

Literatura Ético-Política e Humanismo em Portugal.

De D. Pedro, duque de Coimbra, às epístolas em verso de Sá de Miranda.

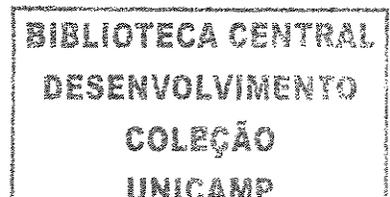
11

Ricardo Hiroyuki Shibata

Tese apresentada ao
Departamento de
Teoria/História Literária do
Instituto de Estudos da
Linguagem (IEL) da
Universidade Estadual de
Campinas (Unicamp) como
requisito parcial para a obtenção
do título de Doutor em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Soares Carneiro

Unicamp
Instituto de Estudos da Linguagem
Campinas – SP
2005



CHAMADA
T/UNICAMP
Sh61L
L
OMBO 67504
RO: 16.123.06
C D
RECO 11.09
ATA 0013106

BIB ID: 375993

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca do IEL - Unicamp

Sh61L Shibata, Ricardo Hiroyuki.
Literatura ético-política e humanismo em Portugal. De D. Pedro, duque de Coimbra, às epístolas em verso de Sá de Miranda / Ricardo Hiroyuki Shibata. -- Campinas, SP : [s.n.], 2005.

Orientador : Alexandre Soares Carneiro.
Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Renascença. 2. Humanismo. 3. Literatura Portuguesa – Séc. XVI. 4. Miranda, Sá de. I. Carneiro, Alexandre Soares. III. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. IV. Título.

Título em inglês: Ethical-Political Literature and Humanism in Portugal. From D. Pedro, Duke of Coimbra, from Sá de Miranda's verse epistle.

Palavras-chaves em inglês (Keywords): Renaissance. Humanism. Portuguese Literature – 16th century. Sá de Miranda.

Área de concentração: Literatura Portuguesa.

Titulação: Doutorado.

Banca examinadora: Prof. Dr. Haquira Osakabe, Prof. Dr. Carlos Eduardo Ornelas Berriel, Prof. Dr. Jonas de Araújo Romualdo e Profª. Drª. Josiane Maria de Souza.

Data da defesa: 22/12/2005.

BANCA EXAMINADORA

Este exemplar e a redação final da tese
defendida por Ricardo Hiroyuki
Shibata

e aprovada pela Comissão Julgadora em
17/03/06.
M J G

Prof. Dr. Haquira Osakabe

Prof. Dr. Carlos Eduardo Ornelas Berriel

Prof. Dr. Jonas de Araújo Romualdo

Profa. Dra. Josiane Maria de Souza

Agradecimentos

Aos meus grandes amigos de longuíssima data pela enorme paciência e pelo incentivo: Val Amorim, Marcos e Júlia, Maria Antonieta Silva e Nina; em particular, Daniela Lopes, Jojozinha e Antonieta Buriti.

A Saulo Neiva, José Pereira, Sírio Possenti, Paulo Vasconcelos, Márcio Seligmann-Silva, Jonas Araújo Romualdo, Carlos Berriel, Josiane Souza, Grupo Santander, CNPq e Capes.

A Haqira Osakabe e Alexandre Soares Carneiro.

RESUMO

O presente trabalho investiga as epístolas em verso de Sá de Miranda a partir da perspectiva da “longa duração” histórica, em particular, o modo de constituição das principais linhas argumentativas que configuram o estabelecimento do Humanismo em Portugal. Neste sentido, as epístolas de Miranda retomam um conjunto significativo de lugares-comuns, temas e questões, formulados desde pelo menos os primeiros príncipes de Avis, em que a apropriação da literatura clássica coadunava-se com as formulações da literatura ético-política.

She sat at the window watching the evening invade the avenue.

James Joyce

Í N D I C E

Introdução	8
Capítulo I: Preliminares: A literatura ético-política à época dos Príncipes de Avis	18
I.1 O sentido ético-político da cultura clássica no século XV em Castela e Portugal	
I.2 A carta de Bruges e a tradição do conselho aos reis	
I.3 <i>Fulget ut aurum</i> – os discursos do Deão de Vergy em defesa de D. Pedro e dos exilados de Alfarrobeira	
I.4 O testemunho da magnificência régia na corte de Avis do século XV	
Capítulo II: A longa duração histórica da tradição epistolar	90
II.1 Ars Dictaminis	
II.2 Nova Epistolografia	
II.3 Erasmo de Rotterdam	
II.4 Juan Luis Vives	
II.5 Epistolografia Hispânica	
II.5.1 Fernando del Pulgar	
II.5.2 Frei Antonio de Guevara	
II.5.3 Garcilaso de la Vega	
II.5.4 Juan Boscán	
Capítulo III: O contexto das epístolas de Sá de Miranda: literatura ético-política e as razões da prudência	159
III.1 Epistolografia em verso em Portugal	
III.1.1 As epístolas em verso de Horácio	
III.2 A <i>persona</i> do rústico e suas máscaras	
III.2.1 A questão do ethos: Aristóteles e a tradição retórica romana	
III.3 Ditos e sentenças morais	
III.4 Uma literatura fundada na virtude da prudência	
Capítulo IV: As epístolas de Sá de Miranda: entre as duas idades do mundo	248

- IV.1 A Idade de Ouro
 - IV.1.1 O elogio das cidades e dos monarcas
nas orações universitárias do Renascimento em Portugal
 - IV.1.2 As orações portuguesas de obediência aos sumos pontífices
 - IV.1.3 O império universal
- IV.2 A Idade de Ferro
 - IV.2.1 Lisboa e seus vícios morais
 - IV.2.2 Os “mimos indianos” e o “cheiro da canela”
 - IV.2.3 A crítica de corte
 - IV.2.4 As formas imperfeitas de amizade

**Capítulo V: Sá de Miranda e os temas da *oeconomia*:
ou das atividades dignas ao nobre varão**

_____ 351

- V.1 Os temas da *Oeconomia* nas epístolas em verso de Sá de Miranda
- V.2 Da arte militar
- V.3 Da agricultura
- V.4 Do ócio letrado
- V.5 Três formas perfeitas de amor: amizade, casamento e lealdade

Bibliografia

_____ 444

Introdução

Francisco de Sá de Miranda (1481-1552) é, sem dúvida, figura exemplar das letras portuguesas do século XVI: seja porque a ele são atribuídos os epítetos de exímio sonetista e humanista renomado; seja pela rivalidade, no teatro, com Gil Vicente; seja por ter sido mestre de discípulos eméritos como Antônio Ferreira e Diogo Bernardes, para citar os mais expressivos; seja ainda porque a historiografia literária tende a reconhecer em Miranda o introdutor do Humanismo e do *dolce stil nuovo* em Portugal, em 1525. Sobre este último ponto, os estudos de Américo Ramalho¹ indicam, de modo algo positivista, que foi Cataldo Sículo (1455-c.1517) o introdutor do Humanismo em Portugal, em 1485; e Pina Martins² esclarece que Sá de Miranda trouxe da Itália os desenvolvimentos quinhentistas dos gêneros poéticos humanistas e não o humanismo petrarquista do século XIV.

No entanto, para além dos limites estritamente “literários”, Sá de Miranda foi reputado o grande moralista do Renascimento português. Isto pode ser comprovado por tantos estudos acerca de sua famosa epístola “A El Rei nosso senhor”; por sinal, a mesma epístola que sinaliza seu conhecimento erudito acerca da fundamentação teórica do poder político em Portugal no século XVI. Daí, a nítida percepção de que qualquer esforço, a fim de analisar e interpretar o conjunto da epistolografia mirandina em verso, deve se fundamentar num exame mais detido da própria constituição histórica (em “longa duração”) de seus sentidos e de todo seu aparato argumentativo.

Para tanto, nesse empreendimento, o ponto de partida poderia se estabelecer muito bem com a ascensão da dinastia de Avis ao trono português e seu “projeto civilizacional” de legitimação, que tem como uma de suas bases a assimilação de certos elementos humanísticos já a partir de finais do século XIV. Assim, torna-se pertinente uma investigação de maior fôlego, uma vez que se faz necessário dar conta das diferentes fases de constituição da teorização ético-política num âmbito histórico mais extenso, observando essas matizes humanistas e a presença de uma reflexão de mesma natureza na Itália e na Península Ibérica ao longo dos séculos XIV e XV, num percurso que atinge Portugal à época de Sá de Miranda. Dessa forma, o modo de apropriação dos elementos ético-políticos relacionados à tradição humanística neste autor particular deverá ficar mais claro e fundamentado para o leitor contemporâneo.

¹ RAMALHO, Américo da Costa. *Estudos sobre o século XVI*. Lisboa: INCM, 1983, pp.31-32.

² MARTINS, José V. de Pina. Sá de Miranda and the reception of a revived *dolce stil nuovo* in the sixteenth century. *Portuguese Studies*. 1985, v. I, pp. 1-2 (Este artigo está republicado em português, em *O Humanismo Português*. 1500-1600. Primeiro Simpósio Nacional, 21-25 de outubro de 1985. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1988, pp.149-162).

Esse esforço é válido como estabelecimento de um fundamento histórico mais preciso para o exame do contexto particular em que se dá a epistolografia em verso de Sá de Miranda, mais especificamente, porque procura rastrear as referências de que se nutriu, mediata ou imediatamente, indicando o modo como o autor português se apropria de temas, modelos e lugares-comuns presentes na teorização ético-política constituída a partir do fim da Idade Média.

Como se sabe, a ascensão da dinastia de Avis em Portugal resultara de um golpe de estado apoiado numa insurreição popular, que culminou na eleição, nas cortes de Coimbra de 1385, de D. João, Mestre de Avis. Para assegurar a continuidade do Estado, era necessário legitimar a nova casa real e constituir uma nova imagem de rei, mais adequada ao novo contexto e que pode ser rastreada nas obras dos príncipes de Avis e nas crônicas de Fernão Lopes. Pode-se dizer que, nesse momento particular, “a realeza aparece cada vez mais como um ofício, que pressupõe uma instrução, uma sabedoria governativa, que se adquire particularmente no estudo da ciência jurídica e no convívio dos bons autores”³, seguindo o movimento mais geral presente em outras cortes européias do período: Carlos V de França; Filipe o Bom, duque de Borgonha; D. João II de Castela e D. Afonso V de Aragão – todos eles grandes mecenas das artes, patrocinadores de traduções de autores clássicos para vernáculo e possuidores de ricas bibliotecas.

É justamente nesse sentido que trataremos de enquadrar nossa análise das obras dos príncipes de Avis, examinando-a no interior do processo desencadeado sob o reinado de D. João I, cuja renovação abrange domínios da cultura articulados com claros objetivos políticos. Aqui, a figura proeminente é D. Pedro, duque de Coimbra: quer pelos contatos com a corte de Borgonha, onde reinava sua irmã, D. Isabel (grande protetora das letras, a cujo pedido Vasco Fernandes de Lucena traduzira várias obras da literatura clássica)⁴; com a corte aragonesa de D. Afonso V em Nápoles (em que ocorriam as reuniões literárias presididas por Lorenzo Valla e se depuravam importantes textos antigos); ou com a corte florentina, convivendo com famosos humanistas da época; quer o importante intercâmbio literário com os poetas castelhanos Juan de Mena e Íñigo Lopez de Mendonza, o Marquês de Santillana; quer, ainda, pelo empreendimento de próprio

³ SOARES, Nair. A “Virtuosa Benfeitoria”, primeiro tratado de educação de príncipes portugueses. *Biblos*. Coimbra: Universidade de Coimbra, v. LXIX (1993), p.293; Cf. também MONTEIRO, João Gouveia. Orientações da cultura de cortê na 1ª metade do séc. XVI (A literatura dos Príncipes de Avis). *Vértice*. II série, agosto 1988, pp.89-103.

⁴ Sobre o papel desempenhado por D. Isabel na constituição da “literatura de corte” sob os Príncipes de Avis, ver CRISPIM, Maria de Lourdes. Introdução. In: PIZAN, Christine de. *O Livro das Tres Vertudes a Insinança das Damas*. Edição crítica de Maria de Lourdes Crispim. Lisboa: Caminho, 2002. Antes dela, cabe referir, a figura de D. Philipa de Lencastre, Cf. CORTIJO OCAÑA, Antonio. La traducción portuguesa de la *Confessio Amantis* de John Gower. *Euphrosyne*. Revista de Filología Clássica, XXIII (1995), pp.457-466.

punho da tradução do *De Officiis*, de Cícero, ou por encomenda, junto a Vasco de Lucena, das traduções do *Panegírico de Trajano*, de Plínio, do *De Re Militari*, de Vegécio, do *De Senectute* e do *De Amicitia*, de Cícero, e do *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae*, de Pier Paolo Vergério⁵.

Também D. Pedro, na carta de Bruges (1424-28), dirigida a seu irmão D. Duarte, sugerira “que a Universidade de vossa terra devia ser emendada” para aumentar o saber e o número de letrados no Reino, sinalizando sua preocupação com o ensino, a organização e gestão dos assuntos públicos e a formação de um estamento com funções próprias vinculado ao poder real. Reforma esta, que tomou corpo na ratificação dos privilégios, constituições e ordenações da universidade de Lisboa, empreendidas por D. Henrique, sob ordens de D. João I, em 1431, ampliando o número de professores, sobretudo os da cadeira de Gramática – disciplina de vanguarda dos *studia humanitatis* –, tornando aquela universidade, sob direção de letrados formados em Bolonha (João das Regras e Gil Martins), “uma das mais completas da Europa”.⁶

A partir do influxo humanista de matriz italiana, com suas complexas mediações e adaptações às condições ibéricas e, em especial, portuguesas, estão dadas as condições para o surgimento de “uma vasta produção literária de caráter ético-político, que desempenha um papel significativo na consolidação do conceito de Estado e na definição dos direitos e deveres de governantes e governados”.⁷ No programa educativo medieval, os tratados de educação principesca, os “espelhos de príncipes”, fundavam-se sobre dois pilares centrais: questões genéricas acerca dos negócios de governo e a construção de uma ética cristã, em que as virtudes auxiliavam o príncipe a exercer sua “função religiosa” como o intermediário entre os súditos e Deus.⁸ A sabedoria política, desde o Renascimento do século XII, era adquirida pela leitura, como reza a fórmula: *rex illiteratus est quasi asinus coronatus*⁹, servindo de suporte à administração da justiça e à manutenção da paz.

Com o advento do movimento humanista italiano de Quatrocentos, e dada sobretudo a influência ciceroniana do *De Officiis*, os conselhos formulados em tratados sofreram uma certa mudança de direção: foram mantidos os acentos sobre a ética cristã como base da política e a

⁵ SOARES, Nair, op.cit., pp.289-314. Para Ana Isabel Buescu, a questão da literatura áulica sob a dinastia de Avis – com destaque para D. Pedro – deve ter em conta as interações com o mundo hispânico, em especial, atentando para as figuras estratégicas de Afonso de Cartagena e Frei Juan García de Castrojeriz, Cf. *Imagens do Príncipe*. Discurso Normativo e representação (1525-49). Lisboa: Cosmos, 1996, p. 49ss.

⁶ CARVALHO, Joaquim de. *Obra Completa*. História das instituições e pensamento político. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989, v. 4, p.13.

⁷ SOARES, Nair, op.cit., p.320ss.

⁸ GILBERT, Felix. *Machiavelli e il suo tempo*. Bolonha: Il Mulino, 1977, pp.178-179.

⁹ SALISBURY, John of. *Policraticus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996: LIV, VI. Ver também: KRYNEN, Jacques. *L'empire du roi*. Idées et croyances politiques en France XIIIe-XIVe siècle. Paris: Gallimard, 1993.

consecução da justiça e da paz como objetivos primordiais do rei cristão, porém as questões referentes ao governo tomam caráter mais prático; incrementa-se, então, a lista de virtudes a serem incorporadas pelo rei, centrando-se nas virtudes de índole mais mundana e pessoal como expressão da majestade régia.¹⁰ Podemos flagrar esse momento de transição naquele que foi considerado como o “primeiro tratado humanista de educação principesca”¹¹: a *Virtuosa Benfeitoria*, de D. Pedro. Foi seu objetivo “ffazer esta obra soamente per mym e pera quaaesquer outros príncipes e senhores”, enunciando uma série de *topoi* já presentes nas discussões do Quatrocentos italiano, quanto ao exercício do poder (reativados a partir da tradição medieval) – a crítica de corte, o mau desempenho dos oficiais dos cargos públicos, a falta de justiça, a venalidade dos cargos etc. – e quanto às virtudes a serem incorporadas pelo príncipe – a liberalidade, o espírito cavalheiresco, a busca de fama e renome, a recompensa aos súditos segundo o mérito etc.¹²

Em termos complementares, e ainda ressoando o caráter pragmático dos conselhos, pode-se relacionar o *Leal Conselheiro*, de D. Duarte, com vistas a explicitar o programa educacional mais extenso da dinastia de Avis, uma vez que “tal trautado me parece que principalmente deue pertecer pera homees da corte que alguma cousa saibbam de semelhante sciencia e desejem viver virtuosamente”, seguindo o movimento de “tirar de latym em lingoagem” (leia-se, traduzir) o estilo e o léxico latinos para a prosa didática portuguesa.¹³ De acordo com Rui de Pina, D. Duarte, grande colecionador de livros e dono de surpreendente biblioteca¹⁴, também lia “singulares doctrinas... que fallam das virtudes”, buscando “aquellas que ante Deos, e os que verdadeiramente julgam fazem ho rey mais glorioso” (cap. IV).¹⁵ Isto se coaduna estrategicamente com o movimento de âmbito governativo de configurar um “projeto civilizacional” de legitimação em que o aprimoramento ético da nobreza é incontornável. Aqui, podemos mencionar o *Livro da ensinaça de bem cavalgar toda sela*, de D. Duarte e o *Livro da Montaria*, de D. João I. Neles, o elogio da caça, das justas e dos torneios deve ser entendida em

¹⁰ Para tanto, ver os estudos de Félix Gilbert (op.cit.) e de Jacques Krynen (op.cit.).

¹¹ SOARES, Nair, op.cit., p.289.

¹² Essa lista de *topoi* também é visível nos “espelhos de príncipes” de humanistas franceses (Christine de Pizan, Alain Chartier) e espanhóis (Arévalo, Valera) (Cf. CARNEIRO, Alexandre S. *A Cena Admoestatória. Gil Vicente e a poesia política de corte na Baixa Idade Média*. Campinas, 1997. Tese (Doutorado em Teoria Literária) – IEL/UNICAMP, cap.I), de ingleses (FERSTER, Judith. *Fictions of Advice. The Literature and Politics of Counsel in the Late Medieval England*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996) e de portugueses (BUESCU, Ana Isabel, op.cit.).

¹³ LAPA, M. Rodrigues. *Lições de Literatura Portuguesa. Época Medieval*. Coimbra, 1952.

¹⁴ Segundo se conjectura, o rei D. João I e seus filhos, D. Pedro, D. Isabel e D. Henrique, também possuíam importantes bibliotecas. Cf. NASCIMENTO, Aires. As livrarias dos príncipes de Avis. *Biblos* v. LXIX (1993), pp. 265-288.

¹⁵ PINA, Rui de. *Crônicas*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto, 1977.

seu viés de valorização das práticas adequadas à vida principesca e expressão do peso político da magnificência e majestade reais, o que leva imediatamente a considerar a renovação do ideal medieval da cavalaria letrada a partir do século XV, em que “príncipes e nobres pretendiam assimilar certos ideais do humanismo classicizante aos valores da aristocracia militar”, configurando o que se pode chamar de “humanismo cavalheiresco”.¹⁶

O esforço de legitimação da nova dinastia também se manifesta nas *Crônicas* de Fernão Lopes, em especial em sua concepção e fundamentação do poder real, estudado detalhadamente por Souza Rebelo.¹⁷ Há, porém, um aspecto controverso e pouco observado na obra do primeiro historiador português: as possíveis ligações entre o “escrever verdade, sem outra mistura” (como afirma Lopes, no famoso “Prólogo” à *Crônica de D. João I*) com os aspectos centrais da concepção da *vera storia* desenvolvida pelo humanismo quatrocentista italiano a partir do método historiográfico da escola jurídica de Bolonha¹⁸, segundo o qual a inovação do método dar-se-ia pelo manuseio da documentação e por traços estilísticos mais próximos ao estilo dos historiadores clássicos¹⁹, o que demandava necessariamente funcionários letrados designados especialmente para tal empreendimento.²⁰

Para o momento imediatamente posterior, no *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende se evidencia uma diversidade de aspectos importantes: a lírica pós-trovadoresca, a poesia de circunstância e, sobretudo, de um lado, a poesia ético-política, com destaque para o Condestável D. Pedro, atualizando o tema estóico-cristão do *contemptu mundi* aplicado à ética governativa, e a troca epistolar em verso de D. Pedro, duque de Coimbra, com o grande humanista castelhano Juan de Mena²¹, e, de outro, as traduções “em linguagem” de autores clássicos por João Roiz de

¹⁶ Cf. CARNEIRO, Alexandre Soares. Renascimento na Espanha: a poesia na época de D. Juan de Castela e a obra do Marquês de Santillana. *Anuario Brasileño de Estudios Hispánicos*, 10 (2000), pp. 60-77. Nesse mesmo sentido, o tratado quinhentista de educação principesca de Lourenço de Cáceres, *Doutrina de Lourenço de Cáceres ao Infante D. Luís*, sobretudo a partir do cap. XVIII (“Louvor do exercício da caça”), fornece muito boas pistas de investigação. Ver também VAN DEN ABEELE, Baudouin. *La Littérature Cynégetique*. Turnhout: Brepols, 1996, pp.75-84.

¹⁷ Refiro-me especificamente ao *A Concepção do Poder em Fernão Lopes*. Lisboa: Horizonte, 1983.

¹⁸ GILBERT, Felix, op.cit.

¹⁹ SARAIVA, A. José. *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1993, pp.174-177.

²⁰ GUENÉE, Bernard. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier, 1980, pp.130-136; TATE, Robert. *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*. Madrid: Gredos, 1970.

²¹ Refiro-me, para o primeiro, ao “Do jfante dom Pedro fylho del rrey dom Joã da groriosa memoria sobre o menospreço das cousas do mundo em lingoajem castelhana, as quaes tem grossa” (a despeito de a didascália afirmar ser a composição de autoria de D. Pedro, duque de Coimbra, trata-se, porém, do filho deste: o Condestável D. Pedro (DIAS, Aida Fernanda. *O Cancioneiro Geral e a poesia peninsular de Quatrocentos*. Contactos e sobrevivências. Coimbra: Almedina, 1978, p.58) e, para o segundo, ao “Do jfante dõ Pedro fylho del rrey dõ Joã em louvor de joam de Mena”, “Resposta de joam de Mena” e “Reprica do Jfante” (Cf. *Cancioneiro Geral*, v. II, pp. 229-267, 225-226, 226-227, 227-228, respectivamente).

Sá de Meneses e por João Roiz de Lucena²². Além disso, vale ressaltar as referências à cultura antiga dispersas em outros autores daquele *Cancioneiro* (notadamente, Aires Teles, D. Pedro de Almeida e Luís da Silveira) e aquelas que “parecem apontar para um conhecimento direto de textos” dos poetas do *dolce stil nuovo* italiano (Dante e Petrarca) e de poetas castelhanos de índole italianizante (Marquês de Santilhana, Jorge e Gómez Manrique).²³ Ao se analisar a presença desse “sino de latym”, transposta numa nova maneira de compor versos, consegue-se vislumbrar de que modo o esforço de legitimar a recém entronizada dinastia de Avis, fundada numa ética política aristocrática e representativa, desdobra-se de modo mais elaborado poética e conceitualmente.

Para esse mesmo momento, a obra de Cataldo Parisio Sículo é particularmente exemplar. Vindo para Portugal em 1485, como preceptor de D. Jorge, filho bastardo de D. João II, e dos filhos de ilustres famílias portuguesas, torna-se secretário para a correspondência latina e orador oficial dos reinados de D. João II e D. Manuel. Interlocutor eminente dos poetas do *Cancioneiro Geral*, fora merecedora de elogios sua correspondência latina em estilo ciceroniano, na linha do que era cultivado pela “nova epistolografia” italiana (Perotto, Dato, Flisco, Nigro).²⁴ É Cataldo o responsável pela oração latina de boas-vindas proferida em Évora (1490) à Infanta Isabel, filha dos Reis Católicos, por ocasião de seu casamento com D. Afonso, filho de D. João II.²⁵ Aqui, o discurso em latim se realiza em encômio às virtudes principescas e em comparação a personagens da Antigüidade clássica, cabendo muito bem à situação de uma princesa educada pelos humanistas italianos Antônio e Alessandro Geraldini, ao fausto de uma corte que aumentava de dimensão, esforçando-se por refinar-se e educar-se, e ao aumento da intervenção real nas prerrogativas municipais.

Esse refinamento cortesão, que se daria também por incorporação da língua latina como modelo a ser imitado, e o fato de o poder político dirigir-se a uma maior “centralização”, conseguem balizar melhor o “escopo cultural” mais amplo dado pelo humanismo considerado, por Ramalho²⁶, formalmente instalado em solo português. Revelador, ainda, para constituir o contexto particular desse momento da história portuguesa, são os testemunhos de Garcia de

²² Para o primeiro, “Epistola de Penelope a Olyxes trelladada de latym em linguaem per Joam rroiz de saa”, “Epistola de Laodamia a Protesilao tirada do Ovvidio de latim em linguaem por Joam rroiz de saa” e “De Johã rroiz de saa ao côde de Portoalegre mandandolhe esta epistola de Dido a Eneas”; e para o segundo, “Epistola de Enone a Páris, trellada do Ovvidio em coplas por Joã rroiz de lucena” (Cf. *Cancioneiro Geral*, v. III, pp. 215-228, 229-243, 244-264 e pp. 240-249, respectivamente).

²³ DIAS, Aida Fernanda, op.cit.

²⁴ BARRETO, Manuel. Uma *Ars Eloquentiae* dos primórdios do Humanismo português. *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, v. XXXVII (1982), pp. 133-160.

²⁵ SÍCULO, Cataldo Parisio. *Dois Orações*. Introdução e revisão de Américo Ramalho; prólogo, tradução e notas de Maria Gomes da Silva. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1974.

²⁶ RAMALHO, Américo da Costa. *Estudos sobre o século XVI*. Lisboa: INCM, 1983.

Resende e Rui de Pina, descrevendo o aparato triunfal elaborado às expensas das cortes de Évora como prova de lealdade ao rei e boas graças aos nubentes.²⁷

O impacto dessa “nova tendência cultural” iniciada pelo humanismo italiano, que se alastra rapidamente pela Europa, pode traduzido em três linhas de força: a) incremento do número de aficcionados pela leitura, sobretudo entre os membros de estamentos e grupos sociais privilegiados; b) forte aceleração no processo de produção de livros e amplo labor na tradução de obras em latim para o vernáculo; c) formação de bibliotecas (o colecionismo de livros)²⁸. De modo complementar, com Joaquim de Carvalho²⁹, pode-se referir que o renascimento da cultura antiga através desse viés humanista se dá concomitantemente à problemática política: “é que, no início do século XV, Portugal gerou a mais profunda revolução da sua história; destruíram-se interesses fortemente enraizados, renovou-se a vida pública, a começar pela própria dinastia, ascenderam a posições dirigentes pessoas até então obscuras, a nação tomou consciência do seu destino”.³⁰

Chega-se, em decorrência desse conjunto de questões, a uma visão mais crítica, com elementos mais específicos, não só acerca da atribuição a Sá de Miranda da introdução do humanismo em Portugal, mas também verifica-se, com mais acuidade, outra imagem usualmente ligada a Sá de Miranda e suas epístolas em verso: a do moralista severo e do poeta que se retira da corte para viver solitariamente. Pina Martins³¹ interpreta-as como documentos ricos em referências biográficas incontestes. Saulo Neiva³², como expressão mais acabada da amizade e do ócio letrado, em que pesem a articulação fundamental da retórica e da moral. Thomas Earle³³, como arsenal de *topoi* largamente compartilhados pela literatura do período. O que se vem tratando aqui se dirige no sentido de uma “longa duração” da teorização ético-política formulada

²⁷ Atente-se para o fato de não ser um vereador ou um letrado sem expressão, mas exatamente Cataldo Parisio, um funcionário régio, o responsável pela oração. É interessante notar que os dois cronistas do reinado do “Príncipe Perfeito”, Rui de Pina (*Crônica de D. João II*, cap. XLVIIss.) e Garcia de Resende (*Vida e Feitos d'El Rey D. João Segundo*, cap. CXXIss.), não se referem à oração proferida por Cataldo, detendo-se na descrição do aspecto espetacular das festas, Cf. ALVES, Ana Maria. *As entradas régias portuguesas*. Lisboa: Horizonte, 1980, p.26ss.

²⁸ GÓMEZ MORENO, Ángel. *España y la Italia de los Humanistas*. Primeras huellas. Madrid: Gredos, 1994, pp.42-43.

²⁹ CARVALHO, Joaquim de. *Obra Completa*. História das instituições e pensamento político. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989, v. 4.

³⁰ Para a “longa tradição histórica”, ver: FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. *O poder real em Portugal e as origens do absolutismo*. Boletim de História da Civilização Antiga e Medieval, LXVIII, n. 6. São Paulo: FFLCH, 1946; e BUESCU, Ana Isabel. *Memória e Poder*. séculos XV-XVIII. Lisboa: Cosmos, 2000.

³¹ MARTINS, J.V. Pina. Les humanistes et la problématique des découvertes portugaises. In: VVAA. *Estudos de História de Portugal*. Lisboa, Estampa, 1983, v. II (séc. XVI-XX), pp. 110-123.

³² NEIVA, Saulo. *Au nom du Loisir et de l'Amitié*. Rhétorique et morale dans l'épître en vers en langue portugaise au XVIe siècle. Paris: Calouste Gulbenkian, 1999.

³³ EARLE, T. F. *Theme and Imagery in the Poetry of Sá de Miranda*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

no âmbito da corte portuguesa associada à legitimação da dinastia de Avis, que, por sua vez, inicia o empreendimento de um projeto de índole humanista (com continuidade e desenvolvimento nos reinados subseqüentes), seguindo o exemplo de outras cortes européias do período. Dessa maneira, tomando como ponto de partida os modelos, os temas e os lugares-comuns desse âmbito mais extenso, é possível tornar manifesto o modo como, no conjunto da epistolografia mirandina em verso, uma série de elementos ali presentes adquirem sentido particular.³⁴

No entanto, isto só pode ser realizado a contento se considerarmos que a epistolografia em verso de Miranda fundamenta-se numa estrutura formal parametrada pelas discussões renascentistas acerca do gênero epistolar, o que significa afirmar que se deve levar em conta sua forte codificação.³⁵ Ou seja, as epístolas mirandinas remetem ao exame da constituição histórica das preceptivas acerca do gênero epistolar desde a *Ars Dictaminis* medieval³⁶, passando por Petrarca, a reativação do *sermo* da tradição clássica³⁷ e os manuais italianos da “nova epistolografia”³⁸, culminando nas preceptivas epistolares de Erasmo e de Juan Luís Vives no século XVI.

Para as epístolas em verso, como as de Sá de Miranda, este acumulado histórico de discussões renascentistas acerca da arte epistolar prescreve o modelo de epístola em verso de Horácio, que propõe basicamente duas técnicas gerais a fim de emular em seu conjunto a conversação entre homens sábios e virtuosos: uma, os elementos que procuram esboçar os caracteres do remetente (seu retrato moral, *persona*); e, outra, o princípio didático que visa às questões de ética (através do desempenho do gênero epistolar) e do bom conselho (através do

³⁴ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 1996; KRAYE, Jill. *Introducción al humanismo renacentista*. Edición española a cargo de Carlos Clavería. Cambridge: Cambridge University Press, 1996; KRISTELLER, Paul O. *Tradição clássica e pensamento do renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1995; e Idem. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México: FCE, 1982.

³⁵ LAUSBERG, Heinrich. *Manual de Retórica Literária*. Madrid: Gredos, 1975, 3 v. Para o contexto português, ver CASTRO, Aníbal Pinto de. *Retórica e teorização literária em Portugal*. Do Humanismo ao Neoclassicismo. Coimbra: Centro de Estudos Românicos, 1973, e Idem. Os códigos poéticos em Portugal do Renascimento ao Barroco. Seus fundamentos. Seus conteúdos. Sua evolução. *Revista da Universidade de Coimbra*. Coimbra, Por ordem da Universidade, v. XXXI (1985), pp.505-532. E o excelente estudo de Margarida Vieira Mendes. *A oratória barroca de Vieira*. 2ª edição. Lisboa: Caminho, 2003.

³⁶ MURPHY, James. *Rhetoric in the Middle Ages*. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance. Los Angeles: UCLA Press, 1974.

³⁷ QUILLEN, Carol Everhart. *Rereading the Renaissance*. Petrarch, Augustine, and the Language of Humanism. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

³⁸ HENDERSON, Judith Rice. Erasmus on the Art of letter-writing. In: MURPHY, James (org.). *Renaissance Eloquence*. Los Angeles: UCLA Press, 1983, pp.331-355.

método indutivo do gênero deliberativo).³⁹ Nesse sentido, é importante levar em conta que os enunciados das epístolas de Miranda enquadram-se historicamente num ato de comunicação determinado pela hierarquia social e pela diversidade de condutas e doutrinado por um forte e complexo sistema de etiqueta, quer dizer, é um tipo muito particular de conversação civil entre varões ilustres e de alta qualidade moral, estabelecendo toda uma lógica de laços pessoais de dependência, cujo impacto na construção do Estado é estratégica e fundamental.⁴⁰

³⁹ HARRISON, Stephen. Poetry, philosophy and letter-writing in Horace, Epistles I. In: INNES, D.; HINE, H. & PELLING, C.. *Ethics and Rhetoric*. Oxford: Clarendon, 1995, pp.47-61.

⁴⁰ CURTO, Diogo Ramada. A cultura política. In: *História de Portugal*, dir. José Mattoso, III: *No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, coord. Joaquim Romero Magalhães. Lisboa: Estampa, 1993, p.115ss. Ver também ELIAS, Norbert. *La société de cour*. Paris: Calann-Lévy, 1974; Idem. *La civilisation des moeurs*. Paris: Calmann-Lévy, 1973; e CHARTIER, Roger. Construção do Estado Moderno e formas culturais. Perspectivas e questões. In: _____. *A História Cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 2002, pp.215-229. E numa perspectiva complementar: HESPANHA, António Manuel. La Economía de la Gracia. In: _____. *La Gracia del Derecho*. Economía de la cultura en la Edad Moderna. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp.151-176.

Lista de Abreviaturas

ANTT: Arquivo Nacional Torre do Tombo

BNL: Biblioteca Nacional de Lisboa

BA: Biblioteca do Palácio da Ajuda

BPAD Évora: Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora

BGUC: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra

BMD II: Biblioteca do Palácio Real de Vila Viçosa

GOER-E: Coleções Especiais/Biblioteca da Universidade Católica Portuguesa

BNM: Biblioteca Nacional de Madrid

El Escorial: Biblioteca do Palácio Real San Lorenzo “El Escorial”

F/FR: Microfilme

Inc.: Incunábulo

Res.: cota da Seção de Reservados da Biblioteca Nacional de Lisboa

cód.: códice manuscrito

s.imp.: sem nome do impressor

s.l.: sem lugar de impressão

s.d.: sem referência à data de impressão

Capítulo I: Preliminares: A literatura ético-política à época dos Príncipes de Avis

I.1 O sentido ético-político da cultura clássica no século XV em Castela e Portugal

Na Península Ibérica do século XV, as traduções para vernáculo de autores da literatura clássica foram uma das formas de literatura secular que mais gozaram do favor do público laico. Em Portugal, a relação de livros pertencentes às bibliotecas dos primeiros príncipes de Avis e as traduções que por patronato deles foram realizadas, cujo vestígio se encontra nos testamentos régios e nas crônicas coetâneas, testemunham de modo incontestado que o ideal do cavaleiro versado nas letras e no mundo da erudição clássica era não só um objetivo desejado, mas também uma necessidade ética – a do aperfeiçoamento de si e do reconhecimento de superioridade estamentária – e política – a do direito e do dever de intervir nos negócios do Estado.¹

Esse ideal cavaleiresco e letrado respondia à configuração de espaço muito particular, em que, deslocado em relação ao ideal monástico e medieval, a nobreza procurava centrar-se. Levando em conta o âmbito histórico mais extenso, em “longa duração”, interessava não mais a metafísica e as sutilezas da lógica e da dialética medievais, porém a conformação de uma literatura fundada na pragmática e na virtude da prudência. Essa virtude, figurada entre as virtudes cardeais e muito tributária do pensamento aristotélico, estabelece que as ações virtuosas devem ter por parâmetro outras ações virtuosas produzidas no passado, vale dizer, para ser prudente, deve-se conhecer os feitos passados e os varões virtuosos que os realizaram com sucesso. Além de ter sido disseminada nos vários tipos de textos de história do período, essa matriz exemplar também foi disseminada pelos tratados de retórica, em especial, na parte dedicada aos *topoi* característicos do gênero deliberativo, cujo argumento central reza que, sobre casos semelhantes, devem recair as regras do método indutivo.

Para dizer com o Don Iñigo López de Mendoza, o Marquês de Santillana, numa carta a seu filho (c. 1446-52), à época estudante em Salamanca, sobre a nova tradução latina de Pietro Candido Decembrio da *Iliada* de Homero, buscava-se “exemplo e consolación” a partir da “exçellença de la materia”, ou seja, “singular reposo a las vexaciones e trabajos que el mundo continuamente trahe, mayormente en estos nuestros reinos”, a fim de proporcionar a informação pragmática necessária à vida civil. Aqui, nem de longe poder-se-ia no pensar no prazer da experiência estética ou na pesquisa arqueológica acerca da alteridade do mundo clássico, porque, Santillana afirma

¹ LAWRENCE, Jeremy. Clásicos para la aristocracia. In: RICO, Francisco. *Historia y Crítica de la Literatura Española*. v.I: Edad Media, primer suplemento por Alan Deyermond. Barcelona: Crítica, 1991, pp.352-358.

peremptoriamente, “si carecemos de las formas, seamos contentos de las materias”.² Santillana solicitava ao filho que terminasse a tradução de Decembrio, pois, embora o divino Marquês fosse reconhecidamente um dos grandes patronos das letras e um dos autores humanistas de maior relevo da Península Ibérica, não sabia latim, tendo contato com os clássicos através de traduções ou pela literatura italiana. Assim é que lamentava não ser Catão³, que, como diz Cícero no *De senectute*, dedicou-se a estudar grego em idade provecta: “la mayor parte ó quase toda de la dulçura ó graçiosidad quedan é retienen en si las palabras é vocablos: lo qual, como quiera que lo yo sepa, porque yo non lo aprehendi”.

Essa idéia utilitária, que, de um lado, remedia os reveses da Fortuna e traz alívio dos negócios do Estado, e, de outro, proporciona exemplos e aprimora as virtudes, quadrava perfeitamente com o novo florescimento da cavalaria e a crença, contrariamente ao ideal do cavaleiro-clérigo medieval, de que a *militia* e a arte militar romanas eram fonte histórica direta e espelho para a cavalaria contemporânea.

Quando se liam os feitos gloriosos dos soldados e generais romanos no campo de batalha, não se tinha dúvida de que por ali se originara o nascimento do verdadeiro espírito da cavalaria. O mesmo Marquês, em sua “Question” a Alonso de Cartagena, bispo de Burgos, aceitava o pressuposto de que a cavalaria tinha sua origem histórica nas hostes romanas de Rômulo, como havia afirmado o humanista italiano Leonardo de Arezzo (“Leyendo yo otro dia... una pequeña obra del Leonardo de Areçio, en la qual ha querido mostrar de dónde el officio de la cavallaria aya proçedido, é avido origine ó comienço... é en algunas partes en Rómulo es asy mesmo mostrado por él qual é quánta sea la dignidad del officio de cavallero”). Em tempos de convulsões sociais e grande rivalidade entre os grandes do reino de Castela (época do reinado de D. Juan II e seu famoso privado D. Álvaro de Luna), cujos enfrentamentos armados eram freqüentes, Santillana perguntava a Cartagena, em particular, acerca da origem histórica do juramento de fidelidade que os cavaleiros devem fazer a seu senhor (“jura”, “sacramento”), pois, de uma parte, os livros que possuía não lhe satisfaziam a curiosidade, e, de outro (talvez mais importante), por causa de “este tiempo asy trabajoso, donde tantos escándalos, debates é bolliçosos son movidos, tanto que ya las soberbias flamas de la yra paresçe que llegan al cielo”. É a paixão descontrolada da ira – a de Aquiles é paradigmática, diz Santillana –, então, que move as dissensões e que causa todos os males, impedindo “toda virtudt”, “todo desseo de paz” e “todo amor de bien vivir”. Não eram as letras que

² “Don Iñigo Lopez de Mendoza, marqués de Santillana, conde del Real, á Don Pero Gonzalez de Mendoza, protonotario, su hijo, escribe salut”, In: *Obras de Don Iñigo Lopez de Mendoza, Marqués de Santillana*. Edición de José Amador de los Rios. Madrid, 1852, p.481-482.

³ Santillana comete o lapso de identificar a figura de Catão com Catão de Útica (“creo que uticense”); de fato, era Marco Pórtio Catão Censor.

embotavam o fio da espada, mas as deslealdades, a quebra do juramento de fidelidade e falta de qualidade moral da nobreza que destruía a cavalaria: “Asy que, denegados nos devem ser qualesquiera gualardones, que fueron otorgados é prometidos á los virtuosos é pujanadores é desseadores del bien de la patria, é propulsadores é debelladores de los enemigos d’aquella, é defensores de la república”.⁴

Alonso de Cartagena elogia Santillana por um nobre de alta estirpe como ele dedicar-se com entusiasmo a “el desseo de saver dotrina estudiosa é guiadora de *re militari*”, isto é, por preencher seu tempo de ócio, não com a busca de riquezas ou com a satisfação dos prazeres corporais (“concupisçible passion”), mas com “cosas loables é dinas de animal raçorable”.⁵ E, concordando que a cavalaria deriva das hostes romanas, explica que:

este nombre de cavallero, que en latin *miles* se llama, quien bien lo catáre, fallará que asy en los libros en el comum uso de nuestro fablar, le trahemos de grand tiempo acá equivocado; entediéndole de diversas maneras; ca á las veçes le entendemos por una é á las veçes por otra significacion, pero todas ellas le toman por ome deputado á actos de guerra, é defensor de la república, por aquella espeçie de defension que por via de armas se face: é esto es su propria é estrecha significacion.

Mas á semejança de ella, extendiéndole mas anchamente otros algunos que por otras vias los defienden, suelen las escripturas llamar cavalleros, como los saçerdotes que orando delante del trono divino, é los letrados alegando delante los tribunales humanos, trabajan por escapar á los que son en peligro.⁶

Para Cartagena, se o “ofício loable” da cavalaria assemelhava-se, contudo sem confundir-se, ao das regras do sacerdócio para os clérigos, era justamente porque o “sacramento” que permite ao religioso entrar para corpo da Igreja católica está em proporção com o juramento realizado pelo cavaleiro a seu senhor (“quien en el cargo de la cavalleria armada toma, con sus anexos lo paresçe tomar, segunt que en semejante en la miliçia ecclesiástica acaesçe”), ou, mais especificamente, para

⁴ “Question fecha por el noble é magnifico, señor Don Iñigo Lopez de Mendoza, Marqués de Santillana é Conde del Real, al muy sabio é noble perlado, Don Alonso de Carthagena, Obispo de Burgos”, In: *Obras de Don Iñigo Lopez de Mendoza...*, pp.487-490.

⁵ Gómez Manrique, em sua “Carta que enbió... al Obispo de Calahorra [Pero González de Mendoza] sobre la muerte del Marqués”, diz que: “Este seyendo el primero de semblante prosapia é grandeza de estado que en nuestros tiempos congregó la çiençia con la caballeria é la loriga con la toga”, Cf. *Obras de Don Iñigo Lopez de Mendoza, Marqués de Santillana...*, p. clii. No *Cancionero General* de Hernando del Castillo, ver do mesmo Manrique, “ala muerte d[e]l marques de santillana”, fol.xxxviir-xliiv, e de Diego de Burgos, secretário do falecido Santillana, o “Triunfo del Marqués” (fol.liir-lxiiiiv), Cf. CASTILLO, Hernando de. *Cancionero General de muchos y diuersos autores* (Valencia, 1511). Reprodução fac-similada pela Real Academia Española, Madrid, 1958. Contribuíram também para a perpetuar a imagem de Santillana, Gómez Manrique (*El planto de las virtudes e poesia, por el Magnifico señor Don Iñigo Lopez de Mendoza*), Pero Díaz de Toledo (*Diálogo é razonamiento en la muerte del Marqués de Santillana*) e Fernando del Pulgar (*Claros varones de Castilla*).

⁶ “Respuesta del muy noble é sábio Obispo de Burgos”, In: *Obras de Don Iñigo Lopez de Mendoza...*, p.494.

o cavaleiro, “el buen cavallero que su sacramento quiere guardar, deve tener en poco su vida, quando sintiere que á defension de la ley, ó serviço ú honor de su Rey, é provechoso é bien de su tierra compliere morir ó poner en aventura su vida: é si lo non façe, vive contra su profesion, como el frayle que quebranta la su regla”.⁷

Pero López de Ayala, em sua tradução das *Décadas* (1386) de Tito Lívio, realizada a partir da versão francesa de Pierre de Bressuire, também recomendava a leitura dos feitos de guerra dos ilustres romanos não como mostra de história antiga, mas como exemplo vivo das regras de cavalaria. Juan I de Castela, que havia encomendado a tradução, deveria ter se impressionado com o manancial de exemplos de auto-sacrifício, consolidado no *pro patria moritur*, e de boa organização militar dos romanos em resposta à desordem das lides castelhanas, que desejosas de glória pessoal na batalha de Aljubarrota (1385), haviam sido batidas pelos exércitos do Mestre Avis, mesmo porque, escreve López de Ayala, “las ordenanças que los príncipes e cavalleros guardaron en sus batallas... por que los príncipes e los cavalleros que lo oyeren tomen buen exenplo e buena experiencia e esfuerço ensi, catando cuánto provecho e cuánta onra nace de la buena ordenança e da la buena obediencia en las batallas, e quanto estorvo e daño e peligro viene al contrario”.⁸

É em sentido semelhante que um pouco mais tarde, Juan Alfonso de Baena, no “Prólogo” do *Cancioneiro de Baena* (1445-50), dedicado a Juan II de Castela e a sua casa, corte e chancelaria, diz que a leitura da poesia palaciana de sua recolha era obrigatória para a instrução da nobreza, pois “las notables fazañas passadas de los tienpos antyguos” estão figuradas nas “batallas, guerras e conquistas que en fecho de armas e cavallarias los muy esclarecidos sus antecesores antigos, enperadores e senadores e consules e dictadores de la muy famosa e redubtable cibdat de Roma fizieron e ordenaron e conpusieron e escrivieron”. Isto porque o pano de fundo em que se desvelam as considerações de Baena são enormemente tributárias das grandes crônicas em vernáculo escritas por Alfonso X, em que os “valientes” castelhanos descendem diretamente dos mais ilustres heróis da Antiguidade.

Nesse sentido, Baena traduz a concepção aristotélica, particularmente relevante aos fidalgos de Castela, de que é necessário cultivar e aprimorar a virtude da prudência, ou seja, o “natural desear” de conhecer os acontecimentos por que passaram os homens em todos os tempos (passado, presente e futuro) e, sobretudo, o mais certo deles, o passado, cuja memória está condensada nas “estorias e cronicas e gestas” dos “enperadores e rreyes e prynçipes e de los otros altos e grandes señores”. A dedicação a essa leitura prudencial é considerada por Baena como atividade mais adequada em tempos de ócio para obter “mayor nobreza”, pois preenchem os requisitos do que é

⁷ Idem, *ibidem*, p.498.

⁸ Apud LAWRENCE, Jeremy. *Clásicos para la aristocracia*, op.cit., p.355.

utile et dulce em comparação aos “nobles e preciosos paños e vestiduras”, aos “manjares”, aos diversos modos de “juegos” (“justar e correr puntas e gasajados e jugar cañas e lidiar toros e ver correr e luchar e saltar saltos peligrosos e en ver jugar esgrima de espadas e dagas e lança e en jugar la vallestre a la frecha e a la pelota e en ver jugar otros juegos de mano e de trepares e otrosy jugando otros juegos de tablas, de axedrez e dados... asi como en las rryberas caçando con falcones e con açores, e a las vezes en los canpos con galgos e otros canes, corryendo liebres e rraposos e lobos e çieruos”).

Esses passatempos e entretenimentos que comumente divertem os cortesãos trazem pouco proveito; além disso, dilapidam a riqueza em gastos desnecessários e empobrecem quem deles se vale, podendo comprometer a sanidade do corpo (são freqüentes os acidentes em caçadas e as disputas violentas nos jogos de azar) e da alma (gasta-se o tempo em práticas nada pias). É por isso que Baena não esconde sua preferência pelas letras – insiste Alfonso de Baena, “los libros e otras escripturas de los notables e grandes fechos passados” –, porque através delas:

se clarifica e alunbra el sesso e se despierta e ensalça el entendimiento e se conorta e rreforma la memoria e se alegra el coraçon e se consuela el alma e se glorifica la discrecion e se gouiernan e mantienen e rreposan todos los otros sentydos, oyendo e leyendo e entendiendo e sabiendo todos los notables e grandes fechos passados, que nunca vyeron, nin oyeron, nin leyeron, de los quales toman e rreçiben muchas uirtudes e muy sabyos e prouechosos enxemplos.⁹

Ao lado dos ensinamentos acerca da arte e estratégia militar, em tempos de guerra, em que a virtude da fortaleza concorria de modo expressivo, as traduções de obras clássicas aproveitavam também aquilo que fazia parte da tarefa dos “defensores” em tempos de paz: a “sciencia” para poder governar seus próprios vassallos e aconselhar os príncipes, reis e senhores na governação da república. Assim, a concepção unívoca de que se conquista glória e honra para si e para sua linhagem apenas através do esforço de cometer grandes feitos nos campos de batalha tendia a ampliar-se para a prestação de serviço e todas os possíveis matizes que derivavam das relações de suserania e a vassalagem.

Enrique de Villena, em seu comentário inacabado da *Eneida* (c.1427), diz que os leitores de alta estirpe devem conhecer as práticas que vigoram nas cortes dos reis e reger-se conforme as demandas de seus senhores. O saber que as letras proporcionam tomam o paradigma da figura histórica de Júlio César, que em meio as façanhas de conquista, lia os feitos guerreiros dos generais vitoriosos que no passado obtiveram sucesso em seus intentos e escrevia, no mais puro sentido de

⁹ BAENA, Juan Alfonso de. Prologus Baenensis. In: *Las Poéticas Castellanas de la Edad Media*. Estudio preliminar, edición y notas de Francisco López Estrada. Madrid: Taurus, 1984, p.37.

emulação, suas próprias experiências exitosas, significando o ideal de harmonia entre letras e armas. O Hércules, cuja figura se desvela na *Crônica Troyana*, provavelmente escrita por Pero López de Ayala, era também aquele cuja inigualável destreza nas armas não deixara de dedicar-se à filosofia natural e à erudição das letras.¹⁰

Esse impulso de buscar na literatura clássica matéria de aprimoramento moral (aquilo que diz respeito ao conhecimento de si mesmo) com implicações políticas, como se refere Santillana, no “Prólogo” de seus *Provérbios* (“Como puede regir a outro aquel que a sí mismo no rige? Nin como se rigirá nin se governará aquel que non sabe nin ha visto las gobernaciones e regimientos de los bien regidos e gobernados?”), não era compatível com o interesse da filologia humanista de retratar os heróis da Antiguidade como eles de fato eram descritos; no entanto isto não vedou as enormes implicações de reviver os textos clássicos, segundo outros objetivos, esses mais compatíveis com os valores e as ações que a nobreza hispânica desempenhava no contexto de seus reinos e senhorios.

Em Portugal, essas novas orientações culturais estão presentes na literatura de corte dos primeiros príncipes de Avis, mais especificamente, a partir da singular orientação acerca da educação e dos deveres dos príncipes, em que, complementarmente ao modo dos conselhos dos *specula principis* coetâneos, desvelavam-se o âmbito do poder e as várias instâncias de sua atuação. Aqui, vale ressaltar que essa cultura áulica do “Outono da Idade Média” é produzida por uma elite social específica, que, por sua localização proeminente, serve de modelo para os membros de seu entorno mais próximo, e, depois, para o conjunto dos magnates do Reino.¹¹ Mais ainda: com âmbito ético e político, em que concorrem de modo articulado e substancial o *topos* das armas e das letras, com aproximações relevantes ao sentido cultural da corte castelhana.

Mais de um historiador afirmou que o conjunto dessa literatura tinha a ver necessariamente com as estratégias de legitimação ideológica de uma dinastia recém instaurada, em que pesavam a favor na balança o fato de o Mestre de Avis ter sido eleito em cortes e ter vencido em combate as tropas castelhanas de Juan I de Castela em Aljubarrota. O enorme esforço teórico de legitimação se deu, sem dúvida alguma, por letrados como Diogo Manganha ou como João das Regras com suas proposições teológico-jurídicas da doutrina da eleição. A partir disso, em viés complementar, o interesse pragmático de todo o conjunto da produção literária dos primeiros príncipes de Avis

¹⁰ Ver a alegoria das façanhas de Hércules no “Favor de Hércules contra Fortuna” ou o enigma do “buen cavallero” e do “maestro de los auctores” na “Pregunta” (a Juan de Mena) do Marqués de Santillana. (*Poesía Lírica*. Edición de Miguel Ángel Pérez Priego. Madrid: Cátedra, 1999, pp.336-338 e pp.401-402, respectivamente).

¹¹ Ver: MONTEIRO, João Gouveia. Orientações da cultura de corte na 1ª metade do séc. XV (A literatura dos príncipes de Avis). *Vértice* n.5, 2ª série, 1988, pp.89-103; CARVALHO, José Adriano Freitas de. Princes, armes et lettres. In: *Aux Confins du Moyen Âge*. Art Portugais XIIe-Xve siècle. Gant: Europalia, pp. 77-82; e BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe*. Discurso normativo e representação (1525-49). Lisboa: Cosmos, 1996, p.46s.

pressupõe esse lastro doutrinário – basta reconhecer que concomitantemente a essa literatura está uma longa lista de livros de espiritualidade, infelizmente até hoje não examinada criticamente em seu conjunto – e faz subsumir tudo o que denote quer a limpeza de sangue quer a bastaria do Mestre de Avis. Além do que o modo eletivo era argumento de especial relevância para a doutrina política do conciliarismo, particularmente presente no âmbito da Cúria papal.

É preciso referir, então, estrategicamente ao *Livro da Montaria* de D. João I, redigido entre 1415 (ano da tomada de Ceuta) e 1433 (data de sua morte). No “Prólogo”, expõe de modo claro as relações entre a invenção das letras e seu papel na manutenção dos “saberes”. Esse *topos* da preservação da memória através da escrita, respaldado por tantos autores desse período, denota a importância da cultura letrada nos alvares da dinastia de Avis. Em verdade, o tratado de D. João I insere-se no gênero da literatura cinegética, em que a caça, entendida como passatempo digno de reis e grandes senhores, possibilitava expressar a virtude da magnificência (demonstrar por meios exteriores o estrato superior de que se advém através do dispêndio de riquezas), harmonizar corpo e espírito, e fornecer distração aos afazeres públicos. Um decênio mais tarde, para Juan Alfonso de Baena, refletindo sobre a vida de corte, gastar tempo e dinheiro com caçadas para demonstrar “grand nobleza e franqueza” ou “grand fortaleza e buen esfuerço” é pouco digno de pessoas de alta linhagem, mas também é distração perigosa, pois “avn a las vezes acaesçe por contrario que las tales animalias brutas e brauas, desde son feridas, con el acusamiento e temor de la muerte, buelense contra los quel las siguen e prueuan sus fuerças e sus poderios con ellos, fasta que algunas vezes matan a los que las asy afincan e syguen”.¹²

Embora considere, como D. João I, os proveitos medicinais de tal atividade, tanto para o espírito quanto para o corpo:

Todos los rreyes e príncipes e grandes señores que los vsaron e vsan e fazen, an por ende muchos bienes e prouechos lo vno rresçibiendo en ello plazer e gasajados e agradando las voluntades, e lo outro cryando buena sangre e destyendo malos humores e lo outro faziendo exerciçio de los cuerpos e estendiendo los miembros e los nieruôs e biuiendo mas sanos por ello, e lo fynal, tienen los cuerpos mas sueltos e prestos e ligeros e aperçeydos para los tienpos de los grandes menesteres de las guerras e conquistas e batallas e lides e peleas.¹³

No entanto, D. João I expressara claramente que escrevia seu tratado – uma compilação de vários ensinamentos acerca da caça colhidos a partir do testemunho de “monteyros” experientes – com o objetivo de rivalizar com outros passatempos menos dignos da nobreza e dos membros de

¹² BAENA, Juan Alfonso de, op.cit., p.36.

¹³ Idem, ibidem.

sua casa. Com base no princípio teológico de que a faculdade da razão presente no homem aproxima-o da divindade, em termos de analogia de proporção, afirma que as “letras”, por sua vez, preservam o conhecimento para as gerações futuras, criando o acumulado de experiências notáveis da sabedoria, isto é, “depois que o homem assi foi criado foi razoavil e sabedor, e deshi vieron os homee[n]s de geraçom em geraçom, e começaram a provar as coisas, e os conhecimentos dessas, e virom que aquelles que algu[m]as cousas sabem, tanto que morriam elles, os outros que depois delles vinham, perdiam os saberes, por ende por se perceberem de se os saberes nom perderem, catarom as figuras das letras, e nomearomnas, e fizeram em como per ellas nom perdessen os saberes, e entom começaram a escrever liuros”.¹⁴

Vale ressaltar que as letras devem preservar não qualquer tipo de saber, porém aquele que é conveniente à dignidade humana. Para D. João I, o “jogo de andar ao monte”, como atividade de ócio, preenche o requisito fundamental do aprimoramento moral. Superior à falcoaria e as cantigas, ele é “boõ” e “proueitoso”, conseguindo “recrear o entender”, cansado pelas ocupações dos negócios (“o entendimento sempre se a por preso estando em as grandes cousas e nunca folga, senom quando vee cousas ligeiras, e que seiam de passar com prazer”).¹⁵

É esse mesmo lugar-comum da argumentação, a das armas e das letras, acrescido da matriz exemplar dos antigos romanos, que comparece na *Arte de ensinança de bem cavalgar toda a sela*, do rei D. Duarte. Antes de ser um tratado de equitação, assim como o *Livro da Montaria* não é simplesmente um livro técnico de caça ao porco montês, D. Duarte parte do princípio que os reis e os grandes senhores, cada um em seu senhorio, devem ser exemplos e espelhos vivos das boas práticas (das “boas manhas”) e do cultivo da virtude, sobretudo aquelas que se conseguem pelos ideais da arte cavaleiresca, pela dedicação à leitura, pela aprendizagem do latim e do desejo de aperfeiçoamento contínuo pelos livros de matéria ética. Se tal não ocorre é por que os nobres cavaleiros “tanto costumaron a falla das molheres e poserom todas suas tençoões com grande desejo em se trrabalharem de bem trazer, calçar, jugar a peella, cantarem e dançarem, por lhes seguirem as voontades que mostram principalmente destas manhas, que de todas leixaram a mayor parte”.¹⁶

Esse caráter exemplar é permeado pelo tom nostálgico – bem ao modo do tratado de D. João I – com o qual D. Duarte salienta a necessidade da nobreza de conformar-se a seu lugar superior na hierarquia temporal do Estado pela introjeção de certos valores, fazendo com que a “arte” assuma o caráter de todo um tratado de educação, que contempla a íntima conexão entre a cavalaria e as letras. Um tratado, diz o próprio D. Duarte, que deve ser lido não rapidamente, como

¹⁴ DOM JOÃO I. *Livro da Montaria*. In: *Obras dos Principes de Avis*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1981, p.7.

¹⁵ Idem, *ibidem*, p.11.

¹⁶ DOM DUARTE. *Enssynança de bem cavalgar toda sela*. In: *Obras dos principes de Avis...*, p. 512.

os livros de história, mas pausadamente, pesando cada passagem e cada argumento a fim de formar a alma do leitor.

Ao que parece, no reinado de D. Afonso V, muita da arte da cavalaria, nos moldes em que a pensavam os primeiros Avis, já estava resgatada do esquecimento, porém as letras, a segunda parte da equação na formação educativa da nobreza, continuavam desprezadas por muitos grandes do Reino. Nesse sentido, havia ordenado a Gomes Eanes de Zurara que escrevesse as crônicas em vernáculo de Ceuta, da Guiné (de fato, um panegírico ao Infante D. Henrique), de D. Pedro Meneses e de D. Duarte de Meneses¹⁷; e que Mateus Pisano compusesse em latim a *Crônica de D. Pedro de Meneses*¹⁸ e o *De Bello Septensi per Reverendum Mathaeum de Pisano, artium Magistrum Poetamque Laureatum*.¹⁹ Este, a tradução para o latim da *Crônica tomada de Ceuta*, em que, diferente do argumento religioso de Zurara, narra os preparativos da conquista desde 1411 até regresso de D. João I ao Algarve, em setembro de 1415 – aqui, o ideal de cavalaria surge como razão única da empresa, uma vez o objetivo era armar cavaleiros os filhos do Mestre de Avis.

O próprio D. Afonso V escrevera o *Tratado da Milícia conforme o costume de batalhar dos antigos portugueses* (hoje perdido), o *Discurso em que se mostra, que a constelação chamada Cão celeste constava de vinte e nove estrelas...* (também considerado perdido) e, sobretudo, a carta endereçada a Gomes Eanes de Zurara, quando este estava em Alcácer Ceguer.²⁰ Nesta, exprimia as orientações educativas que considerava pertinentes para a formação de um nobre cavaleiro, e se lamentava que muitos dedicavam-se (algumas vezes com extremos) apenas à arte da cavalaria e ao exercício das armas, contudo poucos às disciplinas do *studium*, referindo-se, mais especificamente, ao estudo e prática da arte oratória.

Discípulo dos humanistas Mateus Pisano e Estevão de Nápoles, e de Frei Gil, diz Rui de Pina que D. Afonso V “foy o Prymeiro Rey destes Reynos que ajuntou boôs livros, e fez livraria em seus paços”.²¹ E talvez tenha sido o primeiro de Portugal a instituir bolsas de estudos, em sua grande maioria para os secundogênitos que lutaram ao seu lado contra D. Pedro, uma vez que seus irmãos primogênitos haviam lutado nas hostes do duque de Coimbra; ou para os que se notabilizaram nos feitos militares nas conquistas do Norte da África; ou ainda para os que

¹⁷ Há inúmeras passagens dessas crônicas de Zurara que foram retiradas da *Virtuosa Benfeitoria* de D. Duarte; muitas delas foram em realidade transcritas, Cf. CARVALHO, Joaquim de. Sobre a erudição de Gomes Eanes de Zurara (notas em torno de alguns plágios deste cronista). Separata de *Biblos* v.XXV. Coimbra, 1949.

¹⁸ BROCARD, Maria Teresa. Introdução. In: ZURARA, Gomes Eanes de. *Crônica do Conde D. Pedro de Meneses*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenian/JNICT, 1997, nota 17, p.15; e FIGUEIREDO, Fidelino de. *A Épica Portuguesa no Século XVI*. Lisboa: INCM, 1987, pp.69-74.

¹⁹ Tradução moderna em português por Roberto Correia, *Livro da Guerra de Ceuta, escrito por Mestre Mateus de Pisano em 1460*. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1915.

²⁰ Cf. SERRÃO, Joel. *A Historiografia Portuguesa*. Doutrina e Crítica. v.I: séculos XII-XVI. Lisboa: Verbo, 1972, pp.73-74.

²¹ PINA, Rui de. *Crônica de D. Afonso V*, cap. ccxiii.

desempenhavam cargos públicos, cuja expressão ganha terreno devido às mudanças nas estruturas sociais e econômicas do Reino, dando origem à necessidade imperiosa de criar novos cargos de tipo técnico e burocrático.²²

Muito das intenções de D. Afonso comparacem na carta dedicatória que Zurara lhe endereçara quando da *Crônica da tomada de Ceuta*. Zurara reputava a D. Henrique, a “perfeição das virtude heroicas”, cuja “vida cõ todo o outro processo de seus factos” segue a máxima de Cícero, “nõ abasta ao home[n] fazer boa cousa. mas fazella bem”. Dizia, então, acerca de tal crônica que: “serya erro se de tam sancta e tã virtuosa vida nõ ficase exe[m]plo nõ soamente pera os principes que de pois de vossa Idade possoissem estes Regnos. mas ajnda pera todollos outros do mundo que de sua scriptura cobrassem conhecimento por cuja rezom os naturales aueriã causa de conhecer sua sepultura perpetuando sacrificios deunos pera acrece[n]tamento de sua gloria E os estrãgeiros trazeriã seu nome anteos olhos cõ grande louuor de sua memoria”.²³

Nesse esforço de constituir uma literatura áulica destinada ao príncipe com regras de bom governo, fundada em princípios ético-políticos, assume particular relevância ao papel desempenhado pelo D. Pedro, duque de Coimbra. Infante de Portugal, esse secundogênito de D. João I, quer por sua habilidade política reconhecida, cujo primor é ressaltado pela documentação de época, quer por seu interesse em textos da Antiguidade clássica e do humanismo, será um dos pilares, talvez o principal, na formação de uma literatura normativa e de corte em Portugal do século XV.²⁴

Foi ele que compôs o *Livro da Virtuosa Benfeitoria* (c.1418-1433) nos moldes do *De Beneficiis*, de Sêneca; traduziu o *De Officiis* de Cícero, o *De Re Militari*, de Vegécio, e o *De Regimine Principum* de Egidio Romano. Foi por iniciativa de D. Pedro, quando regente, que Vasco Fernandes de Lucena compôs o *Tratado das Virtudes que ao Rei Pertencem*, dedicado ao futuro D. Afonso V. Ordenou a Frei João Verba²⁵ que traduzisse o *De Senectute* e o *De Amicitia*²⁶ de Cícero; e a Vasco Fernandes de Lucena, o *Panegírico*, de Plínio a Trajano, e o *De Ingeniis*

²² MORENO, Humberto Baquero. Um aspecto da política cultural de D. Afonso V: a concessão de bolsas de estudo. *Revista de Ciências do Homem*. Universidade Lourenço Marques, v.III, série A, junho 1970, pp.177-205.

²³ ZURARA, Gomes Eanes de. *Crônica dos feitos notáveis que se passaram na conquista da guiné por mandado do Infante D. Henrique*. Introdução e notas por Torquato de Sousa Soares. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1978, v.I, p.2.

²⁴ Ver, para o contexto ibérico, o estudo de LAWRENCE, Jeremy N.H.. Humanism in the Iberian Peninsula. In: GOODMAN, Anthony & MACKAY, Angus. *The Impact of Humanism on Western Europe*. London and New York: Longman, 1989, pp.220-258.

²⁵ DIAS, A.J. Silva. Quem era Frei João Verba, colaborador literário de El-rei D. Duarte e do Infante D. Pedro, *Itinerarium*, 10-11 (1956), pp.484-495.

²⁶ Cf. “Carta do infante dom Pedro sobre hu[m] liuro que el rey mandou tornar em lingoJem”, In: *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte* (Livro da Cartuxa). Edição diplomática. Transcrição de J.J. Alves Dias. Introdução de A. H. Oliveira Marques e J.J. Alves Dias. Lisboa: Estampa, 1982, pp.87-89.

Moribus et Liberalibus Studiis (1402-1403) do humanista italiano Pier Paolo Vergério para a formação política de D. Afonso V.

Em particular, o *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae*, de cuja tradução para o português só resta o “Prólogo”, fora originariamente dedicado a Ubertino de Carrara e define os objetivos e ideais do programa educativo dos humanistas. Trata-se de uma recolha de ensinamentos retirados de vários autores clássicos, incluindo Cícero, Sêneca e Plutarco, em que estão presentes os principais *topoi* das disciplinas dos *studia humanitatis* articulados estrategicamente com a aquisição de glória e fama. Essa matriz cultural antiga era recuperada através da *Institutio Oratoria*, de Quintiliano, autor muito mais conhecido à época do humanismo por suas observações acerca do papel dos escritores greco-romanos na formação do varão cívico, moralmente irrepreensível e orador eloqüente, e apto a intervir nos negócios do Estado e para o bem da comunidade política, conforme o ideal do *vir bonus dicendi peritus*, do que propriamente pelas técnicas da arte retórica.

Esse caráter de compilação e, portanto de conciliação entre doutrinas educativas dispersas, a que Vergério se dedicara, são adaptados, então, ao contexto cavaleiresco do século XV em que as disciplinas da eloqüência (gramática, retórica e dialética) constituíam a base fundamental na qual se assentava a educação da juventude, sendo, depois, complementado pelo desenvolvimento harmônico do corpo (jogo de bola, saltar, corridas, música e canto). Ou seja, desenvolvia-se o preceito de que a mente sã deve residir num corpo são e que os momentos de lazer – de ócio – não podem ser desperdiçados em atividades inadequadas. Não foi por acaso que a argumentação presente nesse tratado inaugural de Vergério, ilustrando todo um sistema pedagógico, será seguido de perto pelos autores de educação de jovens da nobreza, em que se levava em consideração os aspectos intelectual, moral, espiritual e físico.²⁷

O estabelecimento de um humanismo de cunho vernacular na Corte de Avis, em que pesa a tarefa de tradução de clássicos latinos, deve ter em conta os contatos com o mundo hispânico, sobretudo há que se referir as várias estadias em terras portuguesas do bispo D. Alfonso de Cartagena (1384-1456)²⁸ como embaixador do rei D. Juan II de Castela, sucessivamente em 1421-1423, 1424-1425 e setembro-dezembro de 1427, para estabelecer os tratados de paz e a ratificação da amizade entre os dois reinos. Cartagena, descendente de uma importante família de judeus conversos, foi, sem sombra de dúvida, um dos pilares em que se sustentava o humanismo castelhano. Tradutor de Cícero e de Sêneca, Cartagena, que é lembrado com destaque por sua

²⁷ SOARES, Nair N. Castro. *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerônimo Osório*. Coimbra: INIC, 1994, pp.101-102.

²⁸ Para a biografia de Cartagena, ver: BURGOS, Francisco Cantera. *Álvar García de Santa María y su familia de conversos*. Madrid, 1952.

polêmica com Leonardo Bruni acerca das traduções das obras de Aristóteles, foi também mentor de diversos humanistas, cujo trabalho repercutirá nos reinados de Enrique IV e de Isabel a Católica.

Foi a pedido expresso e insistente de D. Duarte, rei de Portugal, que Cartagena traduziu para castelhano o *Memoriale Virtutum*, tratado de ordem especulativa, que segue de perto os argumentos fundamentais da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles.²⁹ D. Duarte haveria de aproveitar essa tradução quando de seu *Leal Conselheiro* no capítulo L (“Em geral da prudência, justiça, temperança, fortelleza, e as condições que pertencem a boo conselheiro”)³⁰, quando destaca a presença de estreitos limites éticos ao poder régio. E é essa mesma matriz ética em que, para D. Duarte, deve-se basear a lealdade dos conselheiros e também a vida que devem levar.

Foi também a pedido de D. Duarte que Cartagena haveria de traduzir a *Retórica* de Cícero. Trata-se, em verdade, do primeiro livro do *De Inventione* – a “retórica velha” –, que constituía ao lado da *Rhetorica ad Herennium* – a “retórica nova” –, cuja autoria era, à época e até muito tempo depois, atribuída a Cícero, a base de todo conhecimento acerca da retórica na Idade Média.³¹ Essas obras retóricas de Cícero, assim como os discursos que se conheciam do famoso orador romano, não eram lidas e interpretadas somente como livros de técnicas de argumentação ou métodos de se encontrar *topoi* para defender ou rebater uma causa, porém como partes integrantes e complementares da filosofia moral. O tão conhecido “Tullio” da literatura medieval tinha fama de homem virtuoso, moralista severo e mestre dos altos valores éticos e, não, de grande professor de oratória.

Foi também nesse sentido eminentemente moral que Cartagena realizou a tradução do *De Officiis*, de Cícero; tradução esta que, segundo Piel, influenciou diretamente a decisão do Infante D. Pedro de empreender sua tradução do mesmo tratado ciceroniano para português, entre 1433 e 1438, a primeira tradução integral de uma obra de autor clássico.³² No entanto, se Alfonso de

²⁹ “Porque las cosas nobles e provechosas mientras más se estienden al pro común no solamente más nobles, mas aun divinas se hacen, segund lo escribió Aristóteles en el primero *De las Éticas*, conmigo pensando determiné trasladar en nuestra común lengua castellana un gracioso e noble tratado que de virtudes fallé, el qual de los dichos de los morales filósophos conpuso el de loable memoria don Alfonso de Santa María, obispo de Burgos, al muy ilustre e muy ínclito señor don Duarte, Rey de Portugal, seyendo primero príncipe, al qual Memorial de Virtudes intituló”, Cf. CARTAGENA, Alfonso de. Memorial de Virtudes. In: CAMPOS SOUTO, Mar. *El Memorial de Virtudes: la traducción castellana del Memoriale Virtutum* de Alfonso de Cartagena. Burgos: Ayuntamiento de Burgos, 2004, p.191.

³⁰ DOM DUARTE. Leal Conselheyro. In: *Obras dos príncipes de Avis...*, p.345.

³¹ FERNANDES, M. Rosado. Breve introdução aos estudos retóricos em Portugal, In: LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1980, p.15.

³² DOM PEDRO. *Livro dos Ofícios de Marco Tullio Ciceram o qual tornou em linguagem o Ifante D. Pedro, duque de Coimbra*. Edição crítica, segundo o manuscrito de Madrid, prefaciada, anotada e acompanhada de glossário por Joseph Piel. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1948, pp.xii-xiv; e também o cotejo entre a tradução de Cartagena e a de D. Pedro às páginas xiv-xvii, mostrando que ambas as traduções são diferentes. Importante referir que na segunda das condições para a boa tradução, do *Leal Conselheiro*, D. Duarte afirma que não se deve utilizar “pallavras latinadas, nem doutra lynguagem” e que se deve seguir o “boo costume de

Cartagena possuía sólidos conhecimentos de latim, da cultura clássica e da doutrina cristã, como se pode verificar, por exemplo, pela sua “Respuesta” à questão proposta pelo Marquês de Santillana acerca da origem do juramento realizado pelos cavaleiros, D. Pedro, com os devidos descontos de sua formação não clerical, possuía conhecimentos muito mais modestos.

A tradução de D. Pedro – ele mesmo o confessa – não foi realizada sem dificuldades de ordem lingüística. Além de desconhecer o sentido de muitas passagens do tratado de Cícero, em particular, as referências mitológicas, certas passagens de fábulas e estórias de conhecimento comum à época clássica, muitos termos chave do vocabulário técnico da literatura ético-política romana apresentava-se ausente da língua portuguesa do período. Não menos, a prosa ciceroniana – sintática e retoricamente complexa, com suas características muito próprias – adicionava o esforço de se buscar uma sintaxe em português diferente de outras línguas hispânicas. Apenas no século XVI, em 1536, é que Fernão de Oliveira havia de estabelecer a primeira grande sistematização da língua portuguesa, ou seja, uma gramática. E em 1540, João de Barros, continuando o movimento da “ilustração das línguas vulgares”, reafirmará a dignidade e independência do português como língua apta ao império.

O fato de, primeiramente, a estrutura sintática do latim ciceroniano se distanciar tanto do latim medieval quanto do português de Quatrocentos, e, depois, o problema do vocabulário, eram os dois grandes desafios que D. Pedro compartilhava com outros tradutores europeus do período.³³ Então, D. Pedro não hesita em alatinar o vocabulário português de sua tradução. Para muitos críticos contemporâneos, D. Pedro realiza tradução “servil”, quando, por exemplo, verte “officiis”, por “ofícios” e não por “deveres” como se costumava. Ora, Alfonso de Cartagena, um autor que sabia muito mais latim que D. Pedro, traduzia do mesmo modo. E ainda vale lembrar que “officiis” correspondia ao termo técnico do vocabulário hierárquico e nobilárquico da sociedade do século XV em Portugal, referindo-se às práticas adequadas ao cavaleiro de estirpe nobre a partir de valores morais excelentes. D. Pedro, como Cartagena, não se dá ao trabalho de definir “ofício” em contornos muito precisos; isto indica que o termo era conhecido por aqueles leitores pouco habituados ou sem nenhum conhecimento de latim.

D. Pedro, na dedicatória, oferece o livro primeiramente ao rei D. Duarte, seu irmão (talvez fora ele que encomendara ou sugerira a tradução), e depois faz menção a um público leitor mais

nosso fallar”. Porém, mais adiante, refere que traduziu S. João Crisóstomo “ao pee da letera” ou “a contexto”, isto é, “de maneira latinada”, desagradando a uns (“queriam que se tirasse a ssentença posta em mais geeral maneira de fallar”) e agradando a outros (“dizem que bem lhes parece”); assim, conclui que “quando mandardes tornar algu[m]a leitura de latim em nossa linguagem, a maneira que mais vos prouver mandaae que tenha aquel que dello tener carrego”, Cf. DOM DUARTE. *Leal Consselheyro...*, op.cit., capitulo LRVIII: “Da maneira pera bem tornar algu[m]a leitura em nossa lynguagem”, pp.434-337.

