de natureza diferente, é tão eficaz quanto a eloquência profana porque perfeitamente adequada ao seu fim (*DDC* 4.6.9-10).



Certo filósofo, movido por uma *insignem discendi cupiditatem*, atravessou o Cáucaso, avançou pela terra dos Citas, dos Albanos e dos Massagetas, penetrou na Índia, para ouvir Hiarcas, sentado num trono de ouro, dissertar sobre a natureza, o movimento dos astros, o curso dos dias (Hieronymus, *Epist.*, 53)<sup>24</sup>. Ora muito maior foi a *peregrinatio* dos príncipes nipónicos e muito maior será o seu proveito: aprendem não com um mestre mas com muitos, veem não um Hiarcas qualquer em trono de ouro, mas outro Gregório no sólio de Pedro, ficam a conhecer não as órbitas dos corpos celestes, mas sim a fé e obras que conduzem ao céu. Conclui o P. Gonçalves a breve *narratio* com a apresentação dos ‘reis’ japoneses, distinguindo Francisco, pelo apoio que prestou a Francisco Xavier e a todos os missionários jesuítas que se lhe seguiram.

Por fim vem a *peroratio*, que, como é de regra, cumpre duas funções, enquanto *indignatio* contrapõe à heresia que campeia na Europa o acrisolado amor dos príncipes japoneses à Igreja, enquanto *recapitulatio* encaminha o discurso ao motivo da cerimónia, a ação do pastor universal já não se circunscreve ao mundo conhecido, passou os confins da Índia, da Malásia e da China, chegou mais além, até às últimas plagas das ilhas do Japão<sup>25</sup>.

Juntando uma discreta evocação ciceroniana (*Pro Archia*, <sup>23</sup>) e uma citação explícita de Virgílio, conclui Gaspar Gonçalves o seu discurso com um tópico habitual nas *orationes oboedientiales*, com a evocação do mito da idade do ouro. Não recorre, porém, à costumada citação bíblica, mas a uma autoridade menos comum neste tipo de oratória. Os príncipes japoneses em toda a parte foram recebidos como os três reis magos do Oriente ou como os reis de Társis e de Sabá. Muito de acordo com o ciceronianismo reformado vigente no generalato do P. Acquaviva, Gonçalves evita essa obviedade<sup>26</sup>. Em vez do habitual Salmo 71, 8-11 (*et dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terrarum*) prefere o orador evocar um verso do canto VI da *Eneida*, o passo em

---

<sup>24</sup> A carta de S. Jerónimo a Paulino foi muito glosada no séc. XVI; esta *narratio* encontra-se, por exemplo, em Antonio de Guevara (*Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, cap. I) e em Frei Luís de Granada (*Guía de pecadores*, I, cap. XIV).

<sup>25</sup> «Tua uero beneficentia, Pater Beatissime, cum singulari religionis studio coniuncta, non huius tantum urbis moenibus includi, non Italiae finibus circumscribi, non Germaniae, Bohemiae, Vngariae, Poloniae, non Syriae, non Graeciae, non Dalmatiae terminis contineri potuit, quibus omnibus in locis, partim seminariis extractis, quasi munitissimis fidei arcibus, partim aliis beneficiis immortalia tuae liberalitatis ac religionis monumenta posuisti, sed longius etiam proeucta et *extra anni* quodammodo *solisque uias*, ut ait ille, hoc est, ultra Indorum, Brachmanum ac Sinarum terminos ad ultimas Iaponensium oras ac fines peruenit», p. 16.

<sup>26</sup> Se as controvérsias retóricas do Renascimento não podem ser reduzidas a mero epifenómeno literário e cultural, muitas consequências haverá que retirar de querelas como o ciceronianismo. Num livro ainda recente, R. A. Maryks explora esta possibilidade, procurando relacionar o probabilismo jesuítico do séc. XVII com a ortodoxia ciceroniana que vigorava nos colégios da Companhia. Vide Fernandes Pereira 2012; e Maryks 2008.

que Anquises apresenta o cortejo dos futuros heróis de Roma: *extra anni solisque uias* ‘fora do percurso anual do sol’ (*Aen.* 6. 796). A alusão ao tópico da crença no regresso da idade do ouro reforça-se assim com um trecho que se adequa perfeitamente à obediência prestada por embaixadores provenientes *ex ultimis omnium terrarum finibus*<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Citam o Salmo 71, 8-11 Vasco Fernandes de Lucena na *oratio* proferida em 1485, Fernando de Almeida na obediência prestada a Alexandre VI, Diogo Pacheco, em 1514, diante do papa Leão X. O canto VI da *Eneida* é evocado também por Aquiles Estaço na *oratio* dirigida a Gregório XIII em 1574.

## BIBLIOGRAFIA

- Albuquerque, M. ed. (1988), *Orações de obediência dos Reis de Portugal aos Sumos Pontífices*. Lisboa.
- Boscaro, A. (1973), *Sixteenth-Century European Printed Works on the First Japanese Mission to Europe*. Leiden.
- Boxer, C. R. (1951), *The Christian Century in Japan, 1549-1650*. Berkeley.
- Bugge, Peter (2000), “Asia and the Idea of Europe - Europe and its Others”, *Kontur* 1: 3-13.
- Carneiro R. - Matos, A. T. eds. (1994), *O Século Cristão do Japão*. Lisboa.
- Cooper, M. (2005), *The Japanese Mission to Europe, 1582-1590: the Journey of Four Samurai Boys through Portugal, Spain and Italy*. Folkestone.
- Cortesão, Armando (1978), *A Suma Oriental de Tomé Pires*. Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis.
- Cortesão, Armando (1990), *The Suma Oriental of Tomé Pires, 1512-1515*. Ottawa.
- Costa Ramalho, A. (1997), Duarte de Sande, S.J.: *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores japoneses à Cúria Romana*, Macau, Fundação Oriente. Rep. (2009) in *Portugaliae Monumenta Neolatina*, vol. I, t. I-II. Coimbra.
- Costa Ramalho, A. (1999), *Para a História do Humanismo em Portugal (III)*. Lisboa.
- Elisonas, Jurgis (2008), “Christianity and the daimyo”, in John Whitney Hall (ed.), *The Cambridge History of Japan*, vol. 4. Cambridge.
- Fernandes Pereira, Belmiro (1991), *As orações de obediência de Aquiles Estaço*. Coimbra.
- Fernandes Pereira, Belmiro (2008), “Antigos e Modernos: o humanismo norteyuropeu nas retóricas peninsulares do séc. XVI”, *Península* 5: 93-101.
- Fernandes Pereira, Belmiro (2012), *Retórica e Eloquência em Portugal na época do Renascimento*. Lisboa.
- Fumaroli, M. (2002), *L'âge de l'éloquence*. Genève.
- James, P. (1998), “Taceat superata uetustas: Living legends in Claudian’s *In Rufinum*1”, in M. Whitby ed. *The Propaganda of Power: The Role of panegyric in Late Antiquity*. Leiden.
- L. Bourdon, L. (1993), *La Compagnie de Jésus et le Japon. 1547-1570*. Paris.
- Laures, Johannes ed. (1957, 3ª ed), *Kirishitan Bunko: A Manual of Books and Documents on the Early Christian Mission in Japan*. Tóquio.
- Maryks, R. A. (2008), *Saint Cicero and the Jesuits: the Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*. Ashgate.

- Massarella, D. ed. (2012), *Japanese Travellers in Sixteenth Century Europe: A Dialogue Concerning the Mission of the Japanese Ambassadors to the Roman Curia (1590)*. London.
- Massarella, D. (2013), «The Japanese Embassy to Europe (1582-1590)», *The Journal of the Hakluyt Society* : 1-12.
- Massarella, D. (2005), “Envoys and Illusions: the Japanese Embassy to Europe, 1582-90”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 15: 329-350.
- Moran, J. F. (1993), *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*. London.
- Mouren, Raphaële (2000), “La rhétorique antique au service de la diplomatie moderne: Piero Vettori et l’ambassade florentine au pape Jules III (1550)”, *Journal de la Renaissance* 1: 121-154.
- Oliveira e Costa, J. P. (1993), *Portugal e o Japão, o Século Namban*. Lisboa.
- Oliveira e Costa, J. P. (1999), *O Japão e o cristianismo no século XVI*. Lisboa.
- Oliveira e Costa, J. P. (2007), “Japan and the Japanese in Printed Works in Europe in the Sixteenth Century”, *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 14: 43-107.
- Schurhammer, G. (1946), “O descobrimento do Japão pelos portugueses no ano de 1543”, *Anais da Academia Portuguesa de História* 1: 7-112.
- Schurhammer, G. (1956), “Uma obra raríssima impressa em Goa no ano de 1588: a *Oratio habita a Fara D. Martino*”, *Boletim do Instituto Vasco da Gama* 73: 1-18.

O MUNDO COMO JARDIM: O *VIRIDARIUM* DO P. FRANCISCO DE MENDOÇA SJ, DIVERSIDADE NA UNIDADE DO SABER  
(The world as garden: the *Viridarium* by P. Francisco de Mendonça SJ, diversity and unity in knowledge)

CARLOTA MIRANDA URBANO (camirurb@fl.uc.pt)  
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

RESUMO – Este texto apresenta a obra póstuma de um célebre orador e mestre do Colégio das Artes, o jesuíta Francisco de Mendonça, que aí ensinou no início do séc. XVII. Outro mestre do Colégio, o jesuíta Francisco Machado, compilou e organizou os escritos de Francisco Mendonça num volume a que, recorrendo à metáfora do jardim, deu o título de *Viridarium Sacrae et Profanae Eruditionis*. Espelho do conhecimento e da transmissão do saber no contexto da pedagogia dos colégios da Companhia de Jesus na sua época, esta obra oferece informações relevantes para o estudo do ensino na rede escolar jesuítica que então abrangia a Europa e os novos espaços de influência europeia, como a nova América e a velha Ásia. Longe de esgotar essas informações numa obra de grande riqueza e que requer do leitor de hoje uma leitura francamente interdisciplinar, este texto detém-se nos aspetos da estrutura do volume que se prendem com uma conceção do saber como unidade e naquelo outros que são reveladores da circulação dos saberes e dos avanços científicos na Europa, num momento em que essa unidade está à beira da fragmentação e se dão os primeiros passos na autonomização do discurso científico.

PALAVRAS-CHAVE – Humanismo, Companhia de Jesus, ensino, Colégio das Artes, Francisco Mendonça.

ABSTRACT – This paper presents the posthumous work of a famous orator and professor at the *Colégio das Artes*, the Jesuit Francisco de Mendonça, who taught there in the beginning of the 17th century. Another teacher of that College, the Jesuit Francisco Machado, compiled and organized his writings within a volume which he named, using the metaphor of the garden, *Viridarium Sacrae et Profanae eruditionis*. Mirror of the knowledge and of the transmission of knowledge within the pedagogical context of the colleges ruled by the Society of Jesus at that time, this work provides relevant information for the study of education in the Jesuit school system, which was then extended to all Europe and to the new areas of European influence, as the new America and the ancient Asia. Far from giving an exhaustive reading of the information contained in that work, given its great richness (and the fact that it requires today a truly interdisciplinary reading), this paper is only focused on the aspects of the volume structure which relate to the conception of knowledge as *unity*, on one hand, and, on the other, on those that give us account of the circulation of knowledge and of the scientific progress in Europe precisely on a moment when that unity of knowledge was near to fragmentation and the first steps were given towards an autonomy of the scientific discourse.

KEYWORDS – Humanism, Society of Jesus, education, Colégio das Artes, Francisco Mendonça.

*Viridarium sacrae ac profanae eruditionis*<sup>1</sup>/ Jardim de erudição sagrada e profana, é o título da obra que tomamos como *corpus* para esta reflexão no contexto do tema que dá título a este livro, *Legado Clássico no Renascimento e sua recepção: contributos para a renovação do espaço cultural europeu*.

Publicada depois da morte do seu autor, o Padre Francisco de Mendouça, que já em vida tinha fama de grande orador, esta obra viria a ser aquela por meio da qual mais se notabilizaria o jesuíta. Francisco de Mendouça, que dedicou parte da sua vida ao magistério, foi mestre de Retórica em Lisboa, de Filosofia em Coimbra e de Sagrada Escritura em Évora, reitor dos colégios de Coimbra e de Évora e morreu intempestivamente em Lyon de França, quando regressava de Roma até onde viajara como Procurador da Província Portuguesa na Congregação Geral.

Por economia de texto não nos detemos em mais aspetos biográficos, já tratados noutras ocasiões<sup>2</sup>, mas não podemos deixar de assinalar esta circunstância da morte algo inesperada em 1626. Consciente do valor da obra impressa e dos méritos do Padre Mendouça, a Companhia de Jesus encarregou de imediato um dos seus membros de coligir e editar a obra inédita do prestigiado mestre. Coube a tarefa ao Padre Francisco Machado, discípulo de Mendouça, também orador de prestígio, que mereceria o encargo de proferir na Universidade a Oração de Sapiência do ano de 1629, e veria publicados, além de poesia, dois discursos latinos e um sermão em português.<sup>3</sup> Outros discípulos de Mendouça, como Bartolomeu Pereira e Francisco de St<sup>o</sup> Agostinho de Macedo, seriam famosos entre os contemporâneos e, segundo o bibliógrafo António Franco, o Padre António Vieira, sem que tivesse sido seu aluno, afirmava ter aprendido muito “com os escritos e sermões do Padre Mendouça”.<sup>4</sup> Na verdade, ao seu tempo, o reconhecimento do seu mérito ia para os dotes oratórios. Na sua obra *Retórica e Teorização Literária em Portugal*, Aníbal Pinto Castro, além de comentar o seu pensamento retórico presente no livro VII do *Viridarium (De Floribus Rhetoricae)*, refere-se várias vezes ao apreço que por ele tinham contemporâneos e sucessores e ainda à sua ‘fama’ como inventor dos chamados ‘conceitos predicáveis’.<sup>5</sup>

Francisco Machado não demorou muito a realizar a tarefa, reunindo trabalhos vários do Padre Mendouça, desde os discursos e sermões latinos proferidos em diferentes circunstâncias da vida académica, ao pequeno tratado de retórica, passando pelos poemas de vários metros ou pelos *problemata* e

---

<sup>1</sup> Mendouça 1631.

<sup>2</sup> Urbano 2013.

<sup>3</sup> Urbano 2001: 18-21.

<sup>4</sup> Franco 1717-19: 491: “O Mestre dos Pregadores o admirável Padre António Vieira da nossa Companhia confessava, que o seu Mestre na predica foram os sermoens & escritos do Padre Francisco de Mendouça.”

<sup>5</sup> Castro 2008: 70-73.

*quaestiones* apresentados segundo uma forma de argumentação dialética e que estariam seguramente associados ao magistério de Francisco de Mendonça. Junta-lhes, além disso, uma extensa coleção de poemas de outros membros da Companhia de Jesus dos colégios de Lisboa, Coimbra e Évora, sob a designação de ‘homenagem póstuma’ e cujo tema é invariavelmente a perda do mestre e as suas elevadas qualidades. Em 1628 o *Viridarium* dispunha já das licenças de publicação e veio a lume em 1631 em Lyon. Depois desta edição seguiram-se várias, entre Lyon e Colónia até ao séc. XVIII, sendo a última de que tenho conhecimento em 1733, documentando assim uma recepção afortunada e um interesse que se prolongou durante pelo menos um século.<sup>6</sup>

Pelo seu carácter abrangente e erudito, o *Viridarium* constituía uma obra de interesse para muitos, desde o pregador, ao homem de governo da Igreja, passando pelo médico. Assim, encontramos citações do *Viridarium* numa obra de medicina do séc. XVIII, a que mais adiante me refiro, encontramos-lo no Inventário dos bens do Bispo de Pernambuco, D. Tomás da Encarnação Costa e Lima (1784),<sup>7</sup> ou na biblioteca de um académico inglês como Robert Burton, autor da obra célebre *The anatomy of melancholy* (1631)<sup>8</sup> ou até mesmo referido numa carta de um católico da corte de Carlos I de Inglaterra, casado com a católica Francesa Henriqueta Maria, como objeto de suspeita de heterodoxia. Refiro-me a uma carta datada de 1633 (dois anos após a primeira edição do *Viridarium*) em que John Southcot exprime esses mesmos receios em carta dirigida a Peter Biddulph. A sua preocupação prende-se com o escândalo que provoca entre os seus ‘heréticos’, entenda-se os protestantes do seu meio, a afirmação de Mendonça segundo a qual a autoridade de Cristo e da Virgem Maria se equivalem, e têm ambas o mesmo poder intercessor diante de Deus. Se o destinatário da carta confirmar estas afirmações, pede-lhe John Southcott que o denuncie à Inquisição, pois tal ideia soaria a blasfémia.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Francisco Machado também se encarregaria de editar o terceiro volume do *Comentário ao livro dos reis*, (Mendonça publicara em vida o primeiro e o segundo) e uma coleção dos seus sermões em dois volumes. Cfr. o prólogo da segunda parte dos sermões do P. Mendonça na edição de 1649.

<sup>7</sup> Verri, 2006: 151. Neste inventário existe a edição do *Viridarium* de 1632 avaliada em \$500.

<sup>8</sup> Hidalgo: 83. <http://sederi.org/docs/yearbooks/11/11%207.Saez.pdf> último acesso em 19-03-2015.

<sup>9</sup> Cfr. a carta de John Southcot a Peter Biddulph (14 de junho de 1633): “Amongst other faculties reserved to the bishop lett one be that (no) bookes be printed in English without hies leave, for in this there is a great abuse, and much trouble and scandal comes to us for want of good order herein. I saw an advertisement given to a friend of mine lately touching a book of one Franciscus Mendonza Societatis Iesu doctor theologus. The little book is *Viridarium Sacrae et Profane Eruditionis*. He hath this question: *utrum nobis utilius sit Jesu nomen sanctissimum implorare an nomen Mariae*, and therein hath these words: *admitto virginem et Christum aequali ferre apud Deum auctoritate valituros*; and again, *dicere possem Christi et virginis intercessionem aequalis fere momenti esse apud Deum*. I pray you look into the book, and

Num interessante estudo, Arnaldo do Espírito-Santo<sup>10</sup> fez recentemente uma apresentação desta obra que no seu título designa como ‘injustamente esquecida’. Para além de desbravar ao leitor de hoje as páginas que a introduzem, a dedicatória e o prólogo, apresenta ainda os quatro primeiros livros e explora a sua essência metafórica, quer ao nível da arquitetura quer do pormenor, interpretando agudamente a obra no contexto da estética barroca.

Para cumprir o título deste estudo, porém, não podemos deixar de voltar a esta metáfora tão recorrente no seu tempo. A valorização do jardim na produção literária da Companhia de Jesus articula-se certamente, quer com a importância da imagem e da imaginação na pedagogia espiritual inaciana, quer com a valorização da imagem no contexto da piedade católica em geral, que afirmava a sua ortodoxia face à iconoclastia protestante. Frequentemente, na produção literária da Companhia de Jesus somos convidados pela descrição a contemplar uma imagem ou a imaginá-la, fazendo a chamada ‘composição de lugar’, sempre no pressuposto da eficácia espiritual e catequética do ícone.

Quer a imagem do jardim, como espaço organizado pelo homem, quer a imagem da natureza na sua espontaneidade, foram usadas como metáforas na produção literária jesuítica, ora como representação no domínio da espiritualidade, ora no domínio da organização dos saberes, as duas dimensões em que a Companhia de Jesus tanto investia, procurando que os seus membros fossem igualmente sábios e virtuosos (*probos simul ac doctos*), num entendimento integral da educação humana apoiada no binómio *virtus et litterae*.<sup>11</sup>

Na obra que agora nos ocupa, o editor, o Padre Francisco Machado, continuando uma tradição ‘jesuítica’ que explora o poder educativo do discurso simbólico, apropria-se da metáfora do jardim como forma de interpretação do mundo que, à altura, era uma obra perfeita, organizada, coerente: a criação, que só podia revelar e espelhar a perfeição, ordem e beleza do Criador. À unidade e coerência da criação correspondia uma unidade fundamental dos vários saberes que neste livro se organizam em ‘canteiros de várias flores’. Assim, o título desta obra, cuja folha de rosto completamente preenchida por uma gravura sugere um jardim da Renascença, antecipa diante do leitor uma espécie de mapa conceptual que organiza em ‘canteiros’ ou grupos de *flores* as várias matérias do livro/jardim.

Os três primeiros têm por título comum *Flores sacri*. Segue-se o livro IV, *Flores Philosophiae*, o livro V *Flores Varii*, o livro VI *Flores Eloquentiae*, o livro VII *Flores Rhetoricae*, o livro VIII *Flores Humaniorum Literarum* e, finalmente, o livro IX *Flores Poetici*.

---

if you find these propositions there you may do well to putt them up to the Inquisition, for here our heretiques are much scandalized with them, and indeed not without reason for they sound blasphemously.” Questirt 2005: 186.

<sup>10</sup> Espírito-Santo 2013: 11-24.

<sup>11</sup> Miranda 2011: 473-490.



Vale a pena desfrutar da beleza da gravura e explorar o seu significado pois com a sua imagem não se pretende apenas ornamentar o volume. Esta que aqui apresentamos é o frontispício da edição de 1632, de um exemplar em ótimo estado de conservação que existe (entre outros de outras edições) na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra e que pertenceu ao Real Colégio de S. Pedro desta cidade.

O retrato do Padre Francisco de Mendonça surge na base, emoldurado. A pena e o livro, símbolo do magistério, e a açucena, símbolo da castidade, completam a caracterização do autor. Uma citação de Virgílio (retirada dos funerais de Palante, na *Eneida*) *Nec dum sua forma recessit*, 'não o abandonou a sua beleza' (*Eneida*, 11, 70) alude à morte do jesuíta e à pervivência da sua beleza (nas flores da sua obra). Dois medalhões, como óculos abertos para o interior do jardim, ladeiam o retrato.

No óculo do lado esquerdo podemos ver uma árvore ao centro: a imagem do homem sensato que põe o seu enlevo na lei de Deus, como árvore plantada nas margens do rio, que dá fruto a seu tempo e cujas folhas não murcham. A identificação completa-se com a legenda retirada do salmo 1: *Folium eius non defluet* (A sua folhagem não murchará). Do lado oposto, outra árvore (a árvore do Éden?) de onde brota uma torrente, encimada pela inscrição tirada do salmo 36: *torrente voluptatis*, a torrente das delícias de onde Deus dá a beber aos filhos dos homens.

No centro do frontispício, duas figuras femininas num jogo de movimento: A erudição sagrada, do lado esquerdo, de cabeça coroada, olha modestamente para o chão. Do lado direito, de costas para o leitor mas de cabeça voltada e olhando para ele, a erudição profana, de cabeça descoberta. As duas figuras sustentam uma faixa com a legenda *Vtraque manu* 'pela mão de ambas' assinalando a concórdia e o entendimento pleno entre a erudição sagrada e a erudição profana. A mesma gravura remete-nos para Virgílio (*Eneida* 5), num passo que se refere à vitória de Entello sobre Dares na prova de pugilato dos jogos fúnebres em honra de Anquises.<sup>12</sup>

No cimo do frontispício, à entrada do jardim, mesmo ao centro da porta por trás da qual se vislumbra um caminho ladeado de árvores, vemos um anjo, um guarda que segura uma espada de fogo. A inscrição que o identifica parafraseia a écloga 7 de Virgílio: *Custos diuitis horti* (guarda do fértil jardim),<sup>13</sup> mas o leitor coevo percebe de imediato a identificação com os guardas do Éden, experimentando a tal aliança entre sabedoria sagrada e profana, tema da obra. Com uma espada de fogo na mão direita, o anjo evoca os querubins que, no livro

<sup>12</sup> *Creber utraque manu pulsat versatque Dareta*, *Aen.*, 5, 460.

<sup>13</sup> A inscrição ganha expressividade por contrastar com o passo de Virgílio: *Custos pauperis horti* (guarda do pobre jardim), *Buc.* 7, 34.

do Génesis, Deus colocara a oriente do Éden para guardar o caminho da árvore da vida, depois da expulsão do homem do paraíso, onde o colocara. Também eles têm na mão uma espada flamejante (Gen3, 23).

Mais duas inscrições ainda ilustram a aliança entre os dois saberes. Do lado esquerdo do anjo, sobre a perfeição de uma roseira que ostenta uma flor no centro, a inscrição *labia dolosa* do salmo 30, os ‘lábios mentirosos que serão silenciados’, e do lado direito, sobre um tufo de flores várias onde três aranhas teceram uma teia, a inscrição *noluit intelligere ut bene ageret* ‘[o homem que] não quis discernir/compreender para fazer o bem’ (Slm 36: 3, 35). A apresentação simétrica destas inscrições e gravuras assinala a importância e o valor moral do conhecimento e da erudição na busca da verdade. Imagem do Éden, da criação ou ainda imagem da alma, o jardim representa metaforicamente a leitura desse mundo universal, ou à escala humana, em que sagrado e profano não se debatem mas surgem (re)concluídos, como as duas figuras alegóricas, não sem que o leitor possa ler nesta representação a superioridade da *eruditio sacra*, em relação à *eruditio profana*.

Nesta gravura, espelho dessa aliança entre sagrado e profano, podemos ler simbolicamente representado o esforço pedagógico da Companhia de Jesus, empenhada na formação integral dos seus membros e dos que lhe eram confiados, aliando o binómio *virtus et litterae*, numa síntese dos três legados fundamentais do humanismo (helénico, romano e judaico-cristão) síntese que na Companhia encontra a mais alta expressão na *Ratio Studiorum*.<sup>14</sup>

Além de espelhar aquela síntese, o *Viridarium* é uma obra que revela o carácter interdisciplinar da formação jesuítica que adequa ao séc. XVI o ideal humanista de Cícero, combinando estudos científicos e humanísticos, procurando dotar os seus alunos não só de uma boa formação retórica no domínio do pensamento e da sua expressão, como de bons conhecimentos nos domínios da história, da astronomia, da matemática, da física, etc...

Interdisciplinar nos seus conteúdos, pois, o *Viridarium* reclama também ao leitor de hoje uma abordagem interdisciplinar, dada a sua natureza verdadeiramente enciclopédica. O Livro IV, *Das flores da Filosofia*, é particularmente revelador da necessidade imperiosa daquela abordagem. Nele são tratadas *quaestiones* que hoje, depois da autonomização das várias ciências e do discurso científico, classificaríamos em áreas disciplinares como a física, astronomia, anatomia, medicina, antropologia, geologia, psicologia, etc... que antes da fragmentação do saber se reuniam sob uma só, a Filosofia.

Estes *problemata*, como são designados no corpo do texto, são muito provavelmente resultantes do magistério de Francisco de Mendonça no Colégio das

---

<sup>14</sup> Miranda 2009: 36.