³³ CARDOSO, Simão. Livro dos Ofícios: breve comentário à tradução. *Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*. Actas. Porto: Universidade do Porto/CNPDP, 1989, v.IV, pp.503-514.

vasto (“ao[s] portugueses amadores de virtude que nom som ou ao diante nom forem latinados”) a fim de possibilitar ao monarca português uma obra de “philosophia moral... pratica”, ou seja, do modo como “em cada virtude nos devemos aver e que maneira em cadahu[m]ja obra devemos de teer pera guardar ou cobrar estado virtuoso”, pois “o que mui bem souber fallar dellas e louvar suas grandes perfeiçoões, se nom souber como ha de chegar a ellas, aquello que louva lhe traz doesto”; assim, em sentido preceptivo, a tradução de D. Pedro aproveita, porque “avantejadamente enssyna a cobrar o que os outros fazem amar e desejar”.³⁴

É de surpreender, em certa medida, que essa matriz claramente normativa e pragmática não esteja presente nas explicações da “Dedicatória” de Cartagena ao *De los Oficios*, sua tradução dos *De Officiis*, oferecida a Juan Alfonso de Zamora Ali, Cartagena detém-se longamente em explicar que o papel das virtudes reside em aperfeiçoar a luz divina inscrita nos corações humanos e intensificar o desejo do soberano bem. É somente através da razão e da capacidade humana de escolher entre diversos caminhos possíveis, desviando-se das “sciencias superfulas” e dos “negócios mundanos”, que se atinge a salvação eterna. Com a doutrina cristã, baseada na ética de Aristóteles, argumenta que a virtude é um *habitus* da reta razão, que serve de guia seguro entre os pecados: “quien desta lumbre es alumbrado non solamente deseará el soberano bien, el qual es Dios, mas aun sabrá conosçer e querrá seguir las vias que para Él lievan. E acostumbrando los caminos derechos, non le parecerá difiçile la carrera de la virtud, mas aquélla le deleitará e aquella será su plazer”.³⁵

Cartagena explica ainda que a iniciativa de traduzir essa obra de Cícero não foi somente pelo âmbito moral do conceito de “ofício”, isto é, o interesse pragmático que D. Pedro ressaltava, mas também pelas lições de eloquência e de passatempo digno de varões que buscam a virtude em tempo de ócio:

E pensé que, por quanto las obras antiguas son innumerables, algunas dellas contenientes sciencia sin la dubçura de la eloquencia, las quales, aunque se trasladen en la lengua vulgar, non se podrían por el que non aprendió entender sin maestro; otras que contienen eloquencia sin conclusiones o con pocas conclusiones de sciencia, las quales mager que deleiten en leyendo, leídas no dexan çierta dotrina en el coraçon, paresçiome que era bien tomar el medio e darvos alguna obra mesclada en que oviese articulos de sciencia engastonados en el gastón de la eloquencia.³⁶

³⁴ D. Pedro refere-se à filosofia “theorica”, que trata “que cousa som as virtudes, quanto, por que, como devem seer prezadas e como veem hu[m]jas das outras, ou dos atamentos que ha entre ssey”, Cf. DOM PEDRO. *O livro dos ofícios...*, p.3.

³⁵ CARTAGENA, Alfonso de. *De los Oficios*. In: CARTAGENA, Afonso de. *Libros de Tulio: De senectute. De los Ofiçios*. Alcalá de Henares: Universidad Alcalá de Henares, 1996, p.204.

³⁶ Idem, *ibidem*, p.207.

O sonho humanista de Petrarca em revisitar os antigos clássicos, sobretudo, seu grande herói e modelo Cícero, era, antes de tudo, estrategicamente a união da sabedoria moral com a eloquência. Para Cartagena, isto era absolutamente possível, desde que se levasse em consideração e se destacasse com ênfase a proeminência da tradição cristã e da matriz ética de Aristóteles.³⁷ Para D. Pedro, assim como para o Marquês de Santillana, bastava (pelo menos os leitores que não sabiam latim haviam de se contentar) o conteúdo que os clássicos veiculavam em seus textos. Essa polêmica havia de se estender por mais tempo.

Para um humanista do quilate de António Nebrija, nos tempos dos Reis Católicos, essas tentativas quatrocentistas de verter para *romance* textos clássicos eram de todo desprezíveis por sua completa falta de qualidade lingüística. Os primeiros grandes autores castelhanos como Juan de Mena, Enrique de Villena e tantos outros contemporâneos que seguiram seus passos (como o marquês de Santillana, e por que não incluir nesse rol D. Pedro, duque de Coimbra), mais interessados no conteúdo que na forma, careciam do conhecimento necessário para estabelecer os verdadeiros valores antigos e, portanto, sem a precisão do instrumental filológico, acabaram por dar cabo não só do conteúdo, mas também da forma. Ao descrever, no Livro IV (“de sintaxi [e] orden de las doze partes de la oración”), os vícios de linguagem que devem ser evitados a qualquer preço, Nebrija dizia acerca do “cacosyntheton” que:

es cuando hazemos dura cõposicio[n] de palabras.como juã de mena. ala moderna bolbie[n]do me rueda. por que la buena orde[n] es bolvie[n]do me ala rueda moderna. enesto erro mucho don enriq[ue] de villena no solo en la interpretaciõ de v[ir]gilio: dõde mucho uso desta figura: mas aun en otros lugares donde no tuvo tal necesidad. como en algunas cartas me[n]sajeras diziendo una v[uest]ra recebi letra.por q[ue] aunq[ue] el griego [e] latin sufra tal co[n]posició: el castellano no la puede sufrir: no mas q[ue] lo q[ue]dixo enel segu[n]do d[e]la Eneida.pues levãtate caro padre [e] sobre mios cavalga õbros. [e] llama se cacosyntheton q[ue] queire dezir mala cõp[os]icion.³⁸

Nos tempos do Imperador Carlos V, em meados do século XVI, Cristóbal Castillejo, contemporâneo do grande Francisco de Sá de Miranda, criticava o sem sabor e a falta de dignidade cortesã dessas inovações italianas da época e seus imitadores castelhanos – referia-se obviamente a Garcilaso de la Vega com seus endecassílabos e octossílabos de cuidada elaboração intelectual.³⁹ Castillejo, cujo humanismo fundava-se na manutenção das formas poéticas tradicionais, preferia o

³⁷ PAGDEN, Anthony. The diffusion of Aristotle's moral philosophy in Spain, ca.1400-1600. *Traditio* XXX, 1975, pp. 287-313; e CAMPOS SOUTO, Mar. *El Memorial de Virtudes: la traducción castellana del Memoriale Virtutum* de Alfonso de Cartagena. Burgos: Ayuntamiento de Burgos, 2004, pp.63-107.

³⁸ NEBRIXA, Antonio de. *Grãmatica de la Lefn]gua Castellana*. Salamanca. Enel año de mil [e] ccccxcij, fol.giiir-v BNM R 24976

³⁹ LAPESA, Rafael. *De la Edad Media a nuestros días*. Madrid: Gredos, 1967, p.145s.

tom festivo e algo improvisado das composições cançoneras de Mena, Santillana e Villena (Alfonso de Baena dizia que os poetas de sua recolha tinham “dulzura”); todos eles esforçados cultores das letras clássicas.⁴⁰

I.2 A carta de Bruges e a tradição do conselho aos reis

A famosa *carta de Bruges* de D. Pedro para D. Duarte foi escrita em 1426 (a data e o local são conjecturais), quando o destinatário ainda era príncipe, a despeito do que informa a didascália (“Carta que o infante dom pedro emujou a elrey de Brujas”). D. Duarte, como herdeiro do trono e cuja colaboração no reinado de D. João I era constante, havia solicitado, em forma de questionário (“rolação”), a D. Pedro conselho quanto a algumas questões de matéria governativa. O fato de o duque de Coimbra estar correndo as “sete partidas do mundo” e, portanto, tomando contato com outros reinos, além de sempre ter presença garantida no conselho régio por sua enorme capacidade política – basta verificar sua posterior correspondência quando regente –, deverá ter contribuído de modo decisivo para D. Duarte fazer a solicitação.⁴¹

Nesse sentido, como comprovam os tratados que escreveu ou que foram elaborados sob suas ordens, ou ainda as várias traduções de obras clássicas que mandou realizar, ou, ainda mais, de toda a documentação histórica referente à sua participação nos momentos decisivos do período inicial da dinastia de Avis, o impacto da presença de D. Pedro nos negócios do Estado vai além do que comumente se investiga acerca do período de sua regência – para alguns, uma verdadeira usurpação do poder tomado à D. Afonso – ou da crise política que culminou em Alfarrobeira. A carta de Bruges, como refere o próprio D. Pedro, a partir de sua “autoridade do senhorio” – vale lembrar, que era duque de Coimbra e Infante de Portugal, segundo na linha sucessória do trono

⁴⁰ Castillejo acusa Boscán e Garcilasso de tentar impor inovações à poesia castelhana: “y claramente burlaban / de las coplas españolas, / canciones y cosa y tal, / arte mayor y real (...) / Y en lugar destas maneras / de vocablos ya sabidos / en nuestras trovas caseras, / cantan otras forasteras, / nuevas a nuestros oídos: / sonetos de gran estima, / madrigales y canciones / de diferentes renglones, / de octava y tercera rima / y otras nuevas invenciones”, Cf. “Reprensión contra los poetas españoles que escriben en verso italiano”, In: CASTILLEJO, Cristóbal de. *Obras*. Prólogo, Edición y notas de J. Domínguez Bordona. v.II. Madrid: Espasa-Calpe, 1957, pp.188-189.

⁴¹ D. Pedro poderia levantar o mesmo argumento das *Generaciones y Semblanzas*, de Fernán Pérez de Guzmán, tio do famoso Marquês de Santillana, acerca de D. Juan II, citando que “tanta fue la negligencia e remisión en la gobernación del reino, dándose a otras obras más pazibles e deleitables que utiles nin onorables” (fol.23r), não conseguiu ganhar a confiança e repesito dos grandes do Reino de Castela, deixando “la ordenança de su casa” e “el regimiento de su reino” nas mãos do condestável D. Álvaro de Luna, ao qual “fizo tanta e tan singular fiança que a los que non lo vieron pareçeria cosa increíble, e a los que lo vieron fue estraña e maravillosa obra, ca las rentas e tesoros suyos e en los ofícios de su casa e en la justiça de su reino, non solamente se fazia por su ordenança, mas ninguna cosa se fazia sin su mandado” (fol.23r). El Escorial cód. I/136 (2), escrito provavelmente em 1487.

régio (a “majorja da jdade”) – é um “escrito dauysamento”, cujo lastro moral e político funda-se no sentido geral da equação *consilium et auxilium*, que determinava as relações entre suserano e vassallos, com vistas ao bem daquilo que toca a todos do Reino (“melhorja da bondade”).

D. Pedro inicia por afirmar que o bom exemplo dos prelados tem grande resultado nos súditos, e, uma vez que eles são instituídos pelo consentimento e autoridade do rei, aconselha a D. Duarte a fomentar o aumento do número de clérigos, porém que sejam devidamente instruídos, em especial, em latim. Para tanto, a fim de evitar a desculpa da falta de professores, propõe a reforma da universidade (“a unjuersidade de uosa terra deuja ser emendada”), segundo o modelo de Oxford e Paris (“por maneyra de uxonya e de paris”). Devia-se, primeiro, criar dez ou mais colégios onde seriam formados alunos pobres e ricos, vivendo em sistema de internato e sendo regidos por um mestre, e que as cinco ou seis igrejas da universidade deveriam criar outros tantos colégios, com período de dois anos de estudo. Assim, aumentar-se-ia o número de “leterados e as sçiencias, e os senhores acharião donde tomassem capellães honestos e entendidos”, e também “açarhieis leterados pera offiçiaes da justiça; e quando alguns uos desprouesem, terieis donde tomar outros e eles temendo sse do que poderja acontecer, serujrião melhor e com mais diligência e destes uerião bons beneficiados que serião bons electores, e des hy bons prelados, bispos e outros”.⁴²

Quanto a esse aspecto da reforma universitária, sabe-se que D. Duarte não seguiu o conselho do irmão; nem mesmo D. Pedro, quando regente, tomou medidas substanciais, embora tenha se esforçado para criar o Estudo Geral em Coimbra nas mesmas bases da sua congênere lisboeta. Ao que parece, D. Afonso V também manteve esse desejo, todavia as enormes dificuldades políticas e econômicas de seu reinado o tenham impedido. Apenas com as disposições testamentárias do Dr. Diogo Manganha, um dos articuladores da legitimidade jurídica do reinado de D. João I, é que se instituiu, de fato, em 1447, os colégios universitários, porém, só funcionaram efetiva e regularmente com a transferência da universidade para Coimbra no reinado de D. João III em 1537.

Complementar à argumentação de D. Pedro a favor da intervenção do rei no âmbito espiritual, há uma outra – aquela que diz respeito às “cousas temporaes” (o governo do Estado), cuja amplificação dos *topoi* da *inventio* de D. Pedro opera a partir da ordenação e do aperfeiçoamento das virtudes cardeais (fortaleza, justiça, temperança, prudência).

Quanto à primeira delas, a “fortaleza” reside em remediar o despovoamento dos campos e o excesso de impostos que recaem sobre os lavradores (“a despouoração da terra escusando os perigos

⁴² DOM PEDRO. Carta que o jfante dom pedro emujou a elrey de Brujas. In: MORENO, Humberto Baquero. “Carta de Brujes” do Infante D. Pedro. *Biblos* v.XXVIII, 1952, p. 8s. Todas as citações são feitas a partir dessa edição. Ver, também, “Carta que o Jfante dom pedro emujou a el rey de Brujas”, In: *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte*. Livro da Cartuxa. Lisboa: Estampa, 1982, pp.27-39.

e os encargos e trabalhos em que são postas as gentes dela sem neçesidade e com grande dano e tyrando algu[m]as outras leis ou ordenações que a eles agrauão que não seJa grande proueito da terra nem muyto serujço do senhor rey e uoso”), pois a defesa e a manutenção do Reino em viveres e armas depende em grande medida desse estado. Aliás, como diz Alonso de Cartagena, é a própria definição dessa virtude: “la virtud de la fortaleza consiste enel abito del coraçõ que esta dispuesto para cometer qualq[ui]er cosa peligrosa [e] sofrer qualquier temor por el bien publico segund que la razon lo iudgara [e] no enlas fuerças del cuerpo avnque son buenas si son guiadas por la razon”.⁴³ Ou, como interpreta o duque de Coimbra: a fortaleza é a virtude “per que os Reynos são defesos e acreçentados” e reside, “despois d aJuda de deus e dos bons corações”, “em a multitudom da gente em ser bem Corregida”.⁴⁴ É preciso, então, corrigir os abusos e visitar regularmente o interior do Reino a cada dois anos, a fim de ouvir os agravos do povo.

Para a virtude da “justiça”, D. Pedro aconselha a escolher homens que “fosem bos e temessem mais a deus que a vos e mais de perderem a uosa merçe que de totalas ouras afeições nem proueitos mal gançados”. Conforme reza o *topos* do poder da realeza como proporcional ao de Deus, os reis foram instituídos na terra para empreender a justiça de modo rápido e segundo o merecimento. A lentidão com que os serviços são galardoados, e daí a insatisfação geral, é a maior preocupação de duque de Coimbra. Por ocasião do alçamento de D. Duarte ao trono, D. Pedro já mobilizara, com mais vigor, a tópica da justiça régia. Um de seus conselhos ao monarca recém entronizado era que a liberalidade na concessão de mercês deveria seguir uma disciplina estrita:

que seja graado de vontade e per obra, segundo abranger sua renda: nom tomando a huu[m]s por dar a outros, nem dando tanto huu[m] dia, que per todo anno nom tenha que dar, nem tantoa huu[m], ou a poucos, que os mais fiquem sem receber mercê: dando principalmente a áquelles em que conhecer merecimentos de serviços ou bondade, nom lhe esquecendo os que, por amor de Deos ou segundo Deos, o requerem e em seu dar, ou negar seja despachado.⁴⁵

No que tange à virtude da “temperança”, D. Pedro detém-se muito pouco, porque a situação em Portugal, diz ele, encontra-se muito melhor do que nos Reinos que ele já visitou. Porém, recomenda que quanto a isso deve sempre ser solicitada a ação dos clérigos. Uma explicação verossímil para a pouca amplificação dos argumentos acerca da temperança pode ser retirada da

⁴³ CARTAGENA. Alonso de. *Las obras de seneca*. Sevilha: Meynardo Ungut e Stanislao Poloo, 1491, fol.32v. BNL Inc 171

⁴⁴ DOM PEDRO. Carta que o jfante dom pedro emujou a elrey de Brujas, op.cit, p.31.

⁴⁵ DOM PEDRO. Duque de Coimbra. De huu[m] singular conselho que ho Infante Dom Pedro enviou a ElRey Dom Duarte seu Irmaão, ante de ho veer, despois de seer alevantado por Rey”, In: PINA, Rui de. *Crônica de Senhor Rey D. Duarte*. Porto: Lello & Irmão, 1977, cap.IV, pp. 496-497.

carta que D. Duarte endereçou a D. Pedro, quando da partida deste em peregrinação (“conselho do infante pera seu Jrmão o Jfante dom pedro quando se partiu pera Vngria”), provavelmente escrita em setembro de 1425. Ali, D. Duarte aconselha ao irmão, numa longa exposição de razões, que em todos os momentos de sua viagem não se esqueça de “termperar a vontade”.

Temperae as affeições asy que por elas não queirões nem façais contra Razão e direito, nem ponhais tam riJo as uontades nas cousas que uos por alguém parece que deuais requerer, que não se comprindo o que bem e diretamente uos parece que requeris muyto empeça a uoso bom estado e reposando de uoso bom coração mas todo fazendo e requerendo com razoada diligencia e boa discrição.⁴⁶

D. Duarte, então, ressalta que os acontecimentos contrários (“toruação”) e os aborrecimentos (“emeçymento”) de uma jornada tão longa e repleta de surpresas não devem se transformar em ira (“sanha”). Conforme a matriz senequista no *De Ira*, tratado cujo comentário, glosa e adaptações eram freqüentes no século XV na Península Ibérica, os arroubos de ira transtornam a alma, desviando-a do caminho da razão, das virtudes e da felicidade. Além disso, a ira conduz imediatamente à melancolia e à tristeza, cujo remédio referem estrategicamente os conselhos de D. Duarte: “deues esgardar aos tres poderes que são em nos de suas ordenadas folganças estes som de creçer e governar o corpo e do sentyr, e do entender, e deues saber que por desfaleçimento de bom estado de cada hu[m] destes, a tristeza vem algu[m]as uezes conheçendo donde, e outras não, saluo aqueles que de sy tem hu[m]a grande Industria per muyto espeçial graça ou per muyto grande pratica de coração repousado”.⁴⁷ Em termos morais, sofrem de intranqüilidade da alma pela ira, aqueles homens acometidos pela soberba, ou seja, os que não conhecem a si mesmos e imaginam ser mais do que verdadeiramente são ou que reputam seus sucessos a si mesmos e não à Fortuna ou à Providência Divina. “Gardar de presumyr que muyto mereçeis e non aveis o que he razão”, diz D. Duarte, pois, a “soberba presunção ou vam gloria” não traz “uoso aseseço de coração”.⁴⁸

Quanto à “prudência”, D. Pedro adverte que se examine o proveito e a necessidade das casas do rei e dos príncipes possuem exagerado número de pessoas, que permanecem ociosas e causam enormes despesas, o que conduz ao aumento dos impostos e perda para toda a comunidade. Essa “desordenança” da corte régia, com prejuízo de toda comunidade política, acaba por repercutir na qualidade moral dos cortesãos, que, longe de suas terras, circulam em torno ao rei para solicitar benefícios:

⁴⁶ Cf. *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte*, op.cit, p.21.

⁴⁷ Idem, ibidem, p.22.

⁴⁸ Idem, ibidem, p.24.

he a terra e todolos fidalgos dela, serem mal serujdos por que nenhum se contenta de aprender dofição que seu padre auja, nem de serujr outros senhores senão lancarrem [sic] se a corte em esperança de serem escudeyros del rey ou uosos ou de cada um de uosos jrmãos. E ajnda por ysto eu uy algu[m]a vez ao senhor rey e a uos tão gastados que ajna que quiseseis fazer bem e merçes a alguns outros a quem ereis theudos ou fazer algu[m]a outra boa obra não tynheis tal geyto pera fazer. E se esta gente he tomada pera bo [sic] agardamento e pero uos fazerem serujço, a mym parece desto muyto contraryo, porque por ela asy ser muyta as cousas lhe naom são dadas como lhes faz mester. E por ajnda que uos queirão serujr e agardar naom podem fazer; e se o fazem, he com tamanha tristeza e aborreçymento que eu entendo que seu seruiço he a uos mais de nojo que de folgança.⁴⁹

É assim que aconselha:

o remedio destes males seria o senhor rey e uos e todolos que uiuemos sob uosa ordenança, não filhardes gente senon aquela que uos era compridoira e que abastadamente podieis gouernar. E os que tomaseis por escudeiros fosem fidalgos e de bom linhagem; e da outra somenos, não fose posta em este grão nhum, saluo poor alguu[m] estremado serujço que fizese, e assy se teria cada hum por contente de serujr o que lhe pertence se.⁵⁰

E, quanto ao círculo mais próximo ao futuro rei de Portugal, recomenda que tenha sempre em seu conselho homens virtuosos, diga-se, de passagem, como já demonstrara, por exemplo, o próprio D. Pedro, que em diversas ocasiões formulara pareceres acerca de questões estratégicas em negócios de governo⁵¹:

bem sabeis quanto presta o bom conselho que he theudo e ouuydo em boa ordenança e de homens bons e sesudos. Porende, me parece senhor que todos uosos feytos e com tais deujão ser determinados. E asy, senhor, em este conselho como na uosa rolação me parece que deujeis ter homens de todolos estados de uosa terra, asy de clerezia como de fidalgos e do pouo por uos aconselharem que não ordenaseis cousa contra seus proueitos, nem em quebranto de seus bons priujlegios.⁵²

⁴⁹ Idem, *ibidem*, p.19.

⁵⁰ Idem, *ibidem*, p.20.

⁵¹ Mais adiante, D. Pedro ratifica seu papel de conselheiro: “muitas destas cousas eu bem creyo que atees agora fuy grande parte ajudador, mas prouese a deus que todos tyuesem tal uontade de ser emendado qual eu tenho... E ajnda que eu bem sey que por azo da mjnha partida, o senhor rey e uos tendes agora mais encarreguos”, Cf. Idem, *ibidem*, p.22. Ver também: “conselho do Jfante dom pedro que emujou a el rey sobre os prelados”, In: *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte*, op.cit., pp.27-39.

⁵² Idem, *ibidem*, p.21.

Um pouco depois, adverte a el-Rei D. Duarte, que os conselhos acerca da governação do Reino devem ser pesados com vagar para que as resoluções sejam justas e precisas, conforme prescreve a matriz prudencial em matéria política. Aqui, é importante perceber que, para D. Pedro, no interior dessa filosofia prática, isto depende necessariamente da ética e do conhecimento de si:

porque, Senhor, vos faram agora muytos e muy desvayrados requerimentos, e petitorios, e vos daram conselhos em muytas cousas, e de muytas guysas: compre que esguardees a todo com grande descriçam, e as cousas que vos muy claramente nom parecerem boas e rezoadas, não nas outorguees nem determinees logo, nem as que certo nom parecerem maas e desarrezoadas, nom as neguees, ante as espaçaaes: pera depois que estiver-des com melhor repouso e mais sem fadiga, as determinar-des como devees; porque em todo tempo d'enoçaoe[n]s, e de tantas alteraçooe[n]s, algumas cousas vos podem parecer justas que o nam serem. E assi pelo contrario devees mais, Senhor, esguardar a vos mesmos, e conhecer-des de vos, que teençam e proposito he ho vosso: e sentir-des que he muyto ardente e aficado para correger e emendar as couas erradas: cuiday entamque o vosso cuydado e trabalho nom he soamente de hu[m]a ora.⁵³

O papel central das virtudes cardeais, cujo sentido normativo traduz os ensinamentos aristotélicos através da matriz tomista, em particular no que tange às formas de governo, já tinha sido explicitado no *Speculum Regum*, de Álvaro Pais, escrito entre 1341 e 1344, e dedicado a Alfonso XI, um dos reis vitoriosos na batalha do Salado. Depois de desvelar uma série de conselhos acerca do monarca ideal – a parte que insere esse tratado no âmbito genérico dos *specula principis* –, com acento no adequado cumprimento dos desígnios divinos, no temor da cólera de Deus e na *imitatio Christi* como regra diretora das ações governativas, a segunda parte é, em linhas gerais, toda uma longa explicitação das virtudes da prudência, fortaleza, justiça e temperança.⁵⁴ Para Álvaro Pais, o monarca perfeito deve guardar cada uma delas igualmente, sem dar mais peso a uma ou outra virtude, contudo, para o interesse pragmático do duque de Coimbra, a despeito de considerá-las todas importantes, parece claro o papel de relevo da prudência face às demais virtudes.⁵⁵

Na Parte I do *Livro dos Ofícios*, em que se trata da “onestidade”, D. Pedro, ao desvelar o âmbito particular do “ofício”, declara que a faculdade da razão é o que difere o homem dos animais. Estes, estão voltados para a procriação, para a defesa da própria vida e para a nutrição do corpo, buscando a satisfação de seus desejos e necessidades no presente. Ao homem, pela razão, para além

⁵³ DOM PEDRO. Duque de Coimbra. De hu[m] singular conselho..., op.cit., pp.497-498.

⁵⁴ PAIS, Álvaro. Espelho de Reis (*Speculum Regum*). Edição bilingüe, estabelecimento do texto e tradução de Miguel Pinto de Meneses. Lisboa, 1955-1963, 2v.

⁵⁵ Assim também para D. Duarte no *Leal Conselheiro*, em particular os capítulos L-LIX, Cf. DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*. In: *Obras dos príncipes de Avis*. Introdução e revisão de M.Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1981, pp.345-368.

de tudo isso, é dada a prerrogativa de preservar a memória dos acontecimentos passados e prever o que há de vir, com vistas ao bem viver.⁵⁶

Ora, isto quadra perfeitamente com a descrição que D. Pedro faz, mais adiante, da virtude da prudência, pois é nela que reside a “sabedoria” (o “conhecimento de verdade”) e o desejo “natural” de conhecer o sumo bem. Dessa forma, conforme o princípio estóico dado por Cícero de “seguyr a natureza”; assim como a razão é natural ao homem, natural também é buscar a “converssaçom” e o “amor” de outros homens, em particular, para os membros de sua “família”:

E geera primeiramente huu[m] principal amor em aquelles que dele nacerom; desi móveo a ter desejo que sejam honrados dos homeens e que lhe obedeçam, e pera esto que se trabalhe de ajuntar aquelas cousas que pertenceem pera guarimento e mantimento da vida, e isto nom soomente pera si, mas pera sua molher e seus filhos e todollos outros que ama e deve defender, o qual cuidado alevanta os coraçõoes e os faz mayores pera acabarem alguu[n]s feitos.⁵⁷

A despeito do sentido pragmático do tratado ciceroniano, para D. Pedro, o “onesto” e as regras de viver segundo à virtude e à razão nunca se autonomizam para constituir um âmbito civil e político separado, mas, isto sim, voltado para as práticas mais adequadas à salvação da alma e dos feitos de cavalaria, portanto, da obtenção de honra e glória eternas.

Vale lembrar que, para D. Pedro, o grande paradigma de varão ilustre que se destacara pelas armas, pelas virtudes e pela fé era o Condestável Nuno Álvares Pereira. No tão pouco conhecido e estudado “Sumário que o Ifante deu a Mestre Francisco pera pregar do Condestabre D. Nuno Aluares Pereyra”, D. Pedro refere os vários âmbitos em que o condestável de Portugal havia conseguido glória e honra perfeitas. A primeira, pela vocação aos feitos pios através do aprimoramento das virtudes, pela forma e pelos costumes corporais, pela longevidade com boa saúde, pelo louvor de seus feitos e vida por todos os homens virtuosos, por vencer a seus inimigos, pela ascendência e descendência de nobre linhagem, pela posse de grandes riquezas condizentes com seu estado superior e pelas magníficas obras que realizou e imortalizam seu nome. E, a segunda, diz que a “honrra he a uantajem ou reverença feita a alguem em sinal de preminência ou virtude”, que, por sua vez, liga-se à aquisição de bens e riquezas obtidas como galardão, ou seja,

⁵⁶ DOM PEDRO. *Livro dos Offícios de Marco Tullio Ciceram...*, op.cit., p.13.

⁵⁷ DOM PEDRO. *Livro dos Offícios de Marco Tullio Ciceram o qual tornou em linguagem o Ifante D. Pedro, duque de Coimbra*. Edição crítica, segundo o manuscrito de Madrid, prefaciada, anotada e acompanhada de glossário por Joseph Piel. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1948, pp.13-14.

“muyta honrra, que delRey e da Raynha e de seus filhos e de todos, grandes e pequenos, continuadamente em uida sempre reçebeo”.⁵⁸

Tudo isso, então, perfaz-se com a “perseuerança de seu bom viver”, em que pesa o cumprimento de todas as virtudes. É com esse sentido apologético da honra e da glória (*honorem et gloriam*) que D. Pedro, na “*Laudes a Nuno Álvares Pereira*”, refere às ações do condestável (*beate Nune*) a favor da fé, tanto no campo batalha (*in prelio*), quanto na vida de recolha monástica (*in claustru*) – cuja intenção havia demonstrado após a vitória em Ceuta, conforme consta da *Crônica de D. Pedro de Meneses*, de Gomes Eanes de Zurara⁵⁹ –, e roga a Deus, que imitando seus feitos valorosos e pios, se possa alcançar a bemaventurança (*ad gloriam eternam peruenire*). Essa *laudes* ou hino devocional, tão pouco conhecido e estudado, fora concebido para alavancar o culto de Nuno Álvares, cujo processo de canonização fora aberto em Roma às instâncias da corte portuguesa. D. Duarte, em carta ao núncio português em Florença, o beneditino D. João Gomes, escrita em Lisboa, em 21 de julho de 1437, reclamando que não havia recebido notícias da situação atual do tal processo (“desenbargo que ssayo do calinozamento [sic] do ssanto condestabre”), afirmava que enviara em apenso a cópia da *laudes* realizada por D. Pedro (“e por uossa rrenenbrança uos fizemos aquy tralladar esta sua oraçom a quall lhe fez e conpilou o jfante dom pedro meu jrmaão”) a fim de que fosse sancionada pela Santa Sé.⁶⁰

O conselho mais polêmico de D. Pedro, na carta de Bruges, é aquele em que propõe reforçar a ordenação da praça de Ceuta, porém define claramente que essa possessão portuguesa é “muy bom sumydoiro de gente de uossa terra e darmas e de dinheiro”. E acresce que, pelo rumor entre os estrangeiros, não se tratava mais de aumentar a “honrra e boa fama”, porém de “grande

⁵⁸ DOM PEDRO. Duque de Coimbra. Sumário que o Ifante deu a Mestre Francisco pera pregar do Condestabre D. Nuno Aluares Pereyra. In: TAROUCA, Carlos da Silva. O “Santo Condestável” pode ser canonizado?. *Brotéria* v. XLIX, fasc. 2-3, 1949, pp.129-140.

⁵⁹ A primeira opção para chefiar as forças portuguesas a serem deixadas em Ceuta era o Condestável Nun’ Álvares, porém este respondeu que: “- Essa seria (...) [hu(m)a] das mayores merçees que me Deus e ell rey, meu senhor, podiã fazer, sendo eu em tall hydade pera o soportar, mas a natureza, como vos vedes, me tem jaa trazido a tamta fraqueza, que por nenhu[m] modo poderia soportar semelhante trabalho, caa esta çidade he muy grande e quem quer que ha há-de ter nõ lhe compre dormir seu sono cheo, ne[m] se fiar sempre de todos, espiciallmente agora no começo, que lhe os mouros nunca am-de sayr da porta, pero eu farey o que ell rrey, meu senhor, mamdar.

E ell rrey, allem de conhecer que hera verdade o que ho comde allegava, sabia que elle tinha temçom de se apartar pera serviço de Deus no Mosteiro de Samtã Maria do Carmo”, Cf. ZURARA, Gomes Eanes de. *Crônica do Conde D. Pedro de Meneses*. Edição e estudo de Maria Teresa Brocardo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT, pp.196-197.

⁶⁰ DOM PEDRO. Duque de Coimbra. *Laudes a Nuno Álvares Pereira*. In: SANTOS, Domingos Maurício Gomes. Para a história do culto do B. Nun’ Alvres. *Brotéria* v.VII, fasc.1, julho 1928, pp.393-399. O título foi dado por mim.

indiscricão” por causa dos muitos trabalhos e despesas de se manter uma praça distante “com tão grande perda e destruyçom da terra”.⁶¹

Conquanto D. Pedro dê conta das opiniões díspares havidas no Reino e dos rumores e juízos que se elevaram na Europa (o que comprova a importância do tema naquela época), é impossível afirmar peremptoriamente que o duque de Coimbra, alguma vez, tivesse a intenção de propor abandonar Ceuta. O rei D. João I, que ainda vivia quando da carta de Bruges, sempre foi contrário a essa hipótese. Zurara relata que, depois da tomada de Ceuta aos mouros, foram várias as vezes que propuseram o abandono, todavia venceram os que opinaram a favor de não só mantê-la, mas também deixar um capitão que chefiasse sua defesa.⁶² Mesmo nos anos da regência de D. Pedro não há qualquer indício documental que corrobore esse parecer, pelo contrário, o regente administrou com cuidado essa praça africana. O que é certo é que ele fora absolutamente contrário a qualquer investida contra Tânger – o grande projeto do rei D. Duarte.

Em geral, aceitam-se duas linhas interpretativas fundamentadas no regimento que D. Duarte forneceu ao Infante D. Henrique por ocasião da expedição contra Tânger em 1437. A primeira, a tentativa de ligação comercial com as tribos mais próximas da praça, levando-as a colaborar em sua defesa e manutenção, cuja moeda de troca seria o interesse de lucro ou, em caso de recusa ou sedição, a invasão militar. D. Duarte instituiu que se deveria travar alguma paz e amizade com os mouros que ajudassem a expedição, defendendo-os de possíveis represálias:

Levae por fundamento que aaqueles dous lugares principalmente vos envyo [...]. Se alguns [Mouros] se tornarem a meu senhorio sejam muy favoralmente trautados [...]. Sereis lembrado que façais dar bom trazimento e favor aaqueles que trouverem mantymto ao arrayal ou a Cepta de guysa que com boa vontade os tragão e nom se ajam por agravados.⁶³

A segunda, dar continuidade a empresa militar no norte da África e subjugar outras cidades litorâneas numa extensão do processo de Reconquista. Ou seja, como diz o próprio D. Duarte:

Consyrava como governavamos Cepta com tam grandes perigos [...] muytas despesas e todo com proposito de proseguyr por avançar [...] ganhando senhorio e terra por acrecentamento de nossa e tal renda

⁶¹ DOM PEDRO. Carta que o jfante dom pedro emujou a elrey de Brujas..., op.cit, p.20.

⁶² ZURARA, Gomes Eanes de, op.cit., cap.III: “Como ell rey teve conselho do que faria da çidade”, pp.187-195 e cap.V: “como ell rey teve conselho quem lleixaria naquella çidade por capitão”, pp.196-200.

⁶³ “Avisamentos especiais ao infante D. Henrique...”, In: *Monumenta Henricina* v.VI, pp. 87-89. Ver também: FARINHA, António Dias. Norte de África. In: BETHENCOURT, Francisco & CHAUDHURI, Kirti (Dir). *História da Expansão Portuguesa*. v.I. A Formação do Império (1415-1570). Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, pp.123-124.

per que a dita despesa fosse relevada em todo ou boa parte [...] se aquestes lugares de Tanjer e d'Alcacer forem filhados.⁶⁴

Ceuta e outras cidades circunvizinhas eram pontos estratégicos no contexto das navegações do Mediterrâneo, além de se constituírem historicamente na fronteira entre os muçulmanos norte-africanos e os que estavam assentados em Al-Andalus. Desde a baixa Idade Média, os reinos cristãos hispânicos, sob os auspícios da legitimidade de bulas papais, intencionaram capturá-las para dar combate à seita de Maomé. Castela, sob o reinado de Afonso X e com auxílio da Sé romana (bula “Ad regimen universalis”, de março de 1255, por Alexandre IV), esforçou-se, sem sucesso, por iniciar o projeto imperial de conquista africana. Como diz o excerto da cantiga n.169 das *Cantigas de Santa Maria*:

E potend'a eigreia
sua quita e ia
que nunca Mafometa
pod y averá,
ca a conquereu ela,
et demais conquerrá
Espanna et Marrocos
et Ceuta et Arcilla.

No reino de Aragão, por seu lado, Jaime I realizara diversas incursões com sucesso, conquistando as Ilhas Baleares e, em seguida, Murcia; e, após realizar acordos de paz e comércio com os negociantes berberes do Norte da África, nos séculos XII e XIII, Aragão transformava-se na maior potência comercial européia, estendendo sua zona de influência a praticamente todo o Mediterrâneo.⁶⁵ Era em Valência, que se localizava a “Lonja”, tribunal internacional para arbitrar questões e disputas comerciais. No entanto, a despeito disso, a Península ainda se via ameaçada pela forças dos potentados árabes no continente, até que, em 1492, sob os Reis Católicos, dá-se, enfim, a tomada do reino de Granada.

⁶⁴ Idem, ibidem.

⁶⁵ Ver AMRÁN COHEN, Rica. Precedentes a la conquista portuguesa de Ceuta en 1415 (siglos XII-XIV). *Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*. Actas. Porto: Universidade do Porto-CNPDP, 1989, v. III, pp. 117-123.

I.3 *Fulget ut aurum* – os discursos do Deão de Vergy em defesa de D. Pedro e dos exilados de Alfarrobeira

Qualquer esforço de investigação, cujo objetivo principal é constituir um histórico em “longa duração” de uma literatura destinada às questões de ética e política a partir das coordenadas iniciais da ascensão dos primeiros Avis em Portugal, deve necessariamente – penso eu – levar em conta o contexto particular em que se deram os embates acerca da sucessão real após a morte de D. Duarte e que culminaram na batalha de Alfarrobeira, em 20 de maio de 1449, com a derrota dos partidários de D. Pedro, duque de Coimbra.⁶⁶

Um dos acontecimentos mais terríveis da história institucional portuguesa, essa verdadeira “guerra civil”, cujo escopo pode-se já vislumbrar desde pelo menos as divergências em torno da Revolução de Avis, em que se constituíram claramente dois partidos políticos em franca oposição e em luta pelo poder monárquico: um, fundado na nobreza terratenente com apoio castelhano; outro, com amplo respaldo da “arraia-miúda” e da pequena nobreza, ambos a favor de uma monarquia genuinamente portuguesa.⁶⁷

A partir da morte de D. Duarte, em 9 de setembro de 1438, D. Pedro, duque de Coimbra, irmão de D. Duarte, assume a regência (1441-48), sustentado pelos mestres de Lisboa e por seu meio-irmão, D. João, em detrimento das cláusulas testamentárias que deixavam a regência para a viúva, D. Leonor, apoiada por Alfonso V de Aragão, pela nobreza de Portugal e por D. Henrique o Navegador, e que instauravam a maioria do herdeiro do trono D. Afonso aos quatorze anos. Em verdade, as rivalidades entre D. Pedro e D. Leonor vinham desde a tomada de Ceuta (1415) e na

⁶⁶ Assim descreve Gaspar Landim a morte de D. Pedro: “Andando pois o Infante assim discorrendo dando e fazendo dar muitas mortes como esforçado que era, veio uma seta perdida, que o não foi n’aquella hora, que lhe passou uma cota de malha e uma roupeta comprida de veludo carmezim, que debaixo d’ella trazia e lhe atravessou o coração, que deu motivo a muitas prespectivas para dizerem que foi justo juizo de Deus (como todos o são) ser ferido n’elle como centro onde teve, em quanto viveu, reconcentrados os pensamentos de tyranno, tendo sempre e todos os seus actos as palavras diferentes das obras, como bem se colhe d’ellas e do discurso de sua vida, porque estas denunciavam animo tyrano, cheio de ambição insaciável que era causa de não reconhecer Rei nem senhor; nas palavras mostrava uma justa moderação e modestia ajustada com a razão; mas conforme as sentenças de muitos sabios de dar credito ás suas obras e não a suas palavras. Foi sua morte tão repentina que se póde duvidar se teve tempo para pedir perdão a Deus de suas culpas, n’aquelle ultimo transito...”, Cf. LANDIN, Gaspar Dias de. *O Infante D. Pedro*. Chronica Inédita. Lisboa: Scriptorio, 1893, v.III, pp.113-114.

⁶⁷ “Era claramente a repetição do movimento de 1383-85, conquanto com fins menos patrióticos e as opções menos definidas. Mas enquanto em 1383-85 quase toda a nobreza terratenente de algum significado formava grupo unido, interesses e ódios pessoais dividiam-na agora. Por seu turno, enquanto em 1383 quase todo o povo se mostrava unido e pronto a lutar por uma causa bem determinada, o seu apoio a D. Pedro e a D. João tinha agora muito de adesão demagógica. A revolução de 1383-85 fora, na sua essência, um movimento social com cheiro político; a rebelião de 1438-41 foi, a sua essência, uma querela feudal com cheiro social”, Cf. MARQUES, A.H. Oliveira. *História de Portugal*. Lisboa: Ágora, 1973, pp. 191-192.

impopular tentativa e posterior fragorosa derrocada portuguesa das expedições militares para a tomada de Tânger, em que caiu prisioneiro D. Fernando, o filho caçula da casa de Avis.

Um mês depois de Alfarrobeira, o arauto português Rodrigo Leonardo, através de relato oficial, informava à corte de Borgonha do resultado da batalha, isto é, das circunstâncias desonrosas em que morrera D. Pedro, com seu corpo permanecendo ainda insepulto, e do tratamento que seus herdeiros vinham recebendo do vitorioso D. Afonso.⁶⁸ Os fatos foram recebidos com enorme ultraje, sobretudo porque a duquesa Isabel era parente próxima dos dois principais adversários: irmã dos falecidos rei D. Duarte e do regente D. Pedro, e tia de D. Afonso. Para a duquesa, além da tragédia familiar, talvez, o mais preocupante era que se poderia colocar a perder, primeiro, todos os esforços diplomáticos empreendidos por Portugal em estabelecer alianças político-dinásticas que vinham se desenvolvendo desde a ascensão de D. João I, e, segundo, o equilíbrio de forças, portanto, da manutenção da paz, entre os diversos reinos europeus.

Seu gesto oficial foi enviar imediatamente Jean Jouffroy, o Deão de Vergy, um dos melhores diplomatas borgonheses, de Bruges para a corte lisboeta⁶⁹, onde seria recebido em quatro audiências públicas na cidade de Évora pelo próprio D. Afonso V: em 6 de dezembro (*Temperanciam sane difficilem*) e em 13 dezembro (*Sive ingenii nostrí*) de 1449; e em 12 de janeiro (*Tandemne vincet in te*) e em 16 de janeiro (*Que res magnam spem*) de 1450.⁷⁰ Ali, realizou quatro espantosos discursos em latim (*orationes*) em defesa da inocência de D. Pedro, de exéquias apropriadas à dignidade principesca do duque de Coimbra e da proteção e reintegração dos bens e privilégios de seus descendentes, além do interesse explícito do Conde de Charolais (o “portugalois”⁷¹ e futuro Carlos o Temerário, herdeiro do ducado da Borgonha) pela sorte de D. Jaime.

⁶⁸ Ainda com Gaspar Landim: “Não ficou a ira d’El-Rei mitigada com a dura morte do Infante, porque não sómente lhe negou por então ser sepultado em sepultura honrada, mas nem d’ahi a muitos annos o quis conceder, porque passado algum tempo passaram seus ossos a uma sepultura pouco mais auctorizada, que se lhe fez em Abrantes, para onde foram levados de Alverca, e no castello da villa d’Abrantes estiveram alguns annos, os quaes passados foram levados a S. Bento de Emxabregas, até que no anno de 1455, a instancias da Rainha sua filha, do Summo Pontifice e da Duqueza de Borgonha, sua irmã, tia d’El-Rei, houve por bem d’elle mandar dar honrada sepultura no mosteiro da Batalha, para onde foi levado com grande pompa, onde está. E da villa d’Alverca onde ficou a maior parte d’elle, sabemos que se ha de levantar no ultimo dia e final juízo, a dar conta, e então serão bem publicos e conhecidos seus pensamentos, e se era verdadeira a tyrannia que d’elle se suspeitava, e suas obras mostraram, ou a lealdade que suas palavras queriam dar a entender; que dos homens é julgar pelas obras e actos exteriores; mas a Deus é que nada se esconde, não só pelas obras mas pelos intimos movimentos do coração”, Cf. Idem, *ibidem*, p.212.

⁶⁹ Cf. PAVIOT, Jacques. *Portugal et Bourgogne au XVe Siècle*. Lisboa-Paris/Centre Culturel Portugais-Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995, doc. 303, p.377.

⁷⁰ Publicados na versão original em latim sem a respectiva tradução para português por MARTINS, J.P. Oliveira. *Os Filhos de D. João I*. Lisboa, 1936, pp. 433-473.

⁷¹ Carlos, o Temerário, dizia, numa citação famosa: “Entre nous, portugalois, avons une costume devers nous, que quand ceux que avons tenus à nos amis se font amis à nos ennemis, nous les commendons à tous les cent

Particularmente impressionante nesse conjunto de discursos latinos, é justamente o primeiro deles aquele que abre o debate com D. Afonso V e cuja matriz mais do que explícita é a do discurso de Cícero, *Pro M. Marcello oratio*.⁷² A despeito de o título indicar tratar-se de um discurso que se enquadraria no gênero epidítico, mais especificamente do encômio, ou mesmo do gênero judiciário, o da defesa de Marcus Marcellus, partidário da República contra a tirania do Império, a matéria desse discurso ciceroniano – um dos três denominados de “discursos cesáreos”, pois demandam a clemência de Júlio César para com os correligionários de Pompeu⁷³ – trata mais propriamente do elogio e do agradecimento (*gratiarum actio*) de César, em especial, das conseqüências da guerra civil que ele havia vencido e da habilidade política com que se esforçara por reduzir ao mínimo as dissensões e por evitar a ira e o desejo de vingança de seus próprios partidários.

Assim, César sairia não só como o poderoso general ou exímio estrategista, cujos quatro triunfos de sua entrada em Roma comemoravam suas expedições vitoriosas em Gália, Egito, Ásia e África, porém como o estadista clemente, moderado e generoso, e guardião da paz e da unidade do Estado romano.

O discurso se abre com Cícero, após longo período de silêncio, afirmando a mansuetude, a clemência, a moderação e a sabedoria política de César, naquele momento, acumulando em sua figura os ofícios de cônsul, ditador, tribuno vitalício da plebe, príncipe do Senado, imperador, sumo pontífice e censor.⁷⁴ Diante de tais poderes e após os resultados desastrosos para o Estado romano das convulsões da guerra civil, César, entretanto, diz Cícero, determinou salvaguardar a honra de M. Marcelo, um de seus mais fervorosos adversários.

Assim procedendo, nenhum discurso seria o bastante para fazer justiça não às glórias das campanhas militares e os louros obtidos sobre os inimigos, facilmente recusada pelos detratores (melhor sorte, posição vantajosa, soldados mais preparados, aliados poderosos), mas à mais singular das glórias, aquilo que distinguiria César acima dos exemplos históricos de outros grandes generais apenas vitoriosos no âmbito militar, “vencer o próprio espírito, reprimir a cólera, poupar o inimigo vencido” (*Animum vincere, iracundiam cohibere, victo temperare*), revelando a mais alta qualidade

Mille diables de l'enfer”, Apud MARTINEZ FERRANDO, J. Ernesto. *Tragédia del insigne condestable Don Pedro de Portugal*. Madrid, 1942, p.108.

⁷² Esse discurso de Cícero havia sido traduzido em castelhano por Alonso de Cartagena, cujas relações com a corte de Avis são muito bem conhecidas, ver: LAWRENCE, Jeremy. Humanism in Iberian Peninsula. In: GOODMAN, Anthony & MACKAY, Angus (ed.). *The Impact of Humanism on Western Europe*. New York/London: Longman, 1990, p.223.

⁷³ Os outros dois são o *Pro Ligario* e o *Pro Rege Deiotaro Ad C. Caesarem Oratio*.

⁷⁴ I, 1: “Tantum enim mansuetudinem, tam inusitatam inauditamque clementiam, tantum in summa potestate rerum omnium modum, tam denique incredibilem sapientiam ac paene diuinam tacitus praeterire nullo modo possum”.

moral. De fato, então, à posteridade não restaria o grito surdo dos soldados mortos no campo de batalha e as trombetas da guerra, porém a justiça do ato de clemência.

Como se sabe, esse discurso ciceroniano era um dos discursos mais lidos, glosados e comentados do Humanismo. Rodolfo Agrícola, por exemplo, em seu *De Inventione dialectica* (1515), cuja argumentação retoma os trabalhos retóricos que George de Trebizonda realizou no século anterior, destaca o *Pro Marcello* como um dos modelos fundamentais para aqueles que desejam dominar a *expositio* retórica. Tanto Agrícola quanto Trebizonda obtiveram enorme sucesso editorial por suas análises filológicas de textos clássicos e serviram de base para o ensino do *trivium* em várias universidades européias.⁷⁵

A partir daí, dos temas e motivos dessa matriz ciceroniana, o primeiro discurso do Deão de Vergy para adaptar seus argumentos ao interlocutor, o rei D. Afonso V, à época ainda um adolescente, irá iniciar na *captatio benevolentiae*, o louvor da temperança (*temperanciam sane difficilem*), virtude certamente estratégica e rara para qualquer monarca soberano, e da alta estirpe do interlocutor, cuja família infelizmente pelos reveses da fortuna se viu perturbada pelas dissidências (*monstrum infame quod familiam tuam concussit*). Entretanto, cabe ao rei, conquanto ainda em plena juventude, porém repleto de gravidade (*in te iuvene cernimus veteris gravitatis*), empreender virtudes e fama que se admiram nos reis antigos mais ilustres (*ut omnes virtutes in te vigere fama sit, quas in reliquis regibus multis singulas admiramur*), fazer justiça e emular o passado glorioso dos portugueses e a recomendação humana (*sive fama rerum gestarum, sive omni commendacione humanitatis*) de conceder sepultura digna ao duque de Coimbra e salvo-conduto aos filhos e partidários dele. Dessa forma, mais do que a vitória militar, D. Afonso faria cessar a murmuração e as possíveis oposições a seu poder tanto do povo português quanto do estrangeiro por causa dos horrores da guerra civil.

Se no discurso ciceroniano tratava-se, antes de tudo, de louvar e reforçar a clemência de César, porque este já havia concedido seu perdão a Marcelo, bastando apenas desempenhar o reforço das resoluções que foram tomadas em forma de gênero epidítico do discurso. Aqui, no entanto, o Deão de Vergy encontra-se diante de um interlocutor reticente a seus pedidos, portanto

⁷⁵ Agrícola define *expositio* em comparação com a *argumentatio*: “I call *expositio* a statement which only explains the opinion of the speaker, without doing anything to convince the hearer. Argumentation I call discourse in which someone tries to create belief in what he is speaking about”. E, mais adiante, acrescenta: “Therefore Exposition, as we say, recounts only that a certain thing is such, as if to a hearer disposed to believe. Argumentation tries to prove that a certain thing is such, using reason [*Expositionem voco orationem, quae solam dicentis mentem explicat, nullo, quo fides audienti fiat, adhibito. Argumentationem vero, orationem, qua quis rei de qua dicit, fidem facere conatur [...]* *Expositio ergo (quemadmodum dicimus) est, quae rem recenset solum talem aliquam esse, velut credenti auctori. Argumentatio, quae talem esse rem, ratione pervincere nititur*”], Apud MACK, Peter. Rudolph Agrícola’s reading of literature. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, v.48, 1985, p.29.

diante de matéria com causa contrária e de natureza litigiosa; assim, para evitar uma entrada (naquele ponto histórico e discursivo, talvez muito perigosa) nas filigranas jurídicas da legitimidade da regência de D. Pedro em oposição a D. Leonor, que fora eleita regente por testamento de D. Duarte (isto ele o fará apenas no terceiro discurso, de caráter eminentemente judiciário, quando todos os pedidos de clemência, desvelados nos dois primeiros discursos, já não surtiram o efeito desejado), o elenco de *topoi*, na parte dedicada ao levantamento das provas, deverá ser mobilizado em forma de conselhos do gênero deliberativo, pois cabe ao rei sábio e prudente ouvir e aceitar bons conselhos (*qui sapiens... audit consilia*).

Nesse sentido, as proposições em forma de conselho deverão se demonstrar úteis pela sua natureza estrategicamente cívica, com resultados favoráveis ao estabelecimento da concórdia entre os súditos e à obtenção da paz política. Para o Deão de Vergy, tais proposições apenas conseguirão efetivamente aplacar a perplexidade de todos diante da terrível guerra que se abateu sobre os portugueses, se D. Afonso recordar que as virtudes da prudência e da mansuetude residem na tradição histórica do reino português, cujo maior exemplo é a fundação de Lisboa por Ulisses (*Ulixem urbem precipuam regni Portugalensis Ulixbonam stabilivisse*), e evitar a iracúndia feroz de Agamenon, de Aquiles ou de Hércules. Ainda que a cólera fresca e as glórias da batalha vencida recentemente estejam no ânimo do jovem monarca, o modelo de Ulisses é pertinente, pois ele, além de ter conseguido dominar suas paixões diante dos inimigos vencidos, também é prova cabal que a clemência, em Portugal, não pertence à lei escrita, porém nasceu com o próprio reino português e se constitui em direito consuetudinário, constituindo-se na maior de todas as virtudes da realeza (*clemencie in tuo regno non scripta sed nata lex*).

Acresce, então, que não se deve atender as vozes maledicentes daqueles que esposam a dura severidade da justiça punitiva que só desmerece o brilho da realeza (ela deve reluzir como o ouro, cintilar como as pedras preciosas, resplandecer como o sol: *fulget ut aurum, splendet ut gemma, coruscat ut sol*), e devolver à ilustre família do duque de Coimbra os bens, fortunas, coisas, honras, aceitar de volta ao grêmio da corte os seus seguidores, dar sepultura digna a D. Pedro, como não se negaria ao maior dos inimigos, sanar as feridas abertas pelas dissidências internas, e conseguir (a maior de todas as vitórias) dominar as próprias paixões.⁷⁶

A exortação à misericórdia de D. Afonso V quanto aos vencidos de Alfarrobeira é amplificada mais ainda – justamente naquilo que no discurso Cícero é tratado de passagem – pelos

⁷⁶ “tu ducis Colimbri familiam illustrem restitues bonis, fortunis, rebus, honoribus; tu eictos nobiles, qui ducem Colimbri secuti sunt, iterum colliges in sinum suum; tu sepulturam maiorum patruo tuo non denegabis, quam nullus illustrius hostis hosti denegavit; tu denique omnia vulnera belli curabis; tu victor victorum elucens potius animum vinces quam animus te”, Cf. *Ad Alfonsum Quintum, Portugaliae atque Algarbrii regem...* Apud MARTINS, J.P. Oliveira. *Os Filhos de D. João I*. Lisboa: Parceria A.M. Pereira, 1936, p.435.

exemplos de varões ilustres que se valeram da salvaguarda dos derrotados para aumentar o mérito da vitória. Assim, Lucius Paulus, Pompeu e, sobretudo (como não poderia deixar de ser num discurso que segue o modelo do *Pro Marcello*), de César que deixou incólume o patrimônio dos filhos de Catão. Ou, para arrematar, com Cícero, citado diretamente, “Porém vencer seu coração, reprimir sua cólera, poupar um vencido, e, não contente de relevar da queda um adversário que ilustram seu nascimento, seu espírito, seu mérito, adicionar ainda à sua autoridade primeira, fazer isto, é fazer mais, assim penso, que os maiores heróis, é igualar-se à divindade”.⁷⁷

Essa argumentação de base ciceroniana se coaduna com outra de direção complementar, ou seja, aquela que trata das expressões de pesar da duquesa de Borgonha, D. Isabel, ao ver os resultados da luta fratricida entre membros da casa de Avis e a ira renitente do sobrinho vencedor perante o tio e primos derrotados. Mais ainda, segundo o Deão de Vergy, a paz política, que tanto D. João I e D. Duarte, respectivamente o avô e o pai de D. Afonso V, glorificaram, agora expulsa do reino português; isto, sob testemunho do cadáver insepulto de D. Pedro com as faces putrefatas, com os ossos à mostra, e o aspecto convalescente das filhas do duque de Coimbra, impossibilitadas pela tenra idade de expressar a terrível perda. Em particular, é importante considerar, para conservar o reino em paz e para estabelecê-lo em misericórdia e clemência e, não, em rigor e crueldade (*servares unionem et pacem, regni tui gubernacula per misericordiam, non per severitatem, per clementiam, non per crudelitatem constabilires*), a salvaguarda de D. João, filho primogênito de D. Pedro.

Ora, daqui, procede mais uma vez que a clemência tem seu lastro nos exemplos antigos; é forçoso, pois, destacar que o rei clemente é aquele que emula os atos distintos de Filipe da Macedônia, que dizia ser insanos aqueles que tratam o adversário com rigor, ou Cipião, que afirmava ser o perdão e a misericórdia mais gratas do que as virtudes bélicas, ou ainda, para ganhar em excelência, Moisés, que embora sendo injuriado pelos súditos, optou por morrer por eles, ou mesmo José, vendido pelos irmãos e que em troca, perdoando-os, concedeu-lhes vários favores, ou ainda definitivamente o exemplo de Péricles, que ao morrer perdoou o conselho que o havia condenado ao ostracismo (*imitarique debes Moisem... Imitari Ioseph... imitari Periclem*). E, acerca dos exemplos antigos de vencedores que não negaram sepultura digna a seus adversários, basta lembrar de Alexandre o Grande em relação a Dario; de Davi, a Saul; de Cipião, a Hannon; de Emílio, a Aníbal; e sobretudo de César em relação a Pompeu. Do contrário, grande crime contra a lei divina (*lex divina inuiuram*), renegando reconfortar a alma e fazê-la completar dignamente seu

⁷⁷ “Animum, inquit, vincere, iracundiam cohibere, victoriam temperare, adversarium nobilitate, ingenio, virtute prestantem non modo extollere, iacentem, sed etiam amplificare eius pristinam dignitatem, hec qui faciat non ego eum, inquit, summis viris comparo, sed simillimum Deo iudico”, Cf. *Ad Alfonsum Quintum...*, p.436 que faz a citação textual do *Pro Marcello* III.8.

percurso, e contra a lei civil (*hoc item lex civilis*), desobedecendo o costume e a instituição da nobreza; e também contra o hábito do glorioso rei D. João, primeiro do nome de Avis, contra os mouros e castelhanos vencidos em batalha.

De sorte que, para o Deão de Vergy, ao expor o valor e alta virtude do monarca que desempenha a clemência, é necessário insistir e propor, mais uma vez, e em definitivo para fechar seu discurso, que a virtude guerreira é, antes de tudo, a virtude da misericórdia. É assim que o Deão de Vergy, em nome da duquesa de Borgonha (*soror patris tui nostra Ducissa*), solicita que seja concedida sepultura a D. Pedro, secando as lágrimas vertidas por tantos e que sempre ouviram a fama de D. Afonso como príncipe de fé, constância, magnanimidade, largueza e verdadeiro lume da nobreza (*ibi fidem, ibi constantiam, magnanimitatem, beneficentiam, ibi nobilitatis lumen adesse semper audivimus*); demanda que a seus filhos e partidários seja restituído os bens, honrarias, coisas e dignidade (*patrimonium profugis, cognatis bona, honores, rem, dignitatem restituas*); pois, agindo dessa forma, conseguirá superar a fama de ilustres monarcas, seus ancestrais mais imediatos, da dinastia de Avis (*miser ricordiam tuo sanguini non denegabis*).

Pouco tempo depois da esmagadora vitória das hostes reais frente à milícia fiel ao duque de Coimbra em Alfarrobeira, outro grande humanista do período – Fernando del Pulgar – irá defender-se da ira e da ambição de D. Afonso V de Portugal. Numa de suas mais destacadas “letras”, a sétima endereçada “para el rei de portogal”, Pulgar, concordando com o Deão de Vergy da necessidade de toda república dever repousar sobre a autoridade prudente de um monarca soberano, buscará demover a D. Afonso de suas pretensões de fazer guerra contra a legitimidade de Enrique IV de Castela. Pulgar aconselha muito discernimento nos negócios do Estado, sobretudo no que tange às coisas da guerra, que devem ser consideradas “con animo limpio de passion”, mesmo porque os argumentos acerca dos direitos que a dinastia avisina possui sobre os domínios de Castela, defendidos pela nobreza castelhana pró-Portugal, cuja cabeça era representada pelo arcebispo de Toledo, “no vienen a vuestra señoría con zelo de vuestro seruicio: ni menos con deseo desta iusticia que publican: mas con deseo de sus propios intereses, que el rey [e] la reina no quisieron. o por ve[n]tura no podieron co[m]plir segund la medida de su cobdicia”. De fato, mover-se por paixão e ser dominado pelos interesses particulares acaba por resultar numa lealdade nada firme, a qual se baseia em “en robos y en tirania, haciendo division”. Além disso, a demanda de D. Alfonso V pelo trono de Castela vai contra a Providência Divina e a busca da perfeita justiça pelo bom rei, que jamais ousaria empreender “quemas: robos: muertes: adulterios: rapinas: destruyciones de pueblos: [e] de casas de oracion: sacrilejos. el culto divino profanado. la religio[n] apostatada: [e] otros

muchos estragos y roturas: que d[e]la guerra surten”, o que quadraria mais propriamente ao rei estrangeiro usurpador de trono alheio.⁷⁸

Para o arcebispo de Toledo, Dom Alfonso Carrillo, um dos maiores opositores de Enrique IV, Fernão del Pulgar recomenda o exemplo da obediência de David, cujo preceito rezava “obedecer los reyes, aunque disolutos, antes que facer division en los reinos” e abdicar da incomoda posição de um dos maiores “enemigos de la quietud del pueblo”, cuja casa é “receptaculo (...) de caualleros airados [e] descontentos, inuentora de ligas y coniuraciones contra el cetro real, fauorescedora de desobedientes y de escandalos del reino”, fonte de “corrubcion [e] escandalo y turbación”.⁷⁹ Para tanto, diz ao criado de D. Alfonso que deve aconselhar a seu senhor para que “sossiegue su espiritu. [e] luego holgara el reino” e que “tenga paz consigo”, acercando de “gente de letras (...) y no rodeado de armas”, devendo seguir – insiste mais uma vez Pulgar – o exemplo de David que sempre manteve lealdade, a despeito da divergência de opinião com seu rei.⁸⁰

Esses discursos do Deão de Vergy, em especial, esse, o primeiro, que emulam os discursos de Cícero correspondem perfeitamente ao contexto de formação humanista de D. Afonso V, discípulo do emérito latinista Mateus Pisano – que depois se tornaria seu secretário e cronista latino das conquistas de Ceuta e das campanhas em África –, da grande livraria afonsina de cunho secular que funcionava nos paços de Lisboa com seus escritórios de excelentes calígrafos e iluminadores⁸¹, da proteção de comerciantes de livros e dos primeiros passos da tipografia em Portugal. O mesmo D. Afonso fora mecenas das artes sob os auspícios da longa visita de Van Eyck – aquele da embaixada borgonhesa que viera tratar dos esponsais de D. Isabel e o Filipe o Bom –, músico hábil e, na esteira de outros príncipes de Avis, seus antecessores ilustres, autor de tratados de astronomia e arte militar (até onde se sabe, hoje perdidos).⁸²

⁷⁸ PULGAR, Fernando del. *Letras*. In: _____. *Claros Varones...*, Zaragoza: Pablo Hurus, c.1493, fols.55v-59v BNL Res. 235 V, F. 304

⁷⁹ Idem, *ibidem*, fols.49v-51r.

⁸⁰ Idem, *ibidem*, fols.51r-52r.

⁸¹ Para contrapor um pouco a natureza do colecionismo de livros nas cortes de Avis com a tradição do humanismo italiano, cabe lembrar aqui, por exemplo, o que disse Petrarca: “Aurum, argentum, gemmae, purpurea vestis, marmorea domus, cultus ager, pictae tabulae, phaleratus sonipes, ceteraque id genus, mutam habent et superficialiam voluptate; libri medullitus delectant, colloquuntur, consulunt, et viva quadam nobis atque arguta familiaritate iuguntur” (“O ouro, a prata, as pedras preciosas, as vestes purpúreas, os palácios de mármore, uma bela propriedade no campo, as pinturas, os adornos bem realizados, e todas as coisas deste gênero, dão um prazer mudo e superficial; os livros agradam em profundidade, falam conosco, aconselhamos, fazem-nos unidos em um hábito vivo e sutil”), Cf. Petrarca, *Ep. Fam.* III, 18.

⁸² Cf. FIGUEIREDO, Fidelino. *A épica portuguesa no século XVI*. Lisboa: INCM, 1993, capítulo primeiro: “D. Afonso V e Mestre Mateus Pisano”, pp.69-74. Diz ainda Figueiredo que “os feitos dos portugueses em África, ao serviço da expansão da fé crhistã, eram tidos já como dignos de ser conhecidos no mundo vasto da língua latina, então instrumento de comunicação universal; o rei, orgulhoso, queria divulgá-los por uma propoganda official (...) E então encomendou esse trabalho a Mestre Matheus Pisano, seu antigo professor e depois seu secretário, e a Frei Justo Baldino, que veio a ser bispo de Ceuta”. E continua: “Do primeiro, que parece ter morrido antes de 21 de Junho de 1466, pois dessa data é a nomeação do seu successor João Affonso

Nesse mesmo sentido do desenvolvimento das *bonae litterae* em Portugal à época do reinado de D. Afonso V, é particularmente importante referir a “oração de obediência” de Garcia de Meneses perante o papa Sisto IV, na basílica de São Paulo *extra muros*, em Roma, em setembro de 1481⁸³, que casou vivo espanto a figuras do quilate de Pomponio Leto e do cardeal Sadoletto.⁸⁴ Gaspar Barreiros comenta que o discurso de Meneses possuía a “elegância” tão perseguida e apreciada pelos humanistas, além da “harmoniosa colocação das palavras” com “propriedade no seu emprego”, e repleta de “ricos e agudos pensamentos”, podendo-se facilmente encontrar “nervos, suco e sangue, e não uma eloquência seca, magra, inepta”; ressaltava a “qualidade e grandeza da ação oratória” (a terceira parte da *vis oratoris*, a *actio*, dedicada especificamente à enunciação do discurso) e referia que Pomponio Leto, ouvindo a “língua, o gesto admirável e os fulgurantes olhos” (ou seja, ao que corresponde perfeitamente a *varietate vocum, motu corporis e vultu*; as subdivisões da *actio* que Cícero propôs em seu *Partitiones*⁸⁵), havia recebido com entusiasmo e admiração ao “bárbaro que fala tão bem”.⁸⁶

A bem dizer, o discurso de Meneses, como *Lusitaniae regis incliti legatus*, é, antes de tudo, uma convocatória ao papado para fazer guerra aos avanços dos turcos contra as possessões dos reinos europeus. Em particular, refere-se sobretudo às ações de D. Afonso V, que teria nesse empreendimento, papel de ponta-de-lança para unir a cristandade no ideal de defesa e propagação da fé católica. Assim, o caráter de oração obediencial ao papa se subsume ao panegírico do monarca português e de seus feitos de armas.

Isto fica claro na parte dedicada à *confirmatio*, isto é, a parte do discurso reservada ao levantamento das provas, em que Garcia de Meneses se refere estrategicamente à própria tradição histórica portuguesa repleta de vitórias face aos turcos desde à época dos primeiros monarcas, com

de Aguiar para o secretariado, do primeiro só resta a obra *De Bello Septensi* [tradução da *Crônica da Tomada de Ceuta*, de Gomes Zurara], que, a despeito desses propositos de propaganda e das facilidades novas da imprensa, se extraviou sem chegar a ser publicada” (Idem, *ibidem*, pp. 71-72). Ainda Justo Baldino, da ordem de s. Domingos e depois bispo de Ceuta, provavelmente teria sido incumbido de pôr em latim os feitos de D. Pedro de Meneses, conde de Viana, e de seu filho, D. Duarte, governador de Ceuta. E Estavam de Nápoles, outro italiano, preceptor das primeiras letras de D. Afonso V, infelizmente quase nada se sabe (Idem, *ibidem*, pp. 73-74). Ver também, LAWRENCE, J.N., op. cit., p.237.

⁸³ Trata-se de “Garcia de Meneses, bispo de Évora - quando, como legado do inclito rei de Portugal e capitão-mór da armada real contra os turcos que pelas armas ocupavam Otranto na Apúlia, chegou à cidade e foi solenemente recebido na igreja de São Paulo - pronunciou, perante o sumo pontífice Sisto IV e o sacro senado dos cardeais...”, Cf. ALBURQUERQUE, Martim de. *Orações de Obediência dos reis de Portugal aos sumos pontífices*. Séculos XV e XVII. Lisboa: Inapa, 1988, v. 2. De fato, não se trata de uma oração obediencial, pois não foi proferida em nome de soberano cristão por ocasião da subida ao trono pontifício de um novo papa.

⁸⁴ Cf. “carta de Gaspar Barreiros a Jorge Coelho – Évora, 28 de abril de 1553”, In: ALBURQUERQUE, Martim de, op.cit., v. 1, pp.29-32.

⁸⁵ CÍCERO. *Partitiones Oratoriae*, 25. Ver também: REYES CORIA, Bulmaro. *La Retórica en La Partición Oratoria de Cicerón*. México: UNAM, 1987.

⁸⁶ Idem, *ibidem*, pp.30-31.

ênfase no reinado de D. João I e na conquista de Ceuta – aliás que ele pede licença para omitir por brevidade (*ommitto brevitatis*), a despeito de que “eles sejam cheios de merecimento e glória” – até o reinado (presente) de D. Afonso e daquilo que este monarca realizou “com sua indústria e as suas mãos” (*Alfonsus ipse rex clarissimus sua industria sua manu gesserit*), vale dizer, as arremetidas em terras africanas de Alcacer, de Tânger e de outras praças sob domínio mouro, e que o fizeram o “conquistador da África” (*Hic est ille africe domitor*).

É incitando, então, à cruzada contra o turco, com as hostes católicas sob o escudo invencível de Portugal, que Meneses acaba por conclamar a união definitiva de toda a república dos cristãos “para aquela expedição”, visto que “uma maior ambição de glória e poder convirá os ânimos de todos” (*Dum ad expeditionem illam maior glorie & imperii cupiditas animos omnibus inuitabit*), sobretudo ao papado e aos cardeais do colégio pontifício para obtenção de “tamanho renome, tamanha honra e tamanha glória” (*tantum nominis tantum decoris tantum glorie*).⁸⁷

É assim que, reconhecendo a supremacia do poder pontifício tanto temporal quanto espiritual, e a partir daí como legítimo árbitro das querelas entre os reinos temporais, Meneses conseguiria fazer ressaltar aquilo que parece ser o dado fundamental de seu discurso: o surgimento dos *lusitani* como campeões da fé católica. Para tanto, concorre, sem dúvida alguma, o fervor pelos estudos clássicos na esteira do que já havia sido proposto pelos primeiros monarcas de Avis e, em igual medida, a rivalidade com a recém unificação das coroas de Castela e Aragão.⁸⁸

De fato, segundo Martim de Albuquerque, é a primeira vez que aparece esse termo latino – *lusitani* – atrelado a Portugal.⁸⁹ Isto, até que André de Resende, em sua epístola latina a Bartolomeu de Quevedo, retomasse e amplificasse com detalhes o argumento e fizesse ressaltar com muita clareza de propósitos as bases em que se dava a discussão; o que estava em jogo era a batalha jurisdicional entre os reinos ibéricos e as pretensões espanholas à soberania portuguesa. Assim, a filiação direta defendida exemplarmente por Resende, e já presente em Meneses, entre os antigos Lusitanos e os portugueses deixa de ser mera questão terminológica, passando a tomar contornos políticos mais definidos⁹⁰, mesmo porque, em sua forte pragmática, está presente o caráter polêmico

⁸⁷ Cf. *Oração ao sumo pontífice Sisto IV dita por D. Garcia de Meneses em 1481*. Edição fac-similada, com nota bibliográfica de Martim de Albuquerque e tradução portuguesa de Miguel Pinto de Meneses. In: ALBUQUERQUE, Martim, op.cit., v.2. Essa mesma *oratio* de Meneses, com original latino modernizado e tradução portuguesa, foi publicada em RAMALHO, Américo da Costa. *O latim renascentista em Portugal*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT, 1994, pp.1-25.

⁸⁸ Lembre-se que Isabel de Castela havia preterido D. Afonso V de Portugal para se casar com Fernando de Aragão.

⁸⁹ Cf. ALBUQUERQUE, Martim, op.cit., v. 1, pp.3-4.

⁹⁰ Ver RESENDE, André de. *Carta a Bartolomeu de Quevedo*. Introdução, texto latino, versão e notas de Virgínia Soares Pereira. Coimbra: INIC/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1988, pp.34-35, e, mais especificamente para os argumentos de Resende em defesa da “Lusitânia” e de que *Hispani omnes sumus* (“Somos todos hispanos”), também p.130ss.

contra os esforços empreendidos por Nuño de Guzmán (1405-1467); este, ao emular as investigações arqueológicas e paleográficas dos humanistas italianos, faria nascer o interesse de traçar a história da antiga *Hispania* como veículo de fundamentação e sustentação dos monarcas espanhóis em toda a Península Ibérica.⁹¹

Em meio ao esse movimento mais amplo dos *studia humanitatis* – quer se refira especificamente à implantação de seu quadro de disciplinas, quer ao colecionismo de livros e à formação de bibliotecas, com o devido acento nas cópias, traduções, comentários de manuscritos antigos, quer ainda à constituição de um exército de *litterati* –, a figura mais pulgente dessa *ordo litteratorum*, sem dúvida alguma, é Vasco Fernandes de Lucena (1410-95)⁹², justamente aquele a quem um dos filhos do Duque de Coimbra daria a incumbência de traduzir o terceiro dos discursos latinos do Deão de Vergy.⁹³ Esse terceiro se diferencia dos outros discursos de defesa de D. Pedro, duque de Coimbra, não mais por solicitar apenas a benevolência de D. Afonso, mas por estender amplamente sua base argumentativa em princípios jurídicos acerca da legitimidade da regência do duque, mesmo sendo contrária ao testamento de D. Duarte. Além disso, o próprio modelo desse discurso latino do Deão de Vergy não se baseia no panegírico ciceroniano dos atos de César em favor de Marcelo, porém em outro discurso de Cícero, o de defesa de Sestus Roscius.⁹⁴ Deve-se

⁹¹ Cf. LAWRENCE, Jeremy N.H., op.cit., p.228.

⁹² Por vezes, tem sido confundido com outro português de grande renome e da corte de borgonha, Vasco de Lucena, tradutor de Quinto Cúrcio e da *Ciropédia* de Xenofonte (a partir da tradução de Poggio Bracciolini), e valido de D. Isabel de Borgonha, de Filipe o Bom e de Carlos o Temerário.

⁹³ “Mandastesme, principe muy excelente, que aquella Oraçam em que o dayam de Virgis, homem muy ensinado, a inocencia de vosso padre em estilo Romaõ defendeo, portugue(s)a vos fezesse”, Cf. LUCENA, Vasco Fernandes de. “Prologo, que o Doutor Vasco Fernandes de Lucena, à Oraçam, que trasladou do Deão de Virge, Embaixador do Duque Filippe de Borgonha, à morte do Infante D. Pedro...”, In: INFANTE D. PEDRO. *Livro dos Ofícios de Marco Túlio Ciceram o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro, duque de Coimbra*. Edição crítica, segundo o Ms. de Madrid, prefaciada, anotada e acompanhada de glossário, por Joseph M. Piel. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1948, p. XLVIII.

⁹⁴ Um discurso da juventude de Cícero que obteve imediata vitória e enorme repercussão. A partir de então, Cícero se tornaria famoso como grande e exímio orador. No *Brutus* (XL. 312), ele-mesmo afirma que “prima causa publica pro Sex. Roscio dicta tantum commendationis habuit, ut non ulla esset quae non digna nostro patrocinio videretur. Deinceps inde multae, quas nos diligenter elaboratas et amquam elucubratas afferebamus” (“minha primeira demanda em causa pública, aquela de Sextus Roscius, teve tanto sucesso que infelizmente não houve uma só causa que parecia ser além de minhas capacidades. Desde então, foi uma sucessão de causas numerosas, onde, de minha parte, eu tratei de assuntos trabalhosos com grande cuidado e como ruminados em minhas veias” (CICÉRON. *Brutus*. Texte établi et traduit par Jules Martha. Paris: Les Belles Lettres, 1973). No *Orator* (XXX. 107-108), Cícero faz sua própria crítica, afirmando ter sido seu discurso algo declamatório demais: “quantis illa clamoribus adulescentuli diximus de supplicio parricidarum, quae nequaquam satis deferuisse post aliquanto sentire coepimus: ‘Quid enim tam commune quam spiritus vivis, terra mortuis, mare fluctantibus, litus eiectis? Ita vivunt dum possunt, ut ducere animam de caelo non queant; ita moriuntur, ut eorum ossa terra non tangas, ita iactantur fluctibus, ut nunquam alluantur; ita poetremo eiciuntur, ut ne ad saxa quidem mortui conquiescant’, et quae sequuntur; sunt enim omnia sic ut adulescentis non tam re et maturitate quam spe et exspectatione laudati. Ab hac etiam indole iam illa mature ‘uxor generis, nouerca filii, filiae paelex. Nec uero hic erat unus ardor in nobis, ut hoc modo monia diceremus. Ipsa enim illa [Pro Roscio] iuuenilis redundantia multa habet attenuata” (“Aqueas aclamações quando em

reconhecer, de imediato, aqui, o ideal de excelência moral preconizado pela aquisição e emulação da eloquência clássica e que tanto fruto poderia trazer para a república.