Artes em Coimbra, onde ensinou Filosofia no ano de 1604.<sup>15</sup> São tempos pouco simples, estes. Passara um século sobre o ‘descobrimento do Brasil’. Aquele mundo-criação, reflexo da perfeição divina, mostrava-se finalmente completo, mas com muitas interrogações. As viagens de portugueses e espanhóis que deram novos mundos ao mundo revelavam realidades completamente novas que era preciso organizar, compreender e arrumar no conhecimento do mundo e do homem, com todas as suas implicações religiosas, morais, filosóficas, jurídicas, etc... Simultaneamente, os avanços técnicos, a própria experiência da navegação e o contacto com outras culturas e outros saberes preparavam a autonomização das ciências e uma nova visão do mundo e do homem.

Assentes numa tradição que transmitia uma doutrina organizada e coerente, estes *problemata* eram na verdade sínteses em que o professor apresentava uma questão, as diferentes teses que lhe respondiam, remetendo para as fontes, com os respetivos argumentos e contra-argumentos, não deixando porém de incluir nessa transmissão a refutação das teses que se opunham àquele património doutrinal e que resultavam de avanços científicos e epistemológicos da época. Embora a base do edifício assentasse nas autoridades antigas quer pagãs (com destaque para o saber aristotélico), quer cristãs, não se tratava da transmissão de um saber estático, mas um saber que dentro dos seus limites procurava adequar-se às novidades de um mundo em revelação.

Por exemplo, o livro IV, *De Floribus Philosophiae*, abre com um *problema* que debate qual a posição, entre o estar sentado ou de pé, é a mais digna do homem. Quando apresenta os argumentos para defender que é mais digna a posição de ‘sentado’, Francisco Mendonça usa o exemplo dos japoneses, entre os quais representa grande injúria conversar com alguém de pé. O que importa aqui registar é o facto de Mendonça recorrer na sua argumentação a um costume de uma cultura ‘nova’, ou recentemente conhecida pelos europeus, fazendo uso do que conhece de um mundo alargado, cujos dados agora são integrados, e não simplesmente ignorados pelo facto de serem diferentes do já ‘conhecido’.

Num outro problema que tive ocasião de ver mais em pormenor, e que hoje nos remeteria para o domínio da antropologia, Mendonça debate a verdadeira natureza humana dos pigmeus.<sup>16</sup> Serão os pigmeus ‘*veri homines*’? No séc. XVII o termo pigmeu, não está ainda associado a determinadas grupos étnicos marcados pela sua estatura extraordinariamente pequena, mas tão só ao povo lendário referido por Homero na *Iliada* (e mais tarde por outros), ou então ao que vulgarmente designamos por *anão*. Mendonça não faz qualquer associação explícita do termo a povos nativos das novas terras descobertas, no entanto,

---

<sup>15</sup> Como informa o *Catalogo dos Professores de Philosophia no Collegio da Companhia de Jesus de Coimbra desde ano de 1555. E no de Euora*. Códice 993 da BGU fl 477-478 v.

<sup>16</sup> Urbano, C. M. 2011: 57-65.

no seu pensamento, e no do seu aluno ou leitor não deixaria de estar presente essa associação deste povo fantástico aos povos dos novos mundos que pela sua diferença física, muitas vezes acentuada pela fantasia, chocavam o europeu. Um outro autor que cita precisamente o *Viridarium*, Francisco Henriquez, na sua obra *Medicina Lusitana* (1710), refere os testemunhos de Argensola que os viu junto das Molucas; Jovio para além do Japão, ou o Padre Ruyz que viu nas Índias ‘uma provincia de gente anam’.<sup>17</sup> Sem fazer tal associação explícita, mas provavelmente tendo-a presente, o Padre Mendonça assenta os alicerces da discussão largamente debatida durante o séc. XVII, sobre a natureza humana do índio e do africano. Apoiando-se em Aristóteles e S. Tomás, Mendonça aponta dois argumentos para a defesa da natureza humana dos pigmeus, a saber: a qualidade humana não é determinada pela quantidade mas pela qualidade, não pelo tamanho do corpo mas pela presença da alma racional nesse corpo, e esta pode estar num corpo mesmo que ele não exceda o tamanho de uma abelha (usando o seu texto). Outro argumento é o facto de os pigmeus terem ‘discurso e razão’. Que *problema* melhor que este para ilustrar o contributo do magistério de Francisco Mendonça na construção do sentido universal do humano?

Alguns dos *problemata* do livro quarto inscrever-se-iam hoje na física, na geologia, ou na astrologia. Convoco aqui mais uns dois ou três exemplos que são ilustrativos de como os mestres jesuítas estavam a par das correntes científicas contemporâneas e as convocavam às suas lições mesmo que para as refutar. Em questões como ‘*Será que a Lua recebe toda a sua luz emprestada do Sol? Será que o centro de gravidade é um só com o centro do Universo?*’ Ou, ‘*Poderá a terra inteira deslocar-se naturalmente com o movimento de trepidação?*’, encontramos as referências não só às autoridades clássicas estabelecidas, com preferência para Aristóteles, e às Sagradas Escrituras, como autoridade divina, como ainda a nomes do início da modernidade, sejam eles ou não filiados na tradição aristotélica. Assim, encontramos referidas as obras de Nicolau Copérnico, Célio Calcagnino, Diego Zuñiga, são conhecidos e referidos os avanços técnicos e científicos de Tycho Brahe, os trabalhos dos jesuítas Gabriel Vasquez e de Cristóvão Clávio (o ‘Euclides do séc. XVI’), e claro, os dos seus colegas *conimbricenses*, Bento Pereira e Francisco Suarez. Pela pequena amostra podemos verificar que Francisco Mendonça e o ensino que ministrava, embora assente numa tradição estabelecida, fundamentalmente na tradução e comentário de Aristóteles, tinha acesso ao saber e à produção científica que circulava pelos vários colégios da Companhia espalhados pela Europa e não só, quer graças à itinerância de mestres (Mendonça é exemplo disso mesmo, mas também Clávio, que foi professor de Matemática no Colégio das Artes em Coimbra) quer graças à circulação de livros, e portanto não se encontrava de todo alheio às novidades, ainda que resistindo a elas.

---

<sup>17</sup> Henriquez, 1710: 54-55.

Um outro *problema*, ainda, mostra-nos como Mendonça, embora defendendo as teses mais tradicionais, confere grande valor à evidência da experiência e não se inibe de avançar com hipóteses de algum modo arrojadas, como faz no problema 47 do *De Floribus Philosophiae*. A interrogação deste problema é a seguinte: *Será que o ar é de algum modo navegável?* Isto é, será possível voar? Qualquer menino responde sem hesitação\_ diz o mestre\_ afirmando que não é possível. E o mestre acrescenta: se fosse possível navegar no ar, já há muito os homens teriam resolvido o problema da navegação no mar quando as condições são adversas... e desenvolve depois a possibilidade de argumentar uma resposta afirmativa à questão. Com base na autoridade de Alberto de Saxónia argumenta: Se o fogo é mais leve que o ar, o ar, quando contíguo ao fogo, é navegável. Do mesmo modo que a água é navegável quando contígua ao ar. E prossegue:

Nesta parte estou de acordo com ele e digo que se uma nave fosse colocada sobre uma superfície de ar convexa, podia manter-se no ar e ser impelida por remos, a não ser que algo lhe oferecesse obstáculo. Disto me convenço, movido pela experiência em que observamos que coisas por sua natureza mais pesadas que a água, mas cheias de ar, flutuam na água; porém, se de outro modo, não estiverem repletas de ar, facilmente submergem. (...) <sup>18</sup>

Desta mesma experiência tiro este argumento: um vaso de bronze, cheio de ar, que de outro modo submergia, mantém-se ao cimo da água, embora seja naturalmente muito mais pesado do que ela: portanto, uma nave de madeira, ou de qualquer outro material, colocada na superfície do ar, repleta de fogo elementar, sustentar-se-á no ar, e não mergulha no ar, por assim dizer, enquanto o peso da nave não superar a leveza do fogo de que se encontra repleta. <sup>19</sup>

Na verdade, cerca de 100 anos mais tarde, em 1710, esta tese viria a ser comprovada pela experiência de um outro jesuíta, Bartolomeu de Gusmão, quando diante da corte portuguesa fez erguer-se no ar um balão de ar quente.

Estes são alguns dos *problemata* tratados no conjunto das ‘flores da filosofia’. Mas o *Viridarium* é uma obra mais abrangente. Nele encontramos, para além das sintéticas *quaestiones* ou *problemata*, muitas composições poéticas, comentários

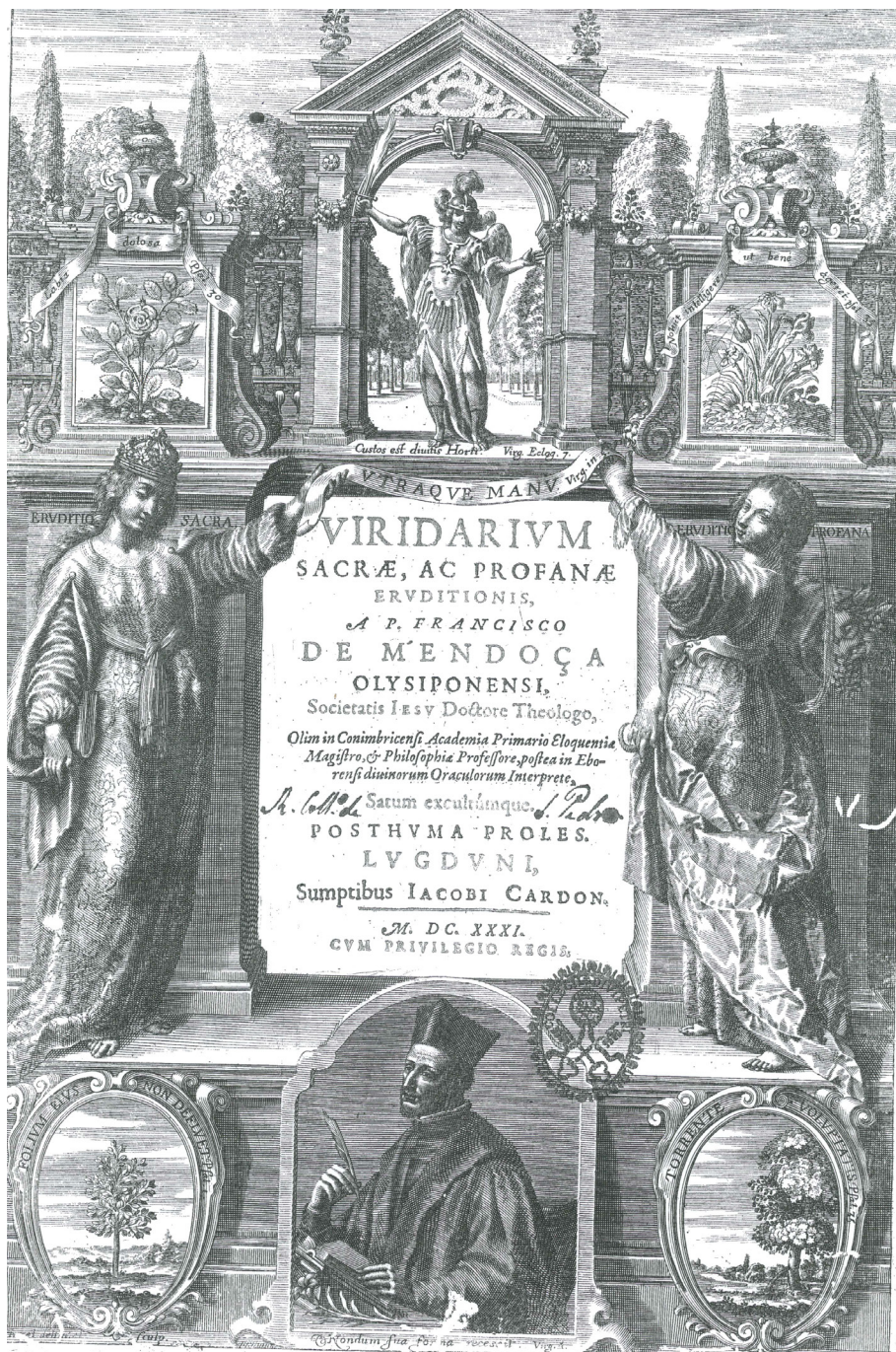
---

<sup>18</sup> *In illius gratiam hanc partem probro, dicoque, si qua nauis supra conuexam aeris superficiem poneretur, sustinendam in ipso aere, et impello remis, nisi aliud obstaret, posse. Vt hoc persuadem cogit experientia, qua videmus res natura sua grauiores aqua, aere tamen plenas aquae innatare; quae alioqui non repletae aere facile demerguntur.* Mendonça 1631: 117-118.

<sup>19</sup> *Ex hac igitur experientia huiusmodi argumentum conficio. Vas aereum, plenum aere, aliter demergendum, in summa aqua sustentatur, cum ea sit naturaliter multo grauius: ergo nauis lignea, aut cuiuscumque alterius materiae in summa aeris superficie constituta, et elementari igne repleta, supra aerem sustinebitur, nec prius in ipso aere submergetur, quam nauigiū grauitas superet leuitatem ignis, quo plenum est.* Mendonça 1631: 118.

exegéticos, discursos latinos...que espelham a variedade da vida literária, acadêmica e mesmo de piedade, dos colégios da Companhia de Jesus.

O *Viridarium* é uma obra riquíssima que documenta o tipo de formação enciclopédica e multidisciplinar na diversidade dos saberes transmitidos, dessa instituição de ensino, tal como era então a Companhia de Jesus. Nos seus colégios, nas suas missões apostólicas e educativas, a Companhia, de natureza transnacional, não só viveu de uma Europa sem fronteiras, em que os seus membros circulavam consoante as necessidades apostólicas, como viveu para uma Europa sem fronteiras, ou para um mundo sem fronteiras, pois esse mundo era o objeto da sua missão universalizante. E nessa missão, por meio do seu múnus educativo dedicado à formação integral do humano, em todas as suas dimensões, a Companhia de Jesus contribuiu sem dúvida para uma compreensão do sentido universal do humano.



Folha de rosto do *Viridarium sacrae et profanae eruditionis*, exemplar pertencente à Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra

## BIBLIOGRAFIA

- Castro, Aníbal Pinto de (2008), *Retórica e Teorização Literária em Portugal, do Humanismo ao Renascimento*. INCM.
- Espírito-Santo, Arnaldo, (2013) “O Viridarium de F. Mendoça, uma obra injustamente esquecida”, in Gonçalves, M.F, e Banza, A., P., (Coord.) Biblioteca Estudos & Colóquios, série e-books n. 1, *Património textual e humanidades digitais, da antiga à nova filologia*, 11-24.
- Henriquez, Francisco da Fonseca, (1710) *Medicina Lusitana e Socorro Delphico aos clamores da Natureza Humana para total profligação de seus males*. Amsterdão.
- Hidalgo, Ana Sáez, *The spanish connection of The anatomy of melancholy*. University of Valladolid. <http://sederi.org/docs/yearbooks/11/11%207.Saez.pdf>
- Mendoça, Francisco (1631) *Viridarium sacrae ac profanae eruditionis*, Lugduni.
- Miranda, M. (2011), “A *ratio studiorum* e o desenvolvimento de uma cultura escolar na Europa Moderna” *Humanitas* 63: 473-490.
- Miranda, M., (2009) *Código Pedagógico dos Jesuítas*. *Ratio Studiorum da Companhia de Jesus [1559]*, Nota Prévia, Introdução, versão portuguesa e notas. Esfera do Caos.
- Questirt, Michael C., ed. (2005), *Newsletters from the Caroline court, 1631-1638. Catholicism and the politics of the Personal Rule*. Camden fifth series, volume 26. University of Cambridge.
- Urbano, C. M. (2011), “Serão os pigmeus homens verdadeiros? Uma questão entre a antropologia e a medicina, no *Viridarium* do Padre Francisco Mendoça SJ” *BEC*: 56 57-65.
- Urbano, C. M. (2013), “As aulas e os problemas de filosofia natural do P. Francisco de Mendoça SJ” *Humanitas* 65: 201-214.
- Verri, Gilda Maria (2006) *Tinta sobre papel: Livros e leituras em Pernambuco no séc. XVIII*, vol. I. UFPE.



**LA MODERNIDAD DE LAS IDEAS GRAMATICALES DE LUIZ  
ANTONIO DE VERNEY Y SU ENFRENTAMIENTO CON LOS JESUITAS**  
(The modernity of Luiz Antonio de Verney's grammatical ideas and his clash  
with the Jesuits)

EUSTAQUIO SÁNCHEZ SALOR (esanchez@unex.es )  
Universidad de Extremadura (España)

RESUMEN – Desde el punto de vista gramatical Luis António Verney se adhiere claramente a la doctrina que se conoce como filosofía del lenguaje, muy común entre los gramáticos ilustrados franceses del siglo XVIII. Esta doctrina era radicalmente opuesta a la doctrina gramatical sostenida por los jesuitas en su enseñanza del latín y de otras lenguas durante el siglo XVII. Se produjo un choque dialéctico, largo y encarnado, entre los jesuitas y Verney. Normalmente se ha interpretado este choque desde la perspectiva de Verney y se ha dicho que éste criticó duramente a los jesuitas. Algo de cierto hay en ello. Pero más cierto es, en nuestra opinión, que fueron los jesuitas portugueses y españoles los que realmente se molestaron mucho con Verney, porque, siendo como era portugués y consiguientemente ibérico, y habiéndose educado como se había educado en los jesuitas, se adhirió a corrientes modernas, que muchos de los jesuitas no compartían. Es más cierto, creemos, el rechazo de los jesuitas a Verney que la crítica de Verney a los jesuitas.

PALABRAS CLAVE – Verney, Jesuitas, Gramática.

ABSTRACT – From a grammatical point of view Luis Antonio Verney clearly adheres to the doctrine known as language philosophy, common among the French grammarians of the eighteenth century. This doctrine was radically opposed to the grammatical doctrine sustained by the Jesuits in their teaching of Latin and other languages during the seventeenth century. There was a long and bitter dialectical clash between the Jesuits and Verney. Normally this clash has been interpreted from the perspective of Verney and it is commonly held that he harshly criticized the Jesuits. There is some truth in it. However, what is more true, in our opinion, is that it were the Portuguese and Spanish Jesuits who really became bothered with Verney, as the later, being Portuguese (and consequently Iberian) added to the fact of his having been educated by the Jesuits, dared to follow modern currents that many Jesuits didn't approve. It is stronger, in our opinion, the rejection of Verney on the part of the Jesuits, than the rejection of the Jesuits on the part of Verney.

KEYWORDS – Verney, Jesuits, Grammar.

Luis Antonio Verney (1713-1792), apodado el Barbadiño, nació en Lisboa y murió en Roma, según los datos biográficos más comúnmente aceptados. Estudió en el Colegio de San Antonio, en Lisboa, en el que enseñaban los jesuitas; luego lo hizo en el Colegio de la Congregación del Oratorio de Felipe Neri, también

en Lisboa; y, por fin, todavía en Portugal, en la Universidad de Évora, regentada por jesuitas; en esta ciudad fue arcediano de su catedral. En su aprendizaje, pues, el portugués participó de las dos escuelas que dominaban el panorama cultural y universitario en Portugal durante el siglo XVIII: los jesuitas y los oratorianos. Quizás ello marcó para siempre su vida.

Formado en Artes en Evora, marcha a Roma en 1736 para doctorarse en Teología y Jurisprudencia. Tras volver durante un breve espacio de tiempo a Portugal, se marcha definitivamente a Roma. Allí se impregna de los principios de la Ilustración. Es un ilustrado.

Se ha escrito mucho sobre la polémica que suscitó en Portugal y España la publicación de su *Verdadeiro Methodo de estudar*. De manera que no voy a entrar en ella. Sólo apuntaré lo siguiente: se ha dicho que atacó duramente a los jesuitas como responsables del mantenimiento de un sistema de enseñanza atrasado y poco moderno; y se ha dicho que, por ello, los jesuitas le odiaban profundamente. Yo pienso que los jesuitas de Portugal (José de Araújo y Francisco Duarte) y de España (el padre Isla y el padre Codorniu), que mantuvieron dura polémica con él, estaban molestos no tanto por las críticas que hubiera hecho Verney contra su método de enseñanza, como porque no podían soportar que un portugués, educado en los jesuitas, se hubiera sumado al movimiento intelectual europeo que triunfaba sobre todo en Francia, mientras que ellos se mantenían ajenos a ese movimiento. Es la eterna envidia, o, como mínimo, el rechazo al que se atreve a presentarse como más moderno que ellos.

Y es que la España de la primera mitad del siglo XVIII se caracteriza por una sequedad cultural e intelectual alarmante. Con brillantes palabras describió Fernando Lázaro Carreter esa sequedad intelectual. Suyas son estas palabras:

España, tras el esfuerzo conceptual y físico del barroco, queda exhausta. Es difícil imaginar una época más triste, más vacía de significado, más impotente, en todos los aspectos, que los veinticinco años anteriores y posteriores al Setecientos. Mientras Europa realiza uno de los mayores esfuerzos políticos y culturales de su historia, mientras las mentes adoptan posiciones para contemplar el gran porvenir que se avecina, mientras todo parece un despertar, España se repliega cansada, dentro de su armazón imperial, sobre la que se lanzan las jóvenes fuerzas extranjeras... Entre los numerosos papelillos de la época que guarda la Biblioteca Nacional, hay uno, manuscrito, que revela la inquietud del momento. Dice así: 'Francia-zelebrando; Alemania-suspirando; Inglaterra-maquinando; Olanda-tanteando; la Europa-dudando... y todos preguntando'<sup>1</sup>. Sólo Francia celebra: es su momento. Se ha alzado con la antorcha intelectual, y su luz deslumbra al continente<sup>2</sup> (p. 65)

---

<sup>1</sup> Biblioteca Nacional, ms. 20.287 (5).

<sup>2</sup> Lázaro Carreter 1985: 65.

Es normal y muy humano que, en un ambiente de escasez intelectual como el que nos describe aquí Fernando Lázaro, los que se consideran todavía como los herederos de las glorias culturales ya pasadas no vean con buenos ojos a aquellos que tratan de sumarse a movimientos reformadores y modernos; es más, tratan de aplastar a los que lo hagan. Ello es lo que produjo en la España del siglo XVIII los enfrentamientos entre tradicionales y reformadores.

Entre los que se mantienen agarrados al pasado y no toleran a los que, mirando a las luces europeas, ponen en evidencia su posición retrógrada se encuentran algunos jesuitas. Son ellos los que arremeten duramente contra Verney y no al revés. Verney se limita a defenderse.

Nosotros no vamos a entrar aquí en todos los detalles de la polémica. Ya ha sido tratada profusamente por otros estudiosos. Vamos a limitarnos a la parcela de las ideas gramaticales de Verney. A este respecto nuestro autor se alinea abiertamente con el grupo de gramáticos ilustrados que dominan el panorama gramatical de la Europa del momento.

Dos son los principios que están detrás de la adquisición del conocimiento y de la subsiguiente creación del lenguaje en el siglo XVIII: por un lado el empirismo; el conocimiento de los objetos llega a nuestro espíritu a través de la percepción de los mismos por medio de nuestros sentidos. Por otro, el racionalismo: una vez que tenemos en nuestra mente o espíritu los objetos, nuestra mente o razón los manipula: les da nombre, los pone en relación entre sí; y, la consecuencia inmediata de ponerlos en relación entre sí es formar juicios sobre ellos; y la forma de comunicar esos juicios con los demás es la creación de frases o proposiciones que son el reflejo oral de los juicios. Esta estrecha relación entre la adquisición del conocimiento y la creación del lenguaje es lo que se conoce como filosofía del lenguaje.

Aparte de ello, otro rasgo que caracteriza a los gramáticos ilustrados es establecer relaciones con gramáticos anteriores; y en este sentido se presentan como herederos de la Gramática racional que comenzó en el siglo XVI y se desarrolló en el XVII sobre todo en Port-Royal.

Pues bien ambos rasgos aparecen con toda claridad en la propuesta gramatical de Verney.

## 1. FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.

La decisión de poner en relación razón o esquema mental, por un lado, y lenguaje o gramática, por otro, viene de antiguo. Voy a resumir brevemente tres hitos al respecto.

El primero es el de Gramática medieval. La existencia de una Gramática racional, especulativa y general está ya en los gramáticos modistas del siglo XIII; la voluntad de los modistas es la de presentar la Gramática como un sistema deductivo en el cual los hechos de lengua tienen un fundamento lógico, es

decir, son explicados a través de su causa racional; la teoría modista se basa, en efecto, en algo que está por encima de la lengua; las reglas de la Gramática son independientes de la lengua en que se aplican; ello quiere decir que hay un sistema gramatical universal, válido para las distintas lenguas, y asequible al filósofo, al lógico; es dentro de este clima de opinión donde se explica lo de Pedro Helias

*non ergo grammaticus, sed philosophus proprias naturas rerum considerans... grammaticam invenit*

y lo de Roger Bacon

*Grammatica una et eadem est secundum substantiam in omnibus linguis, licet accidentaliter varietur.*

Los modistas establecen, pues, una clara relación entre esquemas mentales, por un lado, y lenguaje o gramática por otro. La Lógica está en la base de la Gramática.

Otro hito viene representado por los gramáticos racionalistas del siglo XVI y sus seguidores del XVII. Estos gramáticos también hablan de dos niveles a la hora del análisis lingüístico. Pero con una diferencia fundamental en relación con los modistas: de los dos niveles que distinguen los modistas, uno pertenece al terreno de la lógica y otro al terreno del lenguaje; en el caso de los gramáticos racionales del XVI los dos niveles pertenecen al plano del lenguaje; no hay uno que sea patrimonio de la Lógica y otra de la Lengua; ellos hablan en ambos casos de *Syntaxis*; a la de un nivel la llaman *Syntaxis propria*, que es aquella en la que frase tiene todos los constituyentes que debe tener, en el orden que los debe tener y con cada uno de ellos en la función que debe tener; por ejemplo: *dea locuta est filio*; a la del otro nivel la llaman *Syntaxis figurata*, ya que se trata de la *propria*, pero sometida a la intervención de figuras: por ejemplo, *dea nato locuta est ore*, donde se ha cambiado el orden de los constituyentes, ha parecido un constituyente pleonástico (*ore*) y se ha sustituido *filio*, sustantivo, por *nato*, participio. De manera que los gramáticos racionales del XVI distinguen también dos niveles de análisis de frase, pero son dos niveles lingüísticos; no uno lógico y otro lingüístico.

Y el tercer hito es el representado por los gramáticos ilustrados del XVIII. Su propuesta participa tanto de la de los modistas, como de la los gramáticos racionales; pero al mismo tiempo ofrece diferencias en relación con ambos.

Participa de la propuesta modista, porque de los dos niveles que distinguen, uno pertenece al mundo de la Lógica y otra al de la Lengua: la frase o proposición no es nada más que la expresión de un juicio mental, en cuya creación ha intervenido la razón o la Lógica; primero es, pues, el juicio racional y luego la

frase; en esto coinciden con los modistas. Pero se apartan de ellos en la mayor importancia que dan, en la generación o formación de los juicios, al empirismo; el hombre concibe ideas y juicios a través de las sensaciones que llegan a su espíritu por medio de los sentidos; no hay ideas innatas, sino que todas son adquiridas.

Pero también participan de la propuesta de los gramáticos racionales, porque, una vez formado el juicio y elaborada la proposición o frase a partir de él, ésta, la frase, puede verse sometida a los mismos mecanismos o cambios que los gramáticos del XVI hacían intervenir entre la *sintaxis propria* y la *sintaxis figurata*. Encontramos por ejemplo con frecuencia en los gramáticos ilustrados del XVIII referencias al orden de constituyentes en la frase y a la intervención de la figura de la elipsis, figura de capital importancia en el mecanismo del lenguaje propuesto por los racionalistas.

Pues bien, Verrney se mueve en la línea de la filosofía del lenguaje de los ilustrados.

## 2. VERNEY, EN DOCTRINA GRAMATICAL, ES UN HOMBRE DE LA ILUSTRACIÓN.

Ya hemos dicho que son dos los principios que están detrás de la adquisición del conocimiento y de la subsiguiente creación del lenguaje en el siglo XVIII: por un lado el empirismo; el conocimiento de los objetos llega a nuestro espíritu a través de la percepción de los mismos por medio de nuestros sentidos. Por otro, el racionalismo: una vez que tenemos en nuestra mente o espíritu los objetos, nuestra mente o razón los manipula: les da nombre, los pone en relación entre sí; y, la consecuencia inmediata de ponerlos en relación entre si es formar juicios sobre ellos; y la forma de comunicar esos juicios con los demás es la creación de frases o proposiciones que son el reflejo oral de los juicios.

Estos principios de la filosofía del lenguaje están en Leibnitz, Locke, Du Marsais, Beauzée. Pues bien, esos principios que están en ilustres filósofos como Leibniz y Locke y en gramáticos como Du Marsais y Beauzée, los encontramos también en Verney. En primer lugar en su *Logica*<sup>3</sup>. Ya es significativo el hecho de que lo encontremos en su *Lógica*; ello es prueba evidente de que, para Verney, detrás del lenguaje está la *Lógica*.

Hemos dicho que el estudio del lenguaje, para los ilustrados, está en clara conexión con la adquisición del conocimiento. A este respecto Verney sigue claramente la línea de empiristas como Locke. El punto de partida del conocimiento es la percepción de los objetos externos a través de los sentidos; una

---

<sup>3</sup> Aloisii Antonii Verney equitis Torquati, archidiaconis eborensis, *De re logica ad usum Lusitanorum adolescentium libri rex [Texto impreso]*, Valentiae, 1769. He consultado el ejemplar de BN 2/36545

vez percibidos los objetos, la mente humana hace juicios sobre los mismos, a partir de la consideración lógica de lo percibido; recuérdese a este respecto el famoso principio de Leibnitz que dice *Praedicatum inest subjecto*. Es lo que recoge nuestro autor en el capítulo II del libro Segundo

*Quid faciat mens hominis eiusque operationum diversitas.*

*...tantum scimus animum nostrum peculiare hoc habere, ut intelligat ac intelligendo alias et alias cognitiones eliciat. Has in duas veluti clases dispertimus, perceptionum et iudiciorum.*

*Nimirum, quum mens obiectam rem praesentem sibi facit eamque percipit, quin ad aliam referat, e. g. quum solem aut equum cognoscit, haec cognitio vocatur perceptio. Quum vero unum ad alium refert et percipit convenire alteri aut non, e. g. quum dicit sol est lucidus, sol non est equus; haec cognitio est iudicium...*(p. 41)

(De cómo opera la mente humana y de la diversidad de sus operaciones.

... sólo sabemos que nuestro espíritu tiene esta peculiaridad: que piensa y, pensando, va sacando unos tras otros diferentes pensamientos. Se trata de dos operaciones: la percepción y el juicio.

Cuando nuestra mente presencializa la cosa que tiene en frente y la percibe, sin que la ponga en relación todavía con nada –p.e. cuando conoce al sol y al caballo- ese conocimiento se llama percepción. Pero cuando pone en relación unos objetos con otros y advierte lo que conviene o no a cada uno de ellos –p. e. cuando dice “el sol es brillante”, “el sol no es un caballo”-ese conocimiento se llama juicio)

En el libro IV define de manera concreta lo que es el *iudicium* y la *ratio-cinatio*:

*CAPVTI. De natura iudicii.*

*Postea quam mens nostra ideis rerum omnium perfusa est, iis utitur pro lubitu, atque alias cum aliis comparat, et intelligit utrum convenient an secus; hoc vocamus iudicare. Itaque iudicium est perceptio convenientiae aut disconvenientiae, quae reperitur inter duas ideas...*(p.121)

(Sobre la naturaleza de los juicios.

Una vez que nuestra mente ha adquirido las ideas de todas las cosas, hace uso de ellas a su arbitrio, compara unas con otras, y sabe si unas coinciden con otras o no; a esta acción la llamamos *iudicare*. De manera que un juicio es la percepción de la conveniencia o inconveniencia que hay entre dos ideas)

El paso siguiente que dan los empiristas e ilustrados, desde el punto de vista de la creación del lenguaje, es sentar el principio de que esos juicios que el hombre crea en su pensamiento pueden ser comunicados a los demás hombres. Y ese paso lo da también Verney. Primero, indicando cómo cada una de las

percepciones mentales provocadas por objetos externos que llegan a ella pueden ser expresadas con palabras. En el capítulo I del libro III, libro titulado *De idearum signis*, leemos

*De natura et utilitate ac usu vocum.*

*Quum Deus hominem finxerit ad societatem, humana autem societas stare non possit, nisi homines, quae in animo cogitant, sibi invicem monstrent aperte, oportuit modum instituere quo perceptiones mentis veluti e domo sua foras prodirent et aliis manifestarentur. Ad hunc finem consequendum nihil aptius pulchriusque reperiri potuit quam cogitata nostra ita humanis vocibus alligare, ut, iis auditis, quae alii concipiunt in animo, plane perciperemus. Quum enim tanta sit facilitas voces pronunciandi, quantam nos intelligere quodam modo possumus, explicare non possumus, nulla excogitari poterat accommodatior via ad infinitam perceptionum copiam incredibilemque percipiendi celeritatem declarandam, quam voces, quae et infinitae propemodum sunt et innumeris paene modis fingi possunt et moderari.* (pp.85-86)

(Sobre la naturaleza, utilidad y uso de las palabras.

Dado que Dios formó al hombre para vivir en sociedad, y dado que una sociedad humana no puede mantenerse si los hombres no comunican abiertamente entre sí lo que piensan en su mente, fue necesario establecer la forma mediante la cual las percepciones de la mente salieran por así decir de su guarida y se manifestaran a otros. A tal efecto, ninguna cosa más apropiada y más elegante pudo conseguirse que ligar de tal forma nuestros pensamientos con palabras humanas que, oídas éstas, pudiéramos percibir lo que otros hombres han concebido en su mente. Y dado que la facilidad de pronunciar voces es tanta que de algún modo podemos intuir la, pero no explicarla, no pudo ser imaginado, a la hora de comunicar la abundancia de percepciones y la increíble rapidez de la percepción, camino más apropiado que las palabras, las cuales son casi infinitas y pueden ser creadas y moldeadas de formas casi innumerables)

Segundo, indicando, como hacen los demás empiristas ilustrados, que el juicio que se forma en la mente comparando unas ideas con otras puede ser expresado con una oración o proposición. En el capítulo siguiente, el II del libro Tercero dice:

*De iudicio verbis expresso seu de propositione.*

*Propositio est ratio adfirmans vel negans aliquid de aliquo<sup>4</sup>. Respondet enim iudicio quod vel duas ideas componit vel distinguit. Itaque duas habet partes: ea de qua aliquid adfirmatur aut negatur, dicitur subjectum; quae de illa adfirmatur aut negatur, praedicatum.*

---

<sup>4</sup> Aristotel. *Analy. prior* lib. I, cap. I.

*E.g. In his Deus est iustus, Homo non est equus, nomina Deus et Homo sunt subiectum; nomina iustus et equus sunt praedicatum* (p. 123)

(Sobre el juicio expresado con palabras o sobre la proposición.

Una proposición es un juicio mediante el cual se afirma o se niega algo de algo. Lo propio, en efecto, del juicio es afirmar o negar la relación entre dos ideas. Por ello, la proposición tiene dos partes: aquella de la cual se afirma o se niega algo, que se llama sujeto; y aquella mediante la cual se afirma o se niega, que es el predicado)

Este concepto de la frase o proposición está presente en todos los ilustrados. Por no poner nada más que un ejemplo, he aquí lo que dice Beauzée en la entrada *Proposition* de la *Encyclopedie*:

Nous parlons pour transmettre aux autres hommes nos connoissances; et nos connoissances ne sont autre chose que la perception de l'existence intellectuelle des êtres, sous telle ou telle relation à telle ou telle modification. Si un être a véritablement en soi la relation sous laquelle il existe dans notre esprit, nous en avons une connoissance vraie; s'il n'a pas en soi la relation sous laquelle il existe dans notre esprit, la connoissance que nous en avons est fausse; mais vraie ou fausse, cette connoissance est un jugement, et l'expression de ce jugement est une *Proposition*<sup>5</sup>

Lo que dice a continuación Verney en lo que se refiere a la relación entre sujeto y predicado es esto:

*Et praeterea nexus seu verbum est, quo vis iudicandi significatur, id est, ostenditur praedicatum in subiecto includi.* (pp. 123-124)  
(Además, el nexo, que es el verbo *est*, es el que demuestra el valor del juicio, es decir, muestra que el predicado está incluido en el sujeto)

Esto no es nada más que el conocido principio de Locke de que *praedicatum inest subiecto*, principio que no es ahora el momento de analizar.

Y lo que sigue en Verney no es nada más la doctrina de la Gramática racional del siglo XVI (Linacro y Sanctius), continuada en el XVII por Scioppio y los gramáticos de Port-Royal: esa doctrina defiende que para que haya oración es necesario, como mínimo, un nombre y un verbo; y en ese orden; de manera que si no están en ese orden, hay que ordenarlo bien; y si falta alguno de ellos, hay que suplirlo. De esta forma se cumple lo que decíamos antes: la Gramática de los ilustrados participa, por una parte, del racionalismo de los modistas medievales, y, por otra, del racionalismo, de los gramáticos racionales del XVI y XVII. La

---

<sup>5</sup> Encyclopédie Méthodique. Grammaire et Litterature, t. I, París MDCCLXXXII.



frase tiene un esquema racional fijo; y si ese esquema racional fijo no se cumple en la frase a nivel de realización, hay que pensar en la intervención de alguna figura. Es lo que añade después Verney:

*Nulla excogitari potest propositio quae non aliquid aiat aut neget; hoc est, quae non constet praedicato, subiecto et verbo sum, vel expressis vel subauditis.*

*E.g. In his adfirmationibus vivo, morior, Petrus amat, subauditur haec: Ego sum vivens, Ego sum moriens, Petrus est amans. Similiter optativae ut vivam, peream, hunc sensum reddunt: Ego sum cupiens ut ego sim vivens; Ego sum cupiens ut ego sim periens. Imperativae ut ama, amato, exponuntur hoc modo: Ego sum iubens ut tu sis amans. Interrogativae ut amem? sic: Ego sum cupiens scire si tu es amans. Consimili modo explicabis potentiales, exclamativas, precativas, ceterasque.*

*Ex quo apparet verbum sum non significare identitatem praedicati et subjecti, id est unum esse aliud, ut Veteres existimarunt, sed hoc tantum significare: praedicatum in subiecto includi ac contineri. Nulla enim propositio aiens est vera, nisi quia totum praedicatum in subiecto includitur; nulla negans vero, nisi quia totum non includitur (p. 124)*

(No puede pensarse en una proposición que no afirme o niegue algo; es decir, que no conste de predicado, sujeto y verbo *sum*, expresos o sobreentendidos.

Ejemplo. En estas afirmaciones *vivo, morior, Petrus amat*, se sobreentiende esto: *Ego sum vivens, ego sum moriens, Petrus est amans*. Lo mismo ocurre con las optativas, como *vivam, peream*, que tienen sentido completo así: *Ego sum cupiens ut ego sim vivens; Ego sum cupiens ut ego sim periens*. La yusivas, como *ama, amato*, que se explican así: *Ego sum iubens ut tu sis amans*. Las interrogativas, como *amem?*, que lo hacen así: *Ego sum cupiens scire si tu es amans*. Del mismo modo se explicarán las potenciales, las deprecativas y demás.

Por todo ello queda claro que el verbo *sum* no significa identidad entre predicado y sujeto, es decir que uno es el otro, como pensaron los antiguos, sino que significa sólo esto: que el predicado está incluido o contenido en el sujeto. En efecto, ninguna proposición afirmativa es verdadera, sino cuando todo el predicado está incluido en el sujeto; y ninguna negativa es verdadera, sino cuando todo el predicado queda fuera del sujeto)

En lo que se refiere, pues, al concepto de proposición como manifestación de un juicio mental, el cual a su vez se ha formado en la mente a partir de percepciones de objetos externos, Verney sigue claramente el camino de empiristas como Locke, de filósofos como Leibnitz, y de gramáticos ilustrados como Du Marsais o Beauzée. Se trata, en definitiva, de poner en relación el lenguaje con la adquisición del conocimiento. Es lo que se conoce como filosofía del lenguaje, en la que Gramática está en estrecha relación con la Lógica. Verney se monta cómodamente en este carro.

A partir de ahí, Verney sigue la doctrina racional de que la proposición puede manifestarse de dos formas: ya en su esquema racional, ya con el esquema racional modificado. En el segundo caso hay que pensar que ha intervenido la elipsis, el hipérbaton u otra figura de construcción. Esto es herencia clara de Sanctius y Port-Royal.

Todo esto rompe radicalmente con la concepción anterior del lenguaje y la Gramática, que sólo era el arte de hablar. A los jesuitas del XVII y muchos de la primera mitad del XVIII sólo les preocupaba enseñar la lengua. No tiene entonces nada de extraño que no les gustara mucho que viniera un portugués educado entre los jesuitas enseñándoles a ellos qué es el lenguaje.

### 3. RELACIÓN CON LA TRADICIÓN GRAMATICAL. OLVIDO DE LOS JESUITAS.

Pero mucho más debió molestarles a los jesuitas el hecho de que Verney, a la hora de hacer una historia de la Gramática y de los gramáticos desde el siglo XVI hasta el momento en que él escribe, siga la línea de los ilustrados franceses como Du Marsais y Beauzée. Para estos gramáticos ilustrados la historia de la Gramática anterior a ellos se reduce a Sanctius, Scioppio, Vossio y Port-Royal.

En Du Marsais leemos textos como los siguientes:

Le fameux Sanctius et plusieurs autres Grammairiens ont reconnu tous ces mots sous-entendus, je ne fais que les suivre. Messieurs de Port-Royal dans leur sçavante Méthode Latine, réduisent après ces Auteurs les expressions abrégées à la construction simple; je ne prétens point à la gloire de l'invention pour le sonds, et par cela même je me trouve plus autoricé<sup>6</sup>

Y en Beauzée esto:

Cependant des grammariens du premier ordre, comme Sanctius, Scioppius, Vossius<sup>7</sup>

Podríamos traer muchos más textos en los que queda en evidencia que para los gramáticos ilustrados franceses la historia de la Gramática anterior a ellos se reduce a Sanctius, Scioppio, Vossio y Port-Royal. Esto no debería sentar bien a los jesuitas que llevaban dos siglos enseñando Gramática en escuelas y universidades. Y mucho menos debería sentarles bien que siguiera esa línea Verney, que se había educado con ellos. Le considerarían poco menos que como un traidor.

Efectivamente, Verney se mueve en esa línea tanto en el Verdadero Método como en la Gramática latina que se le atribuye.

---

<sup>6</sup> *Exposition d'une méthode raisonnée pour apprendre la langue latine*, París, MDCCXXII, p. 25.

<sup>7</sup> *Encyclopédie Méthodique. Grammaire et Littérature*, t. I, París MDCCLXXXII, p. 185.

En el Verdadero Método comienza arremetiendo, no contra los jesuitas ni contra el padre Álvarez en concreto, sino contra la proliferación de manuales y trataditos que los muchachos tienen que aprender, además de la Gramática oficial del Álvarez<sup>8</sup>:

*Danos que rezultan da Gramatica Latina que comumente se ensina. Motivos porque nas escolas de Portugal nam se-melhora de metodo. Nova ideia de uma Gramatica latina facilissima, com que, em um ano, se-pode aprender fundamentalmente Gramatica.*

Quando entrei neste Reino e vi **a quantidade de Cartapacios e Artes** que eran necesarias para estudar somente a Gramatica, fiquei pasmado... Sei que em outras partes, onde se-explica a Gramatica de **Manoel Alvares**, tambem lhe-acrecentam algum livrinho, mas tantos como em Portugal, nunca vi. As declinassoens dos Nomes e Verbos estudam pola Gramatica Latina, a esta se-segue um **Cartapacio Portuguez, de Rudimentos**; depois **outro, para Generos e Preteritos**, muito bem comprido; a este **um de Sintaxe, bem grande**; depois **um libro, a que chamam Chorro**; e **outro, a que chamam Promptuario**, polo qual se-aprendem os escolios de Nomes e Verbos; e nam sei que mais libro á. E parece-lhe a V. P. pouca materia de admirasam, quando todo aquilo se-pode compreender em um livrinho em 12 e non mui grande? (p. 59)

*Daños que resultan de la Gramatica Latina, que comúnmente se enseña. Motivos por què en las Escuelas de Portugal no se mejora de método. Nueva idèa de una Gramática Latina, facilissima, con que en un año se puede aprender fundamentalmente Gramatica etc.*

...Quando entrè en este Reyno, y vi los muchos Cartapacios, y Artes, que eran necesarios, para estudiar solo la Gramatica, quedè pasmado... Sé, que en otras partes, donde se explica la Gramatica de Manuel Alvarez, también le añaden algún librito, pero nunca vi tantos, como en Portugal. Estudian las declinaciones de nombres y verbos por la Gramatica latina. A ésta se sigue un Cartapacio Portuguès de *Rudimentos*; después otro para *Generos* y *Preteritos* muy completo. A éste una de *Syntaxis*, bien grande, después un libro, à que llaman *Chorro*, y otro á que llaman *Promptuario*, por el qual se aprenden los escolios de Nombres, y Verbos; y no sé què otro libro hay. Y le parece à V. P. materia de poca admiración, quando todo aquello se puede comprehender en un librito en doce, y no muy grande? (pp. 196-107)

---

<sup>8</sup> Los textos en portugués están tomados de L. N. Verney, *Verdadeiro methodo de estudar para ser útil à la República e à la Igreja, proporcionado ao estilo e necessidades de Portugal, em varias cartas, escritas polo R. P. \*\*\* Barbadinho da Congregasam de Italia, ao R. P. \*\*\* Doutor na Universidade de Coimbra*, Valensa, anno MDCCXLVI (1746) BN 2/49419. Los textos en castellano están tomados de *Verdadero Metodo de estudiar para ser útil a la Republica, y a la Iglesia, proporcionado al estilo, y necesidad de Portugal, expuesto en varias cartas, escritas en idioma ortugués por el R. P. \*\*\* Barbadino, de la Congregación de Italia, al R. P. \*\*\* Doctor en la Universiad de Coimvbra, traducido al castellano por Don Joseph Maymó y Ribes*, Madrid 1760.

Aquí no arremete contra los jesuitas; arremete contra la proliferación de manuales y libritos. Pero claro, los autores de esos manuales y libritos eran, en su mayoría, jesuitas. De manera que esto no debería gustarles mucho. Y muchos menos debió gustarles, lo que dice Verney más adelante a propósito de la historia de la Gramática durante los siglos XVI y XVII:

O mundo estaba mui falto de noticias e de método antes do seculo pasado. Desde o restablecimento das letras Umanas na Europa, direi melhor, no Occidente, que podemos fixar nos principios do seculo XV, melhor direi, desde a invensam da-Imprensa no-meio do-dito seculo; até o fim do XVI nam tiveram os omens tempo de cuidar, em dar método proprio à letras e Ciencias...Achamos alguns, no fin do XV e no-XVI seculo, que foram letrados à forsa de estudo, mas non de metodo....esa gloria estaba rezervada para o seculo XVII. Os pasados seguiam unas a outros, sem mais eleisam que o costume; viam e estudavam com os olhos et juizo alheio (p. 62)

El mundo estaba muy escaso de noticias, y de método antes del siglo pasado. Desde el restablecimiento de las Humanas Letras en la Europa, mejor dirè en el Occidente, que podèmos fixar en los principios del siglo XV, mejor dirè, desde la invención de la Imprenta en la mitad de aquel siglo, hasta fines de el XVI no tuvieron los hombres tiempo de procurar dàr método à las Letras y Ciencias...Hallamos algunos à fines del siglo XV, y en el XVI, que fueron letrados a fuerza de estudio, pero no de método... Finalmente esa gloria estaba reservada para el siglo XVII . Los pasados seguían unos à otros, sin mas elección, que la costumbre; veían y estudiaban con los ojos, y juicio ageno (pp. 111-112)

Esta última frase de Verney estaba ya en Santius a finales del XVI, cuando éste dijo: “Si no investigas las causas y razones del arte que practicas, ves, créeme, con ojos ajenos y oyes con oídos ajenos” (Minerva 1.1). Y es que todo comienza, según Verney, con la Gramática racional de finales del XVI, en la que ocupa lugar de privilegio Sanctius: Escalígero, siguiendo a Saturnio, publicó un libro, *De causis linguae latinae*,

...em que doutisimamente expoem o seu sentimento sobre os elementos da Gramatica, mas nam toca a construisam das partes. A leitura deste libro abriu os olhos a **Francisco Sanches** que era un profesor celevre de letras Umanas na univerisidade de Salamanca. Este douto empredeu no-seguinte seculo, com o mesmo titulo, a explicasam da construisam das partes da / orasam e com tanta felicidade que descobrio as verdadeiras cauzas, até àquele tempo ignoradas. Este livro encontrou en Salamanca e trouxe para Roma, nos principios do seculo pasado, o famoso **Gaspar Scioppio**, conde de Claravale, de nasam tudesca... Scioppio cedendo à evidencia das-razoens, proseguio o mesmo metodo de Sanches: ilustro e reformou a sua doutrina, e compoz a primeira Gramatica, que apareceo segundo os tais principios. No mesmo

tempo Gerardo **Joam Vossio** em Olanda, tam benemérito das-lettras Umanas e Sagradas, explicou ainda melhor o dito método, seguindo em tudo Sanches e Scioppio, os quais ou copia ou ilustra.

Esta é e será sempre a Epoca famosa da Latinidades e Gramatica (pp. 62-63) ...en el que doctissimamente expone su sentir sobre los Elementos de la Gramatica, pero no toca la construcción de las partes. El leer este libro abrió los ojos à **Francisco Sanchez**, que era un profesor célebre de las Humanas Letras en la Universidad de Salamanca. Este docto emprendió en el siglo siguiente, con el mismo titulo, la explicación de la construcción de las partes de la oración, y con tanta facilidad, que descubrió las verdaderas causas, hasta entonces ignoradas. Encontró este libro en Salamanca, y le llevó à roma à los principios de el siglo pasado, el famoso **Gaspar Scioppio**, conde de Claravale, de Nacion Tudasca, aquel grande hombre en Sagradas, y Profanas Letras, que empleò toda su vida en Estudios Gramaticos. El libro de Sanchez hizo todo el efecto, que podía esperarse. Scioppio (que no acostumbraba decir bien de aquello, que no lo merecía, antes le tacharon sus enemigos, como censor inhumano) cediendo à la evidencia de las razones, prosiguió el mismo método de Sanchez; iustrò y reformò su doctrina, y compuso la primera Gramatica, que se ha visto, siguiendo los tales principios. Al mismo tiempo el famoso Gerardo Juan Vossio en Olanda, tan benemierito de las Sagradas y Humanas Letras, explicó aun mejor este método, siguiendo en todo à Sanchez, y à Scioppio, los que copiò, ò ilustrò.

Esta es, y será siempre la famosos época de la Latinidad, y Gramatica (pp. 112-113)

No están los jesuitas en esa Epoca famosa da Latinidade e Gramatica. Es más –y es la única ocasión en la que critica expresamente a los jesuitas- ellos son los culpables de que no haya prosperado el método racional de Sanctius y Scioppio. La razón de por qué no se propagó más el método racional es que:

Os **doutisimos Jezuitas** ensinam grande parte da-Mocidade, em varias partes da Europa: e nam querendo apartar-se do **seu Manoel Alvares**, rejeitáram todas as novas Gramaticas. Alguns destes **Religiozos, que trato familiarmente, e estimo muito pola sua doutrina e piedade**, me disseram claramente que bem viam que o Alvares era **confuzo e difuzo**, e que as outras eram melhores; nem se podía negar, que os principios de Scioppio fosem claros e certos, mas que o P. Geral nam queria se-apartasem do P. Alvares per ser Religiozo da Companhia. Este é o motivo porque o P. Alvares se-conservou nas escolas dos-tais Religiozos, e esta tambem o origem da-tenacidade, comque muitos seguem aquilo mesmo que condenam (p. 63)

Los **doctissimos Jesuitas** enseñan gran parte de la Mocedad en varias partes de Europa; y no queriendo apartarse de **su Manuel Alvarez**, despreciaron todas las nuevas Gramaticas. Algunos de estos **Religiosos, que trato, y estimo mucho por su doctrina, y piedad**, me dixeron claraente, que bien conocían, que el Alvarez era **confuso, y difuso**, y que las otras

eran mejores; que no se podía negar, que los principios de Scioppio eran claros, y ciertos; pero que el Padre General no quería apartarse de el Padre Alvarez, por ser Religiosos de la Compañía. Este es motivo, por que el Padre Alvarez se conserva en las Escuelas de tales Religiosos, y éste es también el origen de la tenacidad, con que siguen muchos aquello mismo que condenan (p. 114)

Pero aquí no se ve ninguna acritud contra los jesuitas. Reconoce que son “doutisimos”, palabra en la que no creo que haya que ver ninguna ironía, como con frecuencia se ha visto; dice que no siguen el método racional porque quieren seguir con su Alvares, que era jesuita; dice que hay jesuitas con los que trata familiarmente y a los que estima mucho; los adjetivos “confuso” y “difuso”, aplicados a Alvarez, no los pone en su boca, sino en la de otros jesuitas. De manera que este texto, que se ha utilizado con frecuencia como prueba de cargo del antijesuitismo de Verney no es nada más que un apéndice que añade el propio Verney al final de una pequeña valoración de la Gramática durante los siglos XVI y XVII. Y en ese apéndice no arremete contra los jesuitas; más bien se lamenta de que no se hayan modernizado.