Nesse sentido, dizia Matteo Colazio, grande humanista veneziano, que “há também na cidade certas disciplinas através das quais aqueles jovens que são os futuros governantes adquirem a faculdade do discurso correto, as chaves da eloquência e dos bons costumes, e são treinados para governar a república”.⁹⁵ Como dizia Lucena, “os lagares da eloquência” redundam a reposição dos “louvores imensos, e gloria fama” e da “memorya dina de todollos segres” de D. Pedro. Este, mesmo assacado pela adversidade e ultrajado em sua dignidade, manteve-se sempre virtuoso, pois “tanta foy a humanidade sua, temperança, consciencia, prudencia, religiam, santimonia, e piedade, tanta eixelencia dentender, e tam comprida de todallas boas artes, disciplina que estas cousas juntas mayores do que per ora sam nom digo exornar mas soamente recontando explycar se possam me parecem”.⁹⁶

É estrategicamente este conjunto de virtudes e uma vida pregressa irrepreensível que farão naufragar os intentos daqueles que acusam D. Pedro de crime de lesa-magestade. Não é por acaso que o Deão de Vergy havia escolhido o *Pro Roscio* como a base de seu discurso, pois Cícero, diante do Senado Romano, afirmara que o crime de sedição pretensamente atribuído a Roscius só poderia ser o resultado lógico de uma longa existência dedicada com firmeza e constância a todos os tipos de vícios possíveis. Se isto é verdade, então nada mais paradoxal que Roscius – homem honrado e digno, com inúmeros serviços prestados ao engrandecimento da república romana, amado e admirado por seus parentes e amigos – tenha desejado instalar a discórdia entre os membros da comunidade política.

nossa primeira juventude, nós dissemos, sobre o suplício dos parricidas, essas coisas que começaram a compreender somente um pouco mais tarde que elas não tinham acabado suficientemente sua fermentação: ‘Que existe, com efeito, que toque mais a todos mais do que o ar aos vivos, a terra aos mortos, o mar aos naufrágios, o rio às inundações que ele rejeita? Eles vivem enquanto a faculdade permanece sem poder respirar o ar do céu; eles morrem sem que a terra possa tocar seus ossos; eles são arremessados pelas ondas sem que eles os banhem jamais; finalmente eles são jogados ao rio sem que as rochas os tomem para o repouso da morte! Tudo isso com efeito foi louvado como vindo de um jovem, não tanto por seu valor real e sua maturidade que pela esperança e aguardo que ele suscitava: desta veia ainda essas palavras duras: mulher de um gênero, madrastra de um enteado, rival de uma filha’. Mas não há em nós que esta chama ao ponto de nos fazer dizer tudo desta maneira. Mesmo esta abundância pueril [da causa de Roscius] comporta muitas passagens onde o tom se atenua”, Cf. CÍCÉRON. *L’Orateur. Du meilleur genre d’orateurs*. Texte établi et traduit par Albert Yon. Paris: Les Belles Lettres, 1964. Para Tácito, de fato, não foi a defesa de Roscio ou mesmo de Árquias (discurso muito lido e glosado durante todo o Humanismo) que fizeram a fama de Cícero e, sim, os discursos acerca de Catilina, Milo, Verres e Antônio (“Catilina et Milo et Verres et Antonius hanc illi famam circumdederunt”), Cf. TÁCITO. *Dialogue des Orateurs*. Texte établi et traduit par H. Goelzer, H. Bornecque et G. Rabuad, 1922, XXXVII.

⁹⁵ “Sunt quaedam etiam in civitate disciplinae unde acquirant adolescentes futuri politici purum sermonem, ad eloquentiam aditum, bonos mores, et ad gubernanda[m] etiam rempublicam] instruuntur”, *De verbo civilitate*, Apud KING, Margareth L. *Venetian Humanism in an Age of Patrician Dominance*. New Jersey: Princeton University Press, 1986, p.24, nota 12.

⁹⁶ “Prologo...”, p.XLIX.

Lucena interpreta que a estratégia utilizada pelo grande orador romano foi exatamente demonstrar que os vícios possuem graus e que os crimes mais hediondos são a consequência inexorável de um acumulado de outros crimes menores. Diz ele que “os inhumanos, e avorrecidos vícios cometer nam soem, senam aquelles, que dos seus primeiros annos em outros mais pequenos maleficios sam usados, e de sy procedendo por torpes autos corrompida, ou subjugada aos infames apetitos a rezam desenfreadamente pollas doçuras da sensualidade, pera onde os levam os impetos das paixoe[n]s”. E como “grãos ha por certo nos vicios, e nas virtudes”, “atee que ousem cometer peccados bestiaes e inhumanos, avorrecivees aa natureza”.⁹⁷

Do mesmo modo, não caberia atribuir a D. Pedro o “cryme da offendida magestade” – segundo a “civel rezam”, o crime “mais avorecido, e de mayor infamia, que todos” –, pois nada seria mais alheio à “igual fremosura” que se reconhece no descendente direto de D. João I, “assy como o fruto guarda sempre a doçura das raizes”. No entanto, o que Vasco Fernandes de Lucena mais destaca são as ações virtuosas de D. Pedro, que desde muito cedo demonstrara voltar-se para os bons costumes e para as práticas pias: era temente a Deus, rezava e ouvia missa constantemente, recebia os sacramentos, devotava muito de seu tempo a visitar lugares piedosos, dava esmolos aos pobres, dedicava-se à construção de Igrejas e mosteiros e às ofertas votivas.

E a este “catholico principe” não faltava o “grande amor, e obediencia verdadeira” com que “servyo aos reis, que em seu tempo reinaram”, e, na conversação com os homens, nunca tinha espírito de discórdia em relação aos irmãos, rivalizando por “dinidade, favor, ou excelencia”, pelo contrário, sua prudência e “suavidade de eloquencia, e graça de dizer” eram de tal quilate que “antre os amigos, antre os estranhos, antre os servos fallava, que mais parecy a hum divinal homem, a noos do ceo enviado”.⁹⁸

E, para arrematar, diz Lucena em tom apoteótico:

⁹⁷ “Prologo...”, p.L. Lucena considera o crime de parricídio tão contra a natureza humana, que concorda com as duras punições: “De mayor prudencia porem usaram nossos mayores, os quaes entendendo que nam ha cousa tam santa, que aas vezes a maliciosa audacia violasse; muy singular suplicio contra os parrecidas imaginaram por tal, que aqueles, que a natureza nos officios da piedade reter nom podessem, polla grandeza da pena se refreassem, e quiseram que vivos os cosessem em hum couro, e os lançassem assy no mar. Certamente usando de grande prudencia, quiseram lançar fora da natureza tal homem, ao qual subitamente o Sol, Agoa, e a terra tolheram, por tal, que assy como matou aquele de que naceo, assy privado seja do Ceo, e dos elementos, de que todallas cousas nace: nam o quiseram lançar nuu em algum Rio, por nam enjoar com seu tangimento as Agoas com que todallas cousas lavam, nem quiseram, que as cousas geeraes lhe prestassem: ca nom pode ser mais comum proveito, que o respirar aos vivos; a terra aos mortos, o mar aos que nas tormentas perecem, e as prayas aos alagados, mas estes mezquinhos assy vivem em quanto naquela tormenta duram, que respirar nam podem; assy morrem, que os seus ossos nam tangem a terra: assy os lança(m) depois o mar â praya, que continuoadamente aguçados das ondas nunca folgam, polla qual rezam concluir podem os que em semelhantes graves crymes nom nace senam homee[n]s perdidos, servos de paixões, e de muitos outros vicios magoados”, Idem, p.LI.

⁹⁸ Idem, p.LII.

avorrecendo fingimentos, gabos, ipocresias, como era constante, manhanimo, gracioso, e liberal, como tinha em todallas cousas juizo, execuçam tam pronta, como amava as virtudes, avorrecia os vicios, e procurava o bem pruvico: mais nos podemos maravilhar, que dizendo explicar certamente em grandeza de coraçam, em temperança, em pureza de vida, em gentileza, em prudencia, um[a] nobreza de costumes, e geeralmente em todallas virtudes, e graças, que sam fontes dos officios, de que a onestidade decende; venceo a idade nossa, venceo a si mesmo, venceo a esperança de todos, e assy foy alheo dos crimes, que os emvejzos, ou malevolos em elle comfingieron, que para os exludir quaesquer excusações, e defesas sobejas, escusadas pareceram.⁹⁹

A partir dessas considerações de Lucena, o terceiro discurso do deão de Vergy ao rei D. Afonso V de Portugal segue em sua abertura a mesma estratégia utilizada pelo primeiro discurso (*Temperanciam sane difficilem*), exortando a clemência perante os exilados de Alfarrobeira.¹⁰⁰ De saída, afirma que a “clara rezam” e a “nobre natureza” devem sempre sobrepujar a “sensualidade” e “a yra, e o odio”, muito mais quando se trata de alto dignitário do Estado. Basta lembrar que os filhos do duque de Coimbra até pouco tempo gozavam da intimidade do próprio príncipe e que – não custa ressaltar – são, a despeito de tudo, todos eles, membros da mesma família real. Assim pensando, através do deão de Vergy, a grande duquesa de Borgonha conclama a “piedade de tam estreito parentesco”, para que “a tua memorya representara ao teu coraçom aquella innocencia prymeria, em a qual sendo moços contigo cryados foram os teus parentes, disse primos com irmãos, devera dizer, que se cryaram contigo na sua camara, e quando aprendiee[n]s na disceplina das leteras eree[n]s parceiros irmaões da tua molher, e em toda domestica conversaçam familiares”.¹⁰¹

E reputa o “severo rigor”, com o agravo da ofensa e a infâmia de toda memória ilustre da família real portuguesa, aos inimigos da casa principesca de Avis e às vozes dos falsos amigos que circundam o rei: “muytos imigos temos netos delRey dom Joham, per cuja virtude este Reyno foy conservado sem ajudadores, os quaes te falam palavras fagueiras, mostrando que receam o teu perigo; e ainda as cocegas, ou proyo fazem às tuas orelhas, e as chamas dos odyos contra teus parentes concebidos”¹⁰², uma vez que “prepõem os teus contra elle [D. Pedro] acendem huma fingida justiça polla qual acendem as furyas da falsa verdade, polla qual teus privados se fazem cruees executores da tua yra”.¹⁰³

Conquanto, até aqui, os argumentos desse terceiro discurso do deão de Vergy e suas respectivas provas muito pouco acresciam ao que já fora dito nos discursos anteriores – a clemência

⁹⁹ Idem, Ibidem.

¹⁰⁰ “Oração, que fez o Deão de Virge, Embaixador de Filipe, Duque de Borgonha, diante do muy alto, e muito virtuoso Principe D. Affonso V., Rey de Portugal”, In: INFANTE D. PEDRO, op.cit., p.LIIss.

¹⁰¹ Idem, p.LIII.

¹⁰² Idem, ibidem.

¹⁰³ Idem, p.LIV.

do monarca perante os derrotados, o domínio das paixões, a preservação física da descendência de D. Pedro, a manutenção de seus direitos senhoriais e o imediato restabelecimento da concórdia no reino –, a partir desse ponto, o discurso toma outro rumo; este mais próximo do modelo da *oratio* de Cícero em defesa de Sestius com sua profusão de provas de índole jurídica.

Desde já, fica claro que, para o deão de Vergy, o “ajudoiro de direito” e a “igualdade da civil rezaõ”, como base dos *topoi* do debate judiciário, vêm apenas corroborar e ratificar toda a argumentação precedente, ou seja, na insistência de que o monarca português seja “com ajuda, e esforço do direito mais inclinado a miserycordia”.¹⁰⁴ Isto, então, por quatro ordens de razões: “a huma por a necessarya cousa, que teu tio costringeo a receber aquella guerra, a outra polla violenta presunção da sua virtude, e lealdade, a terceira polla forma do processo das cousas por ty contra elle feitas, e a quarta polla condiçam das pessoas, que falamos, e a natureza do feudo”.¹⁰⁵ De fato, essas “razoe[n]s”, mais do que argumentos a serem amplificados item a item no esquema na *dispositio* retórica, estão aglutinadas, formando um só conjunto de argumentos sob os quais se assenta o discurso do deão de Vergy. A despeito disso, em linhas gerais, a defesa judiciária de D. Pedro desenvolve-se segundo duas linhas centrais – a de sua irrestrita lealdade ao rei e da legitimidade jurídica de sua regência.

Quanto à primeira ordem de razões, a de que D. Pedro havia se levantado contra o rei de Portugal, atentando contra o dever de obediência, o deão de Vergy afirma que tal fato se deveu, antes de tudo, não à quebra de lealdade e dos laços de vassalagem, porém à salvaguarda da realeza contra as “envejas, e (...) perigos” dos inimigos da coroa e da dinastia de Avis, mesmo porque, em todas as suas ações, o duque de Coimbra lembrava que a todo e qualquer “vassalo he theudo de te nom offender, mas de te deffender”. E que nunca teve o duque de Coimbra intenção desobedecer à ordem de não sair de suas terras como lhe fora ordenado pelas diretrizes do próprio D. Afonso V. Ora, no entanto, para o duque, isto, bem entendido, quadrava perfeitamente com uma das formas de desterro – a proibição de mover-se livremente, mantendo residência num determinado território. Tanto pior, porque aos nobres de alta estirpe, por garantia de direito, é permitido transitar pelo reino sem o prévio consentimento do príncipe. Assim, a diretriz régia feria a “dinidade” e o “privilegio” de “nobre homee[n]”, com o agravante de quebrantar a “liberdade” – o traço característico daqueles que são virtuosos (“os virtuosos sempre trabalharam por liberdade”) –, acabando por significar um tipo de “servidam”, absolutamente inadmissível para quem já ocupara o cargo de regente do Reino.

¹⁰⁴ Idem, *ibidem*.

¹⁰⁵ Idem, p.LIV.

A este estado de coisas, acrescenta-se o fato de D. Afonso negar ao duque as audiências que insistentemente solicitara – portanto, o direito de ampla defesa contra as acusações que vinha sofrendo – e a perseguição sistemática a seus fiéis aliados e aos servidores de sua casa. Diante disso, sem o “coração de mulher” daqueles que em caos extremos recuam, D. Pedro tão-somente rebateu, com igual direito de violência, aos ataques contra a sua dignidade, a suas possessões e aos membros de seu séquito. Diz o deão de Vergy, conforme a tradução *em romance* de Lucena, que não poderia haver outra solução possível a não ser o embate armado.

Rogote muy excelente pryncype, que me digas que pior lhe podia ser feito? Todallas humanas leis lhe foram tiradas, aquelle que pouco antes era Regedor destes Reinos, como leixou, nom pode mais yr ante ty pera se defender per derecho de seus contrarios, os antigos cryados, e fice[n]s amigos, que elle tinha logo foram despresados pryvados de suas honras, e officios, e em tal guissa avidos por odiosos, que nenguem os ousava receber em sua casa, nem ouvyr, nem falar, nem avya homem, que os olhar ousassem grande força tem a ley, que nos obriga aos parentes, e amigos: privados eram ante que ouvidos nem per sentença condenados fossem das honrras, e officios, que por muitos estremados serviços dinos de grande louvor, que fizeram lhes foram dados.¹⁰⁶

E ressalta:

que outro remedio lhe ficava, senam defenderse de tamanha injustiça, ou morrer virtuoosamente vendo os seus servidores presos, e de todas partes darmas cercados.¹⁰⁷

Ora, a natureza judiciária desses argumentos levantados a favor de D. Pedro faz parte de um conjunto enorme de casos de matéria de direito referentes à “guerra justa”. Em particular, quanto ao direito de defesa legítima contra agressões que se consideram infundadas. Assim, o duque de Coimbra fora compelido pela necessidade em salvaguardar a própria vida e a de seus aliados em desobedecer às ordens de permanecer em suas terras. Respalado amplamente pelo “direito militar”, o duque apenas rechaçou prontamente os ataques de seus inimigos e o seqüestro de suas honrarias e privilégios; com base no “direito civil”, tão-somente “o receo das armas, e a ameaça abasta pera o homem começar a se defender, ante que comece de ser offendido”; e, como reza o “direito da natureza”, “as brutas animalias per huma estimativa vyrtude conhecem seus inimigos, e se movem logo pera os cometer, e pellejar com elles”. Do contrário, cairia nas garras do lobo, que “desejando comer o cordeiro, que passava por hum Rio, lhe dizia por achaque, que lhe nam çujasse

¹⁰⁶ Idem, p.LVII.

¹⁰⁷ Idem, ibidem.

com seus pees a agoa, que avya de beber” ou agiria como a perdiz, esperando que “lhe lançassem a rede sobre a cabeça, por que nam filhava na mão a espada”.¹⁰⁸

Isto tudo quadra perfeitamente com as razões que a tradição doutrinal já havia levantado acerca da *ultima ratio*, ou seja, do uso da violência para se chegar à paz e estabelecer a concórdia no interior da comunidade política. Aliás, santo Agostinho afirmara que a guerra só se justifica porque se almeja a paz (*De civ. Dei*, XIX, 12). Santo Tomás acrescenta que a guerra se torna justa se respeitar quatro exigências fundamentais: causa justa, autoridade legitima, ânimo reto (*probum animum*) e maneira ordenada de ações (*modum*) (*Sum. Theo.*, 2, 2, q. XL).¹⁰⁹

O esforço do deão de Vergy é justamente explicar que D. Pedro ao mover ação armada contra seus inimigos o fazia tendo em vista repelir a força com a força, uma vez que até os animais, como diz a lei natural, respondem com agressão a ataques que coloquem em risco suas vidas; recobrar o que fora arrebatado injustamente de suas posses, mas também de seus aliados; e de castigar os malfeitores que privando da realeza, agiam com a má fé de seus conselhos e ações. Estaria assegurada assim a legitimidade da auto-defesa, além do que viria a contribuir com o ideal maior da segurança da república. E ninguém mais adequado do que D. Pedro, varão de renomada virtude, cuja intenção nunca fora o botim ou a rebelião contra a realeza, muito menos levantar razões ímprobas e pecaminosas para suas ações. Também não foi sob o signo da vingança ou de qualquer outro subterfúgio para alijar D. Afonso da coroa real que D. Pedro converteu agressão em guerra, porém para defender e rechaçar a injustiça e repor o bem comum.

Quanto à segunda ordem de razões, a de que D. Pedro havia denegado os desejos expressos por D. Duarte em seu testamento, vale dizer, primeiro, que a regência na minoridade de D. Afonso, herdeiro legítimo do rei falecido, deveria ser dada à rainha D. Leonor, e, segundo, que, ao completar quatorze anos, D. Afonso deveria ser alçado monarca, outorgando-lhe, portanto, a maioridade, o deão de Vergy invoca a lei que veda a ascendência ao trono tanto de linha feminina quanto de menor de idade.

Esta acusação de D. Afonso, imputando a D. Pedro o crime de ter tomado por força a “titorya” do herdeiro legítimo da coroa, por conseguinte, a regência de Portugal, fez enorme fortuna na história de Portugal. Aliás, a imagem de usurpador do trono, de traidor da pátria e responsável pela guerra civil que culminou em Alfarrobeira é a imagem comumente associada a D. Pedro. Em oposição, a de D. Afonso, como se sabe, restou a de pacificador do Reino, entusiástico

¹⁰⁸ Idem, LVIIIss.

¹⁰⁹ Uma boa explicação acerca do tema da “guerra justa” no pensamento doutrinal católico está em GARCÍA-PELAYO, Manuel. Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos en la conquista de América. In: GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: FCE, 1996, pp.1-42.

empreendedor das navegações portuguesas e de valente conquistador do norte da África, confirmada pelo seu tão famoso epíteto de “Africano”, e não a do rei soberbo, orgulhoso, inclemente e rodeado por maus conselheiros, como se pode depreender pela tradução do terceiro discurso do deão de Vergy realizada por Vasco Fernandes de Lucena.

Para o deão de Vergy, o clamor público de que a ascensão de D. Pedro ao ofício de regente era absolutamente ilegal e de que “per força tomou a “titorya”, pois esta cabia à rainha, não encontrava sustentação em várias fontes da matéria de direito. Há consenso entre elas que, por ocasião de falecimento do pai, não é possível deixar a mãe como tutora dos filhos, pois “aas mulheres tolhem as titorias”. Quando se trata da administração do Reino, essas mesmas fontes “aas mulheres defendem as publicas administrações”. Ou seja, mesmo que “o testador possa mandar, que a titoria possa ser administrada, e regida per conselho de madre”, vale a norma superior que afirma peremptoriamente que “nom pode o testador deixar titorya dos filhos a sua madre, porque as Leys o nom consentem”.¹¹⁰

Um pouco mais tarde, no início do século XVI, o monarca português, D. Manuel, em suas *Ordenações* do Reino, ao tratar, por exemplo, dos regulamentos quanto aos bens e terras da Coroa entre os vassallos, reafirmava os ditames de D. Duarte – que, por sua vez, glosava a jurisdição de D. João I –, declarando que “todas as Terras, Bens, e Herdamentos da Coroa” que “forem dadas e doadas a quaesquer pessoas, de qualquer estado que sejam, pera elles, e todos seus descendentes, ou herdeiros, e socessores, fiquem sempre inteiramente (...) ao seu filho legitimo baram maior que delle ficar”.¹¹¹ Assim, conclui o deão de Vergy, o falecido rei D. Duarte, em seu testamento, não poderia ter excluído seu irmão D. Pedro da sucessão ao trono ([os reis] “nam podem em seu testamento privar da socesam do Reino, aquelles que descendem per linha paternal”) e, portanto, de seu direito de tutoria sobre D. Afonso (“a tutorya, testamentarya, e a socesam, per hum caminho andam, e iguaes sam”).¹¹²

De fato, um artigo das ordenações de D. Afonso IV declara a maioria apenas aos vinte e cinco anos e não mais, como dizia o direito costumeiro, aos quatorze anos. A respectiva glosa das *Ordenações de D. Duarte* apenas ratifica o que fora instituído, isto é, de que a maioria em muito tenra idade causava dano ao patrimônio da família com freqüente dilapidação dos bens e das

¹¹⁰ “Oração, que fez o Deão de Virge...”, Idem, p.LXI.

¹¹¹ *Ordenaçoes do Senhor Rey D. Manuel*. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1797, Livro II, Titulo XVII, p. 66ss. Estes são os ditames da famosa “Lei Mental”, que está em tudo de acordo com as leis gerais do Reino.

¹¹² Idem, p.LXII. Daí se segue que D. Pedro estava apenas cuidando daquilo que poderia vir a ser seu por direito de sucessão: “nom era menos justo, que o irmão de teu padre nom podesse cuidar, que nam devesse ser privado da tua tutora, pois teu padre nom podia privar da socesam do Reino, a qual cousa acceptou com grande prudencia, que pois a elle vir podia a socesam do Reino, que assy o regesse, e defendesse, em guisa, que nom ouvessem de ser destroydos os be[n]s, e rendas delle”, Idem, pp.LXII-LXIII.

terras.¹¹³ Nas *Ordenações Manuelinas*, que seguem toda a tradição jurídica anterior, a maioria também só é dada aos vinte e cinco anos, sobretudo naqueles casos em que ao menor é atribuído algum crime. Aqui, comparece de modo decisivo o papel do “tutor” ou do “curador”, pois ele que deve responder juridicamente pelo delito, chegando até a arcar com os eventuais prejuízos. Nestes casos em que se der “sentença contra o menor”, diz a lei que “a execução da sentença assi dada se faça nos bens do tal Tutor, ou Curador, e non nos bens do dito menor”.¹¹⁴

Além disso, na situação delicada em que se encontrava Portugal perante a ameaça dos mouros e, sobretudo, da poderosíssima Castela, cujas pretensões ao trono português eram mais do que conhecidas, a “fraqueza das mulheres” sinalizaria uma ótima oportunidade de vitória para os inimigos. Diz o deão de Vergy que o fato de D. Pedro ter assumido a governação do reino era mais um grosso fardo a ser carregado, porém que ele não se furtaria a tal responsabilidade, que propriamente uma usurpação.

se seu tio per derecho podia administrar esta tutoria, se o perigoso peso do Reino, a fraqueza das mulheres embargava tua madre, que titor nom fosse, e dassy se a saude de teu reino, e o Regimento dos principes, e prellados, e poovos costrangeo o Ifante, que filhasse tal encáreguo, esse em elle tanta prudencia foy, que sendo guerras acezas nos Reinos a ty vezinhos, o teu reino estevesse em folgada paz.¹¹⁵

E, sobre o debate acerca da maioria de D. Afonso, diz:

he alegado contra nós como se fosse hum grande crime, que o Ifante dom Pedro teve o Regimento do Reino, depois que tu acabaste quatorze anos. Esto certamente sera avido por erro, cousa nova he, que atee ora nom foy ouvida; porque he certo, que a tutoria do Rey tem esta especialidade, que dura vinte e cinco annos, porque posto que algum menor seja assaz discreto, ainda que chegue a vinte annos, nom pode emperoo empetrar privilegio do principe, que possa ministrar seus bee[n]s, como se de lidima, e comprida idade fosse.¹¹⁶

Assim, para sustentar e governar qualquer comunidade política, é necessário, antes de tudo, as virtudes da sabedoria e da prudência, as quais só se conseguem com a experiência de muitos anos de vida. A mocidade de D. Afonso certamente lhe trouxe a “força” – leia-se, a virtude da fortaleza –, mas

¹¹³ *Ordenações Del-Rei Dom Duarte*. Edição preparada por Martim de Albuquerque e Eduardo Borges Nunes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, pp.421-422.

¹¹⁴ *Ordenações do Senhor Rey D. Manuel...*, Livro III, Título LXXXVI, p.321ss. Obviamente não há interesse do deão de Vergy em dizer que as súmulas do direito português garantem a maioria a despeito da idade, ou seja, abrem precedente jurídico: “ssaluo em casos assynaados” e “ssaluo em aquelles casos que de direito podem E deuem d’auer”, Cf. *Ordenações de D. Duarte...*, op.cit., pp.421-422.

¹¹⁵ “Oração, que fez o Deão de Virge...”, Idem, LXIII.

¹¹⁶ Idem, p.LXIV.

também a “sandice” que é inerente ao “coraçam dos moços”, ou, com a glosa do deão de Vergy à filosofia moral de Aristóteles, “igual he o que for moço nos costumes aquelle, que he moço de dias, porque assy como hum delles erra por nam aver ainda esperiencia das cousas, assy erra ho outro por sujeito aas paixoe[n]s, por tanto dizem os compoedores dos dereitos que aquella idade desposta he pera receber enganosos, e perigosos comselhos”.¹¹⁷

Não é por acaso que o discurso do deão de Vergy salienta que a “sanha” de D. Afonso deve-se não só a sua inexperiência e juventude – à “fraqueza da idade” –, que toma por “revel” e “desobediente”¹¹⁸ aquele que mais lhe guardara “lealldade”, porém sobretudo aos maus conselheiros. Em vários momentos, o deão de Vergy afirma que a extrema juventude do monarca e sua inclinação às paixões acabaram se misturando explosivamente na ira contra seus parentes e que o fogo do ódio estava sendo alimentado por “tantos faladores, e maldizentes” de “envejosa malicia”, de “homee[n]s maldizentes, e de vil coraçam”, de “homee[n]s injuriosos, e revoltosos”, de “sandeus homee[n]s” e daqueles que esperavam roubar e haver as terras do duque.

Para finalizar, conclama que D. Afonso faça reluzir (assim como ouro rebate a luz) o “tempo da memória” da casa real e da monarquia de Avis; que se lembre que o duque de Coimbra “era teu tio, e padre de tua molher, e em taes pessoas a natureza sospeitar naõ pode algum avorrecivel cryme”; que não faltaram oportunidades para D. Pedro de usurpar a coroa régia (“mayor poder se quisera pera te empecer, o que mais secretamente fazer podera”); que recupere para a posteridade o renome do filho de D. João I (“por certo a grandeza de seu coraçam dina de gloriosa fama”, conhecida por “todallas nações, de “virtuosos costumes, e santa deciplina”); que devolva as honras e os privilégios dos filhos do conde Avranches – o mais leal de todos os servidores de D. Pedro –, e dos filhos do duque de Coimbra – seus primos –, sobretudo no que concernia a D. João (“moço de doze anos”) e de D. Jaime; e que permita sepultura digna a seu antepassado (“nam te quero tantas vezes lembrar a destruyçam de sua sepultura, convem, que soporte teu tio de o teres metido em vil sepultura”).¹¹⁹

Se o deão de Vergy não conseguiu realizar inteiramente seus intentos, ao menos foi sob a influência e ajuda de D Isabel de Borgonha que o Condestável D. Pedro escapou para Espanha; duas de suas irmãs – Caterina e Philipa – encontraram abrigo em conventos portugueses (esta, freira sem os votos formais em Odivelas, mesmo local em que faleceu outra grande Philipa, a de

¹¹⁷ Idem, p.LXIV.

¹¹⁸ “soamente chama revel, que desobedece contra elRey, ou contra o estado do Imperio, mas nam se por alguma outra cousa nam obedece, ou resiste a elRey”, Idem, p.LXVII.

¹¹⁹ Idem, p.LXXV.

Lancaster, dedicando-se a composição e tradução de obras espirituais¹²⁰). Como se sabe, Isabel havia casado com o próprio rei D. Afonso V.

Dois filhos de D. Pedro chegaram a Borgonha, em 1450, D. João de Coimbra e Beatriz, que havia de se casar, em 1453, com Adolfo de Cleves, senhor de Ravestein e de Wijnendale, cavaleiro do Tosão de Ouro, irmão mais novo de Jean, duque de Clèves, e sobrinho do duque de Borgonha. E, logo a seguir, também D. Jaime, capturado na batalha de Alfarrobeira e em particular perigo, através dos esforços de D. Isabel e do papa Nicolau V, chega ao porto Sluys, onde foi recebido pela duquesa em pessoa, em 1449.¹²¹ Depois, tomando os votos eclesiásticos, fora protonotário de Borgonha na corte de Roma, preboste do capítulo de São Pedro em Lille, bispo de Arras, arcebispo de Lisboa, cardeal-diácono de Santo Eustáquio por nomeação do papa, bispo de Paphos em Chipre (reino no qual seu irmão havia se tornado regente) e abade de Notre-Dame em Châtillon-sur-Seine.¹²² D. João de Coimbra acompanhou seu sobrinho, Carlos o Calvo, em batalhas, tornando-se cavaleiro da ordem do Tosão de Ouro, e, depois, fizera parte do séqüito do duque de Borgonha na campanha contra os infiéis na Terra Santa; através de seu casamento com Charlotte de Lusignan, sobrinha do rei de Chipre, tornara-se por breve período regente com o título de príncipe de Antióquia.¹²³ Isabel de Borgonha apoiou o condestável D. Pedro ao trono da Catalunha, enviando tropas para ajudá-lo na batalha de Calaf. Foi ela quem intermediou o casamento do Condestável

¹²⁰ "She is known to have been the author of an *Estações e Meditações da Paixão* and of other spiritual treatises for her niece, the saintly Princess Johanna, whose tomb (...) is to be seen at the Convent of Jesus in Aveiro. Philippa is also remembered for the translation of a book of French homilies, as well as of the *Vida Solitária* of S. Lorenzo Justiniano", Cf. WILLIARD, Charity Cannon. A portuguese translation of Christine de Pisan's *Livre des Trois Vertus*. PMLA. Publication of the Modern Language Association of America, dec.-1963, v. LXXVIII, n. 5, p. 464.

¹²¹ No começo do mês de janeiro de 1450, D. Jaime já se encontrava em Flandres, como mostra Olivier de La Marche: "Celle saison, arriva au port de l'Ecluse l'enfant d'omp Jacques de Portugal, filz du duc de Coymbres, nepveur de la duchesse de Bourgoinge, et filz de son frere; et arriva grandement accompagné de chevaliers, de nobles hommes et aultres, qui tous estoient fugitifz avecques luy du royaume de Portugal. Et vint l'enfant d'omp Jacques devers le duc à Bruges, qui le receut moult honnorablement, et luy bailla estat et pension pour luy et pour tous ses gens; et peult on croire que la bonne duchesse, sa tante, le receut, ensemble les Portugalois, moult cordialement, leur fit de grand biens, et y mit largement du sien; et pareillement le bienviengna moult volentiers le conte de Charolais, à qui il fut cousin germain", Apud PAVIOT, Jacques, op.cit., p.45.

¹²² Cf. PAVIOT, Jacques, op.cit., doc. 309, 310 e 353, p. 380, 381 e 403, respectivamente.

¹²³ Idem, ibidem, doc. 324, p.388; e o presente da duquesa de Borgonha de uma rica tapeçaria como dom de casamento, Cf. PAVIOT, Jacques, op.cit., doc. 337, p.394. Georges Chastellain relata as razões da escolha de D. João para a Ordem de cavalaria borgonhesa: "Le second eslu droit-cy, c'estoit messire Jehan de Coymbre, jeune chevalier de vingt ans, neveu de la duchesse de Bourgogne, aquel par regard que l'on avoit à ses moeurs et vertus et à la haute disposition de sa personne pour le temps futur, fut député cest honneur, car plus bel commencement de jeusne prince que luy n'avoit en la terre. Or avoit esté conclu de l'envoier en Cypre mesmes à la requeste du roy de Cypre qui en vouloit faire son héritier et lui donner sa fille, et à quoy le duc et la duchesse sa tante, à la très-longue et grant instance dudit roy, s'estoient consentis pour le bien de la cristienté. Sy duisoit bien certes de la parer de cestui renommé ordre affin de lui donner souvenance à tousjours de la maison où il avoit esté nourry, et que tant plus se tenist astraint et obligé envers elle", Apud PAVIOT, Jacques, op.cit., p.48.

com Margaret de York, irmã de Eduardo IV de Inglaterra, que, pela morte do condestável, se casara com o próprio filho da duquesa, Carlos.

No reino da Borgonha, a terra que acolheu aos exilados de Alfarrobeira estava a cidade de Flandres, grande entreposto comercial e artístico do século XV e XVI, e Bruges, com sua famosa “Rua dos Portugueses”, haviam se transformado em importantes feitorias¹²⁴, atraindo os portugueses para o comércio de figos, passas, vinho, cortiça, azeite, cera, peles, e, em meados do Quatrocentos, açúcar das ilhas do Atlântico, pimenta-malagueta e marfim retirados das possessões africanas, em troca de tecidos de algodão e de lã, cereais, manteiga, armas e munições, chegando até a ganhar, pelo papel estratégico que desempenhavam na dinamização do comércio, salvo-condutos, cartas de privilégios, franquias e proteção dos governantes locais. Entretanto, é justamente com D. Isabel após seu casamento com Filipe, o Bom, em 1429, que os portugueses adquirem grande relevo e privilégios especiais, sobretudo quanto ao direito de portagem, eleição de cônsules e juizes, e aplicação de leis com estatutos e ordenamentos próprios.

Nada espantoso se considerarmos a imensa *entourage* portuguesa que acompanhava Isabel em viagem à corte de Borgonha, cerca de duas mil pessoas, contando inclusive com o Infante D. Fernando, porém, do círculo mais próximo de servidores portugueses, se sobressaíram, pelas provas documentais dos dons que receberam do ducado de Borgonha e pelo destaque em serviços prestados às famílias principescas ligadas à família do duque, Álvaro Afonso (tesoureiro da duquesa), duas amas (Anna e Mor Gonçalves, esta a preferida de Isabel e sepultada com honras na igreja portuguesa dos dominicanos de Bruges), Brás d’Azoia (boticário, beneficiado no testamento de Isabel), Margarida de Castro (dama de companhia, casada com Jean de Neufchâtel, cavaleiro do Tosão de Ouro), Colaço (pagem), Pedro Eanes e Fernando de Portugal (secretários pessoais da duquesa), Aires Gomes (cavaleiro de honra), Afonso de Lucena (médico e conselheiro do duque e da duquesa, irmão do jurista Vasco de Lucena e de Rodrigo de Lucena; este médico do Infante D. Pedro de Portugal), Guiomar e Leonor Rodrigues, e Isabel de Sousa (damas de honra da duquesa – a primeira, casada com Philippe de Courcelles – jurista, homem de finanças e conselheiro do duque; a segunda, casada com Jean Marchefoing, cavaleiro da corte do duque de Borgonha; e a terceira,

¹²⁴ O termo “feitoria” no século XV não significa apenas “entreposto comercial”, mas “corpo administrativo autônomo no meio de uma cidade estrangeira, com suas leis e tribunal, suas finanças e impostos próprios”; “comunidade unida, segregada da população indígena, com representação oficial junto do governo e das autoridades do país onde existia”, “traduzida materialmente por um ou vários edifícios, sede de residência de funcionários e de mercadorias, de armazém e de depósitos, de terreiros para comércio, igreja, tribunal, formando uma ou várias ruas, até um bairro inteiro”; e “‘colônia’ estrangeira, esboço da ‘legação’, ‘consulado’ ou ‘embaixada’”, além do que poderia ser hotel, feira, doca e alfândega. Cf. MARQUES, A.H. de Oliveira. Notas para a História da feitoria portuguesa na Flandres, no século XV. In: _____. *Ensaio da História Medieval Portuguesa*. Lisboa: Vega, 1980, p. 166.

casada com o cavaleiro Jean de Poitiers e senhor d'Arxi) e João Vasques (secretário e mestre da corte da duquesa).¹²⁵

Além disso, sob o patronato de Isabel estavam dois instrumentistas portugueses – cegos, ao que se sabe: Juan Fernández e Juan de Cordeal, cujas habilidades eram notórias na corte, sobretudo se considerarmos o fato de o próprio duque deles se valer para tocar regularmente em coroações de príncipes, funerais reais, nascimentos e casamentos, procissões religiosas, entradas reais, recepções diversas – enfim em todos os rituais em que a pompa e a magnificência régias eram requeridas.¹²⁶

I.4 O testemunho da magnificência régia na corte de Avis do século XV

Um dos acontecimentos mais importantes da história institucional portuguesa à época da ascensão da casa dinástica de Avis ao trono régio em Portugal foi, sem dúvida alguma, o casamento de D. Isabel, filha de D. João I e Philipa de Lancaster, com Filipe o Bom, o poderosíssimo duque de Borgonha, cujos lances principais foram dados a conhecer pelo autor anônimo em seu, tão pouco conhecido quanto importante, *Voyage de Jehan Van-Eyck (1428-1430)*.¹²⁷ Nesta crônica quatrocentista, pode-se flagrar de modo particularmente exemplar o modo de constituição das práticas ético-políticas em que está completamente imersa a família real dos primeiros Avis a partir de duas linhas de força complementares e mutuamente dependentes. A primeira, sua imersão em regras de etiqueta e civilidade, cuja formulação melhor se dá a ver pelas ações de magnificência da realeza e pelos códigos hierárquicos de precedência, constituindo, estrategicamente, as coordenadas históricas mais precisas da representação de um novo modelo de monarquia em Portugal. A segunda, o próprio caráter humanista do relato, cuja estrutura e efeitos de sentido possuem a função precípua de testemunho ocular dos feitos notórios e públicos de grandes varões dignos de memória, e não mais como uma das partes menores do grande esquema medieval de matriz bíblica das “idades do mundo” e da ascensão-queda da humanidade.

¹²⁵ PAVIOT, Jacques, op.cit., p. 85; ver também os documentos a eles referidos e os comentários históricos.

¹²⁶ Convém mencionar, de passagem, os vários comerciantes, armadores, homens de armas, embaixadores e letrados portugueses, cuja estadia em Borgonha foi temporária ou esporádica. Dentre eles, pode-se ressaltar: Álvaro de Brito, escudeiro da duquesa de Borgonha e depois mestre de artilharia, conselheiro e valido de Filipe o Bom, acompanhando-o em várias batalhas e em sua peregrinação à Terra Santa; e Álvaro Gonçalves Coutinho, um dos famosos “Doze de Inglaterra”, que entrou no serviço do duque Borgonha, tornando-se valido e campeão (oficial?) nas justas empreendidas pelo duque em várias localidades da França.

¹²⁷ ANÔNIMO. *Voyage de Jehan Van-Eyck (1428-1430)*, Apud MARQUES, A.H. de Oliveira. O Portugal do tempo do Infante D. Pedro visto por estrangeiros (a embaixada borguinã de 1428-29). *Biblos*, v. LXIX (1993), pp. 68-78. Todas as citações da embaixada borguinã são feitas a partir do relato transcrito nesse artigo de Marques. O mesmo relato está reproduzido em PAVIOT, Jacques. *Portugal et Bourgogne au XVe Siècle*. Lisboa/Paris: Centre Culturel Portugais/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1995, doc. 92, pp. 205-218.

Nesse sentido, ambas linhas de força remetem ao esforço empreendido pela monarquia portuguesa recém-instaurada para legitimar e afirmar seu poder político em face, de um lado, internamente, às diversas facções da nobreza terratenente e aos vários poderes parcelares em competição pelo exercício da *potestas regnitiva*; de outro, externamente, aos outros reinos europeus, em especial, contra as pretensões de unificação peninsular da dinastia castelhana dos Trastámaras. Em que se pese o momento particular de seus enunciados, sua base argumentativa quadra perfeitamente com a aglutinação de várias instâncias de poder dispersas que legitimam o poder político num único momento estratégico, ou seja, aquele em que se dão os cerimoniais de casamento com vistas a estabelecer ou ratificar tratados de paz e amizade com diferentes casas dinásticas.¹²⁸

I. *magnificentia nominat virtutem*

Em 28 de dezembro de 1428, aportaram, em Lisboa, os embaixadores de Filipe o Bom, duque de Borgonha, que vinham tratar dos esponsais com D. Isabel, filha do primeiro monarca da dinastia de Avis. Conforme o relato do autor anônimo, o séquito, constituído à cabeça por Messire Jehan, conselheiro e valido do rei, secundado por Messire Bauduin de Lannoy, governador de Lille, por André de Tholonjon, senhor de Mornay, por mestre Gille d'Escounay, preboste de Harlebeque, por Jean Hibert, secretário pessoal do duque, e por vários outros serviçais, incluindo um pintor retratista – Jan Van Eyck¹²⁹ –, havia partido em duas galés venezianas da cidade Bruges, em Flandres, a 19 de outubro, passara pelos portos da Inglaterra meridional (com rápida estadia em Londres), depois Galícia e, já em Portugal, Cascais e, finalmente, passados dois meses e nove dias, aos paços reais em Lisboa. A viagem de volta, em naus portuguesas, já com os pormenores acerca do casamento resolvidos e escoltando a noiva, levava muito mais tempo dois meses e dezessete dias – por erro do piloto que levava as embarcações quase ao naufrágio e pelas más condições do tempo –, compreendendo o período de 8 de outubro a 25 de dezembro de 1429.

Os procedimentos diplomáticos e também os devidos cuidados com a hospedagem da comitiva, conforme os rituais da época, dependiam de permissão régia, sobretudo quanto aos deslocamentos às vilas do interior de Portugal, onde, para caçar (prática da realeza, por excelência)

¹²⁸ Cf. FONSECA, Luís Adão da. *O Essencial sobre o Tratado de Windsor*. Lisboa: INCM, 1986.

¹²⁹ A relação de membros da embaixada borgonhesa reflete muito bem a importância política dos laços matrimoniais que estavam por se firmar entre Portugal e Borgonha. Em geral, para missões diplomáticas de pouca relevância, eram enviadas pessoas de menor importância social e pouco trânsito junto ao monarca e sua corte. Para um período posterior e tratando mais especificamente do caso português, porém que em verdade pode ser inserido no contexto das práticas e teorias de um período histórico e geográfico mais alargado.

ou ainda para exercer as prerrogativas da suserania (fazer justiça, a principal delas), encontrava-se o rei acompanhado da família real. Além disso, a embaixada borgonhesa coincidiu com a recepção pela chegada da infanta aragonesa, D. Leonor, que viera casar-se com D. Duarte, herdeiro do trono português. Foi justamente por isso que os embaixadores, após várias arremetidas mal sucedidas, só avistaram D. João I apenas um mês depois.

Após a entrega das cartas de apresentação com as credenciais dos emissários, Gilles de Escornay expôs em latim os objetivos da missão diplomática, ou seja, a proposta de casamento do duque de Borgonha a D. Isabel, cuja ratificação apenas seria efetivada pelo contrato de núpcias de 23 de julho de 1429.¹³⁰ Era necessário, entretanto, conhecer as feições da futura noiva, incumbência que deveria ser levada a termo por Jan Van Eyck, artista hábil e de confiança do duque, mesmo porque os vários discursos de matriz teológica do período acerca do casamento eram unânimes em afirmar que a feiúra da esposa motivava o marido a fazer guerra à castidade, que o excesso de beleza era causa de ciúme e dissenso constante na casa, e que as feições bem dimensionadas da esposa em adequadas proporções era um dos passaportes para a felicidade no casamento.¹³¹ Foi assim então que:

¹³⁰ Cf. “Escritura do contrato de casamento do duque Filipe de Borgonha com a infanta Dona Isabel, filha de el-rei D. João I de Portugal. Lisboa, 1429, julho, 23”, publicado e traduzido do latim por Aires do Nascimento, In: *Princesas de Portugal. Contratos matrimoniais dos séculos XV e XVI*. Lisboa: Cosmos, 1992, pp. 36-57. Para outros textos diplomáticos envolvendo o referido casamento, ver, na mesma edição, a carta de dote de Filipe de Borgonha em favor de D. Isabel (Écluse, Flandres, 6 de janeiro de 1429, pp.30-35) e a quitação do duque de Borgonha a D. João I (Bruges, 25 de outubro de 1433, pp.59-61).

¹³¹ E também porque a tradição em vigência no período afirmava que a beleza física era expressão direta da beleza espiritual; entretanto, ao que parece, a “feiúra” da pretendente não era motivo para não se firmarem os esponsais, sobretudo quando se tratava de efetivar laços de paz e amizade entre reinos em litígio. Fernão Lopes, por exemplo, diz que, por ocasião do casamento de D. Fernando com Leonor de Aragão, os embaixadores portugueses, em especial seu privado mór, o conde D. João Afonso Telo, voltavam com más novas a respeito da noiva: “que vista a Iffante pello comde, e per aquelles que com elle hiam, que todos disserom, que nunca tam fea cousa virom, e mais que disserom alguuns que ante perderiam todo aquel aver, e sete tanto mais aalem, que casar com tal molher como aquella”. Porém, acresce Fernão Lopes, esta razão e outras eram “emmiygas da verdade” e que deixavam “aos homeens vaãs opinioões... e dos finados maa fama por sempre”, Cf. *Crónica de D. Fernando*. Porto: Civilização, s/d, cap. XLVII: “Das razões que alguuns disserom, fallando do casamento delRei Dom Fernando com a Iffante Daragom”, p.128. De qualquer forma, como se sabe, D. Fernando irá quebrar o tratado com Castela, preterindo D. Leonor e desposando Dona Leonor Teles. No *Segredo dos Segredos*, manuscrito português do século XV, pode-se ler no item “Da castidade do Rey”: “Piadoso Emperador nom queiraes enclinar uos ao fornizio das molheres porque o fornizio he hu[m]a propriedade dos porcos que gloria pois he a ti se usares ho ujcio das cousas sem Razam E os autos das cousas brutas Cre me sem duuida que o fornjgar he destrucam do corpo E abreuiamento da uida e currucam das uirtudes / O trespasamento da lei custumes femjnjos geera E a derradeyra traz aquelle mal que dissemos [refere-se ao item anterior em que se trata “Dos males que do carnal deseio he usu nascem”]”, Cf. PSEUDO-ARISTÓTELES. *Segredo dos Segredos*. Lisboa, 1960, fól. 15v, p.17.

les dits ambaxadeurs, par ung nomme maistre Jehan de Eyck, varlet de chambre de mon dit seigneur de Bourgoingne et excellent maistre en art de peinture, firent paindre bien au vif la figure de ma dite dame l'infante Elizabeth.¹³²

De igual modo, caberia conhecer os pormenores do caráter e dos hábitos da noiva (“meurs et conditions d'icelle dame”) devidamente rastreados pela *opinio* de “privados e estrangeiros, amigos e inimigos” (“privez et estrangeirs amis et ennemis du royaume de Portugal”); estes, para comemoração geral da comitiva borgonhesa, “em comum e por voz e renome geral” (“en commun et par voix et renommee generale”), estenderam-se em elogiar a alta reputação e as “virtudes e bens” (“vertues et biens”) da princesa.¹³³

Em posse de ambos os retratos – primeiro, o desenho das feições da noiva; segundo, o ornato de suas virtudes, cujo merecimento se igualava ao primeiro –, seguiram mensageiros à corte de Borgonha a fim de receber a decisão final do duque para os esponsais. Após se estabelecerem as bases do tratado de casamento, em 25 de julho de 1429, no castelo do rei, em Lisboa, pelas sete horas da manhã, o embaixador borgonhês, em nome de Filipe o Bom, tomou e recebeu (“prist et receut”) por esposa D. Isabel sob o testemunho da família real portuguesa, de vários membros da corte e das gentes de todos os estados em grande número (“gens de tous estats en grant nombre”).¹³⁴ No entanto, como já fora acordado, a princesa, adequadamente secundada por sua própria corte, apenas se juntaria ao esposo em setembro, época das marés e ventos favoráveis.

O banquete de bodas e os respectivos festejos, cuja organização couberam ao Infante D. Duarte, foram realizados entre os dias 26 a 28 de setembro de 1429, nas vésperas da partida de D. Isabel para Flandres. Diz o relato que o banquete contou primeiramente com uma ceia (“soupper”) na sala das galés junto ao Tejo. A sala fora esvaziada, decorada com tapetes de vários motivos, tecidos de lã de várias cores e esteiras verdes, iluminada por tochas e candeias de cera, e, dispostas em quatro filas, estavam as mesas adornadas por tecidos de linho; a mesa de honra, destinada ao rei, à família real e aos principais convidados, estava num estrado, elevada sobre as demais, coberta por

¹³² *Voyage de Jan Van-Eyck*, p.69.

¹³³ *Idem*, pp.69-70.

¹³⁴ Há que se dizer que, a despeito de os matrimônios entre membros de casas dinásticas diferentes serem em grande medida acordados previamente pelas famílias, eles dependiam necessariamente da vontade dos nubentes. Como reza a “Constitucom xxij” das Ordenações de D. Duarte, “que nem-huum príncipenom costranga homem nem molher que faça matrimonyo”, “porque os matrimonyos deuem ser liures E os que som per prema nom ham boa cima” (*Ordenações Del-Rei Dom Duarte*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, p.51). No entanto, não se pode casar sem o consentimento dos pais sob pena de perder o direito à herança (Cf. *Ordenações Manuelinas*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1797, Livro IV, Título LXXII: “da filha que se casa sem auctoridade de seu padre ante que aja vinte e cinco annos, e em que casos o pay pode deserdar seus filhos ou filhas”, p.183).

um dossel de ouro. Havia também locais específicos para os reis de armas e arautos, para a orquestra de trombetas e menestréis e para as baixelas de ouro e prata.

O rei entrou à sala acompanhado por D. Duarte, D. Pedro, D. Isabel, pelo infante D. João e pelos condes de Ourém e de Arraiolos, por vários senhores, escudeiros, damas e donzelas ricamente adornados e vestidos, e pelos embaixadores de Borgonha. À mesa, o rei teve à sua direita D. Isabel e à ponta, o embaixador Senhor de Roubaix, e à esquerda as duas outras Isabéis (esposas de D. Pedro e D. João). Oliveira Marques deduz que os paços de Lisboa não comportavam banquetes grandiosos, por isso foram deslocados para local mais apropriado, e que deveria haver todo um “sistema de etiqueta privilegiando a família real”, uma vez que os emissários do duque instalaram-se muito abaixo e distantes do rei português e seus parentes. Esta hierarquia na disposição dos lugares dos convidados em cerimônias públicas, aliada à precedência no servir as iguarias, segundo a natureza hierárquica de cada um, concorre para indiciar que já existia em Portugal um código de normas que dizia respeito à boa conduta à mesa.¹³⁵

Em fins da Idade Média, esta preocupação com a distinção social através do estabelecimento de uma “etiqueta” – um *habitus*, no sentido aristotélico – é importante num plano mais amplo, porque tem a ver exatamente com a imagem que cada um dos diversos estratos da aristocracia possui de si mesma. Em particular, refere-se à superioridade natural que identifica e caracteriza a magnificência da realeza e de toda a família do monarca em relação não só aos outros membros da nobreza, mas também aos outros estados do Reino. Com forte acento na noção da virtude da magnificência desvelada no Livro IV da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, ela quadra, aqui, perfeitamente com a grandeza e feitos de grandes senhores, e de tudo aquilo que diz respeito ao decoro próprio dos altos valores morais e das práticas dignas de varões ilustres, que os fazem refinados em seus costumes e superiores na hierarquia temporal.

Para Aristóteles, a magnificência está ligada a todas as ações que envolvem gastos pecuniários em grande escala, assim não se confundindo com a liberalidade, porém, distanciada de seus extremos indesejáveis – de um lado, por falta, a mesquinhez; de outro, por excesso, a vulgaridade e o mau gosto –, pela circunstância e modo adequado de sua aplicação. O magnificante, para Aristóteles, é justamente aquele que alia o dispêndio com gastos vultosos e ostentatórios com o decoro da situação, realizando-o com largueza e prazer, visto que o cálculo preciso convém ao avarento, tendo em conta, como todas as virtudes, a honra e a excelência para si mesmo, e a

¹³⁵ MARQUES, A.H., op.cit., p.66. Era costume em Portugal, preceder cada iguaria e as bebidas de tochas empunhadas por criados, lavar as mãos em bacias de ouro ou prata com água perfumada e enxugar em toalhas pequenas; além disso, curiosamente, usavam-se “chifres de unicórnio” com o cabo de ouro ou prata, muitas pedras preciosas, “dente de escorpião” e outros objetos preciosos aos quais se atribuíam poderes mágicos contra o envenenamento, Cf. MARQUES, A. H. de Oliveira. A mesa. In: _____. *A sociedade medieval portuguesa*. Aspectos da vida quotidiana. Lisboa: Sá da Costa, 1957, pp. 18-19.

admiração dos espectadores, como obra de arte bem acabada. Assim, a magnificência convém a tudo aquilo que se relaciona com o culto religioso (construção de monumentos, ofertas votivas, sacrifícios rituais) e com a ambição cívica (manutenção de exércitos, espetáculos públicos de pompa), sinalizando estrategicamente a expressão mais adequada do caráter e dos recursos do agente, isto é, da grandeza e prestígio daqueles que obtiveram suas riquezas através de seus próprios esforços, de herança, de amigos, ou por nascimento nobre; relaciona-se, não menos, com as ocasiões esporádicas e relevantes, como as bodas e congêneres, ocasiões festivas da cidade, reuniões de pessoas de posição hierárquica superior, boas-vindas e despedidas de hóspedes estrangeiros, ou mesmo relaciona-se com a decoração e cuidados com a própria casa, adornando-a com objetos valiosos e duradouros.

Nesse sentido, essa articulação entre os usos da magnificência e seus objetos de aplicação revela de modo incontestado que a magnificência não se resume a qualquer dispêndio excessivo, mesmo porque deve necessariamente levar em conta os atos racionais de pesar e avaliar em cada caso o que é digno e aquilo que resulta em acréscimo à reputação do agente. Sem isto, cai-se nos precipícios da vulgaridade daquele que gasta mais do que é justo em objetos sem importância por puro prazer da ostentação, ou daquele que faz questão de bagatelas e que hesita e lamenta por pequenas somas.¹³⁶

Para a tradição escolástica, a assunção da magnificência se dá pelo uso intensivo da riqueza, o que denota seu caráter eminentemente aristocrático. Santo Tomás de Aquino, ao desvelar as *quaestiones* da *magnificentia* em sua *Summa*, afirmava que “a aquisição de qualquer coisa grandiosa – de onde advém o termo magnificente – apropriadamente se relaciona com a idéia de virtude; daí então decorre que o termo ‘magnificente’ significa virtude” (*Et ideo operari aliquid magnum, ex quo sumitur nomen ‘magnificentiae’, propriepertinet ad rationem virtutis. Unde magnificentia nominat virtutem*, IIa, IIae, qu.134, art. I). Ainda nesse mesmo artigo, santo Tomás acrescenta que a magnificência se expressa nos gastos com obras de cunho grandioso e que perseguem o bem público ou o bem privado supra-individual. A partir daqui, essa virtude transforma-se em *topos* de um vasto conjunto de discursos de tema ético-político, com enorme impacto e visibilidade na tradição dos *specula principis*. Nestes, é moeda corrente a advertência de que o príncipe deve evitar a avareza e cultivar a liberalidade, sem com isso cair no apetite desordenado da glória mundana. Isto se traduz na equação amplamente respaldada pela doutrina política e teológica de que ao verdadeiro príncipe sempre é melhor dar que receber, que mais convém recompensar aos vassallos que o servem – com a única restrição de que se deve observar as

¹³⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987, pp.65-67: IV, 2.

proporções da justiça distributiva – do que ser recompensado por eles, pois é co-natural à dignidade da realeza remunerar os serviços que lhe foram prestados.

Essa *regia largitio* parte da aceção de que a riqueza dos vassalos faz o príncipe duas vezes rei: uma, porque a generosidade traduz-se em retribuição por parte dos súditos em afeto – em “amor e amizade”, conforme o vocabulário do período –; outra, porque conquista as vontades através de meios não-violentos de persuasão e aumenta sua própria honra ao incrementar a honra de seus súditos. Para tanto, os escritores de matéria governativa são unânimes em recomendar que o rei use de prudência, ou seja, que deve pesar o momento da dádiva, quem deve ser agraciado, qual a dignidade hierárquica da pessoa (para não premiar de menos quem merece mais) e qual ação realizada deve ser destacada, porém que deve fazê-lo sem nunca dilapidar o seu próprio patrimônio, visto que isto o obrigaria a introduzir impostos e tributos injustos com abuso dos bens alheios.¹³⁷

Assim, todas as cerimônias públicas da realeza (bodas da família real, recepção a emissários estrangeiros, atividades de cinegética e correlatos, justas, passos de armas, interesse pelas regras do amor cortês etc.) são momentos excepcionais para se expressar a virtude da magnificência e ocasiões propícias para a distribuição de dádivas. Seu efeito imediato é honrar àqueles que bem trabalharam para o aumento da monarquia e apaziguar os ânimos através da concórdia das vontades e da paz social.

Este viés ético-político, cuja matriz doutrinal fundamenta todas as práticas aristocráticas do período, em verdade, pouco tem a ver com a simples manifestação do luxo e do gasto conspícuo. Mesmo porque se a magnificência se define pela exposição em espetáculo do ajuste e adaptação do luxo ostentatório à ocasião, cuja pragmática é expressar o alto caráter dos agentes envolvidos, isto se dá, em sentido complementar, através de usos e costumes específicos – regras de conduta e civilidade – considerados dignos desses agentes.

Historicamente, isto se deu, em Portugal, salvo engano, a partir da ascensão da casa de Avis ao trono régio, em particular, pela aclimatação de certos modos e costumes da corte inglesa de Lancaster. Fernão Lopes afirma que quando o rei D. João I e o duque de Lancaster se encontraram para tratar a paz entre o reino de Portugal e o de Castela, por volta de 1386, no Porto, “aly se receberam, abraçamdose e fazemdose suas mesuras com prazer e lediçe (...) sedesarmaraõ e

¹³⁷ Ver também HESPANHA, Antonio Manuel. La gracia del derecho. In: _____. *La Economia de la Gracia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993, p.165ss. Para Gomes Eanes de Zurara: “uma das propriedades do magnanimo é querer antes dar que receber; e porque aos homens não pode ser dada maior cousa em este mundo que honra, a qual diz o filosofo que todos naturalmente é desejada, assim como algum grande bem, porque de totalas cousas corporaes ela é maior nem melhor; e portanto diz ele que o recompensamento da honra deve ser dado ao que é muito nobre e excelente, e o recompensamento do ganho ao que é mesteiroso. O que certamente mostra ser assim, pois que a Deus não podemos dar maior cousa que honra, nem aos mui bons e virtuosos, por testemunho e galardão de sua virtude”, Cf. *Crónica de Guiné*. Introdução, novas anotações e glossário de José Bragança. Porto: Civilização, 1973, p.3.

assemntaramse a comer a ambos de huma parte”, não existindo até aquele momento (“cá inda então não era em uso”) qualquer regra específica ou código de colocação dos lugares (“sem curarem de parte direita nem esquerda”).¹³⁸ Entretanto, de certo, a partir da chegada da princesa inglesa Philipa da casa de Lancaster e seu séquito aos paços de Lisboa como decorrência do consórcio matrimonial com o primeiro monarca de Avis estabelecido pelo Tratado de Windsor (1386) – por sinal, os esponsais de D. Isabel são extensão dos objetivos desse tratado –, é possível vislumbrar uma mudança de paradigma na ordenação da magnificência real e das práticas portuguesas de corte no começo do século XV.

A despeito da obra monumental de Peter Russell acerca das intervenções inglesas na Península Ibérica nos séculos XIV e XV¹³⁹, ainda faltam estudos de maior fôlego acerca do impacto da presença histórica de Philipa de Lancaster em Portugal, sobretudo porque foi através dela, vinda de uma corte mais antiga e muito mais refinada, cuja tradição remonta à ilustre Leonor de Aquitânia, que as práticas tornaram-se mais sofisticadas e ritualizadas, com seleção apurada do círculo aristocrático próximo ao casal real, o que se reflete também na educação esmerada de índole humanista dos príncipes de Avis. Para Ana Alves, em sua análise da “longa tradição” dos rituais de entrada régia e, em sentido complementar, aos indícios que aqui eu proponho, houve um esforço sistemático, a partir do reinado de D. João I, em solenizar a imagem da realeza, cuja tradição cortesã assenta-se, não tanto na tradição peninsular, sobretudo por causa das dissensões dinásticas com Castela, porém, muito mais, na influência inglesa, em especial, no que dizia respeito aos aspectos da heráldica (a adoção de emblemas com motes em dialeto anglo-normando por parte da família real é um bom exemplo) e das implicações político-militares (o alinhamento com a casa ducal de Lancaster e a sagração do Mestre de Avis como cavaleiro da ordem da Jarreteira são os paradigmas centrais).¹⁴⁰

Assim, os lances mais refinados dessas práticas, rescendendo aos modos da aristocracia cavalheiresca, podem ser claramente rastreados na ocasião do referido banquete oferecido em honra às bodas de D. Isabel, em que foram realizados desafios (“chalanges”, ou seja, “entremezes”) para a admiração dos convidados.

A ce soupper, qui longuement dura, se firent esbatemens que pardelà ils appellent chalanges, qui se font en telle maniere, que chevaliers et gentilzhommes armez de toutes leurs armes et houchiez ou parez ainsi

¹³⁸ LOPES, Fernão. *Crónica de D. João I*. Porto: Civilização, 1990, v. II, cap. XCI: “De Como El Rei e o Duque se viram a primeira vez”, p. 217.

¹³⁹ RUSSELL, Peter. *The English Intervention in Spain and Portugal in the Time of Edward III & Richard II*. Oxford: Clarendon Press, 1955.

¹⁴⁰ ALVES, Ana Maria. *As entradas régias portuguesas*. Uma visão de conjunto. Lisboa: Horizonte, s/d, p. 20ss.

qu'ilz veulent et doivent jouter, viennent à cheval, acompaigniez comme il leur plaist, devant la table du seigneur ou dame quy tient la feste, et devant luy font porter en un baston fendu une carte ou lettre ployee, et, après qu'il a tout à cheval incliné le seigneur ou dame, luy fait presenter la dite lettre, où est contenu qu'il est un chevaleier ou gentilhomme d'un nome estrange qu'il prend tel qu'il se veult attribuer, et dit qu'il vient de moult d'estranges contrees chercher adventures: l'un, des desers d'Inde; l'autre, de paradiz terrestre; l'autre, de la mer; l'autre, de la terre; et que, pour ce que il a oy direles nouvelles de ceste haulte feste, il est venu à court, et sermont aucun de leans que, s'il veult jouter ou faire armes, il est prest de le recevoir. Adonck, la lectre leue et la chose conseilliee, le seigneur ou dame fait dire, par un harault, à celluy homme d'armes, que actent sa response devant la table: Chevalier, ou seigneur, vous serez delivrez; et lors, faite inclination comme devant, se part de la place armé et monté comme il y est venu.

Ung en y olt quy vint et son cheval tout couvert de broches, comme de porc espy; ung aultre quy vint acompaignié des sept planetes, chascune bien gracieusement figuree selon sa propriété; autres plusieurs vindrent gracieusement habillez et desguisez chascun selon son plaisir.¹⁴¹

A D. Duarte, coube agraciado com grandes dons e prodigalidade (“grans dons et largesses”) aos arautos e menestrais que foram trazidos a cavalo, sendo ovacionados largamente por toda a sala; a partir disso, a infanta D. Isabel determinou que nos dias seguintes (27 e 28 de setembro), na rua Nova de Lisboa se dessem as justas e que aos vencedores, além das glórias de praxe pela vitória, seriam ofertados, ao primeiro, uma taça ricamente adornada, e, ao segundo, um diamante de alto quilate:

A ce soupper aussi, fist ma dite dame l'infante Elizabeth crier joutes à jouter par compaignie par deux jours ensuivant, et que celuy quy mieulx feroit pour le premier jour auroit une riche coupe, et celuy qui mieulx feroit por le second auroit un riche dyamant.¹⁴²

Para tanto, foram feitas paliçadas de lã azul e vermelha; alguns justadores paramentaram seus cavalos com tecidos de ouro e ricos brocados; outros, com tecidos de prata; outros, com seda; e outros, ainda, com diversos adornos segundo a divisão dos partidos; justaram em frente às tribunas em que estavam o rei e grandes senhores, e, nas janelas das casas com grande colorido e regozijo, encontravam-se diversas damas. A presença de disputas cavalheirescas em escritos de diversa natureza pelo seu caráter de emulação das ações no campo de batalha – do mesmo modo que toda a

¹⁴¹ *Voyage de Jan Van-Eyck*, p.72.

¹⁴² *Idem*, *ibidem*.

literatura cinegética do período – era central para reafirmar a expressão da magnificência nas práticas aristocráticas e, daí, ao traço fortemente marcado do elogio e cultivo das virtudes.¹⁴³

É por isso que Pero López de Ayala, nobre castelhano prisioneiro em Óbidos após a derrota em Aljubarrota frente aos portugueses, em seu *Libro de la caça de las aves* (c.1385-89), tratado de cetraria enormemente tributário do *Livro de falcoaria* de Pero Menino, após salientar que a habilidade na arte da cetraria demanda experiência, a qual, por sua vez, se adquire pela própria prática e pela companhia de caçadores experientes (“Los ombres cuando comienzan a caçar non lo saben todo, e han menester de ver e oyr de algunos de los que mas vieron e mas provaron en esta arte del caçar”, chegando mesmo a afirmar que a prática é melhor que o mero conhecimento livresco, “quando me aconpañyava con falconeros que sabian el arte, pare mientes, e por aventura en un mes aprendia un capitulo de lo que veyá”¹⁴⁴), acrescentava, de modo particularmente claro, que o objetivo dos vários tipos de tratado de caça era a expressão da virtude da magnificência:

Otrosi en la caça delas aves ha otros bienes, ca es virtud que llama el philosopho en el quarto libro delas Eticas magnifiçençia, que quiere dezir magnifiçençia grandeza e fechos de grandes señyores. Ca noble cosa es e grandeza a um señyor tomar falcones e açores e aves de caça en su casa, ca quien lo tiene como deve paresçe muy bien las tales aves en las casas delos grandes señyores, otrosy en canpo delante ellos quando cavalgan e van a ver tal caça.¹⁴⁵

Não é por acaso que D. João I dedica uma parte de seu *Livro da Montaria* aos trajes e vestimentas que deve ter todo o séqüito de caçadores. O código de conduta aristocrática do período determinava que as expressões públicas em que comparecia o monarca soberano deviam exprimir as virtudes éticas prescritas pela doutrina aristotélico-tomista como signos de legitimação do poder governativo. D. João I já havia explicado em seu “prólogo” que a caça é êmula dos feitos de armas, conforme rezam a autoridade do tratado da guerra de Vegécio e o exemplo de vários príncipes da história greco-romana que se destacaram pelas ações militares, e que este conhecimento não pode cair no esquecimento, a partir do elogio das letras que imortalizam os atos grandiosos do passado e da fórmula medieval, presente no *Policraticus*, do “rei iletrado como asno coroado”. Tanto um como outro, referem-se estrategicamente ao “tempo da memória” que o monarca deve manter, isto é, ao princípio de que o passado fornece soluções adequadas para resolver as questões mais

¹⁴³ Ver, por exemplo, MACPHERSON, Ian. The “invenciones y letras” of the *Cancionero General*. London: Department of Hispanic Studies/Queen Mary and Westfield College, 1998.

¹⁴⁴ LOPEZ de AYALA, Pero. *Libro de la caça de las aves*. El MS 16.392 (British Library, Londres), editado com Introducción, Notas y Apéndices por John G. Cummins. London: Tamesis Books, 1986, cap. VIII: “Como se deve governar e regir el falcon neblly, e çiertas reglas de platica paraello”, p.81.

¹⁴⁵ LOPEZ de AYALA, Pero, op.cit., “Prologo”, p.53.

contundentes do presente. Para D. João I, tal prática depende necessariamente do âmbito moral do “viver honesto”, vale dizer, que “nom seia pecado, nem mercee” e que cabe sempre buscar “obra meritória”.¹⁴⁶ O fundamento já o referira Ayala em seu *Rimado de Palácio*: “En fechos temporales que pasan cada día / Deuemos trabajar nos, [y] poner mejoría / con buena ordenança”, pois, do contrário, tudo seria “orgullo [y] soberuía”.¹⁴⁷

Um pouco mais tarde, no reinado de D. João III, Lourenço de Cáceres, em seu *Ao Iffante Dom Luis*, ao referir-se à caça não como desporto ou lazer, mas como prática institucional da realeza por excelência, reafirma a necessidade de o príncipe buscar os “bons costumes” como exemplo para seus súditos, pois ele deve “fazerse assi mesmo exemplo aos seus de virtudes, por que não ha hi pestelencia que se mais pege [sic], nem pregação que mais edifique que os bons ou mãos costumes do princepe nos seus subditos: porque os homens comumente folgão de arremedar, e seguir as manhas daqueles aquem obedecem”.¹⁴⁸ Doutrinando acerca do tempo de ócio do príncipe, adverte que este deve ser entendido como “como remaços a que se acolhão da furia, e corrente dos negócios, pera co’ mor força tornarem a entrar nelles” (fol. 34). Conquanto vede completamente todos os jogos de azar, pois apenas trazem “os desastres, e desentormentos, e porfias, iras e ódios... E as tencons com que todos se acentão, e as maugoas com que se leuantão” (fol.36) – lapidaramente, “he muito feo nos princepes christãos” (fol.36) –, admite, no entanto, certos tipos que jogos, como a prática da caça, porque “seruem a exercicio do engenho, e a soltura dos membros, que por serem honestos, e quase semente de virtudes por todo o direito são concedidos”, e, concordando com D. João I, desde que “guardandosse nelles aquella temperança que em todas as couzas se requiere” (fol.37). Nesse sentido, a caça é proveitosa aos príncipes e grandes senhores, pois “trás grande recreação, e firmeza de saude corporal, e endurece os me[m]bros para os uerdadeiros e justos trabalhos” (fol.39), além do que “E mais he a caça huma expresa e significante pintura da disciplina militar, que tem espias, atalayas, siladas, corridas, e ordenar, e repartir a gente, e as mesmas duuidas, e concelhos e chegadas, he finalmente peleja, e batalha, e sobretudo uictoria e pratica, e contentamento como na verdadeira g[u]erra” (fol. 40).

¹⁴⁶ D. JOAO I. Livro da Montaria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1981, cap. V, p.24 e cap. II, p.181ss. Afaste-se de vez a concepção de que a caça, nesse período, era entendida como “lazer” ou “entretenimento”, mesmo porque como diz Lopez de Ayala: “Dize e amonestamos el apostol que todas las cosas que avemos de fazer em el nombre del senyor, por que todo don bueno e acabado del viene, e sin em non puede ser fecha alguna cosa. E por ende, llamando la sua ayuda e la sua gracia, començare una pequena obra para exercicio delos onbres por los tirar de oçio e cuidados algun plazer e recriamiento sin pecado, la qual obra sera un pequeño escripto en que departira dela caça delas aves e de sus plumajes e dolencias e melezinamientos”, Cf. Op.cit., “Prólogo”, p.49.

¹⁴⁷ LÓPEZ DE AYALA, Pero. *Libro Rimado de Palacio*. Edición de Keneth Adams. Madrid: Cátedra, 1993, est.574, p.235.

¹⁴⁸ CÁCERES, Lourenço de. “Quão necessários são nos princepes os bons cotumes përa exemplo dos seus...”, In: *Ao Iffante Dom Luis*, fol.26. BPAD Évora cód. CXII/1-21, fol. 1-47, ver também BA cód. 51-VI-36

E observa ainda em forma de repreensão que “he proveitosa se os princepes sabem uzar della nas idades cōvenientes, e nos tempos assazonados” (fol. 41) e “he boa somente pera recreação dos cuidados, não se ha de tomar ta[n]to a carregó, que se faça della outro cuidado. E muito peor he ja, se todos os outros se deixarem por ella que os princepes (cuios pensamentos hão de andar ocupados na governança de suas terras, e na policia de sua caza, e no atauio de suas pessoas, e na doutrina dos seus, e sobretudo na ordenança de seus costumes, e nos titolos de sua honra) hão de ter a caça por exercicio, e não por serviço”. E, mais uma vez, investe no caráter ético de todas as práticas da realeza: “cõ tal temperãça que o gasto della não ocupe mais nas suas rendas, do que ella cõ rezão deue ocupar nos seus cuidados” (fol. 41-42).¹⁴⁹

Essa ênfase nos fundamentos éticos dos rituais políticos em seus diversos modos de expressão pública se dá porque aquilo que concerne ao conhecimento de si e ao controle das paixões soa em concordância com aquilo que se refere às relações que se estabelecem com os “familiares” e com os outros membros da comunidade política. Nesse sentido, os códigos de etiqueta e civilidade são códigos éticos, pois doutrinam o comportamento e os valores que os estamentos mais altos da sociedade devem resguardar e disseminar em termos de atribuição de reputação; mas também são códigos sociais, porque visam à proteção e distinção cada um segundo sua natureza institucional e posição na hierarquia.¹⁵⁰ Este lastro hierárquico, por sua vez, desaconselha todas as ações irracionais (“apaixonadas”) e incentiva a ordem e o respeito às funções (*officia, dignitas*) através do desempenho das virtudes, a fim de se obter a estabilidade das instituições e a paz política.

Em Portugal dos séculos XIV e XV, isto se traduz nas várias resoluções de corte e pragmáticas de iniciativa do poder monárquico que objetivavam sistematizar e ordenar as relações suntuárias entre os diversos membros da nobreza. Uma delas, a Pragmática de 1340, que decorreu das côrtes de Santarém e acabou por figurar nas *Ordenações* dos reinados de D. Duarte e de D. Afonso V, fornece testemunho preciso acerca da existência, nos primeiros momentos da dinastia avisina, de regras específicas de conduta, em especial, aquelas que serviam para refrear a corrupção

¹⁴⁹ Na “conclusão”, recendendo a predileção do Infante D. Luís pela caça, “não cuidem os amos entendedores que foi necessario esceeverse por reprehença o que nome de V. A. se disse pera exemplo de todos. Que nem os preceitos moraes (...) se podem tanto subiulgar que sirvão a huma só pessoa: que de sua natureza assi são geraes como as medidas e os pezos depõs de feitos” (fol.44-45). E arremata: “Nam em V. A., eu vivendo em continuo serviço del rey, seu irmão e Senhor, na lus e conuersação da corte per igual reparte os tempos em artes honestas dando tanta parte a musica como a caça, e as armas como as letras, ajuda cumprimentos outros, e ocupacons, e negócios que necessaria mente le não sua parte dos dias, fazendo tudo a seus tempos, e com tanta ordem, quanta sua condição me não deixa louvar, principalmente entendendo quão ocupados tras os sentidos em cuidar tantos e honrados fundamentos de sua vida” (fol.47).

¹⁵⁰ Para esta concepção hierárquica está em destaque, por exemplo, em: D. Juan Manuel, *Libro de los estados*; D. Enrique de Villena, *Los doze trabajos de Hércules*; e Cristine de Pisan, *Espelho de Cristina*, tradução portuguesa do *Livre des Trois Vertus* ou *Trésor de la cité des dames*.

dos costumes, balizar as práticas suntuárias e adequar os gastos com vestimentas, adornos e alimentação, conforme os caracteres distintivos da qualidade das pessoas (*distinctio secundum qualitatem personarum*).¹⁵¹ Essas regras, além de procurar legislativamente tornar mais visível cada um dos estamentos e as relações de precedência entre eles, normatizavam todo um conjunto de etiqueta para favorecer a família real e tornar cada um de seus membros distintos do restante da comunidade política, sobretudo dos estratos mais altos da nobreza terrarenente.¹⁵²

Além disso, como informam os estudos de Oliveira Marques, o objetivo mais imediato da Pragmática de 1340 estava, no entanto, ligado às necessidades mais prementes dos esforços da guerra de Reconquista pelos reinos hispânicos contra os muçulmanos. Foi atendendo ao apelo de D. Maria, rainha de Castela, que o monarca português D. Afonso IV mandara convocar as cômtes para recompor o Fisco, a fim de auxiliar militarmente o reino de Castela na expulsão dos infiéis da Península; fato que culminara na tão famosa vitória cristã na batalha do Salado. Se fosse apenas questão de administração e de legislação contra o luxo não haveria necessidade, em termos de *regalia* do poder temporal, de convocação dos representantes dos estados, pois a matéria não possuía índole litigiosa ou não tocava diretamente às prerrogativas da monarquia.