Mucho más larga y más analítica es la historia de Gramática de los siglos XVI y XVII que hace en el Prólogo de la Gramática latina a él atribuida. En efecto, Verney publicó, sin indicación de autor, y fingiendo la traducida del francés al italiano y del italiano al portugués, su *Gramatica latina*, en Barcelona, en 1758<sup>9</sup>. De ella se hicieron otras seis sucesivas ediciones desde 1768 hasta 1816: la segunda es de Sevilla 1768; la tercera es de Lisboa, 1775<sup>10</sup>; la **cuarta** es de Lisboa, 1775<sup>11</sup>; a partir de la cuarta, de 1785, se señala que es obra suya<sup>12</sup>; la quinta es Évora, 1790; y la sexta, también de Évora, 1816<sup>13</sup>.

Cierto tono de polémica hay en el *Al lector* que aparece al principio, compuesto fingidamente por el traductor; sabemos, en efecto, que el fingido traductor es el propio Verney. Pues bien, en ese *Al lector*, se hace un elogio al autor del libro, que es el propio Verney; y en ese elogio se insiste en la profundidad de sus conocimientos gramaticales:

---

<sup>9</sup> Que es de Verney parece indicarlo el hecho de que en carta escrita al marqués de Pombal el 28 de Mayo de 1766 le informa que imprimió esta Gramática en 1758.

<sup>10</sup> En carta a Pombal de 21-7-68 le informa que hizo la segunda edición en ese mismo año de 1768.

<sup>11</sup> En el ejemplar de la Torre do Pombo se lee “Terceira edição mais emendada”. Y al margen se dice: “Composta por Luis Antonio Verney, Cavaleiro da Ordem/de Christo e Arcediago de Sé Metropolitana de Évora./ Quarta impressão mais emendada.

<sup>12</sup> En la portada se lee: (...) e solidamente / Composta por / Luiz Antonio Verney, / Cavalleiro da Ordem de Christo, e Arcediago da Sé Metropolitana / de Évora. Quarta impressão mais emendada. / Lisboa. / Na Regia Officina Typographica, / Anno MDCCLXXXV.

<sup>13</sup> Los datos anteriores están tomados de Andrade: 486.

Nam me cansarei, Leitor amigo, com te descrever, como fazem muitos modernos, um grande elogio do Autor do livro, que agora te ofereso traduzido, et da utilidade da sua obra. Se o Autor entendía bem a materia, e tinha os requisitos para escrever dela con todo o acerto, iso mostra lindamente a Introdusam, que poza o principio, a qual te servirá de prologo<sup>14</sup>

Pues bien, esa Introducción o Prólogo lleva precisamente el título de *Istorica et Critica à Gramatica Latina*. Y el índice del mismo es el siguiente:

- I. *Necesidade, Natureza, e Historia da Gramatica Latina.*
- II. *Defeitos das Gramaticas antigas.*
- III. *Defeitos de algumas Gramaticas modernas.*
- IV. *Requizitos de uma boa Gramatica.*
- V. *Modo de ensinar a presente Gramatica.*
- VI. *Responde-se às dificuldades contra o noso sistema.*

En la historia de la Gramática que hace en el Prólogo dice que las Gramáticas medievales, a partir del siglo VI, estaban tan faltas de método y tan llenas de reglas falsas y de cosas superfluas que no son de fiar. Las verdaderas Gramáticas latinas comienzan a aparecer en el siglo XV por influencia de los gramáticos griegos que llegaron en ese siglo de Bizancio a occidente tras la caída de Constantinopla en 1453. Pero fue sobre todo el siglo XVI el momento en que floreció la lengua latina y aparecieron verdaderas Gramáticas latinas. Se siguieron componiendo Gramáticas en el XVII; tantas, que es difícil enumerarlas. Pero, en medio de ese gran número de Gramáticas, muy pocos son los que conocen con fundamento cuáles son los principios verdaderos de la Gramática latina; muy raros los que los conocen y exponen con claridad; y ninguno hasta ahora ha dado a luz una Gramática en que no haya cosas que corregir:

Pocos sam os autores, que conheceram com fundamento, quais sam os verdadeiros principios da Gramatica Latina. Rarisimos os que os seguiram, e expuzeram con clareza. E nenhum ategora deo à luz um livro desta materia, em que nam aja muito, que reparar, como abaixo direi (p. V).

Y es que, si bien es cierto que en el siglo XVI y XVII hubo estudiosos que sabían hablar con gran elegancia latín, sin embargo no supieron componer buenas Gramáticas latinas. Y ello porque, para componer una Gramática, se necesitan requisitos más allá del conocimiento de la latinidad; hay que saber también Filosofía. Para escribir una Gramática, son necesarios, en concreto, los siguientes requisitos:

---

<sup>14</sup> Tomamos los textos de la segunda edición de Sevilla, 1768.

1. Conocer las causas y principios en que se funda la lengua latina. Es algo que han ignorado todos los gramáticos hasta el siglo XVI, a excepción de dos o tres de los que hablará más adelante.
2. Conocer las partes de la oración y la relación entre las mismas en la oración, para tener ideas claras al respecto y ofrecer pocas y claras reglas.
3. Utilizar un buen método de exposición: unas reglas deben explicarse a partir de otras; y se deben separar del cuerpo de las reglas las excepciones o las reflexiones menos importantes.
4. Tener conciencia de la condición de maestro no exige decir o enseñar todo lo que se sabe, lo cual es pedantería, sino decir o enseñar sólo lo preciso y dejar lo demás.
5. Poseer gran facilidad y claridad a la hora de explicar los pensamientos.
6. Tener experiencia en la composición de obras científicas, de manera que se sepa reducir la materia científica a un sistema.

Todo esto no se puede hacer sin el conocimiento de la Lógica. De manera que una “boa Gramatica é un sistema de doutrina bem concebido e bem ordenado. E so as Logicas modernas sam as que ensinam a compor um bom sistema: quero dizer, compor qualquer doutrina sistemáticamente” (p. VII).

En resumen, dos son los requisitos necesarios para componer una buena Gramática latina: el primero es tener conocimiento de las causas de la lengua latina; el segundo, es tener conocimiento de Lógica, la cual enseña a componer un libro con sistema, brevedad y claridad. Lo primero, sólo a finales del siglo XVI comenzaron a tener en cuenta algunos gramáticos. Lo segundo, se ha alcanzado a finales del siglo XVII, cuando la Lógica escolástica ha sido sustituida por la verdadera Lógica.

De manera que los gramáticos racionales del siglo XVI alcanzaron el primero de los objetivos, pero no el segundo. Los no racionales, ni siquiera eso. Entre los primeros cita a los siguientes: Agustín Saturnio, Julio César Escalígero, Braz Pico, y Francisco Sánchez de las Brozas. De la Minerva de este último dice que “teve grande aceitasam en Espanha; foi muito louvada; foi abrazada por alguns” (p. VIII). Pero, como los viejos profesores son reacios a emendar errores, la mayoría de ellos siguieron enseñando con los métodos de las Gramáticas antiguas. De todas formas, la gloria de Sánchez tuvo su continuación en Gaspar Scioppio. Y luego, fue Vossio el que siguió los principios de Sánchez y de Scioppio. Estos tres, y sus seguidores, los gramáticos de Port-Royal, son los que se llevan los elogios de Verney. El resto es rechazado. Y en ese resto hay que distinguir: algunos, como el flamenco Lithocomo, o Despauterio, o Ramus, o Nebrija son nombrados en nota; otros, como los jesuitas, ni siquiera son nombrados.

En conclusión, hay gramáticos, como Sánchez, Scioppio, Vossio y los de Port-Royal, que, aunque tienen defectos, merecen la pena; los hay, como Despauterio, Nebrija, Lithocomo, que, si bien son desaconsejables, al menos son citados; y los hay que ni siquiera aparecen en este prólogo en el que se recoge una



historia de la Gramática latina, como son los jesuitas. Los jesuitas no están en la historia de la Gramática.

La verdad es que luego, a la hora de componer la Gramática, sigue fundamentalmente los principios de Port-Royal. Sólo al final, añade un apéndice, con dos capítulos, en los que encontramos algo que aparece en otros gramáticos ilustrados, como por ejemplo Du Marsais. De esos dos capítulos, el primero se titula *Exercício de Gramatica* (p. 253 ss.). En él se trata de ejercitar a los alumnos en la traducción y explicación de autores latinos. Tras recoger los autores y textos que se deben enseñar, aporta un ejemplo de traducción y explicación de un texto latino. Se trata del comienzo de *Andria* de Terencio:

Simo. *Vos isthaec auferte. Abite. Sosia, adesdum: paucis te volo.*  
Sosia. *Dictum puta. Nempe ut curentur recte haec...*

Expozisam Gramatical, ou ordem Natural

Explicado primeiro o argumento da dita sena, sem o qual nã se pode formar conceito, deve-se reducir o tal passo à ordê natural, deste modo:

Simo. *Vos, servi, auferte istabaec negotia in domum intro. Vos, servi, abite viam a me. Tu, Sosia, adesdum praesens mihi. Ego volo hoc negotium, me alloqui quod ad te cum paucis verbis.*

Sosia. Tu, Simo, puta hanc rem, jam tuum negotium esse dictum a te mihi: nempe ut haec negotia, quae negotia ego video, recte curentur a me.

Este método es el que siguen Du Marsais, Beauzée y otros gramáticos ilustrados franceses.

Otro dato, en fin, en el que Verney coincide con los gramáticos ilustrados es el principio de que las lenguas se deben enseñar, no utilizando la lengua que se está enseñando, sino la lengua materna; referido al latín, éste se debe enseñar en portugués, en español, en francés; no en latín:

**Toda Gramatica** se debe explicar na lingua que um omem sabe<sup>15</sup>... E coiza digna de admirasam que muitos omens deste Reino queiram aprender Francez, Tudesco, Italiano, de uma sorte, e o Latim de outra moito diferente... E tomára que me-disesem porque nam se-debe praticar o mesmo<sup>16</sup> no Latim; e porque razam se-aja de carregar a memoria

---

<sup>15</sup> **Aquí** introduce un argumento que estaba ya en Rollin, el pionero de los gramáticos ilustrados. Este decía: “les Romains nous ont appris, par l’application qu’ils donnaient à l’étude de leur langue, ce que nous devrions faire pour nous instruire de la nôtre” (I, p. 3). Eso mismo dice Verney.

<sup>16</sup> Lo mismo que en el aprendizaje de las lenguas vernáculas.

dos-pobres estudantes com uma infinidades de versos Latinos e outras coizas que nam servem para nada neste mundo? Chega este prejuizo a tal extremo que o P. Bento Pereira excrevo uma Ortografia Portugeusa em Latim. Desorte que quem nam intende latim, segundo o dito P., na se pode escrever corretamente Portuguez (p.60)

Finalmente a Gramatica Latina para os Portugueses debe ser em Portuguez. E isto parece quiz dizer o P. Manoel Alvares na advertencia que faz aos Mestres, no-fim das declinasoens dos Verbos<sup>17</sup>, ainda que ele praticase o contario (pp. 61)

En el breve panorama de las ideas gramaticales de Verney que acabamos de hacer, queda claro que el mismo se mueve abiertamente en la línea de los gramáticos ilustrados, sobre todo franceses. Esto es lo que debió molestar a los jesuitas españoles: que viniera un portugués, educado con los jesuitas, dando lecciones de modernidad en Gramática.

#### 4. OLVIDO Y ELOGIO DE LOS JESUITAS.

Hemos visto que en la Historia de la Gramática que hace en su *Gramatica latina* no nombra a los jesuitas. Sin embargo, en el prólogo del *Verdadeiro Método*, que pone en boca del impresor valenciano Balle, hace un encendido elogio de ellos. El prólogo está dirigido aos reverendísimos padres Mestres da veneravel religiam da companhia de Jesus no reino e dominio de Portugal,

A continuación hace un encendido elogio de los jesuitas. ¿Qué sentido tiene este prólogo elogioso, mientras que en la historia de la Gramática ni siquiera los nombra?

Dos explicaciones se han dado a estas alabanzas hacia los jesuitas: una, que Verney lo hizo y lo puso en pluma de un impresor valenciano para granjearse el favor de los jesuitas, que sabía que estaban muy ofendidos con él; en ese caso, los elogios serían obligados y el miedo estaría detrás. Otra, que Verney hace gala en ese prólogo de una fina y completa ironía, de manera que todo lo que dice es falso e irónico; y que los jesuitas descubrieron esa ironía y no se dejaron adormecer por los elogios, que eran irónicos. Esta es la opinión del padre Codorniu<sup>18</sup> en el propio siglo XVIII y la de Menéndez Pelayo. M. Menéndez y Pelayo<sup>19</sup> dice, en nota que “los jesuitas no se dejaron adormecer por el incienso de la dedicatoria con que Verney trató de desagraviarlos”. En

---

<sup>17</sup> Patrio sermone tantum declaranda Rudimenta, Genera, Declinationes...

<sup>18</sup> *Desagravio de los autores y facultades, que ofende el Barbadño en su obra Verdadeiro Methodo de estudiar, según la traduccion castellana del todo conforme al original portugués dedicado a la Universidades y literatos de España* por el P. Antonio Codorniu de la Compañía de Jesus, Barcelona MDCCLXIV.

<sup>19</sup> Menéndez Pelayo 1993: 1466.

esto, el gran maestro se deja llevar por la opinión de Codorniu, jesuita de Cervera que escribió un *Desagravio* a favor de los autores que habían sido agraviados por Verney.

Voy a proponer aquí una tercera interpretación del prólogo. Los elogios que aparecen en el mismo se extienden mucho más en la condición de misioneros y predicadores de los jesuitas que en la condición de maestros de latinidad o de artes y ciencias. Es cierto que al comienzo del mismo alude, sólo alude, a su condición de maestros:

Quam oportuna ocaziam se-me-oferecia agora, de referir os louvores desa veneravel Religiam, se a moderasam, e umildade de VV. RR. nam me-tapase a boca! Quem tem dado mais e mais illustres escritores a ese Reino, que a Companhia? Quem tem promovido com mais empenho os estudos, que os seus Mestres? Onde florecem as letras com mais vigor que nos seus Colegios? Quem omem douto tem avido en Portugal, que non bebèse os primeiros elementos nas escolas desa Religiam?

Qué oportuna ocasión era esta, para referir las alabanzas de essa Venerable Religion, si la moderación, y humildad de VV. RR. no me cerrasse la boca! Quièn ha dado mas, y mas illustres Escritores à este Reyno, que la Compañía? Quién ha promovido con màs empeño los Estudios, que sus Maestros? En dónde florecen las letras con mas vigor, que en sus Colegios? Qué hombre docto hubo en Portugal, que no bebiesse los primeros elementos en las Escuelas de esse Religión?

Hasta aquí las alabanzas a la condición de maestros de los jesuitas. A partir de aquí, las alabanzas se dirigen a su condición de misioneros; y con mucha más extensión. Ellos son los que han conquistado para el evangelio los imperios de Oriente:

VV. RR. que abriram no-Oriente as portas ao Evangelho, tem trabalhado com tal empenho na vinha do Senhor, que se contamos somente os povos convertidos, tem conquistado para a Fé, e tambem para o Reino, imperios vastísimos.

VV. RR. que abrieron en el Oriente las puertas à el Evangelio, han trabajado con tal empenho en la Viña de el Señor, que si contamos solamente los Pueblos convertidos, ha conquistado para la Fé, y también para el Reyno, vastísimos imperios.

Recurriendo al tópico de las conquistas portuguesas en ultramar, hace una comparación, tónica de nuevo, ya que se inserta en el tópico de las armas y de la cruz, entre las conquista militares de los portugueses y la labor de cristianización de los jesuitas

Nem sei a quem atribua maior gloria: se às armas vitoriozas dos Portuguezes no Oriente, se as pias exortasiens e fadigas des seus Misionarios... ficam VV. RR. muito mais gloriosos que os mesmos ilustres Generais portugueses...  
No sé, à quién atribuya mayor gloria: si à las victoriosas armas de los Portugueses en el Oriente, ò à las pidadosas exhortaciones, y fatigas de sus Misioneros... quedan VV. RR. mucho mas gloriosos, que los mismos ilustres Generales Portugueses; pues consiguieron la victoria, no de los cuerpos, sino de los ánimos. Vencieron VV. RR. no derramando la sangre de los otros, sino la propia; y escribieron con ella su nombre, no solo en los Libros de la Fama, y de estas Historias caducas, sino en el mismo Libro de la Vida; y levantaron un padrón en aquella Patria, en que se estiman las virtudes...

Y no sólo en Oriente, sino también en **África y América:**

No vuelvo la vista à la Africa, y America, que no vèa à los Religiosos de la Compañía convirtiendo Idolatras, ayudando à los Fieles, enseñando à todos.

Y en Portugal han destacado, si no por labor misionera, sí por labor pastoral

Aquí mesmo em Portugal, quem á que nam seia obrigado à Companhia e nam experimente os influxos desa benigna Religiam?

Aquí mismo en Portugal, quién hay, que no esté obligado à la Compañía, y no experimente los influjos de esse benigna Religion?

Por su labor de confesión, predicación y consejo:

Quem ja mais chegou a uma das cazas desa Religiam para buscar um confesor a qualquer ora da noite que no ficase consolado?...

Quièn llegó jamás à una de sus Casas à buscar un Confessor, à qualquiera hora de la noche, que no quedasse consolado? Un Predicador para qualquiera Festividad, que no fuesse obedecido, aun sin interés? Quièn fuè à pedir consejo en materias de conciencia que no tuviesse pronta respuesta? Quièn quiso un dictamen escrito en qualquiera materia, que no bolviesse satisfecho?

Practican las obras de misericordia, como la de visitar y liberar a cautivos:

Si miro las Carceles, vèo à los Religiosos de la Compañía consolando à los afligidos, solicitando las solturas, confesando y confortando á todos.

Hacen pastoral en las calles y en la plazas:

Si voy à las Plazas, y calles públicas, vèo à los mismos Religiosos doctrinando à los ignorantes, excitando la emulacion en los niños, atrayendo con modo suave à los que pasan, para oir la verdad Evangelica.

En las Iglesias están siempre dispuestos para confesar y para realizar la liturgia:

Si miro las Iglesias, los vèo frequentes en el Confessionario, exhortando à los Fieles en determinados días, exactissimos en las funciones divinas, que celebran con toda magnificencia, y devoción.

En las escuelas destacan por su amor y paciencia, y, si bien enseñan las letras, enseñan también piedad:

Si miro las escuelas, los vèo enseñando à los niños con grande amor, y paciencia, no solo las letras, sino la piedad, que en toda ocasión les inspiran.

En resumen

Si miro qualquiera Religioso de la Compañía, véo el retrato de la continencia, moderación, mansedumbre, afabilidad, respeto, cosas que me infunden un sagrado terror.

Y en Europa también se ha distinguido la Compañía por su buen hacer: por su fidelidad a Roma

Nam quero trazer à memoria o que esa sua Religiam tem feito e faz nas mais partes da Europa Catolica. Deixo de parte a inviolavel uniam que sempre teve con a Sé Apostolica; e as persiguisoens e censuras criricas que tem sofrido por esa causa. No quiero traer à la memoria lo que essa su Religion ha hecho, y hace en las mas partes de la Europa Catholica. Dexo à parte la inviolable unión, que siempre tuvo con la Silla Apostolica, y las persecuciones, y censuras criticas, que ha sufrido por esta causa.

Por servir de modelo a las congregaciones que han surgido después de ella

Nem menos falo na gloria que resulta à Companhia, de ver que tantas Religioens e Congregasoens que se fondáram despois dela, todas a-tem tomado por treslado, e nam julgam merecer com iustisa os louvores dos omens pios, senam quando se-avizinham mais ao seu instituto.que resulta à la Compañía, de vèr, que tantas Religiones, y conngregaciones, que se fundaron después de ella, todas la han tomado por modelo; y no juzgan merecer con justicia las alabanzas de los hombres pios, sino quando se acercan mas à su Instituto.

Tras haber analizado el contenido del prólogo, proponemos la siguiente interpretación del mismo: Verney les dice a los jesuitas que lo suyo es la misión, la predicación, la evangelización; es lo que han hecho bien hasta ahora; es en

ello en lo que insiste en este prólogo: No insiste en su condición de enseñantes o maestros; insiste en su condición de misioneros. De manera que lo que les está diciendo es que se dediquen a lo que saben y dejen lo que no saben.

Al final de la carta-prologo aparece una sorprendente confesión que viene a confirmar esta interpretación. Dice Verney que no podía dejar de decir lo que ha dicho: “Verdad es, que, hablando de esa Religión, con dificultad podía dexar de expresar algo de lo que entiendo”. Pero que quizás no les guste a los jesuitas lo que ha dicho de ellos; y si es así, retira todo lo que ha dicho: “Pero si VV. RR. no me lo permiten, yo me desdigo, y doy por no dicho quanto hasta aquí tengo significado”. Es decir, si se empeñan, retirará también eso de que son buenos misioneros, confesores y predicadores. Porque, que son buenos profesores y maestros, eso no se lo va a conceder. Y buena prueba de ello es que termina diciendo esto

Solo digo, que les ofrezco, y dedico las Cartas de un Autor, que, según juicio de los hombres doctos, que las leyeron, conoció el verdadero modo de estudiar; y para conseguirlo, dio excelentes doctrinas; y quien las leyere con animo desapasionado, y tuviere voto en la materia, hallará en ellas todo lo que es necesario para adquirir el buen gusto literario; quiero decir, un juicio critico, que enseñe à abrazar solamente lo que se debe en todo genero de Estudios.

## 5. CONCLUSIÓN.

Luis Antonio Verney es un filósofo y gramático ilustrado nacido en Portugal y formado intelectualmente en Italia y en otras partes de Europa. Desde el punto de vista gramatical se adhiere claramente a la doctrina que se conoce como filosofía del lenguaje, muy común entre los gramáticos ilustrados franceses del siglo XVIII. Esta doctrina era radicalmente opuesta a la doctrina gramatical sostenida por los jesuitas en su enseñanza del latín y de otras lenguas durante el siglo XVII. Se produjo un choque dialéctico, largo y enconado, entre los jesuitas y Verney. Normalmente se ha interpretado este choque desde la perspectiva de Verney y se ha dicho que éste criticó duramente a los jesuitas. Algo de cierto hay en ello. Pero más cierto es, en nuestra opinión, que fueron los jesuitas portugueses y españoles los que realmente se molestaron mucho con Verney, porque, siendo como era portugués y consiguientemente ibérico, y habiéndose educado como se había educado en los jesuitas, se adhirió a corrientes modernas, que muchos de los jesuitas no compartían. Es más cierto, creemos, el rechazo de los jesuitas a Verney que la crítica de Verney a los jesuitas.

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES.

- L. A. Verney, *Verdadeiro Methodo de estudar para ser útil à la República e à la Igreja, proporcionado ao estilo et necessidades de Portugal, em varias cartas, escritas polo R. P. \*\*\* Barbadiño da Congregasam de Italia, ao R. P. \*\*\* Doutor na Universidade de Coimbra*, Valencia, anno MDCCXLVI (1746) [BN 2/49419].
- L. A. Verney *Gramatica latina*, en Barcelona, en 1758; Sevilla 1768; Lisboa, 1775; Lisboa, 1775 (En el ejemplar de la Torre do Pombo se lee Terceira edição mais emendada. Y al margen se dice: Composta por Luis Antonio Verney, Cavaleiro da Ordem/de Christo e Arceidiago de Sé Metropolitana de Évora./ Quarta impressão mais emendada.); a partir de la cuarta, de 1785: En la portada se lee: (...) e solidamente / Composta por / Luiz Antonio Verney, / Cavalleiro da Ordem de Christo, e Arceidiago da Sé Metropolitana / de Évora. Quarta impressão mais emendada. / Lisboa. / Na Regia Officina Typographica, / Anno 1785.; la quinta es Évora, 1790; y la sexta, también de Évora, 1816.
- L. A. Verney, *Verdadero Metodo de estudiar para ser útil a la Republica, y a la Iglesia, proporcionado al estilo, y necesidad de Portugal, expuesto en varias cartas, escritas en idioma português por el R. P. \*\*\* Barbadiño, de la Congregación de Italia, al R. P. \*\*\* Doctor en la Universidad de Coimbra, traducido al castellano por Don Joseph Maymó y Ribes*, Madrid, 1760.
- L. A. Verney, *Aloisii Antonii Verney equitis Torquati, archidiaconis eborensis, De logica ad usum Lusitanorum adolescentium libri sex*, Valencia, 1769.
- [Verney] *Defensa del Barbadiño en obsequio de la verdad. Su autor Don Joseph Maymó y Ribes, doctor en Sagrada Theologia y Leyes, abogado de los Reales Consejos y del Colegio en esta Corte*, Madrid, 1758.
- [Verney] *Desagravio de los autores y facultades, que ofende el Barbadiño en su obra Verdadeiro Methodo de estudiar, según la traduccion Castellana del todo conforme al original português dedicado a la Universidades y literatos de España por el p. Antonio Codorniu de la Compañia de Jesus*, Barcelona, 1764.

### ESTUDIOS.

- Andrade A. A. (1980), *Verney e a projecção de sua obra*. Lisboa.
- Bravo Lira, B. (1986), "Verney y la Ilustración católica y nacional en el mundo de habla castellana y portuguesa", *Historia* 21: 63-70.
- Lázaro Carreter, F. (1985), *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVIII*. Barcelona (la primer edición es de 1949).

Gallego Moya, E. (2006) “La enseñanza del latín en el verdadero Método de estudiar de Verney”, en E. Calderón, A. Morales, M. Valverde (eds.), *KOINOS LOGOS. Homenaje al profesor José García López*. Murcia, 237-246.

Menéndez Pelayo, M. (1993), *Historia de las Ideas estéticas en España*, t. I. Madrid.



# A POÉTICA DE LUÍS ANTÓNIO VERNEY E A OBRA DE LUÍS DE CAMÕES (The Poetics of Luís António Verney and the work by Luís de Camões)

ANTÓNIO CÂNDIDO FRANCO (acvcf@uevora.pt)  
Universidade de Évora

RESUMO – Ensaia-se neste estudo perceber o fundamento linguístico e retórico da poética de Luís António Verney, tendo por base a carta sétima do *Verdadeiro Método de Estudar* e as que imediatamente a precedem. Estabelece-se depois uma exegese compreensiva dos passos dessa carta relativos à poesia de Luís de Camões, tentando discernir as razões pelas quais o pensador iluminista optou pela negação da poesia do épico.

PALAVRAS-CHAVE – Gramática; Retórica; Poética; Escolástica; Poesia barroca e Poesia neoclássica; Engenho e Juízo.

ABSTRACT – This study aims to perceive the linguistic and rhetorical foundation in the poetic of Luís António Verney, based on the seventh letter of the *Verdadeiro Método de Estudar* and those that immediately precede it. Then it is established a comprehensive exegesis of the excerpts of that letter concerning the poetry of Luís de Camões, trying to discern the reasons why this Enlightenment thinker opted for the refusal of epic poetry.

KEYWORDS – Grammar, Rhetoric, Poetics, Scholasticism, Baroque and Neoclassical poetry, Skill and Judgment.

As sete primeiras cartas do *Verdadeiro Método de Estudar* (1746) – as quatro primeiras dedicadas às línguas, as duas seguintes à Retórica e a derradeira à Poesia – parecem constituir uma unidade orgânica, de escala ascendente e gradativa, em que não se afigura possível compreender as três derradeiras, dedicadas à Retórica e à Poesia, sem entender as anteriores.

A organização desta primeira parte do *Verdadeiro Método de Estudar* – a segunda será consagrada às disciplinas “filosóficas”, da Lógica à Ética, da Física à Medicina – parece decalcar voluntariamente o trivium medieval, modelo elementar do ensino das artes liberais, que punha na base o domínio das estruturas lexicais e sintáticas da língua, a Gramática, e sua aplicação à Dialética e à Retórica, o que se entende pelo trabalho de Luís António Verney se desenvolver e evoluir segundo as disciplinas então tradicionais no ensino em Portugal.

Assim as primeiras quatro cartas do livro dedicadas às línguas – português, latim, grego e hebraico – correspondem ao primeiro estágio do trívio, o ensino da língua. A diferença entre Verney e a Escolástica está na valorização que o livro de 1746 faz da língua viva, vulgar, já que no ensino tradicional o latim era

entendido como a único e exclusiva expressão da cultura, subordinada sempre à religião.

O entendimento da Gramática como saber normativo parece porém idêntico. *A Gramática é a arte de escrever e falar corretamente*, diz Verney na primeira carta dedicada à Gramática e língua portuguesa – ou por ele o diz o autor ficcional, anónimo, que só sabemos ser o *reverendo padre barbadinho da congregação de Itália*, já que o livro apareceu sem autor nominal, atribuído apenas a este *reverendo padre*.

A Gramática é pois no *Verdadeiro Método de Estudar* a base de toda a eloquência, além de ser o alicerce de qualquer estudo. Os seus desenvolvimentos, as duas primeiras aplicações do seu saber, são a Retórica e a Poesia, que aparecem assim cerzidas por um crivo comum.

A Retórica é para Verney, como de resto para a Escolástica, a primeira forma de eloquência, a mais imediata expressão que o domínio da língua toma quando pretende ter uma aplicação prática e uma intenção particular. A sua base, aqui em clara divergência com a tradição escolástica, não é a habilidade do *engenho* mas a faculdade de avaliar e separar que Verney chama *juízo*.

O engenho, que constituía a base da Retórica anterior, não é negado mas reavaliado cautelosamente em função dos processos de elaboração do discurso. Verney distingue entre um engenho *falso* que conduz à afetação verbal, aos vícios do discurso, onde inclui a falta de sentido, a obscuridade, o exagero, a falta de moderação no uso das figuras, e um engenho benéfico e profícuo, que não é ponto de chegada, nem de partida, pois a sua função é ser apenas intermediário ao serviço da eficácia discursiva.

Esta eficácia do discurso coincide em Verney com o juízo. Na retórica anterior, marcada pelo modelo barroco, o engenho, manifestando uma capacidade de sintetizar e agrupar ideias diversas, é, com o aspeto doutrinário, o *critério* único para ajuizar do valor e do interesse da Retórica.

Do ponto de vista do autor do *Verdadeiro Método* a Retórica tradicional pode pois mostrar uma capacidade discursiva altamente elaborada, engenhosa até, mas sem qualquer eficácia de convencimento, objetivo último da Retórica clássica, pois falta-lhe clareza, naturalidade, harmonia e, o que é mais, verdade, que apenas o juízo, enquanto faculdade analítica assente num critério independente e não doutrinário, lhe pode dar.

Sem julgar bem, quer dizer, sem verdade, ninguém pode persuadir com eficácia – sustenta Verney. A Retórica não pode servir para enganar, risco que se corre sempre que a verbalização engenhosa, dando lustro ao erro sem elidir o seu desvio, se sobrepõe ao ajuizar esclarecedor, única forma de substituir o erro pela verdade.

A única Retórica que interessa o autor é assim aquela que, não obstante a secundarização dos recursos estilísticos, ou a sua moderação, se empenha em esclarecer a verdade. Entre os três tópicos da Retórica clássica – *docere, delectare,*

*movere* – o terceiro, centrado na prova e no esclarecimento da verdade, parece o único que motiva o nosso autor. O que conta não é a subtileza verbal mas a *razão* enquanto faculdade da alma de conhecer cada coisa em si. A Retórica aparece em Verney ao serviço duma mentalidade pragmática ou instrumental e subordinada ao exercício da razão.

Se a Gramática é a arte de falar corretamente e a Retórica a arte de encontrar a verdade, donde se conclui que não é possível usar a linguagem com inteira propriedade sem o exercício discursivo do juízo autónomo, a Poética é ainda uma forma de falar verdade e por tal motivo com correção.

Há porém uma diferença entre a Retórica e a Poética, já que esta, enquanto forma de eloquência, por via da métrica e das normas, tem mais ordenação e, por via da imitação, que Verney não elide, mais deleite. As partes da Poética são todavia as mesmas da Retórica, engenho e juízo, quer dizer, recursos linguísticos/estilísticos e faculdade da alma em discernir a verdade.

Tal como a má oratória é a que abusa do engenho para esconder o vazio da faculdade de julgar, também a má poesia não é a que mostra falta de engenho mas a que desconhece critério para esclarecer a verdade. Só com criterioso julgamento, o engenho se torna verdadeiro; sem ele deriva falso. Dito doutro modo, só quando a razão move a alma, o discurso verbal está a caminho de ser correto. Em caso algum a linguagem se poderá sobrepor ao exercício da razão.

Ao autor desta Poética só pode pois interessar unir ideias semelhantes – e assim toma ele a imaginação – se isso não for um mero ato verbal, cuja finalidade se esgota em si, mas uma forma de mediar o que é determinante. A expressão em Verney nunca é um fim; é apenas um meio de apoiar a faculdade de esclarecer a verdade, essa sim fundamental.

Quando falta ao falar e ao poetar, quer dizer, à Retórica e à Poética, o critério do pensar racional, o engenho formal perde a razão de ser, a ponto de se mostrar um lastimável equívoco. Os principais defeitos dos poetas, aqueles que não se admitem em nenhum caso, não se situem assim na falta de recursos estilísticos mas na falta de critério racional.

Esta falta, a única essencial, verdadeiro pecado original da Poética, tem todavia pesadíssimas consequências em termos de linguagem verbal, já que um poeta sem critério, com falta de lógica, acabará inevitavelmente por abusar do engenho fácil, dando lugar a um estendal de fogo vivo estilístico.

Decorre daqui a crítica demolidora às criações poéticas barrocas, todas assentes na valorização exclusiva do engenho. Da mesma premissa formal decorrerá de resto, na carta sexta, dedicada à Retórica, a crítica arrasadora às oratórias anteriores, centradas elas também em exclusivo no talento de usar a língua.

O caudal da criação barroca em verso, espraiando-se por anagramas, acrósticos, labirintos, enigmas, anagramas, poemas pintados, cronogramas e outras requintadas e criativas invenções verbais, não podia senão merecer a mais sideral das estupefações, seguida do mais severo desprezo, por parte de quem procurava

no estudo ginastigar a faculdade racional, a única apta a conhecer as coisas naturais e visíveis, não admitindo, nem mesmo no poetar, o mais leve desvio. Poesia não é falar em verso mas falar claro como ensina a Retórica esclarecida.

Sobre o autor de *Lampadário de Cristal*, que começa *Alpe luzido, luminar nevado / Pompa da régia sala / Tesouro no valor, brinco na gala*, e que tão característico foi da expressão poética portuguesa do século XVII, deixou Verney o seguinte juízo, bem demonstrativo do desprezo e da surpresa que lhe causava uma poesia feita de invenções, de engenho, de jogos de palavras e de coisas imaginárias (1991: 131-132): “Quando eu li algumas das Jornadas de Jerónimo Baía, tive compaixão do dito religioso, e assenti que a jornada que devia fazer era de sua casa para o hospital. Esta sorte de poetas são doidos, ainda que não furiosos.”

A crítica arrasadora, e demasiado sumária, a Jerónimo Baía, estende-se à criação létrica de António da Fonseca Soares, “o Chagas”, tomada por pueril, inverosímil, obscura e pateta, e a muitos outros poemas anónimos da *Fénix Renascida* (5 vols., 1716-1728). O juízo alarga-se por fim a Camões, quer ao lírico (sobretudo o dos sonetos, que o autor da carta sétima do *Verdadeiro Método* considera *a mais parte deles sem graça alguma* [1991: 157], dando como exemplo maior desta falta, que toma por *parvoíce*, sem elevação epigramática e boa sonoridade, o soneto que começa *Alma minha gentil que partiste*), quer ao épico, escrutinado nas páginas dedicadas à epopeia que se seguem aos parágrafos consagrados à sátira, onde ressalva com elogios o conhecido romance de Cervantes.

O resultado é destrutivo, posto que pareça aceitar o poema de Camões no género épico, que recusa por exemplo a *O Condestável* de Francisco Rodrigues Lobo e a *Ulisseia* de Gabriel Pereira de Castro. O juízo de Verney é no caso de Camões, menos sumário, mais demorado e pormenorizado, do que aquele que emite sobre as *Jornadas* de Jerónimo Baía. Não deixa porém de carecer de fundamento, sobretudo quando aprecia o poeta de forma geral.

Dou a palavra ao autor [1991: 166-69]: “Na verdade, o Camões, entre muito boas qualidades, tem muitos defeitos, nascidos de dois pontos: o primeiro, falta de erudição; o segundo, de juízo e discernimento. Primeiramente, errou o título da obra. (...) Errou, além disso, o Camões em não sustentar sempre o carácter e grandeza do seu herói, que abaixa sensivelmente no Canto VIII, do meio para diante. Errou nas enfadonhas digressões que introduz por toda a parte. Errou em acabar quase todos os cantos com exclamações mui fora de propósito e muito contra o estilo da epopeia. Também errou consideravelmente introduzindo no seu poema as divindades dos étnicos (...). (...) Os versos de Camões são lânguidos e pela maior parte sem graça. (...) São poucos os versos de Camões que não tenham algum defeito de dissonância. A obscuridade ninguém lha pode negar, quando queira examinar as suas composições. Nasce, em primeiro lugar, de usar de palavras latinas aportuguesadas sem necessidade

alguma; (...). Nasce, em segundo lugar, de introduzir palavras e frases que nada significam, o que é mais frequente na *Lusíada*, porque no lírico explica-se naturalmente.”

A impiedosa crítica a Camões, feita em nome das singularidades anti-normativas do poema e da falta geral de clareza da linguagem, mostra que a conceção poética de Verney, muito devedora de mentalidade que deificava a razão como faculdade humana, não está disposta a aceitar uma anomalia no seu plano que possa pôr em causa, e muito menos no seu primeiro alicerce, o estudo e a aplicação da língua, a pedra de toque do seu método – o juízo e o critério racional.

O desenvolvimento do juízo, entendido como veículo da verdade, isto é, da possibilidade de conhecer as coisas físicas em si, é o verdadeiro fio condutor que atravessa todo o *Verdadeiro Método de Estudar*, primeiro, nas sete cartas iniciais, que racionalizam o espírito através do conhecimento da língua, depois, nas cartas seguintes, como exercício de aplicação prática do espírito às várias matérias do conhecimento.

A poesia coloca alguns problemas a Verney no contínuo do seu plano, já que ela dá lugar à criação de coisas imaginárias e invisíveis, ficções ou desvios não racionalizáveis, tão perceptíveis na poesia imediatamente anterior a Verney e até naquela mais antiga, como a de Camões, que passava por ser credora direta da Antiguidade, onde Verney também ia beber, mas noutra fonte, algum do seu gosto pela ordem.

Diante duma arte tão perigosa, ou ao menos tão suscetível de deslizos graves, o autor do *Verdadeiro Método* só tinha duas saídas, ou normalizava com a sua rasoura crítica e os seus propósitos racionais a Poética ou, no caso de encontrar uma resistência teimosa às suas intenções, descartava-a por demasiado incómoda. Versos, diz ele no penúltimo parágrafo da carta sétima, só se devem fazer bem; caso não, é preferível esquecê-los.

A carta dedicada à Poética é uma tentativa extremada de subordinar a poesia aos propósitos duma razão instrumental, centrada no conhecimento racional do mundo físico, típico dum século que herdara e desenvolvera o racionalismo cartesiano e a física moderna de Newton. Ao invés da primeira poética clássica, a de Aristóteles, que se empenhou em observar do exterior, mas de forma imparcial, a poesia, Verney não aceitou este mister meramente descritivo, antes de mais porque *descrever* era compreender e compreender seria no seu caso aceitar uma poesia destituída de fundamento racional.

Negou pois Verney aquilo que os poetas do seu tempo faziam e até o que Camões fizera dois séculos antes, com a fortuna crítica que se sabe, de Manuel Faria e Sousa a Gongora, e negou-o no âmbito daquilo que a poética aristotélica designa por *mito*, quer dizer, a criação de realidades imaginárias mas não indizíveis, que funcionam como duplos universais da realidade física e que no desenvolvimento simbólico da epepeia camoniana, em momentos chaves da

ação, como sucede no Canto V e no Canto IX, com a figura do Adamastor e a pintura da Ilha angélica, tanta importância têm.

Verney necessitou por isso de cunhar uma outra conceção de poesia, muito mais formal e normativa, que o autor queria esclarecida e verdadeira, centrada na ação do *logos*, a única ação do espírito que podia por direito ter lugar no plano de estudos de Verney, todo ele orientado, quer nas premissas de que partia, quer nos fins que visava, para o conhecimento (exclusivo) das coisas físicas e visíveis.

Por esse motivo chega o autor do *Verdadeiro Método* a estampar um poema saído da sua oficina, o célebre soneto feito por Verney a uma cara feia, que apresenta aos pares e aos leitores como modelo da poesia que lhe interessa e que de resto compreensivelmente apresentara já, na carta sexta, como exemplo duma oratória equilibrada, sóbria e sem falsidades.

É escusada aqui qualquer apreciação crítica do poema de Verney. Basta que se diga que um poema que aparece em exclusivo subordinado ao exercício do *logos* ou não passa dum conjunto de raciocínios bem alinhados ou dum exercício formal, correto ou não, de versificação.

Verney tinha porém consciência da fragilidade da sua poética, toda fundada na agilidade do *logos*. Numa época marcada ainda pela poesia de Gongora, conhecia bem o barbadinho a resistência dos poetas ao exercício da razão e a sua propensão para os jogos de imaginação. Não afasta pois a possibilidade de descartar a poesia. Se esta não se mostrar domesticável, dócil e adaptável às pretensões do espírito racional, deve então ser preterida.

Esta solução radical pretende acautelar uma situação que pode afetar, e até em última visão subverter, o plano do *Verdadeiro Método*. Caso os poetas se mostrem renitentes ao modelo da poética verneyana, centrado no juízo, o desenvolvimento lógico do estudo sofre um desvio, ou um solavanco, nos seus propósitos. Ora o “barbadinho” não está disposto a pôr em causa a lógica do seu método de estudos. Por isso a carta termina afirmando que *a poesia não é coisa necessária na República* e que os estudantes se podem empregar em coisas mais úteis do que em fazer versos.

A modernidade filosófica de Verney deu um novo sentido a um então antigo e esquecido juízo de Platão no diálogo *A República* – a expulsão dos poetas da Cidade ideal. Ora não é difícil entender esta no caso de Verney como a pequena república que tanto é o seu livro, que tanta esperança lhe mereceu, como o ensino que ele cuidadosamente projeta.

Quer em Portugal, quer na Europa do Iluminismo, porventura com a exceção de Espinosa, a modernidade, de que Verney deve ser tido como ilustre representante, nasceu contra a poesia, rasurando da linha do seu horizonte o mundo anterior ao homem e ao *logos*, espaço pré-original do irrazoável, do qual a poesia criadora de mitos, mas também a do sortilégio do canto, chega até nós como o último vestígio vivo – a memória possível e impossível dum tempo sem lembrança.

O que parece fazer a singularidade diferenciadora da poesia, e Verney quando se confrontou com Camões compreendeu-o a seu modo, posto que para o destruir, é uma inusitada e até absurda memória do que para sempre e desde sempre se perdeu, ao menos para nós homens da História e da tradição logocêntrica.

Como expressão deste inefável, a poesia não é aquilo que doutro modo, com as linguagens da ciência e os instrumentos da técnica, se pode dizer, já que não há paráfrase possível para o que não tem expressão e princípio. A poesia, de que a épica camoniana é e será sempre um dos monumentos, continua assim a dizer nos dias de hoje, que são os de Verney, o que nenhuma outra linguagem consegue já dizer.

## BIBLIOGRAFIA ACTIVA

- Verney, Luís António (1746), *Verdadeiro Método de Estudar para ser útil à República e à Igreja, proporcionado ao estilo e necessidade de Portugal. Exposto em várias cartas pelo R.P. +++ Doutor na Universidade de Coimbra*, 2 vols. Valença, na oficina de António Balle.
- *Verdadeiro Método de Estudar* (1952), 5 vols. [cartas sobre o estudo das línguas no primeiro volume e sobre Retórica e Poesia no segundo volume], edição organizada pelo Prof. António Salgado Júnior. Lisboa.
  - *Verdadeiro Método de Estudar (cartas sobre Retórica e Poética)* (1991), introdução e notas de Maria Lucília Gonçalves Pires. Lisboa.

## BIBLIOGRAFIA PASSIVA

- Aristóteles (1986), *Poética*, tradução, prefácio, comentários, apêndices de Eudoro de Sousa. Lisboa.
- Castro, Aníbal Pinto de Castro (1986), “A Recepção de Camões no Neoclassicismo”, *Revista da Universidade de Coimbra* 53: 99-118.
- Marnoto, Rita (2014), “Camões no Neoclassicismo”, in *Dicionário de Luís de Camões*, coordenação de Vítor Aguiar e Silva. Lisboa, 158-167.
- Martins, José Vitorino de Pina (1960), *Temas Verneianos*, separata da *Revista da Faculdade de Letras*, III.<sup>a</sup> série, n.º 4.
- *Novos Documentos para o Estudo da Personalidade de Verney* (1964), in *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, vol. 4. Munster.
- Moncada, Cabral (1941), *Um Iluminista Português do Século XVIII: Luís António Verney*. Coimbra.
- (1950), *Estudos de História do Direito*, vol. III. Coimbra.
- Quint, Anne-Marie (2014), “Recepção de Camões na Literatura Francesa”, in *Dicionário de Luís de Camões*, coordenação de Vítor Aguiar e Silva. Lisboa, 793-806.
- Rossi, Giuseppe Carlo (1972), “Os *Lusíadas* e il Setecento Portoghese”, *Boletim da Academia Internacional* 8: 67-96.
- Salgado Júnior, António (1997, 4.<sup>a</sup> ed.), “Verney, Luís António”, in *Dicionário de Literatura*, 4.<sup>o</sup> vol. [S/Z], direção Jacinto do Prado Coelho. Porto, 1143-1145.
- Saraiva, António José (1970, 10.<sup>a</sup> ed.), “Iluminismo e Neoclassicismo”, in *História da Literatura Portuguesa*. Lisboa, 129-150.
- Souza, Eudoro de (1985), *Mitologia*. Lisboa.



# O SENTIDO UNIVERSAL DO HUMANO EM TEIXEIRA DE PASCOAES (The universal sense of humanity in Teixeira de Pascoaes)

MARIA LUÍSA DE CASTRO SOARES<sup>1</sup> (lsoares@utad.pt)

Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro,

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

RESUMO – O presente estudo sobre o pensamento e a obra de Teixeira de Pascoaes desenvolve-se fundamentalmente em torno de duas linhas temáticas, o messianismo nacional, ligado ao sentir lusíada, e o messianismo universal que transcende esse condicionamento para se configurar como utopia universalista ou o lugar ideal de perfeição e felicidade para o Homem unificado, à escala global, pelo Amor.

PALAVRAS-CHAVE – Teixeira de Pascoaes; utopia universalista; messianismo nacional; messianismo universal; união pelo Amor.

ABSTRACT – The present study goal was to explore the Teixeira de Pascoaes thought and work. His thought and work was developed through two main thematic lines, which were the national messianism and the universal messianism. The national messianism is linked to the feelings of being lusiad and the universal messianism transcends this conditioning to be configured as a universal utopia or as an ideal place of perfection and happiness for the unified Man, in a worldwide scale, through Love.

KEYWORDS – Teixeira Pascoaes; utopia universalist; National messianism; Universal messianism; union through Love.

Em contexto de crise e de decadência nacional, a partir de 1910, com a revista *A Águia* - arauto da *Renascença Portuguesa* - é notória a vontade decidida de regenerar Portugal<sup>2</sup> e gera-se uma verdadeira doutrina da portugalidade. Ao lado de propostas concretas e da pretensa imparcialidade crítica em relação ao poder<sup>3</sup>, a revista - na sua 1.<sup>a</sup> Série (1910-1912) e depois sob a direção de Teixeira de Pascoaes (1912-1917) - caracteriza-se globalmente pela existência de um projeto renovador dentro de uma linha idealista contrária ao modelo do positivismo dominante. Tal

---

<sup>1</sup> Doutora em Literatura Portuguesa pela Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD). Membro do CECH-UC (Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra) e da Sociedade Portuguesa de Retórica.

<sup>2</sup> O desejo decidido de *regeneração* do país começa a desenhar-se desde a revolução liberal de 1820 (Soares 2007<sup>a</sup>, 13-36).

<sup>3</sup> No que respeita ao objetivo renovador e regenerador de *A Águia*, este mantém-se ao longo das suas três séries, como se mantém o incitamento aos portugueses para que sejam fiéis à República e à Pátria. Porém, este órgão porta-voz da *Renascença Portuguesa* que se pretendia inicialmente imparcial, assume, na sua fase final, um comprometimento com o poder, não podendo deixar de ser, a seu modo, um órgão político, atuando no sentido de procurar soluções para a crise nacional.

projeto fundamenta-se no nacionalismo, ou melhor, no patriotismo e alicerça-se na consciência da necessidade de uma elite, com base no conceito de *Homem Superior*, de origem evolucionista que Teixeira de Pascoaes atribui a Tolstói<sup>4</sup>. Além disso, são de notar, na 1.<sup>a</sup> Série da revista *A Águia*, a inovação feita à grafia arcaica e dois itens que serão desenvolvidos na série posterior. Referimo-nos à problematização de temas científicos, mas sobretudo à intervenção da corrente saudosista, sendo os “elementos que formam a saudade: espírito e matéria”<sup>5</sup>, elementos de uma dialética capazes de facultarem tratamento ao pedagogo e ao visionário que simultaneamente Pascoaes soube ser.

O poeta de *Marânus* define e insere, na verdade, o saudosismo no largo movimento messiânico da nação que, em momento de decadência material (de *queda* e Inferno, na sua conceção antropológica expressa em *Regresso ao Paraíso*), há de abrir-se e abrir o mundo a esse “Éden” espiritual e transcendente do futuro:

“Renascer é dar a um antigo corpo uma nova alma fraterna, em harmonia com ele. O Passado é indestrutível; é o abismo, a treva onde o homem mergulha as raízes do seu ser, para dar a nova luz do futuro, a sua flor espiritual.

(...) mas a alma portuguesa existe, vem desde a origem da Nacionalidade; de mais longe ainda, da confusão dos povos heterogéneos que, em tempos remotos, disputaram a posse da Ibéria. (...) E nesse momento, mais divino que humano, a alma portuguesa gerou nas suas entranhas penetradas por uma luz celeste, a Saudade, a nebulosa do futuro Canto imortal, o Verbo do novo mundo português (...). A Saudade é o próprio sangue espiritual da Raça; o seu estigma divino, o seu perfil eterno. Claro que é a saudade no seu sentido profundo, verdadeiro, essencial, isto é, o sentimento-ideia, a emoção reflectida, onde tudo o que existe, corpo e alma, dor e alegria, amor e desejo, terra e céu, atinge a sua Unidade divina”<sup>6</sup>.

O sentido religioso e saudosista que Teixeira de Pascoaes atribui à história de Portugal é incentivo à esperança. Portugal configura-se para o Poeta como o povo eleito da Saudade elevada à categoria de transcendência. Nela se centra toda a esperança mnésico-redentora<sup>7</sup>. Por ela e com ela - que é “alma da raça”<sup>8</sup> -, irá afirmar-se a primazia espiritual do *génio português* e a nação impor-se-á moralmente ao mundo. Será então a concretização da profecia pascoalina da *Era Lusitana*, um império do Espírito e da Cultura<sup>9</sup>, sendo que “a dimensão

---

<sup>4</sup> Spinelli 1981: 47.

<sup>5</sup> Pascoaes, *O Esp. Lus.* 1912: 12, in Gomes 1988: 43.

<sup>6</sup> Pascoaes 1912: 1-2.

<sup>7</sup> Soares 2007: 418.

<sup>8</sup> Pascoaes 1990: 135.

<sup>9</sup> Soares 2007: 351. Perfila idêntica opinião Fernando Pessoa e, mais próximo de nós, Agostinho da Silva. Todos se inspiram na divisão da história proposta pelo monge cisterciense Joaquim da Fiore (1130- 1202), figura emblemática de um movimento de carácter apocalíptico-

geográfica da viagem no *Século de Ouro* se projeta transfigurada na realização final da Aventura que o Império Espiritual representa”<sup>10</sup>.

No dizer de Pascoaes, os Portugueses são “este messiânico Povo que, tendo dado à Humanidade o mundo físico, compete-lhe dar agora o novo mundo moral”<sup>11</sup>.

Nos diferentes momentos do percurso espiritual e literário de Teixeira de Pascoaes, a Saudade é uma obsessão temática e uma constante na definição da antropologia essencial e peculiar do homem português, como pode verificar-se no seguinte passo da sua conferência proferida em 1912, *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo*:

“Há ainda nos Portugueses um sentimento que é só deles e que só poderia ser originado pela combinação harmónica do sangue dos dois antigos ramos étnicos<sup>12</sup> (...) Refiro-me à Saudade<sup>13</sup>.”

Após a definição de Saudade, considerada a “suprema síntese espiritual” do povo português, Teixeira de Pascoaes defende e reitera a ideia de que o sentimento é algo entranho ao homem luso, incluindo, contudo, a possibilidade de uma identificação projetiva ou uma identidade cultural comum com o povo galego:

“A alma lusitana concentrou-se numa só palavra, e nela existe e vive, como na pequena gota de orvalho a imagem do sol imenso.

Sim: a palavra Saudade é intraduzível. O único povo que sente a Saudade é o povo português, incluindo talvez o galego, porque a Galiza é um bocado de Portugal sob as patas do leão de Castela”<sup>14</sup>.

---

milénarista que, no seu *Livro da Concórdia entre o Novo e o Antigo Testamento* se refere a três impérios ou idades do mundo: a *Era do Pai (Antigo Testamento)*, a *Era do Filho (Novo Testamento)* e a *Era do Espírito Santo ou Divino Paráclito*, um tempo de fraternidade Universal. Cf. Soares 2007,47-49. O culto do Espírito Santo - propugnado em Portugal pela Rainha Santa Isabel e condenado pela Inquisição em Portugal continental por heresia - permaneceu e permanece com vigor nas ilhas Açorianas, mantendo o ideal de solidariedade e fraternidade.