Dos 29 artigos da referida Pragmática, pelo menos um deles faz menção explícita ao privilégio de os membros da realeza se distinguirem por signos de distinção e privilégio. Pode-se ler no artigo sétimo, aquele que inicia as tópicas referentes ao vestuário, que: “teemos por bem e mandamos que nenhum homem, nem mulher daqui em diante nom tragam panos douro, nem de Solia, uestidos nem tabardo, nem Redondel, nem Granaja descallata uermelha, saluo nos e nossos filhos”. Da mesma forma, era vedado aos ricos-homens, escudeiros e cavaleiros, o uso de cintas de ouro ou prata (artigo 14) – a medida também vale para as suas mulheres (artigo 17); vedava aos “cidadãaos e os outros homens (...) que nam ouuerem majs de cinque mil libras”, o uso de selas adornadas, freios, sapatos e esporas dourados (artigo 17); e aos “homens de pee” era permitido apenas o uso de capas de tecido feito em Valenciennes.¹⁵³

Os esforços por empreender a magnificência dos estratos superiores do reino não significavam de forma alguma gastos exorbitantes de qualquer natureza e expressões de destaque pessoal através da extravagância de refinamentos, porém, melhor, indicavam, pelo menos em teoria, a modulação adequada das formas de expressão pública a fim de salvaguardar cada ofício e seu

¹⁵¹ Fórmula medieval retomada e ampliada pelos tratados humanistas de civilidade, Cf. ROMAGNOLI, Daniela. *La courtoisie dans la ville: un modèle complexe*. In: _____. (dir.). *La ville et la cour. Des bonnes et mauvaises manières*. Paris: Fayard, 1995, p. 75.

¹⁵² Ver também a doutrina de D. Duarte acerca do “pecado da gula” e do “regimento do estômago” em seu *Leal Conselheiro*. Edição crítica e anotada, organizada por Joseph M. Piel. Lisboa, 1942, cap. XXXII e C, respectivamente.

¹⁵³ MARQUES, A.H. A Pragmática de 1340. In: _____. *Ensaios de História Medieval*. Lisboa, 1980, pp. 93-119.

respectivo prestígio. Isto, para ressaltar a preeminência da instituição régia, única a salvo das restrições das práticas ostentatórias e para evitar a competição entre os senhores seculares por reputação tanto na ordem moral quanto financeira, uma vez que a posição na hierarquia social era doutrinada *a priori*, quer por nascimento, quer por graça especial do rei; assim também se evitavam as dissensões entre os vários membros da nobreza e as batalhas decorrentes das violações das regras de precedência, algumas delas resultando em reações violentas e com repercussões no campo jurídico. Por sua vez, os artigos da Pragmática referentes aos excessos de gastos com a alimentação, ao mesmo tempo que distinguiam os vários estados pelos tipos de iguarias a serem consumidos segundo as prerrogativas de cada um, também isentavam a família real de qualquer tipo de proibição, porque as formas de representação do poder da realeza eram salvaguardadas e privilegiadas através de critérios distintivos de magnificência e luxo, ou seja, pela argumentação decorrente da doutrina moral do cultivo da virtude e seus efeitos.

Reatando com o relato do autor anônimo, na manhã do dia 29 de setembro de 1429, foi realizado ato litúrgico em modo de despedida com cortejo formado por toda a família real que acompanhou D. Isabel à Sé de Lisboa, onde ouviram missa solene. À frente, vinha o infante D. Duarte, desmontado, segurando o cavalo da futura duquesa pela brida; após ele, vinha, a cavalo, o rei D. João I, que segurava a rédea; ao freio e estribos, os outros infantes da família real; eram seguidos a cavalo pelas duas Isabéis (as já referidas esposas dos infantes D. Pedro e D. João), e logo depois pelos “dits embaxadeurs et plusieurs seigneurs, chevaliers, gentilzhommes, dames et damoiselles et autres gens de tous estats en grant nombre, la convoierent de pié”.¹⁵⁴ A partida para Borgonha apenas se deu em 8 de outubro por causa do mau tempo e dos preparativos finais dos navios fundeados no Tejo; nesse entreato, a princesa recebia freqüentemente a visita de seu pai, irmãos e diversos membros da corte, até que, acompanhada de seu irmão, o Infante D. Fernando, e do conde de Ourém, secundados por “plusieurs chevaliers, escuiers, dames et damoiselles et autres

¹⁵⁴ *Voyage de Jan Van-Eyck*, p.73. Comparar, por exemplo, com a recepção de entrada em Lisboa da futura rainha de Portugal, D. Leonor de Aragão: “la dite dame seoit de costé sur une mule richement enselle et couverte de drap d’or; et, au frain de la beste, estoient et alloient tout de piet deux de messrs les freres du dit infant primogenit, l’un d’une part, et l’autre d’aulture, et pareillement aux estriers ung des autres freres et ung autre de leur sang; et pardessus la dame estoit ung grant drap d’or en maniere de ciel, soustenu de plusieurs hantes ou fusts que portoient tout de pié aucuns du sang royal et autres chevaliers et seigneurs des plus notables au royaume de Portugal: au devant de laquelle dame furent bien long aux champs mes dits Srs les freres, qui, si tost qu’ilz l’encontrerent, se mirent de pié, l’enclinerent, et luy baisierent la main selon la coustume du pays. Aussy allerent à cheval grant nombre de chevaliers, escuiers, bien montez et habillez, et les bourgeois et marchans notables de la ville de Lisbonne, et avec ce les Juifs et les Sarrazyns du lieu, separeement, habillez à leur usage, chantans et dansans selon leur guise. Et ainsi fut la dame amenne par la ville au palais de l’infant, à grant joye et solemnité, et y avoit grant quantité de trompetes, menestrelz, joueurs d’orgues, de harpes et autres instrumens, et estoit aussi la ville tendue et paree, en moult de lieux, de draps de tapisserie et autres et de ramseaux de may”, Cf. *Voyage de Jan Van-Eyck*, p.70. Ver também: “Relation du roi d’armes Flandre des noces de l’infant D. Duarte et de Leonor d’Aragon”, In: PAVIOT, Jacques, op.cit., pp. 511-513.

de sa compaignie, ou nombre de ijm. personnes ou entour”, partiram em quatorze naus bem guarnecidas, armadas e equipadas, do Restelo, em Lisboa, por volta das horas de vésperas.¹⁵⁵

II. *tempora moderna, dies nostri, praesens aetas*

Há ainda algo mais a dizer e a precisar a respeito da narrativa do autor anônimo das bodas reais entre D. Isabel e Filipe o Bom, cujo circuito imediato deu-se exatamente na corte quatrocentista de Avis. Além de determinar e ratificar o aspecto magnífico das práticas áulicas e dos festejos públicos em conformidade com a representação política da monarquia temporal, todos os enunciados de sua esplêndida descrição concorrem para ressaltar o caráter presencial de seu testemunho. “Porque a primcipall parte de meu encarreguo he daar comta e rrazão das cousas que passã nos tempos de minha hydade ou daquellas que passarão tam acerça de que eu posso aver verdadeiro conhecimento”, como dizia Gomes Eanes de Zurara em sua *Crônica do Conde D. Pedro de Meneses*.¹⁵⁶ O que está subjacente, aqui, é a regra discursiva de matriz humanista que prescreve que a narrativa histórica acerca de fatos contemporâneos tem em vista delinear o retrato de personagens ilustres, cuja qualidade moral se expressa através de seus modos e hábitos virtuosos.

Isso se deve ao fato de a historiografia do século XV fundamentar-se no novo tipo de narração dos fatos baseado não mais nas fábulas antigas e ditos fantasiosos dos antigos, cuja expressão mais conhecida são as narrações épicas e as crônicas gerais de Alfonso X *el Sabio*, em que todos os eventos, conforme a hermenêutica bíblica, fundam-se no esquema teológico das “idades do mundo” e da “cidade de Deus” de matriz agostiniana, porém estrategicamente naquilo que, na Idade Média, se convencionou denominar de “relato do tempo presente” (*tempora moderna, dies nostri, praesens aetas*). Por exemplo, para a *Estória de España*, a articulação e unidade de todos os fatos era dado pelo princípio providencialista das seis idades do mundo, delimitadas pela criação, queda e redenção da humanidade:

¹⁵⁵ Idem, *ibidem*.

¹⁵⁶ ZURARA, Gomes Eanes de. *Crônica do Conde D. Pedro de Meneses*. Edição e estudo de Maria Teresa Brocardo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT, p.173. Aliás, essa é a própria razão-de-ser da noção de “cronica”: “segundo os antigos escreverão este nome, *scilicet*, cronica, primcipallmente ouve o seu orige[m] e fundameto de Saturno que quer dizer ‘tempo’, esto porque em grego se chama este planete Cronõ ou Cronos, que synyfica ‘tempo’, assy como no latym este nome quer dezer ‘tempus’, è dhy deriva cronica, que quer dezer ‘estoria em que se escreve[m] os feitos temporais’, chama-se este planeta do latym Saturnus, cuja verdadeira yntrepretação quer dezer casy ‘saturanis’, *scilicet*, ‘comprido ou cheo d’annos’ – por e[m] he minha e[n]temçõ, com ajuda da Santa Trimdade, escrever e[m] este vallume os feitos que se fezerão na cidade de Çepta depois que primeiramente foy tomada aos mouros por aquelle magnanimo primcipe, ell rrey dom Johão” (Idem, *ibidem*).

en el comienzo de la primera, fue criado al mundo et Adam fecho; e enel de la segunda, fue el diluuió de Noe et la grand archa en que escapo; en el de la tercera, que se aparto yent a llamar un Dios et a circumcidar se, e testo em Abraam; en el de la quarta, que ouieron rey por unimiento et consagrado, et este fue el rey David; en el de la quinta, que fue catiuada toda una yente et la su tierra yerma e tel regnado perdido, e testo en el rey Sedechias; et en el comienzo de la sexta, que pario Sancta Maria que fue uirgen ante que pariesse et aprindo et depues, que fue una de las mayores marauillas que pudiessen seer.¹⁵⁷

Esse modelo foi de tal repercussão que mesmo em meados do século XVI comparece nas linhas centrais da *Coronica Troiana em Linguoajem Purtuguesa* (Biblioteca Nacional de Lisboa, Seção de Reservados, códice 298), que recebeu, em sua versão castelhana, nada menos que doze edições impressas (a primeira em Sevilha, 1503; a última em Medina del Campo, 1587), além de circular amplamente em vários códices manuscritos.

No entanto, para essa “nova historiografia”, que propõe outra caução de veracidade e de autenticidade para o relato dos acontecimentos, as bases se estabeleciam a partir da noção retirada do argumento de Isidoro de Sevilha, em que a “historia” (*historia*) é considerada “narratio rei gestae, per quam ea quae in praeterito facta sunt dinoscuntur”, ou seja, uma das partes estratégicas da disciplina liberal da gramática, “haec disciplina ad grammaticam pertinet”. E, ainda, daquilo que dizia respeito não a um passado remoto e muito distante no tempo, porém aos acontecimentos de poucas gerações de distância do presente da enunciação e do que se presenciou *in loco* (*quod est eorum temporum quae vidimus*), porque, conforme afirmavam os gregos, “melius enim oculis quae fiunt deprehendimus quam quae auditione colligimus; quae enim uidentur sine mendacio proferuntur”. Vale dizer, ser “testigo de vista”, como dizia López Ayala ao relatar os acontecimentos do reinado de D. Juan II, e desprezar aquilo “para lo que no hube muy cierta y entera informacion de hombres prudentes muy dignos de fe”.¹⁵⁸

Em verdade, a partir do século XV na Península Ibérica, sem a linha diretora da teologia e da tradição, os cronistas laicos reconheceram que “a verdade dos fatos” deveria se estabelecer a partir de duas linhas mestras: de um lado, um outro padrão de sabedoria e de perfectibilidade da história, isto é, a compreensão mais exata do que ocorreu no passado e como poder-se-ia implementar ações mais bem acabadas no presente; de outro, qual o caminho a ser trilhado em meio à variedade das ações contemporâneas e realizar um trabalho de levantamento de *exempla* mais prestigiosos a serem avaliados pela prudência ético-política. Não é por acaso que a ênfase acabava por recair no próprio método de trabalho do cronista como a única salvaguarda da veracidade. Do

¹⁵⁷ ALFONSO X. *Prosa histórica*. Edición de Benito Brancaforte. Segunda edición. Madrid: Cátedra, 1990, p.26.

¹⁵⁸ Apud LAWRENCE, Jeremy. Memory and invention in the 15th-century Iberian historiography, In: CARDIM, Pedro. *A História: entre memória e invenção*. Lisboa: Europa-América, 1998, p.97ss.

mesmo modo, todos os cronistas concluíam que, em linhas gerais, a questão principal acabava por se tornar o modo de seleção e elaboração do material com vistas a tornar os casos convincentes, quer em termos de verossimilhança quer em termos de veracidade.

Nesse sentido, Fernão Lopes, no “Prólogo” de sua *Crônica de D. João I*, é lapidar: “Se outros por per ventuira em esta cronica buscaram fremosura e novidade de palavras, e nom çertidom das estórias, desprazer lhe ha nosso rrazoado”, porque “leixados os compostos e afeitados rrazonamentos, que muito deleitom aquelles que ouvem, amteponemos a simprez verdade, que a afremosemtada falssidade. Nem entemdaaes que certeficamos cousa, salvo de muitos aprovada, e per escripturas vestidas de fe, doutra guisa, ante nos callariamos, que escprever cousas fallssas”.¹⁵⁹

Antes dele, todavia, Pero Lopez de Ayala (1332-1407), cronista régio dos príncipes de Trastámaras, já havia se referido que a forma de autenticar os fatos se dava pelo próprio testemunho ocular e pelas coisas mais notórias e reconhecidamente públicas, ou seja, escrever “lo mas verderamente que pudiere de lo que vi, enlo qual no entendiendo sinon dezir verdad: otrosi de lo que acaesce en mi edade en mi tienpo en algunas partidas donde yo non he estado e lo sopiere por verdadera relacion de señores e cavalleros e otros dignos de fe e de quien lo oy e me dieron dende testimonio, tomandolo con la mayor diligencia que pude”. Um pouco mais tarde, com argumento

¹⁵⁹ LOPES, Fernão. *Crônica de D. João I. Primeira Parte*. Segundo o códice n. 352 do Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Com uma introdução por Humberto Baquero Moreno e um prefácio de Antonio Sérgio. Porto: Civilização, 1990, p.3. Gomes Eanes de Zurara, cronista do reinado de D. Afonso V, também afirma que “muitos Autores cobiçosos d’allargar suas obras, forneciam seus Livros recontando tempos, que os Príncipes passavam em convites, e assy de festas, e jogos, e tempos alegres, de que se nom seguia outra cousa, se nom a deleitação delles mesmos, assy como som os primeiros feitos de Ingraterra, que se chamava Gram Bretanha, e assy o Livro d’Amadis, como quer que soamente este fosse feito a prazer de hum homem, que se chamava Vasco Lobeira em tempo d’ElRey Dom Fernando, sendo totalas cousas do dito Livro fingidas do Autor: porem eu rogo a todolos que esta Istoría lerem, que nom ajam por proluxo em meu escprever, tendo, que o fundamento foi tomado a boa fim”, Cf. *Crônica do Conde Dom Pedro de Menezes*, apud FIGUEIREDO, Albano. A idéia de historiografia em Gomes Eanes de Zurara. In: RIBEIRO, Cristina & MADUREIRA, Margarida (coord.). *O Gênero do Texto Medieval*. Lisboa: Cosmos, 1997, p.222. Isto é, se, em Lopes, a crítica se direciona a “mundanall afeiçom” dos que se desviaram da “dereita estrada” e que percorram “semideiros escusos” (leia-se, os historiadores de Castela), a crítica de Zurara se relaciona com o caráter cavalheiresco de suas crônicas e não mais nas “invenções” dos livros de cavalaria. Para López Ayala, os valores aristocráticos e as normas de conduta fundados em “honor” e “prez” do código da cavalaria também presidem os escritos históricos: “E acordamos de poner este fecho em este libro como paso... por contar los grandes e nobles fechos que los buenos facen... ca las franquezas e noblezas e dádivas de los reyes gran razon es que siempre finquen em memoria e non sean olvidadas; otrosi las buena razones de caballeria” (*Crônica de Don Pedro*, apud TATE, Robert B. *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*. Versión española de Jesús Díaz. Madrid: Gredos, 1970, p.42), mesmo porque: “Fue despues usado e mandado... que fuesen fechos libros, que son llamadas Coronicas e estórias, do se escribiesen las caballerias” (Idem, ibidem, p.43).

Porém, deve-se acrescentar que o trabalho historiográfico desse período adquire seu caráter fundante na matriz oratória. Ou como disse D. Afonso V acerca de Zurara: “Muytos são os que se dão ao exercício das armas: e muy poucos ao estudo da arte oratorya. Assim que poys vos soys nesta arte asaz insinado: e a natureza vos deu graõ parte della: com muyta rezaõ eu e os principaes de meus reynos e capitae[n]s deuem dauar a merce que vos seja feyta por bem empregada”, Cf. *Crônica do Conde Dom Duarte de Menezes*, apud Idem, ibidem.

semelhante, Andrés Bernaldez, em seu *Libro de Memorias* (1513) irá dizer que a matéria histórica constitui-se de “las mas hazañosas de que ove vera informacion”, ou seja, daqueles fatos de que há testemunho e que a todos se tornaram “notorias e publicas”.¹⁶⁰

Particularmente esclarecedor aqui, para os termos em que se vêm desvelando as instâncias ético-políticas presente na corte dos primeiros Avis a partir do relato do anônimo testemunho das bodas de D. Isabel, é o relato de outro magnífico esponsal, aquele entre o Imperador Frederico III e D. Leonor, filha do rei D. Duarte e irmã do rei D. Afonso V, que se dera em 1451 perante o papa na Sé Romana, porém escrito pelo bispo de Hipona, em 1503. Como se afirma no prefácio (*introductio*), os bons conselhos e exemplos majestosos que se retiram de relatos muito distantes no tempo (em especial, ele se refere à apropriação de certos autores greco-romanos) acabaram por eclipsar os feitos notáveis dos contemporâneos (*presentium et tempororum nostrorum acta*); assim muito se sabe acerca dos reis e heróis antigos, sobretudo pagãos, exaltados, em metro e nas crônicas, pela virtude que possuíam e pela glória que obtiveram em suas façanhas, porém é tarefa mais meritória não calar os louvores de homens bons e valorosos (*bonorum et virtuosorum uirorum laudes tacuisse tempore commendationis*), cuja história, émula daquela dos antigos e fundamento da estirpe aristocrática das grandes casas dinásticas do presente, deve estar sob a salvaguarda da memória recente dos fatos (*illorum actus quos uidimus*) e da gratidão ainda fresca pelas dádivas recebidas e pela estima de seus feitos (*de quibus bona recepimus quos exinde merito diligere debemus*).¹⁶¹

Isto repõe, de certo, a linha argumentativa central do *Pro Archia* de Cícero e sua defesa da poesia, mais precisamente, a segunda parte da *confirmatio/refutatio* em que Cícero dedica-se ao levantamento das provas extra-jurídicas em defesa de Árquias. Para Cícero, a prática das letras fornece o ideal moral indispensável para o desenvolvimento e robustecimento da vida política, depurando-a dos vícios e dos maus cidadãos (a alusão aos discursos contra Catilina é mais do que óbvia)¹⁶²; essa caução moral estimula o desejo de emulação daqueles que exercem funções públicas, pois a honra e a glória dos feitos imortalizados nas letras funcionam como a mais pura expressão da alta dignidade de seus realizadores. Assim, “em verdade, os atos que pessoalmente eu realizei”, diz Cícero acerca de seu próprio consulado, “em favor deste império tanto para a vida dos cidadãos quanto para o Estado inteiro”¹⁶³, Árquias abordou e entabulou, transformando-os em algo não só

¹⁶⁰ LAWRENCE, Jeremy, op.cit., p.93ss.

¹⁶¹ Cf. *Introductio a Nicolao Hiponensi...* Apud: NASCIMENTO, Aires A. *Leonor de Portugal*. Imperatriz da Alemanha. Diário de Viagem do embaixador Nicolau Lanckman de Valckenstein. Lisboa: Cosmos, 1992, pp. 96-99.

¹⁶² CÍCERO. *Pro A. Licinio Archia Poeta Oratio*. Paris: Les Belles Lettres, 1989: 14-16.

¹⁶³ *Pro Archia*, 28. “Nam, quas res nos in consulatu nostro uobiscum simul pro salute huius aequae imperii et pro uita ciuium proque uniuersa re publica gessimus”.

atrativo, mas sobretudo importante, porque a virtude reclama a estima e a glória, sendo recompensa e descanso do curso tão limitado da vida, e se constitui em estímulo para as gerações futuras.

Nesse sentido, em sua forte pragmática, os enunciados históricos do relato dos esponsais de D. Isabel funcionam como prosopografia ou retrato do alto caráter moral da princesa portuguesa e da alta estirpe de sua linhagem, cujo sentido político é operar como instância legitimadora do poder da monarquia portuguesa. Retrato este, aliás, muito adequado, por sinal, à pretendente de príncipe tão poderoso como o duque de Borgonha. No entanto, não há nada nesses enunciados de “impessoal” ou “verdadeiro”, a despeito das interpretações de certa hermenêutica positivista ou dos cronistas quatrocentistas afirmarem a “imparcialidade” de seus enunciados, pois, ali, o que se está em jogo é justamente o papel exercido pelas práticas de excelência da vida cortesã com suas implicações na legitimação do cerimonial que envolve a realeza.

Se a *persona* destaca e amplifica a importante e essencial participação cortesã, resultando significativa as relações distintivas de competência entre os membros da nobreza, manifestada através dos signos de ostentação, regulação dos lugares à mesa e precedência nos serviços, numa ampla projeção pública no desenvolvimento cerimonial, isto se deve ao fato de esse inventário de pessoas, práticas aristocráticas e seus modos de participação no desenvolvimento cerimonial corresponderem, segundo a matriz retórica reposta pela historiografia do período, à *inventio*; a ordem de sucessão em que esse conjunto é apresentado, à *dispositio*; e a sobrevalorização da família real, à *elocutio*. A partir disso, pode-se muito bem afirmar que cada uma das descrições contidas na narração (*narratio*) desempenha o papel de prótese argumentativa, formando, num todo, os vários elos da *probatio* retórica (parte do discurso, cujo objetivo é elencar as provas da tese que se propõe a defender), vale dizer, cada um dos momentos do relato dos esponsais de D. Isabel são os termos morfológicos constitutivos de discurso mais genérico, cujo efeito de sentido é retomar os brados de “Areal, areal” dos arautos de armas por ocasião do levantamento em côrtes de D. João I.¹⁶⁴ Desse

¹⁶⁴ De fato, o banquete de bodas está ligado ao “corpo simbólico” do monarca e não ao seu “corpo natural”. Daí, que se pode aplicar ao contexto dos esponsais portugueses que estamos examinando, aquilo que Jean-Marie Apostolidès afirma acerca do reinado de Luís XIV: “o príncipe regala durante as festas uma minoria de pessoas que são habitualmente bem-nutridas e para as quais a preocupação alimentar não constitui ocupação ansiosa e cotidiana. Os diversos pratos são apresentados além da fome e excedem sua finalidade fisiológica para desempenhar plenamente sua função simbólica. Feitas menos para serem consumidas que para serem expostas essas comidas oferecidas como representação (...) exprimem então a capacidade do monarca para transformar tudo em signos. Alimentar-se nunca é um puro ato natural. Encontra-se inscrito no interior de uma cultura e modelado por ritos e crenças que lhe concedem cada vez um sentido específico”, Cf. *O rei-máquina. Espetáculo e política no tempo de Luís XIV*. Tradução Cláudio César Santoro. Brasília: Edunb/José Olympio, 1993, p.93. E mais adiante: “A apresentação da alimentação evoca bem mais do que pratos a degustar. O comer transforma-se em exercício cultural cujo poder significativo é tão mais forte quanto o ato se acha distanciado de sua finalidade primeira” (Idem, ibidem, p.94). O que obviamente reverte em vantagem para a monarquia: “A festa aprofunda uma separação entre aqueles para os quais o comer constitui necessidade urgente e aqueles para os quais o excedente de alimentação é convertido em discurso, mas o que

modo, é na ficção do poder da realeza e daquilo que se refere à *persona ficta* do monarca soberano – o primeiro do nome da dinastia de Avis –, que se constitui D. Isabel, como herdeira do trono régio e um dos principais membros do corpo político de Portugal.

É preciso ainda que se diga que os momentos de congregação da nobreza são, por um lado, momentos críticos das relações hierárquicas, porque são ocasiões propícias às demonstrações de rivalidade e dissensão, por outro, de expressão da concórdia política em favor da cabeça majestática. A rigor, nessa perspectiva, segundo Nieto Soria, há uma forte tendência, reconhecível nas cortes da Península Ibérica, cujo exemplo mais significativo é a ocasião do casamento de D. Juan I de Castela com D. Beatriz, filha de D. Fernando de Portugal, na esteira do Tratado de Salvaterra, em 1383, em solenizar com determinações precisas as bodas reais e defini-las a partir do esquema de três tempos bem marcados: esponsais (de maior significação legitimadora), cerimônia litúrgica (com caráter eminentemente cortesão) e celebração festiva (com duas fórmulas complementares: nobiliárquico-cavalheiresca, dedicada aos torneios e justas, e popular, às touradas e jogos de cana).¹⁶⁵

Com efeito, e não em menor medida, se as descrições do autor anônimo tanto insistem na participação ativa de toda a família real e dos grandes do Reino de Portugal, é porque elas se enquadram perfeitamente naquilo que diz respeito a toda a etiqueta de corte e aos aspectos centrais das formas de “propaganda” política desenvolvida pela monarquia portuguesa no século XV, isto é, a todo o conjunto do processo em que as normas de comportamento e de hierarquia, os valores morais considerados superiores e o sistema de crenças se difundem e tomam corpo em relação a certas pragmáticas, cujos objetivos são justificar a instituição da monarquia como forma política que goza de consenso, respaldar esse consenso ou instituí-lo através de cerimônias institucionais em que a monarquia se dá a ver aos outros membros do Reino, e exaltar os vínculos entre os membros da comunidade política e a instituição que a representa.¹⁶⁶ Em especial, enquanto momento estratégico dos primeiros lances da recém entronizada dinastia de Avis, o exame mais apurado das bodas de D. Isabel permite flagrar de modo relevante toda essa estrutura, os modos de legitimação da monarquia portuguesa e os aspectos mediadores que concorrem para fundamentar e efetivar firmemente a solidariedade política no interior do Reino.

Essa ênfase em flagrar os comportamentos dos personagens centrais dos esponsais e todo o aparato festivo de homenagem de nenhum modo poderia ser interpretado, conforme os esforços

estes últimos não vêm é que se transformam eles mesmos, de modo diferente dos serviços, em signos do poder do príncipe” (Idem, *ibidem*, p.95).

¹⁶⁵ NIETO SORIA, José Manuel. *Ceremonias de la Realeza*. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara. Madrid: Nerea, 1993, cap. 2: “Ceremonias de tránsito vital”, pp. 47-58.

¹⁶⁶ NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos Ideológicos del Poder Real en Castilla*. Siglos XIII-XVI. Madrid: Eudema, 1988, pp. 41-44.

hermenêuticos tributários amplamente da questão do “individualismo”, como decorrência imediata da ambição cavalheiresca por fama e glória, na linha das proposições de Jacob Burckhardt acerca da construção do ideal civilizatório do Renascimento. Aqui, talvez, está um dos campos em que a crítica histórica mais recente se tenha equivocado, sobretudo quando afirma tratar-se de um fenômeno novo. Segundo Huizinga, tratava-se da mesma ambição medieval que os romances de cavalaria haviam pregado à exaustão, em que as proezas quer no campo de batalha, quer nas justas das cortes principescas, emulavam as hostes angélicas sob os auspícios de São Miguel Arcanjo a fim de glorificar a bravura e as virtudes da cavalaria¹⁶⁷; assim, o que Burckhardt havia notado fora tão-somente a “desmilitarização da glória”¹⁶⁸, ou melhor dizendo, um dos aspectos do humanismo cavalheiresco do século XV.¹⁶⁹

Diga-se, de passagem, que os outros índices desse “individualismo”, defendido por Burckhardt, vale dizer, as competições entre artistas por mecenato e o amplo uso da sátira com seu acento calcado no novo sentido de ridículo e da humilhação dos rivais¹⁷⁰ também já foram colocados em xeque. A questão da vergonha e da humilhação do adversário, como demonstrou Júlio Baroja, tem muito mais a ver com as formas de se adquirir honra e repor a estabilidade do sistema hierárquico em que se assenta a comunidade política do que com a necessidade de chamar a atenção para si.¹⁷¹ Não menos, as relações entre artistas e mecenas possuem caráter muito mais complexo do que o argumento, algo restritivo, da simples “competição” entre os humanistas por patrocínio e por mercado de trabalho. De fato, a questão é bem outra: deve-se em grande medida às relações sociais, não entre os humanistas, mas entre os próprios mecenas em busca por expressar magnificência e por

¹⁶⁷ HUIZINGA, Johan. *O Declínio da Idade Média*. São Paulo: Verbo/Edusp, 1978, cap. 4: “A idéia de cavalaria”, pp. 63-73. Segundo Frances Yates, em seu estudo acerca dos esponsais do Duque de Joyeuse (Paris, 1581), esse “humanismo cavalheiresco”, ligado às expressões da magnificência da realeza, pode ser mapeado até os finais do século XVI, mesmo porque: “Festivals of this type are ultimately based on the exercises of chivalry: tournaments, combats on foot, running at the ring, and so on. French and Burgundian chivalry had been noted throughout the Middle Ages for the exquisite splendour of its trappings, and in the chivalric Magnificences of the Valois Court those traditions were continued and expanded with the addition of all the wealth of Renaissance learning in iconography and symbolism, and the refined artistry which made of this court one of the last great expressions of Renaissance spirit. In this atmosphere, the exercises of chivalry expanded into exercises of poetic declamation, with musical accompaniment, carefully staged and costumed”, Cf. *The Magnificences for the marriage of the Duc de Joyeuse, Paris, 1581*. In: _____. *Astrea*. London: Routledge, 1999, p.149.

¹⁶⁸ BURKE, Peter. *O Renascimento Italiano*. Cultura e sociedade na Itália. São Paulo: Nova Alexandria, 1999, p.231.

¹⁶⁹ Cf. BURCKHARDT, Jacob. *A Cultura do Renascimento na Itália*. Um Ensaio. São Paulo: Cia das Letras, 1991, parte 2: “O desenvolvimento do indivíduo”, pp.111-138.

¹⁷⁰ Idem, *ibidem*.

¹⁷¹ Cf. BAROJA, Júlio C. Honra e vergonha. In: PERISTIANY, J.G. *Honra e Vergonha*. Valores das sociedades mediterrâneas. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1971, pp. 61-111.

adquirir reputação¹⁷², ou seja, tratava-se, antes de tudo, de um dos traços fundamentais das práticas de corte e dos modos de obter honra e renome, segundo aquilo que ressaltara Norbert Elias: “Numa sociedade em que cada atitude de um indivíduo tem um valor de representação social, as despesas de prestígio e de representação das camadas superiores são uma necessidade da qual não se podem livrar. É um instrumento indispensável de auto-afirmação social, sobretudo quando uma competição contínua no acesso a posições de ordem e de prestígio mantém sem fôlego todos os interessados, como era o caso da sociedade de corte”.¹⁷³

No mais, conquanto esse saber historiográfico, que se destaca através de uma nova maneira de escrever as crônicas régias e senhoriais e que delineia um “lugar da memória” para os feitos mais prestigiosos dos membros da aristocracia, tenha acabado por se disseminar de modo impactante, a partir dos registros inaugurais de Fernão Lopes para toda a historiografia posterior em Portugal, sua disseminação – pelas pistas que hoje se possuem – era absolutamente controlada não só em seus conteúdos e forma, mas também em relação ao público leitor para o qual era destinado, o que equivale a dizer que seu espaço de circulação e disseminação era muito restrito a um círculo muito particular.

No contexto das convulsões políticas e dinásticas que enfrentaram as monarquias peninsulares durante todo o século XV, o surgimento de uma “nova historiografia” quadra perfeitamente com o processo de legitimação de várias casas principescas que se tornaram hegemônicas após dolorosas batalhas internas. Em Castela, com a ascensão da dinastia dos Trastámaras e seu séquito muito bem armado de humanistas. Em Aragão, com a repressão aos dissidentes da Catalunha e com o surgimento da figura modelar de Alfonso V o Magnânimo e sua corte humanista em Nápoles, cujos passos foram seguidos de perto por Fernando o Católico. Em Portugal, com a predominância da casa de Avis sobre as pretensões castelhanas e, depois, com derrocada do regente Infante D. Pedro na batalha de Alfarrobeira, em que saiu vitorioso Alfonso V. Esses dois períodos da história portuguesa são absolutamente reveladores de dois desdobramentos

¹⁷² Ver a este respeito: STEPHENS, John. The case of Isabelle d’Este and Perugino’s *Battle of Chastity and Lasciviousness*. In: _____. *The Italian Renaissance*. The origins of intellectual and artistic change before the Reformation. New York: Longman, 1996, pp.68-71.

¹⁷³ Cf. *A Sociedade de Corte*. Lisboa: Difel, 1987, p. 43. Obviamente, há outras perspectivas a serem estudadas acerca das práticas de magnificência, como salientou José Luís Cardoso: “Diversas são as perspectivas de abordagem deste fenômeno do luxo, dado que também são bastante multifacetadas as suas implicações no plano da vida privada e da organização social. Com efeito, o luxo pode ser captado quer na perspectiva da análise psicológica do comportamento do consumidor (individual ou coletivo), quer na perspectiva da modificação dos códigos éticos e dos sistemas de valores e suas implicações de natureza filosófica e política, quer no âmbito de uma análise de história da cultura e da estética, incidindo sobre os fenômenos do gosto, do traje e dos modos de representação artística, quer ainda na perspectiva sociológica do estudo da mobilidade e mudança social, quer finalmente na óptica das suas condicionantes e repercussões econômicas”, Cf. Pompa e circunstância: a economia do luxo na época barroca. *Ler História*, 30 (1996), p.7.

dessa “nova historiografia”: de um lado, as emoções exacerbadas do reinado de D. João I e o apoio imprescindível da “arraia miúda” e do consenso da comunidade política quanto à eleição do rei em momentos de crise dinástica, cujo testemunho está descrito em Fernão Lopes; de outro, a missão evangelizadora do reino português e o protagonismo de sua aristocracia terratenente no norte da África, cuja ênfase nobiliárquica e cavaleiresca Zurara tão bem sustentara. Ambas as visões, esposando os mesmos recursos de veridicção, constituem-se em soluções possíveis para mais se avançar em relação aos padrões dados pela historiografia medieval. Ambas também mais adequadas ao círculo mais próximo ao poder régio.

Só assim não parece surpreendente que essa historiografia não tenha recebido nenhuma prioridade para sua fixação em forma impressa. Contrariamente ao que se possa pensar, as diversas crônicas que compõem essa “nova historiografia” não se disseminaram amplamente depois da revolução da imprensa, não sendo em nenhum momento dadas à estampa. Foi apenas em 1562, nas primeiras cortes do reinado de D. Sebastião, que se levantou a possibilidade de impressão das crônicas dos reis passados. E até mesmo Filipe II, durante o período da União Ibérica, chegou a encomendar a impressão dessas crônicas, que circulavam até então manuscritas. Como se sabe, esses dois projetos de fôlego monumental malograram.¹⁷⁴ No entanto, isto não significa que ela não tenha contribuído, de modo estratégico, para a afirmação do poder político, vale dizer, como instrumentos de legitimação do Estado e fixação de uma memória coletiva.

Esse saber de matriz clássica e humanista, como todos os tipos de saberes que se constituíram para além dos capítulos das catedrais e dos *scriptoria* dos mosteiros, permaneceu durante muito tempo manuscrita, pois era vedado à grande parte da população e mesmo a inúmeros segmentos da aristocracia – como o *specula principis* (Álvaro Pais, Lourenço de Cáceres etc.), toda a literatura escrita pelos príncipes de Avis, os vários tipos de códices iluminados (por exemplo, a monumental *Leitura Nova* de D.Manuel), os discursos que veiculavam a anti-epopéia (Diogo do Couto, Gaspar Correia), as informações acerca das terras recém descobertas e tudo aquilo que ficava sob a regra do sigilo (a carta de Pero Vaz sobre o “achamento” do Brasil, o diário de bordo de Vasco da Gama).¹⁷⁵ Até onde se pode avançar destinavam-se ao círculo mais próximo da casa do monarca, constituída por aqueles que partilhavam laços consangüíneos ou relações de mais estreita amizade com o núcleo da família real. Ou seja, como recordava López Ayala a D. Juan I de Castela numa das sessões das cortes, era um tipo de conhecimento que “vos sabedes por Coronicas e libros.

¹⁷⁴ BUESCU, Ana Isabel. Cultura impressa e cultura manuscrita em Portugal na Época Moderna. Uma sondagem. In: _____. *Memória e Poder*. Ensaio de História Cultural (séculos XV-XVIII). Lisboa: Cosmos, 2000, p.45.

¹⁷⁵ Idem, *ibidem*.

de los fechos que son en la vuestra camara, e los leen delante vos quando a la vuestra merced place”.¹⁷⁶

Para finalizar, o casamento de D. Isabel e Filipe o Bom viria a ratificar, em definitivo, as relações entre Portugal e Borgonha, que podem ser traçadas desde pelo menos o estabelecimento da dinastia borgonhesa no Condado Portucalense, em 1095, e a participação de um corpo armado de flamengos na tomada de Lisboa aos mouros em 1147. Entretanto, apenas no século XV, as trocas diplomáticas entre os dois reinos se estreitam com vários portugueses servindo, especialmente como letrados, à corte borgonhesa, culminando com a embaixada (fracassada) de Rui Lourenço para tratar de uma possível aliança matrimonial com Filipe o Bom. Essa insistência portuguesa em tratados políticos com Borgonha com repercussão em auxílio militar se intensifica com o alinhamento de Castela – se, por vezes, aliada, porém, à época, sob domínio da dinastia dos Trastámaras, perigoso rival na Península Ibérica – com o reino francês.

Em duas outras ocasiões, a estadia em Bruges (dezembro de 1425 a abril de 1426) do infante D. Pedro e a embaixada de D. Álvaro, bispo de Algarve, e do doutor Fernando Afonso da Silveira em 1428, o reino português insistira na efetivação de tal aliança, sobretudo no que pesava a ascendência de D. Isabel, cuja mãe era Filipa de Lancaster, da casa reinante da Inglaterra. Pode-se afirmar, de certo, que o tratado matrimonial firmado entre D. Isabel e Filipe o Bom era parte integrante das manobras político-militares de fortalecer o arco de alianças entre três parceiros que desempenhavam papel estratégico no contexto da navegação e comércio do Atlântico meridional - Portugal, Inglaterra e Borgonha.¹⁷⁷

No mais, à época de Filipe o Bom, o reino de Borgonha era considerado um dos mais refinados da Europa com enorme preocupação por critérios de valor e hierarquia através de signos de prestígio e manifestações freqüentes da magnificência real.¹⁷⁸ Do ponto de vista do príncipe, nada era melhor do que a corte para desempenhar suas funções de organizar a vida quotidiana; garantir a segurança do príncipe e de sua família, como governo e administração mais adequados para a casa (*oikos*); impressionar os concorrentes pelos signos exteriores de luxo e ostentação; integrar os diversos membros da elite aristocrática; e governar e administrar o reino, assegurando a

¹⁷⁶ TATE, Robert B., op. cit., p.43.

¹⁷⁷ PAVIOT, Jacques. Portugal et Bourgogne au XVe siècle. *Arquivos do Centro Cultural Português*. Paris: Calouste Gulbenkian, 1989, v. XXVI, p.121-122.

¹⁷⁸ O modelo da corte de Borgonha era tão famoso e de tal permanência que chegou a compor um dos traços essenciais das práticas de corte dos Habsburgos em Espanha no século XVII, aliás um modelo que rivalizava com outro – o da corte dos Bourbons na França de Luís XIV, este sem dúvida alguma mais conhecido, porque foi objeto de estudo de Norbert Elias acerca do “processo civilizador”. Ver ELLIOTT, J.H. *The Court of the Spanish Habsburgs: A peculiar institution?*, In: _____. *Spain and its World. 1500-1700*. New Haven and London: Yale University Press, 1989, pp.142-161.

paz pelas leis e pelas armas.¹⁷⁹ Suas duas porções, tanto aquela vinculada ao reino francês (ducado da Borgonha, muito cobiçada pelas famílias dinásticas francesas) quanto a porção devotada ao Império (Franco-Condado), formavam um complexo emaranhado de espaços de poder, centrado numa única corte de duas porções (Beaume e Dole, respectivamente) com foco na família ducal e seus partidários mais próximos, nas quais circulavam músicos, pintores e humanistas de alto quilate.¹⁸⁰ Além disso, Borgonha se destacava pela devoção de seus aristocratas às letras e à constituição de vastas livrarias. Schnerb afirma que a sede pelo colecionismo de livros era uma das características mais marcantes dos duques borgonheses e que isto também se estendia às casas principescas ligadas ao círculo cortesão em torno do casal ducal – todas elas conhecidíssimas por possuir “fine libraries stocked with manuscripts of high artistic quality”.¹⁸¹

E é justamente na sofisticação dessa corte, em comemoração a seu casamento com D. Isabel de Portugal, que Filipe o Bom fundou, em 1430, a ordem de cavalaria do Tosão de Ouro sob o duplo patronato de Jasão e Gideão – dois heróis antigos: um, pagão, o primeiro; cristão, o segundo – para estreitar os laços que uniam a casa real à fina flor da aristocracia, reunir numa única instituição os membros da nobreza borgonhesa espalhados por vários territórios descontínuos desde a Holanda ao Charolais, e para fortalecer o poder da realeza como cabeça do Estado.

¹⁷⁹ PARAVICINI, Werner. Structure et fonctionnement de la cour bouguignone au Xve siècle. In: CAUCHÈS, Jean-Marie. *A la de Bourgogne. Le duc, son entourage, son train*. Turnhout: Brepols, 1998, pp.1-8.

¹⁸⁰ Para se ter uma idéia da extensão geográfica do reino de Borgonha, basta referir que Isabel de Borgonha numa carta em favor do português Brás d’Azoia, boticário da duquesa, declarava ser “duchesse de Bourgoingne, de Brabant et de Lembourg, contesse de Flandres, d’Artois, de Bourgoingne, de Haynnau, de Hollande, de Zellande et de Namur”, Cf. PAVIOT, Jacques, op.cit., p. 371, doc. 293, p.370.

¹⁸¹ SCHNERB, Bertrand. Burgundy. In: ALLMAND, Christopher (ed.). *The New Cambridge Medieval History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, v. VII (c.1415-c.1500), p. 445. Para os famosos livros iluminados de Borgonha, ver MATOS, Manuel Cadafaz de. O infante D. Pedro, a versão do “De Officiis” e outras preocupações ciceronianas no Ocidente europeu no século XV. *Biblos*. Revista da Faculdade de Letras, v. LXIX (1993), pp.327-3332.

Capítulo II: A longa duração histórica da tradição epistolar

II.1 Ars Dictaminis

A primeira tentativa de formulação de uma preceptiva exclusivamente dedicada à escrita de cartas deveu-se, sem dúvida alguma, aos esforços dos *dictatores* medievais no sentido de construir uma *ars dictaminis*. A despeito de a Antiguidade clássica tanto grega quanto romana ter praticado amplamente a correspondência em suas diversas modalidades, nunca houve interesse (pelo menos, até onde se sabe) em desenvolver as regras internas e o decoro da prática epistolar em seus contornos mais nítidos; sendo assim, a *ars dictaminis*, entendida como preceptiva exclusivamente epistolar, constitui-se numa “truly medieval invention”, marcando uma rasura profunda com as práticas retóricas antigas.¹ Para George Kennedy, a arte medieval de escrever cartas – o *dictamen* – constituiu-se mesmo no “the major development within the discipline of rhetoric”,² fortemente influenciado pelas convenções dos documentos de índole legal e da correspondência diplomática entre os diversos poderes políticos medievais (cortes dos reinos temporais, Cúria papal e Império). Ou, como diz Giles Constable, “It will be admitted without difficulty (...) that the most precious documents for the history of the Middle Ages are letters, missive letters, both official and private correspondences”.³

No século IV, Caius Julius Victor observava que a tradição retórica romana clássica havia tratado de forma sistemática, em vários momentos, a questão da *oratio*, ou seja, o discurso dos debates jurídicos para o contexto do fórum, porém havia se calado acerca da constituição e dos decoros característicos do *sermo*, justamente do discurso coloquial. A partir disso, Victor doutrinava que a epístola deveria ser escrita em *sermo*, com elegância, mas sem ostentação ou rebuscamentos elocutivos, ser breve, conter provérbios, pois, do contrário, seria rústica e bárbara. Acrescentava que há dois tipos de epístola: epístolas oficiais (*negotiales*) e familiares (*familiares*); a primeira inclui matéria séria, podendo utilizar linguagem ornada, demonstrar a erudição do remetente e versar sobre assuntos polêmicos; na segunda, devia prevalecer a brevidade e a clareza, o uso de provérbios antigos e a linguagem cuidada e sentenciosa. Não menos, Victor destacava que

¹ MURPHY, James J.. *Ars dictaminis: the art of letter-writing*. In: _____. *Rhetoric in the Middle Ages. A history of rhetorical theory from Saint Augustine to the Renaissance*. Los Angeles: University of California Press, 1990, p. 194.

² KENNEDY, George A.. *A Classical Rhetoric and its Christian & Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill: The University of North Caroline Press, 1980, p.185.

³ CONSTABLE, Giles. *Letter and Letter-Collections*. Turnhout: Brepols, 1976. Typologie des Sources du Moyen Âge, fasc. 17, p. 66.

se deveria observar, para a *intitulatio* (subscrição) e as *salutationes* (saudações), os graus de amizade e de *status* social entre remetente e destinatário; o mesmo deveria ocorrer para o corpo da carta: carta destinada a superior não pode ser jocosa; para igual, não pode ser descortês; para inferior, não deve ser orgulhosa.⁴

Ao determinar que a epístola deve ser escrita em *sermo*, Victor se aproxima da definição de carta de Demetrius: “epístola é metade de um diálogo”, em que fala apenas um dos interlocutores. De fato, a despeito de Demétrio se valer de um gênero absolutamente conhecido e difundido, o diálogo, cuja principal referência são os diálogos platônicos, as duas questões fundamentais propostas estrategicamente por Victor (o efeito de ausência de quem escreve e a distinção hierárquica entre remetente e destinatário) ainda persistiam na Idade Média, revelando o enorme cuidado que os tratadistas da escrita de cartas tinham com a observância por parte do remetente das variáveis sociais contidas na relação de interlocução (superior para inferior, inferior para superior, de igual para igual) e com os diversos usos pragmáticos do discurso epistolar. Nesse período, com a emergência do sistema feudal e suas inúmeras hierarquias e ordens, uma das soluções para a escrita de cartas foi o desenvolvimento das *formulae*, “a standardized statement capable of being duplicated in various circumstances”,⁵ amplamente cultivados pelos estabelecimentos notariais na formulação de contratos de índole legal.

A primeira grande expressão dessa conjuntura em que textos-formulários insidiam sobre um contexto de recepção formal foi efetivada com Alberico de Monte Cassino, professor de gramática no monastério de Monte Cassino.⁶ Alberico foi o primeiro a atrelar a escrita de cartas aos princípios da retórica, em particular, às formulações da *Rhetorica ad Herennium*, então atribuída a Cícero. Em seu *Dictaminum Radii* (final do séc. XI), Alberico afirma que, na carta, a saudação (*salutatio*) deve vir sempre primeiro e separada do exórdio (*exordium*), restando absolutamente claro que a primeira tarefa é determinar a relação hierárquica entre “quem escreve” e “para quem se escreve”. Daí que a constituição e elenco das dignidades do destinatário, exaltando sua fama e seu poderio, acabam por

⁴ MURPHY, James J., op.cit., p.195ss.

⁵ Idem, ibidem, p.199.

⁶ Ver CONSTABLE, Giles. *The Reformation of the Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p.107ss. Segundo um clérigo anônimo que visitara Monte Cassino, entre 1159 e 1166, ali podia-se encontrar a perfeição da vida monástica: *vita apostolica est vita monachorum communiter viventum*, ou seja, *ordo monachicum est apostolicus, vita quippe monastica ex apostolica ut dicunt Sancti patres exordium compsit tum doctrina quam vita* (Apud Idem, ibidem, nota 165, p.159). Sobre a ascendência de Monte Cassino à época do “renascimento” da cultura no século XI-XII e de sua área de influência no sul da Itália (intenso comércio com a Síria e Constantinopla), ver o estudo de HASKINS, C.H.. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1971, pp.21-23. Diga-se, de passagem, que o século XII fervilhava em mudanças no âmbito político e cultural que deixariam marcas perduráveis nas instituições e nas idéias das épocas posteriores. Este foi o século dos grandes desenvolvimentos urbano e comercial, do florescimento das monarquias nacionais, da afirmação do poder pontifício no lastro da reforma gregoriana e no uso muito difundido por toda a Europa do Direito Romano e do Direito Canônico.

transformar-se numa forma especializada de encômio, mobilizando, portanto, as regras do gênero epidítico, o que evita, em termos do decoro retórico, o vício de não tratar devidamente a quem a carta se endereça. Ou, conforme reza a fórmula medieval, *tu non me tractas secundum ego mereor*. Depois, deve seguir-se a narração (*narratio*) – breve e clara, escrita com credibilidade (de modo adequado), levando em conta o conjunto de referências pragmáticas de pessoa, assunto e intenção –, a petição (*petitio*) e a conclusão (*conclusio*) – esta, em forma de despedida (*valedictio*).

Dessa forma, é clara a tentativa de adaptar os princípios da retórica clássica, cujo acento recaía sobre a doutrina dos discursos orais, para a estrutura do discurso escrito em forma de carta à época medieval, em especial, para o redirecionamento das bases retóricas propostas pelos tratados de Cícero no que dizia respeito às partes do discurso (*divisio*). Por esse motivo é que Alberico de Monte Cassino distingue a saudação do exórdio; distinção esta que será estratégica para as preceptísticas epistolares subseqüentes. A ausência de uma parte específica dedicada a argumentação (*argumentatio*) – parte do discurso que, para Cícero, cabe ao elenco de *topoi* racionais a serem desenvolvidos – e também, da mesma maneira, de uma parte destinada à conclusão (*peroratio*) – momento em que o orador deve mobilizar todo o seu arsenal de lugares do patético – apenas demonstra a importância nas artes *scribendi* medieval de cartas das duas partes iniciais (*salutatio* e *exordio*). Isto pode ser explicado pelo fato de Cícero afirmar, em seu *Ad Herennium*, que a parte mais importante do discurso é o exórdio e que a tarefa precípua de qualquer orador é encontrar um início adequado para o seu discurso, pois de nada adianta um discurso que não arrebatasse de imediato a atenção dos ouvintes.

O grande rival de Alberico foi Adalberto Samaritano, professor em Bolonha e autor do *Praecepta Dictaminum* (1111-1118). Adalberto afirma, em franca oposição ao de seu antecessor, que seu tratado permite ao estudante incorporar rapidamente as regras de compor cartas e, portanto, ser mais útil, todavia, diz ele, é necessário dominar as disciplinas do *trivium* (retórica, gramática e dialética). A partir daqui, define a epístola segundo a etimologia: *epistola grecum nomen est compositivum – epi enim supra, stola missio interpretatur*, acrescentando que há dois tipos de “mensagens”: uma, enviada por voz; outra, por carta. As mensagens orais, explicava ele, cujo conteúdo é secreto, deviam em ser enviadas por mensageiro de confiança (*nuntius*) e serem entregues de viva voz, o que implicava imediatamente aquilo que nas artes poéticas definia-se pela *memoria* e pela *pronuntiatio*.

Adalberto Samaritano diz também que a saudação varia de acordo com as relações hierárquicas entre remetente e destinatário e que há três tipos de cartas, pois há três qualidades de pessoas (*sublimis*, *mediocris* e *exilis*), entretanto, a despeito disso, afirma que há mais do que apenas três formas de saudação; então, acrescenta vários exemplos de formas de saudação e, em

apêndice, uma série de cartas-modelo. Isto parece sinalizar, como diz James Murphy, certa inconsistência entre a proposta de uma *ars* que pode ser aprendida rapidamente e a necessidade de se dominar o *trivium*.⁷

Essa questão dos três estilos remete estrategicamente à sistematização do *aptum* em relação aos *ornatus* da elocução retórica, dividindo-se em três *genera* conforme a classe de assuntos e de situações. Na Idade Média, isto era esquematizado em forma mnemônica na *rota Vergilii* (“roda de Virgílio”) devido às três obras fundamentais do poeta latino (*Bucólicas*, *Geórgicas* e *Eneida*) e em conformidade com as categorias de estilo, classe social, nome próprio, animal, instrumento, lugar e planta.⁸ Para o estilo humilde, prescreve-se o uso de poucos *ornatus* com atenção à *puritas* e à *perspicuitas* com forte acento no *docere* e no *probare*; para o temperado, graus leves de aplicação dos *ornatus* e de uso dos afetos, com acento no *delectare*; e para o estilo grave, fortes doses de *ornatus* patéticos com vistas a arrebatar (*movere*) o auditório.⁹ Isto para evitar que o estilo temperado torne-se “*fluctuans et dissolutum*”, o grave em “*turgidum et inflatum*”, e o humilde em “*aridum et exsangue*”.¹⁰

Rival de Samaritano e famoso sistematizador das técnicas da *ars dictaminis* foi Hugo de Bolonha, discípulo de Alberico, e autor de *Rationes dictandi prosaice* (1119-1124). Neste, começa por distinguir dois tipos de *dictamen*: um, prosaico; outro, métrico; este, dividido em três tipos: *carmen*, definido pelos pés métricos; *rithmus*, marcado pelo número de sílabas com consonância

⁷ MURPHY, James J., op.cit., pp.214-215.

⁸ Por exemplo, para as *Bucólicas*, teríamos respectivamente: *stilus humilis* (estilo humilde), *pastor/otiosus* (pastor/ocioso), *Tityrus* e *Meliboeus*, *ovis* (ovelha), *baculus* (cajado), *pascua* (pastagem) e *fagus* (faia); para as *Geórgicas*: *stilus mediocris* (estilo temperado), *agricola* (agricultor), *Triptolemus* e *Caelius*, *bos* (boi), *aratrum* (arado), *ager* (campo) e *pomus* (árvore frutífera); e da mesma maneira para a *Eneida*: *stilus gravis* (estilo alto), *miles/dominans* (soldado/senhor), *Hector* e *Aiax*, *equus* (cavalo), *gladius* (gládio), *urbs/castra* (cidade/acampamento militar) e *laurus/cedrus* (loureiro/cedro). Cf. LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1982, pp.271-272.

⁹ LAUSBERG, Heinrich. Idem, ibidem. Cf. também o que diz a *Retorica ad Herennium* (IV, 8).

¹⁰ FARAL, Edmond, op. cit., pp.86-88. Mesmo para santo Agostinho, no livro IV do *De doctrina christiana*, a questão dos três estilos não passa pela qualidade do destinatário, mas pelos objetivos do orador: “When Augustine discusses the aims of discourse, he again takes a Ciceronian formulation as his starting-point: *ut doceat, ut delectet, ut flectat* (to teach, to delight, to move) [corresponde à passagem em IV, XII. 27]. All three (...) are relevant to Christian discourse. With this formulation he combines another, by which Cicero had linked the teaching of the ‘three styles’ (unassuming, temperate, and grand) with three ranges of subject (small matters, moderate, and great). Augustine is still reflecting Cicero’s own thoughts when he goes on to link the aim of teaching with the unassuming exposition of *parva*, the aim of delighting with temperate expression of *modica* (making them memorable by the grace with which they are expressed), and the aim of moving with the highest, most passionate utterance of *grandia* (in order to sway men’s mind and hearts) [IV. XVII, 34].

Cicero had both the stylistic aim and the degree of importance of the subject in view, but for Augustine’s purposes the first is more relevant than the second”, Cf. DRONKE, Peter. *The medieval poet and his world*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984, pp. 12-13. Ver também AUERBACH, Erich. *Sermo Humilis*. In: _____. *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*. New York, 1965, pp.25-66; e MARROU, Henri-Iréné. *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*. Paris, 1958, pp.505-540.

vocal; e *prosimetricum*, mistura de prosa e verso. Para o discurso prosaico, define apenas que se trata do discurso que não leva em conta as leis da métrica (*oratio a lege metri soluta*). A partir disso, afirma basicamente, como os preceptistas anteriores, que há três tipos de cartas, segundo as três qualidades de pessoas, que a saudação é a parte mais importante da carta, e que a carta é dividida em três partes (exórdio, narração e conclusão).

No entanto, é a partir do tratado de Henricus Francigena, *Aurea Gemma* (Pavia, c.1119), que a estrutura da carta ganha sua forma definitiva em cinco divisões: *salutatio*, *benevolentiae captatio*, *narratio*, *petitio* e *conclusio*. O que não invalida o fato de Francigena estar de acordo com os tratados de *ars dictaminis* de seus antecessores quanto à definição de carta ou epístola como “a suitable arrangement of words set forth to express the intended meaning of its sender”, ou, em outras palavras, “a letter is a discourse composed of coherent yet distinct parts signifying fully the sentiments of its sender”.¹¹

Assim, historicamente, por volta de meados do século XII, em Bolonha, a aplicação da preceptística retórica ciceroniana da *Retórica ad Herennium* à *ars dictaminis*, iniciada por Alberico no final do século XI, ganha seus contornos finais e seu “formato aprovado”. Em verdade, o *dictamen* medieval tornava-se um derivativo especializado de um dos principais tratados da retórica clássica: de um lado, com atenção nos três estilos e seus respectivos decoros da hierarquia de interlocução, e, a partir daí, nas figuras de ornamentação do discurso; de outro, talvez seu aspecto mais visível e conhecido, na *dispositio* e nas partes do discurso, adaptadas às cinco partes da estrutura epistolar. Quer dizer, com Haskins, a teoria mais usual propunha que “There should be five parts arranged in logical sequence. After the salutation – as to which the etiquette of mediaeval scribe was very exacting each class in society having its own terms of address and reply – came the *exordium*, consisting of some commonplace generality, a proverb, or a scriptural quotation, and designed to put the reader in the proper frame of mind for granting the request to follow. Then came the statement of the particular purpose of the letter (the narration), ending in a petition which commonly has the form of a deduction from the major and minor premises laid down in the *exordium* and narration, and finally the phrases of the conclusion”.¹²

Vale ressaltar que a arte de composição de cartas da Idade Média dividiu o exórdio ciceroniano, cuja função era tornar o auditório atento e benevolente ao que se vai dizer no discurso, em duas partes adaptadas à forma epistolar: primeiro, na *salutatio* (endereçamento formal de saudações ao destinatário) e, segundo, na *captatio benevolentiae* (a introdução ao assunto do discurso). As outras partes restantes da *oratio* clássica, que diziam respeito à parte propriamente

¹¹ MURPHY, James J., op.cit., p.222.

¹² KENNEDY, George A.. *Studies in Medieval Culture*. Oxford, 1929, pp.2-3. Aparentemente, qualquer escrito precedido de uma saudação inicial e uma subscrição no final podia ser considerada uma carta.

argumentativa do discurso com seus *topoi* e sistema de *amplificatio*, receberam muita pouca atenção por parte da tratadística epistolar medieval. O mesmo se pode dizer da *conclusio*, que, para os preceptistas, resumia-se apenas a um singelo “Vale(te)”.

Este esquema formal da *dispositio* epistolar medieval era tão cristalizado que, num momento posterior, o autor Anônimo, em seu *Rationes dictandi* (Bolonha, c.1135), nem se deu o trabalho de discutir quais eram os pressupostos intelectuais necessários para aquele que desejava escrever cartas; ele se concentrou tão-somente na carta e suas cinco partes, segundo o “formato aprovado” (*per rectam constructione*). Essa ênfase na *dispositio* sinalizava que o formato da carta se tornara “padrão” e que qualquer variação só poderia existir com base nessa forma.¹³

Tudo isso, até aqui, acerca do *dictamen prosaicum*, que Alberico de Monte Cassino havia esboçado por primeira vez. E é justamente, a partir desse esboço inicial, que outro discípulo de Alberico, João de Gaeta, logrou desenvolver as matrizes formais do *dictamen rithmicum* (a prosa rítmica) em Órleans, na França, importante centro estudos dos *auctores* clássicos no âmbito da *ars grammatica*. O sucesso desse método, baseado em cláusulas métricas (*cursus*) e no uso intensivo de provérbios e outras figuras de sentença a fim de configurar um *ethos* específico do remetente, deveu-se em grande medida à sua incorporação pela Cúria papal como signo de legitimidade de seus documentos notariais.¹⁴

Os dois principais aspectos já referidos das preceptivas epistolares medievais referiam-se, de um lado, à estrutura da carta e sua *dispositio* em cinco partes, de outro, à escolha das palavras a serem empregadas e seu arranjo num estilo elegante. Neste segundo aspecto, é que se enquadrava estrategicamente o *cursus* com o objetivo de formar *clausulae* (cláusulas rítmicas, isto é, padrões

¹³ Sem dúvida alguma, à época do Anônimo de Bolonha, o sistema de decoros da arte de compor cartas já estava enraizado há muito no quadro mais geral dos estudos de retórica e de gramática, no entanto autores do quilate de Peter de Blois e Hidelberto de Le Mans não seguiam as regras da *ars dictaminis*, preferindo um “estilo pessoal” de epistolografia: “The accomplished writer Peter of Blois (d.1212) tell us that he benefited from having been required as a youth to memorize the letters of Hidelbert of Le Mans (1056-1133), letters that he describes as ‘outstanding for their stylistic elegance and pleasing refinement’. But Hidelbert’s letters, thus praised as models of artistic prose, show little influence of the emerging discipline of *dictamen*. Though he uses the *cursus*, the organization and often the language of his letters owe more to traditional ways of writing sermons”, Cf. MARTIN, Janet. *Classicism and Style in Latin Literature*. In: BENSON, Robert; CONSTABLE, Giles & LANHAN, Carol D.. *Renaissance and Renewal in the 12th century*. Oxford: Claredon Press, 1985, p.539 e pp.547-548.

¹⁴ Murphy, James J., op. cit., p.233. Para o uso decoroso das figuras de sentença, a melhor fonte de consulta são os próprios tratados de poética medieval, notadamente: Matthew de Vendome, *Ars versificatoria*, p.106ff; Geoffrey de Vinsauf, *Poetria Nova*, vv.180-202; e Ebhard o Germânico, *Laborintus*, vv.293-294, Cf. FARAL, Edmond. *Les Artes Poétiques du XIIe et du XIIIe siècle*. Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Âge. Genève/Paris: Slaktine/Champion, 1982. Para a *Poetria Nova*, ver: GALLO, Ernst. *The Poetria Nova of Geoffrey of Vinsaf*. In: MURPHY, James J.(ed.). *Medieval Eloquence*. Studies in the Theory and Practice of Medieval Rhetoric. Los Angeles: University of California Press, 1978, pp.68-111; e VINSauf, Geoffroi de. *Poetria Nova*. Tradução e estudo introdutório por Manuel Rodrigues dos Santos. Lisboa: INIC, 1990.

rítmicos nos trechos finais das frases e sentenças, baseando-se no acento das palavras – a força silábica¹⁵ – e, não, no metro – duração das sílabas¹⁶ – como se procedia à época de Cícero) e obter um efeito de sentido mais adequado e mais vistoso.¹⁷

¹⁵ O novo sistema acentual da prosa rítmica, o *cursus*, “involves rhythmical flow of accents deliberately put at the end of a phrase or clause or sentence, and its three main forms can be illustrated by the English phrases ‘help and defend us,’ which is *cursus planus*; ‘governed and sanctified,’ which is *cursus tardus*; and ‘punished for our offenses,’ which is *cursus velox*. First developed in Latin, the *cursus* was imitated in formal prose of English and other languages in the late Middle Ages and Renaissance”, Cf. KENNEDY, George A.. *Classical Rhetoric and its Christian & Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1980, p.186. Num sentido talvez bem mais didático: “La prose rythmique ne devint une technique précise qu’à partir de la réforme grégorienne sous le nom de ‘*cursus romanae curiae*’. Elle repose sur l’alternance, en fin de phrase, de trois modes rythmiques, mêlant le nombre (mais non la quantité) syllabique et la place de l’accent: le *cursus* simple (‘*planus*’) termine une phrase par un mot dissyllabique paroxyton (accentué sur l’avant-dernière syllabe) suivi d’un trissyllabe paroxyton (áa/aáa); le *cursus* lent (‘*tardus*’) fait succéder à un dissyllabe paroxyton un tétrassyllabe proparoxyton (accentué sur l’antépénultième syllabe: áa/aáaa); le *cursus* rapide (‘*velox*’) joint à un trissyllabe proparoxyton un tétrassyllabe paroxyton (áaa/aaáa)”, Cf. BOUREAU, Alain. La norme épistolaire, une invention médiévale. In: CHARTIER, Roger (org.). *La correspondance*. Les usages de la lettre au XIXème siècle. Paris: Fayard, 1991, p.139.

Ou ainda, conforme o *cursus* de Guido Faba: “The basic principle was simple. The clause must end with a word of three or four syllables. If it ends in a trissyllable, then the preceding word must have the same stress pattern (i.e., both words must be either paraxytone or proparoxytone). If it ends with a word of four syllables, then the preceding word must have the opposite stress pattern (i.e., a proparoxytone must be preceded by a paroxytone, and vice versa). The clause endings given by these rules all have two primary accents (since each type is composed of two words) and either two or four unstressed syllables between the primary stress”. Ou seja, “The *cursus planus* is composed of two paraxytone, the last of which must be trissyllabic: ‘Contagione delictórum purgáta, gratia celésie donánte, munera virtútum adcréscant.’ The *cursus tardus* – which was less popular than the other two and not even mentioned by some writers – has two forms, depending on whether the final word has three or four syllables: 1) a trissyllabic proparoxytone is preceded by another proparoxytone: ‘De alto córruit Lúcifer, qui coequari vóluit Dómino’; 2) a quadrisyllabic proparoxytone is preceded by a paroxytone: ‘Non est ieunium commendandum, quod elemosinis caréte dignóscitur.’ Finally, the *cursus velox* is composed of a four-syllable paroxytone preceded by a proparoxytone: ‘Qui digne Deo militare desiderat, negotiis non debet *secularibus implicári*.’ E mais: “To the rules set forth above, he adds two more, that the end of a period should always be marked by *cursus velox*, and that through the process of *consillabatio* several shorter words may be combined as the rhythmical equivalent of one longer one”, Apud FAULHABER, Charles B. The *Summa dictaminis* of Guido Faba. In: MURPHY, James J. (ed.). *Medieval Eloquence*. Studies in the Theory and Practice of Medieval Rhetoric. Los Angeles: UCLA Press, 1978, pp.101-102, os itálicos e acentos são do original. Faulhaber cita vários exemplos do uso de palavras curtas somadas formando a base acentual do *cursus*, ver Idem, ibidem, nota 58, p.103.

¹⁶ O sistema quantitativo é discutido, dentre outros preceptores, por Quintiliano, *Institutio Oratoriae* IX.4.

¹⁷ Cf. HASKINS, C.H., op.cit., pp.143-144. O mesmo Haskins fornece um exemplo de análise de uma carta escrita segundo o *dictamen*: “To his father H., C. sends due affection. *This is the salutation*. I am much obliged to you for the money you sent me. *This is the captatio benevolentiae*. But I would have you know that I still poor, having spent in the schools what I had, and that which recently arrived is of little help since I used to pay some of my debts and my greater obligations still remain. *This is the narration*. Whence I beg you to send me something more. *This is the petition*. If you do not, I shall loose the books which I have pledged to the Jews and shall be compelled to return home with my work incomplete. *This is the conclusion*.” (Idem, ibidem, p.144; os itálicos são do original). Um outro exemplo de carta possui conclusão similar: “To their very dear and respected parents M. Martre, knight, and M., his wife. Their sons send greetings and filial obedience. This is to inform you that, by divine mercy, we are living in good health in the city of Orleans and are devoting ourselves wholly to study, mindful of the words of Cato, ‘To know anything is praiseworthy,’ etc. We occupy a good and comely dwelling, next door but one to the schools and market place, so that we can go to school every day without wetting our feet. We have also good companions in the house with us,

Aliás, como salienta Maurice Hélin, a poesia rítmica ou poesia acentual dá melhor conta da realidade das línguas romances na Idade Média, mesmo porque “la notion de quantité aurait disparu” e “celle d’accent était toujours bien vivante”, uma vez que a música é que marcou o passo da versificação com a introdução do refrão composto por fórmulas litúrgicas retiradas da Bíblia e com a presença de rima, mesmo na prosa.¹⁸ A presença ostensiva desses esquemas formais, aliada à substituição do estudo das *artes* pela dos *auctores*, processos que têm plena aceitação no século XIII, define a decadência da literatura latina medieval e o início de extensa produção em língua vernácula, sobretudo aquela de índole institucional, como os vários documentos produzidos pelas chancelarias e as crônicas de reinos e cidades.¹⁹

well advanced in their studies and of excellent habits – an advantage which we well appreciate, for as the Psalmist says, ‘With an upright man thou wilt show thyself upright,’ etc. Wherefore lest production cease from lack of material, we beg your paternity to send us by the bearer, B., money for buying parchment, ink, a desk, and the other things which we need, in sufficient amount that we may suffer no want on your account (God forbid !) but finish our studies and return home with honor. The bearer will also take charge of the shoes and stockings which you have to send us, and any news as well.” (Idem, *ibidem*, p.144).

Cabe aqui dizer que a despeito de ambas as cartas possuírem *petitio* – o pedido por parte de um aluno universitário aos pais para que lhe seja enviado mais dinheiro para as despesas escolares – e relação de interlocução – inferior para superior – semelhantes, o estilo em que ambas são escritas é obviamente diferente. Isto se deve (penso eu) ao fato de a questão *quis* (quem fala no discurso) e *quem* (para quem o discurso é destinado), estabelecendo estrategicamente a hierarquia de interlocução, poder determinar, dentro de um mesmo nível de relação hierárquica, variações e possibilidades estilísticas que se pode manejar sem que se quebre ou se despreze uma relação hierárquica.

¹⁸ HÉLIN, Maurice. *La Littérature Latine au Moyen Âge*. Col. “Que sais-Je?”. Paris: PUF, 1972, pp.72-73.

¹⁹ HÉLIN, Maurice, op. cit., p.97. A preceptiva de composição de cartas (*ars dictaminis*) e aquela destinada aos atos notariais (*ars notariae*) são muito próximas, sobretudo porque eram concebidas pelos mesmos autores e pela “natureza legal” que ambas possuíam em comum. Diz Charles Haskins que “having been kept alive in the earlier Middle Ages as an adjunct to legal drafting, it was natural that *dictamen* should be closely associated with legal teaching after the full establishment of law as an independent subject of professional study, and that it should flourish most at the greatest of mediaeval law schools. In such an environment the practical side of the art was more and more emphasized, and by the thirteenth century it developed into a special *ars notaria* for the drafting of notarial acts, with special degrees and a special faculty whose professors are apt to express great scorn of the humanistic rhetoric and all its works”, HASKINS, C.H., op.cit., p.141.

Vale lembrar que as *artes notariae* ou *artes notariatus* são recolhidas de modelos de formulários de atos notariais (venda, locação, adoção de filhos, testamento etc.) com notas explicativas e, em geral, com uma introdução a respeito da profissão de notário (tabelião) e da própria arte que se vai ler. Provavelmente, a *ars notariae* teve origem no monastério de Monte Cassino, em Bolonha, no século XIII, sendo redigida inicialmente por tabeliões ou por professores de Direito, porém o espectro de sua permanência vai além do século XVI. Para tanto, basta examinar os exemplos das “cartas de perdão” produzidas em França antes da Revolução burguesa e redigidas por rábulas ou notários públicos, com sua estrutura à semelhança das práticas da *ars dictaminis* (Cf. DAVIS, Natalie Zemon. *Pour sauver sa vie*. Les récits de pardon au XVIe siècle. Paris, 1988. Para o contexto português (reinado de D. Manuel), ver: SÁ, A. Moreira de. *Humanistas Portugueses em Itália*. Subsídios para o estudo de Frei Gomes de Lisboa, dos dois Luíses Teixeiras, de João de Barros e de Henrique Caiado. Lisboa, INCM, 1983, pp.92-98). Damião de Góis, grande humanista português, noticia que a população de Lisboa muito se valia dos serviços de escrivães de rua – verdadeiros vendedores ambulantes de textos formais: “Em frente da alfândega aparece uma Praça que tem o nome de Pelourinho Velho, onde se pode sempre encontrar não poucos homens, sentados às mesas, aos quais se pode dar o nome de tabeliões ou

É justamente no século XIII, com a maturidade da escola de Bolonha, que surgem os dois grandes *dictatores* da “arte do ditado” (de fato, uma “tríade de Bolonha”, com Bene de Florença como nome de menor impacto); por sinal, dois grandes rivais, cujas carreiras demonstram muito bem a ambição social atrelada à escrita de preceptivas do discurso epistolar, numa época em que se vê resplandecer a idade de ouro das comunas italianas. O primeiro deles, Boncompagno da Signa (c.1170-1240), considerado o “príncipe dos *dictatores*”, devido à sua coroação com louros pelo seu tratado *Boncompagnonus* (1215), foi professor em Bolonha, Florença, Veneza, Pádua e, finalmente, em Roma, onde obteve as mais altas prebendas da Cúria. No entanto, o mais importante e mais imitado de todos foi, sem dúvida alguma, Guido Faba (c.1180-1245), também mestre em Bolonha, depois em Siena, com seu *Summa dictaminis* (c.1228-1229).

Segundo Charles Faulhaber, o grande sucesso do tratado de Guido Faba deveu-se, antes de tudo, a despeito da natureza heterogênea e da ausência de princípio organizador, ao fato de concentrar-se estrategicamente nos aspectos centrais do *dictamen* e naquilo em que os alunos mais encontravam dificuldade. A própria estruturação do tratado começando pelos vícios de estilo e de composição, combinada a um estilo didático e com forte acento pragmático, repleto de exemplos

escrivões, embora não tenham cargo oficial. Todos eles, pois, ganham a vida, ouvindo todos os que a ele acodem e lhes expõem as suas questões, garantem um parecer e escrevem, de imediato, segundo as normas, logo ali os documentos que entregam aos requerentes, a troco de pagamento correspondente à matéria, de tal modo que têm sempre a pena pronta para escrever cartas, sejam de notícias sejam de amor, atestados, discursos, epitáfios, poemas, panegíricos, orações fúnebres, petições, contractos e coisas deste jaez que se lhes peçam. Em parte alguma nas cidades da Europa inteira vi fazer isto. Por aqui facilmente alguém poderá avaliar a grandeza de Lisboa e aquilo a que se entrega a sua gente”, Cf. GÓIS, Damião de. *Elogio da cidade de Lisboa. Urbis Olisiponis descriptio*. Versões latina e portuguesa, introdução de Ilídio do Amaral; apresentação, edição crítica, tradução e comentário A.A. Nascimento. Lisboa: Guimarães, 2002, pp.162-163. De fato, em 1433, os povos em cortes queixavam-se das dificuldades causadas pela fraca alfabetização de alguns oficiais nomeados, pois “não sabem escrever nem bem ler o que escrevem”, Apud GOUVEIA, António Camões. Educação e Aprendizagens: Formas de poder na *paideia* do Portugal moderno. *Ler História*, 35 (1998), p. 16.

João de Barros, em meados do século XVI, criticava os mestres de gramática por fazerem seus alunos aprenderem com base nos autos de tabelião: “Porque havendo de ser por uma cartinha que aí há de letra redonda, porque os meninos levemente saberão ler, e assim os preceitos da nossa fé, que nela estão escritos, convertem-nos a estas doutrinas morais de bons costumes: saibam quantos esta carta de venda; e depois disto aos tantos dias de tal mês; e perguntado pelo costume disse nichil. De maneira que quando um moço sai da escola, não fica com nichil, mas pode fazer melhor uma demanda que um solicitador delas, porque mama estas doutrinas católicas no leite da primeira idade. E o pior é que por letra tirada andam um ano aprendendo por um feito; porque a cada folha começa novamente conhecer a diferença da letra que causou o aparo da pena com que o escrivão fez outro termo judicial”, Apud CURTO, Diogo Ramada. Língua e memória. In: MAGALHÃES, Joaquim Romero. *História de Portugal*. No Alvorecer da Modernidade. Lisboa: Estampa, 1993, v.3, p.359.

Segundo Van Dievoet, “les auteurs de plusieurs formulaires du Moyen Âge étaient probablement des religieux ou des chanoines chargés de l’enseignement de la composition et du style de l’*ars dictaminis*. Les noms sont connus comme ceux d’Albéric de Mont Cassin, d’Hugues de Bologne...”, Cf. VAN DIEVOET, Guido. *Les coutumiers, les styles, les formulaires et les “artes notariae”*. Typologie des Sources du Moyen Âge, fasc. 48. Turnhout: Brepols, 1986, p.79.

ilustrativos, favorecia a diminuição da parte teórica e expositiva ao mínimo necessário; também, a supressão de tudo aquilo que não dizia respeito à prosa epistolar, como, por exemplo, as epístolas fictícias muito comuns nas preceptivas francesas da escola de Órleans. Todavia, o que mais marcava o tratado de Faba era sua total fidelidade à autoridade histórica da escola de Bolonha e a estreita ligação aos princípios legalistas.²⁰

O sucesso e a importância do tratado de Faba se confundem com o próprio sucesso e a própria importância da *ars dictaminis* na sociedade medieval: o domínio dessa arte era o passo incontornável para todos aqueles que almejavam os lucrativos cargos na administração do Estado e da Igreja (advogados, notários, secretários e chanceleres deviam estar familiarizados com a escrita de documentos formais tanto oficiais, quanto privados).