<sup>10</sup> Soares 2007: 320.

<sup>11</sup> Pascoaes, *O génio port.*, in Gomes 1988: 94.

<sup>12</sup> Estes dois ramos étnicos a que o poeta se refere são o semita, composto por fenícios, cartagineses, judeus e árabes e o ária composto por gregos, romanos, celtas, godos, normandos, etc. Segundo o nosso autor, “o ária criou a civilização grega, o culto da Forma, a Harmonia plástica, o Paganismo: o semita criou a civilização judaica, o Velho Testamento, o culto do Espírito, a Unidade divina, o Cristianismo que é a suprema afirmação da vida espiritual”. Na opinião de Pascoaes, a mistura “d’aquelas duas raças (...) em partes iguais, (...) deram origem à raça Lusitana que é, desta forma, a mais perfeita síntese de dois antigos ramos étnicos”, Pascoaes, *O esp. Lus.*, in Gomes 1988: 49.

<sup>13</sup> Id.: 50.

<sup>14</sup> Id.: 54.

No dizer de Maria Luísa de Castro Soares, em outro contexto, subjaz ao pensamento de Teixeira de Pascoaes o nacionalismo cultural ou o intento de *regenerar a alma lusíada pelo desvelamento* da sua ontologia particular. Por meio do “congeminar dialético mnésico-prospetivo e refontalizante-projetivo da Saudade, Pascoaes faz apologia de uma *raça* e de uma cultura portuguesas”<sup>15</sup>.

O respeito pela memória cultural do passado e pela terra (*Sehnsucht*) - em que se configura a identidade, a História e o *génio*, ou espírito do povo (*Volksgeist*) - definem a *saudade lusíada*. E só no reconhecimento desta realidade ôntica será possível ao homem português a abertura ao *Outro* e ao futuro como horizonte de esperança:

“Fora do seu carácter, o nosso Povo nada fará de belo e duradouro. Ai dos povos que negam a sua alma e a sua tradição, e as desprezam e não querem procurar nelas as novas energias criadoras! São povos condenados irremediavelmente à morte”<sup>16</sup>

A relação com a alteridade pressupõe o reconhecimento da identidade e Pascoaes tem consciência disso, ao afirmar a necessidade de *desocultação* da “verdade portuguesa”<sup>17</sup>, em *Arte de Ser Português*. O seu pensamento perpassado pelo misticismo, pela intuição poética e pela loucura visionária não faz dele um desenraizado, mas um espiritualista lusitanizante. A demanda constante de redenção - como progressiva libertação do mal e de todo o domínio da matéria, em busca da vida do espírito -, que se anuncia na obra *Regresso ao Paraíso*, não é a negação da atividade material. O próprio *espírito* a possui, por forma a realizar no tempo um reino superior e ideal. É esse o espaço que figura no *Paraíso* reencontrado pelo novo Adão, o Homem em afirmação de si, produto de “uma palingénese humana de fundo”<sup>18</sup>. Ou então, é um paraíso como o que se anuncia na obra *O Sentido da Vida*, em que o futuro a construir é uma *utopia* a realizar, onde “não há guerras, leis, estados, fomes, injustiças, ódios, misérias”<sup>19</sup>.

Eis forjada - em *Regresso ao Paraíso* e *O sentido da Vida* - a ideia pascoalina de universo sem fronteiras pela voz do poeta-profeta que exprime a verdade transpondo conjunturas, mas com aquela temporalidade inerente à profecia, já que o seu verbo é mensagem e ação, que resulta de um empenhamento no presente<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> Soares 2007: 234.

<sup>16</sup> Pascoaes, “Ainda o Saudosismo...” 1912: 187, in Gomes 1988: 65.

<sup>17</sup> Pascoaes, *Arte de Ser Português*, 1993: 6 e 124. A “verdade portuguesa” surge mencionada no início e no final da obra didática de Pascoaes como o propósito/ objetivo e o cumprimento dela, respetivamente.

<sup>18</sup> Soares 2007: 260.

<sup>19</sup> Pascoaes, in Garcia, 1976: 293. Numa linha de continuidade ideológica, um tal ideário é perfilhado na atualidade por Agostinho da Silva.

<sup>20</sup> Porque se trata de uma utopia a realizar no tempo (no futuro e no concreto), trata-se de

Inerente à ontologia idealista pascoalina e ao “seu” Saudosismo, ao lado da referência ao passado, há uma dimensão futurante. Mais do que um sentimento, a saudade é *representação* criadora de *vontade*. O apropriar-se da tradição não significa, assim, fixação ou retrocesso no tempo, mas recuperação pela memória tornada consciência no presente, da qual há de brotar um rumo de ação no futuro. O passado vale enquanto energia criadora da futuridade, como o demonstra a *Homenagem a António Nobre*:

“A tradição e a revolução, o passado e o futuro em amorosa concordância, eis o nosso ideal”<sup>21</sup>.

O verdadeiro sentido da história de Portugal, para Pascoaes, assenta na Saudade, a qual não se confunde com o passadismo, de que se defende nas páginas de *A Águia*<sup>22</sup>. Na linha de Duarte Nunes de Leão (1530-1608), para quem a saudade é a *lembrança de uma coisa com o desejo dela*, para Pascoaes, o *sentimento-ideia* contém estruturalmente, em consciência presente, a *lembrança* do passado que anima o *desejo* criador do futuro. Na fidelidade ao passado se alimenta o porvir e a Saudade é, em suma, “a sagrada lembrança do Futuro”<sup>23</sup>.

Esta conceção religiosa da Saudade, alento e esperança de um povo - que se adequa perfeitamente ao contexto global da obra pascoalina e à ambiência de crise nacional que se vivia - é fator propício ao messianismo, que se anuncia com as *Trovas* do Bandarra, se evidencia no providencialismo histórico de feição político-religiosa<sup>24</sup> de Seiscentos e se transfigura, com Pascoaes, numa ideia de marcha para o progresso da Humanidade até à plenitude perfeita da consciência.

Na linha de Hegel e, entre nós, na linha de Oliveira Martins e Antero de Quental, o providencialismo pascoalino pretende mostrar que o mundo marcha num sentido ascensional e dialético, na medida em que toda a História se explica como evolução de progresso da Humanidade, sendo que os acontecimentos se relacionam entre si num sistema triádico de tese, antítese, síntese.

Em *Regresso ao Paraíso*, há notórios marcos desse processo evolutivo expresso nos três momentos em que se estrutura internamente o discurso.

---

utopia com profecia.

<sup>21</sup> Pascoaes 1991: 69.

<sup>22</sup> Em polémica aberta nas páginas de *A Águia* e em resposta António Sérgio na “Epístolas aos saudosistas” (Sérgio 1913: 97-99), que põe em causa a atitude progressista do Saudosismo, Teixeira de Pascoaes afirma, no artigo “Mais Palavras ao Homem da Espada de Pau”, o seguinte: “Tornarei a repetir que o Saudosismo tem por alma a Saudade... a lembrança e o desejo, ouça bem! Se um dos seus elementos é espiritual e contemplativo, o outro é material e ativo. Se um é alma que sonha, o outro é corpo que trabalha”. Cf. Pascoaes 1914: 1.

<sup>23</sup> Pascoaes 1986: 112.

<sup>24</sup> O providencialismo da história de Portugal evidencia-se já no período de Quinhentos, designadamente, n’*Os Lusíadas* (Cf. Soares 2004, 433-459). Ganha, contudo, evidência nos autores do período de Seiscentos que seguem e aprofundam, neste campo, o ideário camoniano.

Adão e Eva no Paraíso é a tese (quase só evocada no discurso como tempo de lembrança ou reminiscência). Adão e Eva depois da queda no Inferno é a antítese. Adão e Eva no novo Paraíso é a síntese. Este *novo Paraíso* - que conglomerava o primeiro, num outro estado de humanidade - não é já o paraíso da inconsciência, mas o da Primavera espiritual do Homem:

“Olhai o novo Adão no Paraíso  
Entre rosas, os lírios e os perfumes  
Da sua Primavera espiritual”<sup>25</sup>

O sentido profético de abertura à consciência e à lucidez que Pascoaes atribuiu ao homem universal também emerge no homem luso e aplica-se ao caso português. A esse processo dialético de ascensão até à plenitude perfeita dá expressão - no contexto cultural português - a poesia de saudosistas, que Pascoaes considera um “sinal dos tempos”, o “acordar idealista e místico do génio da Raça”<sup>26</sup>. Como emissário dessa *Era Lusíada* ou império da cultura, Pascoaes, pela Saudade, abrirá caminho a uma nova descoberta portuguesa<sup>27</sup> como experiência do mundo. No dizer de Maria Luísa de Castro Soares,

“não se trata já da atenção dada ao mundo exterior, baseado nos limites dos sentidos e da razão, como aconteceu nos alvares do novo ciclo histórico e antropológico da Idade Moderna, o período do Renascimento e os Descobrimentos. É a outra face interior do mundo, que se ausculta nas obras de imaginação e de mística, onde as descobertas em extensão dão lugar àquelas em profundidade: as do espírito”<sup>28</sup>.

Nesse espaço de imaginação, de sonho, ou de Saudade caminham de par a revelação de um futuro glorioso para Portugal e a demanda de transcendente, que é também esperança no “novo Adão”<sup>29</sup>, símbolo do Homem à escala universal. Esse Homem englobante e total, como se define em *Regresso ao Paraíso*, encontra o verdadeiro ser e um sentido para a vida e para o mundo, depois da superação de dicotomias:

“Que são o Bem e o Mal? O meu Passado.  
Mas eu vejo outra aurora que se eleva  
acima do horizonte...”<sup>30</sup>

---

<sup>25</sup> Pascoaes 1986: 167.

<sup>26</sup> Pascoaes, *A Era Lus.*, in Gomes 1988:161.

<sup>27</sup> Costa 1980: 32.

<sup>28</sup> Soares 2007: 237.

<sup>29</sup> Pascoaes 1986: 167.

<sup>30</sup> Pascoaes 1986: 143.

Refazendo e recriando a “vida” e a “história” no *Novo Paraíso*, Adão virá dizer “sim” à terra como absoluto;

“...à Terra da Promessa  
à porta, aberta já, do Paraíso”<sup>31</sup>

Nessa terra ou novo paraíso sem o “velho Deus”, os homens reunificam-se no Homem, porque o “novo Deus” é o que a sua vida constrói. Com base num “acentuado idealismo monista”<sup>32</sup>, o disperso dá lugar ao Uno, ao Homem substancial do qual os demais seres humanos são modos ou manifestações.

*Regresso ao Paraíso* é, então, a procura eterna de uma *Terra Prometida* e uma aventura espiritual que se desvela, enquanto Adão - personagem mítica -, “pelo veículo da Saudade, viaja entre dois mundos: do Inferno ao Paraíso”<sup>33</sup>.

Com manifesta influência platónica, a viagem de Adão não é meramente a busca do Éden, mas busca de encontro do *Si-mesmo*. Eis a razão pela qual ao longo dessa busca Adão sofre alterações cambiantes de estado e claramente mudança de objetivos, já que o sujeito da procura se torna no objeto procurado. O *homem* inicia assim o seu processo ascensional e reorganiza-se no *novoo Homem*, sendo que o espaço ideal é a *aurea aetas*, o arquetípico lugar de felicidade, ou a conquista da *Terra Prometida*, na linguagem messiânica:

“Adão e Eva, (...)  
puseram-se a caminho  
do reino da alegria e da esperança”<sup>34</sup>.

Esse reino proposto na alegoria pascoalina - assumindo uma secularização da linguagem messiânica - é ucrónico, utópico<sup>35</sup>, produto da imaginação e funciona como chave para aclarar a ideia de reunificação de identidades na Unidade. E o processo é um progresso, um percurso iniciático ascensional, um evolucionismo espiritual do homem da *feritas* para a *humanitas* que culmina na *divinitas*, como o refere Pascoaes em *O Bailado*:

“Em toda a minha obra, compreendi o homem como sendo a expressão das coisas conscientes, elevada a uma altura já divina”<sup>36</sup>.

---

<sup>31</sup> Id.: 167.

<sup>32</sup> Garcia 1976: 238.

<sup>33</sup> Soares 2007: 261.

<sup>34</sup> Pascoaes 1986: 165.

<sup>35</sup> Na cultura ocidental e, de modo específico na literatura, uma das projeções mais marcantes da Terra de Promissão messiânica é a forma secularizada que assume nas chamadas utopias, surgidas a partir do Renascimento, segundo o modelo e a cunhagem de Thomas More (1478-1535).

<sup>36</sup> Pascoaes 1987<sup>a</sup>: 16

A divinização, contudo, não transcende o próprio Homem sobre-humanizado que é, para o *ateoteísta*<sup>37</sup>, a realidade última: “O homem é a única realidade”<sup>38</sup>.

Num tempo europeu marcado pelo contexto do primeiro conflito mundial, Pascoaes aspira e sustenta, na sua obra de feição universalista  *regresso ao Paraíso*, a “maior idade” das “almas sem brancas e sem rugas, capazes de crer e querer”<sup>39</sup>, a Infância consciente ou a “primavera espiritual”<sup>40</sup> do futuro que só a reminiscência permite recriar. Nessa “maior idade”, semelhante “à idade primeira” transfigurada, reside, segundo Pascoaes, “a nossa melhor esperança no pátrio ressurgimento”<sup>41</sup>. E às almas que “têm o dom divino de sentir, de imaginar (...), de criar para além das aparências vulgares e imediatas...”<sup>42</sup>, às almas que “possuem o poder visionário, o estranho poder que transfigura a velha fisionomia das coisas”<sup>43</sup>, a elas o poeta endereça a sua “palavra obscura... em cuja obscuridade cintila remota estrela”<sup>44</sup>.

A estrela que o poeta acende é a *Saudade*, orientadora do pensamento pascoalino e que, segundo o vate, será capaz de iluminar o “génio lusíada”, encaminhando-o ao “encontro do espírito humano, ansioso e pálido no seu cárcere”<sup>45</sup>. E o poeta interroga-se:

“Porque não? Se ele (o génio lusíada) contém, em si, na sua essência de Saudade, um reflexo divino imprescindível às mais íntimas aspirações da Criatura!”<sup>46</sup>

Como doutrinador empenhado da Saudade, Pascoaes vê nela o seu modelo de referência, a protagonista da sua missão poética e patriótica, e a única força propulsora capaz de dar “aos portugueses a consciência da sua personalidade lusitana e humana”<sup>47</sup>, isto é, capaz de os tornar “solidários com a pátria e o resto do mundo”<sup>48</sup>.

Pascoaes, na verdade, não isola Portugal das restantes nações, mas menospreza, no seu país como na Europa, toda a civilização fundamentada numa cultura positiva e secularizada, desprovida de sentido religioso, apenas visando o progresso, essa

---

<sup>37</sup> Soares 2010: 612. O *ateotéismo* (palavra forjada por Pascoaes, que é resumo e metatexto da espiritualidade pascoalina), no dizer de João Mendes, é uma tentativa do Poeta se reconciliar com a ciência (Mendes 1979: 97).

<sup>38</sup> Pascoaes 1914: 164.

<sup>39</sup> Pascoaes 1914 *A Era Lus.*, in Gomes 1988: 156.

<sup>40</sup> Pascoaes 1986: 83.

<sup>41</sup> Pascoaes 1914 *A Era Lus.* (“Prefácio”), in Gomes, loc. cit.: 156.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Id.*: 160.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Id.*:161.

<sup>48</sup> *Ibid.*



“divindade egoísta e feroz rodeada de intolerantes e rubros sectários - corações encarvoados que perderam o divino sentido das Coisas; almas cegas de fumo tentando reduzir o Universo às trevas em que vivem ou, melhor, em que se deslocam...”<sup>49</sup>

O poeta ainda compreende que os “povos incaracterísticos, mais apagados que os rebanhos dos seus outeiros”<sup>50</sup>, interpretem a realidade como se o Espírito não existisse. Daí que

“adorem o progresso, o esplendor do ouro, os silvos das locomotivas, velocidades de automóveis, voos de aeroplanos, enfim, a forma burguesa da Civilização”<sup>51</sup>.

É, porém, ilusão a “obsessão científico-industrial” que faz prevalecer uma ética individualista e utilitária. É diminuído o homem de qualquer continente do globo que, ao favorecer a máquina (na rejeição do espírito), se torna menos homem:

“Oh, que ilusão, que estúpida ilusão a do homem que tenta matar a divina fome de espírito, dando-lhe a roer carvão e ferro! Ele confunde o movimento simples com a vida complexa, o que se desloca no espaço com o que sonha no Infinito”<sup>52</sup>.

No seio da crise que permeia o mundo moderno, Pascoaes, assumindo-se profeta da Saudade, vem chamar a atenção para a *renascença*, no homem português, do sentido “religioso, latente no génio”<sup>53</sup> da raça. Como poeta e vate atento, vem apelar ainda para o que considera a essência, a *alma* portuguesa, capaz de uma benéfica renovação do país e da humanidade, capaz de criar um “Portugal português e, ao mesmo tempo, humano”<sup>54</sup>.

A Saudade – particular, exemplar e elevada à categoria de símbolo, em Pascoaes – ajuda o homem a *ser português* e a aceder ao *universal*. Neste contexto, o “sentimento-ideia”<sup>55</sup> surge simultaneamente como placenta e objetivo da *alma lusíada* e oferece a esta *alma* a solução para as dificuldades da sua própria definição ou identidade. O poeta assevera mesmo que “a alma lusíada esconde, no seu íntimo, uma nova luz de Verdade e Beleza, um novo sonho evangélico”<sup>56</sup>. Neste sentido, a Saudade desempenha também o papel de uma religião, porque

---

<sup>49</sup> Id.:159.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Id.: 158.

<sup>53</sup> Id.:160.

<sup>54</sup> Id.:159.

<sup>55</sup> Pascoaes *A Águia* 1912: 2.

<sup>56</sup> Pascoaes 1914 *A Era Lus.*, in Gomes, loc. cit.: 159.

assegura integridade a “um Povo desvirtuado na sua essência, anemizado na sua íntima força criadora, enfim, da alma, que é o pior dos males”<sup>57</sup>.

A Saudade torna-se, então, criadora de valores para os portugueses, convertidos por ela e nela em modelo e exemplo para o *Outro*.

De acordo com o ponto de vista pascoalino, pode dizer-se que a desvirtuação da identidade “que lavra, sobretudo, nas cidades (...), sob a influência dum ensino estéril e duma vida noturna de café”<sup>58</sup>, equivale a uma nova *queda*. O homem português teria perdido a capacidade de reconhecer o seu génio e, portanto, de o compreender e assumir, vivendo uma vida que “adultera a sensibilidade própria, a herança étnica no aspeto mais transcendente”<sup>59</sup>, que “embrandece e dilui” o “carácter, o mármore em que esculpe a criatura”<sup>60</sup>. Neste contexto, o apelo do poeta não deixa de fazer-se, consciente de que o homem (Adão, no poema alegórico *Regresso ao Paraíso*) caído ao nível da consciência dilacerada em pleno inferno tinha conservado - pela reminiscência - “a Saudade ideal do Paraíso”<sup>61</sup>.

De igual modo, “uma certa casta de portugueses descontentes com a sua raça, ou por falta de poder compreensivo e representativo”<sup>62</sup> é sintoma de queda do espírito identitário. E essa “casta desnacionalizadora” aparece sempre “com os primeiros sintomas da nossa decadência”<sup>63</sup>. Porém, mais profunda que essa *queda* - provocada por uma “casta daninha”, mas não espiritualmente cega<sup>64</sup> - é a degeneração da “gente nova” citadina, “cuja inteligência perde o viço, a graça, o poder original que concebe e cria de per si”<sup>65</sup>. É uma espécie constituída de seres sem sombra<sup>66</sup>, sem essência, onde se não reflete o divino. Esta reflexão pascoalina é feita não sem acusar a descaracterização que afeta Portugal, mas também a Europa, que lhe serve de modelo, onde

“Em vez de seres vivos definindo a sua sombra inconfundível, aparecem (...) formaturas humanas, indecisas, sem pátria, sem passado, e, portanto, sem

---

<sup>57</sup> Id.:163.

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Pascoaes 1986: 54.

<sup>62</sup> Pascoaes 1914 *A Era Lus.*, in Gomes 1988: 162.

<sup>63</sup> Id.: 163.

<sup>64</sup> Id.: 162.

<sup>65</sup> Id.: 163.

<sup>66</sup> A sombra, em Pascoaes, não tem a conotação platónica da aparência, do fenómeno. Ao invés, a sombra vale mais do que a realidade que projeta: é o númeno. A obra *Marânus* encerra com o capítulo “A Saudade e a Sombra de Marânus”, onde o poeta defende a consubstanciação da Saudade na alma do homem luso. Este, desmaterializado, tornado “sombra”, é elevado à categoria da sua própria essência, logo, a sombra encerra uma dimensão òtica. Cf. Soares 2007: 372.

futuro. São fantasmas, cheios de tédio e cepticismo, infestando a política, a imprensa, a literatura”<sup>67</sup>.

Pascoaes dá ao sentido da existência humana e ao da existência pátria uma interpretação espiritualista. A decadência é condição do progresso, como o trágico da vida é subjacente ao valor moral e edificante. Na condição mortal do indivíduo (homem ou Pátria), está o gérmen do seu renascer: a queda pressupõe a redenção, das pátrias e dos homens.

Dir-se-ia que à luz vivificante da Saudade, Pascoaes ergue uma ontologia do *ser* e do *ser português*, a quem reserva um final que corresponde à instauração do reino messiânico. Através da Saudade reclama a identidade da raça e visiona um novo ciclo antropológico, uma futura civilização *ideal*. Um tal quadro final, a um tempo aventura e perplexidade sobre o futuro, pressupõe *meios*. Daí que conteste - para a situação concreta de Portugal - o “princípio materialista, egoísta, intolerante, de importação”<sup>68</sup>. E fá-lo de modo programático e declarado em *Arte de Ser Português*. Na verdade, para Pascoaes, é no reconhecimento da identidade (verificação das qualidades e crítica aos “defeitos da alma pátria”) que se chega à universalidade. *Ser Português*, como *ser Europeu*, é ter uma identidade própria e distinta e, simultaneamente, é *ser universal*. O desejo do poeta com o seu programa é o de alcançar a máxima perfeição do espírito *humano* dos povos, dentro do seu *carácter*.

O universal e o particular só em relação entre si têm sentido e existência. Assim, no entender de Pascoaes, é essencial o ensino da

“verdade portuguesa, cujo conhecimento se impõe como força reconstrutiva da Pátria, dentro do seu carácter, da sua alma tradicional evoluída até ao grau de perfeição atingido pelo espírito humano, no século presente”<sup>69</sup>.

A *reconstrução* e a esperança profética de ressurgimento nacional, a partir de uma situação de crise ou traumatismo históricos: eis o idealismo patriótico que, de modo diverso mas confluyente, a pedagogia e o visionarismo pascoalino encerram. Se o visionarismo saudosista de Pascoaes se inclina a ser o exaltador da poesia e do povo português, “o mais belo representante do espírito humano”<sup>70</sup>, o seu pensamento pedagógico, em *Arte de Ser Português*, visa igualmente ordenar, desenvolver e aperfeiçoar, isto é, “instruir, educar, criar portugueses”<sup>71</sup> para o

---

<sup>67</sup> Pascoaes 1914 *A Era Lus.*, in Gomes 1988: 164.

<sup>68</sup> Id.,161.

<sup>69</sup> Pascoaes 1993: 6.

<sup>70</sup> Pascoaes 1913 *O génio port.*, In Gomes 1988: 83.

<sup>71</sup> Pascoaes 1993: 6.

ideal messiânico<sup>72</sup>. Só assim, pela educação portuguesa,

“o antigo sonho da Raça caminhará de perfeição em perfeição até conquistar, um dia, a sua forma de atividade, cristalina, contagiosa, que deslumbra e revoluciona as almas, casando-as para uma nova existência espiritual, religiosa, florescida de eternas esperanças”.<sup>73</sup>

Pascoaes, numa linha pedagógica, visionária, edificante e iniciática, manifesta o intuito de portugalizar os portugueses, essencialmente, através de alguns artigos d'*A Águia* (1912-1914); em conferências como *O espírito lusitano ou o saudosismo* (1912); *O génio português na sua expressão filosófica, poética e religiosa* (1913); *A era lusíada (duas conferências)* (1914); e em obras como *Os poetas lusíadas* (1918) e *Arte de ser português* (1915).

A última das obras citadas - que pouco traz de novo à mensagem saudosista - é, porém, aquela que melhor explicita a sua mensagem pedagógica. Já como mentor espiritual do Saudosismo, Pascoaes “ensina” através dela a *verdade*, formulando-a de modo deliberado e sistemático. Ao poder da palavra poética sobrepõe-se, em *Arte de ser português*, o prestígio ascendente do ver e do esquematar, o espírito “científico”, classificador e simplificador.

Nesta obra, escrita “em quinze dias”<sup>74</sup>, com a finalidade de ser adotada como um manual de ensino nos liceus, as frases sentenciosas são sujeitas a um breve desenvolvimento e explicação, próprios de um manual escolar. No prefácio à obra, feito pelo próprio autor, Pascoaes revela o seu propósito:

“Este livro, não pelo seu valor literário, mas pelas verdades que encerra, deveria ser lido, estudado e comentado nos cursos de Literatura e História Pátria, sendo certo que poderia mesmo constituir um curso independente e último dos liceus, pois a sua matéria abrange, numa síntese superior, as matérias tratadas em quase todos os cursos liceais”<sup>75</sup>.

Caracteriza esta obra - onde o poeta se pretende mais o pedagogo do que o visionário - o facto de tocar variadíssimos temas que se poderão resumir a um determinismo cultural com base na raça, no meio, enfim, no nacionalismo peculiar à filosofia da Saudade. Na verdade, enquadrando o homem na paisagem, o poeta crê adivinhar os traços de uma *alma* e de um mundo genuinamente *lusíadas*. Enquanto texto, *Arte de ser português* ficaria na perenidade, segundo o seu autor, “não pelo seu valor literário”, mas pela sua eficiência orientadora progressiva. De facto, para Pascoaes, só o ensino da *verdade portuguesa* pode

---

<sup>72</sup> Patrício 1996: 114.

<sup>73</sup> Pascoaes, 1914 *A Era Lus.*, in Gomes 1988: 160.

<sup>74</sup> Pascoaes 1993: 9.

<sup>75</sup> Id.: 5.

salvar e reconduzir Portugal ao caminho “de um novo sonho (...) humano”<sup>76</sup>. A obra seria assim de ensino e propaganda de uma “verdade” com que se pode levantar o moral da nação, abatido pelo complexo de inferioridade em que Portugal havia historicamente caído. O sentido da existência de Portugal pela *desocultação* do “ser português”, pela interpretação da sua história, pela acentuação de sentimentos característicos da personalidade portuguesa<sup>77</sup> - desde o “gênio de aventura”<sup>78</sup>, ao “espírito messiânico”<sup>79</sup>, à “vil tristeza”<sup>80</sup>, de evocação camonianiana - são alguns aspetos que se devem considerar, segundo Pascoaes, nessa verdadeira didática da portugalidade.

Sublinha-se, em relação à obra de Teixeira de Pascoaes, o sentimento patriótico, evitando chamar-se-lhe nacionalismo, porque se entende que a idolatria da nação erigida como valor supremo - que aconteceu em política - é tendencialmente xenófoba e distinta, pelos meios e pelos objetivos, da literatura saudosista sempre contrária à ilusória segurança da lógica e da convenção. Neste sentido, a escrita do Poeta dignificadora da *alma pátria* opera-se na e pela liberdade intelectual, ao invés da moldagem de mentes com rejeição sistemática da alteridade. Isso seria, com evidência, um sinal de tendenciosidade indicadora de uma pouquidão de pensamento, onde não cabe o *poietês* da portugalidade, que foi indubitavelmente um espiritualista lusitanizante consciente da ação pela poesia, mas não um xenófobo. Na verdade,

“O poietês é o que faz, cria, constrói a pátria, preocupando-se, como vate, com a situação do ser português, exilado em si. É neste contexto que se deve encarar a obra de intuítos pedagógicos, onde é inegável o sentimento patriótico e onde as ideias de raça, de pátria, de verdade portuguesa não são na sua essência xenófobas, antes favorecem a comunhão humana”<sup>81</sup>.

O patriotismo pascoalino é, assim, um sentimento que se dirige, pelo verbo, ao grupo nacional de que o poeta faz parte; é a tendência que o leva a interessar-se pelo destino do seu país, procurando a sintonia dos homens que nele habitam; é a voz impregnada de espiritualidade e participante na vida da Pátria com a qual o poeta partilha alegrias, sofrimentos e para quem adivinha esperanças futuras. Todavia, nacional e universal não são conceitos opostos para Pascoaes. Sem paradoxo, pode afirmar-se que o seu nacionalismo possui uma dimensão universalizante, porque nele se prevê a reunião dos homens no

---

<sup>76</sup> Id.: 108-109.

<sup>77</sup> Pascoaes consagra dois capítulos de *Arte de ser português* à enumeração dos defeitos e qualidades da alma pátria (respetivamente, nas páginas 95-104 e 87-93).

<sup>78</sup> Pascoaes 1993: 89-90.

<sup>79</sup> Id.: 90-92.

<sup>80</sup> Id.:100.

<sup>81</sup> Soares 2007: 296.

Homem. A memória rática, vestigial, o inconsciente coletivo deve existir em todas as nações, o que não exclui - antes faz prever - o arquétipo do homem ou padrão de estruturas composto pelas experiências básicas universais, como o documentam as palavras de Leonardo Coimbra, no prefácio que fez à segunda edição de *Retorno ao Paraíso* de Teixeira de Pascoaes, onde defende que “o homem é um ser universalista”<sup>82</sup>, e acrescenta que:

“A alma do homem tem a sua zona de contacto com a universalidade dos seres: quer a percorramos em superfície de olhos abertos sobre os mundos, quer a atravessemos em angústia e profundidade, é sempre a uma nova coincidência com o Universo que teremos de chegar”<sup>83</sup>.

Em *Arte de ser português*, além do ensino da “verdade portuguesa”<sup>84</sup>, existe sobretudo o propósito de aplicar ao plano da realidade concreta esse conceito ideal, para que ele dê “nova energia aos Portugueses”<sup>85</sup>. Assim, o poeta encerra a obra pretensamente didática com a comparação conclusiva: “Também o platonismo tornado sentimental e popular, originou o Cristianismo que abriu uma nova era à alma humana”<sup>86</sup>. Ora, o intuito declarado de abrir “uma nova era à alma humana” com o seu Saudosismo ultrapassa o plano educativo do homem Português, ou mesmo Europeu, e abre campo ao universal com a proposta de uma tríade de valores:

“Acreditemos nos seres espirituais, *Família, Pátria, Humanidade*, as três pessoas de Deus, traduzindo formas de vida superiores à nossa, e às quais, portanto, nos devemos sacrificar, amando, lutando e trabalhando. E então não mentiremos à nossa natureza escrava que quer ser livre e ao nosso destino de sacrifício e redenção”<sup>87</sup>.

*Família, Pátria, Humanidade*, em gradação ascendente, são os três itens fundamentais da ética idealista pascoalina para o *ser* Português, ou - desprovido de diferenças e contingências - para o *Homem Universal*.

Sob muitos aspetos menos moderno do que autores de gerações anteriores<sup>88</sup>, Pascoaes cultua a Pátria e o homem português, numa linha tradicionalista, transfigurando-os pela sua visão de homem religioso. Por outro lado, como pedagogo, sabe que as nações tomam consciência de si próprias mediando as

---

<sup>82</sup> Coimbra s/d “Prefácio”: 10.

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> Pascoaes 1993: 124.

<sup>85</sup> Ibid.

<sup>86</sup> Ibid.

<sup>87</sup> Id.: 122-123.

<sup>88</sup> Lembramos, por exemplo, António Nobre ou Camilo Pessanha.

diferenças que as singularizam: marcam-se, demarcando-se; demarcam-se, marcando-se. É neste sentido que devemos entender o “nacionalismo” literário de Pascoaes: o seu amor da pátria abarca a fraternidade com as outras pátrias e a filiação à “Cidade de Deus”.

A defesa do espírito nacional - essencialmente nos seus valores de ordem estética, cultural e religiosa - faz-se com vista à universalidade. A pátria *modelo* de “verdade portuguesa”<sup>89</sup> é uma pátria essencial. Assim sendo, enquanto civilização ideal ou norma de vida social superior, é necessariamente supranacional.

A profecia pascoalina do homem, de feição universalista, enuncia, na verdade, a passagem do ser inautêntico ao ser autêntico. Aquele encontra-se afundado na massa, no objetivo, na nivelação do concreto: é o Mal, representado em *Regresso ao Paraíso* pelo Inferno.

Textualmente, em *Regresso ao Paraíso*, figuram no Inferno como “dolorosos Náufragos”<sup>90</sup> os grandes vultos históricos e literários do Ocidente, desde “Virgílio”, a “Dante”, a “Espártaco”, a “Giordano”, a “Ugolino”, a “Tântalo”<sup>91</sup>.

Afetado por essa *queda* está também o espaço sociocultural português desde o mais remoto passado, a herança e memória cultural coletiva, aos exemplos paradigmáticos de homens e mulheres que marcaram a história. Aí desfilam figuras históricomíticas, como “Viriato”, “O Fantasma de Afonso” Henriques e o do “Mestre”<sup>92</sup>, “Diogo Coelho”, “D. Pedro Primeiro”, a “Defunta (Inês), sentada sobre um trono” ou “A Sombra de Mouzinho e a sua Audácia”<sup>93</sup>. Desfilam no Inferno também as maiores figuras da sociedade ocidental e o escol de artistas e literatos nacionais, com a sua obra, desde Bernardim, a Camões, a Camilo, a Eça, a Antero...<sup>94</sup>.

O Inferno pode ser interpretado como o tempo da *queda* do Ocidente, imagem da decadência cultural, não apenas portuguesa, mas ainda europeia. A Europa, na sua história política, cultural e literária encontra-se decaída, mas suscetível de santificação ou de “regresso ao paraíso”. E trata-se de um regresso, porque o tempo da felicidade é identificado com o tempo da inocência, do passado paradisíaco ou com a Idade de Ouro, ainda reminiscentes no Adão decaído. O tempo de felicidade é também identificado com a saudade do futuro, a saudade profética, a “renascença do seu ser”<sup>95</sup> que envolve Adão “desde o instante / em que seus pés na Terra se firmaram”<sup>96</sup>.

---

<sup>89</sup> Id.: 124.

<sup>90</sup> Pascoaes 1986: 30.

<sup>91</sup> Id.: 32.

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> Id.: 31.

<sup>94</sup> Id.: 32.

<sup>95</sup> Id.: 66.

<sup>96</sup> Ibid.

O profetismo visionário de dimensão universalista ou a filosofia pascoalina do homem e da Criação exposta em *Regresso ao Paraíso* consiste no anúncio de uma *redintegratio in statum pristinum*. Esta renovação de um modo de ser primitivo como ideal de humanidade futura hipertrofiada nas suas forças espirituais problematiza um mundo real. É todo um tempo presente, de progresso tecnológico e de bem-estar material mumificador da vida do espírito que implicitamente se critica. É este estado atual de humanidade que o poeta coloca em ambiente delirante e infernal. E embora o profeta civilizador insista numa ideia nacionalista de grandeza - o “culto da alma pátria ou da Saudade erigida em Pessoa divina”<sup>97</sup> - o seu “sonho nacional de Renascença”<sup>98</sup> culmina sempre num ideal de civilização, cujo “Espírito é o Fim”<sup>99</sup>, ou cujo fulcro é - no dizer de Leonardo Coimbra sobre *Regresso ao Paraíso* - “a Memória e a mnésica redenção do Universo”<sup>100</sup>.

Mesmo o percurso de Marânus<sup>101</sup> - definido na obra homónima como o “luso peregrino da aventura”<sup>102</sup> - é uma caminhada para a “suprema e final revelação”<sup>103</sup> espiritual, para uma nova era gnosiológica e humana.

Dito de outro modo, nas várias obras, sem negar os traços peculiares e diferenciadores do *génio*, da cultura e da espiritualidade portuguesas, Pascoaes encara a “nova civilização”<sup>104</sup> como a realização maior, mais evoluída, da mais alta ideia de Homem, em “pleno abraço da Unidade reconquistada”<sup>105</sup>. A civilização ideal, a *era do Espírito* é necessariamente universal, pois prevê, como em *Regresso ao Paraíso*, a convergência das consciências humanas, reunidas no Amor “que aumenta a Vida, em vez de a encerrar no claustro da sua paixão separatista”<sup>106</sup>, um Amor monista “que une sem separar”<sup>107</sup>:

“O amor, o amor sagrado, que destrói  
as distâncias e o tempo, colocando  
as almas sob a luz da mesma estrela.”<sup>108</sup>

---

<sup>97</sup> Pascoaes 1993: 118.

<sup>98</sup> Id.: 119.

<sup>99</sup> Id.: 120 (nota).

<sup>100</sup> Coimbra s/d.: 17.

<sup>101</sup> O Marão, na obra *Marânus* de Pascoaes, é montanha real e mítica e a nova rota de aventura do *luso peregrino*. Cf. Soares 2010: 221-133.

<sup>102</sup> Pascoaes 1990: 18.

<sup>103</sup> Id.: 147.

<sup>104</sup> Pascoaes 1993: 113.

<sup>105</sup> Coimbra s/d.: 23.

<sup>106</sup> Idem, 21.

<sup>107</sup> Ibid.

<sup>108</sup> Pascoaes 1986, 166.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Coimbra, Leonardo (s/d.), “Prefácio” a *Regresso ao Paraíso*. In *Obras Completas de Teixeira de Pascoaes*. Vol. V (Introdução e aparato crítico por Jacinto do Prado Coelho). Lisboa, 9-31.
- Costa, Dalila Pereira da (1980), “Três ensaios sobre Marânus”, *Nova Renascença*, vol. I, *Revista Trimestral de Cultura*, Associação Cultural “Nova Renascença”. Porto, 32-48.
- Garcia, Mário (1976), *Teixeira de Pascoaes. Contribuição para o Estudo da sua Personalidade e para a leitura Crítica da sua Obra*. Braga.
- Gomes, Pinharanda (1988), “Nota Proemial”. In *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*. Lisboa.
- Mendes, João (1979), *Literatura Portuguesa IV*. Lisboa.
- Pascoaes, Teixeira de (1912), “Renascença”, *A Águia*, II Série: 1-2.
- Pascoaes, Teixeira de (1914), *A Águia*, II Série, nº 6: 1914, 164.
- Pascoaes, Teixeira de (1914), “Mais Palavras ao Homem da Espada de Pau”, *A Águia*, II Série, nº31: 1.
- Pascoaes, Teixeira de (1976), *O sentido da vida, in Mário Garcia (apêndice), Teixeira de Pascoaes. Contribuição para o Estudo da sua Personalidade e para a leitura Crítica da sua Obra*. Braga, 293-294.
- Pascoaes, Teixeira de (1986), *Regresso ao Paraíso*. Lisboa.
- Pascoaes, Teixeira de (1987), *Os Poetas Lusíadas*. Lisboa.
- Pascoaes, Teixeira de (1987<sup>a</sup>), *O Bailado*. Lisboa.
- Pascoaes, Teixeira de (1988), *A Era Lusíada (prosa, conferência)*, [1<sup>a</sup> ed. 1914], Porto, “Renascença Portuguesa”, in Pinharanda Gomes (ed/coord.) *A Saudade e o Saudosismo-Dispersos e Opúsculos*. Lisboa, 155-173.
- Pascoaes, Teixeira de (1988), “Ainda o Saudosismo e a Renascença”, [1<sup>a</sup> ed. 1912], *A Águia*, II<sup>a</sup> Série, n.º 12, Dezembro 1912, 185-187, in Pinharanda Gomes (ed/coord.) *A Saudade e o Saudosismo. Dispersos e Opúsculos*. Lisboa, 63-65.
- Pascoaes, Teixeira de (1988), *O espírito lusitano ou o Saudosismo*, [1<sup>a</sup> ed. 1912], Porto, “Renascença Portuguesa”, in Pinharanda Gomes (ed/coord.) *A Saudade e o Saudosismo: Dispersos e Opúsculos*. Lisboa, 43-58.
- Pascoaes, Teixeira de (1988), O génio português na sua Expressão Filosófica, Poética e Religiosa, [1<sup>a</sup> ed. 1913], Porto, “Renascença Portuguesa”, in Pinharanda Gomes (ed/coord.) *A saudade e o saudosismo - Dispersos e opúsculos*. Lisboa, 67-95.
- Pascoaes, Teixeira de (1990), *Marânus*. Lisboa.

- Pascoaes, Teixeira de (1991), “Homenagem a António Nobre”, in *Cadernos do Tâmega* 6, *Revista semestral de Cultura* 69.
- Pascoaes, Teixeira de (1993), *Arte de ser Português (prosa didática)* [1ª ed. 1915]. Lisboa.
- Patrício, Manuel Ferreira (1996), *O Messianismo de Teixeira de Pascoaes e a Educação dos Portugueses*. Lisboa.
- Sérgio, António (1913), “Epístolas aos saudosistas”, *A Águia*, IIª série, nº 22, Porto: 97-99
- Soares, Maria Luísa de Castro (2004), “Providencialismo Histórico e Ideias Político-Sociais n’*Lusíadas de Camões*”, *Humanitas* 56: 433-459.
- Soares, Maria Luísa de Castro (2007), *Profetismo e Espiritualidade de Camões a Pascoaes*, Coimbra.
- Soares, Maria Luísa de Castro (2007ª), *Nas Encruzilhadas do Século XX. António Sardinha e Teixeira de Pascoaes*. Vila Real.
- Soares, Maria Luísa de Castro (2010), “Marão: rota do sagrado em Teixeira de Pascoaes”, *Revista de Letras*, 2ª Série, nº 9: 221-233.
- Soares, Maria Luísa de Castro (2010), “Idealismo Histórico e Espiritualidade Portuguesa em Camões e Pascoaes”, in *Theologica*, 2.ª Série, 45: 599-612.
- Spinelli, Miguel (1981), *A Filosofia de Leonardo Coimbra. O homem e a vida dois termos da sua antropologia filosófica*. Braga.

## INDEX NOMINVM

- Abissínia – 176, 182.  
Adam, Melchior – 284.  
Adão – 450, 452, 453, 456, 461 461.  
Adão e Eva – 216, 452, 453.  
Adorno, Francisco – 356, 367.  
África – 62, 63, 71, 353, 369, 379, 385, 434.  
Aftónio – 23.  
Agostinho, Santo – 22, 32, 53, 95, 208, 269, 313, 361, 398.  
Agricola, Rudolfo – 23, 24, 267, 396.  
    Alberto (Albert d’Autriche), arquiduque – 282, 293, 296, 303, 325.  
Alberti, Leon Battista – 32, 33, 81.  
Alberto de Saxónia – 411.  
Alciato, Andrea – 35, 214, 221.  
Allen, William (Cardeal) – 309.  
Álvares SJ, Manuel – 358, 359, 360, 368, 369, 372, 425, 427, 428, 432.  
Álvares, Jorge – 378.  
Amato Lusitano (João Rodrigues de Castelo Branco)– 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251.  
Ambrósio, Santo – 208, 361.  
Amyot, Jacques – 27.  
Anazarbo – 246.  
André Rodrigues de Évora – 28.  
Andrómaco – 247.  
Anquises – 400, 407.  
Antuérpia – 202, 242, 243, 248, 249, 251.  
Apolónio Díscolo – 157, 159-160, 166, 167.  
Apuleio – 31, 267.  
Aquileia – 248.  
Araújo, José de – 416.  
Argensola – 410.  
Ariadne – 237.  
Aristóteles – 14, 18, 21, 23, 24, 28, 31, 32, 133, 141, 142, 144, 147, 161, 162, 164, 166, 208, 267, 362, 363, 410, 443.  
Ásia – 62, 126, 251, 353, 369, 375, 378, 379, 389, 390, 403.  
Átropos – 208.  
Auerbach, E. – 18.  
Averróis – 141.  
Avicena – 138, 140, 141, 244.  
Ávila, Santa Teresa de – 260.  
Avinhão – 60, 65, 71, 227, 232.  
Avis, Príncipes de / corte de/ Casa de – 27, 128, 129.  
Bacon, Francis – 15.  
Bacon, Roger – 418.

- Baía, Jerónimo – 442.  
Barbaro, Ermolao – 155, 157, 244, 248, 249, 396.  
Barbosa, Aires – 155-168.  
Barlaymont, Louis de – 308.  
Barros, Fr. Brás de – 191.  
Barros, João de – 26, 175, 185.  
Barthes, Roland – 20, 24.  
Basileia – 18, 27, 77, 78, 83, 202, 244.  
Basileia, Concílio de – 77, 81.  
Sacro Império – 65, 71, 77, 83, 308.  
Eugénio IV, Papa – 81.  
Nicolau V, Papa – 81, 82.  
Europa – 13, 14, 15, 17, 18, 25, 43, 62, 71, 72, 75- 85, 88, 99, 100, 104, 111, 113, 171, 173, 186, 192, 194, 222, 242, 243, 261, 266, 337, 344, 346, 347, 348, 353, 355, 359, 369, 375-385, 390, 391, 393-396, 399, 403, 410, 412, 416, 417, 426, 427, 435, 436, 444, 454, 456, 461.  
Maniqueus – 84.  
Hussitas – 78, 84. Maomé II – 85.  
Roma – 13, 59, 60, 62-68, 70, 71, 81, 92, 94, 96, 97, 102, 194, 209, 227, 229, 235, 237, 293, 309, 339, 354, 356, 367, 370, 371, 372, 376, 381, 385, 389, 390, 391, 392, 393, 395, 396, 397, 398, 400, 404, 415, 416, 426, 427, 435.  
Itália – 43, 56, 60- 70, 77, 78, 80, 81, 82, 85, 88, 106, 108, 110, 155, 344, 346, 247, 348, 369, 377, 391, 436.  
Basílio, São – 21, 361.  
Baudius (Baudier), Dominicus – 283, 284.  
Bayle, Pierre – 281, 284, 286.  
Beatriz, Infanta D. – 238.  
Beauffremont, Catarina – 232.  
Beaune, Jacques de – 231.  
Beauzée, Nicolas – 419, 422, 423, 424, 431.  
Becquet, Philippe – 328.  
Beiras (Portugal) – 242.  
Bellegambe, Jean I – 316, 320.  
Bellegambe, Jean III – 316.  
Bembo, Pietro – 26, 391.  
Berghes, Guillaume de – 293, 308.  
Berghes, Maximilien de – 308.  
Bertoul, Jean – 303, 314, 316, 319, 320, 321, 324, 325, 330.  
Beyerlinck, L. – 312.  
Bidloo, Lambert – 286, 287.  
Boccaccio, Giovanni – 29, 31, 32, 82, 92.  
Boétie, Étienne de la – 27.  
Belleforest, François de – 104, 105, 115, 121.  
Bonzos – 377.  
Bordéus – 23, 25, 227, 232, 238, 354, 355, 358.  
Borges, Jorge Luis – 36, 261.  
Bouwens, L. – 310.  
Brahe, Tycho – 410.  
Brasil – 242, 310, 389, 409.  
Brocense, El (Sanctius / Francisco Sánchez de las Brozas) – 127, 168, 203, 214, 424, 426, 427, 430.  
Bruges – 288, 306, 328.  
Bruni, Leonardo – 21, 22, 78, 82, 87-91, 93-97.  
Piccolomini, Enea Silvio – 75-85, 267.  
Biondo, Flávio – 80, 81, 82.  
Pseudo-Aristóteles – 125, 126, 135-140.  
Bruno, Giordano – 461.  
Buchanan, George – 25, 355, 358.  
Biddulph, Peter – 405.  
Budé, Guillaume – 23, 32, 201, 202.  
Buren, Marie de – 323.  
Burman, Pierre – 293, 294.  
Burton, Robert – 405.  
Caillemer, E. – 226.

- Calcagnino, Célio – 410.  
Caldera, Benito – 339, 340.  
Calvino, J. (Calvinus, Joannes) – 55, 287, 309.  
Camões, Luís Vaz de – 29, 33, 35, 174, 337, 339-349, 439, 441, 442, 443, 445, 461.  
Cardoso, Mateus – 342.  
Cardoso, Jerónimo – 26.  
Carlos Magno / Carlomagno – 59.  
Carlos I (de Inglaterra) – 405.  
Carlos II (de Inglaterra) – 243.  
Carlos III – 238.  
Carlos IV da Boémia – 59, 60, 61, 65, 66, 68.  
Carlos V, Imperador – 71, 198, 243, 259, 290, 292, 303, 325.  
Carlos VII (de França) – 78.  
Cartagena, Don Alonso de – 27.  
Castanheda, Fernão Lopes de – 23, 339, 342.  
Castanhoso, Miguel de – 171, 174, 175, 176, 179, 185.  
Castelo Branco, João Rodrigues de – 241, 244.  
Castelo Branco, Camilo – 461.  
Castelo de Vide – 251.  
Castiglione, Baldassare – 30.  
Castro, D. João de – 242, 251.  
Castro, Gabriel Pereira de – 442.  
Cataldo Parísio Sículo – 26, 28.  
Catulo – 234, 360, 363.  
Cervantes, Miguel de – 33, 340, 341, 442.  
Chambers, Antony – 292.  
Chastel, Pierre du – 229.  
Chijiwa, Miguel – 376.  
China – 385, 390, 393, 396, 398, 399.  
Cícero, Marco Túlio – 14, 15, 21, 22, 25, 28, 31, 32, 50, 71, 89, 90, 91, 93, 95, 161, 164, 190, 193, 201, 202, 204, 207, 208, 209, 220, 221, 225, 260, 264, 262, 266, 267, 359-363, 380, 384, 408.  
Cipião Emiliano – 208.  
Clávio S J, Cristóvão – 410.  
Clemente VI – 60, 65.  
Clenardo, Nicolau – 26.  
Cloto – 208.  
Clúcio, Carlos – 251.  
Codorniu SJ, Antonio – 416, 432, 433.  
Coimbra – 23, 25, 190, 191, 354, 356, 358, 362, 367, 368, 369, 370, 372, 389, 394, 404, 405, 408, 409, 410.  
Coimbra, Leonardo – 460, 462.  
Colégio das Artes – 18, 22, 25, 227, 353-358, 366, 367, 369, 389, 395, 403, 410.  
Colégio de Anchin – 309, 329.  
Colégio de Bordéus (Schola Aquitanica ou Colégio da Guiena) – 15, 22, 23, 25, 227, 354.  
Colégio de Douai – 309, 314, 327, 328, 329, 330.  
Colégio de Jesus de Coimbra – 354.  
Colégio da Guiena – Vide Colégio de Bordéus.  
Colégio de Santo António – 415.  
Colégio des Sept-Douleurs – 320.  
Colegio de la Congregación del Oratorio – 415.  
Colégio de Santa Bárbara de Paris – 25, 355, 389.  
Colégio de Messina – 360.  
Colégio de S. Pedro – 407.  
Colégio de Santa Bárbara (Paris) – 355, 358, 389.  
Colégio Mayor de San Gregorio de Valladolid – 258.  
Colégio Romano – 367, 368, 369, 371, 372.  
Colónia – 72, 248, 405.

- Colvener, George – 321.
- Companhia de Jesus – 353, 354, 357, 367, 372, 376, 389, 391, 394, 403, 405, 406, 408, 409, 412, 432.
- Concílio de Trento – 22, 32, 189, 191, 192, 193, 194, 217, 218, 220, 279, 280, 308, 310-311, 317, 396.
- Concílio de Constança – 60.
- Concílio de Florença – 47.
- Conimbricenses – 32, 410.
- Constantinopla – 14, 21, 429.
- Contra Reforma – 279, 280, 290, 297, 303, 311, 315, 321, 342.
- Copérnico, Nicolau – 410.
- Cordier, Mathurin – 25.
- Cordouan, Mathieu – 328.
- Cortesi, Paolo – 32.
- Costa, João da – 355.
- Coster, François – 309.
- Cranevelt, Frans van – 209.
- Crenius [Crusius], Thomas – 281.
- Crysoloras, Manuel – 14, 94.
- Cuyckius, Henricus (Hendrik van Cuyck) – 297.
- D. Duarte – 78, 127-130, 139, 140, 191.
- D. Francisco de Portugal – 28, 174.
- D. Henrique (Cardeal) – 191, 193, 257, 259.
- D. Henrique (Infante) – 128, 134, 140, 343.
- D. João III – 18, 33, 35, 174, 191, 193, 198, 242, 354, 355, 382, 389.
- D. Manuel I – 174, 179, 198, 238.
- d'Arnem, Jean – 316, 317.
- d'Orange, Guillaume – 292, 302.
- d'Orange, Maurice – 323.
- Dácia – 229.
- Dällenbach, L. – 20.
- Dante Alighieri – 13, 26, 65, 82, 89, 90, 92, 339, 461.
- Dares – 407.
- Demétrio Falereu – 21.
- Demócrito – 29, 138.
- Demofonte – 237.
- Demóstenes – 363.
- Denais, Pierre – 284, 285, 288, 289, 292, 293, 307, 311, 312.
- Despautério, J. (Despauterius, Iohannes) – 358, 359, 368, 430.
- Dido – 232, 237.
- Dinis de Paris (S.) – 192.
- Diomedes (gramático) – 160-166.
- Dioniso de Halicarnasso – 21.
- Dioscórides – 138, 141, 241, 243- 251.
- Du Bartas, Guillaume – 318.
- Du Bellay, Joachim – 26.
- Du Gardin, Louis – 279, 280, 281, 291, 293, 295, 298, 299, 301-307, 309-322, 324, 325, 326-330.
- Du Joncquoy, Jean – 330.
- Du Marsais, César Chesneau – 419, 423, 424, 431.
- Duarte S J, Francisco – 416.
- Dubrovnik – 250.
- Dufaur, Catarina – 232.
- Dufaur, Pierre – 232.
- Dürer, Albrecht – 33.
- Éden – 407, 408, 448, 453.
- Egineta – 248.
- Encina, Juan del – 32, 33.
- Eneias – 172, 204, 232, 237, 339.
- Énio – 202.
- Entello – 407.
- Epicteto – 22.
- Erasmus, Desidério – 15, 22, 23, 24, 26, 29, 30, 31, 32, 95, 157, 192, 194, 201, 202, 203, 205, 220, 266, 267, 271, 285, 309, 313, 360, 364.
- Eric of Pomerania – 78.
- Escalígero, Júlio César – 426, 430.
- Escola de Praga – 20.