Em termos históricos, tanto na Antiguidade Clássica, como na Idade Média e (até mesmo) na Idade Moderna, a tarefa do notário constituía-se exatamente em compor documentos de vária natureza segundo formas legalmente válidas, redigi-los para clientes que em sua grande maioria eram analfabetos, validá-los, selá-los e depositá-los em arquivos públicos. Eram os notários que compunham as cartas de cunho administrativo e os diversos acordos da atividade comercial. Devido à natureza muitas vezes paradigmática desses discursos escritos, para exercer sua profissão os notários deveriam ter à sua disposição modelos de cartas e de documentos legais que deveriam compor.

A partir do século XIII, os tratados do *dictamen* começavam a incorporar, em apêndice, modelos de cartas e de discursos, mesmo porque a *ars aregendi* (arte de compor discursos) era ensinada pelas mesmas pessoas que doutrinavam a *ars dictaminis*. Esses modelos de discursos demandavam um conhecimento retórico muito mais sólido por parte do leitor ou do estudante, pois eram devidamente baseados em práticas reais, sobretudo, aqueles de índole cerimonial. Isto nos leva à conclusão de que, na Itália do período, “todos los géneros de discurso procedían de las instituciones legales, políticas y sociales de la tardía Edad Media, y que los componían en el estilo retórico de la época, el de los *dictatores*, mucho antes de los humanistas tuvieran la oportunidad de aplicarles sus propias normas de estilo”.²¹

²⁰ Para a análise das principais linhas de força do referido tratado de Guido Faba, ver: FAULHABER, Charles B. *The Summa dictaminis* of Guido Faba. In: MURPHY, James J. (ed.). *Medieval Eloquence*. Studies in the Theory and Practice of Medieval Rhetoric. Los Angeles: UCLA Press, 1978, pp.85-111.

²¹ KRISTELLER, Paul Oskar. *El Pensamiento Renacentista y sus Fuentes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, p.315-316.

No entanto, como informam os estudos de Paulo Oskar Kristeller²² e Quentin Skinner²³, entre dictadores e humanistas, havia mais de continuidade do que ruptura. Para Skinner, foi através das *formulae* – das coleções de cartas-padrão – que os *dictatores* medievais se moveram no sentido de inculcar em suas lições não só normas de retórica que se destinavam prioritariamente ao uso exclusivo das situações formais de correspondência, mas também a capacidade de intervir nos negócios legais e nos debates sociais das cidades-estado italianas.²⁴ Aqui, a base fundamental já estava dada pela preceptística ético-política, desde, pelo menos, a figura estratégica de John de Salisbury, cujos conselhos para a governação e administração do Estado pelo príncipe se tornara obra de referência e que afirmava, com grande impacto, que a comunicação efetiva era o pilar de todo conhecimento humano:

Speechless wisdom rarely and only slightly contributes to the conduct of human society for reason which is the parent, nourish and guardian of all knowledge and virtue conceives more effectively from the word and through the word bears more numerous and fecund fruit and would remain quite sterile, indeed infecund, if it were not to bring forth the fruit of its conception into the light of day by means of fine discourse (*eloquius*). The announcement of mankind of what the wise agitation of the mind is considering constitutes that sweet and fruitful union of reason and the word which has founded so many outstanding cities.²⁵

Isto remetia às palavras iniciais do *De Inventione*, em que Cícero institua que os preceitos retóricos não podem ser entendidos como *facultas* (a razão especulativa ou capacidade teórica sem referência a qualquer envolvimento social específico), porém como “magna et ampla pars” da “ratio civilis” (a razão pragmática com vistas ao bom ordenamento da república), vale dizer, como importante parte do corpo de atitudes, comportamentos, habilidades, crenças e hábitos que mantêm estável a comunidade política.²⁶

²² KRISTELLER, Paul Oskar, op.cit.; GRAY, Hanna H. Renaissance Humanism: the pursuit of eloquence. In: KRISTELLER, P.O. & WIENER, Philip P.. *Renaissance Essays*. New York: University of Rochester, 1992, pp.199-216.

²³ SKINNER, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

²⁴ Cf. SKINNER, Quentin, op.cit., v. I: The Renaissance, p.29.

²⁵ Cf. *Metalogikon* I.1, apud WARD, John O., op.cit., p.274.

²⁶ John Ward observa que “the expansion of Italian communal life in the 12th and 13th centuries and the frequent conflicts between the communes and the Church and Empire generated an enormously receptive context for virtually as much classical rhetorical instruction and the glossators could provide - and they provide it in relation abundance, this instruction was employed under of headings: persuasion in war, politics and diplomacy, pleading before secular and religious covets, council and assembly oratory, chancery documents and the letter composition, epideitic presentations (weddings, funerals, the opening of academic year, consolations and similar occasions)”, Cf. Ward, John O., op.cit., pp.290-291. Segundo Kennedy (*Classical rhetoric...*, op.cit., p.187): “The teaching of technical rhetoric in Italy in the later Middle Ages is an

É essa mesma matriz de pensamento que encontramos na fase inicial da obra poética de Dante Alighieri. Ali, descortina-se o aprendizado das técnicas poéticas²⁷ – justamente aquelas que farão do poeta florentino um dos pilares do Renascimento italiano – em estreita relação com o aspecto político (cívico), sobretudo quanto aos conselhos emitidos em prol do bom governo e de determinados interesses e práticas do *popolo* em oposição às forças dos *grandi*. Nesse sentido, as lições sobre a escrita de cartas recebidas pelo jovem Dante na escola laica de Florença fazem com que Brunetto Latini, seu professor, torne-se não o mero repetidor das coletâneas de esquemas e normas, porém (e muito mais importante) o gramático que faz da correspondência da chancelaria florentina uma verdadeira *ars*, ao mesmo tempo em que permite recusar o rótulo incômodo de que o *dictare* é apenas uma série cristalizada de lugares-comuns.

Seus efeitos mais visíveis estão presentes na emergência de dois gêneros literários estrategicamente importantes para o pensamento social e político dos séculos XIII e XIV: a crônica da cidade, realizada agora por não-clérigos (letrados, *dictatores* e laicos) com viés claramente cívico, e os livros de aconselhamento para guiar os governantes, apresentando os próprios *dictatores* como legítimos e mais bem preparados súditos para aconselhar sobre os negócios de Estado e, com a sofisticação de suas formulações retóricas, fornecendo as bases para os “espelhos de príncipes” posteriores em que se divisavam as virtudes que o bom governante deveria possuir.²⁸

II.2 Nova Epistolografia

Jacob Burckhardt, em seu *A civilização do Renascimento na Itália*, afirma que a função precípua desempenhada pelos humanistas, ao lado daquela de elaborar e proferir discursos solenes em ocasiões de pompa, era justamente aquela de escrever cartas. Esse labor epistolográfico, cujo desempenho dependia de altas doses de talento, cultura e sólidos conhecimentos de latim, era ligado

important antecedent for the flowering of rhetoric in Italy in the time of the renaissance humanists. The humanists of the 14th and 15th centuries added their great enthusiasm for classical models and their acquaintance with many more texts to a living art of speaking and letter-writing which already utilized Ciceronian rhetoric”.

²⁷ As matrizes formais e conceituais de Dante já foram suficientemente esclarecidas: o *Roman de la Rose*, a poesia provençal, a escola siciliana (de Guido Guinizzelli e de Cino da Pistoia), os comentários de santo Tomás de Aquino, a *Ética* de Aristóteles e os ensinamentos recebidos de Brunetto Latini (1220-1294) (professor e depois grande amigo de Dante), Cf. MAZZOTA, Giuseppe. *Life of Dante*. In: JACOBS, Rachel (ed.). *Cambridge Companion to Dante*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p.6; ver também: NAJEMY, John M. *Dante and Florence*. In: JACOBS, Rachel, op.cit., p.91ss.

²⁸ SKINNER, Quentin, op.cit., p.34. Ver também SKINNER, Quentin. *Visions of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, cap. 2: The rediscovery of republican values, pp. 10-38; cap.3: Ambrogio Lorenzetti and the portrayal of virtuous government, pp.39-92; cap.4: Ambrogio Lorenzetti on the power and glory of republics, pp.93-117.

estrategicamente às chancelarias de Estado, tanto de repúblicas e príncipes quanto da Cúria romana, fazendo parte estratégica da própria estrutura burocrática das cortes europeias.²⁹

Obviamente, por seu caráter e natureza, o propósito dessas epístolas nada possuía, como hoje em dia, de índole pessoal, em que os enunciados procuram noticiar as circunstâncias mais particulares do remetente ou dar notícias de situações de foro íntimo; tratava-se, entretanto, mais especificamente, de um aparato literário (retórico e poético, para ser mais exato) em que se procurava dar mostras, conforme os mandamentos do código de civilidade do período, de erudição e de ganhar a estima daqueles a quem se dirigia. Nesse período, conforme os estudos de Trueba Lawand, havia basicamente dois tipos de epístolas: uma, oficial, erudita e humanística, que redimensiona as regras formais da *ars dictaminis* medieval; outra, de ordem privada e “pessoal”, de intercâmbio entre amigos, baseadas nos *auctores* da Antiguidade clássica, sobretudo no modelo das epístolas de Cícero.³⁰

Nesse sentido, pode-se muito bem afirmar que no Renascimento, a epístola não possui apenas um fim missivo – quer pessoal, quer oficial –, mas também a função, inigualável até aquele momento, de articular os cidadãos mais eminentes de uma dada comunidade política dentro do quadro especializado da *respublica litteratorum*. Ou seja, a epístola, ao aparentar-se ao esquema de um breve tratado ajustado ao debate de idéias ou, como se refere Demétrio em sua preceptiva clássica, à metade de um diálogo, em que fala apenas um dos interlocutores, sem chegar a ser obviamente por seu caráter reduzido um estudo sistemático sobre determinado assunto, acaba por fixar as normas comuns de discussão entre eruditos, rivalizando com o modelo dialético cerrado da *quaestio* e da *disputatio* que estrutura o edifício da escolástica, passando a um modelo de diálogo de tipo retórico, fora das technicalidades universitárias, mais aberto, cuja epistemologia é mais próxima ao debate jurídico ou às arregas do fórum antigo que aos formalismos medievais.³¹ Como diz Fumaroli, esse “exemple fondateur” fornecido pela epístola, em que a comunhão de espíritos através das letras (*necessitudo litterarum*) entre varões de alta qualidade moral e erudição que estão distantes (*eruditi homines, doctissimi homines ubicumque*), é central porque se realiza em favor dos esforços úteis ao bem comum (*pro communi utilitate labores*) e dos interesses superiores da amizade (*amicorum mutuus sermo*).³²

²⁹ BURCKHARDT, Jacob. *A Civilização do Renascimento na Itália*. Um Ensaio. São Paulo: Cia das Letras, 1991, pp.173-174.

³⁰ TRÚEBA LAWAND, Jamile. *El Arte en el Renacimiento Español*. Madrid: Tâmesis, 1996, pp.43-45. Aliás, essa separação entre esse dois tipos de epístolas já fora salientado por Cícero em *Ad Familiares* II, 4.

³¹ FUMAROLI, Marc. La République des lettres. *Diogène*, n.143, juillet-setembre 1988, p.135.

³² As expressões são do humanista veneziano Francesco Barbaro em epístola latina endereçada a Poggio Braciolini, congratulando-o pela descoberta da *Institutio Oratoria*, de Quintiliano. É, justamente, aliás, nessa epístola, em que comparece, por primeira vez, a noção, já cristaliza entre os humanistas, de *respublica litteratorum*, Apud Fumaroli, op.cit., p.137.

Na origem da arte epistolar humanista, está a redescoberta das epístolas ciceronianas a Ático (*Ad Atticum*) por Petrarca, em 1345, e a familiares (*Ad Familiares*), por Coluccio Salutati, em 1392, o que acabou por levar a voga da imitação clássica, culminando posteriormente no ciceronianismo do começo do século XV, em especial, a partir do modelo das epístolas de Petrarca, que, por seu estilo clássico, emulavam as epístolas de Cícero. Ali, Petrarca propunha compor o retrato das virtudes de si mesmo através da mistura de seus traços biográficos com as considerações e conselhos acerca de temas morais. Para Marc Fumaroli, nelas, “c’est la personne intime et privée, et non une *persona* officielle, qui est l’auteur de la lettre, même lorsqu’elle s’adresse à un grand personnage”. Mais ainda, o problema fundamental não dizia respeito apenas à questão da *imitatio* de um modelo a fim de se descobrir um estilo pessoal, porém à “‘peinture’ du moi intime de l’épistolier”, formando “une autobiographie morale fragmentée”.³³

Conquanto esse caráter íntimo e pessoal da epistolografia petrarquista consistia num avanço representativo em relação ao tipo de epístola proposta pela *ars dictaminis* medieval, deve-se lembrar que mesmo essas referências autobiográficas não excluem, de modo algum, a forte arrumação preceptiva e o acento retórico que as estruturam. Essa modulação retórica é que estrategicamente, de um lado, dá unidade ao conjunto da epistolografia petrarquista, permitindo que o autor possa fazer considerações sobre temas diversos; de outro, permite transmitir aos contemporâneos e também aos pósteros uma imagem do percurso de vida do autor, que se apresenta como um destino exemplar e moralmente significativo; além do que a própria existência do interlocutor doutrina a verosimilhança dramática de interlocução e evita o monólogo excessivamente erudito.³⁴

A partir desse gesto fundador de Petrarca, o primeiro a dar-se conta dessas possibilidades literárias da epístola familiar, muitos outros humanistas seguiram seu exemplo. A partir da segunda metade do século XV, os grandes humanistas italianos tiveram a preocupação de editar e publicar suas próprias coleções epistolares (de fato, Colucci Salutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Pier Candido Decembrio, Filelfo, Piccolomini, Ficino, Pico della Mirandola, Poliziano, apenas para citar os mais conhecidos), o que demonstra cabalmente sinais de um novo conceito do gênero

³³ FUMAROLI, Marc. Genèse de l’épistolographie classique: rhétorique humaniste de la lettre, de Pétrarque à Juste Lipse. *Revue d’Histoire Littéraire de la France*, novembre-décembre 1978, 78^e année, n.6, p.888.

³⁴ NEIVA, Saulo. *Au Nom du Loisir et de l’Amitié*. Rhétorique et Morale dans l’épître en vers au XVI^e siècle. Paris: Calouste Gulbenkian, 1999, p.39. Saulo Neiva afirma ainda que “c’est par ces biais donc que s’expliquent les écarts qui séparent la version ‘originale’ de plusieurs de ces lettres (celle que fut effectivement envoyée au destinataire) de la version ‘modifiée’ et destinée à la publication. Pour certaines d’entre elles, le contenu ou le destinataire a changé; pour d’autres, il n’y a jamais eu de version effectivement envoyée à un destinataire. Dans ce cas de figure, on compte des lettres fictives, par exemple celles ‘adressées’ à des amis décédés, que Pétrarque a rédigées (...) dans le but de remplir ‘une série de lacunes qui laisseraient dans l’ombre plusieurs moments de sa biographie’”, Idem, *ibidem*, p.40.

epistolar, não mais como exercício retórico formal e oficial segundo os esquemas estilizados das *partitiones* e do *cursus* do *dictamen*, porém como retomada dos modelos mais prestigiosos da Antiguidade clássica. Entretanto, igualmente, isto supunha o próprio esforço de redescoberta desses autores como modelos de eloquência e, portanto, dignos de imitação e emulação. Como diz Kristeller:

the activity of the Italian humanists was not limited to classical scholarship, and hence the theory which interprets the humanist movement merely as a rise in classical scholarship is not altogether satisfactory. This theory fails to explain the ideal of eloquence persistently set forth in the writings of the humanists, and it fails to account for the enormous literature of treatises, of letters, of speeches, and of poems produced by the humanists.³⁵

Então, ainda com Kristeller, a grande atividade literária dos humanistas não se deve necessariamente a uma conseqüência de seus esforços em estudar e conviver longamente com as fontes clássicas, pois:

The humanists were not classical scholars who for personal reasons had craving for eloquence, but, vice versa, they were professional rhetoricians, heirs and successors of the medieval rhetoricians, who developed the belief, then new and modern, that the best way to achieve eloquence was to imitate classical models, and who thus were driven to study the classics and to found classical philology.³⁶

Isto porque, através de seus estudos, os humanistas não apenas desejavam conservar a língua e a cultura latinas, senão também aspiravam a falar e escrever o latim com clareza, sem afetação de artificialismos e com elegância, ou seja, com eloquência. Para tanto, propuseram métodos novos de ensino do latim nas escolas, favorecendo a instrução prática baseada no uso e no estudo direto dos textos antigos, face à prática tradicional de estudar a língua através das *artes* e da preceptiva estabelecida em tratados de gramática e retórica. Esse aspecto da prevalência do uso e da prática sobre a tratadística teórica já havia sido aconselhada por Lorenzo Valla, em seu *Elegantia linguae latinae*, de 1440. Vários mestres de gramática de inícios do século XV, como Gasparino Barzizza já haviam começado a ensinar gramática e composição escrita baseados em autores clássicos, especialmente, para a prosa, o modelo de Cícero.

Assim, o método de ensino da arte epistolar no âmbito dos estudos de retórica a partir do quadro mais extenso dos *studia humanitatis* (além da retórica, compreendia também gramática,

³⁵ KRISTELLER, P.O.. Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance, In: _____. *Renaissance Thought and its Sources*. New York: Columbia University Press, 1979, p.90.

³⁶ Idem, ibidem.

poética, historiografia e filosofia moral) era compreendida como um dos gêneros estratégicos para aquisição do estilo clássico – o modo mais apropriado, segundo os humanistas –, com léxico variado e com vistas a dar conta de todas as circunstâncias possíveis de interlocução e não apenas de situações formais.

Francisco Rico diz que “en la inmensa mayoría de los casos, al alumno más común de los humanistas, el alumno de bachillerato (...) se le pide que maneje el latín con soltura (de griego, le bastarán unas nociones, unos *eroimata*), que esté familiarizado con las grandes obras (o los grandes fragmentos) de los grandes autores que se mueva ágilmente por la Antigüedad, sin necesidad de convertirse en un experto de pies a cabeza. Ha de saber apreciar el *numerus* de un periodo que, aunque posiblemente pase menos horas ahondando en Cicerón y aprendiendo con Stefano Flieschi (Fliscus) a dar una docena de variaciones a la frase ‘*Deus nos adiuvet*’, tendrá por cierto que ningún pensamiento puede renunciar a la elegancia en la expresión. Las artimañas de la *inventio*, de la *dispositio* y de la *elocutio* se volverán para él un hábito mental irrevertible, y no habrá tema de conversación que no sepa aderezar con una larga serie de referencias al *mundi* clásico”.³⁷

Em termos de formação escolar, a teoria se juntava à prática da tradução das cartas mais simples de Cícero – as epístolas *Ad Familiares* – para se adquirir domínio completo da gramática latina; depois, nas classes mais avançadas, agregavam-se as epístolas (mais complexas do ponto de vista lexical e sintático) *Ad Atticum* e *Ad Quintum Fratrem*, também de Cícero, com determinados preceitos da retórica, retirados sobretudo de dois tratados ciceronianos: *De Inventione* e *Ad Herennium*, para escrever discursos em prosa. Segundo a metodologia de Orazio Toscanella (1520-1579), pedagogo humanista de Veneza, primeiro o estudante lia as cartas de Cícero sob a supervisão do professor; em seguida, o professor e o estudante analisavam o conteúdo, a forma e o vocabulário de uma ou mais cartas ciceronianas; depois, o estudante aprendia os diferentes tipos de cartas ciceronianas, seus propósitos, seus diferentes estilos, as palavras altas, médias ou baixas apropriadas para serem usadas em determinado contexto; lia-se, então, uma carta inteira de Cícero para determinar seu decoro externo, ou seja, esclarecer suas circunstâncias históricas, identificar as personagens principais e suas funções cívicas, montar uma breve biografia de Cícero e enquadrá-la num determinado gênero de discurso (judiciário, deliberativo e demonstrativo).

Depois dessa análise classificatória e de conteúdo, o professor passava ao exame do decoro interno da carta. Indicava as partes da *dispositio* e a relação entre elas, advertia o aluno de atentar para a hierarquia entre os correspondentes, examinava a *elocutio* e a tão famosa harmonia que Cícero obtinha a partir dos três gêneros retóricos (médio, baixo e alto). O último passo era a composição de cartas em latim. A partir do modelo ciceroniano, eram compostas muitas cartas de

³⁷ RICO, Francisco. *El sueño...*, p. 74.

temas e assuntos variados (sempre buscando modos diversos de dizer a mesma coisa). Dessa maneira, com o estudo e a prática da arte epistolar, e com o auxílio da imitação de modelos clássicos, era possível conquistar habilidade necessária para a eloquência em prosa latina.³⁸

Assim, não era suficiente para aquele que desejava atingir os objetivos da “arte” apenas formular enunciados gramaticalmente corretos, geralmente de feição corrente e coloquial e conforme o *grammaticorum more*, devia-se buscar necessariamente a elegância (*elegantia*) de natureza erudita e literária, vale dizer, segundo a *oratorum consuetudine*. Na *ars eloquentiae*, que os estudos de Manuel Barreto atribuem a Cataldo Parisio, humanista italiano que viera a Portugal em 1485 como preceptor de D. Jorge, filho bastardo de D. João II, é possível flagrar o modo de funcionamento da didática lingüística de índole ciceroniana. Ali, Cataldo contrasta um enunciado apenas correto gramaticalmente e outro ou outros enunciados formulados segundo a elegância oratória, recorrendo por vezes à metalinguagem descritiva do reparo técnico, do apontamento estilístico, do comentário semântico ou da anotação lexicológica.³⁹

Numa de suas nótulas, o enunciado “*Tu non me tractas secundum ego mereor*” é contraposto a “*Non mecum agis ut mea dignitas exposcit*”, para advertir que: “*Dignitas est id quod quisque meretur. Ponitur etiam pro magistratus officio uel beneplacito ab aliquo obtento ut praetura, consulatus, episcopatus et huiusmodi est etiam dignitas in arte rhetorica exornatio quaedam elocutionis quae ornatam orationem reddit uarietate distinguens*”. O que é particularmente relevante, nesse âmbito, é que as formas ditas *grammaticae* se confundem com os vulgarismos do latim *grossus* e com as formas “macarrônicas” adaptadas das línguas romances⁴⁰; é assim que se opõe a forma do *vulgari lusitano* (vulgarismo lusitano), do *vulgari italo* (vulgarismo italiano) ou do *vulgari/uulgo* (vulgarismo genérico) como “*non habes temperantiam/discretionem*” por “*cares sensu communi*”; ou “*homo de bene*” por “*uir probus*”; ou “*facere mihi bellum*” por “*me oppu(g)nas*”; ou ainda “*gentibus armatis tam de pedibus quam de equis*” por “*peditum equitumque exercitus*”.

Entretanto, não era apenas contra os vulgarismos e suas traduções algo estapafúrdias para o latim que o manual de estilo ciceroniano de Cataldo rivalizava; a tarefa de expor e explicar as formas *eleganter* compreendia também eliminar as formas, locuções, léxico e sintaxe da “vulgata

³⁸ Cf. GRENDER, Paul F.. *La Scuola nel Rinascimento*. Bari: Laterza, 1991, pp.242-250.

³⁹ BARRETO, Manuel Saraiva. Uma *ars eloquentiae* dos primórdios do Humanismo em Portugal. *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*. Coimbra, 1982, v. XXXVII, p.153.

⁴⁰ Refiro-me sobretudo ao “*latinus grossus*”, o latim grosso como macarrão (daí, latim macarrônico) do latim eclesiástico e medieval que incorporava expressões modeladas a partir do vernáculo. Por exemplo, Stefano Infessura, cronista italiano do século XV, traduzia “barato” (em italiano, “a buon mercato”) por “pro bono fora” e para “ele se levantou” (em italiano, “si levò in piedi”), “erexit se in pedes”. Cf. BURKE, Peter. Heu domine, adsunt turcae: Esboço para uma história do latim pós-medieval. In: _____ & PORTER, Roy (orgs.). *Linguagem, Indivíduo e Sociedade*. São Paulo: Editora da Unesp, 1993, p.62.

grammaticorum consuetudo”. Em particular, a lei oratória esposada pelos humanistas rezava a *commutatio* e a *uarietas* a fim de que “eruditorum aures non difficile iudicent”; assim, onde se dizia “Scipio africanus deleuit Carthaginem”, dever-se-ia preferir uma *dispositio* diversa dos elementos, ou seja, “Carthaginem Scipio africanus deleuit”.⁴¹ Essa proposta de caráter estilístico havia invadido os estudos gramaticais com vigor, sobretudo a partir das *Regulae Grammaticales* (1418), de Guarino Veronese, implementando o protótipo das gramáticas renascentistas. A ênfase no uso da língua latina a partir do modelo de Cícero, em franca oposição ao seu sucessor o latim medieval, respondia àquilo que Lorenzo Valla tinha referido para a composição de epístolas, isto é, que *Quod ad elegantiam pertinet ego pro lege accipio quidquid magnis auctoribus placuit*.⁴²

Cabe também ressaltar o fato de a noção fundamental a respeito da *elegantia* basicamente permanecer a mesma, pois toma-se por base a definição de Cícero para a elocução do *Rhetorica ad Herennium* (*quae facit ut locus unusquisque pure et aperte dici uideatur*, IV,17). No entanto, para os gramáticos e autores de *ars poeticae* medievais a ênfase recaía na segunda componente (*pure et aperte*) da propriedade da expressão e da clareza, e não na imitação de um modelo de expressão radicalmente atrelado ao latim de Cícero.⁴³ Em verdade, o método de aprendizado das regras de gramática proposto por Guarino (também Valla e Cataldo) era muito similar ao utilizado nas escolas medievais, com ênfase na memorização, repetição e comentário de enunciados considerados corretos.⁴⁴ Porém, aquilo que se aprendia era, obviamente, muito diferente.⁴⁵

⁴¹ BARRETO, Manuel, op.cit., pp.146-147.

⁴² Idem, ibidem, p.152. Em Portugal, o mesmo esforço por reformar o latim medieval em prol do latim renascentista, era dado, na Corte, por Cataldo Sículo e, na Universidade, por Estevão Cavaleiro, Cf. RAMALHO, Américo da Costa. O epigrama “Ad Cavalerium” de Cataldo Sículo. In: _____. *Para História do Humanismo em Portugal*. Coimbra: INIC/Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra, 1988, p.8ss.

⁴³ Geoffroi de Vinsauf, na parte dedicada aos *ornatus*, de sua *Poetria Nova* (1208-23), quando faz o elenco de vícios lingüísticos a serem evitados (v. 1920ss) se baseia nessa noção ciceroniana de elegância da expressão, mas, em nenhum momento, afirma que se deva seguir o modelo estilístico do latim de Cícero. Cf. VINSauf, Geoffroi de. *Poetria Nova*. Tradução de Manuel dos Santos Rodrigues. Lisboa: INIC/Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, 1990.

⁴⁴ Segundo Guarino, “They [os estudantes] must learn grammar perfectly in every respect. As in buildings, where unless strong foundations are laid, everything that is built upon them must collapse, so in studies, unless they know the principles perfectly, the more progress they make the more aware they will become of their weakness. Therefore let the boys learn first how to inflect the nouns and verbs, without which they cannot possibly understand what comes later. And the teacher must not be satisfied with teaching them once, but must train the boy’s memories by going over the material again and again, and must... test what and how much they have learned. He must sometimes give a wrong inflection to test how well they know their terms: for the ability to detect mistakes in others will be strong evidence of progress”, Apud GRAFTON, Anthony & JARDINE, Lisa. The school of Guarino. In: _____. *From Humanism to Humanities*. Education and Liberal Arts in 15th and 16th-century Europe. Cambridge: Harvard University Press, 1986, p. 10.

⁴⁵ Com base na noção de retórica de Quintiliano (“arte de falar corretamente”, *scientia recte loquendi*, e “interpretação literária dos poetas”, *poetarum enarratio*), que almeja produzir o homem como cidadão, baseado na lei e na justiça (*Institutio Oratoria* I.10), Guarino estabelece léxicos massivos de latim clássico acompanhados de extensas notas explicativas. Grafton e Jardine (op.cit.) citam e examinam vários desses

Pois bem, no século XV, publicam-se as primeiras tratadísticas epistolares de cariz humanista que rompem com a tradição da *ars dictaminis* e sua ênfase excessivamente formal; em particular, a *Ars conficiendi epistolas* (c.1488), um dos capítulos do *Oratoriae artis epitoma*, de Jacobo Publicio; o *De componendis epistolis* no *Rudimenta grammatices* (1473), de Nicolau Perotto (1429-1480) – obra inaugural da gramática renascentista; e o *De componendis epistolis*, parte do *Flores rhetorici* (Salamanca, c.1485), de Fernando Manzanares, discípulo de Nebrija. Todas essas obras são testemunhos incontestes das relações entre o ensino da gramática e o gênero epistolar.

Em Castela, as primeiras manifestações do influxo ciceroniano na literatura epistolar tem lugar com a publicação em 1485 da coleção de epistolas denominada *Letras* (Burgos, 1485, reimpressas em 1498, 1543 e 1545), de Hernando del Pulgar, e do tratado *Compendium gramatice brevissimum ac utilissimum thesaurus pauperum*, de Fernando Manzanares, que dedica o livro terceiro à redação de cartas. Ali, Manzanares começa advertindo que se escreve por ausência ou vergonha (o “*non erubescit*” de que fala Cícero) e depois detém-se na classificação das cartas segundo a multiplicidade e conteúdo (consolatória, comendatícia, hortatória, excusatória, jocosas etc.). Em verdade, a história da *ars epistolandi* em Castela se ressentia da forte influência dos tratados italianos; salvo a *Ars epistolandi*, de Francesco Nigro (Veneza, 1488; Salamanca, 1502) e de algumas perveniências medievais, os tratados que doutrinam e ensinam a escrever cartas praticamente desaparecem da imprensa espanhola até a segunda metade do século XVI, quando em 1539 se publicam as *Familiares*, de Frei António Guevara.⁴⁶

Entretanto, a teoria epistolar neo-ciceroniana possui, na Península Ibérica, um de seus mais excelentes representantes. Trata-se do humanista espanhol, hoje pouco conhecido e do qual quase nada se sabe, Jacobo Publicio, chamado à época “Florentinus”, professor em várias universidades alemãs entre 1407 e 1421, discípulo de Barzizza em Pádua e humanista entusiasmado com os novos estudos clássicos dos humanistas, sobretudo aqueles fundados na precedência do uso sobre a memorização de regras, na apropriação das obras de Cícero e na reforma da *ars dictaminis*. O enorme sucesso de suas reformulações à arte medieval de escrever cartas pode muito bem ser medido pelas sucessivas reedições de seu único tratado (pelo menos, o único de que se tem notícia),

enunciados no interior da questão do pensamento pedagógico desenvolvido por Guarino em sua escola de Ferrara (por sinal, base para a futura universidade de Ferrara, muito conhecida e respeitada no período).

⁴⁶ YNDURÁIN, Domingo. Las cartas de amores. In: *Homenaje a Eugenio Asensio*. Madrid: Gredos, 1988, p.487ss. Ynduráin explica que “probablemente, la causa de tal penuria hay que buscarla en la concreción de las nuevas corrientes renacentistas antimedievales, y, sobretudo, en la aparición de las Artes de Erasmo y Vives”. E acrescenta: “Sin embargo, la vertiente práctica (‘mecánica’) de estas artes, la que enseña a redactar cartas de negocios, civiles, comerciales, etc., siguen apareciendo”, Idem, op.cit., p.488ss.

a *Ars conficiendi epistolas*, publicado nove vezes no século XV, das quais cinco foram acompanhadas de seu *Oratoriae artis epitoma*.⁴⁷

O tratado de Jacobo Publicio abre-se com a dedicatória ao príncipe de Tarento, momento em que o autor recorda que a preceptiva das cartas de nada vale sem o esforço diligente da prática, o que quer dizer que a arte epistolar se apreende através do uso sistemático e não por fórmulas abstratas ou esquemas fossilizados em manuais. A seguir, oferece uma definição do gênero epistolar a partir da noção de “carta mensageira”, ou seja, de que a epístola tem por objetivo fazer saber a um determinado destinatário o que não se pode comunicar por se estar ausente. Aqui, Publicio recupera a noção muito divulgada entre os humanistas do período de que a epístola é como uma “visita” de alguém ausente a um amigo dileto, retomando assim a definição clássica de epístola como diálogo entre amigos distantes.

Para Publicio, há três gêneros de epístolas: o “doutrinal”, que tem por função ensinar; outro “ligeiro”, em que se escreve com muita liberdade e graça acerca de assuntos familiares e quotidianos; e o terceiro, “grave”, que trata de assuntos sérios. Enquanto o primeiro tipo, a epístola doutrinal, parece acomodar a epístola humanista de caráter erudito, os dois tipos restantes são os mesmos que distingue Cícero em suas *Epistolae ad Familiares* (2, 4, 1), quando se refere à epístola pessoal de intercâmbio entre amigos. Outros tratadistas coetâneos, como Perotto⁴⁸ e Manzanares⁴⁹, optam pela classificação das epístolas, conforme os assuntos de que tratam: divinos, quotidianos, graves, familiares etc.

Uma parte a que nem Perotto nem Manzanares se referem, mas que consta no tratado de Publicio, é aquela dedicada aos ofícios ou características particulares de cada gênero de epístola: para a de gênero doutrinal, habilidade e método; para a de gênero ligeiro, graça, engenho, elegância e mordacidade; e para a de gênero grave, assuntos de religião, Estado e todos aqueles que tratam do bem comum. Quanto aos fins de cada gênero epistolar, Publicio afirma que o gênero doutrinal é o

⁴⁷ Para as comparações entre os tratadistas epistolares neo-ciceronianos: Publicio, Peroto e Manzanares, seguiu, de perto, duas obras de Jamile Trueba Lawand: o seu *El Arte Epistolar nel Renacimiento Español*. Madrid: Tâmesis, 1996, pp.50-57; e “Aproximación a la retórica epistolar de fines del siglo XV: el *Ars conficiendi epistolas* de Jacobo Publicio”, In: VVAA. *Temas de Retórica Hispana Renascentista*. México: UNAM, 2000, pp. 9-22.

⁴⁸ Nicolaus Perotto (1430-1480) esteve presente na livraria do letrado quinhentista Frei Diogo de Murça com a *Cornucopia, sive linguae latinae comentarii...*, largamente utilizada nas escolas desde fins do século XV a princípios do século XVI, Cf. CARVALHO, Joaquim de. A livraria de um letrado do século XVI - Frei Diogo de Murça. In: _____. *Obra Completa*. História de Cultura. v.II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p.588.

⁴⁹ O *Flores rhetorici*, de Fernando Manzanares, publicado em Salamanca, em 1485, parece ter sido muito difundido em Portugal, Cf. CASTRO, Anibal Pinto de. Poétique et rhétorique dans la pédagogie et la littérature de l'Humanisme portugais. In: *L'Humanisme Portugais et l'Europe*. Actes du XXIe Colloque International d'Études Humanistes. Tours, 3-13 juillet 1978. Paris: Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, 1984, nota 42, p.710.

único cujo fim é óbvio e específico, enquanto que para os outros dois restantes, entretanto, há fins diversos e úteis: o gênero ligeiro cabe ao entretenimento e o grave, à honra e à dignidade. O discurso da epístola deve necessariamente, acrescenta Publicio, dirigir-se a estes fins, procurando evitar as digressões que embaçariam a unidade do conjunto.

A seguir, Publicio trata da invenção, disposição e partes da epístola. Quanto à *dispositio*, Publicio afirma que consta de quatro partes: princípio, enunciação, causa e complexão. No início da epístola, as palavras devem ganhar atenção do destinatário, ou seja, é a parte do exórdio dedicada a *captatio benevolentiae*, somada, uma vez que se trata de epístola, da *intitulatio* e da *salutatio*; a enunciação é a exposição dos fatos (da *narratio*, nos termos da retórica); a causa é a parte que impulsiona à ação (ou seja, da *petitio*, parte em que autor solicita algo do destinatário ou se insta o interlocutor a tomar determinada atitude perante um estado de coisas); e a complexão resume em breves palavras tudo o que já se disse (correspondendo, portanto, à *peroratio* retórica). Segundo Publicio, cada gênero em particular possui seus modos específicos de chamar a atenção do interlocutor no exórdio, o que se pode realizar de modo mais fácil com a prática e imitação de autoridades: Sócrates, Platão, Demócrito, Aristóteles, Varrão, Catão etc. Entretanto, nem todas as partes da epístola necessitam estar presentes, em alguns casos pode-se suprimir o exórdio, caso os interlocutores se conheçam e não se trate de assunto controvertido ou tema de debate. Ou mais, particularmente, a supressão do exórdio ou de qualquer parte da epístola depende das exigências do assunto, da pessoa para quem se escreve e das circunstâncias, vale dizer, do decoro externo.

Sobre o núcleo discursivo da epístola, isto é, das partes que versam sobre a enunciação e a causa, Publicio afirma que se a enunciação for simples ou múltipla, a causa também deve segui-la de perto com uma ou várias petições, o que se deve fazer apoiando-se em exemplos que corroborem a favor ou contra o que se expôs acerca dos fatos. Entretanto, no gênero leve, aquele de assuntos familiares e quotidianos, a causa não fará falta alguma para o discurso. Nas epístolas graves, por sua vez, a causa deve vir sustentada também pela citação de autoridades para melhor fundamentar doutrinariamente o debate. E, em todos os casos, deve-se evitar a obscuridade na apresentação da causa, referindo-se a ela sempre com muita clareza.

Quanto aos ornatos que se devem obrigatoriamente observar na composição de epístolas – a *elocutio* –, Publicio adverte que somente devem constar: dignidade da fala, modo habitual de escrever, composição regular, elegância, propriedade e pureza das palavras, ratificando mais uma vez que somente o uso sistemático, a prática constante e a imitação dos bons autores servirão para se aprender adequadamente os preceitos. A partir daqui, Publicio, em seu *Ars conficiendi epistolas*, elenca uma série de exemplos a respeito dos distintos modos de falar segundo a pessoa e a circunstância, e os diferentes tipos de saudação para os destinatários, o que o aproxima dos antigos

tratados de *ars dictaminis* medievais, em que se anexavam aos tratados epistolares as *formulae* ou conjunto de cartas-modelo.

Trueba Lawand comparando a arte epistolar de Publicio com as de outros teóricos humanistas, em especial, os neo-ciceronianos Perotto e Manzanares, conclui que o único ponto em comum entre eles é justamente partirem da definição de epístola como “carta mensageira”. Em Perotto, a classificação se faz por assuntos e não pelos três gêneros epistolares, como em Publicio, permitindo acomodar a epístola erudita dos humanistas, porém mantendo a distinção presente em Cícero entre os dois tipos de carta familiar, mesmo porque “En otros tratados epistolares posteriores no hay esta reconciliación entre lo clásico y lo humanístico, sino que se opta por una clasificación retórica según las tres causas de la oratoria: deliberativa, demonstrativa y judicial”.⁵⁰

Se Perotto não menciona as partes da epístola, apenas concentrando-se na saudação e na despedida como aspectos característicos do gênero, Publicio explica a função e os modos possíveis de realização de cada parte da epístola, todavia nada diz a respeito da brevidade, característica presente na grande maioria dos tratados epistolares. Perotto aconselha para a composição, elegância, propriedade e pureza das palavras, utilizando o termo *sermo* (o discurso familiar de que fala Cícero em suas epístolas), porém não trata da elocução, nem do estilo “simples” e dos *genera dicendi*, como os tratadistas de epístolas costumavam referir.

Gómez Moreno observa que muitos teóricos de epistolografia e humanistas comumente incorporaram em suas obras cartas-exemplo para servir de guia para a redação de epístolas conforme o modo ciceroniano. Assim, há uma dificuldade analítica de base em distinguir e identificar as epístolas que verdadeiramente serviram a certos contextos concretos de uso e aquelas que apenas serviam de exercício de estilo para apreensão de regras de bem escrever. O exemplo paradigmático é o do já referido Barzizza, que formou figuras do quilate de Alberti e Filelfo, e seu *Liber epistolarum* como coleção de cartas fictícias, cujo êxito foi notável no século XV. É justamente neste século que ganham vulto as “cartas literárias” com seus destinatários fictícios, ao mesmo tempo em que as compilações publicadas em epistolários tornam-se moda entre letrados ilustres, a despeito de Lorenzo Valla, figura de proa do movimento humanista, ter desprezado radicalmente sua própria correspondência em nome da monumentalidade de sua obra filológica. Disse ele que “*Ego enim ideo epistolas meas non habeo, quia eas in libros nec referre, nec transcribere soleo*”.⁵¹

Gómez Moreno também destaca dois tipos de cartas centrais para o exame mais detalhado da questão epistolográfica quatrocentista. A primeira é aquela de conteúdo erudito, séria e de estilo

⁵⁰ TRUEBA LAWAND, Jamile. Aproximación a la retórica epistolar..., op.cit., pp.18-19.

⁵¹ GÓMEZ MORENO, Ángel. La epístola humanística. In: _____. *España y la Itália de los Humanistas*. Primeros Ecos. Madrid: Gredos, 1994, pp.179-181.

elevado, em que a *petitio* – a parte da carta destinada as demandas por parte do remetente – “sirve para dissipar una duda cultural cuando no para conseguir determinados libros”, encontrando na tradição peninsular ibérica a correspondência trocada entre o Marquês de Santillana com Pedro de Mendonza e Alfonso de Cartagena. A segunda é aquela de viés puramente literário, vale dizer, aquela em que os destinatários são freqüentemente seres fictícios (cujo grande exemplo, sem dúvida, é a de Petrarca e seus destinatários do passado clássico), de estilo comportando elementos jocosos e tons de facécia. Esta segunda, então, mal se adaptaria aos objetivos práticos primordiais da epístola: transmitir a mensagem de um remetente distante a um determinado destinatário ausente e estabelecer um diálogo em que há troca efetiva de enunciados de ambas as partes. Aqui, sem o lastro da pragmática, o que estaria em jogo seria apenas “el puro gusto de escribir de la parte del autor y el placer de leer en un destinatario que, las más de las veces, se sospecha o se desea múltiple y que coincide con lo que hoy se entiende por público”.⁵²

Nesse sentido, as novas tendências empregadas e transmitidas sob o neo-ciceronianismo na arte epistolar do século XV são melhor flagradas num tipo particular (para não dizer de caráter verdadeiramente inaugural), a da epístola burlesca, com seus equívocos, relatos jocosos, com chiste e facécia, cuja matriz antiga se encontra em Marcial e a descoberta de seu códice em Monte Cassino por Boccaccio em 1360, e, a partir daí, aos esforços de Petrarca, no capítulo *De facetis ac salibus illustrium* de seu *Rerum memorandarum libri*, e ao *Liber facetiarum* de Poggio Bracciolini, e, depois, à ampla difusão por toda a Europa dos *Apotegmas* de Erasmo – obra traduzida e adaptada em espanhol por Francisco Thámara e Juan de Jarava (Amberes, 1549).

Para Cícero, em sua “preceptiva” de carta somente há dois tipos de epístolas: a de assuntos familiares e de tom jocoso e a de assuntos privados e tom grave. Ou seja, para dizer com a *Epistula ad Curionem* (*Ad Fam.* II, 4, 1): *Reliqua sunt epistolarum genera duo, quae me magno opere delectant: unum familiare et iocosum, alterum seuerum et grauem*. O tipo familiar-jocoso (muito pouco estudado e referido hoje em dia) alcançou enorme êxito nas cartas particulares em finais do século XV na Espanha pelo seu tom cômico-burlesco, sobretudo pela difusão do famoso exemplo da epístola em forma de invectiva de Niccolo Perotti contra Domizio Calderini.

Nesse sentido, Gómez Moreno, ainda ele, cita duas cartas em vernáculo, cujo autor é deliberada e coletivamente anônimo, que tratam da questão algo perigosa da perseguição aos judeus. A primeira, na *intitulatio* e na *salutatio*, diz: “Los judíos de la sinagoga de España a los judíos de la sinagoga de Constantinopla, salud”; na *captatio benevolentiae*: “Porque tenemos entendido que os doleréis de nuestro trabajo y lo sentiréis os abismos de él”; na *narratio*: “avéis de sauer que le Rrey de España nos quiere quitar nuestras haciendas y quiere profanar nuestras

⁵² Idem, *ibidem*, p.182.

sinagogas y quiérenos quitar las vidas”; e na *petitio*: “Queremos vuestro parecer para ver qué remedio tenemos”. Não há *peroratio*, nem *valedictio* como rezaria a preceptiva da *ars dictaminis* medieval, e, como vimos, a possibilidade de ausência ou mesmo supressão dessas duas partes da *dispositio* foi uma das grandes inovações dos neo-ciceronianos. Na resposta, pode-se ler: “Los judíos de la sinagoga de Constantinopla a los judíos de la sinagoga de España, salud”; na *captatio*: “Resçibimos vuestra carta y sentimos vuestro trauajo como lo deuemos”; e na *narratio*, bem a propósito: “debéis hazer es que si os quieren quitar vuestras haziendas hagáis a vuestro hijos mercaderes y quitarles eys a ellos las suyas, y pues quieren profanar vuestras sinagogas que os tornéis xpistianos y digáis que los sois y hagáis vuestras hijos clérigos y de esta manera profanaréis sus yglesias, y en lo que dezís que os quieren quitar las vidas hazed a vuestros hijos médicos y quitarles eys a ellos las suyas”. A facécia é tanto mais aguda se pensarmos que esta epístola é contemporânea às patranhas antisemitas, aos estatutos de limpeza de sangue e certas concepções correntes de que os judeus se dedicavam à mercancia, que havia muitos judeus que se convertiam ao catolicismo e até se tornavam clérigos, que muitas sinagogas se tornavam igrejas católicas e que os médicos judeus eram os mais famosos da Europa.⁵³

Isto, então, constitui “una magnífica muestra de la paulatina incorporación de las formas literarias *de realitate* al ámbito de la ficción”⁵⁴, o que revela de modo cabal que a “carta jocosa”, com seu autor fingido, derivava em larga medida da aclimação anterior de um dos gêneros de epístolas elecandos pelas preceptivas. Sem mencionar, aqui, a enorme influência também das cartas jocosas de Pietro Aretino, publicadas em 1538, sobre os epistolários italianos e espanhóis, cujo grande exemplo pode ser flagrado na importante “Epístola del maestro de Lebrixa al Cardenal”. Nesta, Nebrija, em chave jocosa, à exceção da *captatio* e da *valedictio*, isto é, nas partes que versam sobre a abertura e fechamento da epístola, aconselha ao cardeal Cisneros das vantagens de corrigir a Bíblia latina com as respectivas fontes hebraicas, caldaicas e gregas.

Além disso, talvez uma das mais impressionantes preceptísticas epistolares desse período é aquela de Giorgio Valla Placentino e seu *De genere epistolico* (circa 1500), justamente porque segue de perto os preceitos de Demétrio e sua tão conhecida definição de epístola, presente no *De elocutione*, como metade de um diálogo, porém que deve ser escrita com mais cuidado que este e com brevidade (e não extensa como um tratado); e à semelhança de um presente a um amigo ausente em que se dão mostras do caráter de quem escreve, tratando de temas simples e de modo

⁵³ Ver a respeito da imagem histórica do judeu e as transformações decorrentes no âmbito dos ofícios desempenhados por eles desde a Idade Média, LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida*. Economia e religião na Idade Média. Lisboa: Teorema, 1987, p. 42ss.

⁵⁴ GÓMEZ MORENO, Ángel, op.cit., pp.189-190.

simples, contudo com elegância, sem querer imitar os brados do orador no fórum ou a fala pedestre e quotidiana do vulgo.⁵⁵

É justamente, com esse mesmo sentido de apropriação da preceptiva de Demétrio, que Poliziano afirma que a epístola é “o colóquio com os ausentes, estejam eles longe de nós no espaço e no tempo”, existindo apenas dois tipos e não uma multiplicidade quase infinita: uma, amena; outra, séria e doutrinal (*altera ociosa, gravis et severa altera*); devendo ser sempre breve e concisa, com simplicidade temática e estilística (*Brevem autem concisamque esse oportet simplicis rei expositionem, eamque simplicibus verbis*), mas rica de vivacidade, de afeto (*Multas epistolae inesse convenit festivitates, amoris significationes*); possuir lemas e provérbios, sem adotar entretanto um tom demasiado sentencioso e admonitório, o que a faria tornar-se um discurso elaborado (*artificium oratorium*). A epístola é, então, ressoando a definição de Demétrio, *velut pars altera dialogi* (como se fosse metade de um diálogo), que não deve guardar a verossimilhança do discurso improvisado como este, porém deve ser discurso meditado e cuidadoso.⁵⁶

Conquanto se possa afirmar, sem dúvida alguma, que “el alto grado de aceptación de esa forma de escritura (...) justifica que la epistolografía humanística sobresalga entre el conjunto de textos de los siglos XV e XVI”⁵⁷ e que se deva fazer a ressalva de que Cícero não era a única autoridade a se emular na composição de epístolas, mas também, em grande medida, Sêneca e, em menor medida, Símaco, Sidônio e Plínio o Jovem, dentre os principais, todavia, igualmente, deve-se lembrar que a recepção e estudo dos autores clássicos juntamente ao ensino das *formulae* epistolares para fins práticos, deve-se em muito ao vínculo que se estabelecia com a tradição anterior da *ars dictaminis* medieval mais do que com qualquer esforço de ruptura ou mesmo de originalidade por parte dos neo-ciceronianos e sua epístola literária, mesmo porque a produção epistolar ainda estava atrelada aos *scriptoria* e chancelarias principescas, sobretudo se tomarmos o exemplo paradigmático, em Florença, de Salutati e seus sucessores, Leonardo Bruni e Poggio Bracciolini.⁵⁸

De qualquer forma, a discussão humanista sempre se pautou pela escolha do melhor modelo a ser seguido. Se apenas o de Cícero ou de vários autores da Antiguidade clássica. Angelo Poliziano, numa carta a Piero de' Medici, defende esse “ecletismo”, resumindo:

⁵⁵ TRUEBA LAWAND, Jamile, op.cit., pp.53-55.

⁵⁶ Para as citações em latim e as direções básicas do que convém à epístola, segundo Poliziano, ver: GARIN, Eugênio. *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Estampa, 1989, pp.101-102.

⁵⁷ Idem, ibidem, p.192.

⁵⁸ Em Florença, especificamente, o “chanceler” (*dettatore*) era “um notário matriculado na corporação dos Juizes e Notários e que tinha a função específica de cuidar da comunicação no âmbito da política exterior”. Ou seja, ele era “um funcionário que permanece o dia todo no Palácio, e que escreve todas as cartas e epístolas que são enviadas aos príncipes de todo o mundo e também a todos os governantes e às pessoas privadas, em nome da cidade”, Cf. GARIN, Eugênio. Os chanceleres humanistas da república florentina, de Coluccio Salutati e Bartolomeu Scala. In: _____. *Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano*. São Paulo: Editora da Unesp, 1994, p.22.

I acknowledge the style of my letters is very unequal; for which I expect not to escape reprehension. But let it be remembered that the writer was not always in the same humour; and that one model of writing is by no means suited to every person, and every subject... However, among so many discordant opinions of those who write, or who give rules for writing letters, I do not despair of finding an apology. On will say, for instance, 'these letters are very unlike Cicero's'. I shall answer, not without good authority, that, Cicero is not to be regarded as a proper model in epistolary composition. Another will pronounce me the mere echo of Cicero. To him I shall reply, - that I feel myself highly gratified in being deemed able to express even a faint resemblance of such an original. A third could wish I had adopted the manner of Pliny the orator, whose taste and judgement are so highly spoken of. - My answer will be, I entertain a thorough contempt for all the writers of Pliny's age Does my style, in the opinion of a fourth, savour strongly of that very author? I shelter myself under the authority of Sidonius Apollinaris, an author by no means to be contemned, who assigns to Pliny the palm in letter-writing. Is it discovered that I resemble Symmachus? I blush not to imitate one whose brevity and frankness are admired. Am I thought unlike him? It is because I object to his dryness.⁵⁹

Aquí, sem dúvida alguma, ecoa a voz de Petrarca; ao referir-se à questão da imitação, o grande patrono do humanismo havia dito que não bastava a cópia servil de modelos, mas que era necessário o acréscimo de uma nota original. Nesse sentido, o autor imitado serviria como ponto de referência para melhor se apreciar os traços distintivos. "Pretendo seguir o caminho dos mestres", diz ele, "porém não sempre por caminhos alheios; quero servir-me dos escritos de outros não por furto, senão como quem pede licença, e, se for adequado, prefiro usar os meus escritos: agrada-me o parecido, não a repetição (*similitudo, non identitas*), e mesmo esse parecido, não servil, onde possa luzir o engenho em vez da cegueira e da ignorância do admirador".⁶⁰

Em verdade, o desenvolvimento do ciceronianismo ultrapassa (e muito) os limites das questões formais, adquirindo no âmbito do humanismo romano uma dimensão quase religiosa que correspondia à incorporação pela Cúria dos avanços no âmbito dos *studia humanitatis*. Não foi o conteúdo expresso pelos tratados retóricos, nem, muito menos, sobretudo, dos vários e belíssimos discursos judiciais de Cícero, mesmo porque os valores republicanos ali disseminados contradiziam firmemente os objetivos imperiais do papado, porém o estilo de sentenças periódicas, a

⁵⁹ Apud HENDERSON, Judith R. Erasmus on the art of letter-writing. In: MURPHY, James. *Renaissance Eloquence*. Los Angeles: UCLA Press, 1983, p.335.

⁶⁰ "Sum quem priorum semitam, sed non semper aliena vestigia sequi iuuet; sum qui aliorum scriptis non furtim sed precário uti velim in tempore, sed dum liceat, meis malim; sum quem similitudo, non identitas, et similitudo ipsa quoque non nimia, in qua sequacis, lux ingenii, non emineat, non cecitas, non paupertas", Petrarca, Ep. Fam., XXII, II, 20, Cf. RICO, Francisco. *El Sueño del Humanismo...*, p.42.

montagem acretiva do discurso, a estrutura gramatical dos enunciados e o elenco de vocábulos, como via preferencial de aquisição da língua clássica e do retorno aos valores da Antiguidade.

Historicamente, os ciceronianos nada mais eram do que os mais autorizados herdeiros da tradição literária de estudos da obra de Cícero amplamente enraizada na ortodoxia católica, cujos antecessores ilustres foram os primeiros teólogos da Patrística. Como se sabe, São Jerônimo devotou longos anos de árduo trabalho para adquirir um estilo latino de acordo com os cânones de Cícero, até que um dia, em sonho, o próprio Cristo lhe revelara que o santo era de fato *Non Christianus, sed Ciceronianus*; Lactâncio era chamado de “Cícero cristão”; e santo Agostinho, educado nas escolas retóricas tardias de Roma, elogiara o escritos filosóficos e o estilo latino de Cícero.

Na passagem do século XV ao XVI, o debate acerca da imitação (*imitatio*) retórica nas composições em prosa tomou contornos mais definidos, opondo, de um lado, os partidários de um modelo único, considerado perfeito, bem acabado e de uma época áurea do desenvolvimento da eloquência latina (imitar o melhor e o melhor era sem dúvida alguma Cícero), com sede em Roma (Poggio Bracciolini, Paolo Cortesi e Pietro Bembo), e aqueles que defendiam vários modelos e um “ecletismo” aurido de várias fontes, com grande respaldo dos humanistas de Florença (Lorenzo Valla, Ângelo Poliziano e Pico della Mirandola).

Para os humanistas ciceronianos, o princípio fundante estava resguardado por Aristóteles e na idéia de que imitar é co-natural ao ser humano e de que a perfeição se atinge necessariamente pela imitação de bons modelos; assim também pensava Horácio em sua arte poética, segundo a qual só se pode atingir a perfeição numa dada atividade, em especial a literária, através da escolha de um bom modelo. Então, fica claro que em Roma estava assentada a doutrina em bases amplamente sólidas de uma prática discursiva que objetivava, antes de tudo, fornecer critérios normativos de valoração de um determinado desempenho lingüístico. Nesse sentido, imitar Cícero significava no limite não destruir ou cercear a individualidade ou suas habilidades naturais, todavia regulá-las a fim de usá-las para criar novas formas culturais. Não menos, significava prover instrumentos para uma avaliação crítica mais adequada para julgar os enunciados produzidos.

De qualquer forma, foi através da glória das boas letras que os humanistas à serviço do Papado desempenhavam suas funções de guardiões da fé e defesa da propagação da ortodoxia católica. O que equivale a dizer que:

In the hands of the Roman humanists Ciceronianism allowed an authoritative expression of the imperial Curia political and religious ideals of the papacy and the Curia within a humanistic cultural context. (...) Ciceronian Latin was the instrument most often employed by Roman humanists to express their cultural ideals and the imperial view of the Curia Romana and the papacy. This resulted

partly from the important place in curial and humanist life given to oratory (...) the most successful practitioners of Ciceronianism were those who expressed the triumphal union of humanist classicism and Roman Christianity within the context of Rome and the Curia.⁶¹

Não é por acaso que Erasmo acabara se tornando *persona non grata* nos círculos humanistas da Cúria papal; seu *Ciceronianus* (1528), com ampla defesa da literatura eclética na esteira da escola florentina de Poliziano, pregava, em verdade, um anti-ciceronianismo, colidindo de frente com aquilo que era justamente o pilar de sustentação de todo o humanismo patrocinado e defendido por Roma. Para Erasmo, demolir as bases do ciceronianismo era negar a base cultural da unidade da Igreja e de seu pretense cristianismo, também era negar o tipo de Antiguidade clássica cultivada pelos humanistas romanos. Obviamente, a defesa romana não tardou a vir na figura emblemática de Giovanni Battista Casali (1473-1525), denunciando Erasmo como partidário das crenças luteranas e de ser *barbarus, dux stultorum* (em óbvia referência a outra obra polêmica de Erasmo, o *Elogio da Loucura*), *pseudochristianus* que espalhou os ensinamentos demoníacos contrários à verdadeira fé. É pertinente que se diga que o humanismo, em praticamente todas as suas fases criticou severamente a Igreja romana, no entanto isto não invalida o fato de ter existido um humanismo sob os auspícios do Papado.

É pertinente também lembrar que se Lorenzo Valla, sob patronato de Afonso o Magnânimo, havia escrito um libelo contra a veracidade da doação de Constantino; o mesmo Valla que havia de ser tempos depois secretário pontifício. Todavia, Erasmo – talvez mais coerente com suas próprias convicções – acusava a Igreja de paganismo e acrescentava que o vocabulário e o estilo de Cícero não eram válidos para todos os tópicos, portanto que os eclesiásticos da Cúria não passavam de meros servidores de um formalismo religioso, e que, além disso, a linguagem possuía caráter dinâmico e tinha de adaptar-se às novas idéias e circunstâncias. De fato, Erasmo em nenhum momento pregara que se deveria abandonar totalmente o estilo de Cícero, porém que este era mais um dos estilos possíveis na composição de discursos. Não era a dificuldade de se adquirir o estilo ciceroniano que mais incomodava Erasmo, era, sim, a pretensão de reconhecer em Cícero a única *auctoritas*. Porém, o estilo de Cícero se tornara do mesmo modo que o *cursus* medieval, uma das maneiras de se reconhecer documentos legítimos e autênticos saídos da Sé romana.

Para Erasmo e para seus detratores, era consenso de que havia uma unidade profunda entre cultura (expressa ou representada por uma determinada forma literária) e religião, vale dizer, a crença religiosa, a formação humanista de alto nível, os objetivos educacionais e as necessidades

⁶¹ Cf. D'AMICO, John. *Renaissance Humanism in Papal Rome*. Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1991, p.134.

políticas permitiam aos partidários dos *studia* firmar um constructo em que todos esses elementos estavam harmonicamente atrelados.

II.3 Erasmo de Rotterdam

O primeiro esforço de Erasmo na tentativa de compor uma arte epistolar foi o seu *Brevissima maximeque compendiaria confiendarum epistolarum formula*, publicada em Erfurt, em 1520. Ali, Erasmo define a epístola, seguindo os preceitos de Libânio, como “conversa (em tom familiar) entre duas pessoas ausentes” (*absentis ad absentem colloquium*), sendo *colloquium* definido aqui como *sermo* em oposição aos discursos de aparato da *contentio*, ou seja, dos debates de índole polêmica que figuravam nas arengas do fórum romano. Também distingue três gêneros epistolares e suas correspondentes subdivisões de acordo com as três *causae oratoriae*, cujo aporte se dá pela definição contida na *Institutio Oratoria* de Quintiliano, e com a expressão de multiplicidade (“peri polé”) de suas espécies; assim determina para o gênero epistolar judicial – aquele dedicado à acusação ou defesa –, a divisão das epístolas em acusatória, incriminatória, invectiva, justificatória e recriminatória; para o deliberativo – aquele que trata do útil e do honesto –, estão as de índole suasória, dissuasória, hortatória, dehortatória, petitória, aconselhativa, amatória, comendatória e monitória; e para o demonstrativo – que trata de louvar ou vituperar –, estão as epístolas laudatórias e vituperativas.

Sobre as partes da epístola, Erasmo prescreve que, a despeito de a epístola ser dividida tradicionalmente em quatro partes (*salutatio*, *exordium*, *narratio* e *conclusio*), é necessário se valer do saber prático (isto é, da prudência), pois não é sempre que todas elas podem entrar na composição. Nos gêneros judicial e deliberativo, que tratam de causas em litígio e com tema geralmente controverso, o exórdio é particularmente importante para captar a benevolência do auditório, não podendo, portanto, de nenhum modo, ser suprimido. Nesse ponto, em particular, Erasmo segue a tradição da *ars dictaminis* medieval que retomou, por sua vez, as lições do *Ad Herennium* e sua doutrina muito difundida que a principal tarefa do orador é encontrar através de certos dispositivos retóricos um bom começo para seu discurso, sem o qual a auditório nem mesmo daria atenção ao que seria dito posteriormente.

Quanto à disposição retórica (*dispositio*), deve-se ordenar cuidadosa e habilmente a matéria a ser tratada, fundando-se em exercícios de imitação de bons autores, sobretudo através daqueles que se dedicaram e obtiveram maestria singular na escrita de epístolas – Cícero, Plínio, Poliziano e

Sêneca –, em especial, naquilo que se referia justamente à aquisição de riqueza vocabular e bom manejo dos ornatos.

Para a elocução, Erasmo recomenda as virtudes da clareza, simplicidade e concisão, com certo tom de “cuidado descuidado”, porém sempre se respeitando os decoros característicos de cada gênero do discurso. Assim, por exemplo, nas epístolas do gênero judicial, o estilo deve ser apaixonado e agressivo, com forte acento patético; e nas descrições do gênero demonstrativo, recomenda-se o uso ostensivo de digressões poéticas, vocabulário incomum e erudito com excelência de ornamentação, abundância de alusões históricas e referências diretas ou cifradas de obras poéticas.⁶²

No *Libellus de conscribendis epistolis* (Cambridge, 1521), Erasmo, sem se ater a definições muito formais, aconselha que, na composição de qualquer tipo de epístola, o remetente deve expressar-se como se o destinatário estivesse presente e ao vivo, isto é, deve-se escrever de modo familiar e sem afetação, com elegância e brevidade (com o devido cuidado para que não falem ou sobrem palavras). Assim, Erasmo sublinha que se deve redigir como se estivesse sussurrando a um amigo num canto e não esbravejando num teatro diante de uma platéia (*cum amico in angulo susurres, non in teatro clames*), mesmo porque nada é mais indecoroso à familiaridade do que as palavras de aparato ou a grandiloquência afetada (*scenimus quidam verborum apparatus, et affectata grandiloquentia... tum ab epistolari familiaritate vehementer abhorret*).⁶³ Erasmo salienta mais uma vez, retomando a definição já apresentada, que cabe à epístola o *sermo* e não a *oratio*.

Se no *Brevissima formula*, Erasmo dividia as epístolas segundo os gêneros oratórios, aqui, ele as divide, conforme a quantidade de temas, em mistas e simples, isto é, aquelas que possuem vários ou um só tema. Quanto às mistas, remete às autoridades das epístolas de Cícero como fonte e origem abundante de exemplos. Quanto às simples, reformulando com acréscimos a classificação proposta pelo seu tratado epistolar anterior, distingue três tipos epistolares e suas diversas classes: a deliberativa (exortatória, dehortatória, suasória, dissuasória, consolatória, petítoria, comendatória, monitória e amatória), a demonstrativa (aquelas que desempenham as várias tarefas da prosopografia com a descrição de pessoas, cidades, campos, regiões, edifícios, templos, montes etc.) e a judicial (criminatória, defensoria, postulatória, purgatória, exprobatória, invectiva e deprecatória). Além disso, há um quarto tipo de epístola simples, distinta das três anteriores que

⁶² Cf. TRUEBA LAWAND, Jamile. El arte epistolar de Erasmo de Rotterdam. In: _____. *El Arte Epistolar en el Renacimiento español*. Madrid: Támesis, 1996, pp. 66-67; e HENDERSON, Judith Rice. Erasmus and the art of letter-writing. In: MURPHY, James (org.). *Renaissance Eloquence*. Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric. Los Angeles: UCLA Press, 1998, p.345.

⁶³ As passagens em latim foram feitas a partir das citações de Erasmo em TRUEBA LAWAND, op. cit., p.68, nota 27; ver também: HENDERSON, Judith Rice, op. cit., p. 347.

seguem os gêneros oratórios, as de “gênero extraordinário” (nunciatória, comissiva, narratória, colaudatória, de ação de graças, lamentatória e jocosa).⁶⁴

Em seu último tratado acerca do gênero epistolar, o *Opus de conscribendis epistolis* (Basileia, 1522), Erasmo, ao contrário daquilo que havia sido proposto em suas afirmações anteriores, declara que a epístola é, por natureza, um gênero capaz de variações infinitas e, portanto, qualquer esforço de sistematização para a preceptiva do gênero deveria necessariamente levar em conta possibilidades mais flexíveis de sua formulação. Assim, se a epístola admite infinidade de assuntos, não deve haver um único estilo epistolar, o que leva Erasmo a crer que os conceitos, tomados *a priori* de brevidade e simplicidade, cuja tradição tão fortemente a arte do *dictamen* e as coleções medievais de cartas haviam acentuado, não possuíam qualquer funcionalidade.

Dessa forma, para Erasmo, o estilo deveria conformar-se ao tema e a brevidade deveria ser entendida como a habilidade de dizer muito em poucas palavras, com o devido acréscimo e cuidado da observância daquela virtude da composição, cujas lições recomendavam ao bom discurso (no caso, a boa carta) nada poder sobrar ou faltar – por sinal, justamente aquilo que ele-mesmo defendia em seus tratados anteriores. A todo esse conjunto, acresce ainda a crítica às noções tradicionais de ausência de elaboração e clareza pelo emprego ostensivo de rebuscamentos elocutivos, admitindo que a epístola pode conter ornatos variados com grande grau de sofisticação e destreza retórica e que, a depender do assunto, ocasião, lugar e destinatário, a expressão deve ser elegante, mesmo quando simples.

Nesse sentido, para Erasmo, qualquer estilo pode ser adequado para a escrita de epístolas, desde que se respeite, como sempre é ressaltado nas preceptivas retóricas, o decoro (os usos do *aptum*), vale dizer: “If the style is loquacious, it can be justified as having been written to an avid reader or to one with leisure; if erudite, to an erudite man; if artless, to an ignorant reader or one pleased by simplicity; if ornamented, to an antiquarian of ancient words; if soothing, to a friend; if frank, to a familiar; if harsh, to an inferior; if flattering, to an ambitious man”.⁶⁵ Ao que se inclui que a clareza refere-se aos usos gramaticais corretos do latim (*puritas e latinitas*) e de suas fontes retiradas de autores clássicos (*auctoritas*), com a elegância do estilo (*elegantia*), podendo ser obtida através de leitura, bons preceitos, estudo, imitação de *auctores* (a *aemulatio* de Cícero, Plínio e Poliziano, principalmente) e muita prática de escrita (*exercitatio ad usum*).

Para as partes da epístola, Erasmo examina sobretudo aquelas duas em que mais se detiveram os *dictatores* medievais. A *salutatio* deve conter apenas os nomes de quem escreve, primeiro, e, a seguir, o do destinatário, e não a série interminável de epítetos e títulos honoríficos,

⁶⁴ TRUEBA LAWAND, op. cit., pp.68-69.

⁶⁵ HENDERSON, Judith Rice, op. cit., p. 353.

cuja operatividade e desempenho seriam mais eficazes na *narratio* do corpo da epístola. E na *captatio benevolentiae* do exórdio, sublinha Erasmo, deve-se esforçar por parecer o mais natural possível, encobrando a arte contida na *dispositio* e evitando a restrição da liberdade por modelos fixos.

Se o *dictamen* medieval quase nenhuma atenção havia dado a parte final da carta, pois em muitos exemplos encontramos apenas um simples “*Vale(te)*” ou nem mesmo isso com a carta se fechando quase que como subrepticamente, Erasmo propõe que, para a *valedictio*, logo após as despedidas de praxe, pode-se salientar aquilo que se deseja ou algo que se esqueceu de dizer, isto é, justamente aquilo que prescreviam as artes retóricas clássicas: a *peroratio* é lugar e o momento mais adequado do orador ressaltar mais uma vez o que é importante e se valer de todas as armas ao seu alcance para persuadir o auditório, abrindo caminho para uma gama muito grande de estratégias discursivas. Pode-se finalizar a carta, diz Erasmo, com lugar e data, não se admitindo despedidas supérfluas nem excessivamente elaboradas.

Quanto aos tipos de epístolas, Erasmo segue as considerações formuladas em seus tratados epistolares anteriores baseadas nas três *causae oratoriae*⁶⁶, e, a partir disso, as suas funções e classificações características, o que o opõe aos “tipos de epístolas” da classificação de Demétrio de Faleron, baseada na perspectiva da pessoa e não do assunto, e ao três tipos de Cícero (oficial, jocoso e grave), fundada em características gerais do estilo; acresce-se a essa classificação erasmiana também a incorporação do quarto tipo de epístola – a do gênero familiar que não necessita de técnica retórica, com ênfase naquela que se destina ao intercâmbio intelectual. Entretanto, há dois tipos de epístolas deliberativas que Erasmo se detém sobremaneira: a suasória, que procura incitar a vontade através de provas e das virtudes morais (*honestum*), e a exortatória, que incita a ações através das emoções do desprezo, esperança, medo, ódio, amor, piedade, rivalidade, expectativa, exemplo e súplica, pelo uso do dispositivo retórico da amplificação e pela mobilização dos lugares do patético e do estilo robusto e veemente.

Aqui, neste último tratado epistolar, para Erasmo, a grande renovação humanista é justamente aquela que rivaliza em grande parte, de um lado, com a *Ars dictaminis* medieval que restringiu o gênero epistolar às práticas administrativas das chancelarias reais, imperial e papal, submetendo a *copia rerum* às partes da *oratio* antiga e a imitação calcada sobre modelos fixos, preceitos e regras formais e ao decoro imperativamente adaptado as situações oficiais; e, de outro,

⁶⁶ Virgínia Soares Pereira afirma que, no *De conscribendis epistolis*, sobretudo nos capítulos 31-32, “Erasmo aplicara à arte de escrever cartas os princípios da retórica, organizando a sua infinita variedade nos três gêneros tradicionais (deliberativo, epidíctico e judicial), a que acrescenta um quarto, o familiar. É neste que inclui, como modalidade mais digna de nota, a carta erudita (que classifica de *disputatoriae genus*), habitual entre humanistas”, Cf. RESENDE, André de. Carta a Bartolomeu de Quevedo. Coimbra: INIC, 1988, p.22, nota 33.

com o modelo fixo ligado apenas à imitação de Cícero, amplamente aceito e cultivado pelos humanistas do período. Sob este aspecto, o princípio fundamental da variedade e infinidade de matérias do gênero epistolar e os diversos modos possíveis de sua formalização acabam por sinalizar o enorme peso em Erasmo das referências ao *aptum* doutrinado por Quintiliano, isto é, de que a composição do discurso não pode ficar refém de dados apriorísticos, porque dependente de muitas variáveis empíricas e contextuais. Entretanto, a “flexibilidade” prescrita por Erasmo não pode, de forma alguma, confundir-se com desordem ou espontaneísmo, o que significaria no limite o próprio abandono da arte epistolar, porém, justamente, reflete a necessidade de adaptar a epístola de acordo com o contexto de enunciação, mesmo porque as inúmeras variáveis pragmáticas envolvidas em sua escrita em relação ao destinatário, à ocasião e ao estilo, demandariam longa preparação intelectual, cuja recompensa é o perfeito domínio do aparato lingüístico.

Dessa forma, isto se articula perfeitamente aos objetivos pedagógicos da *Philosophia Christi* erasmiana presentes ao longo de toda a sua produção doutrinal e traduzida de modo particularmente efetivo nos exercícios escolares com objetivo de formar o *ingenium* pela aquisição do virtuosismo no gênero epistolar. Ou seja, como afirma Marc Fumaroli:

Ainsi le *De conscribendis epistolis*, pour remplacer la rhétorique médiévale de la lettre, propose une méthode à deux étages: le premier, réservé à l'enfance et à l'adolescence, met en oeuvre une pédagogie intelligente et sensible qui donne à l'*ingenium* du futur épistolier la maîtrise d'une culture, et d'un langage; le second ouvre les portes de la liberté et de la simplicité chrétiennes: les richesses de la *memoria* et les techniques de l'*eloquentia* sont à leur disposition pour répondre rapidement et avec justesse aux exigences infinies, jour après jour, de la parole épistolaire.⁶⁷

Como se disse, se há a superação dos modelos medievais dos *dictatores* e também dos humanistas contemporâneos de Erasmo, é exatamente porque a mesma “retórica aberta” proposta para o decoro das epístolas – mais próxima às linhas retóricas prescritas por Quintiliano, que já haviam sido formuladas no magistral e polêmico *Ciceronianus*, cujo tema central é a crítica da imitação servil do modelo de Cícero defendida pelos partidários da nova epistolografia – é aquela através da qual se pode chegar à verdadeira *pietas* cristã de mãos dadas com as *litterae* (*cum elegantia litterarum pietatis christianae sinceritatem copulare*), ou melhor, a piedade cristã não pode se desarticular de modo algum do cultivo das boas letras (*ut cum bonis litteris floreat sincera pietas*).⁶⁸

⁶⁷ FUMAROLI, Marc. Genèse de l'épistolographie classique: thétorique humaniste de la lettre, de Pétrarque a Juste Lipse. *Revue d'Histoire Littéraire de la France*. Nov.-Déc. 1978, 78^o année, n. 6, pp. 890-891.

⁶⁸ RICO, Francisco. *El sueño del humanismo*. De Petrarca a Erasmo. Madrid: Alianza, 1997, p.113ss.

Nesse sentido do valor pedagógico mais específico da preceptística epistolar, pode-se muito bem afirmar que a filosofia cristã de Erasmo, cujo núcleo se concentra na reforma moral e social, postula o retorno estratégico a um tempo anterior ao da decadência, no tempo presente, da Igreja Católica; é, antes de tudo, uma volta aos livros fundamentais – aquela “simplicité chrétienne” de que fala Fumaroli –, cuja letra e cujo espírito foram corrompidos ao longo de séculos sombrios e por práticas nada piedosas.

Essa “idade de ouro” não se entende, em verdade, como uma quebra ou revolução das crenças e formulações fundamentais da ortodoxia católica – Erasmo nem de perto se aparenta a Lutero, a despeito de muito do que havia sido dito do segundo pudesse valer para o primeiro –, porém, estrategicamente, como tempo da memória reatualizada e ratificada. Uma memória que foi perdida ou esquecida durante os anos mais terríveis das trevas medievais, que enfatizara as filigranas teológicas mais inusitadas, ou mesmo durante a florescer das letras antigas com a imitação servil do modelo ciceroniano. Essa retomada do passado passa necessariamente pela ênfase na recuperação do sentido legítimo dos textos na esteira do projeto lingüístico e filológico mais radical empreendido pelos *studia humanitatis*. Como nestes, a matéria fundante da teologia erasmiana reside na linguagem e nos aportes da retórica antiga, mesmo porque a propagação dessa teologia depende de sua capacidade de ação efetiva e de seus modos mais aptos à persuasão.

Quer dizer, para insistir nesse caráter humanista de Erasmo, basta referir-se aos princípios gerais do pensamento de Cícero:

A despeito de as demais artes tenderem a surgir de fontes recônditas, a arte de falar está no meio da praça como à disposição de qualquer um, ocupada nas práticas e na língua de todos; de sorte que se nos outros campos se chega tanto mais ao auge quanto mais se distancia da compreensão e mais próximo do parecer dos especialistas, no falar o erro maior se avizinha de se distanciar do sentido corrente e dos modos de sentir comumente mais aceitos.⁶⁹

A partir daqui, é possível compreender satisfatoriamente a crítica de Erasmo aos epistológrafos da Cúria papal em Roma, que se compraziam em macaquear avidamente o estilo ciceroniano. Para Erasmo, o discurso neles nascia não do amor e da fé cristãos ou do conhecimento dos mistérios divinos, mas tão somente da vontade de se fazer mais perto do modelo antigo. Nada

⁶⁹ “Quod hoc etiam mirabilius debet videri, quia ceterarum artium studia fere reconditis atque abditis e fontibus hauriuntur, dicendi autem omnis ratio in medio posita communi quodam in usu atque more et sermone versatur, ut in ceteris id maxime excellat quod longissime sit ab imperitorum intelligentia sensuque disiunctum, in dicendo autem vitium vem maximum sit a vulgari genere orationis atque consuetudine communis sensus abhorreere”, *De Oratore* I. IV, 2.

tenham que ver com a ocasião, o público e o objetivo⁷⁰; distantes, portanto, do que rezava o preceito de dizer observando as variáveis pragmáticas envolvidas na situação de interlocução, ou para retomar a fórmula mais do que conhecida: dizer melhor é dizer com decoro (*si melius dicit qui dicit aptius*). Por isso, Francisco Rico explica que “la elocuencia obliga e expresarse *aptius apposite*, es decir, a conjugar las exigencias del tema y del lugar con las conveniencias del orador y del auditorio en unas determinadas circunstancias de lugar y tiempo”.⁷¹ Ao que Erasmo diria certamente que se Cícero fora famoso em seu tempo, já não o era no de Catão ou de Ênio, onde existiam outros gostos; que conquanto o apóstolo Paulo havia afirmado que os bispos deveriam cuidar muito bem de suas esposas, hoje a cristandade admite apenas o celibato clerical; e que, enfim, Cristo se pusera no deserto, mas não da mesma forma que João Batista, e que falou não como erudito, mas para que todos o entendessem.

Vale dizer, como afirma Trueba Lawand ao tratar das linhas gerais da arte erasmiana de escrever cartas, “el estilo epistolar es flexible, según lo dicta el tema y el decoro, pero siempre debe permanecer refinado (libre de defectos en la lengua) y educado; la expresión epistolar, como conversación entre amigos, debe ser simple, pero elegante, y breve”.⁷² Isto em vista do caráter didático da emulação do professor em suas aulas e da situação de ensino-aprendizagem, e da necessidade premente de reforma religiosa⁷³; ambos, em oposição à redução da epístola aos limites estreitos de um só tipo estável, fundado em regras e fórmulas fixas apenas a serem preenchidas. Para Judith Henderson, o retrato da epístola oriundo dos tratados epistolares de Erasmo propõe que “the letter needs to please only the correspondent. It can therefore be distinguished from other genres by its flexibility of style. This redefinition of the letter allowed Erasmus to synthesize the medieval and classical traditions of epistolography while rejecting the legalism of both the *magistri nostri* and the ‘apes of Cicero’”.⁷⁴

⁷⁰ No *Ciceronianus* (I. II): “ad talem diem, ad tales auditores, ad tale argumentum quid faciebat obsecro?”.

⁷¹ RICO, Francisco, op.cit., p. 123. Sobre isto, Chomarat acrescenta a citação de uma passagem central do *Ciceronianus*: “Verum illud appositum, unde perpenditur, nonne partim a rebus, de quibus verba fiunt, partim a personis tum dicentium, tum audientium, partim a loco, tempore reliquisque circumstantis?”, Apud *Grammaire et Rhétorique chez Erasme*. Paris, 1980, v.II, p.824.

⁷² TRUEBA LAWAND, op. cit., p.70.

⁷³ Ou seja, “the desirability of clothing Christian ideas in elegant language and the value of the classics as a repository of moral precepts and examples”, o que deriva certamente da visão tradicional que “the moral nature of the contents should determine the choice of authors to be read. (...) he could advise his pupils to ‘follow and seek to imitate serious and circumspect authors from whose sagacity you may instruct your natural gift and mould your character’”, Cf. RICE Jr., Eugene F. Erasmus and the religious tradition. In: KRISTELLER, Oskar P. & WIENER, Philip. *Renaissance Essays*. New York: University of Rochester Press, 1992, p.180 e 181-182, respectivamente.

⁷⁴ HENDERSON, Judith Rice, op. cit., p.355. A expressão *simia Ciceronis* (“macaco de Cícero”, forjada em oposição a *alumnus Ciceronis*), cuja significação remete à imitação servil e pouco habilidosa do estilo periódico de Cícero, parece ter sido formulada pela primeira vez justamente por um dos maiores humanistas ciceronianos (se não o maior de todos), Paolo Cortesi, em seu diálogo *De hominibus doctis* (c.1490), Cf.

Com Erasmo, dá-se termo ao “sonho do humanismo”, para utilizar uma expressão lapidar de Francisco Rico, inaugurado com os esforços monumentais de Petrarca e seus discípulos mais diretos, porque “nunca después de Erasmo un desígnio análogo al suyo volverá a tener tanta repercusión, nunca outra vez moverá tantas voluntades, la esperanza de dar uma respuesta cabal a los problemas del mundo contemporáneo, renovando profundamente la sociedad y las conciencias, gracias a un programa inspirado en la *sudia humanitatis*”. Isto a despeito de se notar que se as obras erasmianas figuravam nos *Index* e nos *Rol* de livros proibidos no século XVI vedados pela Inquisição, suas obras de retórica e oratória, como os tratados epistolares que vimos examinando aqui, foram em grande parte salvaguardadas, não constando, salvo raríssimas exceções e que não foram mantidas subseqüentemente, da lista dos “livros defesos”.⁷⁵

II.4 Juan Luis Vives

Se os tratados epistolares de Erasmo apresentam as linhas de força centrais fundadas nas questões de retórica, em especial, pela escolha das três *causae oratoriae* como categorias analíticas, ressentindo-se portanto em grande medida dos problemas dos ornatos adequados a cada tipo de epístola, Juan Luis Vives, ainda no século XVI, em seu *De conscribendis epistolis* (Basilea, 1536), a despeito de seguir em muitos momentos os tratados epistolares erasmianos, opta por caminho diverso: aquele em que a epístola é tratada por si mesma, ligada às suas raízes clássicas e em nenhum aspecto tributária da *ars dictaminis* medieval. Aliás, essa “ruptura” com a forte tradição da epistolografia ligada às chancelarias principescas e voltadas aos assuntos civis, ao mesmo tempo que procuraria recuperar completamente a tradição epistolar da Antiguidade clássica, seria um dos grandes diferenciais de Vives em relação aos tratadistas anteriores.

A partir daí, Vives define, na carta-dedicatória a Alonso de Idiáquez, secretário de Carlos V, a epístola como tão-somente uma conversa entre pessoas ausentes (*sermo absentium per litteras*), cujo objetivo (*epistolarum usus est*) é comunicar fielmente conceitos e pensamentos de quem escreve para um determinado destinatário, possibilitando, assim, ao unir aqueles que estão

D'AMICO, John. *Renaissance Humanism in Papal Rome*. Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1991, p. 129.

⁷⁵ Sigo, a partir daqui, as considerações de Artur Moreira de Sá, em seu *De Re Erasmiana*. Aspectos do erasmismo na cultura portuguesa do século XVI (Braga: Faculdade de Filosofia, 1977), sobretudo o capítulo IV: “Obras de Erasmo nos *Index*, publicados em Portugal e nos *Rol* de Livros Proibidos no século XVI”, pp. 291-329.

separados fisicamente, a comunhão de espíritos.⁷⁶ Ou, para dizer com a excepcional Luísa Sigea – sem dúvida, a maior de todas as mulheres humanistas de Portugal –, em uma de suas cartas, aquela remetida de Burgos, em outubro de 1555, a Giovanni Francesco Canobio, o comércio epistolar alivia o sofrimento da ausência (*levare enim solet absentium desiderium epistolarum vicissitudo*), porque retrata a alma dos interlocutores (*animorum effigies*) como testemunha da destreza nas letras e da excelência do gênero de vida. Além disso, Luísa Sigea acrescenta que se é próprio da pintura delinear os contornos do corpo, à epístola caberia tratar justamente da intimidade da alma (*haec extrema corporis delineat, illa intima effingit*) ao exprimir fielmente como que ao vivo e para o amigo *in absentia* todos os movimentos e segredos da alma de quem escreve, o que dificilmente se daria a ver numa conversa presente.⁷⁷

Antes dela, porém, Henrique Caiado, numa epístola a Marcelo Virgílio, remetida de Bolonha em 1501, já havia se referido ao fato de a troca epistolar entre amigos constituir-se, antes de tudo, num dom (numa “graça”, portanto aparentada em grande parte às mercês régias) que mutuamente se atribuem. Enquanto espera ansiosamente pela saída do prelo das obras do amigo, varão singular pela erudição e pelos costumes (*de singulari eruditione tua, ut ad paresens de moribus sileam*), e os últimos lances da lima que trarão o nome de Virgílio das trevas à luz (*satis superque limae censuram, et extremam artificis manum opera tua subierunt*), Caiado demanda que lhe seja outorgada a honra de ser visitado por escrito (*si quoque litteris me visitabis*) – claramente um pedido para que sua epístola receba resposta –, o que estaria em conformidade à veneração recíproca e ao princípio ciceroniano da amizade como forma de amor verdadeiro (*liquido intelligam pietati erga te meae amorem in me tuum aliqua ex parte respondere*).⁷⁸

Segundo Vives, em sua origem, na Antiguidade clássica, a epístola era utilizada apenas para tratar de questões de índole pública ou privada, cujo exemplo mais bem acabado são as de Cícero para Atticus, entretanto, com seus usos posteriores, tudo acabava por poder constituir matéria epistolar, desde história antiga, direito, discussões filosóficas cerradas, assuntos mais quotidianos e triviais, e todas as disciplinas e matérias que se tratam entre pessoas presentes.⁷⁹ Por isso, Vives é

⁷⁶ Vives 2. As citações do tratado de Vives foram retiradas de FANTAZZI, Charles (Ed.). *De Conscribendis Epistolis*. In: _____. *Selected Works of J. L. Vives*. Leiden: E.J. Brill, 1989, v. III.

⁷⁷ BOURDON, Léon & SAUVAGE, Odette. Recherches sur Luisa Sigea. *Bulletin des Études Portugaises*. Lisboa/Paris: Institut Français au Portugal, tomo XXXI (1970), pp. 102-107.

⁷⁸ Apud SÁ, A. Moreira de. Henrique Caiado, In: _____. *Humanistas Portugueses em Itália*. Subsídios para o estudo de Frei Gomes de Lisboa, dos dois Luíses Teixeiras, de João de Barros e de Henrique Caiado. Lisboa: INCM, 1983, pp.167-170.

⁷⁹ Vives 3 e 4: “Antiquissimae epistolae in hoc unum paratae erant, ut aliquid absenti nuntiarent de re publica aut privata, quid actum, quid futurum, quid gereretur, qui vellent fieri, aut secus (...) Deinceps omnia quae dici quaeque scribi possent sub epistolae ambitum venerunt”; “de omni argumento philosophiae, iuris, antiquitatis, omnium denique disciplinarum, atque earum rerum quae de scripto inter maxime praesentes agerentur”.

instado a afirmar que “epístola”, em sentido geral, pode ser considerado todo escrito que vai precedido de uma saudação, com a ressalva de se guardar o caráter e estilo de epístola.⁸⁰

Se nos tratados de Erasmo, os gêneros oratórios (deliberativo, judiciário e epidítico) são a linha mestra da classificação das epístolas e para a definição de suas características (decoros) internas, revelando assim a forte influência dos tratados de retórica, em Vives, o peso dessa mesma tradição retórica é ainda mais evidente, porém dado agora sob outro prisma, estrategicamente complementar àquele de Erasmo, no que sinaliza a análise da especificidade da epístola através das partes do discurso (invenção, disposição e elocução).

Para Vives, as epístolas podem ser de vários tipos, no entanto, basicamente, elas podem ser divididas em: de coisas que afetam a quem escreve ou recebe, ou de coisas alheias. No primeiro caso, em particular, distinguem-se as de gênero consultivo, conciliatório, petitório, comendatório, panegírico, consolatório, laudatório etc. Quanto à divisão, uma epístola compreendia várias partes: um começo em forma de *intitulatio* onde devem constar os nomes de quem escreve e do destinatário, e uma saudação breve, como, por exemplo, “Tullius Cicerus Attico Salutem Plurimum Dicit”. E se fecha com breve despedida: um simples e singelo “Vale” é mais do que suficiente.

Após isto, o *De conscribendis epistolis* segue com o exame mais detido das linhas centrais da *inventio* e, dentro dele, do exórdio, mesmo porque, para Vives, as regras que doutrinam a parte relativa à descoberta dos argumentos se liga necessariamente àquela da *dispositio* que anuncia o assunto da epístola. Entretanto, Vives também esclarece que a invenção em todos os tipos de discurso não é fruto de artificios, mas de prudência, vale dizer, de habilidade, memória, julgamento e experiência (*ex ingenio, memoria, iudicio atque usu rerum*); assim, as regras propostas em seu tratado, além de não esgotarem de forma alguma os meandros da arte epistolar pouco efeito fazem se não houver a contrapartida da experiência e da prática.

A partir daqui, é importante considerar o decoro retórico e as variáveis pragmáticas envolvidas no contexto de interlocução, isto é, quem escreve, para quem escreve e sobre o que se escreve⁸¹, ou, nos termos das lapidares *quaestiones* da retórica, *quis, quem, quod*. Em relação a

⁸⁰ Vives 4: “Nolo in praesentia dissere quam late nomen epistolae extendendum sit, sed certe si recipimus ut quicquid salutationem praeferet epistola dicatur (...) non omnis liber fit epistola cui proposita est salutatio nisi naturam et ingenium sumat epistolae”. Não é o que pensa Lourenço de Cáceres em carta a Fernão Brandão: “os nossos pecados secretos emandaos os públicos castigosos [que] david chama bemaventurados aquelles cujos pecados são encubertos mas isto he pèra chaves e não pera cartas”, BNL cód. 8920, F.128, fól.284-285.

⁸¹ Vives 6: “Scripturus epistolam consideret quis et cui sribat et quibus de rebus, qui simus nos ad illum, qui ille in se”. Na parte dedicada àqueles assuntos que tocam ao interlocutor (“De rebus eius ad quem scribimus”), quando se trata das expressões jocosas, Vives recomenda redobrada cautela, pois deve-se considerar cautelosamente “qui scribat, cui, que de re”. Também, quando trata da questão da “simplicidade”: “Verumtamen quod de simplicitate dixi, non est hoc velut in puncto insectili positum quin liceat intra illos limites huc se et illuc nonnihl porrigere. Nam sicut in alia omni sermonis forma, ita in hac dispectandum est quis, cui, qua de re dicat”, Vives 73.

“quem escreve”, Vives afirma que compreende em seu escopo os diferentes tipos de relações que se tem com o interlocutor, tendo em vista os *topoi* de genealogia, estrato social, erudição, idade, ou seja, mais precisamente, se o remetente se enquadra na categoria de estranhos ou conhecidos, amigos ou inimigos; qual tipo de relação de amizade que se mantém (casual ou duvidosa, íntima ou distante) e qual o tipo de relação hierárquica (simétrica ou dissimétrica). Em relação ao destinatário (“para quem se escreve”), deve-se avaliar o que ele é em termos de genealogia, estrato social, *status* (se é livre ou servo, se tem boa ou má reputação, se é ocupado ou ocioso, se é opinioso ou benevolente etc.), erudição, habilidades e caracteres morais (se é triste ou brincalhão, sério ou simpático, afável, acessível ou irascível), para armar melhor as estratégias de captação da benevolência na abertura da epístola. Pode-se referir também a si mesmo pessoalmente, sobre os assuntos que se referem a si mesmo ou que tocam direta ou indiretamente ao próprio destinatário. Tudo isso, então, estabelecerá não só o bom ânimo do destinatário em relação ao que vai escrito e a veracidade daquilo que se disse, mas também o tom da epístola, que deverá ser simples como a conversação entre ausentes, portanto em forma de *sermo* e não em forma de *oratio*, atualizando uma fortuna crítica já de longuíssima tradição.

Acrescenta imediatamente que se há de começar falando de si mesmo ou de suas coisas ou do assunto do qual se escreve, ao modo de um pequeno exórdio. E recomenda ainda sobretudo que: “Devemos prestar atenção especial em dar a entender que mais nos movemos atraídos pelas virtudes do destinatário que sugestionados pela sua fortuna, e ao recordar as virtudes do destinatário que não se manifeste nenhuma sombra de lisonja”.⁸²

Quanto à ordem das partes na epístola, a *dispositio*, não há ordem fixa, podendo-se escolher segundo o tema requerer ou segundo o gosto particular, uma vez que nada mais agrada do que a simplicidade sem adornos, pois, conforme a autoridade das epístolas de Cícero, é possível reconhecer uma certa falta de preocupação relativa à ordem que as matérias são tratadas; sua distribuição não respeita hierarquia, sendo tratadas com um certo à vontade em sua distribuição.⁸³

Na parte dedicada à dicção, Vives, retomando o que disse acerca do exórdio, afirma que deve ser simples, porque a epístola nada mais é que “uma espécie de retrato ou reprodução da fala quotidiana e uma espécie de diálogo continuado, e foi inventada para não outro objetivo do que transmitir e representar as conversações daqueles que estão ausentes um do outro. Além disso, sua função principal é reproduzir o mais fielmente possível o tom de conversa e do discurso familiar”.⁸⁴

⁸² Vives 73.

⁸³ Vives 58: “ordo in epistolae corpore nullus est certus”.

⁸⁴ Vives 71: “Epistola imago quaedam est quotidiani sermonis ac colloqui cuiusdam perpetui, nec enim in aliud est inventa quam ut absentium sermones referat ac repraesentet. Itaque illud debet potissimum efficere, ut quam proxime poterit colloquia et sermonem familiarem exprimat”.

Entretanto, não é qualquer tipo de colóquio que a epístola deve emular, porém exatamente o colóquio entre pessoas prudentes e ilustradas (*prudens et... eruditorum*), cujo grau de excelência e virtude se revela na ficção da troca de enunciados entre eles. Mais ainda: essa conversa cotidiana deve ser retoricamente simples, direta e natural (*simplex esse debet et rectus et naturalis*), ao mesmo tempo que eticamente pura e casta (*purus et casta*), pois cabe apenas aos ignorantes e aos dissolutos a fala adulterada e sórdida. Em verdade, discursos repletos de ornatos, polidos ao extremo e embelezados pelas flores da retórica apenas fazem salientar arrogância, pedantismo e infantilidade da ostentação mais óbvia.

Dessa forma, em matéria de eloquência, o único adorno permitido por Vives para a arte epistolar é o da simplicidade, isto é, a cuidada ausência de ornamentos. Do contrário, seguindo a opinião dos epistológrafos da tradição clássica, um discurso obscuro, bombástico e afetado pelo indecoroso de sua composição convida à derrisão como o corvo em penas de pavão, cujo efeito para o destinatário é mostrar estupidez, inépcia ou confusão por parte de quem escreveu. Entretanto, Vives, em momento algum, defende um discurso árido e desagradável; se o tema e o decoro assim determinarem, pode-se valer de ornamentos, porém “deve ser muito sutil e quase inexistente, com tal recato que não possam ser reconhecidos nem pelos mais perspicazes epistológrafos”.⁸⁵ A displicência bem cuidada – um pouco mais adornada e refinada – dessa *puella plebeia* contrasta com os arranjos de toilette da mulher patriciana e de suas damas de companhia, vale dizer, cada epístola deve ser agradável ao ser lida (tanto para quem foi enviada, quanto, uma vez salvas do esquecimento, por aqueles da posteridade) e ser objeto de elogio pela dicção ou pela matéria de que trata.⁸⁶

No que tange à matéria em relação aos aspectos elocutivos, Vives afirma que, em termos gerais, todo discurso que possui uma saudação inicial pode ser considerada uma epístola. Assim as *Tusculanas* são epístola para Brutus; o *Da Amizade*, epístola para Ático; o *Dos Ofícios*, epístola para Marcos; e os discursos *In Verrem* e *Pro Milone*, epístolas para o Senado romano; no entanto, como uma mulher que veste calças e traz espada na bainha não pode ser considerada um homem, da mesma forma não é qualquer emaranhado de papel que pode ser considerado uma epístola, se não possuir as qualidades e a natureza de epístola. Isto porque o mesmo assunto não pode ser tratado da mesma maneira por gêneros diversos, pois o estilo, a dicção, a escolha vocabular e a apresentação da matéria devem mudar em conformidade com os decoros relativos a cada gênero. Por exemplo, era hábito de Cícero utilizar em suas epístolas repetições, acréscimos e retornos a tópicos anteriores, de tal modo livre de ordem como uma conversa informal com um amigo; o mesmo não se dava em

⁸⁵ Vives 77.

⁸⁶ Vives 105.

seus tratados e discursos mais elaborados e organizados.⁸⁷ Plínio também observava que para a mesma matéria uma coisa é escrever história; outra, bem diferente, é escrever epístolas. Ou seja, o estilo epistolar deve ser conciso e compacto, mas que não se torne árido e sem fôlego, procurando buscar a vitalidade, charme e graça da simplicidade, e evitando conter figuras retóricas elaboradas, alegorias, dicção grandiosa e magnificente, e estrutura rítmica.⁸⁸

Um bom exemplo da vitalidade dos preceitos de Vives pode ser claramente apreendida ao examinarmos a epístola do grande humanista italiano Pietro Bembo ao não menos grandioso nas *humanae litterae* Garcilaso de la Vega. Ela possui uma breve *intitulatio* com demonstrações também breves de saudação: “*Petrus Bembus Garcilaso Hispano S.P.D. [Salutem Plurimum Dicit]*” e se fecha com uma forma disfarçada de “Vale”: o pedido de que a epístola tenha resposta (*nouus... peto*).⁸⁹

Em linhas gerais, a primeira metade da epístola de Bembo destina-se a fazer o elogio do destinatário em forma de encômio: louvor da alta qualidade moral do destinatário por informações recebidas de amigos em comum e, em particular, de sua poesia, que o remetente havia lido. No que tange a este último ponto, Bembo afirma que Garcilaso havia superado em termos de arte poética a seus contemporâneos espanhóis que se dedicaram a Apolo e as Musas, mas também que, inclusive, havia despertado a emulação mesmo dos italianos, o que é confirmado pelos escritos que lhe foram enviados a Nápoles (*mihi Neapoli super missa scripta*) – algo que “nada se pode ler neste tempo de mais elegante, mais perfeito e puro ou de maior dignidade” (*nihil enim legi fere hac aetate confectum aut elegantius aut omino probius et purius, aut certe maiori cum dignitate*). Assim reitera que se regozija de contar com seu amor e amizade, e o adverte, então, que já conhecia suas virtudes por amigos napolitanos e especialmente por Francistel, amigo mais próximo de Garcilaso.

Até aqui, pode-se facilmente verificar que os decoros que Bembo seguiu para compor sua epístola quadram perfeitamente com aqueles que Vives propôs em seu *De conscribendis epistolis*. Um pouco mais adiante, Bembo se refere a outro dileto amigo de Garcilaso, Honorato, e que Bembo particularmente ama como a um irmão e que estima como a poucos (*Honoratum enim tam diligo quam se meus esset frater, tanti facio ut aequae perpaucos*). A partir daqui, Pietro Bembo começa a contar a história dos infortúnios da família de Francistel, que, por causa das guerras de

⁸⁷ Vives 72: “*stilum protinus mutant et verba totumque illum rerum et verborum apparatus*”.

⁸⁸ Vives 76: “*Idem Plinius pressam et astrictam vult esse phrasim epistolarem, sic tamen ut ne sit ieiuna prorsum ac strigosa neve arida; habebit succi aliquid et eum leporem ac gratiam quae est in astricta dictione et simplici illa dicendi nota, saepenumero vel maxima. Ideoque nec tropos continebit crebros nec translationes varias nec allegorias frequentes aut longas nec concinnam et numerosam structuram*”.

⁸⁹ Para as citações desta epístola inédita, sigo a edição crítica de LÓPEZ GRIGERA, Luisa. Notas sobre las amistades italianas de Garcilaso: un nuevo manuscrito de Pietro Bembo. In: *Homenaje a Eugénio Asensio*. Madrid: Gredos, 1988, pp.303-310. Diz López Grigera que na versão impressa há verdadeiramente um “Vale”, porém que está ausente na versão manuscrita.

Itália e sem provocação ou qualquer culpa, havia sido despojada de seus bens, porém Bembo nutre a esperança que o Imperador logre devolver o que foi injustamente usurpado. Assim fica claro que Bembo escreve para pedir a ajuda estratégica de Garcilaso quanto ao assunto.

Aqui, pode-se flagrar os mesmos interesses que permeiam o tratado epistolar de Vives, ou seja, a afirmação de que o caminho pedagógico a ser trilhado pela escrita de cartas é aquele que contempla ao mesmo tempo *res, verba e mores*, mesmo porque entre linguagem, o universo das práticas e as formas de viver não pode haver diferença, sob pena de se quebrar a cadeia harmônica do cidadão em relação às demandas coletivas; também, ao certo, não se pode retificar uma delas sem que o restante também não se corrija. De fato, o acento demasiado na práxis possui conseqüências impactantes no campo da pedagogia cívica e, em decorrência disso, nas práticas epistolares. Nesse sentido, Vives segue de perto aquilo que Lorenzo Valla havia formulado em suas *Elegantiae*, isto é, que o significado mais próprio da linguagem reside no uso, ou ainda, mais especificamente, que importa pouco inquirir sobre o que é alma, o mais importante é averiguar como é e quais são suas obras.⁹⁰

Trata-se, então, para utilizar a terminologia de Juan Luís Vives, de uma carta familiar, escrita em *sermo*, em que dialogam em ausência dois varões prudentes, de assunto misto, de tipo laudatório, pois desenvolve basicamente o elogio das virtudes em forma encomiástica, porém de fundo e caráter comendatício, pois implora pela intercessão do amigo ausente quanto a assunto de litígio.

Assim, de fato, através desse exame da epístola de Bembo a Garcilaso, consegue-se fazer mais clara e objetiva a distância que separa as preceptísticas de Vives e a de Erasmo. Se Erasmo abandona as raízes clássicas da epístola, isto se deve ao fato de propor a classificação das epístolas em gêneros oratórios e a flexibilidade como uma de suas características fundamentais; Vives, por sua vez, amplia a noção clássica de epístola proposta por Cícero de modo a abranger todos os assuntos e manter o estilo sempre simples. Erasmo apresenta o critério temático para classificar as epístolas, todavia para a epístola familiar mescla o critério temático ao oratório; Vives se vale apenas da classificação clássica proposta por Cícero, mais lógica e segundo o destinatário. Por fim, Erasmo, com sua ênfase na retórica, escreve um tratado epistolar para uso didático (da situação do mestre e discípulo, com o viés central da reforma dos costumes); Vives dirige-se a alguém já experimentado nas letras – escrever epístolas é fruto da prudência e, portanto, da experiência – e

⁹⁰ Sobre o pensamento pedagógico de Juan Luís Vives, o tratado fundamental é o *De Disciplinis* (1531), verdadeiro libelo em favor da educação humanista, dedicado ao rei português D. João III. Diga-se, de passagem, que Juan Luís Vives mantinha contatos com humanistas portugueses, notadamente com João de Barros de quem conhecia e admirava a *RopicaPnefma* (1532) e a quem dedicou o seu *Exercitationes Animi in Deum* (1543), Cf. BUESCU, Ana Isabel. João de Barros: humanismo, mercancia e celebração imperial. *Oceanos*, 27 (1996), p. 12; ver também: RICO, Francisco. *El Sueño...*, p. 110ss.

guia-o pelos aspectos que ainda não estão codificados nas preceptivas retóricas ou mesmo porque não pertencem a elas.⁹¹ Ou ainda, para Fantazzi:

Compared Erasmus' exhaustive treatment Vives' *libellus* is more cursory, written in a compendious style to serve as a convenient summation of the subject matter. The examples are fewer than those given in the copious *silvae* of Erasmus, but very aptly chosen. Vives gives more Greek examples and with his customary farsightedness does not confine his instruction to Latin letters, hinting in more than one place that his comments might be used for letters written in the vernacular as well. The longer essay of Erasmus was designed more as teaching manual, hence its greater popularity. But Vives' essay fills in many gaps in the Erasmian exposition.⁹²

II.5 Epistolografia Hispânica

A publicação de coleções de cartas em forma de epistolários tão em voga na Europa a partir das iniciativas inaugurais dos epistolários de Francesco Petrarca e de Coluccio Salutati parece ter passado ao largo em Portugal. Como informa André Crabé Rocha, o primeiro epistolário português a ser publicado foi o das *Cartas Familiares* de D. Francisco Manuel de Melo em pleno século XVII.⁹³ Tal fato surpreende ainda mais se levarmos em conta que, desde pelo menos o século XV, a partir da corte dos Reis Católicos em Espanha, já se podia dispor de obras dedicadas exclusivamente a coligir epístolas. De fato, há vários autores castelhanos que se transformaram em verdadeiros modelos para toda a Península Ibérica e cuja fama muito se deveu à publicação de epístolas. Uma trajetória que começa com Fernando del Pulgar (o primeiro a ver sua coletânea de epístolas em forma impressa), passa por Frei Antonio de Guevara (sem dúvida alguma, um dos maiores sucessos editoriais de início do século XVI), até chegar aos nomes mais conhecidos de Garcilaso de la Vega e Juan de Boscán, freqüentemente referidos como autoridades e modelos para a corte portuguesa de Quinhentos, conforme os tantos testemunhos de humanistas da época.

II.5.1 Fernando del Pulgar

⁹¹ TRUEBA LAWAND, Jamile, op. cit., p. 76-77.

⁹² FANTAZZI, Charles, op.cit., p. 16.

⁹³ Cf. ROCHA, André Crabé. *A Epistolografia em Portugal*. Coimbra, 1965, pp. 159-175. Deve-se dizer que muitos epistolários de ilustres humanistas portugueses circulavam em forma manuscrita, permanecendo assim mesmo após o advento da imprensa.

As epístolas em prosa castelhana de Fernando del Pulgar foram as primeiras a alcançar o favor da imprensa na Península Ibérica. Foram estampadas pela primeira vez em 1485, nos prelos de Fadrique de Basileia, em Burgos, que publicou uma coleção de 15 epístolas, junto com a glosa das *Coplas de Mingo Revulgo*. Pouco tempo depois, em 1486, foram de novo publicadas, agora pelo impressor Juan Vasquez, em Toledo, com os *Claros Varones*, com um *corpus* mais alargado de 32 epístolas.⁹⁴

O sucesso da epistolografia de Pulgar – que ele denomina de “Letras”, retomando o conceito clássico de carta mensageira (*littera*) – deve-se incontestavelmente ao seu caráter expressivamente ético-cavelheiresco, sobressaindo de modo particular pelo conteúdo expresso na epístola inicial de sua coletânea, a “Letra contra la vejez” – um verdadeiro libelo contra os argumentos ciceronianos contidos no *De Senectute*. Conquanto para Pulgar, concordando com Cícero, a velhice seja louvável pela prudência e experiência que se adquire com o passar dos anos, ela é particularmente danosa, porque afasta os cavaleiros do campo de batalha, único momento em que se pode conquistar a fama e a honra.⁹⁵ Aqui, Pulgar parte do pressuposto que a virtude da *fortitudo* é a razão de ser do cavaleiro; daí, então, dedica-se a traçar todo um código de conduta aristocrático em conformidade com a matriz aristotélica e a partir daquilo que se distingue da temeridade e da covardia com estreita vinculação à constância e a prudência.⁹⁶ Mais precisamente, como explica Alfonso de Cartegana, bispo de Burgos, no *Libro Segundo de las Siete Artes Liberales* (Sevilha, Meynardo Ungut e Stanislao Polo, 1491), “la virtud de la fortaleza consiste en el abito del coraçon que esta dispuesto para cometer qualq[ui]er cosa peligrosa [e] sufrir qualquier temor por el bien publico segund que la razon lo iudgara [e] no en las fuerças del cuerpo avnque son buenas si son guiadas por la razon”.⁹⁷

⁹⁴ PONTÓN, Gonzalo. Sobre algunas epístolas de Fernando de Pulgar. *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Santander, 1999, p.1493.

⁹⁵ É bastante comum encontrar as epístolas de Pulgar publicadas como apêndices dos *Claros Varones de Castilla* ou das *Coplas de Mingo Revulgo*. Entretanto, as duas edições das *Coplas de Minguo Revulgo glosadas por Hernando del Pulgar*, publicadas em Lisboa por Germão Galharde em c.1520 (BNL F 190) e em c.1525 (BNL F 304) não trazem as “letras” de Pulgar. Há uma edição moderna e semi-paleográfica dos *Claros Varones...*, a partir da edição de ca.1483, porém que também não traz as “letras”, Cf. PULGAR, Hernando del. *Los Claros Varones de España (ca.1483)*. A semi-paleographical edition. Joseph Abraham Levi, editor. New York: Peter Lang, 1989 – observe-se que o título original dado por Pulgar é *Claros Varones de Castilla* e não de *España*, uma vez que a obra é dedicada à rainha Isabel de Castela. Na edição quatrocentista que utilizo, as “letras” de Pulgar estão publicadas, em apêndice, em PULGAR, Fernando del. *Claros Varones...*, Zaragoza, Pablo Hurus, c.1493, BNL Res. 235 V, F. 304. Para a epístola em questão, ver “Letra. I. De fernando de pulgar contra los males dela vejez”, fols.45r-47v.

⁹⁶ Uma das fontes da crítica de Pulgar à velhice é a tradição médica baseada nos argumentos de Galeno, segundo a qual a velhice é uma das enfermidades intrínsecas e incuráveis, que nem mesmo o arsenal de *topoi* dos estoícos pode remediar com sucesso, Cf. MOINES, Georges. *Histoire de la vieillesse. De l'Antiquité à la Renaissance*. Paris: Fayard, 1988, pp.340-345.

⁹⁷ CARTAGENA. Alonso de. *Libro segu[n]do. Delas siete artes liberales*. In: *Las obras de Séneca*. Sevilha, Meynardo Ungut e Stanislao Poloo, 1491; nota ao fol.32v, BNL Inc 171

Fernando del Pulgar chega mesmo a afirmar nas *Coplas de Mingo Revulgo*, dedicado ao conde de Haro, Condestável de Castela, e também destinatário de uma de suas mais importantes epístolas consolatórias, concordando com o argumento de Aristóteles da *Ética a Nicômaco* (III, 8), que é diante dos maiores perigos que se mostra o verdadeiro valor do cavaleiro. Sublinha que o “varon fuerte” deve temer tão-somente “la mala fama” e não perder seu tempo com preocupações acerca da pobreza, enfermidade, morte ou inimizade. E acresce, um pouco mais adiante, que “algunos son temerosos de la muerte en las batallas pero que son osados en el repartir sus riquezas”, e ainda “porque algunos hombres ay osados para se poner a los peligros de las armas y son tan estrechos en la libertad que avn para lo que cumple a sus personas no tienen animo de gastar”; no entanto, “Los que verdaderamente se pueden llamar fuertes dize que son aquellos que piensan quan arduas y de que calidad son las cosas que acometeno los peligros que esperan y por sola virtud lo sostiene con fortaleza y esperan que la muerte que houierem sera digna de hõra” (glosa xii). Vale dizer:

Los fuertes antes de los peligros son quietos y seguros, y en los peligros son diligentes y sostienen virilmente los infortunios... Los que verdaderamente se pueden llamar fuertes dize [el Filósofo] que son aquellos que piensan cuán arduas y de qué calidad son las cosas que acometem o los peligros que esperan, y por sola virtud lo sostienen con fortaleza y esperan que la muerte que hobieran será digna de honra (fol. biiii v).⁹⁸

É justamente esta concepção da *fortitudo* cavalheiresca que irá predominar em todas as cartas de Pulgar. Não é por acaso que, sintomaticamente, quando Pulgar ao traçar o retrato do Marquês de Santillana, em cujo círculo se congregavam vários dos mais eminentes humanistas castelhanos do período, a despeito de referir que foi notável “en el estudio dela sciencia” e que era grande exemplo da conjugação das armas e das letras (“E ni las armas le ocupauã el estudio. ni el estudio le impedia el tiempo para platicar con los caualleros y escuderos de sus casa”), é o aspecto guerreiro e verdadeiramente militar que ele irá destacar. Acerca da brilhante carreira humanista de Santillana, Pulgar diz apenas que “ordenó en metros los p[ro]verbios (...) en los cuales se contiene casi todos los preceptos dela filosofia moral”.⁹⁹ Pulgar apenas ressalta os *Provérbios* de Santillana porque estes seguiam o modelo dos *Provérbios* bíblicos, cuja função era fornecer sentenças e

⁹⁸ PULGAR, Fernando del. *Coplas de Mingo Revulgo glosadas por Fernando del Pulgar*. Edição fac-similada. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1985.

⁹⁹ PULGAR, Fernando de. *Claros Varones...*, Título iiii: del marques de santillana, fols.13v-15r.

parábolas morais e nos quais se demonstram “os enganos deste mundo, e maneira de bem instruir a mocidade”, fornecendo “o fundamento de bem viver”, como dirá mais tarde Damião de Góis.¹⁰⁰

Particularmente, essa exortação à virtude da fortaleza é estrategicamente relevante quando se trata daquelas cartas de viés consolatório. Numa delas, a “Letra XIII. Para el Condestable”, Pulgar objetiva aconselhar ao chefe das lides castelhanas, preocupado com os desdobramentos imprevistos do cerco à cidade de Montanches, que se estendia muito para além do planejado, e com a chegada iminente das tropas portuguesas, lembrando-o que “por duros y largos que sean los trabajos que agora teneys, vuesta Señoria sufrira con igual anino, pues son por ensalçamiento de la Corona Real, y por el honor y paz de vuestra propria tierra” (fol.64r). Porém, o argumento de maior força persuasiva é aquele que, retomando as palavras de Aristóteles, define a virtude como escolha racional que depois torna-se hábito moral constante: “deliberastes bien antes que esta empresa acceptastes, para no recibir en ella mengua como hazen los varones fuertes que no se ofrecen a toda cosa, mas eligen con maduro pensamiento aquella donde por qualquier cosa que acaezca prospero, o aduerso, resplandezca su loable memoria” (fol.64r).

Ou seja, o maior grau da fortaleza se obtém diante dos maiores perigos em que se requer participação ativa do cavaleiro: “do ay mayores peligros, se muestra mayor grado de fortaleza: la qual no se loa combatiendo el flaco, mas resplãdece resistiendo lo fuerte, y tiene mayor grado de virtud esperando al que comete, que cometiendo al que espera: especialmente aquel que resiste presto los peligros que subitamente vienen”. Assim devem proceder todos aqueles que tomam hábito da “Ordem de Caualleria”, nem amar a vida nem temer a morte, “o cauallero està obrigado a recibir la muerte loable, y huyr de vida torpe” (fol.64v), mesmo porque, conforme a “Letra X. Para Don Enrique tio del Rey”, os que se submetem aos maiores perigos possuem obviamente a maior retribuição em honra.

Nesse sentido, as feridas conquistadas no campo de batalha nada mais são que justo prêmio para quem serviu “a Dios con deuocion, y al Rey con lealtat, y a la patria con amor” (fol.61v). Em outra carta, ao mesmo D. Henrique, continua salientando o facto de que elas são “insígnias de la profession (...) en la Orden de Caualleria”, pois “el dolor assi como pone desesperacion a los malos: assi trae contricion a los buenos” (“Letra. XVII. Para El Señor don Enrique”, fol. 70v). Do mesmo modo, os duros sofrimentos do cárcer tanto maiores são, quanto mais se lembra o estado ao qual se pertence e as obrigações em relação ao ofício que se deve desempenhar adequadamente, ou, como diz a “Letra XIX. Al Conde de Cifuentes que estaua preso en Granada”, “Muy noble señor, si considerays quien soys, y el oficio que tomastes, y el porque, y el como, y el donde os prendieron,

¹⁰⁰ Cf. GÓIS, Damião de. *O Livro de Ecclesiastes*. Reprodução em fac-símile da edição de Stevão Sábio (Veneza, 1538). Edição crítica e introdução de T.F. Earle. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p.57.

creo aureys alguna paciencia en este trabajo do estays” (fol. 71r). E, para consolar definitivamente ao bispo de Tuy preso em Portugal, sublinha que “bein sabeys quãtos golpes reciben los ministros de la verdad” (“Letra VIII. Para el Obispo de Tuy, que estaua preso en Portugal, en respuesta de otra”, fol.60r).

Se fortaleza é a base na qual se assenta a argumentação das cartas consolatórias de Fernando del Pulgar, é possível reconhecer igualmente a presença ostensiva da matriz argumentativa das *Tusculanas* de Cícero, em especial, quando se afirma que não se deve consolar alguém que acabou de sofrer algum mal, mas que se deve esperar que as lágrimas sequem e a dor arrefeça: “No soy yo de aquellos que presumen quitar con palabras la tristeza aun no madura” (Letra XV. Para el Cardenal, fol. 67r). Essa matriz ciceroniana se coaduna com a perspectiva de que a consolação contra as adversidades da fortuna (desterro, enfermidade, derrota nas batalhas etc.) faz parte das obrigações e do serviço que deve ser prestado mutuamente entre amigos verdadeiros: “Digo os señor mi parecer, porque cõ quatro cosas somos obligados de ayudar a los señores y amigos con la persona, con la hazienda, con la consolación, y cõ el consejo, ó con lo que destas tuuieremos, y el amigo huuiere menester”. Para Pulgar, a tarefa de consolar a quem sofre é de tal importância que excede mesmo ao do conselho, porque “El aconsejar es muy ligero de hazer, porque qualquiera por necio que sea, presume dar cõsejo, y aun muchos se combidan con el, porque cuesta poco: y tambien porque nuestra humanidad nos trae naturalmente a ello, condoliéndose de lo que al proximo vemos padecer”. Para consolar convenientemente, o termo de maior impacto – além de que receber resposta é “consolación o gaño” para quem escreve, do contrário, é “negligencia”, falta de “bõdad” e de “amor” de quem recebe (“Letra XVIII. Para El Prior del Passo”, fol.71r) – é aquele que se destina a provar que nenhum fracasso é permanente, bastando, para isso, lembrar que há senhores de maior, de menor ou de igual estirpe que foram desterrados e obtiveram depois sucesso em seus intentos: Moisés, Marco Camilo, Cícero etc. O alicerce fundamental aqui é que Pulgar considera que a Providência divina envia adversidades, lágrimas e tristezas como prenúncio de prosperidade e de alegria para o cristão verdadeiramente contrito (“verdadera contricion pura”, Letra II. Para vn caballero que fue desterrado del reyno, fol. 47v-50r).¹⁰¹

No sentido desta regra de conduta para a nobreza de espada, Gonzalo Pontón, ao estudar a relação entre as “letras” e a *Crónica de los Reys Católicos* – duas obras de enorme sucesso de Pulgar –, em especial, os aspectos temáticos e o uso retórico dos afetos, conclui que em ambas existe a proximidade entre o gênero epistolar e o discurso: “la carta, como *sermo absentium*, era a fin de cuentas la mitad de un diálogo, una ‘quase presencia’, y como tal susceptible de asimilarse a

¹⁰¹ Ver também “Letra. XVII. Para El Señor don Enrique”: “dexemos su officio a Dios que es el verdadero consolador, el qual despues de la pena dà refrigerio, y despues de las lagrimas derramadas misericordia”.

la *oratio* literária, con la que compartia la misma nostalgia del discurso de viva voz – o de la conversación – y una evidente vocación retórica”. Em verdade, contemporâneo de Pulgar, Francisco Nigro, um dos principais representantes da “nova epistolografia”, em seu *De modo epistolandi*, instituiu que a epistola como “*oratio pedestris quae absentes amicos presentes facit, tam ad voluptatem quam ad utilitatem, tum publicam tum privatam, divinitus excogitata*”. Num momento anterior Guido Faba, na *Summa dictaminis*, já havia estabelecido o parentesco entre as “arengas” (os discursos orais de litígio) e as epístolas, permitindo-se, assim, aplicar os mesmos modelos retóricos de fundo ciceroniano a ambos.¹⁰²

Além disso, porém, para o caso específico da edição de c.1493, a incorporação do conjunto das epístolas de Pulgar como parte final dos *Claros Varones de Castilla* possui um outro sentido complementar a este que Gonzalo Pontón apresenta. Após determinar os principais feitos e caracteres dos mais ilustres varões castelhanos, Pulgar procura apresentar um retrato de si mesmo a partir do qual não só emerge a figura eminente do conselheiro, consolador, moralista, amigo e privado de membros da alta nobreza, mas também ele-mesmo está presente, através do testemunho de sua epistolografia, nos momentos mais decisivos da história do reinado dos Reis Católicos. Sem dúvida alguma, os acontecimentos históricos de maior importância desse período podem ser rastreados pela epistolografia de Pulgar, o que liga o conjunto de suas “letras” às várias modalidades de crônica do período e, portanto, à historiografia, e ao gênero da prosopografia, ou seja, do retrato de homens altamente virtuosos e seus feitos dignos de memória. A epistolografia de Fernando del Pulgar é a prova inconteste que ele fornece para, também ele, pertencer à longa lista de figuras ilustres do reino de Castela.¹⁰³

Penso que é um equívoco afirmar que toda essa correspondência de Pulgar é apenas testemunho de alguém preocupado em dissolver os sofrimentos dos amigos quer estejam eles presos em cárceres portuguesas ou outros lugares inóspitos, quer enfermos ou distantes da pátria, ou ainda que ela é o resultado dos esforços de adulação aos poderosos por parte de alguém em busca de favores e mercês. Se as “letras” de Pulgar são, como afirma Pedro Cátedra, “un género quasi historiográfico del interior humano”, é porque justamente elas são também um “género de monición

¹⁰² PONTÓN, Gonzalo, op.cit., p.1490.

¹⁰³ “There are three main forms of biographical works. There is: i. the biography and/or the chronicle of only one person; ii. the collection of *semblanzas*, i.e., sketches, or rather, a series of short monographic accounts of the most notable deeds performed by a few and chosen noblemen; and, iii. the memoir, i.e., the autobiography of a given author or major historico-political figure”, Cf. *Claros Varones...*, ed. by Joseph Abraham Levi, op.cit., p.xix.

y dirección moral, meditativo incluso, recobrando, de paso, la impronta cristiana y senequista que le prestaron los primeros Padres de la Iglesia”.¹⁰⁴ Isto é, uma finalidade ético-política incontestável.

II.5.2 Frei Antonio de Guevara

Um dos mais famosos tratados de educação principesca do século XVI escritos na Península Ibérica foi, sem dúvida alguma, o *Libro Aureo de Marco Aurelio* (Sevilha, Jacopo Cromberger, 1528), de Frei Antonio de Guevara. Esse *specula principis*, cujos assuntos e conselhos divididos estrategicamente em três livros amplificam muito dos *topoi* característicos das artes de governação de índole humanística dos reinados dos últimos Trastâmaras (Juan II, Enrique IV e Isabel I a Católica), em especial, aqueles que se circunscrevem ao âmbito do controle das paixões, da manutenção da família e do ordenamento do Estado, apresenta, em apêndice, um conjunto de cartas com destinatários e temáticas variadas até agora muito pouco estudado.

Dessa correspondência, pode-se destacar aquela trocada entre Marco Aurélio e Boemia, que, por suas revelações indiscretas acerca da vida íntima do tão conhecido imperador-filósofo romano, deveriam ter causado certo escândalo entre o público leitor do período. Por essa época, quando algum escritor se aventurava a descrever o retrato de algum monarca sempre o fazia no sentido de apresentá-lo como um manancial de virtudes e de feitos heróicos impressionantes e, nunca, como uma figura humana dotada de desejos e imperfeições como qualquer um de seus súditos. No entanto, suspeita-se, foi exatamente esse aspecto que contribuiu de modo decisivo para o grande sucesso editorial dessa obra, sobretudo se levarmos em conta que Guevara expurgou a versão inicial, suprimindo alguns capítulos do corpo do tratado e todas as cartas por considerá-las absurdamente indecorosas; porém, a despeito disso, elas insistiram em circular sob as mais diversas formas.

Como se sabe, o *Libro Aureo* em versão manuscrita fora oferecido por Guevara ao imperador Carlos V, de quem era confessor e um dos principais conselheiros. Pouco tempo depois, a obra circulava amplamente em cópias manuscritas e saía impressa sem autorização de Guevara e sem atribuição de autoria, num daqueles lances de oportunismo do impressor Jacopo Cromberger. Ao saber disso, Guevara apressa-se por publicar a “versão oficial” sob o título *Libro llamado Relox*

¹⁰⁴ CÁTEDRA, Pedro. Modos de consolar por carta. In: *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 1997, tomo I, p.470. Como sublinha Pedro Cátedra, há vários sub-gêneros de epístola consolatória que dependem das circunstâncias de produção (consolação por perda, ruína econômica, desterro, prisão, enfermidade, morte etc.).

de *Príncipes*, com a atribuição de autoria em destaque, saindo, no mesmo ano de 1529, em Valladolid, por Nicolas Thierry, em 8 de abril, e, em Lisboa, pelo impressor régio Germão Galharde, em 29 de setembro.¹⁰⁵ E é exatamente essa versão, também de enorme repercussão editorial e sucesso de público, que dá início a uma das mais extraordinárias carreiras literárias do século XVI, trazendo para Guevara reputação hispânica e internacional.¹⁰⁶

De muito pouco adiantou o expurgo. A correspondência de Marco Aurélio e Boemia continuaria a aparecer em apêndice em edições posteriores, muito provavelmente por imposição do público¹⁰⁷, além do que muitas cartas eram copiadas da versão inicial e corriam manuscritas, sendo imitadas e glosadas com muita freqüência. Acerca disso, Antonio de Guevara, em carta-resposta a Dom Fadrique de Portugal, um de seus mais importantes familiares e benfeitores, que lhe havia solicitado alguma carta de Marco Aurélio ainda não dada à estampa, afirma que: “digo das que sam moraes e de boas doutrinas, que de outras que escreveo sendo moço a suas namoradas, e ainda tenho razoável dellas, as quaes sam mais saborosas para ler, que não provejtosas para imitar”. E, temendo tornar-se “ingrato”, “desagradecido”, “sospeytoso” ou mesmo “mao christaõ” para com o destinatário, explica que:

Mil vezes me hei arrependido de aver traduzido aquellas cartas de amores, senão que o Conde Nassao, e o Principe de Orange, e Dom Pedro de Guevara meo primo me tiraram do sizo, e me fizeram fazer o que eu não queria nem devia. Sendo como eu era em sangue limpo, em profissam theologo, em habito religioso, e em condiçam cortezam, bem escusado fora a mim tomar officio de namorado, he a saber, em porme a escrever aquellas vaidades ou aquellas liviandades, pello qual eu peccador digo minha gravidade e ainda a minha honestidade. (...) Se por traduzir eu aquellas Cartas amatorias, e aver posto nellas razoens tam vivas e requebradas algum namorado ou alguma namorada ham pecado cogitatione, delectatione, consensu, visu, verbo, ex opere, outras e outras mil vezes pesso a Deos perdam do em que lhe ofendi, e do mao exemplo quede mim dej.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Esta primeira edição portuguesa, muito rara e preciosa, apresenta o emblema de D. João III na portada (o grifo e o escudo com as quinças e castelos) e é um dos tesouros sob salvaguarda da Seção de Reservados da Biblioteca Nacional de Lisboa (Res 194 A), cujo título merece a devida referência: “Libro Llamado Relox de Príncipes enel qual va Encorporado el muy Famoso libro de Marco Aurelio: auctor devn libro y del otro: que es el muy reuere[n]do padre fray Antonio de guevara predicador y coronista de su magestad: y agora nueuame[n]te electo en obispo de Guadix el auctor auisa al lector: que lea primero los prologos: si quiere[n] ente[n]der los libros”.

¹⁰⁶ REDONDO, Agustin. *Antonio de Guevara (1480?-1545) et L’Espagne de son temps*. De la carrière officielle aux oeuvres politico-morales. Genebra, 1976.

¹⁰⁷ BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe*. Discurso normativo e representação (1525-49). Lisboa: Cosmos, 1996, p.173ss.

¹⁰⁸ “Letra para Dom Fadrique de Portugal. Arcebispo de Saragoça e Viso Rey de Catalunha, na qual o Autor lhe envia huma Carta de Marco Aurélio, não das Cartas de amores, das quaes mostra pena pellas aver traduzido” (GUEVARA, Antonio de. *Epistolas Familiares de Dom Antonio de Guevara. Bispo de Mondonhedo, Pregador, Cronista e do Conselho do Emperador Dom Carlos Quinto. Nas quaes ha cousas*

Nesse sentido, deveria ter sido enorme o impacto causado pela carta de Marco Aurélio a Boemia, “una amiga suya” que desejava “yr con él a la guerra”. Essa carta de Marco Aurélio constitui-se numa resposta ao pedido da amiga, um antigo amor dos tempos de juventude, em que ela se dispõe a reencontrá-lo depois de muito tempo de separação e fazer companhia ao ex-amante, agora imperador, em meios às atribulações do campo de batalha. Marco Aurélio inicia em tom de franca invectiva, que irá se estender por todo o corpo da carta, pois, ao ler a mensagem da amiga, afirma que se pode perceber claramente “la yerva de su malicia en el corazón”. O velho experimentado não é mais o moço que sobreviveu ao “venino [sic] de tus amores” e sabe que não há “en muger concierto, ni razón en el amor, ni fin en el aborrescimiento”. E, peremptoriamente, “Esto digo porque sepas que, si mi edad dexó el exercicio, mi juicio no olvidó el arte”.¹⁰⁹

Esse argumento da experiência e prudência da velhice em contraposição aos prazeres desmesurados da mocidade será também levantado para fazer frente às queixas da amiga por tê-la esquecido. No estado de ignorância que caracteriza a mocidade, “yo”, diz Marco Aurélio, “guardava cantones, ruava calles, pintava motes, ojeava ventanas, tañía guitarras, escalava paredes”, porém esses jogos de amor são agora inadmissíveis para um velho; muito menos, são decorosos para uma mulher que há tempo viu passar a flor dos anos e que tem “dos dientes menos, los ojos hundidos, los cabellos blancos, la cara arrugada, una mano anclavada de gota y un lado tomado de yjada”.¹¹⁰ Assim, o convite da amiga só pode ser fruto da ganância, a mesma ganância da juventude, “que si a ti sacavas las cerjas con una mano, desatavas mi bolsa con la outra (...) Nunca tuve joya buena que no me pidiesses, ni cosa me pidieste que yo te negasse”.¹¹¹ Marco Aurélio não iria perder a oportunidade de referir os muitos amores de Boemia e que ela era uma das “enamoras

notaveis, e Razonamientos muy altos e curiosos, com exposiçoens de figuras, Autoridades, Medalhas, Letrejos, Epitaphios de Sepulturas: Ley e Costumes antiguos, Doctrinas e exemplos para todo o estado de Pessoas, ao estilo de Marco Aurelio, por que o Autor he todo hum. Primeira e Segunda Parte, BNL cód. 4465, fol. 334).

As epístolas familiares de Guevara também sofreram severas críticas por parte de seus contemporâneos: “Los eruditos, severos y poco imaginativos, se indignan y vocean. Sufre ataques de Pedro de Rhua, Melchor y Agustín Cano, Pedro Bayle. El bachiller Rhua, su ex-amigo de Ávila, le dirigió en 1540 dos cartas censorias que puntualizaron errores e imposturas de las Epístolas Familiares. Guevara contestó desabridamente después de la segunda. Escéptico en materia histórica, sobre la que tantos han escrito, recurría sólo por pasatiempo a las humanas letras, y pensaba que, fuera de las Sagradas Escrituras, nada podía ser afirmado o negado. El docto bachiller, profesor de letras humanas en Soria, se da el gusto de componer otra carta, más extensa que las dos anteriores juntas y reprende al escritor de autoridad ‘que da fábulas por historias’, ficciones personales por escritos ajenos. Y hace bailar en esta circunstancia, el menosprecio de corte”, Cf. GUEVARA, Antonio de. *Epístolas familiares*. Selección prologada por Augusto Cortina. Buenos Aires/México: Espasa-Calpe, 1946, p.11.

¹⁰⁹ Utilizo a edição crítica de: GUEVARA, Frei. Antonio de. *Relox de Príncipes*. Estudio y edición de Emilio Blanco. Madrid: ABL Editor/Conferencia de Ministros Provinciales de España, 1994, p.1046.

¹¹⁰ Idem, *ibidem*, p.1047.

¹¹¹ Idem, *ibidem*, p.1048.

romanas”¹¹², cuja companhia fazia o deleite de levianos, néscios e viciosos. Ele era tão-somente mais um dentre muitos. E termina por rogar um pedido de discrição, porque aquilo que se escreve em segredo (“yo te escribo secreto”) não deve ser disseminado para infâmia pública. Marco Aurélio concordaria plenamente com Santo Agostinho que dizia que um passado infame e desonroso avisa o bom cristão para estar sempre no caminho seguro da virtude, salvaguardando a prática dos bons costumes e as regras do bem viver.

No entanto, muito maior impacto ainda deveria ter causado as revelações indiscretas da vida amorosa do imperador na resposta de Boemia a Marco Aurélio. Se era a má fama pública que o imperador tanto temia, daí o pedido de discrição, é justamente por este ponto que Boemia inicia seu contra-ataque (“lo que no pudo con mi persona, trabaxaré vengarlo con mi lengua”¹¹³). A diátribe de Boemia irá se deter justamente naquilo que Marco Aurélio reputava como erros da juventude, porém, para Boemia, o esforço será o de provar que o velho de agora é decorrência imediata do jovem repleto de vícios de outrora, em tudo semelhantes à exceção da falta de vigor físico (um dos males da velhice, como diria Pulgar em sua “Letra contra la vejez”)¹¹⁴ e da maior habilidade em contrafazer a virtude. Para Marco Aurélio, a experiência dos anos acumulados na velhice traz consigo a prudência, a conduta virtuosa e a vida em conformidade com os mais altos padrões morais; Boemia concorda que os anos trazem a experiência, porém também transformam o jovem leviano em velho louco: “Dime lo que quiseres, que a lo menos esto no me lo podrás negar, que has sido y eres agora amator tibio, cavalleiro covarde, amigo desconocido, avariento, infame, malicioso, crudo enemigo de todos y amigo de ninguno”.¹¹⁵

A partir daqui, o caráter admoestatório da carta de Boemia esforça-se no sentido de responder satisfatoriamente a cada um dos argumentos levantados pela carta de Marco Aurélio. Se a erva venenosa está presente nos pedidos de Boemia, ela se anula pela hipocrisia do tirano em vestes de filósofo; se o amor das mulheres é antes aborrecimento, mais ainda naqueles homens, como Marco Aurélio, que nunca foram fiéis em seus serviços ao verdadeiro amor às damas; e se Boemia deseja seguir o imperador nas batalhas, isto se deve não à ganância e à lógica da troca de favores, porém enfaticamente ao “amor de la patria”, ao espírito de sacrifício (“dexava Roma con todos sus placeres y te yva buscar a tierras estrañas entre batalhas tan crudas”), e, em especial, ao mais puro amor – um amor, “porque jamás fue de veras de señoras amado”.¹¹⁶

¹¹² Idem, ibidem, pp.1040-1045.

¹¹³ Idem, ibidem, p.1049.

¹¹⁴ PULGAR, Fernando del. Letras. In: *Claros Varones de Castilla*, Zaragoza, Pablo Hurus, c.1493, fol.45r-47v BNL Res. 235 V, F. 304

¹¹⁵ GUEVARA, Frei. Antonio de. *Relox de Príncipes...*, op.cit., p.1049.

¹¹⁶ Idem, ibidem, p.1051.

Boemia reconhece seus erros de juventude, assim como Marco Aurélio também o fizera, entretanto isto se deveu, antes de tudo, à ignorância e aos ditames da lei natural à qual as mulheres estão necessariamente submetidas (a conhecida tópica da inferioridade das mulheres em relação aos homens, porque nelas falta a luz da razão) e não à malícia, ao cálculo, à mentira e aos arremedos da arte. Estes são privilégios dos homens. Diz ela que: “Tú no buscaste ocasión de entrar en casa de mi madre Getulia por sosacar a mi, su hija Bohemia? Tú no prometiste a mi padre de enseñarme a leer en un año y tú leýasme el libro de amores de Ovidio? Tú no juraste ser mi marido y después alçástete a tu mano como malo y adúltero?”.¹¹⁷ No entanto, para o amante ingrato que se tornou imperador – aliás, diga-se de passagem, em nenhum momento Boemia nega a legitimidade do poder político exercido por Marco Aurélio e sua capacidade de pagar os serviços que lhe foram prestados – e falso filósofo, o maior dos castigos é ter abandonado a amante ferosa e conhecida prostituta, e ter esposado, por ignorância, uma mulher nada virtuosa, exatamente uma daquelas “enamoradas romanas” a quem tanto Marco Aurélio havia admoestado: “con tu gran doctrina tu casa de día está hecha escuela de filósofos, y la lacia de tu Faustina la tiene fecha de noche burdel de rufianes”.¹¹⁸ Se a estas meretrizes lhes sobram a cobiça e a infâmia, mais infâmia ainda para os “mezquinos ingratos” e ao “ladrón cossario e mañoso”, que faz questão de ninharias e que desconfia do pedido de Boemia, cujo interesse não era extorquir dinheiro a um velho amigo, mas apenas satisfazer as inclinações da vontade e proporcionar deleite ao coração. É característico dos homens vãos e malignos esquecerem-se, quando felizes, do que haviam conseguido quando desafortunados: “El hombre que no ama como hombre de razón, sino como bruto bestial, e la muger que no ama por ser amada, sino por interesse a su persona; a los tales no han de creer sus palabras, ni querer sus personas; porque el amor della se acaba quando a él se acaba la hazienda y el amor dél quando a ella se le pierda la fermosura”.¹¹⁹

Conquanto Marco Aurelio afirme que a cobiça, a ganância e o desejo de compensação por melhor pagamento são aquilo que movem as palavras da amiga – e ele ressalta, em nome da liberalidade, que ela já foi mais do que devidamente recompensada –, para Boemia, os serviços prestados, a lealdade que devotara ao antes jovem formoso e, sobretudo, o enorme investimento afetivo mereceriam em resposta mais do que uma série de impropérios. É justamente em nome desse enorme afeto que Boemia, com toda a autoridade que lhe é própria, profere uma maldição: “al presente no digo más, sino que doy fin a esta carta desseando el fin a tu persona”.¹²⁰

¹¹⁷ Idem, *ibidem*, p.1051.

¹¹⁸ Idem, *ibidem*, p.1052.

¹¹⁹ Idem, *ibidem*, pp.1052-1053.

¹²⁰ Idem, *ibidem*, p.1053.

Ora, se o retrato que as cartas esboçam de Marco Aurélio, a partir dessas indiscrições de Boémia, é estrategicamente a do caráter privado da figura do imperador, no entanto é importante explicar que isto se faz tão-somente no mesmo sentido daquelas cartas que se dirigem aos “familiares”, isto é, àqueles a quem se está ligado por laços de parentesco e aos amigos, cujo teor, a despeito de acomodar um conjunto muito vasto de assuntos, trata basicamente das relações com aqueles que fazem parte do círculo mais próximo de quem escreve. Como bem lembra Marco Aurélio, amoestando a Piramón por não responder a uma carta sua, que “quán propincos somos en el parentesco, quán antiguos en el amistad, quán firmes en el amor, quán tiernos en los coraçones y quán provados en todo lo que se pruevan los verdaderos amigos”.¹²¹ E ressalta que a amizade verdadeira, conforme o argumento de Cícero do *De Amicitia*, faz de duas vontades uma única e só vontade pela virtude das melhores práticas morais:

Bien te acordarás quando estovimos en Rodas, donde en una casa moramos y en una mesa comimos: lo que tú pensavas, yo lo ponía por obra; lo que yo dezía, no lo contradecías; por cierto tú en mi coraçón, yo en tus entrañas; yo siendo tú, tú siendo yo; siendo dos al parecer, no teníamos más de un querer.¹²²

É importante referir aqui que, a partir do caráter “geminado” do ofício régio, cuja doutrina teológico-política foi configurada na Idade Média e desenvolvida posteriormente na Idade Moderna, conforme explicou Ernest Kantorowicz¹²³ a respeito dos dois corpos do rei, isto é, das relações entre a “pessoa pessoal” (*persona personalis*) – do ser humano de carne e sangue, sujeito às vicissitudes do tempo – e a “pessoa fictícia” (*persona ficta, mystica*) – o ofício que desempenha o titular do cargo de príncipe soberano –, as cartas de Marco Aurélio não possuem viés simplesmente privado no sentido da individualidade burguesa constituída a partir de finais do século XVIII, porém apresentam-se estrategicamente vinculadas ao viés público das funções governativas daquele que exerce a administração do Estado¹²⁴. Vale dizer, as ações particulares e de escopo individual dos monarcas rebatem estrategicamente no âmbito moral das melhores práticas antigas, do exemplo dos varões ilustres com seus ditos dignos de memória e de suas ações grandiosas, enfim, do tempo da memória que deve ser repostado para se conservar a tradição e, através dela, a ordem instituída.

¹²¹ Idem, ibidem, p.1023.

¹²² Idem, ibidem, pp.1023-1024.

¹²³ KANTOROWICZ, Ernst H. *Los dos cuerpos del rey*. Um estudio de teología política medieval. Madrid: Alianza, 1985.

¹²⁴ Cf. DUFURNET, Jean; FIORATO, Adelin & REDONDO, Augustin. *Le pouvoir monarchique et ses supports idéologiques aux XIVe-XVIIe siècles*. Paris: Publications de la Sorbonne Nouvelle, 1990; e MUTO, Giovanni. Classificazioni e generi: dai libri di “gobierno y estado” ai “livres politiques”. In: *Coleccionismo y bibliotecas (siglos XV-XVIII)*. Dirigido por Pedro Cátedra y María Luisa López-Vidriero, Edición al cuidado de M. Isabel Hernández González. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1998, pp.504-520.

Pois, é justamente nesse sentido que, quando o amigo Catulo pedira a Marco Aurélio as notícias mais frescas da corte de Roma, este lembrava com contundência que a capital do Império se assemelhava a um bando de ladrões rapaces, justamente no sentido daquilo que havia afirmado Dionides, o famigerado pirata que assolava as costas italianas, a Alexandre o Grande:

Alexandre, porque yo salteo con un navio solo por la mar llámanme ladrón: a ti, porque robas con cc naos y turbas el mundo con cc mil hombres, llámante Emperador. Yo te juro, Alexandro, si la fortuna se amansasse contra mí y los dioses se encrudeciesen contra tí, y a mí me diesen tu Imperio y a ti mi pobre navío, por ventura yo sería mejor rey y tú peor ladrón que yo.¹²⁵

Nessa mesma carta, um pouco mais adiante, Marco Aurélio, dando conta mais precisamente das demandas do amigo, isto é, acerca de notícias mais frescas da corte romana, refere que um dos acontecimentos que mais o impressionaram foi a “plática” do embaixador da ilha de Cetin que vinha conhecer de perto a fama dos governantes romanos e as virtudes dos conselheiros do Senado, todavia, decepcionado, sublinhara que: “si lo dioses no me tienen ciego y mi juizo no está turbado, o vosotros no soys los romanos de Roma, o ésta no es Roma la de los romanos”.

Imediatamente a seguir, observa com a tradição do menosprezo de corte:

Qué aprovecha dexéys las armas por seguridad de vuestras personas y metáys las con que matáys a todas las gentes? Qué aprovecha al triste negociante que el senador entre desarmado de espadas y coraças, y corazón entre en el Senado armado de malicias? (...) O a vosotros os quitan las armas por locos, o por apasionados. Si por ambiciosos y apasionados, no es de romanos, sino de tyranos que los bulliciosos sean juezes de los pacíficos, los ambiciosos de los humildes y los maliciosos de los simples.¹²⁶

Assim, não é por acaso que Guevara insiste, em seu “Prefácio” ao *Libro Aureo*, que o Marco Aurélio que vai apresentar em seu tratado é a verdadeira figura histórica do ilustre imperador romano e que, para tanto, havia consultado um preciso e raríssimo códice da biblioteca de Cosme de Médici em Florença (hoje em dia já sabemos, os *Pensamentos* de Marco Aurélio só foram publicados em 1558).¹²⁷ Igualmente não é por acaso que essa linha de força central, cujo objetivo é desempenhar um sentido público a enunciados privados, também é aquela que estrutura as outras cartas do imperador, mesmo quando se investe na correspondência de espectro tradicionalmente cerimonioso e institucional, em particular, nas cartas de temática consolatória, cujo âmbito retoma

¹²⁵ Idem, ibidem, pp.1033-1034.

¹²⁶ Idem, ibidem, p.1036.

¹²⁷ MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco & REDONDO, Augustin. *Burlas y veras en fray Antonio de Guevara*. In: LÓPEZ ESTRADA, Francisco. *Historia y Crítica de la Literatura Española*. v. II. Barcelona: Crítica, 1980, p.173.

certos aspectos das “letras” de Fernando de Pulgar, que se fundam na doutrina aristotélica da fortaleza (*fortitudo*) e na tradição literária das *Tusculanas* de Cícero, e nas de caráter propriamente político e de admoestação moral em forma de “razonamientos” tão disseminados nas práticas literárias das cortes hispânicas desde pelo menos o século XV.¹²⁸

Obviamente, a matriz literária mais verossímil das cartas de Marco Aurélio e Boemia é a da tradição das epístolas amorosas de Ovídio (*Epistolae Heroidum*) muito disseminadas nas letras hispânicas – quer em versões latinas, quer em romance, seja por anônimos (como a *Crônica Troiana*, de diversas versões e de enorme sucesso editorial), seja por autores de nome destacado (Alfonso X, Juan de Encina, Rodríguez del Padrón, Cristóbal Castillejo, João Roiz Sá de Meneses) –, que acabaram por fixar o modelo de prestígio para a escrita em prosa de cartas de tema amoroso. Mais ainda: como salienta Domingo Ynduráin¹²⁹, as cartas amorosas escritas por Guevara para o *Libro Aureo* derivam de uma tradição cortesã e medievalizante com forte parentesco com os romances de cavalaria (por exemplo, *Calixto e Melíbea* e *Amadis de Gaula*) e com as novelas sentimentais (como o inaugural *Histoire de deux amants, Euryale et Lucrèce*, de Eneas Silvio Piccolomini; o *Siervo libre de amor*; o *Cárcel de amor*; *Grimalte y Gradisa*, de Juan de Flores; *Arnalte y Lucenda*, de Diego de San Pedro, e o *Naceo e Amperidônia*)¹³⁰, pois foram produzidas tendo em vista o mesmo público leitor e o mesmo ambiente refinado e aristocrático das grandes casas senhoriais da Península Ibérica.

Nesse sentido, se o discurso de amor das cartas de Marco Aurélio com seus dispositivos de enunciação e arsenal de lugares-comuns remetem a domínios históricos mais precisos, ele, não menos, adequa-se perfeitamente ao conjunto em que está estrategicamente inserido, vale dizer, aos três livros que compõem o *Libro Aureo*, em que o primeiro desvela como há de comportar-se o

¹²⁸ Ver, por exemplo, em Fernando del Pulgar, as letras: V (“para el obispo de osma”, fol. 52r-53r), VI (“para vn cavallero criado del arçobispo de toledo en respuesta de outra suya”, fol. 53r-55v), VII (“para el rey de portugal”, fol. 55v-59r), X (“para don enrique, tio del rey”, fol.61v), XI (“par la reyna”, fol. 61v-62v) e sobretudo XVI (“del razonamiento fecho ala reyna quando fizo perdon general en seuilla”, fol. 67v-70r), Cf. PULGAR, Fernando del. Letras. In: *Claros Varones de Castilla*, Zaragoza, Pablo Hurus, c.1493 BNL Res. 235 V, F. 304.

¹²⁹ YNDURÁIN, Domingo. Las cartas de amores. *Homenaje a Eugenio Asensio*. Madrid: Gredos, 1988, p.492.

¹³⁰ Cf. ASENSIO, Eugenio. Bernardim Ribeiro a la luz de un manuscrito nuevo: cultura literaria y problemas textuales, In: *Estudios Portugueses*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, 1974, pp.199-223; DUARTE, Luiz F. (org.). *Naceo e Amperidônia*. Novela sentimental do século XVI. Lisboa: INCM, 1986; HOOK, David. *Naceo e Amperidônia*. A 16th Century Portuguese Sentimental Romance. *Portuguese Studies*, 1, 1985, pp.11-46; LAGO, Maria Paula. *Naceo e Amperidônia*. Estatuto da novela sentimental. Braga: Angelus Novus, 1997; PAIXÃO, Rosário Santana. Amadis e Oriana: a perigosa aventura do Amor. Da tradição romanésca medieval às representações quinhentistas peninsulares. In: *Matéria de Bretanha em Portugal*. Actas do Colóquio realizado em Lisboa nos dias 8 e 9 de novembro de 2001. Coordenação L.C. Neves, M. Madureira e T. Amado. Lisboa: Colibri, 2002, pp.102-117; e QUINT, Anne-Marie (dir.). *Le conte et la lettre dans l'espace lusophone*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2001.

príncipe cristão na condução da comunidade política ao bem comum e ao fim providencial para o qual foi investido; o segundo, suas relações com seus familiares (esposa, filhos e amigos) e com os demais encargos da administração da casa; e o terceiro, a maneira de governar a si mesmo, cultivando as virtudes e robustecendo a vontade. Essas três instâncias – da política, da economia e da monástica – entrecruzam-se a partir do eixo central que se constitui a biografia romanceada do imperador Marco Aurélio, em que as cartas cumprem o papel específico de relatar alguns lances da vida do monarca quando jovem.

Dessa forma, do ponto de vista estrito da educação do príncipe, o caráter privado das cartas de Marco Aurélio e Boemia dirigem-se propriamente àquela terceira parte, cujo escopo diz respeito ao domínio das paixões e ao aprimoramento de si mesmo¹³¹, necessários ao bom governante enquanto homem. É o próprio Guevara que sublinha, na parte exordial da epístola familiar acerca “De sete condições que ha de ter o bom Rei, e expõem o Autor huma authoridade da escriptura Sagrada”, que “tal hade ser o Rey em sua pessoa, e como se hade aver na governança da Republica: porque o Principe não basta que seja bom homem, senão he bom Republico, nem basta que seja bom respublico, senão he bom homem”.¹³²

E, na peroração, com a qual Boemia certamente concordaria, Guevara ressalta que a virtude principal do monarca é a liberalidade:

Os Princeses e grandes Senhores pella potencia que tem sam temidos, e pello mujto que dam sam amados, que assim ninguem segue a o Rey por que he bem acondicionado, senão por pensar que he dadivoso. Manda Deos em sua Ley que o Principe não ajunte tesoros, não quer outra cousa dizer, senão que todos lhe sirvam de vontade, a elle use con todos de liberalidade: porque mujtas vezes acontece, que deser os Princeses muj pesados no dar, vem despois a não lhes querer ninguem agradecer.¹³³

II.5.3 Garcilaso de la Vega

É consenso entre os historiadores da literatura hispânica o fato de as obras poéticas de Horácio estarem praticamente ausentes das práticas literárias da Idade Média, a despeito de sua *Ars*

¹³¹ GUEVARA, Antonio de. *Epistolas Familiares...*, op. cit., BNL cód. 4465, fol.37, fol.506, fol.508, fol.511, fol.94-97 e fol.97-102.

¹³² Idem, ibidem, fol.7, os sublinhados são do original.

¹³³ Idem, ibidem. Ver também: fol.228, fol.231, fol.292 e fol.293.

*Poetica*¹³⁴ (a *Epistola ad Pisones*) ser muito conhecida, comentada e seguida; mesmo nos alvares do movimento humanista italiano, a poética horaciana era alvo mais de interesse filológico com suas explicações de caráter histórico do que propriamente do exame da doutrina acerca da criação poética. Esta ausência se confirma com Dante, cujo grande modelo, como se sabe, era Virgílio, e com Boccaccio, que afirma ser “Horácio” apenas um nome famoso, mas cuja obra poética era completamente desconhecida. Foi Petrarca, sem dúvida alguma, com suas *Epistulae metricae*, o pioneiro na redescoberta de Horácio e, em particular, de suas epístolas em verso. A partir daí, a influência se estende, não só pela Itália dos humanistas, mas por toda a Europa, com a ação dos continuadores mais diretos do caminho aberto por Petrarca, sobretudo com seu herdeiro direto na chancelaria florentina, Coluccio Salutati, e, depois, pelos comentários a Horácio escritos por Landino e Poliziano.

Em vernáculo, as epístolas horacianas em verso foram imitadas pelos versos latinos de Ariosto, em suas *Satire* (c.1550), e traduzidas para toscano por Lodovico Dolce. Pela mesma época, aparece pela primeira vez em castelhano a “Epístola de Garcilaso a Boscán”, redigida em 1534 e publicada em *Las obras de Boscán y algunas de Garcilaso de la Vega*¹³⁵, em 1543, que “though not translating, imitating or paraphrasing any given passage of Horace’s works, was the author of the first Horatian epistle in Spanish literature”.¹³⁶ Ou, como afirma Rafael Lapesa, “La primera epístola horaciana de nuestra literatura es la que Garcilaso dirige a Boscán en octubre de 1534. Aunque no deriva especialmente de ninguna de las de Horacio, responde al tipo de aquellas en que el venusino mezcla lo doctrinal y lo familiar”.¹³⁷ E ainda Elias Rivers acrescenta, de modo peremptório, que se trata, efetivamente, não de mera imitação de temas e motivos mobilizados por Horácio, porém, isto sim, de uma questão muito mais complexa de tipologia do gênero literário e sua adaptação ao ambiente das práticas letradas tradicionais da poesia de corte cultivada no reino de Castela.¹³⁸

Assim, ao examinar a referida epístola inaugural de Garcilaso, a primeira constatação é de que é escrita em “verso suelto” (verso branco) e em *terza rima*, cuja combinação não possuía

¹³⁴ “Ars Poética” (ou “de arte poetica liber”) é expressão de Quintiliano, que na *Institutio Oratoria* diz, na epístola dedicatória a Trifon, 2: “usus deinde Horati consilio, qui in arte poetica suadet”, e em VIII.3.60, como se fosse uma epístola à parte: “Horatius in prima parte libri de arte poetica”.

¹³⁵ A publicação se dá no mesmo ano em Castela e em Portugal (Lisboa, Luís Rodrigues, livreiro do rei, 2 de novembro de 1543, com privilégio real), apenas com alguns meses de diferença. Várias poesias de Boscán corriam manuscritas e muitas outras a ele eram atribuídas erroneamente; através do procurador da viúva de Boscán, a quem o autor outorgara, em testamento, o direito de publicação, foi permitida a impressão dessa obra em Portugal. Cf. PEIXOTO, Jorge. A edição de Lisboa de 1543 das “Obras” de Boscán e Garcilaso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960, Separata do *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*, v.I, n.3.

¹³⁶ RIVERS, Elias L. The Horatian Epistle and its introduction into Spanish Literature. *Hispanic Review*, v. XXII, n.3, July 1954, p.183.