- Escoto, Juan – 207.
- Espanha – 27, 77, 85, 111, 112, 155, 416, 417, 432, 184, 203, 243, 259, 342, 343, 362, 391, 430.
- Espinosa, Baruch de – 444.
- Espinosa, Pedro – 155.
- Estienne, Charles – 36.
- Estienne, Robert – 18, 52.
- Estienne, Henri – 115.
- Estobeu, J. – 34.
- Estrasburgo – 25.
- Europa – 13, 14, 15, 17, 18, 25, 62, 71, 72, 75-80, 82-85, 88, 99, 100, 104, 111, 113, 171, 173, 186, 192, 194, 222, 242, 243, 261, 266, 337, 344, 346, 347, 348, 353, 355, 359, 369, 375-385, 390, 391, 393-396, 399, 403, 410, 412, 416, 417, 426, 427, 435, 436, 444, 454, 456, 461.
- Évora – 184, 191, 195, 243, 354, 362, 394, 395, 398, 404, 405, 416, 428.
- Fanshaw, Sir Richard – 337, 342, 343, 344, 345, 347.
- Faria e Sousa, Manuel de – 343, 344, 346-349, 443, 341, 343, 344, 346-349.
- Farnese, Alexandre, duque de Parma – 292, 303, 322.
- Felisberto, Emanuel – 238.
- Feltre, Vittorino da – 21.
- Ferdinando I, imperador da Alemanha – 325.
- Fernandes, Diogo – 342.
- Fernández, Juan – 26.
- Ferrara – 248.
- Ferreira, António – 26, 28
- Ferreira, Fr. Leitão – 190, 191, 193, 195, 197.
- Ficino, Marsilio – 22, 29, 33.
- Filipe I de Espanha – 325.
- Filipe II de Espanha – 279, 282, 292, 303, 308, 325, 341, 377, 391.
- Filis – 237.
- Fiore, Joaquim da – 448.
- Florença – 45-48, 78, 81, 82, 91, 92, 93, 94, 96, 157, 244, 248.
- Foscari, Francesco – 78, 81.
- Foxe, John – 288.
- Fracassetti, Giuseppe – 32.
- França – 25, 27, 36, 49, 56, 77, 80, 81, 85, 88, 110, 127, 203, 225, 226, 227, 238, 279, 280, 301, 305, 344, 346, 358, 359, 404, 416.
- Franco, António – 404.
- Franeau, Jean – 330.
- Froben, Johann – 202.
- Froidmont, Libertus – 202.
- Froís, Luís – 378, 390.
- Fyens, Thomas – 313.
- Galeno – 140, 141, 247, 248, 250 .
- Galharde, Germão – 35.
- Gália(s) – 63, 235.
- Galo, Cornélio – 237.
- Garcilaso de la Vega – 33.
- Gaza, Teodoro de – 161, 162.
- Gil de Santarém (Fr.) – 192, 194, 195.
- Gil Vicente – 33.
- Glymes-Berghes – 308.
- Glymes, Ferry de – 308.
- Goa – 201, 251, 390, 392, 393.
- Góis, Damião de – 27, 179.
- Goldast, Melchior – 294.
- Gomes, Duarte – 242.
- Gôngora, Luis de – 340, 443, 444.
- Gouveia, André de – 15, 23, 25, 354, 355, 358, 366.
- Gouveia, António de – 225-229, 231-238.
- Gouveia, Diogo de – 226, 389.
- Gouveia, Marcial de – 226.
- Gracián de Alderete, Diego – 27, 111.
- Granada, Frei Luís de – 28, 257-264,

- 266, 267, 268, 271, 273, 394, 399.  
Granvelle (Cardeal) – 293.  
Grapheus (impressor) – 26.  
Grécia – 95, 96, 102, 250.  
Gregorio XI (Papa) – 60.  
Gregório XIII (Papa) – 377, 389, 391,  
393, 397, 398, 400.  
Grouchy, Nicolas de – 23, 342.  
Gruter, Janus – 284.  
Guarino de Verona – 21.  
Guevara, Frei António de – 35, 399.  
Gusmão, Bartolomeu de – 411.  
Hara, Martinho – 376.  
Hebreu, Leão – 33.  
Helder, Herberto – 36.  
Helias, Pedro – 418.  
Henriquez, Francisco – 410.  
Hércules II (Duque de Ferrara) – 248.  
Hermógenes – 21.  
Herrera, Alonso de – 160, 166,  
167, 168.  
Heshus, Tilemann – 285.  
Hesíodo – 29, 44.  
Hipsípila – 237.  
Hohenlohe-Langenburg, Philippe  
(Conde de) – 323.  
Hollack, conde de, ver Hohenlohe –  
323.  
Homero – 29, 81, 82, 202, 232, 340,  
341, 345, 346, 363, 409.  
Horácio Flaco, Quinto – 14, 21, 28,  
30, 31, 70, 71, 158, 190, 193, 363,  
365.  
Hornero, Calixto – 260, 261, 262.  
Hoye, André van – 288, 289, 296, 310,  
311, 314, 319, 328, 329.  
Huerga, Pe Álvaro – 263.  
Huerta Calvo, J. – 189.  
Huysbrecht, Marie – 296.  
Império Otomano – 250.  
Índia – 23, 63, 126, 131, 143, 174,  
180, 201, 242, 251, 340, 348, 378,  
379, 385, 390, 397, 398, 399.  
Inocêncio VI (Papa) – 60, 67.  
Inquisição (Tribunal do Santo Ofício)  
– 203, 242, 243, 290, 355, 405,  
449.  
Isabel Clara Eugénia de Espanha  
(Isabelle-Claire-Eugénie d’Es-  
pagne), arquiduquesa – 279, 282,  
303, 325.  
Isidoro de Sevilha – 130, 132, 144.  
Isla, José Francisco de – 416.  
Ito, Mâncio – 376, 381, 382, 392.  
Jamot, Frédéric – 296.  
Japão – 375-381, 384, 385, 389-393,  
395, 396, 398, 399, 410.  
Jasão – 237.  
Jean-Guillaume de Saxe, Duque –  
284, 285.  
Jericó – 248-251.  
Jerónimo, São – 32, 208, 270, 361,  
398, 399.  
Junius, Melchior – 116.  
Juvenal, Décimo Júnio – 31, 70, 71.  
Keckermann, Barthélemy – 283, 284.  
Kepler, Johannes – 202.  
Knobelsdorff, Eustachius – 231.  
La Place, Pierre de – 288.  
Laércio, Diógenes – 31, 267.  
Laguna, Andrés – 71, 72, 244, 249.  
Landi, Ortensio – 36.  
Landriani, Gerardo – 21.  
Láquesis – 208.  
Láscaris, Constantino – 161, 162.  
Le Doux, Pierre – 316.  
Le Fèvre de La Boderie, Guy – 318.  
Leão, Duarte Nunes de – 451.  
Leibnitz, Gottfried V. – 419, 420, 423.  
Lessius (Leys), S.J., Leonardus – 292,  
293, 297, 320.  
Letes – 205.



- Lião / Lyon – 34, 227, 230, 263, 232, 358, 404, 405.
- Lima, Tomás da Encarnação Costa e (D.) – 405.
- Linacre, Thomas – 168, 358, 422.
- Lindo, Manuel – 242.
- Lineu, Carl (Carolus Linnaeus) – 245.
- Linköping – 202.
- Lípsio, Justo (Justus Lipsius), – 202, 205, 279, 280, 281, 284, 286, 287, 289, 298, 312, 322, 328.
- Lisboa – 35, 179, 191, 193, 242, 259, 262, 264, 340, 344, 347, 362, 376, 377, 392, 394, 404, 405, 415, 416, 428.
- Lithocomo, Ludolfo – 430.
- Lobo, Francisco Rodrigues – 442.
- Locke, John – 419, 422, 423.
- Londres – 203, 342, 345.
- Longueval, Antoinette de – 330.
- Lovaina – 191, 202, 203, 204, 206, 282, 283, 288, 292, 294, 295, 296, 297, 304, 308, 309, 313, 320, 322.
- Lowius, Petrus – 297.
- Loyola S J, Inácio de – 360.
- Loyola, Jorge de – 377.
- Loys, Jacques – 316, 330, 379.
- Loys, Jean – 316, 330.
- Luciano de Samósata – 202.
- Lucrécio – 202.
- Luís, António – 242.
- Lutero, Martinho – 97, 192, 194, 216, 227, 284, 287, 288, 322.
- Macedo, Francisco de Stº Agostinho de – 404.
- Machado SJ, Francisco – 403, 404-406.
- Macróbio, Ambrósio Teodósio – 29, 267.
- Madrid – 339, 341, 343, 377.
- Macau – 389, 390, 392, 394, 398.
- Malaca – 378, 398.
- Malvasius, Innocent – 293.
- Manúcio, Aldo – 18, 21.
- Maquiavel, Nicolau – 13, 97, 181.
- Marcelo Virgílio – 244, 245, 248, 249.
- Marco Aurélio – 35.
- Maria de Borgonha – 325.
- Mártires, Frei Bartolomeu dos – 264.
- Matos, Luís de.
- Mattioli, Pietro Andre – 241, 244, 249, 250.
- Maugred, Piat – 330.
- Maximiliano I (imperador) – 325.
- Máximo, Valério – 31, 64, 71, 266.
- Medeia – 237.
- Medici, Cosimo de – 78.
- Melanchthon, F ( Philippus Melanchthon) – 25, 110, 121, 284.
- Mendoça, Francisco de – 403, 404, 405, 407-411.
- Menéndez Pelayo, Marcelino – 432.
- Millanges (Impressor de Bordéus) – 25.
- Minturno, A. Sebastiani – 18.
- Miraeus (Lemire, Le Mire), Albertus – 284, 289.
- Miranda, Sá de – 29.
- Mirandola, G. Pico. Della – 155.
- Molanus (Vermeulen), Joannes – 297, 309, 313.
- Monçon, Francisco de – 31.
- Montaigne, Michel de – 15, 17, 20, 23, 27, 32, 34, 35, 36, 51, 52, 306.
- Montano, Arias – 213-222.
- Montjoy, Lord – 24.
- More, Thomas – 202, 203.
- Moret (Moretus), Baltasar – 294.
- Moretus, Jean – 294.
- Mugnier, F. – 238.
- Muñoz Martín, M. N. – 190, 194.
- Murça, Fr. Diogo de – 25.

- Nadal, Jerónimo – 360, 361, 367, 372.  
Nakaura, Julião – 376.  
Nânio, P. (Nannius, Petrus) – 202, 204.  
Nannini, Remigio – 104, 105, 113, 114, 115, 117, 121, 155.  
Nebrija, Antonio de – 13, 155, 358, 430.  
Niccoli, Nicolau – 87, 91, 93, 95.  
Newton, Isaac – 443.  
Nobre, António – 451, 460.  
Numan, Philippe – 288, 289, 299, 310, 311.  
Nunes de Santarém, Luís – 242.  
Nunes, Pedro – 242, 251.  
Obert, Antoine – 329.  
Ockham, William – 207.  
Oliveira, Fernão (Fernando) de – 13, 26.  
Orta, Garcia de – 141, 142, 173, 242, 251.  
Osório, D. Jerónimo – 30, 31, 228, 267, 339, 342.  
Ovídio – 25, 31, 33, 141, 190, 204, 225-238, 360, 363.  
Oxford – 203, 343.  
Países Baixos – 133, 243.  
Paulo IV (Papa) – 242.  
Parcas – 208.  
Pareus, David – 283.  
Pareus, Jean-Philippe – 283, 284.  
Paris – 18, 25, 49, 50, 110, 121, 191, 202, 203, 206, 207, 209, 226, 227, 232, 238, 264, 302, 326-330, 344, 345, 346, 355, 358, 393.  
Paris, Dinis de (S.) – 192.  
Pascoaes, Teixeira de – 447-462.  
Patin, Guy – 293.  
Paulo, São – 208, 270.  
Pedro de Rávena – 220.  
Pereira, Bartolomeu – 404.  
Pereira, Bento S.J. – 410, 432.  
Pereira, Duarte Pacheco – 173, 242.  
Perpilhão S J, Pedro – 25, 353-356, 358, 359, 361-370, 372.  
Pessanha, Camilo – 460.  
Pessoa, Fernando – 448.  
Petrarca, Francesco – 13, 21, 22, 24, 32, 33, 59, 60, 61, 64-67, 69-72, 87, 89, 92, 95, 339, 341.  
Pico, Braz – 430.  
Pillot, Jean – 327.  
Píndaro – 29.  
Pinheiro, D. António – 27, 264.  
Pinto, Fernão Mendes – 377, 378, 391, 396.  
Pinto, Frei Heitor – 35.  
Pires, Diogo – 28, 242, 250.  
Pires, Henrique – 243.  
Pires, Luís – 194.  
Plantino (Plantin, impressor) – 215-218.  
Platão – 17, 32, 44, 45, 46, 48, 50, 138, 314.  
Plauto, Tito Mácio – 251.  
Plínio-o-Velho – 32, 125, 130, 132, 138, 141, 143, 190, 248, 251, 266.  
Plutarco de Queroneia – 15, 27, 31, 32, 100, 101, 106, 107, 264-271.  
Pó (rio) – 248.  
Poggio Bracciolini – 21, 31, 82, 84, 89, 93.  
Polidoro Virgílio – 30.  
Poliziano, Angelo – 22, 24, 25, 29, 32, 155, 396.  
Pontano, Giovanni – 30, 95, 267.  
Port-Royal – 417, 422, 424, 430, 431.  
Portugal, D. Martinho de – 203.  
Portugal – 18, 22, 27, 128, 155, 156, 172, 178, 179, 184, 191, 225, 226, 228, 230, 238, 242, 243, 257, 259, 339, 341, 342, 345, 347, 348, 354, 362, 368, 376, 391, 395, 396, 416,

- 425, 432, 433, 434, 436, 439, 444, 447, 448, 449, 451-459.
- Prisciano – 157, 160, 165, 166, 167, 267.
- Propércio – 234, 237, 360, 363.
- Pseudo-Longino – 21.
- Queirós, Eça de – 33, 461.
- Quental, Antero de – 451.
- Quintiliano – 14, 15, 21, 23-26, 28-30, 32, 89, 156, 157, 159, 204, 207, 220, 262, 362, 363, 397.
- Rabelais, François – 27, 34, 306.
- Ragusa – 250.
- Ramée, Pierre de la (Petrus Ramus) – 32, 238, 430.
- Reinel, Manuel – 242.
- Remigius, Martin – 328.
- Resende, André de – 189-195, 197, 198.
- Resende, Duarte de – 27.
- Ribeiro, Bernardim – 461.
- Richardot, François – 308, 309.
- Roma – 13, 59, 60, 62, 64-68, 70, 71, 77, 81, 82, 92, 94, 96, 102, 194, 209, 227, 229, 235, 237, 293, 309, 339, 354, 356, 367, 370, 372, 376, 381, 389, 390, 391, 392, 393, 395-398, 400, 404, 415, 416, 426, 427, 435.
- Ronsard, Pierre de – 34, 46.
- Rucellai, Giovanni – 26.
- Ruélío, João (Jean de Ruelle) – 244, 249.
- Salamanca – 111, 155, 156, 191, 241, 242, 426, 427.
- Salutati, Coluccio – 21, 82, 87, 91-93, 95.
- Salústio – 100, 101, 103, 106, 113, 114, 363.
- Sande, Duarte de – 375-385, 389, 390, 394-396.
- Sannazaro, Jacopo – 33.
- Santarém, Gil de (Fr.) – 192.
- Sarrasin, Jean – 308.
- Sarria, Luís de – vide Frei Luís de Granada
- Saturnio, Agostino – 426, 430.
- Schlüsselburg, Conrad – 281.
- Schola Aquitanica - Vide Colégio de Bordéus.
- Schott, André (Andreas Schottus) – 201.
- Schütze, T. (Thomas Sagittarius) – 285, 287, 307.
- Scioppio, Gaspare (Caspar Schoppe) – 422, 424, 426, 427, 428, 430.
- Sebastião do Freixo, S. – 197.
- Séneca – 22, 23, 25, 26, 31, 32, 71, 190, 197, 202, 204, 208, 264-271, 273, 286.
- Sérgio, António – 451.
- Serrurier, Antoine – 314.
- Seyssel, Claude – 27, 103, 110, 111, 112.
- Shklovskii, Victor – 20.
- Siena – 65, 81, 241, 250.
- Sigeu, Diogo – 26.
- Simónides de Ceos – 23.
- Sincelo, Miguel – 161.
- Sínodo de Évora (1534) – 194.
- Sínodo de Lisboa (1566) – 191, 192, 193.
- Sisto V (Papa) – 377, 392, 393.
- Soares, António Fonseca – 442.
- Soares S J, Cipriano – 362, 363, 369, 372.
- Sottomayor, Dom João de Meneses – 35.
- Southcott, John – 405.
- Speroni, Sperone – 26.
- Stochamer, Sebastião – 35.
- Sturm, Johan – 25.
- Suarez S J, Francisco – 410.

- Suetónio– 66, 101, 204, 266, 267.  
Tácito, Públio (Caio) Cornélio – 14, 21, 22, 32, 91, 100.  
Teissier, Antoine – 281, 284, 286, 293.  
Teive, Diogo de – 25, 28, 30, 227, 335, 389.  
Teofrasto – 251.  
Terêncio– 225, 258, 295, 361, 431.  
Tito Lívio – 71, 91, 101, 103, 104, 111-114, 204, 363.  
Toulouse – 227, 232, 238.  
Trancoso, Gonçalo Fernandes – 31.  
Trissino, Giangiorgio – 26.  
Tucídides – 99, 100, 101, 103, 105-114, 116, 117, 120, 363.  
Ugolino de Montegiorgio/ de Santa Maria – 461.  
Vaasen, Van – 226, 231.  
Valeriano, Piero – 214.  
Valignano, Alexandre – 376, 393, 394.  
Valla, Lorenzo – 13, 24, 26, 60, 64, 81, 82, 103, 106, 107, 109, 115, 120.  
van den Tympel, Olivier – 292.  
van Hoyer (Hojus), André – 288, 289, 296, 310, 311, 314, 319, 328, 329.  
van Oosterwijck, Albert – 289, 293, 299, 306.  
van Thiegem, Paul – 189.  
van Vieringen, Jean Walters – ver Viringus.  
Vasconcelos, Diogo Mendes de – 197.  
Vasconcelos, Jorge Ferreira de – 33.  
Vaseu, João – 26.  
Vasquez, Gabriel – 410.  
Veiga, Tomás Rodrigues – 242.  
Veneza - 18, 78, 82, 113, 202, 248, 249, 393.  
Veneza, Paulo de – 207.  
Vergerio, Pier Paolo – 13, 82, 90.  
Vermeulen – ver Molanus.  
Verney, Luís António – 415-417, 419, 420, 422-426, 428, 430-433, 435, 436, 439- 445.  
Verstegen (Versteganus, Richardus), Richard – 310.  
Vésale, Andreas – 294, 295, 306.  
Vico, Giambattista – 339, 340.  
Vieira, António – 404.  
Vinet, Elias – 25, 355.  
Virgílio – 25, 29, 31, 66, 67, 68, 70, 71, 202, 204, 208, 225, 251, 266, 339, 340, 346, 348, 360, 363, 399, 407, 461.  
Virgílio, Marcelo – 244, 245, 248, 249.  
Virgílio, Polidoro – 30.  
Viringus S J (Jean Walters van Vieringen) – 279, 280, 293, 294-298, 304, 306, 309, 313.  
Vives, Luis – 26, 201-209, 220, 360.  
Vögelin, Gotthard – 289.  
Voltaire, François Marie Arouet – 337, 345, 346.  
Vossio (Vossius), Gérard – 424, 427, 430.  
Westerhoff, Arnold H. – 286, 322.  
Wibert, comte de Poitou – 324.  
Widmer, Berthe – 75.  
Fritzmeier, Werner – 76.  
Wladislaw II (rei da Polónia) – 78.  
Winghe, Antoine de – 324.  
Xavier S J, Francisco – 376, 377, 378, 390, 399.  
Zuñiga, Diego – 410.

## VOLUMES PUBLICADOS NA COLEÇÃO HUMANITAS SUPPLEMENTUM

1. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 1 – Línguas e Literaturas. Grécia e Roma* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
2. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 2 – Línguas e Literaturas. Idade Média. Renascimento. Recepção* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
3. Francisco de Oliveira, Jorge de Oliveira e Manuel Patrício: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 3 – História, Arqueologia e Arte* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2010).
4. Maria Helena da Rocha Pereira, José Ribeiro Ferreira e Francisco de Oliveira (Coords.): *Horácio e a sua perenidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
5. José Luís Lopes Brandão: *Máscaras dos Césares. Teatro e moralidade nas Vidas suetonianas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
6. José Ribeiro Ferreira, Delfim Leão, Manuel Tröster and Paula Barata Dias (eds): *Symposion and Philanthropia in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
7. Gabriele Cornelli (Org.): *Representações da Cidade Antiga. Categorias históricas e discursos filosóficos* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/Grupo Archai, 2010).
8. Maria Cristina de Sousa Pimentel e Nuno Simões Rodrigues (Coords.): *Sociedade, poder e cultura no tempo de Ovídio* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/CEC/CH, 2010).
9. Françoise Frazier et Delfim F. Leão (eds.): *Tychè et pronoia. La marche du monde selon Plutarque* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, École Doctorale 395, ArScAn-THEMAM, 2010).
10. Juan Carlos Iglesias-Zoido, *El legado de Tucídides en la cultura occidental* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, ARENGA, 2011).
11. Gabriele Cornelli, *O pitagorismo como categoria historiográfica* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
12. Frederico Lourenço, *The Lyric Metres of Euripidean Drama* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
13. José Augusto Ramos, Maria Cristina de Sousa Pimentel, Maria do Céu Fialho, Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
14. Carmen Soares & Paula Barata Dias (coords.), *Contributos para a história da alimentação na antiguidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).

15. Carlos A. Martins de Jesus, Cláudio Castro Filho & José Ribeiro Ferreira (coords.), *Hipólito e Fedra - nos caminhos de um mito* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
16. José Ribeiro Ferreira, Delfim F. Leão, & Carlos A. Martins de Jesus (eds.): *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
17. José Augusto Ramos & Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Mnemosyne kai Sophia* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
18. Ana Maria Guedes Ferreira, *O homem de Estado ateniense em Plutarco: o caso dos Alcmeónidas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
19. Aurora López, Andrés Pociña & Maria de Fátima Silva, *De ayer a hoy: influencias clásicas en la literatura* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
20. Cristina Pimentel, José Luís Brandão & Paolo Fedeli (coords.), *O poeta e a cidade no mundo romano* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
21. Francisco de Oliveira, José Luís Brandão, Vasco Gil Mantas & Rosa Sanz Serrano (coords.), *A queda de Roma e o alvorecer da Europa* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
22. Luísa de Nazaré Ferreira, *Mobilidade poética na Grécia antiga: uma leitura da obra de Simónides* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).
23. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & JoséLuís Brandão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. I – Dos saberes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 282 p.
24. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & Delfim Leão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. II – Dos poderes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 336 p.
25. Joaquim J. S. Pinheiro, *Tempo e espaço da paideia nas Vidas de Plutarco* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 458 p.
26. Delfim Leão, Gabriele Cornelli & Miriam C. Peixoto (coords.), *Dos Homens e suas Ideias: Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013).
27. Italo Pantani, Margarida Miranda & Henrique Manso (coords.), *Aires Barbosa na Cosmópolis Renascentista* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).
28. Francisco de Oliveira, Maria de Fátima Silva, Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa (coords.), *Violência e transgressão: uma trajetória da Humanidade* (Coimbra e São Paulo, IUC e Annablume, 2014).
29. Priscilla Gontijo Leite, *Ética e retórica forense: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).

30. André Carneiro, *Lugares, tempos e pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo*. - Volume I (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2014).
31. André Carneiro, *Lugares, tempos e pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo*. - Volume II (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2014).
32. Pilar Gómez Cardó, Delfim F. Leão, Maria Aparecida de Oliveira Silva (coords.), *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).
33. Carlos Alcalde Martín, Luísa de Nazaré Ferreira (coords.), *O sábio e a imagem. Estudos sobre Plutarco e a arte* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).
34. Ana Iriarte, Luísa de Nazaré Ferreira (coords.), *Idades e género na literatura e na arte da Grécia antiga* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2015).
35. Ana Maria César Pompeu, Francisco Edi de Oliveira Sousa (orgs.), *Grécia e Roma no Universo de Augusto* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2015).
36. Carmen Soares, Francesc Casadesús Bordoy & Maria do Céu Fialho (coords.), *Redes Culturais nos Primórdios da Europa - 2400 Anos da Fundação da Academia de Platão* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
37. Claudio Castro Filho, *“Eu mesma matei meu filho”: poéticas do trágico em Eurípides, Goethe e García Lorca* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
38. Carmen Soares, Maria do Céu Fialho & Thomas Figueira (coords.), *Pólis/ Cosmópolis: Identidades Globais & Locais* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
39. Maria de Fátima Sousa e Silva, Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho & José Luís Lopes Brandão (coords.), *O Livro do Tempo: Escritas e reescritas. Teatro Greco-Latino e sua recepção I* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
40. Maria de Fátima Sousa e Silva, Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho & José Luís Lopes Brandão (coords.), *O Livro do Tempo: Escritas e reescritas. Teatro Greco-Latino e sua recepção II* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
41. Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho & Delfim Leão (coords.), *Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
42. Nair de Nazaré Castro Soares, Cláudia Teixeira (coords.), *Legado clássico no Renascimento e sua recepção: contributos para a renovação do espaço cultural*

*europæu.* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2017).



Este volume reúne um conjunto de artigos que visam indagar de que modo os textos de autores europeus, firmemente influenciados pela tradição clássica, contribuíram para a definição e transmissão de valores e de perspetivas no quadro de um espaço cultural poliédrico estabelecido ao longo de vários séculos.

OBRA PUBLICADA  
COM A COORDENAÇÃO  
CIENTÍFICA