¹³⁷ Apud RIVERS, Elias, op. cit., p.184.

¹³⁸ RIVERS, Elias, op. cit., p.185.

precedente na literatura hispânica. Mesmo na Itália, o verso solto era uma inovação recente, introduzida há pouco por Trissino em sua tragédia *Sofonisba* (1515), que logo se alastrou pelos tradutores e comentadores da poesia amorosa de Ovídio; entretanto, a “terza rima” já fora o verso preferencial na escrita de poesia de índole moral ou satírica, seguindo o exemplo da *Divina Comedia* de Dante, como foram utilizados por Antonio Vinciguerra (*Satire*, 1495) e Ariosto (*Satire*, 1517-33) – muito próximas tipologicamente das epístolas horácianas e únicos modelos à disposição de Garcilaso para as suas composições em vernáculo. A escolha de Garcilaso, que conhecia muito bem não só a obra de Horácio, mas também mantinha contato freqüente com as inovações literárias humanistas de Itália, pode ser explicada pela imitação da informalidade, característica de uma composição endereçada a amigos e familiares. Nesse sentido, isto também reverte em vantagem para a dicção que acaba por se assemelhar à prosa, aliado ao uso alternado de registros coloquiais e eruditos.

Sobre essa base, assentam-se os elementos que caracterizam a forma epistolar e o arranjo do conteúdo doutrinal, ou seja, de um lado, com a determinação do nome do remetente, as despedidas e saudações de amizade mútua ao destinatário e o lugar e data, de outro, com a modulação entre os aspectos informais das expressões de amizade entre remetente e destinatário e a parte especulativa retirada da *Ética* de Aristóteles, que se adequa perfeitamente ao colóquio entre ausentes pelo contexto em que se insere.¹³⁹

Se, em linhas gerais, esse fundo comum de formas, temas e motivos está presente tanto em Garcilaso quanto em Horácio, no entanto a partir da análise mais atenta da estrutura epistolar adotada por Garcilaso é possível determinar pelo menos três razões para concluir que o modelo imediato da epístola de Garcilaso “A Boscán” (se é que de fato há algum, e não uma combinação erudita de várias fontes) não foi o das epístolas em verso de Horácio.

Primeiro, a despeito de o tom ser amistoso e familiar, com fortes implicações no conteúdo e no estilo, em Horácio, a questão da amizade é trazida sempre como pano de fundo do discurso principal e nunca aparece problematizada de modo relevante, com o destinatário exercendo tão somente o papel de apoio textual para o desenvolvimento de todo um discurso sobre o ideal de vida segundo os parâmetros da virtude. O tema da amizade e seus desdobramentos é imprescindível para Garcilaso. Ele é muito claro quando propõe que seu intento é “del amistad mostro el camino (...) porque lo sepais en pocos uersos”, e que “considerando los prouechos, / las honras, y los gustos que me vienen / desta uuestra amistad, q[ue] en tanto tengo: / ninguna cosa en mayor precio estimo”.¹⁴⁰

¹³⁹ RIVERS, Elias, op. cit., p.185ss.

¹⁴⁰ Para as citações, utilizo a edição das “Las Obras de Boscan y algunas de Garcilasso de la Vega repartidas en quatro libros. Lisboa en casa de Luis Rodrigues, librero delrey nosso senhor a dos dias de Noueembre M.D.xliij”. Consultei o exemplar desta obra – cuja raridade e importância são, sem sombra de dúvida,

Segundo, na epístola de Garcilaso, são abundantes os sinais que apontam para um tipo de comunicação real e privada entre dois interlocutores congregados por laços estreitos de amizade, pelo cultivo das letras e pela busca da virtude. Estão presentes os índices textuais da carta, vale dizer, a referência ao destinatário ao abrir o texto da epístola (“Señor Boscan”, v.1), e o local e a data da escrita (“doze del mes de Octubre, dela tierra / do nacio el claro fuego del Petrarca, / y donde estan del fuego las cenizas”, vv.83-85); a distinção entre o “presto, distinto, de ornamento puro: / tal, qual a culta epistola conuiene” e a “amistad perfecta” expressa pela “carta” que escreve (v.7ss); as referências a um amigo comum (“a mi señor Dural estrechamente, / abraça de mi parte, si pudierdes”, vv.81-82); as informações sobre seu estado pessoal em relação ao percurso que está realizando com remissões a conversas anteriores (“quan corrido estoy, y arrependido / de aueros alabado el tratamiento: / del camino de Francia las posadas, / corrido, de que por mentiroso / con razon me teneis arrependido / de auer perdido tiempo”, vv.65-71¹⁴¹); e, em particular, as referências a certas informações que ambos compartilham e facilmente poderiam ser descodificadas pelos interlocutores, porém que não devem ser esclarecidas para o leitor (“las cosas que no tienen nombre”, v.3; “llegar al fin a Napoles no auiedo / dexado alla enterado algun thesoro: / saluo sino dezis que es enterrado / lo que nunca se halla ni se tiene”, vv.77-80).

Esta parte em que o remetente dá informações extensas de ordem pessoal ao destinatário está praticamente ausente das epístolas horacianas, por isso Horácio dá a entender que escreve suas epístolas para fornecer conselhos para a vida ideal em virtude e servir de modelo literário para imitação com vistas à posteridade e, não, para satisfazer uma circunstância concreta, como se refere a menção ao lugar de onde se escreve na epístola de Garcilaso. Em termos formais, o discurso de Horácio apresenta-se, em geral, muito compacto, continuado e sem fissuras, enquanto que a de Garcilaso possui saltos e quebras bruscas, sobretudo na clara separação entre a parte dedicada às notícias do remetente para o destinatário e aquela destinada ao esclarecimento acerca da doutrina da amizade. De fato, toda a epístola parece querer comprovar que Garcilaso, ao sinalizar que está respondendo a uma outra epístola de Boscán, é interlocutor digno de confiança, em especial, se pensarmos na longa parte final de índole especulativa e racional destinada à amizade.

Terceiro, conquanto se possa afirmar carta não se converte em epístola por ser escrita em verso, há que se reconhecer que a epístola de Garcilaso por ser em verso, cuja envoltura formal requer maiores habilidades lingüísticas e técnicas, pressupõe um público leitor mais amplo do que

surpreendentes, pois foi dado à estampa com as armas de D. João III e com o brasão do impressor —, na Seção de Obras Raras da Biblioteca Dom Manuel II (BDM II), em Vila Viçosa. A referida citação está ao fol. 211v, v.30 e vv.36-39

¹⁴¹ No exemplar da Biblioteca D. Manuel II, foi riscado o verso 67, que reponho através da edição de 1546, em *Las Obras de Boscan y algunas de Garcilaso de la Vega*, s.l., s.d., 1546 BNL Res 4627 P.

um único destinatário particular, assemelhando a sua composição aos esquemas da *oratio* retórica. Para tanto, as estratégicas de Garcilaso constituem-se na utilização de tópicos exordiais, reflexões metacríticas, especulação filosófica de aplicação universal, em especial, o enquadramento de informações de natureza privada em gêneros literários reconhecíveis (sátira, tratado e, obviamente, epístola moral). Assim, a epístola de Garcilaso seria um esboço de renovação de formas e gêneros literários, um “experimento literario”, cuja lembrança, mais do que programa, remeteria às epístolas de Horácio. Isto estaria plenamente de acordo com a intenção mais geral de Garcilaso em ampliar o leque de possibilidades formais e temáticas das formas genéricas de seu tempo: pratica o verso branco adaptando-o aos esquemas do vernáculo e depois busca superar a lírica de matriz petrarquista, de um lado, ampliando o espaço formal do soneto, de outro, restringindo a restrição temática da canção e da elegia.¹⁴²

E quarto, como Luján Atienza entende, a epístola de Garcilaso a Boscán pode ser lida como uma sátira, vale dizer, “el sentido original de mezcla de géneros, tonos y registros y abre un espacio dialógico (en el sentido bajtiniano) consigo misma y con la tradición que le precede y que le va a seguir”. Essa mistura de diversos gêneros articularia diversos níveis de leitura e levaria à dificuldade em reconhecer mais precisamente sua especificidade como gênero literário. Mas também, essa carta privada para Boscán, que retoma o sentido do *sermo* clássico, prevê sua divulgação pública, isto é, como a *oratio* das arengas dos discursos de aparato.¹⁴³

Bartolomé Pozuelo Calero também considera que a epístola de Garcilaso a Boscán não é uma epístola horaciana, no entanto acrescenta não se tratar de uma “sátira epistolar”. É tão somente uma “epístola natural” em que o objetivo principal é o reconhecimento da amizade entre ambos. Em verdade, o tema fundamental da carta de Garcilaso é o reforço da relação de amizade com o destinatário, isto é, aquilo que na Antiguidade justamente constituía-se a razão de ser da escrita de cartas. Em Garcilaso, não se encontra a mensagem moral plasmada à análise de passagens da vida quotidiana tão característica das epístolas horacianas; trata-se assim de uma “carta natural em verso” e produto de imitação do modelo formal e temas das *Epistolae metricae* de Petrarca.¹⁴⁴

¹⁴² LAPESA, Rafael. *La trayectoria poética de Garcilaso*. Madrid: Revista de Occidente, 1948, p. 318ss.

¹⁴³ LUJÁN ATIENZA, Ángel Luis. La epístola de Garcilaso a Boscán: entre el *sermo* y la *oratio*. *Bulletin of Spanish Studies* v. LXXX, number 2, 2003, pp.179-181.

¹⁴⁴ POZUELO CALERO, Bartolomé. De la sátira epistolar y la carta en verso latinas a la epístola moral vernácula”, In: *La Epístola*, ed. López Bueno. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000, p.82. Considere-se também o que diz López Estrada acerca da epístola de Garcilaso a Boscán: “Garcilaso la fechó en un otoño italiano cuando tenía ante sus ojos el paisaje que rodea la tumba de Petrarca. Valclusa es lugar de peregrinación espiritual, y los endecasílabos están rozados por él a la negra de la muerte. Hay alusiones a los caminos franceses, a Nápoles, al amigo, todo ello envuelto en ese aire leve del inaprensible misterio de una profunda poesía, que es siempre adivinación. Es como si se presintiese la cercana muerte del poeta, que en tan justos años cumplió con todo cuanto se esperaba de un cortesano ejemplar: fue un enamorado, poeta, hombre

Seja como for, mesmo os testemunhos de época se revelam problemáticos para resolver definitivamente a questão. O grande comentador quinhentista das poesias de Garcilaso, Fernando de Herrera, em suas *Anotaciones a la poesia de Garcilaso* (1590), é extremamente sintético com relação à natureza específica das novidades introduzidas pelo maior de todos os poetas do início do Renascimento em Espanha, resumindo-se a relacioná-las com as partes da retórica. Assim, quanto à *inventio*, Garcilaso “halla com agudeza i perspicácia”; à *dispositio*, “dispone con arte i juízo”; e à *elocutio*, seguindo os preceitos de Cícero, Herrera explica que Garcilaso, no *aptum*, “está lleno de lumbres i colores i ornato poético, donde lo piden el lugar i la matéria”, na *puritas*: “tiene riquíssimo aparato de palabras ilustres, significantes i escogidas con tanto concierto que la belleza de las palabras da luz al orden”, e, no uso de *ornatus*, “está todo lleno de ornamentos i bellezas, que no se puede manchar ni afeiar con un lunar que se halle en él”.¹⁴⁵

É, por isso, que Francisco de Medina, editor quinhentista dos comentários de Herrera, retomando o *topos* da língua como companheira do império, ressalta que Garcilaso é o “príncipe de los poetas castellanos”, isto é, aquele em quem “claro se descubrió cuánto puede la fuerza de un excelente ingenio de España i que no es imposible a nuestra lengua arribar cerca de la cumbre donde ya se vieron la griega i latina”. E depois de fazer considerações de vária ordem conclui que “si en nuestra edad á avido ecelentes poetas, tanto que puedan ser comparados con los antiguos, uno de los mejores es Garci Lasso, cuya lengua sin duda escogerán las musas todas las vezes que uvieren de hablar castellano”.¹⁴⁶

Para Herrera, Garcilaso não fora de modo algum um imitador servil dos clássicos e sobretudo dos modelos literários italianos. Herrera reage de maneira até violenta contra aqueles que apenas copiam os modelos cultivados por Petrarca sem o devido trabalho de emulação, vale dizer, sua crítica dirige-se contra os que “desnundam sus intentos sin escogimento de palabras i sin copia de cosas (...) Yo, si deseara nombre en estos estudios (...) no pusiera el cuidado en ser imitador suyo, sino endereçara el camino en seguimiento de los mejores antiguos, i juntando en una mescla a éstos con los italianos, hiziera mi lengua copiosa i rica de aquellos admirables despojos, i osara pensar que con diligencia i cuidado pudiera arribar a donde nunca llegarán los que no llevan este paso”. E mais adiante, ratifica a necessidade desta autonomia: “por esta vía se abre lugar para descubrir muchas cosas, porque no todos los pensamientos i consideraciones de amor i de las demás cosas, que toca la poesía, cayeron en la mente del Petrarca i del Bembo i de los antiguos (...) antes

de armas, y murió como heróe al servicio de su Príncipe”, Cf. LÓPEZ ESTRADA, Francisco. *Antología de Epistolas*. Barcelona: Labor, 1961, p. 95.

¹⁴⁵ “Vida [y elogio] de Garci Lasso de la Vega”, In: HERRERA, Fernando de. *Anotaciones a la poesia de Garcilaso*. Edición de Inoria Pepe y José María Reyes. Madrid: Cátedra, 2001, p.209.

¹⁴⁶ “El Maestro Francisco de Medina a los Letores”, In: Idem, *ibidem*, *ibidem*, p.187.

queda a los sucedientes ocasión para alcançar lo que parece imposible auer ellos dexado”, mesmo porque “no supieron inventar nuestros precessores todos los modos i oservaciones de la habla; ni los que aora piensan aver conseguido todos sus misterios i presumen poseer toda su noticia vieron todos los secretos i toda la naturaleza d’ella”.¹⁴⁷

Não é por acaso que Herrera dedica grande parte de suas *Anotaciones* aos sonetos de Garcilaso, justamente o gênero em vernáculo no qual Petrarca mais havia se destacado. A única epístola que chega comentar é justamente aquela que vimos tratando, a epístola a Boscán. Explica inicialmente que os “versos sueltos”, cuja origem é o “vulgar italiano”, são assim denominados “por no ligarse con alguna lei de números de semejante cadencia en el último asiento”, sendo “invención de los poetas modernos, porque no se halla memoria d’ellos en los antiguos italianos”.¹⁴⁸ Aqui, Herrera não se detém em tratar a epístola como gênero autónomo, mesmo porque, ao que parece, ele a enquadra no gênero elegíaco e ao uso da *terza rima*. Quando explica o percurso histórico da elegia dos gregos até os modernos, e depois de citar por várias vezes a arte poética de Horácio, afirma que o primeiro a utilizar a *terza rima* foi Dante na *Divina Comédia*, emulando o verso heróico dos latinos, “nos sirve mucho este genero de metro para escrever elegias i cosas amatorias i epístolas i sátiras, i es muy acomodado para tratar istoria”.¹⁴⁹

Sobre a amizade, Herrera anota que “Es l’amistad una onesta comunión de voluntad perpetua”, afirma, com Salústio [*De Coniuratione Catilinae* XX, 14], que “es firme amistad cuando quiere uno lo mismo que su amigo i no quiere lo que él dexa de querer” e, com Cícero [*Pro Cn. Plancio oratio* 5], que “ningún vínculo ai más cierto de amistad que el consentimiento i la compañía de los consejos i voluntades”.¹⁵⁰ Porém, aqui, não há nenhuma menção às epístolas horacianas.

E fecha seu comentário observando que apenas a adoção do “verso suelto” permite a datação da epístola – trata-se da *conclusio* – “Doze del mes d’otubre, de la tierra / do nació el claro fuego de Petrarca / i dond’están del fuego las cenizas” –, porém destaca que “aunque en ningún genero de versos se deve dezir como se dizen en la prosa, porque no todo lo que se admite en el la tiene lugar en el verso; que la poesia se sirve del modo figurado i artificioso, en el cual, en quanto toca al dezir sólo, le es grandemente inferior la oración suelta; mas este vicio es tan común en Italia, que casi ningún buen escritor á dexado de incurrir en él”.¹⁵¹

¹⁴⁷ Comentário ao soneto I (“Quando me paro a contemplar mi estado”), Idem, *ibidem*, p.273.

¹⁴⁸ HERRERA, Fernando de, *op. cit.*, p.668.

¹⁴⁹ Idem, *ibidem*, p.570.

¹⁵⁰ Idem, *ibidem*, p.669.

¹⁵¹ Idem, *ibidem*, pp.671-672.

II.5.4 Juan Boscán

Se os mais eminentes hispanistas ainda debatem o caráter horaciano da epístola em verso de Garcilaso de la Vega a Boscán, pelo menos num ponto todos eles são absolutamente unânimes: a troca epistolar entre Hurtado de Mendonza e Boscán, mais precisamente, duas epístolas em verso denominadas “Epístola de Don Diego Hurtado de Mendonza a Boscán” (redigida c.1540)¹⁵² e “Repuesta de Boscán a Don Diego Hurtado de Mendonza” (c.1540), seguem, sem sombra de dúvida, o modelo horaciano. Aquela, de Hurtado de Mendonza, seria, então, de fato, a primeira epístola marcada pela imitação direta de uma dada composição epistolar em verso de Horácio.¹⁵³ Vale lembrar que as três referidas epístolas em verso foram publicadas pela primeira vez nas *Las Obras de Boscán y algunas de Garcilaso de la Vega*, publicadas em 1543, o que sinaliza claramente o fato de esses autores fazerem parte do mesmo círculo literário, em que Boscán figurava à cabeça (porque o mais velho e, à época, o mais famoso), seguido imediatamente por Garcilaso e Hurtado de Mendonza, todos eles secundados por outros autores menos conhecidos, quanto igualmente importantes, como Mosén Durall, Gutierre de Cetina, Jerónimo Agustín e Monleón.

As epístolas em verso trocadas entre Boscán e Mendoza são claramente horacianas porque ambas se fundamentam na emulação, e em alguns momentos na tradução, da tão conhecida epístola em verso *Nil admirari* (I, VI), considerada a mais doutrinal de todas as epístolas de Horácio. Além disso, foram escritas em *terza rima* e não em versos brancos, e, ao seguir o modelo horaciano, Boscán e Hurtado de Mendoza pressupõe que a epístola escrita em verso possui como função precípua dar bons conselhos sobre a conduta ética mais adequada para a vida em virtude.

Boscán, em sua “Respuesta de Boscan a Don Diego e Mendoca [sic]”, organiza três tópicos fundamentais: 1) a constituição de um retrato (*ethos*) favorável de si mesmo com fortes marcas do sábio (filósofo) estóico, 2) o tema do *beatus ille* amplificado pela animada descrição da vida de Boscán na corte – que pode ser dividida, por sua vez, em três outros tópicos: a) o contraste entre o contentamento da vida no campo com as ambições desmedidas da vida na cidade; b) a descrição da vida no campo em companhia de verdadeiros amigos e de boa comida; e c) o amor da leitura dos excelentes autores antigos, com forte presença de elementos autobiográficos -, e 3) o uso de elementos autobiográficos.

¹⁵² “En esta epístola canta las excelencias de la vida hogar, disfrazada tras la imagen pastoril, y también la alabanza del hombre justo y bueno que siente el anhelo de una existencia tranquila y en paz del Señor. Puede incluso pensarse en un principio de literatura de ‘evasión’ si se considera esto del abandono de la corte, del despliego por la misión en la sociedad para buscar mejor refugio en la perfección de sí mismo”, Cf. LÓPEZ ESTRADA, Francisco. *Antología de Epístolas*. Barcelona: Labor, 1961, p.95.

¹⁵³ É o reexame da proposição de Rafael Lapesa (op.cit., pp.144-146) e de Elias Rivers (op.cit.).

Assim, o tema do “en maravillas no marauillado / estara, sin sentir iamas estremos” (vv. 44-45) de matriz horaciana quadra perfeitamente com a versão estoíca da ataraxia de alguém que, fora dos laços da paixão, é capaz de aconselhar o destinatário com ordem e equilíbrio. Aqui, a esse ideal do sábio acrescenta-se também a *aurea mediocritas* clássica, que se adquire seguindo os preceitos da filosofia:

No curemos de andar tras los estremos,
pues dellos huye la philosophia,
delos buenos authores que leemos.

(...)

Ande firme y derecha la templança,
Como hombre que passea por maroma
Que no cae, porque no se abalança.

(...)

El estado mejor de los estados,
es alcanzar la buena medianía,
con la qual se remedian los cuydados. (fol.156; vv.109-111, vv.118-129 e vv.124-126)

E atendendo plenamente ao modelo horaciano, propõe-se a vida retirada no campo, não em solidão, mas em companhia da esposa. Como se sabe, a questão do casamento não faz parte do decoro das epístolas de Horácio, a despeito de ter sido um dos *topoi* mais discutidos no Humanismo (“Y asi yo por seguir aquella uia, / beme casado con una muger, / ques principio y fin del alma mia”, fol.156, vv.127-129).¹⁵⁴ Boscán chega mesmo a afirmar, com o aval da nota autobiográfica, que o casamento e as letras enquadrados nesse ambiente campesino são os elementos que concorrem para a verdadeira felicidade.

De manera señor, que aquel reposo
que nunca alcance yo, por mi uentura,
con mi philosophia triste y pensoso:
Vna sola muger me la assegura,
y en perfeta sazón me dá en las manos,

¹⁵⁴ Para esta tópica que perpassa a literatura do século XVI, de Antonio de Guevara a Rabelais, ver PÓNTON, Gonzalo. *Correspondencias*. Los orígenes del arte epistolar en España. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, p.185ss. Em Sá de Miranda, ela comparece na carta “A João Ruiz de Sá de Meneses”: “Fui posto em gram diferença / Se casaria, se não? / Houve de sair sentença / Que a sô u[m]ja desse a mão, / Às outras boa licença. / Isto assentado, Amor deu / Claro sinal que era ali; / Eu o som do coldre, eu / O som das setas ouvi”, Cf. MIRANDA, Francisco de Sá de. *Poesias*. Edição de Carolina Michaelis. Lisboa: INCM, 1989, p.231, vv.208-212.

uitoria general de mi tristura. (fol.157,vv.166-171)

No entanto, para se distanciar do modelo horaciano, Boscán concebe a vida no campo, não como a crítica à vida na cidade (*fugere urbem*) – a despeito de observar os males e perigos do vulgo e dos maliciosos –, cujo tema será glosado tantas e tantas vezes pela epistolografia peninsular do século XVI, entretanto como tempo necessário e estratégico de repouso a fim de recuperar as forças para as atividades da vida cívica:

Passaremos assi buena iornada,
Agora en la ciudad ora en la aldea,
porque la uida este mas descansada.
Quando pesada la ciudad nos sea,
Iremos al lugar con la compañía,
adonde el importuno no nos uea,
Assi se biuira con menos maña,
Y no aura el hõbre tâto de guardarse,
del malo o del grosero que os engaña. (fol.158, vv. 220-228)

Nesse sentido, a epístola de Boscán guarda muitas semelhanças estruturais com a epístola de Mendonza (“Epístola de Don Diego Hurtado de Mendoca a Boscan”), pois, além, obviamente, de ambas emularem o modelo das epístolas horacianas em verso, elas também se apropriam dos temas do *beatus ille* e do *nil admirari* desempenhando-os na mesma *dispositio* retórica, desenvolvendo a questão do elogio do campo e dos proveitos que a vida distante da corte pode proporcionar em termos morais e utilizando o recurso de incorporar traços autobiográficos em meio aos conselhos de índole moral (embora esse traço seja muito mais presente em Boscán que em Mendoza).

No entanto, Mendoza desempenha a tópica do *nil admirari* de modo muito mais próximo daquele realizado por Horácio (a primeira metade de sua epístola é quase tradução literal da epístola horaciana) com ênfase ao problema da *aurea mediocritas* muito mais que Boscán.¹⁵⁵ Não há por parte de Hurtado de Mendoza qualquer esforço de se distanciar dos temas horacianos por excelência, porém tão-somente apenas de seguir os preceitos e motivos de Horácio bem mais de perto e adaptá-los ao contexto quinhentista. Isto é particularmente claro quando Mendoza utiliza o *topos* do “El no marauillarse hombre de nada / me parece Boscan ser uma cosa que basta a darnos uida descansada” (fol.148, vv.1-3) em relação à vida na corte e à cobiça dos cortesãos:

¹⁵⁵ Ver REICHENBERGER, Arnold. Boscán's Epístola a Mendoza. *Hispanic Review*, v.XVII, january 1949, n.1, pp.1-17.

Que juzgas de la tierra, y sus rincones
del espacioso mar, que assí enriquece
los apartados indios con sus dones
Que dizes del que por subir padece
la ira del soberuio cortesano?
y el desden del priuado quando crece. (fol.148, vv.10-15)

A partir daqui, os argumentos de Hurtado de Mendoza se dirigem a exaltar a dedicação à filosofia e à vida virtuosa, sobretudo com o despreendimento dos bens materiais, que “al hombre torna ciego” (fol.150, v.60) e o distancia da “uirtud (como uiene sola, y pura)” (fol.150, v.92). Assim procedendo, pode-se estar “libre de passiones” (fol.152), “libre de las mareas del gouierno: / y de la loca esperanza desabrida” (fol.152, vv.116-117). Porém, isto só se faz, com o cultivo da justa mediania, com o retiro para o campo e com a memória dos tempos passados (“el maniar seria / mas rustico, pero dulce y tierno: / El uino antiguo, nunca faltaria”, fol.152, vv.119-121). Ademais, esse retiro campestre não é o retiro para a vida solitária e contemplativa, pois é preenchida, como em Horácio, pela companhia dos verdadeiros amigos:

Vendria tida la bondad de coraçon
toda la uida sabrosa con Dural.
Traerriades con uso a Monleon
Assi se reyria del bien y del mal
y cada uno hablaria su guisa
y escuchara el que no tiene caudal. (fol.153, vv. 148-153)

Pode-se afirmar perfeitamente que todas as três primeiras epístolas em verso publicadas na Península Ibérica remetem, cada uma a sua própria maneira, ao modelo das epístolas em verso de Horácio. Mais precisamente, para dizer mais uma vez com Elias Rivers:

We find here, as in Horace, a rather clearcut division between two types of epistle. That of Garcilaso, in blank verse, is an informal, occasional note in which generalization on the subject of friendship at no point exclude the concretely personal tone of friendship between the writer and the addressee. This epistle, short and relatively simple, has a concentrate unity, which is unattainable in long epistles like those of Mendoza and Boscán. The latter, in terza rima, are more like the modern essay: whereas the addressee is often lost sight of, the speaker is constantly present, setting forth his ideas in a more or less personal form. Mendoza and Boscán continue the classic Horatian themes of Stoic

calm, the Golden Mean, the simple pleasures of country life, and friendship. But Boscán successfully brings in new elements: he reserves the country not only for the enjoyment of literature and wine, but also for the happinesses of family life; and, what is more, he finds city life, too, very pleasant socially. (...) the three epistles published in 1543 mark the real establishment of the genre in Spain; they were the seeds from which the Horatian epistle was to grow and develop within Spanish Literature.¹⁵⁶

Mais ainda, o acréscimo da noção de cortesia e dos princípios da filosofia cristã aliados aos temas morais presentes em Horácio demonstra que Garcilaso, Boscán e Mendoza não são apenas repetidores de Horácio. Além disso, na epístola de Boscán está presente, em destaque, a temática amorosa – do casamento cristão, mais especificamente –, que pela regra do decoro clássico não poderia figurar nas discussões acerca do ideal de vida filosoficamente mais perfeito.

López Estrada observa que o conjunto dessas três epístolas em verso, cujo caráter inaugural na Península Ibérica é, sem dúvida alguma, surpreendente, pode muito bem ser interpretado à luz daquilo que Castiglione, em seu *O Cortesão*, por sinal traduzido por Boscán (c. 1500-1542), expõe acerca da teoria do cavaleiro renascentista segundo certa tradição que funda suas raízes nos tratados medievais. Sobre a escrita, o tratado de Castiglione, que é, antes de tudo, uma teoria da ação para o homem de corte e em que não há situação para a qual não exista um conselho adequado de índole pragmática, sublinha que:

Así, lo que más importa y es necesario al cortesano para hablar y escribir bien es saber mucho. Porque el que no sabe ni en su espíritu tiene cosa que merezca ser entendida, mal puede decirla o escribirla. Esto cumple a sentar con buen orden lo que se dice o lo que se escribe después de expresarlo distintamente con palabras que sean propias, escogidas, llenas, bien compuestas, y sobre todo usadas hasta del vulgo, porque éstas son las que hacen la grandeza y majestad del hablar, si quien habla tiene buen juicio y diligencia y sabe tomar aquellas que más propiamente expresan la significación de lo que se ha de decir, y es diestro en levantarlas, y dándoles a su placer forma como a cera, las pone en tal parte y con tal orden que luego en representándose den a conocer su lustre y autoridad, como las pinturas puestas a su proporcionada y natural claridad (cap. VII).¹⁵⁷

Diz uma lenda que Sá de Miranda havia recebido das mãos de Antonio Pereira um exemplar das poesias de Garcilaso, por volta de 1536-37, data justamente da composição da écloga “Nemoroso”, que fora escrita exatamente para celebrar a morte de Garcilaso ocorrida em outubro de

¹⁵⁶ RIVERS, Elias, op. cit., pp.193-194.

¹⁵⁷ LÓPEZ ESTRADA, op. cit., pp.67-68.

1536.¹⁵⁸ Como se sabe por vários testemunhos poéticos e por outros textos da época, o círculo em que Boscán e seus companheiros nas letras transitavam também era freqüentado por muitos humanistas portugueses de alto quilate. Sá de Miranda chega mesmo a citar textualmente, numa de suas epístolas a António Pereira, que a vida retirada no campo possibilitava o contato mais pleno com as melhores leituras. Dentre elas, mencionava as obras de Garcilaso e Boscán. Isto parece deixar entrever que todos eles faziam parte de um mesmo “círculo poético” ou de uma mesma “academia literária”, com semelhança de temas e de esquemas formais, de modo que cada composição, em particular, poderia sugerir (ou, inclusive, referir) a um diálogo poético entre seus membros.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Carolina Michaelis informa que dos primeiros contatos de Sá de Miranda com a poesia de Garcilaso de la Vega e de Boscán saíram as élogas e não as epístolas em verso: “Durante uma visita, que fizera a Antonio Pereira, ainda antes de 1536, o seu culto hospedeiro presenteou-o com um manuscrito precioso; eram as poesias de Garcilaso e Boscan, os dous poetas mais celebres do visinho reino e fundadores da escola italiana em Castela, escriptas de 1526 até então. Ambos, principalmente o divino Garcilaso, tinham acertado logo de um modo tão singular com o novíssimo estylo; os seus bellos versos tinham sido saudados com tanto entusiasmo, apesar da guerra aberta do partido popular, que fácil foi accender de novo a inspiração do nosso poeta com semelhantes exemplos. Sâ resolveu-se a continuar a obra da reforma, iniciada em Coimbra em 1527 sem resultado visível. Principiou d’esta vez com Élogas em metro hendecasylobo, de que conhecemos cinco, mas só uma em portuguez, e as restantes em hespanhol. Porque é que Miranda escolheu este idioma? Talvez por entender que o superior encanto das poesias melodiosas de Garcilaso resultava da maior euphonia da língua castelhana”, Cf. MIRANDA, Francisco de Sá de, op.cit., pp. xxviii-xxix. É o caso de referir a éloga *Nemoroso*, escrita circa 1537, em que Miranda afirma: “Embiásterme el buen Lasso; / ire pagando así mi paso a paso”.

¹⁵⁹ Ver o BNL cód. 11.353, cuja rubrica diz “textos literários do séc. XVI (1530-1550)”, também denominado “códice Asensio”, e que comparecem composições de Bernardim Ribeiro (*Menina e Moça*), o Anônimo autor de *Naceo e Amperidônia*, éloga *Basto* de Sá de Miranda, e várias composições de Jorge Manrique, Garcilaso, Boscán, Jorge da Silva, Felipe Lobo, Jerónimo de Meneses, Alfonso de Albuquerque e Núñez de Reinoso. Cf. TEIJEIRO FUENTES, Miguel. El Solar de Basto: um lugar ameno para la poesia. *Actas del Congreso Internacional Luso-Español de Lengua y Cultura en la Frontera*. Cáceres, 1 al 3 diciembre 1994. Edición Juan M. González y Antonio V. Camarasa. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1996, t.I, pp.129-143.

Capítulo III: O contexto das epístolas de Sá de Miranda: literatura ético-política e as razões da prudência

III.1 Epistolografia em verso em Portugal

Nas letras do humanismo em Portugal, à exceção do representativo conjunto das cartas latinas em prosa de Cataldo Sículo Parísio¹, a publicação de coleção de cartas muito pouca fortuna obteve. Apenas no início do século XVI, as recolhas de epístolas começam a ganhar espaço, em especial com a publicação da antologia poética do *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende, com composições que datam da regência de D. Pedro e dos reinados de D. Afonso V, D. João II e D. Manuel I. Há que se destacar, nessa recolha de Resende, a presença das primeiras tentativas em Portugal da aclimação, em forma de tradução em verso e em metro tradicional, das epístolas latinas em verso de Ovídio.

Assim, no *Cancioneiro Geral*, comparecem de João Rodrigues de Sá de Meneses² a “Epístola de Penelope a Olyxes, treladada de latym em lyngoajem per Joam Rodriguez de Saa”, em décimas de redondilha maior e rima ababccddc; a “Epístola de Laodamia a Protesilao, tirada do Ouuidio, de latim em lingoajem por Joam Rodriguez de Saa”, que se inicia por um “argumento” acerca da guerra de Tróia em décimas de redondilha maior e rima abaabccddc, seguido pela epístola em décimas também de sete sílabas e rima abaabccddc; e a epístola “Epístola de Dido aa Eneas, treladada de latym em lingoajem por Joam Rodriguez de Saa”, precedida por uma dedicatória (“De Johã Rodriguez de Saa ao Conde de Portalegre, mandando-lhe esta epistola de Dido a Eneas, que trelladou a seu roguo”), em décimas de redondilha maior e de rima abaabccddc. Na mesma compilação de Garcia de Resende, há mais duas traduções para romance do mesmo autor latino, ou seja, de João Rodrigues de Lucena³, “Resposta d’Ulises a Penelope tirada do Sabyno, de latym em lingoajem, por Joam Rodriguez de Lucena”, em estrofes de nove versos e metro de redondilha

¹ PARÍSIO, Cataldo Sículo. *Epistolae et Orationes*. Edição fac-similada. Introdução de Américo da Costa Ramalho. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1988; ver também SILVA, Augusta Fernanda Oliveira. Algumas cartas de Cataldo a portugueses do século XVI – Livro II. *Humanitas* v. XLVI (1994), pp.305-331.

² Para um esboço da biografia de João Rodrigues Sá de Meneses, ver TERRA, José da Silva. António Ferreira e António de Sá de Meneses. *Bulletin des Etudes Portugaises et Bresiliennes*, Nouvelle Série, tome 35-36, 1975-76, pp.13-46.

³ Como se sabe, João Rodrigues de Lucena era parente em linha direta do Dr. Vasco Fernandes de Lucena, que elaborou para o Infante D. Pedro, por volta de 1435, as traduções do *Panegírico de Trajano*, do *De Senectute*, do *De regimine principum* de Gil de Roma, e do *De ingenuis moribus et liberalibus studiis* de Pier Paolo Vergério. É muito provável que Lucena tenha freqüentado as mesmas fontes humanísticas de Sá de Meneses, ou seja, aquelas circunscritas ao ambiente palaciano e nutridas pela pedagogia do Humanismo através do preceptor de príncipes, Cataldo Parísio, e da freqüência de estudantes portugueses em universidades italianas (por exemplo, os irmãos Teixeira e Henrique Caiado).

maior, com rima ababccddc e a “Carta de Oenone a Pares, traladada do Ouuidio em copras per Joam R[o]driguez de Luçena” e em décimas também de sete sílabas métricas e rima abaabccddc, portanto seguindo basicamente as mesmas soluções métricas e formais que João Rodrigues de Sá de Meneses havia adotado em suas traduções.

Em geral, a crítica moderna muito pouco esclarece sobre a natureza e intenção dessas traduções, apenas detendo-se em inscrevê-las em linhas demasiado genéricas com interesse mais impressivista do que verdadeiramente analítico. Para Aida Fernanda Dias, essas traduções, cujo tema é o amor das esposas por seus maridos, revelariam tão-somente “a capacidade e a sensibilidade poéticas de ambos”, estando “de acordo com a alma portuguesa”, porque falam “à sensibilidade e ao coração”.⁴ Nessa mesma linha interpretativa, André Crabé Rocha, a despeito de situar as poesias do *Cancioneiro Geral* de Resende, no círculo fechado da corte portuguesa – na “roda paçã” – e estabelecer vínculos com a produção poética de outras cortes europeias (Espanha, Nápoles, França e Borgonha), sublinha a finalidade meramente “lúdica e mundana”, em que “cada qual intervém afoitamente nos serões e engendra a sua trova na euforia duma demonstração pública de desembaraço de espírito, de capacidade repentista e até de boa vontade em colaborar no divertimento dos mais”.⁵ E Sebastião da Silva Dias, por sua vez, declara que “o tom épico da obra e a evocação das musas combinam com a celebração da capacidade imortalizadora da poesia, para lhe darem o caráter de um acto de pleno poder do homem e da arte”, acrescentando que o objetivo central das traduções das epístolas em verso de Ovídio é, conforme a tópica das armas e das letras, harmonizar “a poesia que imortaliza e o feito militar que enobrece”.⁶

No entanto, e a despeito de todas essas notas críticas, Garcia de Resende é particularmente esclarecedor quando, ao retomar o tópico das armas e das letras, propõe em seu “Prologo” ao *Cancioneiro Geral*, que os grandes feitos dignos de memória compõem-se não só pelas ações militares, em que os portugueses superam as de Roma e de Tróia, mas também, e, em particular, pelas “cousas de folguar e gentylezas”, nas quais se pode contar “a arte de trouar, que em todo tempo foy muy estimada, e com ela Nosso Senhor louuado (...) E assy muytos emperadores, reys e pessoas de memoria, polos rimações e trouas sabemos suas estorias”, mesmo porque “as cortes dos grandes príncipes he muy necessaria na gentileza, amores, justas e momos, e tambem para os que maos trajos e enuensões fazem, per trouas sam castigados e lhe dã suas emendas”.⁷

⁴ Cf. DIAS, Aida Fernanda. A Temática, In: RESENDE, Garcia de. *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*. Lisboa: INCM, 1998, v.V, p.351ss.

⁵ ROCHA, André Crabé. *Garcia de Resende e o Cancioneiro Geral*. Lisboa: ICALP, 1979, pp.18-19.

⁶ DIAS, Sebastião da Silva. *A política cultural da época de D. João III*. Coimbra, 1969, v.I, p.208.

⁷ Cf. *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*. Texto estabelecido, prefaciado e anotado por Álvaro da Costa Pimpão e Aida Fernanda Dias. Coimbra: Centro de Estudos Românicos, 1973, v.I, p.5. Sobre o tema das armas e das letras, diz Resende: “se os escritores se quisessem acupar a verdadeiramente escreuer os feytos de

Foi justamente pela referência a essas “cousas de folgar e gentilezas” que a moderna crítica inscreveu as composições de corte desse período como mero passatempo de fidalgos entretidos pelo prazer dos jogos de galanteria e pela diatribe aos modismos de época (às barbas, aos vestidos, aos penteados e aos demais assuntos de toucador). Entretanto, os cancioneiros peninsulares, dos quais Garcia de Resende é amplamente tributário, salientavam, na tradição daquilo que explicava o “Prólogo” do *Cancioneiro de Baena*, que “la poesya e gaya sciencia es una escritura é composición muy sutil é bien graciosa (...) alcanzada por gracia infusa del Señor Diós” permitido apenas “en aquel ó aquellos que bien é sabya é sutil é derechamente” saibam praticar, como resultado de toda uma educação de índole cortesã a fim de poder “ordenar é compor é limar é escandir medir por sus pies é pausas, é por sus consonantes é syllabas é acentos, é por artes sotiles é de muy diversas singulares nombranzas”.⁸

Em verdade, segundo essa perspectiva mais verossímil historicamente, o dom da poesia, que se coaduna com a técnica de compor versos, guarda semelhanças profundas com o dom divino, cuja expressão mais conhecida é a linguagem bíblica, tornando a “gaya sciencia” a mais sublime de todas as artes. Juan del Encina, em sua *Arte de la Poesia Castellana*, reafirma esse estatuto superior da poesia ao explicar que os poetas de corte conseguiram atingir tal grau de perfeição em relação aos trovadores medievais, porque “no se les da mas por echar una sillaba y dos demasiados que de menos: ni se curan que sea buen consonante que malo”, enquanto que “el poeta contempla en los generos de los versos: y de quantos consta cada verso: y el pié de quantas síllabas: y aun no se contenta con esto: sin examinarla cantidad dellas”. Por isso, Encina comparava os trovadores aos pedreiros quase iletrados e os poetas aos geômetras, que possuíam além da inspiração divina, a ciência do trabalho poético.⁹

Em sentido complementar a este, há que se referir que as tentativas de João Roiz de Sá de Meneses, alcaide-mór do Porto, em ensinar “Dido a falar português” documentam exemplarmente o

Roma, Troya e todas outras antigas cronicas e estorias, nam achariam mores façanhas, nem mays notauays feytos que os que dos nossos naturaes se podia escreuer, assy dos tempos pasados com o d’agora: tantos reynos e senhorios, çidades, villas, castelos, per mar e per terra tantas mil legoas, per força d’armas tomados, sendo tanta a multidão de jente dos contrayros e tam pouca a dos nossos, sostidos com tantos trabalhos, guerras, fomes e çercos, tâ longe d’esperança de ser socorridos; senhoreando per força d’armas tanta parte de Africa, tendo tantas çidades, vilas e fortalezas tomadas e continuamente guerra sem nunca çessar; e assi Guynnee, sendo muytos reys grandes e grandes senhores seus vassalos e trebutarios e muyta parte de Etyopia, Arabia, Perrysya e Hyndeeas, onde tantos reys mouros e gentios e grandes senhores sam per força feytos seus suditos e seruidores, paguando-lhe grandes pareas e trebutos, e muytos destes pelejando por nós, debaixo da bandeira de Cristo, com os nossos capitães, contra os seus naturaes, conquistando quatro mil legoas por mar, que nenhuu[m]as armadas do Soldam nem outro nenhum gram rey nem senhor nõ ousam naueguar com medo das nossas, perdendo seus tratos, rendas e vidas; tornando tantos reynos e senhorios com ynumerauel gente aa fee de Jesu Cristo, recebendo agoa do santo bautismo; e outras notauays cousas que se nam podem em pouco escreuer”, Idem, ibidem.

⁸ Cf. RICO, Francisco. *Artes poéticas castellanas del siglo XV*. Madrid: Taurus, 1987, p.20.

⁹ Idem, ibidem, p.54.

modo “como foi possível conseguir uma tradução do latim fluida e correcta a partir da rentabilização dos recursos tradicionais, sem recorrer ao latinismo e mesmo evitando-o sistematicamente”.¹⁰ A formação de latinista de Meneses e a enorme fama que obtiveram seus escritos – segundo a imagem recorrente no período, ele era émulo do mecenas, poeta, humanista e cavaleiro Marquês de Santillana – favoreciam, ao contrário do que se poderia pensar, a nobilitação literária da língua portuguesa equiparando-a à língua latina.¹¹ Desse modo, as suas traduções enquadram-se perfeitamente no interior das consagradas proposições de Lorenzo Valla, posteriormente glosadas por Nebrija e Fernão de Oliveira, ou seja, da língua como signo de identidade cultural e de instrumento do império.¹²

¹⁰ TARRÍO, Ana María. Tradução e nobilitação literária: uma estratégia não re-latinizadora no português quinhentista. *Euphrosyne*, v.29, 2001, pp.157-158. Tarrío esclarece ainda que: “a incorporação do termo ‘turgimão’ na apresentação de uma das suas traduções de Ovídio é extremamente reveladora dessa vontade de transferência para a língua materna do prestígio da língua e literatura latinas. O antigo termo ‘turgimão’ significava ‘intérprete’, e estava associado à mediação qualificada e apreciada, e, por outro lado, ao ‘intérprete não cristão’. Tinha nascido no contexto das Cruzadas e designava o intérprete de proveniência oriental, figura cortês imprescindível nas embaixadas e nos processos de avanço e dominação dos grandes senhores aos quais serviam, manipulando conscientemente a veiculação do assunto traduzido. Nos inícios do século XVI, tinha-se divulgado, no âmbito dos Descobrimentos, um novo termo para designar ‘intérprete’, o ‘língua’. Este vocábulo aparecia com matizes específicos que o diferenciavam do ‘turgimão’; designava o intérprete cristão, normalmente degredado, obrigado a conviver com os indígenas para aprender a sua língua. (...) Por outro lado, o sentido figurado de ‘turgimão’, ‘alcoviteiro’, concorda com percurso medieval de Ovídio, cujo nome tinha prestigiado obras como o *Facetus*, *Pamphilus* ou *Ovidius puellarum*, peças da conhecida tradição medieval de que se alimenta o *Libro de Buen Amor*, nas quais são personagens centrais as ‘alcoviteiras’, figuras já familiares na poesia amorosa ovidiana e latina. A referência ao turgimão situa-nos, portanto, nessa vontade de transferência do prestígio da língua latina para o romance, de nobilitação perante a primeira, e, sobretudo, no nítido reconhecimento do papel fundamental da tradução neste processo. Uma vontade de nobilitação que (...) demonstra não precisar do latinismo sistemático, isto é, da mimetização”, Idem, ibidem, pp.159-160. Para a presença de Ovídio na Idade Média em Portugal, ver, por exemplo: LOPES, Fernão. *Crónica de Dom Pedro*. Porto: Civilização, 1994, cap. XLIV, pp.199-200: “Como foi trelladada Dona Enes pera o moesteiro Dalcobaça, e da morte delRei Dom Pedro”: “Por que semelhante amor, qual elRei Dom Pedro ouve a Dona Enes, raramente he achado em alguma pessoa, porem disserom os antiigos que nenhuum he tam verdadeiramente achado, como aquel cuja morte nom tira da memoria o grande espaço do tempo. E se algum disser que muitos foram já que tanto e mais que el amaram, assi como Adriana e Dido, e outras que nom, nomeamos, segundo se lee em suas epistolas, respomdesse que nom fallamos em amores compostos, os quaes alguuns autores abastados de eloquencia, e florecentes em bem ditar, hordenarom segundo lhes prouegue, dizemdo em nome de taes pessoas, razões que numca nenhuuma dellas cuidou; mas fallamos daquelles amores que se contam e leem nas estorias, que seu fundamento teem sobre verdade. Este verdadeiro amor ouve elRei Dom Pedro a Dona Enes”.

¹¹ Opinião divergente é a de Américo Ramalho: “Como documento de ilustração humanística, o pouco conhecido *De Platano* parece-me mais significativo do que as traduções das *Metamorfoses* de Ovídio e outras composições juvenis insertas no *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende”, Cf. *Estudos sobre o século XVI*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980, p.69.

¹² Nesse mesmo sentido, conquanto a tradução efetivada por Rodrigues de Meneses não possa ser considerada uma versão rigorosa do original latino, isto se deve ao fato de o tradutor buscar, antes de tudo, interpretá-lo com o máximo de fidelidade possível a fim de torná-lo mais claro para seus leitores contemporâneos. Assim, através do procedimento da substituição, quando Ovídio refere-se ao “filho de Menécio”, Meneses traduz por “Pátrocolo”; “dáneos”, por “gregos”, “dardâneos”, por “troianos”; e “filho de Príamo”, por “Páris”, Cf. CARNEIRO, Manuel Cerejeira. Versão portuguesa de três cartas de Ovídio por João Roiz de Sá de Meneses (*Cancioneiro Geral*). *Revista da Universidade de Aveiro – Letras*, n.2, 1985, p.466; ver também DIAS, Aínda

Então, há que se matizar melhor a idéia tão amplamente divulgada de que o movimento humanista dispunha de apenas uma única solução para o problema da aclimação das formas clássicas. Aquilo que alguns escritores e gramáticos quinhentistas afirmaram acerca da necessidade de aproximar a língua portuguesa do latim (a “relatinização”), repetindo o argumento medieval da inferioridade das línguas vulgares em relação ao latim e transferindo-o para o âmbito da problemática lingüística, não se deve expandir imediatamente para o conjunto do movimento humanista em Portugal.¹³

Aqui, o argumento de maior força era justamente aquele que salientava a inexistência de codificação gramatical e de ausência de grandes autores de arte literária, que serviriam de modelo e emulação para outros autores. Figuras de proa do humanismo português como João de Barros, Gândavo, André de Resende e António Ferreira – e por que não dizer também de toda a política cultural do reinado de D. João III – concordariam que, sobretudo a partir do século XV com as traduções de obras clássicas efetuadas pelos Príncipes de Avis, “o português confrontou-se com a urgência e a solicitação crescente do texto escrito, literário, ou outro, e, não só não pôde evitar as ‘pallavras latinadas’, mas foi também forçado a procurar no latim a saída para a variação e inovação lexical, que a exercitação e o bom funcionamento dessa mesma escrita exigia”.¹⁴ Esse movimento de buscar aproximar as estruturas peninsulares das matrizes clássicas pode ser flagrado nas alusões à mitologia e nas referências à Antiguidade Clássica que comparecem de modo ostensivo em várias composições da recolha de poesia de corte de Garcia de Resende, em particular, na elegia de Diogo Brandão à morte de D. João II, repleta de latinismos e estilo rebuscado, escrita em versos de arte maior (onze sílabas) mais próximos, portanto, do hexâmetro dactílico utilizado na epopéia clássica; e na composição “De Luys Anriquez ao Duque de Bragança, quando tomou Azamor, de que conta como foy”, em que se segue a *dispositio* de proposição, invocação e narração da epopéia.

Porém, há outros autores que propunham, em contrário, que essa aclimação da cultura clássica no âmbito das práticas literárias de corte em Portugal não deveria se dar necessariamente através da incorporação das formas lingüísticas latinas como uma resposta ou mesmo necessidade premente de renovação vocabular e expressiva da língua, ou ainda como parâmetro e instrumento

Fernanda, op.cit., p.352.

¹³ Comparar, por exemplo, as epístolas em verso de Sá de Meneses com as epístolas da *Coronica Troiana em Linguoagem Portuguesa* (BNL cód. 298; de fato, tradução da edição castelhana de *La Coronica troyana en romance*, publicada em Sevilha, por Juan de Varela, em 1527): em prosa: “Carta de Hesifile a Jasom” (fol.31r), “Carta de Medea a Jasom” (fol.33r); “Carta de Deyamira para Ercolles” (fol.60r); e, em verso: “Yo mismo e sim dudar / Elisa la reina Dido” (fol.64v), Ver GARCÍA MARTÍN, Ana María. *Coronica Troyana em Linguoagem Portuguesa*. Edición y estudio. Salamanca: Luso-Española, 1998, p.174, p.176, p.201 e p.205, respectivamente. Há também edição portuguesa desse mesmo códice da Biblioteca Nacional de Lisboa: *Coronica Troiana em Linguagem Portuguesa*. Coordenação de Irene Freire Nunes. Lisboa: Colibri, 1996.

¹⁴ Cf. VEDELHO, Telmo. Latinização na história da língua portuguesa – o testemunho dos dicionários. *Arquivos do Centro Cultural Português* 22, 1987, pp.157-158.

eficazes de uma verdadeira *translatio imperii / translatio studii*.

Se basicamente todos os humanistas portugueses concordavam que essa *translatio* seria adequada para uma época em que se vivia “en sino de latym”, é correto afirmar, tanto para o caso de Meneses quanto para o de Lucena, que essa incorporação das formas clássicas não dizia respeito a uma “carência expressiva” da língua portuguesa, mas a todo um contexto de aclimatar e adequar um complexo aparato cultural da Antiguidade greco-romana a um conjunto muito extenso de valores e conceitos tradicionais da aristocracia quinhentista. Também não se pode esquecer que os humanistas nunca foram meros repetidores do que propuseram os autores romanos, porém sempre tinham em seus horizontes a premente necessidade de emulação.¹⁵ E mesmo à época dos primeiros príncipes de Avis, D. Duarte já havia aconselhado, sem eu *Leal Conselheiro*, ao referir à “maneira pera bem tornar algu[m]a leitura em nossa linguagem”, que ao tradutor era vedado “pallavras latinadas, nem doutra lynguagem, mas todo seja em nosso lynguagem scripto”.¹⁶

É particularmente importante perceber que, no período imediatamente posterior, o exemplo do epistolário em verso de Sá de Miranda é estrategicamente inserido nesse contexto de adaptação da formas tradicionais às novidades trazidas pelo pensamento humanista, vale dizer, a utilização da redondilha e da estrutura estrófica da poesia de corte aliada à temática moral, aos lugares-comuns e aos procedimentos elocutivos de matriz horaciana representativas do renascimento literário. Esse

¹⁵ É também o que afirma, em outro estudo, Sánchez Tarrío, “Os ‘romanceamentos’ de Lucena, como os de Sá de Meneses, destacam-se no panorama peninsular, escasso em tradutores em verso, especialmente de poetas latinos, no período que vai das versões quatrocentistas de Juan del Encina até 1520 (...). Não era insólita a escolha das *Heroides* ou do gênero carta de amor, nem sequer o molde métrico preferido: as redondilhas e quintilhas duplas. E, contudo, Lucena situa-nos num ambiente humanístico. Por quê? Porque (...) uma das cartas que ele traduziu faz parte das três respostas apócrifas escritas por um humanista, Ângelo Quirino Sabino (Angelus de Curibus Sabinis), por volta de 1468, as quais apareceram impressas numa *editio* humanística das *Heroides* [Vicenza, 1480]”, Cf. SÁNCHEZ TARRÍO, Ana María. O obscuro fidalgo João Rodríguez de Lucena, tradutor da *Heroides. Euphrosyne*, v.30, 2002, p.378. Sánchez Tarrío acrescenta ainda que: “Pondo de parte o complexo e arriscado trabalho de aproximação ao suporte textual latino que Lucena teria ao seu dispor, a grande prova de qualidade humanística é o próprio comportamento do tradutor perante o texto latino. As suas traduções respondem aos novos princípios de fidelidade ao conteúdo original, a rejeição de um seguimento *verbum pro verbo* do texto traduzido, o domínio da linguagem do texto de chegada, a procura de fluidez e comunicabilidade nesta última. Como Sá de Meneses, João de Lucena respeita a trama original, sem introduzir glosas explicativas ou alegóricas, sem confundir tradutor com autor, sem integrar o argumento introdutório no corpo textual traduzido. Ou seja, afasta-se de procedimentos frequentes nos tradutores medievais, e mesmo em tradutores coetâneos. Pense-se no Ovídio de Cristóbal Castillejo, nas *Bucólicas* de Juan del Encina, ou posteriormente, nas *Heroides* de Sebastián de Alvarado y Alvear, demasiado fáceis na glosa. Severamente ampliadas e alegorizadas (...). É verdade que, nos romanceamentos portugueses impressos em 1516, é evidente o aumento vocabular. O confronto latim-romance revela, não obstante, que este incremento resulta prioritariamente dos imperativos formais impostos pelo molde métrico escolhido. A ampliação verificada é de natureza mais retórica do que conceptual. É perceptível que o tradutor identifica unidades de sentido no original e tende a inserir cada unidade de sentido na sua correspondente unidade estrófica: a das redondilhas e quintilhas (com os seus versos octossílabos e rima consonante). Como a tendência majoritária é evitar o encavalgamento, vê-se obrigado muitas vezes a um alargamento vocabular em cada estrofe para conseguir a equivalência entre unidade de sentido e estrofe romance”, Idem, ibidem, p. 380.

¹⁶ Cf. *Obras dos príncipes de Avis*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1981, p.434.

novo modelo possibilita distinguir as epístolas de Miranda da produção de corte presente nos cancioneiros por não mais tratarem, em seu conjunto, de matéria amorosa, porém do elogio da virtude e das regras de bem viver. Com Joaquim Correia, “o que acontece é que Sá de Miranda nunca desprezou a obra anterior ao seu tão falado regresso de Itália. Nem se pode dizer que tenha hostilizado a poética tradicional (...) ele não reduz o problema aos termos dicotômicos de poesia tradicional versus poesia nova, mas sim aos termos de poetas tradicionalistas versus poetas interessados em ver o discurso literário português alargado a outros horizontes e descobertas”.¹⁷

Nesse sentido de investigar a matriz horaciana presente no epistolário de Sá de Miranda, por mais surpreendente que possa parecer, os comentadores quinhentistas da *Epístola aos Pisões* (a *Arte Poética*) de Horácio pouco contribuem para esclarecer as questões mais específicas acerca da apropriação das epístolas em verso no século XVI em Portugal. A despeito de ser freqüentemente citada por gramáticos, poetas e comentadores com diversos fins ou mesmo ter sido objeto de estudo por parte dos *studia humanitatis* na parte dedicada à formação do estilo literário, a poética horaciana só foi objeto de vivo interesse teórico a partir da descoberta da *Poética* de Aristóteles.

Fernão de Oliveira no capítulo VII de sua *Gramática de linguagem portuguesa* (1536) menciona a poética horaciana apenas para distinguir a pronúncia portuguesa da castelhana. João de Barros vale-se dessa mesma obra de Horácio em seu *Diálogo em louvor da nossa linguagem* (1540) para desvelar a questão da importação de vocábulos latinos para enriquecer a língua portuguesa.

Os preceitos acerca da arte poética, que muito fizeram a fama do Venusino e que foram objeto de citação, tradução, paráfrase e glosa, por autores portugueses de epístolas em verso – de Sá de Miranda a André Falcão de Resende, em cujas poesias podemos encontrar a tradução de várias odes de Horácio¹⁸, passando por António Ferreira, Diogo Bernardes, Pero de Andrade Caminha e Camões –, em nenhum momento, mereceram atenção especial ou demoradas observações.

Mesmo Aquiles Estaço, em seu *In Quinti Horatii Flaci Poeticam Comentarii* (Antuérpia, Martinho Núcio, 1553), dedicado ao príncipe D. João, pai do futuro D. Sebastião, dedica-se tão somente a seguir as diretivas da primeira fase do humanismo, isto é, o do trabalho filológico, a partir do método de Lorenzo Valla, com confronto de diferentes versões conhecidas, tanto em manuscritos como em impressos, com posterior explicação do conteúdo, baseando-se na citação de outros autores, posteriores ou anteriores, a fim de esclarecer dúvidas de caráter semântico, para

¹⁷ Cf. CORREIA, Joaquim. Sá de Miranda – poeta à maneira antiga. *Revista da Universidade de Aveiro – Letras*, n.1, 1984, p.164. Ver também OSÓRIO, Jorge A. Entre a tradição e a inovação: Sá de Miranda na esteira de Garcilaso: em torno do debate poético da égloga “Alejo”. *Revista da Faculdade de Letras. Línguas e Literatura*. Porto, II série, v. II, 1985, pp.47-103; e MARTINS, J.V. de Pina. Sá de Miranda: um poeta para o nosso tempo. In: *Estudos Portugueses*. Homenagem a Luciana Stegagno Picchio. Lisboa: Difel, 1981, pp.1025-1045.

¹⁸ Ver RAMALHO, Américo da Costa. Três odes de Horácio em autores quinhentistas portugueses. In: _____. *Estudos sobre a Época do Renascimento*. Coimbra, 1969, pp.318-332.

determinar as fontes e os aspectos preferencialmente históricos, furtando-se a alargar-se em considerações próprias para além do que está presente no original.

É assim que no comentário de Aquiles Estaço, os versos “*Vos exemplaria graeca / nocturna uersate manu, / uersate diurna*” (vv.268-269), tão famosos quanto importantes para a teorização quinhentista da imitação poética, mereceram apenas uma pequena observação de caráter lingüístico. Além disso, como afirma Aníbal Pinto de Castro, “o mesmo se pode dizer dos vv.289-94, que enunciavam o preceito do *labor limae*, tão defendido dos discípulos do Venusino, do *miscere utile dulci*, do v.343, sobre o qual se fundamentaria o conceito da função formativa da arte, das precauções a tomar quanto à crítica e da necessidade de guardar na gaveta a obra literária durante o tempo suficiente para a sua completa maturação; ou ainda da conjugação do engenho com a arte, para a consecução de bons resultados, no trabalho da criação poética”.¹⁹ Da mesma forma, com a célebre máxima da arte poética horaciana do *ut pictura poesis* (v.361) que também mereceu pouca atenção, resumindo-se a observação de que a poesia e a pintura gozam da mesma identidade.

Comentadores muito conhecidos das composições de Horácio, como Acron, Porfírio e Cristóforo Landino, detêm-se apenas em desvelar os aspectos obscuros de certas passagens da *Arte Poética* horaciana, sobretudo certas referências mitológicas e da história romana, como o estabelecimento preciso das datas de consulados e problemas lingüísticos de diversos matizes. De fato, todos eles são extremamente lacônicos ao comentar as epístolas em verso. Acron, ao referir a diferença entre epístola e sátira, diz que “*Epistolae absentibus loquimur: sermone praesentibus*” (fol.161v); e Porfírio acrescenta que “*Epistolae uero quae ad absentes missae*” (fol.161v). Cristóforo Landino, ao comentar a epístola I (“*Ad Mecoenatem*”[sic], ou seja, a epístola endereçada a Mecenas) do Livro I de Horácio, retoma seus antecessores, fazendo apenas um comentário de caráter histórico:

Epistolae at graeci id scriptor genus appellat: quod ad absentes mittimus: & quo ueluti praesentibus alloquimur uerbu[m] ductnm [sic] ab eo quod est ‘epistolein’ quod ea lingua mitto significat (fol.215r).²⁰

Também os tratados de retórica do período muito pouco dizem acerca dos decoros característicos das epístolas em verso. João Vaseu, em sua *Collectanea Rhetorica* (Salamanca, 1538), manual adotado para o ensino de Retórica em Braga e depois em Évora, cujo objetivo era harmonizar os comentários em relação ao estudo e explicação de poetas gregos e latinos, preocupa-

¹⁹ CASTRO, Aníbal Pinto de. Aquiles Estaço, primeiro comentador peninsular da Arte Poética de Horácio. *Arquivos do Centro Cultural Português*, v.X, 1976, pp.96-97.

²⁰ HORÁCIO. *Opera*. Coment. Acron, Porphyrio e Christophorus Landinus; ed. Johannes Franciscus Philomusus, Veneza: Giorgio Arrivabene, 4 fevereiro de 1490/91 BNL Inc 794

se apenas, e de modo muito geral, em explicar que se deve determinar, na *inventio*, os gêneros do discurso (judiciário, deliberativo e demonstrativo); na *dispositio*, as partes do discurso (exórdio, os lugares comuns da confirmação e a peroração) – aqui, as referências fundamentais são a *Institutio Oratoria* de Quintiliano; o *De Oratore* (livro II) e o *De Partitione*, de Cícero; e os livros II e III da *Retórica* de Aristóteles. Para a *elocutio*, explica que as qualidades do estilo são: a elegância (pureza e correção lingüística, adquirida através de bons conhecimentos gramaticais), a composição (boa colocação das palavras) e a conveniência (sobretudo no uso do ornato das palavras e das sentenças). E finaliza com a teoria da imitação, cuja fonte direta são várias passagens de Quintiliano (*Inst. Orat.*, II.X).²¹ De Horácio, nada diz.

Outro grande comentador da obra de Horácio, Badius Ascensius, explicava, mais do que seu contemporâneo português Aquiles Estaço, que a grande importância e qualidade das epístolas horácianas residia em dizer e argumentar de modo relativamente simples os temas complexos de filosofia moral não em âmbito especulativo como o fizeram tantos autores que seguiam o modelo medieval e escolástico, porém em termos práticos como conselhos para a vida quotidiana. “Horácio não escreveu conforme o fez por falta de inspiração ou gênio (...), mas quis que a linguagem fosse diferente do material que estava a tratar”.²² Pode-se perfeitamente acrescentar que a contribuição da epistolografia horáciana – e parece ser consenso também entre a moderna crítica – se estende em aliar essas preocupações de ordem ética aos elementos autobiográficos com grande dose de referências explícitas às expressões de amizade que unem remetente e destinatário. Nesse sentido, Aníbal Pinto de Castro observa que Sá de Miranda, Diogo Bernardes, António Ferreira e Pero de Andrade Caminha – sem dúvida alguma, os quatro maiores autores de epístolas em verso em Portugal no século XVI, com Miranda encabeçando a lista – obtiveram enorme reconhecimento de seus contemporâneos “par la facilité de leurs compositions, par l’attrait d’un style qui contrastait avec l’érudition des commentateurs, et même par leur prestige personnel, ils exerçaient une influence bien plus profonde et menaient un enseignement non moins efficace que les maîtres assis sur les chaires des collèges”.²³

No entanto, de qualquer modo, essa importância do modelo epistolar horáciano só pode ser medida a partir da existência de referências imediatas ou não no interior da epistolografia quinhentista portuguesa em verso. António Luiz Seabra em sua tradução oitocentista das epístolas de Horácio mostrou de maneira incontestada essa presença ao elencar em suas profícuas notas à

²¹ CASTRO, Aníbal Pinto de. *Retórica e teorização Literária em Portugal*. Do Humanismo ao Neoclassicismo. Coimbra: Centro de Estudos Românicos, 1973, pp.25-27.

²² Cf. Horácio. *Opera*. Editado por Iodocus Badius Ascensius (1554), Apud EARLE, T.F.. *Musa Renascida*. A poesia de António Ferreira. Lisboa: Caminho, 1990, p.91.

²³ Cf. CASTRO, Aníbal Pinto. La poétique et la rhétorique dans la pédagogie et dans la littérature de l’humanisme portugais, In: *L’Humanisme Portugais et l’Europe*. Paris: Calouste Gulbenkian, 1984, p.713.

tradução aquilo que em várias epístolas em verso escritas em vernáculo à época do Renascimento português claramente fazia menção a Horácio.²⁴ Esse levantamento, o mais exaustivo quanto possível, demonstra, de modo incontestável, que a matriz das epístolas quinhentistas em verso não são de modo algum tributárias diretamente das epístolas castelhanas em verso, em especial, daquelas de Juan Boscán e de Garcilaso de la Veja, nem da poesia italiana de matriz petrarquista²⁵, porém resultado da leitura direta e da emulação do texto original latino de Horácio.

O reconhecimento dessa matriz é particularmente relevante para os esforços de se investigar em linhas mais específicas a própria natureza e escopo pragmático das epístolas em verso em Portugal nos alvares do Renascimento e o seu contexto de apropriação e de aclimação às práticas literárias em vigor na corte portuguesa do período. Em verdade, seguindo certas pistas fundamentais desveladas por estudos acerca da poesia de corte desde as cantigas medievais, sobretudo os debates poéticos presente em algumas cantigas satíricas, até as poesias recolhidas no *Cancioneiro Geral* de Resende (as assim denominadas “inovações humanistas” – para dizer com Sá de Miranda, os “versos estrangeiros” ou os “cantares peregrinos”²⁶, ou ainda as “rimas estrangeiras”²⁷), é possível afirmar que as epístolas portuguesas em verso possuem forte lastro nas formas e temas tradicionais da poética peninsular, mesmo porque nada mais era estranho aos processos de criação literária do período do que o conceito de “inovação”, entendida como ruptura radical com a tradição.²⁸ Em nenhum outro autor de epístolas, essa questão é tão premente quanto em Francisco de Sá de Miranda, considerado em vários momentos por seus contemporâneos como o grande mestre da poesia e das regras de bem viver, isto é, exatamente os epítetos que a tradição literária latina reservara a Horácio.

Sem dúvida alguma, uma das características mais impressionantes das sete epístolas em verso de Francisco de Sá de Miranda²⁹ é a variedade formal: quatro delas são compostas em

²⁴ Cf. *Satyras e Epistolas de Quinto Horacio Flaco*: traduzidas e anotadas por Antonio Luiz de Seabra. 2ª edição. Porto, tomo segundo. Porto: Cruz Coutinho, 1846, as notas às epístolas estão às páginas pp.155-280.

²⁵ Cf. os dois primeiros capítulos de EARLE, T.F.. *Tema e Imagem na Poesia de Sá de Miranda*. Lisboa: INCM, 1985.

²⁶ Refiro-me à carta-dedicatória “A Dom Manuel de Portugal” que abre a égloga *Encantamento*, In: MIRANDA, Francisco de Sá de Miranda. *Poesias de Francisco de Sá de Miranda*. Edição de Carolina Michaelis de Vasconcelos. Lisboa: INCM, 1989, p.475, v.14 e p.476, v.36.

²⁷ Epístola “A Antonio Pereira, senhor do Basto”, In: Idem, *ibidem*, p.453, v.3.

²⁸ OSÓRIO, Jorge A. Trovador e poeta do séc. XIII ao séc. XV. Algumas considerações. *Revista da Faculdade de Letras*. Línguas e Literatura, II série, v. X, Porto, 1993, pp.93-108.

²⁹ Constituem o *corpus*, as seguintes epístolas: 1) “A El Rei nosso senhor”, 2) “A João Ruiz de Sá de Meneses”, 3) “A Pero Carvalho”, 4) “A seu irmão Mem de Sá”, 5) “A Antônio Pereira, senhor do Basto”, 6) “A Dom Fernando de Meneses”, 7) “Resposta de Francisco de Sá de Miranda a outra Carta de Jorge de Montemaior” e 8) “A seu cunhado Manuel Machado de Azevedo em resposta (segundo se colige) de outra em que lhe pedia escrevesse algo de famílias”, Cf. *Poesias de Francisco de Sá de Miranda*, edição feita sobre cinco manuscritos inéditos e todas as edições impressas, com estudo introdutório, variantes, notas, glossário e um retrato de Miranda, sob responsabilidade de Carolina Michaelis de Vasconcelos, Halle: Max Niemayer,

décimas de redondilha maior e rimas abaabcdcdc/etc (“A El Rei nosso senhor”), ababacdcd/etc (“A Pero de Carvalho”), abaabcdccd (“A seu irmão Mem de Sâ”) e abbabcdccd (“A Antonio Pereira”), uma outra que utiliza como unidade de composição para a estrofe de nove versos a redondilha maior de rima ababacdcd (“A João Ruiz de Sâ de Meneses”); além disso, ainda há duas composições em tercetos de versos decassílabos com rima aba/bcb/cdc/etc. (vale lembrar que a *terza rima* amplamente cultivada pelos primeiros humanistas italianos, notadamente por Dante e Petrarca, e depois, na Península Ibérica, utilizada por primeira vez por Boscán e Diego Hurtado de Mendoza para a composição de epístolas, sendo a partir desse momento o metro mais utilizado para as epístolas em verso) – uma, em português, “A Dom Fernando de Meneses”; outra, em castelhano, “Resposta de Francisco de Sâ de Miranda à outra Carta de Montemaioir”. Há também uma epístola em quintilhas de redondilha maior de rima abbab (“Carta a seu cunhado Manuel Machado de Azevedo em resposta (segundo se colige) de outra que le pedia escrevesse algo de famílias”).³⁰

Como se pode depreender, essa variabilidade métrica deve-se, sobretudo, a ampla utilização de metros tradicionais (a redondilha) que predominam no conjunto das epístolas em relação aos metros de índole italiana cultivado pelos humanistas (oitavas e *terza rima*), porém essa variabilidade métrica não corresponde imediatamente à variabilidade temática, mesmo porque todas elas possuem forte componente moral com acento nas questões que envolvem o cultivo da virtude e bons conselhos para a vida prática.³¹ É a partir dessa matriz claramente fundamentada nas epístolas em verso de Horácio que Sá de Miranda se propõe a criticar não só a vida na corte, a cobiça, o luxo desmesurado, o jogo de aparências, os falsos amigos, os aduladores, a baixeza do amor puramente físico, mas também a falta de justiça no reino, as arremetidas portuguesas no além-mar em busca de riquezas, a precariedade dos bens materiais, a exploração dos pobres e o despovoamento dos campos. Tudo isso como práticas que denunciam a corrupção moral generalizada da sociedade

1885; reeditado pela Imprensa Nacional/Casa da Moeda. Lisboa, 1989.

³⁰ Para estabelecer as linhas centrais da epistolografia em verso em Portugal no século XVI, inspirei-me, em grande medida, nas considerações presentes em: ANASTÁCIO, Vanda Maria Coutinho Garrido. *Visões de Glória* (Uma introdução à poesia de Pero de Andrade Caminha). Dissertação de Doutoramento apresentada à FSCH da UNL, 1993. v.4.

³¹ Os temas de índole moral já haviam surgido na recolha poética de Resende: “Carta de Duarte de Brito a Dom Joam de Meneses, pera que nam seruyse ninguem”, em décimas heptassilábicas de esquema de rimas abaabcdccd (“Estando triste, pensoso...”), cujo conselho central é “que nã vos fieis d’amor, / que he falso, enganador, / onde mal nam faz mudança”, Cf. *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*. Texto estabelecido, prefaciado e anotado por Álvaro da Costa Pimpão e Ainda Fernanda Dias. Coimbra: Centro de Estudos Românicos, 1973, v. I, pp.144,145. E “De Joam Rodriguez de Castell Branco, contador da Goarda, a Antonio Pacheco, veador de Lixboa, em resposta d’u[m]a carta que lhe mandou, em que motejava dele”, em oitavas heptassilábicas de esquema abbaacac (“Mafoma, primo, senhor...”), cujo arremate, após fazer várias críticas aos males da corte, afirma que: “Agora julguay vós laa / se fyz mal nisto que faço: / em me tyrar desse paço / e mudar-me pera quaa. / Poys he certo que se daa / algum pouco galardam, / lança mays em perdiçam / do que nunca ganharaa”, Idem, ibidem, v.I, pp.341-343. Nesse mesmo sentido da crítica às más práticas de corte, ver “De Gonçalo Mendiz Çacoto a hu[m]a dama que hya para o paço e pedyo-lhe algu[m]a estraçam do costume dele”, Idem, ibidem, v.II, pp.35-36.

portuguesa. Em contraposição a esse estado de coisas, Miranda elogia o estudo das letras (clássicas, italianas e castelhanas) e a prática da poesia, a simplicidade da vida retirada no campo, a busca dos bens espirituais, o amor da verdade e da liberdade, o tempo passado como “idade de ouro” e das boas práticas morais – momento anterior à existência da ambição, da cobiça, e da degradação dos costumes.

Para seguir mais de perto o modelo horaciano e adaptá-las as circunstâncias do tempo presente, Sá de Miranda também retoma as idéias da mediania áurea (a justa medida), do conhecimento de si, do retrato do velho que dá conselhos a alguém mais novo e inexperiente, do controle das paixões etc., temas de natureza estoíca amplamente difundidos nas letras de Quinhentos em Portugal. Essas tópicas (com as devidas variações segundo o autor) comparecem em praticamente todos os humanistas portugueses, em particular, como veremos, na totalidade daqueles autores de epístolas em verso, isto por causa da matriz horaciana como modelo de temas e motivos a serem emulados.

António Ferreira, a despeito de ser considerado o discípulo mais famoso de Sá de Miranda, como se pode depreender da carta II. 9, “A Francisco de Sá de Miranda”³², nunca utilizou as formas e os metros tradicionais na composição de suas obras; em particular, isto é patente em suas epístolas, uma vez que todas elas sem exceção são em verso de rima e medida italianas. Seus dois livros de epístolas contendo exatamente treze epístolas cada um (portanto, são vinte e seis epístolas no total)³³, conforme a edição de Pedro Crasbeeck (Lisboa, 1598, com privilegio real), utilizam apenas versos decassílabos, metro muito difundido e imortalizado pelos autores renascentistas; em especial, uma delas – aquela dedicada à “Congratulação de todo o Reino a el-Rei D. João III na morte do Príncipe D. João, seu filho, que sofreu pacientissimamente”, justamente a epístola que Ferreira escolheu para abrir a parte dos *Poemas Lusitanos* dedicada às epístolas (carta I.1)³⁴ – é redigida em verso branco, forma utilizada, por primeira vez na Península Ibérica, por Garcilaso de

³² Cf. FERREIRA, António. *Poemas Lusitanos*. Edição crítica, introdução e comentário de T.F. Earle. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, pp.351-357. Cabe ressaltar que Ferreira reconhece em Miranda o primeiro a cultivar o espírito humanista em Portugal: “Neste primeiro ardeu cá o bom Miranda” (epístola X, Livro II: “A D. Simão da Silveira”).

³³ No livro I: 1) “Congratulação de todo o reino a el-rei D. João III”, 2) “A Pero de Alcaçova Carneiro, secretário”, 3) A Pero de Andrade Caminha”, 4) A António de Sá de Meneses”, 5) “A D. João de Lancastro, filho do duque de Aveiro”, 6) A João Ruiz de Sá de Meneses, no Porto”, 7) “A Garcia de Fróis Ferreira, seu irmão”, 8) “A Pero de Andrade Caminha”, 9) “A D. João de Lancastro, filho do duque de Aveiro, em Coimbra”, 10) “A Manuel de Sampaio, em Coimbra”, 11) “A Diogo de Betancor”, 12) “A Diogo Bernardes”, e 13) “Ao Senhor D. Duarte”. No livro II: 1) “A el-rei D. Sebastião”, 2) “Ao Cardeal Infante D. Anrique”, 3) “A Luís Gonçalves da Câmara, mestre del-rei D. Sebastião”, 4) “A Diogo de Teive”, 5) “A António de Sá de Meneses”, 6) “A António de Castilho”, 7) “A João Lopes Leitão, na Índia”, 8) “A D. Constantino, filho do Duque de Bragança, indo governar a Índia”, 9) “A Francisco de Sá de Miranda”, 10) “A D. Simão da Silveira”, 11) “Ao Conde de Redondo, D. Francisco Coutinho, regedor”, 12) “A Vasco da Silveira”, e 13) “A Francisco de Sá de Meneses”. Cf. Idem, *ibidem*, pp.253-370.

³⁴ Idem, *ibidem*, pp.253-256.

la Vega.³⁵ As restantes epístolas em verso de Ferreira seguem o mesmo esquema, com estrutura em tercetos (*terza rima*) decassílabos de rima aba/bcb/cdc etc.

A matriz horaciana das epístolas de António Ferreira não se faz presente apenas na estrutura em verso de suas epístolas³⁶, mas também nos temas e motivos que desempenha, sobretudo naqueles aspectos que se referiam mais precisamente a uma ética baseada na razão e na virtude compatíveis em larga medida com a ética cristã. Assim, Ferreira se assemelha a seu mestre Sá de Miranda – e a Horácio –, que criticava a decadência do tempo presente com suas injustiças, seu materialismo e sua corrupção moral em nome das boas virtudes antigas.³⁷ Além disso, comparecem os mesmos temas do elogio da vida no campo e da mediania, que considera ter sido a forma de viver dos homens do passado, da idéia de que a virtude consiste no domínio de si mesmo, da defesa dos bens espirituais, e da crítica da vida na cidade, da cobiça etc.

Entretanto, há três aspectos fundamentais que estão absolutamente ausentes das epístolas de Miranda: primeiro, a defesa peremptória de António Ferreira da língua portuguesa, ou seja, todas as suas epístolas são escritas em português, portanto não seguindo o preceito geral de escrever também em castelhano; segundo, os temas referentes à arte poética e à teoria literária, que Ferreira trata em duas ocasiões em particular (carta I. VIII: A Pero de Andrade Caminha, que se inicia por “Deste meu peito...”; e a carta I. XII: A Diogo Bernardes, que se inicia por “Fez força ao meu intento”)³⁸, tornando-o assim muito mais próximo de Horácio; e, terceiro, as questões que envolviam a interpretação estoica da expansão portuguesa na África e na Ásia.

As epístolas de Pero de Andrade Caminha são declaradamente da mesma estirpe de Sá de Miranda e, sobretudo, mais diretamente tributárias de António Ferreira, de quem Caminha se diz seguidor. O *corpus* de epístolas em verso é formado por vinte e cinco composições³⁹, na maioria em

³⁵ Ver também a epístola em verso branco de Bernardo Tasso “Al Vescovo di Brescia”, cujo *incipit* é “Ben potrò Signor mio nel’urna grave”, In: TASSO, Bernardo. *Rime*, 1560. Veneza, Gabriel Giolito de Ferrari, p.252ss, e André Falcão de Resende, em epístola datada de 1574, Cf. ANASTÁCIO, Vanda Maria Coutinho Garrido, op.cit., v.4, p.154.

³⁶ Sobre a apropriação da *Arte Poética* de Horácio em Ferreira, ver SPINA, Segismundo. *Introdução à Poética Clássica*. São Paulo: FTD, 1967.

³⁷ EARLE, T.F.. Introdução. In: FERREIRA, Antonio, op.cit., p.12. Um exame do classicismo de Ferreira está em PEREIRA, M.H. Rocha. Alguns aspectos do classicismo de António Ferreira. In: *Temas Clássicos na Poesia Portuguesa*. Lisboa: Verbo, 1972, pp.37-76.

³⁸ Cf. FERREIRA, António, op.cit., pp.259-262 e pp.303-308, respectivamente.

³⁹ Para o *corpus*: 1) “Ao Senhor D. Duarte”, 2) “Ao Senhor D. Duarte, quando El rei o pôs em casa do Infante D. Luís”, 3) “A meu irmão Gaspar de Sousa, a Malta”, 4) “A João Rodrigues de Sá de Meneses”, 5) “A Jorge de Monte Maior em resposta doutra sua”, 6) “A João Lopes Leitão, indo-se pera Índia, em resposta doutra sua”, 7) “A Francisco de Sá, Na morte do Príncipe que Deos tem”, 8) “A António de Sá, Na morte de seu neto e herdeiro”, 9) “A meu irmão Afonso Vaz Caminha embarcando-se pera a Índia”, 10) “A António Ferreira”, 11) “A meu irmão Afonso Vaz Caminha, à Índia”, 12) “A Luís Alves Pereira, Em resposta doutra sua”, 13) “A António Ferreira, Na morte de Maria Pimentel sua molher”, 14) “Ao Senhor D. António, u[m]ja das vezes que se ia pera Castela”, 15) “Ao Senhor Alexandre Farnés Príncipe de Parma, e de Plazencia. No seu casamento com a Senhora D. Maria”, 16) “Ao Cardeal Infante Dom Henrique Regente”, 17) “À Senhora D.

terza rima, o metro mais tradicional para este tipo de composição, porém há duas exceções: uma, a epístola a João Rodrigues de Sá de Meneses (“Pai das Musas desta terra...”) ⁴⁰, realizada em décimas de redondilha maior com rima abaabedcccd/etc. (aliás, um dos metros utilizados pelo destinatário na composição de suas traduções das epístolas amorosas de Ovídio); e, outra, destinada a uma religiosa no dia de sua profissão (“Pois de todos hoje morreis...”), que utiliza oitavas de redondilha maior com rima ababccddc/etc.. A matriz é claramente horaciana, assumindo a postura do moralista que dá conselhos práticos para viver segundo a virtude e evitar os percalços que podem desviar do caminho da felicidade, porém, em acréscimo à lista de temas que foram tratados por seus antecessores (tanto a epistolografia em verso portuguesa, quanto sobretudo a de Horácio), Andrade Caminha desempenha também os temas acerca do amor, da morte e da busca da imortalidade através das letras.

Para Vanda Anastácio, Caminha, Caminha ao tratar dessas matérias, não só alarga o âmbito de alguns temas que a epistolografia em verso comumente adotava a partir da tradição clássica, mas também daquilo que era alvo preferencial do interesse humanista. Um bom exemplo desse alargamento é o tema tão glosado no período da oposição entre vida ativa e vida contemplativa que Andrade Caminha irá enriquecer com novos e outros matizes, apresentado a opção pela vida contemplativa como equivalente do afastamento da corte, do elogio da vida no campo, do monaquismo, do estudo das letras e das humanidades (da busca da sabedoria, enfim) aliado à prática e ao cultivo da poesia. Em particular, é importante salientar que nas epístolas que desempenham os temas fúnebres (nada comuns na epistolografia em verso), “a morte de um ente querido (o protector, a esposa, o amigo) é pretexto para caracterizar a vida no mundo como um percurso cheio de perigos, onde o ser humano é enganado a cada passo por falsos valores e esperanças vãs, se encontra rodeado por inimigos da Alma e onde todos os prazeres são efêmeros. Falar da morte transforma-se, pois, na pena de Caminha, numa oportunidade para discorrer sobre a imortalidade: a morte é o acesso à verdadeira vida, quem morre vai para melhor lugar, mais adequado à sua grandeza de espírito, onde a dor não existe e felicidade é eterna”. ⁴¹ Nesse sentido, todas as tópicos do *memento* que eram mobilizadas nos discursos fúnebres acabaram por se

María a Frandes”, 18) “A D. Miguel de Noronha, No seu casamento”, 19) “A Francisco d’Andrade”, 20) “A Heitor da Silveira à Índia em resposta doutra sua”, 21) “A Diogo Bernardes em resposta doutra sua”, 22) “A D. Jorge de Meneses”, 23) “Ao Padre Frei Cristóvão D’Almeida”, 24) “Ao Duque de Barcelos D. Teodósio”, e 25) “A U[M]A RELIGIOSA no dia de sua profissão”, Cf. a edição crítica de ANASTÁCIO, Vanda Maria Coutinho Garrido, op. cit., v. 4, pp. 893-1018.

⁴⁰ ANASTÁCIO, Vanda M. C. G., idem, ibidem, v.4, pp.908-916. Caminha reforça a idéia de Sá de Meneses ter conseguido aliar em harmonia as letras e as armas.

⁴¹ ANASTÁCIO, Vanda M. C. G., op. cit., v. 4, p.153. Ver as epístolas: “A Francisco de Sá, Na Morte do Príncipe que Deos tem” (que se inicia por “Em tristeza tão nova, e tão devida...”), “A Antonio de Sá, Na morte de seu neto e herdeiro” (de *incipit* “O Tempo voa muito, a vida é breve...”) e “A António Ferreira, Na morte de Maria Pimentel sua molher” (de *incipit* “Inda me falta esprito, inda ousadia...”).

ambientarem à estrutura da epístola em verso. Além disso, cabe referir que Pero de Andrade Caminha trata de modo muito mais amplo as questões referentes ao casamento cristão – notadamente, em “Ao Senhor Alexandre Farnés Príncipe de Parma, e de Plazencia. No seu casamento com a Senhora D. Maria” e em “A D. Miguel de Noronha No seu casamento” –, que anteriormente esteve presente nas epístolas que Boscán destinou a Hurtado de Mendonza e Sá de Miranda a seu cunhado Manuel Machado de Azevedo.

De modo semelhante a seu mestre António Ferreira e de Horácio, Caminha dedica-se a apresentar reflexões de ordem literária, em particular, apresenta sua “arte poética” na epístola que dedica a Francisco de Andrade (“Queixo-me douto Andrade, duns indoutos...”), porém seu modelo é mais próximo àquele aconselhado por Horácio do que por Ferreira, uma vez que estão ausentes o elogio da língua portuguesa (lembre-se que Caminha também havia utilizado o castelhano em várias de suas composições) e as referências aos modelos italianos e espanhóis.

Desse círculo restrito de epistológrafos em verso no Portugal do século XVI, o mais prolífico de todos foi Diogo Bernardes, com um de *corpus* de 28 epístolas⁴², compostas apenas em medida nova, quer em *terza rima* quer em oitava rima. É lugar comum entre a crítica moderna dividir todo esse conjunto de epístolas segundo o parâmetro biográfico, ou seja, em duas fases da vida de Bernardes, antes e depois do cativo do autor no Norte de África.

⁴² Relaciono todo o *corpus* das composições presentes na parte dedicada às epístolas que constam da edição quinhentista e não apenas as epístolas em verso de Bernardes: I) “Ao Doutor Francisco de Sá de Miranda”, Ia) “Soneto Do Doutor Francisco de Sá, em reposta [sic] ao Autor”, II) “Ao doutor Antonio Ferreira”, III) “A Pero d’Andrade, Caminha”, IIII) “A dom João de Castello Branco estando fronteiro em Ceyta”, V) “A Luys d’Alcaçoua Carneiro, em reposta doutra que me escreueo estando em Ponte de Lyma”, VI) “A dom Francisco de Moura”, VII) “A Pero de Lemos Secretario da Marqueza d’Alcanisas, estando no Porto, em reposta doutra carta sua”, VIII) “Ao Padre Frey Agostinho da Cruz meu Irmão, quando tomou o habito”, IX) “Reposta do Padre Frey Agostinho da Cruz”, X) “Ao Padre Frey Tomas de Sousa, achãdose entre Douro a Minho”, XI) “A Pero d’Andrade Caminha”, XII) “Ao Doutor Antonio Ferreyra”, XIII) “Reposta do Doutor Antonio Ferreira”, XIIIII) “Ao Doutor Antonio de Castilho”, XV) “A Christouão de Tauora”, XVI) “A Francisco de Sá de Meneses, depois que vim de captiuo”, XVII) “De Iorge Bacarrao Aragones, estando por Alferez em Ponte de Lyma, de hu[m]ja companhia de Soldados, donde me escreueo, estando eu na Ponte da Barca”, XVIII) “Reposta a Iorge Bacarrao”, XIX) “De Iorge Bacarrao”, XX) “Reposta do Autor”, XXI) “A Pero d’Andrade Caminha, na morte do doutor Antonio Ferreira”, XXII) “Reposta de Pero d’Andrade”, XXIII) “A dom Fernand’Alure[n]z de Crasto”, XXIIIII) “A dom Manuel Coutinho, estando na sua quinta da torre do bispo”, XXV) “A Ruy Gomez da Gram em reposta doutra sua, estando pera se embarcar pera a Índia”, XXVI) “Ao mesmo Ruy Gomez da Gram, depois de partido pera a Índia”, XXVII) “A Dom Gonçalo Coutinho, estando em hu[m]ja sua quinta, que chamão dos Vaqueiros”, XXVIII) “Ao Conde de Monsanto tornando de Castella, estando no seu Paul, junto do Tejo”, XXIX) “A Dom Christouão de Moura”, XXX) “A Gaspar de Sousa, sobrinho do mesmo dom Christouão de Moura”, XXXI) “A Pedr’Alure[n]z Pereyra”, XXXII) “A João Rodriguez de Sá de Meneses, da jornada que fez Pero D’alcaçoua Carneyro a Castella, por mandado del Rey dom Sebastião”, 33) sem título de “carta” e sem numeração: “Ao Lecenceado Ioão Pimenta meu Sobrinho”, Cf. BERNARDES, Diogo. O LYMA / DE DIOGO BER / NARDEZ: / Em o qual se contem as suas / Éclogas, & Cartas. / Deregido por elle ao Excellente Principe, & Serenissimo Senhor / Dom Alvaro d’allem- / Castro, / Duque D’Aueiro.&c. Lisboa: Simão Lopez, 1596 BNL Res 3994 P. As “cartas” estão aos fôlios 71r-173v, com a observação de que a numeração em românico segue o original e que os fôlios saltam de 100r para o fôlio 111r.

Assim, da epístola I à XVI (justamente aquela que trata das agruras de Bernardes nas mãos dos mouros), conforme o nosso *corpus*, aproximam-se as epístolas do tom geral das epístolas de Miranda e Ferreira, retomando questões horacianas como o desprezo do vulgo, da cobiça e da ânsia por riquezas materiais, o elogio da vida retirada e simples no campo, longe, portanto da agitação da cidade, do estudo das letras e da prática da poesia, da justa medida, do tempo passado pleno de felicidade e perfeição moral em oposição ao tempo presente degradado moralmente. Entretanto, Bernardes também se aproxima de Pero de Andrade Caminha pela concepção que ambos compartilham do exercício das armas e das letras como busca da fama e do renome imortal; assim, o aperfeiçoamento moral adquirido pela poesia e pelas práticas dos bons costumes em nada prejudica, pelo contrário, só crescem, ao cavaleiro.

Pode-se afirmar que a grande diferença da epistolografia de Diogo Bernardes em relação a seus antecessores é justamente na questão relativa ao problema da vida eterna. Bernardes parece propor, para viver segundo a virtude, não só o afastamento completo da vida na cidade, mas a possibilidade dos votos monásticos e da opção completa (e radical talvez) pela vida contemplativa. Sá de Miranda, por exemplo, havia afirmado que a vida em virtude dependia necessariamente da “sã rusticidade” que apenas a vida no campo poderia salvaguardar, porém nunca havia proposto uma vida totalmente destituída de interesses cívicos. De fato, na epistolografia de Bernardes está ausente qualquer composição específica voltada a dar conselhos para a boa governação da república, como em Caminha, Ferreira ou mesmo Sá de Miranda.

Pode-se afirmar também que Bernardes se destaca pelo fato de tratar da vida no exílio, do desterro e da saudade, ao lado de pedidos insistentes por ajuda financeira fundamentados pela necessidade de dar proteção e patronato aos poetas, pois, seguindo a argumentação do *Pro Archia* de Cícero, é através da poesia que os varões ilustres conseguem seu lugar privilegiado na história. Talvez, esse insistente pedido de auxílio explique o fato de Bernardes ter sido o único dos quatro principais epistológrafos em verso em Portugal do século XVI a ter suas epístolas dadas à estampa ainda em vida do autor. De qualquer forma, também há em Diogo Bernardes reflexões acerca da poesia disseminadas ao longo de suas epístolas, porém nada muito além das tópicas já elencadas pelos outros epistológrafos: o elogio da língua portuguesa, o trabalho da lima e do tempo, a amizade com poetas mais habilidosos e experimentados, a imitação dos antigos, o cuidado na escolha dos temas, etc.; temas que mais uma vez repõe a epistolografia horaciana.

III.1.1 As epístolas em verso de Horácio

Em termos gerais, aquilo que Demétrio doutrina para a composição de epístolas muito bem

pode ser aplicado às epístolas em verso de Horácio. Demétrio afirma que a epístola requer “clareza”, embora isto possa ser combinado com altas doses de encanto. Para tanto, concordando com Artemon, editor das cartas de Aristóteles, é necessário que a epístola seja “metade de um diálogo”; daí, então, que seu estilo coloquial deva emular a conversação entre amigos, como se ambos privassem de contato mais próximo e pessoal. Demétrio também recomenda que a epístola seja breve, pois, como acrescentará mais tarde Juan Luís Vives, a epístola não pode ter extensão muito longa, tornando-se um tratado. No entanto, talvez, aquilo que melhor se aplique a todas as epístolas horacianas em verso seja justamente aquela parte em que Demétrio (227) propõe que “a carta, como o diálogo, deve ser rica na descrição de caracteres, isto é, o ethos de quem escreve. Pode-se dizer que cada um escreve a carta como retrato de sua própria alma. Em qualquer outra forma literária pode-se ver o caráter do escritor, mas em nenhum como no gênero epistolar”.⁴³

A presença dessa questão fundamental do ethos, pelo menos grande parte dela, nas epístolas de Horácio está ligada estrategicamente ao aproveitamento de fatos autobiográficos, mesmo porque, como afirma Gordon Williams, “a most marked feature of the *Epistles* is the way in which the form invites, indeed compels, statements apparently autobiographical”.⁴⁴ De fato, a inclusão de elementos biográficos, como parte estratégica da *inventio*, comparece com certa frequência ao longo das epístolas horacianas; em muitas ocasiões Horácio se refere à sua dedicação à filosofia (I.1), seus estudos literários (I.2), sua vida social (I.5), sua amizade com Mecenas (I.7), a publicação e recepção de seus poemas (I.13, I.19, I.20), seu retiro no campo (I.10, I.14, I.16), o estado de sua saúde (I.7, I.15) e à extensa auto-descrição da última epístola do livro I. Essa mesma estratégia de auto-apresentação que emula um quadro de proximidade entre remetente e destinatário não é originalidade de Horácio, ela também está presente de modo ostensivo nas cartas de Cícero a Atticus e de Sêneca a Lucílio. No entanto, em Horácio, esse dispositivo não se constitui apenas como enquadramento ao decoro de um tipo específico de situação epistolar, como aquele das cartas familiares ciceronianas, escritos em *sermo*, porém, em sentido complementar, à exortação da filosofia e à incorporação de determinadas virtudes de matriz estoíca.

Como se sabe, as epístolas eram utilizadas freqüentemente no mundo antigo como instrumento de apresentação de ensinamento filosófico, por exemplo, as tão conhecidas cartas em

⁴³ DEMÉTRIO. *Sobre el Estilo*. Madrid: Gredos, 1979, p.97. Cabe referir que o tratado de Demétrio é muito posterior a elaboração das epístolas em verso de Horácio, todavia é bem possível que as proposições de Demétrio correspondam a um balanço das práticas epistolares da Antiguidade; assim qualquer ligação com as epístolas horacianas em verso, tanto em termos teóricos quanto de seus usos, pode ser entendida como o conhecimento que Horácio teria da tradição da arte epistolar, o que é verossímil do ponto de vista histórico, uma vez que os discursos eram elaborados segundo um código tradicional e amplamente compartilhado. De qualquer forma, a semelhança entre a teoria de Demétrio e a prática de Horácio parece refletir uma ligação muito mais direta.

⁴⁴ WILLIAMS, Gordon. *Tradition and Originality in Roman Poetry*. Oxford, 1968, p.29.

prosa de Platão e de Aristóteles, e é óbvio que as epístolas de Horácio são tributárias dessa tradição. Igualmente, a idéia de ensinar filosofia através do uso da poesia também não é originalidade de Horácio; antes dele, Lucrécio, por sua vez na esteira de Empédocles e Parmênides, já havia exposto os preceitos da filosofia epicurista em forma epistolar em seu *De rerum natura*. A diferença é que Horácio, a despeito da presença em seus poemas satíricos da temática amorosa e de ensinamentos de índole epicurista, em suas epístolas, não se dedica aos meandros (com altas doses de sutileza) acerca dos aspectos doutrinários da “física”, nem se vale do tom épico, de estilo alto e intenso, e com fervor doutrinário, porém, com estilo humilde, recheado de humor, aos assuntos referentes à ética e à conduta pessoal mais facilmente aplicáveis à vida quotidiana, projeto ao qual já havia se dedicado anteriormente o *De Officiis*, de Cícero.

Aqui, é possível identificar, de modo claro, as formulações doutrinárias de Demétrio (230-32) acerca do conteúdo das cartas:

É preciso ter em conta que não existe apenas um estilo epistolar, senão também temas próprios às cartas. Aristóteles, que ao que parece foi um escritor de êxito no gênero epistolar, diz: “Não escrevi isto, porque não era tema próprio para uma carta”. Se alguém escrevera sofismas ou questões de história natural em uma carta, estaria escrevendo, desde já, algo que não era uma carta. A carta objetiva ser como a expressão breve de um sentimento amistoso e a exposição de um tema simples em termos simples. Sua beleza reside nas expressões de amizade e nos numerosos provérbios que contém. E esta é a única filosofia que se deve encontrar nela, já que o provérbio é popular e de domínio comum. Entretanto aquele que emprega máximas e exortações não parece que está falando familiarmente em uma carta, mas a partir de um púlpito.⁴⁵

Nesse sentido, todos esses aspectos formulados por Demétrio acomodam-se às epístolas em verso de Horácio e ligam-se a certas estratégias poéticas, cujos ganhos são relevantes para a apresentação não dogmática de preceitos morais concernentes aos hábitos, aos costumes e à conduta humana em relação aos parâmetros da arte de bem viver. Em verdade, há que se destacar que a natureza “não-técnica” e coloquial que estruturam as formulações das epístolas horácianas, vale dizer, a imitação do “cuidado descuidado” com o estilo que a faz aproximar-se da conversação quotidiana, parecem soar paradoxal para um conjunto de composições que estão repletas de ensinamento filosófico; todavia, esse ensinamento não possui caráter sistemático ou mesmo dogmático, uma vez que, como bem lembra Demétrio, os temas de história natural e de sofística com sua argumentação e lógica cerradas são indecorosos para a carta. Encontra-se, isto sim, a exposição ética e filosófica em grandes linhas, com Horácio esforçando-se em exortar seus

⁴⁵ Idem, *ibidem*, p.98.

destinatários à filosofia através de provérbios e de conselhos práticos.

E é justamente nesse sentido que se deve destacar, como estratégia retórica, a ligação entre a escrita das cartas e a virtude da amizade, isto é, as epístolas horácianas em verso contêm amplamente expressões de afeição pessoal do remetente para com o destinatário (I.I.105, I.X.1-5) e o estabelecimento da conduta correta em relação à amizade é um de seus principais tópicos (I.7, I.17, I.18). Acrescente-se ainda que todas as epístolas de Horácio são endereçadas a seus amigos mais próximos, o que as distancia e as torna bem distante de suas *Sátiras* e *Odes*, cujos destinatários são de natureza muito variada, incluindo desde inimigos e altas dignidades que são admoestados e ridicularizados por suas práticas, às diferentes mulheres que Horácio incita a gozarem a flor da idade e a se dedicarem ao amor.

Cabe ainda ressaltar que Demétrio prescreve que a carta não pode ter caráter peremptório e eloqüente como se o remetente estivesse fazendo um discurso de aparato nos grandes debates em praça pública ou exortando à platéia a partir de um púlpito, mesmo porque esse tipo de modalidade de discurso com suas máximas ou mesmo o exame detalhado das tecnicidades e sutilezas da doutrina moral estão no limite oposto do tom conversacional próprio ao estilo epistolar e do uso intensivo de provérbios. Isto quadra perfeitamente com o efeito de “simplicidade” que demandam as cartas e com a estratégia de delinear um retrato do remetente como *persona* digna de credibilidade.

Aliás, mesmo a auto-apresentação com grandes doses de ironia e auto-depreciação que Horácio mobiliza com freqüência ao longo de suas epístolas pode muito bem ser entendido como parte integrante desta estratégia de afastar a desconfiança daquilo que prescreve em forma de conselho, o que reverte em enorme ganho enunciativo, pois favorece a captação da benevolência do auditório, tornando-o mais disposto a aceitar os preceitos acerca da vida em virtude. Assim, aquilo que se diz não provém de um varão ilustre, cuja qualidade moral sempre fora irrepreensível e intocável, porém de alguém que conseguiu superar depois de vários percalços seus próprios vícios e apetites, atingindo, com esforço, a destreza na arte de bem viver.

A partir do que se disse até aqui, pode-se afirmar, então, que há basicamente duas grandes linhas de força que compõem e estruturam internamente as epístolas de Horácio e que procuram responder e configurar duas questões de relevância estratégica: a primeira, quais as técnicas discursivas que Horácio mobiliza para apresentar o material filosófico (qualquer que seja sua base doutrinária) através do uso de um arranjo poético específico a fim de criar um ethos favorável que consiga calçar suas proposições em forma de conselho acerca da vida mais adequada segundo os preceitos da moral; de fato, essa “ficção” da *persona* corresponde também aos modos mais particulares com que Horácio se apropria da doutrina e das práticas da arte epistolar antiga. E,

ligada estrategicamente a este aspecto, a segunda, quais os tipos de enunciados preferenciais, por serem quantitativamente mais freqüentes, escolhidos por Horácio para funcionar como táticas poéticas para apresentar esses referidos preceitos filosóficos de modo a melhor arrebatam a atenção do destinatário e atingir o fim persuasivo para o qual se destinam.

No sentido da constituição da alta qualidade moral desse “lugar” de quem fala no discurso, é importante notar que Horácio escolheu para abrir suas epístolas em verso uma estrategicamente dedicada a seu protetor, Mecenas, na qual fornece a justificativa para a escrita de suas próprias epístolas: a idade avançada (I.1.4) e principalmente o interesse de estudar a *philosophia actiua* (I.1.10-2), o que remete necessariamente para a noção fundamental da filosofia concebida, segundo entende Cícero, como “*studium sapientiae*”⁴⁶, porém a matriz mais imediata, que Horácio retoma, é a divisão tradicional proposta por Sêneca entre a filosofia contemplativa - aquela destinada a investigar as coisas divinas - e a ativa - voltada para as coisas humanas e as práticas mais adequadas a viver em virtude.⁴⁷ Ou nos termos de Horácio:

A vós, a quem eu consagrei os primeiros e derradeiros tons de minha Musa, vós gostaríeis então, caro Mecenas, portar de novo nas corridas um velho competidor que, depois já de tanto tempo, recebeu seu descanso? Meus gostos mudaram com a idade. Do momento em que Vejanus suspendeu suas armas nas portas do templo de Hércules, ele vive retirado no campo e não se expõe mais à afronta de implorar, à entrada da arena, a piedade do público. Uma voz secreta não cessa de me repetir nos ouvidos: ‘Infeliz, deixa envelhecer em paz teu cavalo de medo que de repente, desconjuntado, sem fôlego, ele deixe ao cair seu mestre sobre o solo’. Adeus, então, os versos! Adeus às vãs diversões deste gênero!⁴⁸

⁴⁶ Cf. *De Officiis* II. 2.5. Ou como irá se referir a literatura novilatina do século XVI: “*Philosophiam uero Pythagoras primus appellauit seque philosophum... Antea enim sophia, hoc est, sapientia dicta, quae nunc philosophia dicitur. Et qui hanc profitebantur sophoi, hoc est, sapientes appellati... Auctore Pythagora, philosophos, hoc est, sapientiae studiosos appellamus... Appellatumque est id philosophiae genus Ionicum, quod Tales ex Ionia fuerit. Milesius enim cum esset, Anaximandrum instituit. Hoc autem Italicum, quod illius auctor, Pythagoras, in Italia ut plurimum philosophatus sit*” (Tradução de Diógenes Laércio, *De vitis et moribus philosophorum*, por Valentim Curião, em 1524, apud MATOS, Albino de Almeida. *A oração de sapiência de Hilário Moreira*. Coimbra: INIC/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras de Coimbra, 1990, nota 9, p.94.

⁴⁷ SÊNECA, Ep. 95. 10: “*Philosophia autem et contemplatiua est et actiua; spectat simul agitque*”. Sêneca afirma ainda que debruçar sobre os meandros da filosofia é ser, queiramos ou não, arrebatados pela admiração: “[*Philosophia*] *profecto omnes mortales in admirationem sui raperet, relictis his quae nunc magna magnorum ignorantia credimus*”, Ep. 89.1.

⁴⁸ “*Prima dicte mihi, summa dicenda Camena, / spectatum satis et donatum iam rude quaeris, / Maecenas, iterum antiquo me includere ludo. / non eadem est aetas, non mens. Veianus armis / Herculis ad postem fixis latet agro, / ne populum extrema totiens exoret harena. / est mihi purgatam crebro qui personet aurem: / ‘solve senescentem mature sanus equum, ne / peccet ad extremum ridendus et ilia ducat’. / nunc itaque et versus et cetera ludicra pono; / quid verum atque decens, curo et rogo et omnis in hoc sum. / condo et compono quae mox depromere possim*”, Ep. I.1.1-12.

Horácio descreve seu interesse pela filosofia como a aposentadoria do gladiador que não mais deseja participar do *ludus*. Aqui, Horácio joga com o duplo sentido do termo que significa não só a “escola de gladiadores”, mas também “divertimentos frívolos”, isto é, nessa segunda acepção, que Horácio não deseja mais escrever as composições eróticas e amorosas das *Odes* e perder tempo com superfluidades – ele chega a afirmar que não é mais um jovem e que não tem mais idade para esses passatempos⁴⁹ - em prol de um novo projeto de fundo mais especificamente ético.⁵⁰ A recusa dos jogos e divertimentos da *militia amoris* e a retirada estratégica do gladiador para o campo (*latet abditus agro*) reforça o paralelo biográfico com Horácio (o poeta) no seu campo da Sabina (I.16.4).

A mesma justificativa encontra-se na epístola endereçada Lolius: para o primeiro (II. 2. 55-7) e para a segunda (II. 2. 141-4). De fato, o retiro de Horácio para o campo, a oportunidade para a reflexão filosófica e a adoção do *sermo* mais adequado a quem deseja compor versos em homenagem à *Musa pedestris* será o tema principal do livro I das *Epístolas*.

No entanto, a ambigüidade de *ludus*, o tom extremamente irônico do conjunto da composição e a renúncia da poesia em favor da moral já presente em outras composições horacianas anteriores fazem com que a imagem da *persona* contida na epístola de abertura soe em forte diapasão, mas não o suficiente para convencer de que não se trata de mero jogo literário. Sobre isto, Harris observa que “the apparent conversion of philosophy is at least partly a fiction for literary purposes, since philosophical concerns are far from absent from Horace’s earlier writings. The poet is not ‘born again’ fundamentalist missionary in the Lucretian mould, but is able to joke about his new career as a poetic purveyor of philosophy to his friends. This combination of self-deprecating humour and enthusiasm in conveying his philosophical interests is a hallmark of Horace’s self-presentation in the first book of Epistles”.⁵¹

Esta estratégia de compor um caráter que articule altos princípios e conselhos sobre a melhor conduta humana para viver adequada e honestamente segundo uma determinada filosofia

⁴⁹ Ode III.26.1-2: “Vivia há pouco idoneo para as moças, e militei, não sem gloria” (“*Vixi puellis nuper idoneus, / Et militavi non sine gloria*”). Ou também, conforme os *topoi* da *renuntiatio amoris*, na Ode I.5.13-16: “A parede sagrada (do templo) indica por um painel votivo eu haver suspenso ao Deus senhor do mar as vestes húmidas” (“*Me tabula sacer / Votiva paries indicat uvida / Suspendisse potenti / Vestimenta maris Deo*”), Cf. HORACIO. *Odes, Epodes e Poema Secular*. Explicados litteralmente, traduzidos em portuguez e annotados por Francisco António Picot. Paris: Librairie-Imprimeries Réunies, 1893.

⁵⁰ Pierre Grimal ressalta muito bem esta distinção em duas fases da produção poética de Horácio: a primeira, de inspiração moralizante, com temas que dizem respeito aos costumes contemporâneos e aos grandes problemas da vida moral, assim como questões de índole literária e sobre a natureza da poesia (ver, por exemplo, a “Epístola aos Pisões” ou “Arte Poética”), representada pelos livros de *Sátiras* e *Epístolas* - comumente referidos sob o título de *Sermones*; a segunda, pelas *Odes* e *Epodes*, ambas denominadas de *Carmina*, Cf. *La Littérature Latine*. Paris: PUF, 1972 (Col. “Que sais-Je ?”, n. 327), p. 76-77.

⁵¹ Cf. HARRISON, Stephen. Poetry, Philosophy, and Letter-Writing in Horace, Epistles I. In: INNES, Doreen; HINE, Harry & PELLING, Christopher (eds.). *Ethics and Rhetoric*. Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday. Oxford: Clarendon Press, 1995, p.50.

moral com altas doses de considerações negativas acerca de si mesmo pode ser encontrada sintomaticamente na Ep. I.4.12-16, dirigida a seu companheiro de jornada poética e muito conhecido poeta elegíaco, Tibulo. Ali, Horácio aconselha que ele deve desfrutar todos os recursos materiais à sua disposição para viver uma vida confortável, a despeito do sofrimento causado por seus fracassos amorosos:

no meio de esperanças e preocupações, no meio de medo e raiva, não perder de vista que cada dia que se vive pode ser o teu último dia. Assim parecer-te-ão deliciosas todas as horas da existência que tu não terás contado. Quando tu tiveres vontade de rir, venha me ver; tu me encontrarás bem feito e reluzente pelos cuidados que eu dedico a minha aparência; de tal modo, resumindo, uma porção do toucador de Epicuro.⁵²

Como se sabe, pelos estudos de Grimal, a elegia erótica era uma ficção muito bem construída, cujo fundamento era a aplicação de uma *fides*, de um efeito de sentido específico, que conduzia estrategicamente a elaboração e arranjo de diversos *topoi* característicos do gênero poético e que confiavam verossimilhança aos lamentos quer eram enunciados.⁵³ Da mesma forma, as epístolas de Horácio jogam com os preceitos de se procurar construir um ethos favorável para a persuasão, vale dizer, é possível afirmar que se trata, antes de tudo, de aplicar a auto-depreciação como modo de *captatio benevolentiae* – a parte da retórica que codifica os modos de arrebatador a atenção do público – para sustentar as formulações da filosofia moral.

Assim, Horácio freqüentemente se apresenta como não sendo um grande professor ou o melhor paradigma de moralidade, mas, pelo contrário, como um simples amigo, bem intencionado, ao certo, um mero aprendiz, enquanto desempenha uma determinada linha argumentativa. Na Ep.1.6, Horácio afirma que seu conselho não é melhor que nenhum outro, mas encoraja Numicius a tomá-lo, caso não tenha nenhum outro que conheça (vv.67-68). Na Ep. I.17, fornece a Scaeva alguns conselhos a respeito da verdadeira amizade – aliás, tema muito comum nos escritos da Antiguidade Clássica -, mas Horácio diz ser um iniciante, como um cego a tatear o caminho, apenas com muita vontade de aprender sobre assunto tão complexo. Por duas vezes ao menos, Horácio chega mesmo a advogar a inconsistência de seus próprios conselhos (Ep. I.8; I.15.42-46) e, na última epístola do Livro I, que não diz respeito especificamente a nenhum tema de moral, continua a apresentação de si mesmo em modéstia afetada contrastando diretamente com os clamores do

⁵² “*inter spem curamque, timores inter et iras, / omnem crede diem tibi diluxisse supremum. / grata superveniet quae non sperabit hora. / me pinguem et nitidum bene curata cute vises / cum ridere voles Epicuri de grege porcum*”.

⁵³ GRIMAL, Pierre. *A elegia erótica romana*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

poeta da Odes 2.20⁵⁴ e 3.30⁵⁵.

Esse bom humor auto-depreciativo das epístolas horácianas quadra perfeitamente, em viés oposto, obviamente, com a atitude similar do grandioso projeto poético do *vates* das *Odes*. Na epístola I.20, Horácio compara seu livro sendo enviado para o livreiro e para a circulação pública com o jovem escravo sendo vendido no mercado com objetivos de prostituição.⁵⁶

Harrison é particularmente enfático quando afirma que “The rationale behind this modesty both as a poet and as a teacher of philosophy is clear enough: Horace is evidently going to get further in interesting his friends in ethical topics by not posing as an omniscient sage. The humorous and fallible self-image of the poet as philosopher in Epistles I helps to convey its protreptic message in the most effective and acceptable way”.⁵⁷

Se, em termos de técnica discursiva, pode-se verificar que a assunção ao recurso da auto-depreciação pela *persona* acaba por criar um efeito favorável de verossimilhança dramática, pois ao permitir um rebaixamento de si mesmo, em conformidade com os preceitos retóricos da modéstia afetada e captação da benevolência, constitui um enorme ganho persuasivo, conferindo maior credibilidade ao arranjo do material filosófico que enuncia, isto só pode ser realizado pela caução de certos enunciados preferenciais, que irão funcionar de acordo com as táticas poéticas apropriadas à constituição da epístola em verso.

Uma das vantagens da escolha da epístola em verso é justamente o fato de se poder utilizar em grande medida o recurso elocutivo das “sentenças”, através do qual se pode encapsular a densidade de um pensamento ou um conjunto de preceitos filosóficos, resumindo-os, numa célula sintática curta (em uma ou poucas linhas) facilmente memorizável, sobretudo quando traduzida em forma de verso. Há muitos exemplos disto – e muito bem conhecidos – em Horácio, os quais podem ser listados ao acaso sem qualquer interesse de examiná-los exaustivamente: “eu me esforço por dominar as circunstâncias, em vez de me deixar subjulgar” (*Et mihi res, non me rebus subiungere conor*, I.1.19); “a prata vale menos que o ouro, e o ouro vale mais do que a virtude” (*vilius arguntum est auro, virtutibus aurum*, I.1.52); “quando se tem o que se basta, não se deve

⁵⁴ Justamente a Ode dedicada a Mecenas, que fecha o Livro II das Odes – aquela em que Horácio afirma ser um vate bifronte que se transforma num cisne.

⁵⁵ No mesmo tom de falsa modéstia da Ode II.20, a Ode III.30 é dedicada “A si mesmo” (*Ad se ipsum*); esta é a tão famosa composição horáciana que se inicia por “*Exegi monumentum aere perennius*” (“Concluí um monumento mais duradouro que o bronze”). Nas *Odes*, Horácio trata de temas acerca dos feitos de políticos ilustres, em louvar os deuses e os seus amigos, em homenagear pequenos lugares que lhe tinham proporcionado momentos felizes e excitado a imaginação. Porém, as *Odes* serão reconhecidas pelo seu alto grau de elaboração literária. Diz Quintiliano que “dos líricos é o mesmo Horácio quase o único digno de ser lido, pois se inspira por vezes e está cheio de alegrias e beleza, é múltiplo nas figuras, audaz, com extremo bom gosto na escolha das palavras” (*Inst. Orat. X, I, 96*: “*At lyricorum idem Horatius fere solus legi dignus: nam et insurgit aliquando et plenus est iucunditatis et gratiae et uariis figuris et uerbis felicissime audax*”).

⁵⁶ HARRISON, S.L. Deflating the Odes: Horace Epist 1.20. *Classical Quarterly* 38 (ii) 473-76 (1988).

⁵⁷ HARRISON, Stephen, *Philosophy and Letter-Writing...*, p. 51.

ambicionar nada mais” (*quod satis cui contingit nihil amplius optet*, I.2.46); “não perder de vista que cada dia que se vive pode ser o teu último dia” (*omnem crede diem tibi diluxisse supremum*, I.4.13); “não admirar a riqueza de outro, em vez de admirar a tua própria” (*hic tibi sit potius quam tu memorabilis illi*, I.6.23); “Convém que cada um se ajuste à sua própria medida, da mesma forma que o sapato deve se ajustar ao pé” (*metiri se quemque suo modulo ac pede verum est*, I.7.98); “Viajar para mares além, é mudar de céus e não de espírito” (*caelum non animum mutant qui trans mare currunt*, I.11.27); “quando se prefere a condição de outro, toma-se aversão ao que é próprio” (*cui placet alterius, sua nimirum est odio sors*, I.14.11); “penso que cada um deve fazer de bom grado o trabalho que sabe fazer” (*quam scit uterque libens censebo exerceat artem*, I.14.44); “tu mesmo vive corretamente, preocupado em justificar sua reputação” (*tu recte vivis, si curas esse quod audis*, I.16.17); “não viveu mal aquele que soube suportar sua vida e sua morte” (*nec vixit male qui natus moriensque fefellit*, I.17.10); “não é permitido a todos os mortais chegar a Corinto” (*non cuius homini contingit adire Corinthum*, I.17.36); e “a virtude é igualmente distante de um e outro excesso” (*virtus est medium vitiorum et utrimque reductum*, I.18.9).

Estes exemplos em forma sentenciosa expressam idéias filosóficas nada originais, no sentido de que constituíam um *corpus* cujo conhecimento devia ser à época de Horácio tão disseminado que muito pouco poderiam contribuir para se formar concretamente uma doutrina filosófica bem estruturada. Era freqüente na tradição filosófica greco-romana a idéia da autarquia (de auto-suficiência), de que cada homem possui sua própria medida, de que viajar não alivia os problemas da alma, de que cada homem detesta aquilo que possui e ama o que pertencem aos outros; todos eles freqüentemente expressos em forma mnemônica de verso.

Outra vantagem deste recurso poético é a produção extensiva de uma imagética específica como ornamento do discurso; recurso este, já utilizado com enorme sucesso nos diálogos de Platão e nas epístolas em prosa de Sêneca. Porém, na poesia, foi com Lucrecio que o uso de imagens para explicar preceitos filosóficos ganhou enorme relevância. Uma técnica em particular que Horácio aproveitou de Lucrecio foi o uso da analogia entre uma imagem familiar e visual para expressar idéias filosóficas abstratas. Isto é particularmente claro na epístola de abertura em que Horácio compara a aparência física em desalinho com a desordem da alma:

Vós rides de mim, se eu me apresento descuidado diante de vós, os cabelos bizarramente talhados, se eu visto linho usado por debaixo de uma túnica nova, se o panejamento de minha toga caiu deselegante, e quando não estou um só momento de acordo comigo mesmo, quando eu me retiro o mais rápido possível o que eu tinha buscado com a maior das pressas, para procurar aquilo que momentos antes eu havia desprezado, quando minha vida se resume apenas a um fluxo e refluxo perpétuo de contradições, por que absolutamente não rides quando me vês demolir, derrubar,

arredondar as reentrâncias ?⁵⁸

Horácio ironicamente conclui que o elegante Mecenas está mais interessado nos pequenos desvelos no vestir e no tipo de penteado do que nos grandes defeitos morais e na desordem da alma. A descrição das preocupações dedicadas a esses detalhes com a aparência fornece ao preceito filosófico um forte elemento concreto e visual⁵⁹; além disso, sugerir a desordem e confusão moral como descuido com a aparência tem a vantagem de chamar a atenção do auditório, sobretudo se levarmos em conta a extrema preocupação que a aristocracia romana dedicava às aparências exteriores. Muito semelhante é outra imagem:

Uma fortuna que, demasiado grande e demasiado pequena, não é proporcional às necessidades daquele que a possui, é como um sapato que, demasiado apertado, incomoda o pé de seu dono (*Cui non conveniet sua res, ut calceus olim, / si pede maior erit, subvertet, si minor, uret*, I.10.42-43).

Ou seja, as paixões que atribulam a alma e causam o descontentamento consigo mesmo são comparadas ao sapato desconfortável no pé, quer seja ele pequeno ou grande. Ou esta ainda:

Quando o fogo está da casa vizinha, teme pela sua, pois o incêndio progride a favor de sua negligência (*Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet, / et neglecta solent incendia sumere viris*, I.18.84-85).

Aqui, Horácio conclama Lolius a sair em socorro dos amigos atacados pelos inimigos, mesmo porque ele poderá ser o próximo e necessitará também de ajuda. A imagem da casa pegando fogo é particularmente vívida e apresenta o ensinamento moral de que a verdadeira amizade reside na ajuda mútua.

O mesmo pode ser dito do desenvolvimento de outra imagem – talvez a mais recorrente e mais conhecida – no interior das epístolas horácianas, aquela que veicula a idéia de que a filosofia é a cura para a alma, assim como o remédio é a cura para o corpo. Platão já havia utilizado a mesma imagem no *Górgias* (480b2) em defesa da filosofia contra a sofística e também Sêneca em suas epístolas morais (Ep. 7.1), todavia Horácio utiliza a imagem de modo mais amplificado. A analogia médica comparece mais uma vez de modo proeminente na epístola de abertura:

⁵⁸ “*Si curatus inaequali tonsore capillos / occurri, rides; si forte subucula pexae / trita subest tunicae vel si toga dissidet impar, / rides: quid mea cum pugnat sententia secum, / quod petit spernit, repetit quod nuper omisit, / aestuat et vitae disconvenit ordine toto, / diruit, aedificat, mutat quadrata rotundis?*”, Ep. I.1.94-100.

⁵⁹ Aliás, o mesmo dispositivo de buscar chamar a atenção do leitor através de imagens situadas no plano concreto ou das referências inscritas na experiência vulgar é utilizado por Cícero no *De Senectute*, e que, por sinal, a tradução quinhentista de Damião de Góis irá procurar ressaltar.

Tu não tens o olhar agudo de Lynceus, por isso tu vais negligenciar teus olhos doentes? Tu não tens os músculos invencíveis de Glicon? E isto é razão para se deixar contaminar pela gota homicida? É possível avançar até um certo ponto, se não é permitido ir mais longe. Teu coração é agitado pela avareza e pelo miserável interesse? Há palavras e fórmulas pelas quais te poderiam adoçar este sofrimento e para desaparecer uma grande parte de seu mal. Tu estás tomado pelo amor da glória? Há certos remédios, que poderiam te reconfortar da dor, por três vezes, com recolhimento, às páginas de um pequeno livro.⁶⁰

Assim é que Horácio aconselha Mecenas ao esforço de curar os males morais do mesmo modo que se curam as enfermidades do corpo⁶¹; a doença diagnosticada pelos sinais de olhos inflamados e pela gota recebe tratamento lingüístico cuidadoso e muito sofisticado; a ambigüidade de *fervet* pode referir-se ao calor da febre como ao fervor espiritual; *lenire dolorem* é apropriado ao alívio do sofrimento físico quanto ao apaziguamento dos tormentos da alma; *tumes* pode sugerir tanto o inchaço maligno como metaforicamente o excesso da ambição; e *lecto... libello* salienta que a doença é do espírito e a cura é o livro – mais precisamente, as epístolas em verso –, que Horácio encoraja o leitor a ler na esperança de cura.

A mesma analogia está presente na próxima epístola:

uma casa e uma grande fortuna fazem bem àquele que deseja e que teme, assim como as pinturas fazem bem aos olhos doentes, como as excitações fazem bem a quem está acometido da gota, como os sons da lira fazem bem aos ouvidos que sofrem.⁶²

Aqui, concorre a idéia de que o homem rico mergulhado em preocupações está distante da felicidade. Este tópico é muito freqüente no mesmo Horácio, que trata desse tema em suas *Odes*

⁶⁰ “*non possis oculo quantum contendere Lynceus, / non tamen idcirco contemnas lippus inungi; / nec quia desperes invicti membra Glyconis, / nodosa corpus nolis prohibere cherarga. / est quadam prodire tenus, si non datur ultra. / Fervet verba et vocês quibus hunc lenire dolorem / possis et magnam morbi deponere partem / laudis amore tumes: sunt certa piacula quae te / ter pure lecto poterunt recreare libello*”, Ep. I.28-37.

⁶¹ É importante notar que Horácio, aqui, compõe sua *persona* conjugando três diferentes funções: orador, médico e filósofo. O que um pouco mais tarde suscitou o debate em torno de qual deles seria ao mais útil à república. No Pseudo-Quintiliano, pode-se ler: “Três irmãos, um orador, um médico e um filósofo, estão competindo pela herança paterna. O pai deles havia instituído como legítimo herdeiro aquele que, entre os três, tivesse podido demonstrar ser o mais largamente ser mais útil aos cidadãos” (“*Contendunt orator, medicus philosophus de bonis patris, qui testamento eum heredem reliquerat, qui se probasset amplius prodesse civibus*”). Apud GIOLITO, M. Franca Buffa. Retorica giuridica/giudiziaria in Ps. Quintiliano, Decl. Min. 268. *Euphrosyne*, 30 (2002), p.91.

⁶² “*qui cupit aut metuit, iuvat illum sic domus et res / ut lippum pictae tabulae, fomenta podagrum, / aurículas citharae collecta sorde dolentis.*”, Ep. II.51-53.

(notadamente, II.16.9-24⁶³; III.1.17-24⁶⁴; III.16.17-28⁶⁵; III.24.1-8⁶⁶).⁶⁷ Igualmente efetiva é a imagem utilizada quando indaga a Florus como estão as relações entre Celsus e Munatius:

ou bem esta reconciliação, com uma doença mal curada cicatriza-se em vão, e já se abre?

(*an male sarta / gratia nequiquam coit ac rescinditur...?*)

A amizade rompida é comparada a uma ferida aberta em que as costuras podem ou não fecharem e cicatrizarem; a analogia é clara e tem interesse e efeitos morais: a ferida moral da disputa entre os amigos é como a ferida física, e a amizade reconciliada é como o corpo enfermo que encontra devidamente a cura.

O uso da analogia entre o destempero moral e o sofrimento físico é particularmente interessante quando Horácio refere-se a detalhes biográficos de sua situação atual e do estado precário de sua alma. Na epístola destinada a Celsus em campanha com Tiberius no Leste, Horácio diz:

se ele te perguntar o que eu faço, diga-lhe que a despeito dos mais belos e copiosos projetos, eu nem vivo melhor nem de modo mais agradável; não que a praga tenha devastado meus vinhedos e que o calor tenha secado meus olivais, nem porque meu rebanho está doente na vastidão dos campos, mas porque menos são de espírito que de corpo, eu nada quero escutar, nem nada aprender que possa diminuir minha doença, pois não posso suportar meus fiéis médicos (*medicis*) e me irrita contra meus amigos (*amicis*) mais leais que querem me livrar de um mal funesto; pois eu persigo o que me é prejudicial e evito o que me deveria ser útil, pois eu mudo como o vento, eu amo Tibur, estando em Roma, e amo Roma estando em Tibur.⁶⁸

⁶³ “Porquanto não (nem) os thesoiros nem o lictor consular remove (removem) as míseras perturbações da mente e os cuidados esvoaçando em torno dos tectos estucados”, Cf. HORACIO. *Odes, Epodes e Poema Secular...*, p.203.

⁶⁴ “As iguarias Siculas (da Sicília) não provocarão sabor agradável a quem sobre (cuja) impia cerviz uma espada desembainhada está suspensa, os cantos das aves e da cithara não (lhe) conciliarão o somno”, Idem, p.227.

⁶⁵ “A cobiça e a fome de maiores (bens) acompanha (acompanhão) o cabedal crescente. Mecenas, glória dos cavalleiros, com razão temi levantar sua cabeça vivisel [sic] ao longe. Quanto mais coisas cada qual recusar a si mesmo, mais coisas alcançará dos Deuses. Vou nu para os arraiaes dos desejando (que não desejão) nada, e trãnsfuga folgo de deixar as partes (o partido) dos ricos possuidor mais glorioso de coisa desdenhada (mediocre) do que se, pobre entre grandes riquezas, eu fosse dito (se dissesse) occultar nos meus celleiros tudo o que cultiva (colhe) o Apulo não preguiçoso”, Idem, p.299.

⁶⁶ “Ainda que mais opulento que os thesoiros intactos (por ora) dos Arabes e da India occupes com as tuas construcções todo o mar Tyrrheno e Apulo, se o cruel Fado crava os adamantinos pregos (até) nas (mais) altas cabeças, não subtrahirás o (teu) animo ao medo, não (subtrahirás) a cabeça dos laços da morte”. Idem, p.323.

⁶⁷ SENECA, *Ep.* 84.11, 115.16; e no *Brevitate Vitae* II.4.

⁶⁸ “*Si quaeret quid agam, dic multa et pulchra minantem / vivere nec recte nec suaviter; haud quia grando / contuderit vitis oleamque momorderit aestus, / nec quia longinquis armentum aegrotet in agris; / sed quia mente minus validus quam corpore toto / nil audire velim, nil discere, quod levet aegrum; / fidis offendar*”

Como em outros lugares, os termos utilizados são ambíguos; a coordenação entre *medicis* e *amicis* sugere que os amigos fazem pela alma o que os médicos fazem pelo corpo; sobressai, entretanto, a nota peripatética da “akrasia”, a que Aristóteles se refere em sua *Ética a Nicômaco* (VII, 1148a15), quando alguém conhece a direção certa da ação, contudo falha por executá-la por fraqueza.

Na epístola I.7, o retiro campestre de Horácio é utilizado como ponto de partida para analogia entre a saúde do corpo e a da alma. Daí, que Horácio, argumentando em favor de sua própria saúde mental, se recuse a juntar-se a Mecenas em Roma, permanecendo em sua quinta na Sabina; a desculpa inicial para tal recusa se dá pelas condições climáticas da cidade, muito quente no verão e com ares insalubres (vv.1-13). Entretanto, no resto da epístola, Horácio cita os exemplos de seu anfitrião na Calábria e a estória de Philippus e Mena, deixando claro que seu retiro para os campos da Sabina e a capacidade de Horácio lá permanecer tem a ver mais do que com salvar a saúde física. Os campos da Sabina e a amizade de Mecenas permitem que Horácio mantenha sua saúde espiritual; esta consiste em seguir um determinado estilo de vida, baseado no ócio digno e na grata independência.

Em resumo, para finalizar, mais uma vez com Harrison: “The extension and variation of a type of imagery illustrating a philosophical Idea to provide a link with central theme of the whole collection is typical of the resources available for the exposition of ideas in a poetry-book. In fact, we have seen that discussion of the analogy between mental and physical health has also mentioned and included the two other aspects of the first book of Epistles which have been classified above as poetic techniques – the elaborate self-presentation of the writer and the use of ‘one-liners’, showing that the poet is in full command of a range of poetical strategies, and uses them in an integrated way towards the objective of his collection, the entertaining and informative presentation of ethical issues both to his immediate correspondents and to a larger readership”.⁶⁹

medicis, irascar amicis, / cur me funesto proporent arcere veterno; / quae nocuere sequar, fugiam quae profore credam; / Romae Tibur amem ventosus, Tibure Romam”, Ep. I.8.3-12.

⁶⁹ HARRISON, Stephen, *Philosophy and Letter-Writing...*, p.57.

III.2 *A persona do rústico e suas máscaras*

As muitas interpretações realizadas pela fortuna crítica da epístola em verso endereçada “A El-Rei, nosso senhor” de Francisco de Sá de Miranda (1481-1555) ainda se ressentem com demasia surpreendente de certa tradição biografista; sobretudo, aquela que deriva do (pretense) retrato físico e moral delineado por Fidelino de Figueiredo.¹ A partir daqui, o mais das vezes, procurou-se investigar quais as possíveis contrapartidas entre a vida sempre recheada de peripécias do poeta português e o emaranhado de gêneros poéticos que cultivou nem sempre com constância. É costume afirmar que a sua estadia italiana, entre 1521 e 1525, representaria o grande divisor de águas entre sua produção “antiga” e a “moderna”, que seu afastamento compulsório dos círculos palacianos para os deleites aprazíveis de sua quinta foi a pá de cal sobre suas pretensões políticas sob o reinado de D. João III, ou ainda que essa retirada estratégica deveu-se menos a ambição fracassada do que ao mal-estar frente aos reveses da expansão marítima portuguesa no além-mar.

De qualquer forma, quer a referida epístola de Miranda se enquadre no teor “grave” ou “melancólico” da personalidade de Sá de Miranda, quer em sua “terceira fase” (a fase bucólica), tudo acaba por escamotear aquilo que parece ser a linha de força mais adequada em termos metodológicos e de verossimilhança histórica, ou seja, descrever o modo de constituição dos procedimentos persuasivos dos quais se valeu para configurar os usos específicos da linguagem, circunscrevendo-os estrategicamente ao âmbito da tratadística romana reativada no século XVI em Portugal, a partir das preceptivas retóricas de Cícero e Quintiliano e poética de Horácio. Em particular, caberia explicitar, conforme o crivo desses discursos normativos que ordenam a formulação de enunciados persuasivos, os procedimentos de auto-legitimação da *persona* constituída nessa epístola de Sá de Miranda, vale dizer, como a “voz” que dá corpo a produção desses enunciados são rigorosamente parametrados para efetivar um determinado efeito de sentido.

Assim, para Miranda, se o discurso de elogio das principais virtudes que compõem a dignidade da realeza podem ser entendidos como princípios de base sobre os quais deve governar cada monarca em particular, ele só se tornará efetivo se uma dessas virtudes – a correta aplicação da justiça – pôde se descolar do conjunto de valores morais positivos e se contrapor à ambição de certos setores particulares da sociedade, cujo único interesse é o aumento próprio, e que, portanto, ferem o ideal do bem comum da comunidade política. E se a *persona* se apropria desse “estado de coisas” (afirmação de qualidades e admoestação de vícios) é porque sua própria caução como “voz” autorizada a dar conselhos para assegurar o bem comum funda seus alicerces nisso. Em um e outro caso, equivale a dizer que só se obtém o efeito desejado se ali operar a pragmática institucional em que estão absolutamente imersos. Mais ainda: ao se

analisar os traços constitutivos da *persona* não só se procura rivalizar com certo tipo de crítica de viés romântico que investe semântica e pragmaticamente suas análises sem o devido exame do contexto particular de produção e do momento histórico preciso em que se dá o discurso, mas também com certas linhas histórico-literárias que examinam apenas as grandes correntes temáticas sem explicitar as regras de funcionamento desses discursos.

Um bom começo para estabelecer a constituição da *persona* na epístola mirandina em domínios particularmente relevantes é tratar da formulação do exórdio retórico. Aqui, depois das saudações de praxe, afirma-se que se vai construir o poema sem disciplina poética, como uma conversa breve que se faz às pressas entre um e outro afazer do rei, sempre ocupadíssimo com os negócios do Estado (“eu que, respeito havendo / ao tempo mais que ao estilo, / irei fugindo ao que entendo: / farei como os cães do Nilo, / que correm e vão bebendo”²). Isto para não ferir os preceitos básicos da boa civilidade que reza não ocupar por demais o tempo de dignatário tão alto e, portanto, incomodar o bem comum, e também construir a verossimilhança dramática, possibilitando a manifestação informal de afetos e de considerações, atribuindo-os ao discurso ágil e sem ordem, o que permite, de fato, a utilização de recurso técnico mais engenhoso – “o cúmulo da arte é esconder a arte”.³

Assim, esta parte possibilita a aplicação, estendendo-se ao conjunto da composição, da modéstia afetada ou falsa modéstia⁴, aquela em que, dentro do conjunto de opções das tópicas exordiais, o enunciador procura conquistar a benevolência, a atenção e a docilidade de seus interlocutores. Para Cícero, ao examinar as normas de elaboração de cada uma das partes do discurso, o orador deve sempre se manifestar humilde e submisso perante seu interlocutor e a matéria de que irá tratar (*prece et obsecratione humili ac supplici utemur*).⁵ Para Quintiliano, a proposta desse rebaixamento do enunciador deriva da situação forense determinada pelo gênero judiciário em que é necessário, antes de tudo, captar a benevolência dos juízes; daí, a referência do orador às suas deficiências, à sua falta de adequado preparo intelectual perante causa tão difícil de defender ou acusar (*excusatio propter infirmitatem... si nos infirmos, imparatus... dixerimus*).⁶ Um exemplo surpreendente de mobilização da tópica esteja nos trechos iniciais do *Orator*. Aí, Cícero, dirigindo-se a Brutus, afirma que a matéria é superior às suas forças e seu pouco discernimento é em muito inferior ao de seu ilustre interlocutor, que teme as críticas dos eruditos e dos que são mais experientes em manipular os recursos da arte retórica, enfim que teme fracassar e não

¹ FIGUEIREDO, Fidelino de. *História da Literatura Clássica. 1502 - 1580*. Lisboa: Clássica, 1917, p.117.

² MIRANDA, Francisco de Sá de. *Poesias*. Edição de Carolina Michaelis. Lisboa: INCM, 1989, vv.25-30, p.188.

³ QUINTILIANO. *Institutio Oratoria*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1979: IV. 1,57.

⁴ CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Tradução de Teodoro Cabral e Paulo Rónai. São Paulo: Edusp/Hucitec, 1996, pp.121-152.

⁵ CÍCERO. *De Inventione*. Paris: Les Belles Lettres, 1980: I. 16, 22.

⁶ QUINTILIANO. *Inst. Orat.*, IV. 1, 8.

levar seus objetivos a contento, porém que somente o faz porque o elogio das virtudes atribuídas a quem merece e os pedidos insistentes do interlocutor valem o esforço do discurso deselegante e sem mérito.

Na tradição cristã e medieval, concorreu para o desenvolvimento posterior da tópica do rebaixamento do orador as chamadas fórmulas de devoção e de auto-humilhação, como recursos de submissão e protestos de incapacidade, cuja fonte foi sem dúvida alguma a tradição do Velho e do Novo Testamento. É assim que Davi chama a si mesmo de “cão morto” e de “pulga” perante a majestade de Saul (I Reis, 24: 15 e 26:20) e que Salomão implora a luz da sabedoria, reconhecendo a debilidade e as trevas em que se encontra o homem (*quoniam servus tuus ego, et filius ancillae tuae; homo infirmus et exigui temporis, et minor ad intellectum iudicii et legum*, Sabedoria 9:5). Na pregação de S. Paulo, essas fórmulas de incapacidade poética e de insuficiência espiritual, quer estejam nas intitulações, portanto em esquemas pré-determinados de endereçamento, quer no corpo do discurso, comparecem em vários momentos do seu trabalho apostolar: *servus Jesu Christi* (Rom.1:1; Fil. 1:1), *servus Dei* (Tit. 1:1), *minus apostolorum* (I Cor. 15:9), levando a confessar sua fraqueza (*infirmitas*, II Cor 11:30; 12:50; 5:10) e sua incapacidade oratória (*imperitus sermone*, II Cor 11:6) até o arremate em *non ego autem, sed gratia Dei mecum* (I Cor 11:6).

Ligada à tópica da modéstia afetada e seus desdobramentos, está outra de caráter também exordial que diz respeito à urgência de comunicar um saber a outrem. A importância da matéria a ser tratada além de justificar a quebra de protocolo por se dirigir inadequadamente à pessoa de maior importância, também permite a introdução em abrupto dos objetivos da epístola de Sá de Miranda: a despeito da vigilância do monarca na aplicação irrestrita da justiça, há setores particulares que conseguem burlar a lei e atentar contra o bem comum. A tópica retoma lugares freqüentados por Horácio (Odes II, 2, 1) e por Sêneca (Ep. 6, 4), mas é em Catão que encontra sua fixação praticamente definitiva: “aprende com os sábios e ensina tu próprio aos que não sabem, pois o conhecimento das coisas úteis deve ser transmitido”. Depois daqui, a tradição cristã a retoma, basicamente sem muitas variantes, do sentido moral das parábolas que rezam não guardar a luz ou os tesouros do saber sob a terra (Ecl. 20:32; Prov. 5:16; Mat. 25:18 e 5:15) aos poetas medievais e tratadistas políticos do quilate de Dante.⁷

Entretanto, penso que essa estratégia de rebaixamento do orador encontra seu desenvolvimento mais surpreendente na passagem em que a *persona* qualifica a si mesma de pastor de ovelhas: “... eu sou um guarda-cabras: / vão-se assi de ponto em ponto, / queria só duas palavras: / que dos gados e das lavras; / depois não tem fim nem conto”.⁸ O ganho em termos de eficácia para a captação do auditório e para a fidedignidade do discurso é imenso; a ausência de recursos artísticos e de habilidade em fingir possibilita atribuir valor de verdade a seus testemunhos por certa destreza que o exercício letrado permitiria adquirir

⁷ CURTIUS, op.cit., p.131ss.

⁸ MIRANDA, Francisco de Sá, op.cit., vv.381-385, p.204.

e desenvolver. Se o discurso perde em elegância e raridade no uso dos recursos da língua, ele ganha em sinceridade (em *fides*). Segundo Quintiliano, a “condição social” deve ser explicitada quando se desejar engendrar honestidade e utilidade do conselho, o louvor ou o conforto da opinião pública favorável, das vantagens obtidas por certa decisão tomada e pela conseqüência de se repelir quaisquer eventualidades contrárias (Idem, III, 8, 39). A rusticidade, enquanto tópica, aparece num dos mais famosos discursos de Tácito, aquele dedicado à biografia de *Agricola*, escrita “em linguagem desordenada e rústica” (*incondita ac rudi voce*, cap. 3). Aulo Gélcio utiliza o mesmo recurso em suas *Noites Áticas* (pref. 10). Entretanto, o mais conhecido de todos (talvez mais complexo e não se referindo exatamente à tópica exordial) é o exemplo da interlocução entre os pastores Melibeu e Titiro da *Bucólica* I de Virgílio, autor muito lido durante toda a Idade Média e Renascimento. O ambiente campestre e a situação de ócio permitem a ambos valerem-se do discurso pedestre e desprovido dos artificialismos e floreios da retórica, isto é, das cantigas rústicas e flauta agreste.⁹ Para Curtius, a difusão da tópica da “rusticidade” como um dos termos técnicos da *excusatio* no proêmio não deriva da Bíblia, mas de fontes clássicas e se deveu aos esforços de S. Jerônimo e de seus êmulos da tradição posterior da Patrística do século IV (Ausônio, Fulgêncio, Sidônio etc.), apreciadores e comentaristas exímios do classicismo pagão e do virtuosismo técnico na composição de discursos. De acordo com as regras da captação da benevolência, em vários momentos, pedem desculpas pelo uso de discurso sem engenho e sem estilo rebuscado, que ambos sejam áridos, magros, incultos, pobres, desconjuntados e da rusticidade contida nele.

Até aqui, então, o que se disse ajusta-se perfeitamente àquela parte da doutrina retórico-poética clássica, reativada no século XVI em Portugal, que trata do lugar da pessoa (*locus a persona*)¹⁰, quer dizer, um dos processos de descoberta dos argumentos verossímeis e prováveis (a *inventio*) aplicada à matéria do discurso a ser tratada, desenvolvendo-se, por um lado, como questão finita, pois dependente das condições particulares de produção, levando em conta fatos, pessoas, circunstâncias determinados, com referência precisa ao tempo e ao espaço em que se dá a enunciação e à busca de fiança para a

⁹ Meliboeus: *Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi / silvestrem tenui musam meditaris avena; / nos patriae finis et dulcia linquimus arva; / nos patriam fugimus; tu, Tityre, lentus in umbra, / formosam resonare doces Amaryllida silvas* (Tu, ó Tityrus, reclinado sob a extensa cobertura de palha / da delicada faixa cantas cantigas rústicas; / nós deixamos os doces campos e os limites da pátria; / nós fomos exilados da pátria; tu, ó Tityrus, estirado à sombra, / ensinas os bosques a ressoar a beleza da formosa Amaryllida); Tityrus: *O Meliboe, deus nobis haec otia fecit: / namque erit ille mihi semper deus; illius aram / saepe tener nostris ab ovilibus imbuet agnus. / Ille meas errare boves, ut cernis, et ipsum / ludere quae vellem calamo permisit agresti* (Ó Meliboeus, deus concedeu para nós estes ócios; / pois ele será sempre para mim um deus; o tenro cordeiro / daquelas nossas ovelhas frequentemente tingirá de sangue o altar. / Ele permitiu que minhas vacas pastassem em liberdade, como tu vês, / e ele permitiu o que eu quisesses compor ao som da flauta agreste), Cf. VIRGÍLIO. *Bucoliques*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

¹⁰ O “lugar da pessoa” demanda três questões particulares: quem fala, de quem se fala e para quem se fala. A primeira delas caracteriza a voz da *persona* do discurso – o ethos do orador; a segunda, por exemplo, no gênero judiciário, corresponde ao réu ou aos acusados de algum crime; e a terceira identifica o auditório a quem se dirige o discurso.

substância ética da enunciação de certas práticas (ou seja, procura provar que uma determinada vida que se leva é honesta); por outro, formula-se como questão infinita quando se refere a uma classe de pessoas e a circunstâncias típicas de tempo e espaço ou à questão especulativa de qual gênero de vida é necessário para a felicidade (do Estado, das pessoas em geral etc.).¹¹

Em sentido complementar, para a arte poética horaciana, a *persona* deve ser composta em conformidade com o conteúdo emotivo das palavras proferidas (“palavras tristes convêm a rosto pesaroso; ao rosto irado convêm palavras carregadas de ameaça; ao rosto brincalhão convêm palavras joviais; palavras sérias convêm ao rosto severo”¹²). Daí se pensar imediatamente que para a credibilidade do orador não é suficiente uma retórica basicamente demonstrativa (fundada em silogismos), mas é necessária também uma retórica emocional, que vise a tornar digno de fé o orador por sua atitude e as paixões que suscita no público. Ou seja, “uma vez que a retórica surge em vista de um juízo (e, com efeito, julgam-se os conselhos e no tribunal o que está em questão é um julgamento), é necessário não só ter em vista o discurso, que seja apodítico e convincente, mas também mostrar-se a si próprio em uma determinada atitude e dispor o juiz de modo análogo”.¹³

Isto permite inferir, com Maingueneau, avançando um pouco em relação à retórica clássica, cujo alicerce é o debate judiciário e a formulação persuasiva de enunciados orais, que há um “tom que dá autoridade ao que é dito”, permitindo construir “a representação do corpo do enunciador” e fazendo “emergir uma instância subjetiva que desempenha o papel de fiador do que é dito”.¹⁴ Ainda com Maingueneau, esse “tom” remeteria, dentro do espectro dos valores e das representações sociais, ao caráter (aos traços psicológicos) e à corporalidade (à compleição física e à maneira de se vestir e se movimentar no espaço social).¹⁵

Na epístola de Miranda, ao que vimos, esse “tom” se liga estrategicamente às estratégias de rebaixamento de si mesmo em relação ao interlocutor. Nesse sentido, é possível reconhecer o recurso da “inclinação” à “humildade”, a fim de, pela movimentação de afetos denominados suaves, tornar o

¹¹ Também CÍCERO. *De Partitione Oratoria*, LXI: *Duo sunt... quaestionum genera, quorum alterum finitum temporibus et personis, causam apello, alterum infinitum nullis neque personis neque temporibus notatum propositum voco.*

¹² HORÁCIO. *De Arte Poetica*. In: _____. *Épîtres*. Paris: Les Belles Lettres, 1955: v.106ss.

¹³ ARISTÓTELES, *Rhétorique*. Paris: Les Belles Lettres, 1980: I, 1, 1377b.

¹⁴ MAINGUENEAU, Dominique. *Análise de textos de comunicação*. Tradução Cecília Souza-e-Silva e Décio Rocha. São Paulo: Cortez, 2002, p.98.

¹⁵ Para a retórica clássica, o estudo pormenorizado das afecções da alma (a retórica das paixões), dos valores sociais e dos hábitos quotidianos pertence à Ética, a despeito de em certa (e boa) medida se valer deles para o seu interesse persuasivo. As poucas páginas destinadas ao exame do gênero epidítico (o gênero que trata do louvor e do vitupério) nas preceptivas retóricas se devem sobretudo ao fato de a questão dos valores não fazer parte precípua da Retórica, quer dizer, a questão não é tanto persuasiva, mas apenas de reforço de valores já instituídos. Perelman e sua Nova Retórica, em seu esforço por reabilitar o gênero epidítico, acaba por rever esse princípio de maneira verdadeiramente radical: o quadro de valores disseminados é a base sobre a qual se constroem todos os outros tipos de discurso.

interlocutor receptivo ao discurso.¹⁶ A “inclinação” objetiva criar, através do discurso, uma *fides* (“confiança”, “pacto de lealdade” no qual o enunciador assume o compromisso com a verdade do que diz e o interlocutor, em dar atenção ao que é dito), isto é, uma disposição que o discurso deve suscitar no público. É, antes de tudo, um efeito de verdade ou de sinceridade relativamente ao auditório, mediado pelo discurso, correspondendo a um resultado da correta aplicação da mimese e da composição estilística adequada à matéria e à situação de interlocução¹⁷, ou, conforme a instituição prescreve, “quem ao falar, parece mau (quando convinha o contrário) de alguma forma fala mal”.¹⁸ Uma vez que se ultrapassa o obstáculo de tomar a atenção do interlocutor e fazê-lo benévolo em relação ao discurso, é possível introduzir outro tom: não mais o do rebaixamento de quem se dirige à superior hierárquico, mas o da crítica e da “indignação”. A partir daqui, começa a parte dedicada aos vitupérios, que se coaduna com a movimentação desse “corpo” num espaço bem amplo, desde o círculo de cortesãos mais próximos ao monarca soberano até os sítios mais recônditos no interior do Reino. Essa movimentação possibilita conhecer o decoro da representação de cada um na hierarquia instituída e as práticas adequadas a serem desempenhadas, pelo menos de cada ofício criticado: sabe que o doutor em leis aplica incorreta e interessadamente a lei, quando deveria fazê-lo com isenção; sabe dos ares mundanos da vaidade que tomam o alto clero e da corrupção do baixo clero que vende a confissão, tomando assunto espiritual por temporal; sabe também dos interesses particulares que movem os cortesãos do paço real sempre em busca ávida por benesses do poder; e sabe que, uma vez o rei descuidando da justiça, os que mais sofrem são os que menos podem: “Então, tristes das mulheres, / tristes dos órfãos coitados, / e a pobreza dos mesteres, / que nem falar são ousados / diante dos mores poderes.”¹⁹

A via que se anuncia aqui refere, pois, em termos gerais, àquela da justiça distributiva. Quer dizer, não cabe recompensa para aqueles que cometem crimes contra a saúde da República e, portanto, desviam a direção do Reino em relação ao bem comum desejado; muito pelo contrário, a recompensa é correlato natural do mérito, não sendo justo agraciar aqueles que não merecem, porque aqueles que são virtuosos e possuem alta qualidade moral odeiam as injustiças, ao mesmo tempo em que desejam ser recompensados pelo exercício de suas qualidades (“se um homem virtuoso não obtém aquilo que lhe é devido pela sua virtude, isto é uma coisa própria a excitar a indignação”²⁰). Do mesmo modo que o bom manejo das armas não está relacionado com o homem justo, mas com o corajoso e os casamentos distintos tem a ver com os

¹⁶ Cf. QUINTILIANO. *Inst. Orat.*, V, 10, 23: *animi natura, etenim avaritia, iracundia, misericordia, crudelitas, severitas aliaque his similia adferunt fidem frequenter aut detrahunt, sicut victus luxuriosus an frugì an sordidus quaeritur.*

¹⁷ ACHCAR, Francisco. *Lírica e lugar-comum*. Alguns temas de Horácio e sua presença em português. São Paulo, 1992. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, pp.24-34.

¹⁸ QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, VI, 2, 18.

¹⁹ MIRANDA, Francisco de Sá, op.cit., vv.286-290, p.199.

²⁰ ARISTÓTELES, *Ret.*, II, 8, 1387a26.

homens de bom nascimento, a indignação não é própria de “homens servis, baixos e sem qualidade moral”.²¹

Assim procedendo, pode-se somar à indignação outro afeto, a da piedade, que age como reforço emocional ao argumento da prova. O que conduz sobretudo à piedade é ver pessoas honestas e virtuosas em situação deplorável, pois, nesse caso, não há justiça nem recompensa adequada ao mérito e porque os males sofridos parecem tão próximos a nós que são como se estivessem ocorrendo diante de nossos olhos.²² É o manto ensangüentado de César mostrado diante dos juízes que acusa Brutus, evidenciando a torpeza do delito. Da mesma forma, a “tristeza” das mulheres e dos órfãos e a “pobreza dos mesteres” são índices²³ da corrupção da lei efetuada pelas pessoas de maior qualidade (clérigos, nobres e juristas letrados), que possuem, conforme a condição na hierarquia social, foros privativos e privilégios e que deveriam demonstrar virtude.²⁴

Há algo ainda a dizer a respeito desse rústico, humilde, indignado e piedoso: ele se ajusta perfeitamente (a despeito de não estar explicitado na epístola de Sá de Miranda) aos critérios da velhice, conforme o decoro das representações prescritas na tradição genérico-convencional das inclinações dos caracteres etários diferenciais: infância, maturidade e velhice, respeitando os decoros referentes a cada um – um velho pueril é cômico, uma criança senil é fantástica. Nesse sentido, critérios diversos confluem no investimento semântico e pragmático de sua constituição: origem, ocupação, posição social, nascimento, educação e, particularmente, idade, marcada pelos caracteres e hábitos que mudam conforme os anos. Ao menino agrada as brincadeiras, a companhia de outras crianças e é, com frequência, flexível no temperamento, tornando-se calmo ou irado sem razão aparente. O jovem prefere os exercícios militares, os jogos e demais divertimentos, e facilmente cede ao vício; irascível contra advertências, dificilmente se inclina ao que é útil; cúvido e orgulhoso, instável em seus desejos rapidamente muda de opinião. O velho, por sua vez, é lamuriendo, experiente, escravo das honrarias, cauteloso das longas esperanças e apologista dos feitos passados. Para os personagens canônicos figurados na tradição, os verossímeis poéticos de

²¹ Idem, II, 9, 1387b5-15.)

²² Idem, II, 8, 1368a25.

²³ Utilizo o termo “índice” em seu sentido técnico presente nos *Analíticos* (II, 2770ss), de Aristóteles: “O verossímil e o índice não são idênticos: o verossímil é uma premissa provável. Aquilo que se sabe que pode tornar-se ou não se tornar, ser ou não ser, a maior parte do tempo, é verossímil; por exemplo, odiar quem vos odeia ou amar quem vos ama. O índice deve ser uma premissa demonstrativa necessária ou provável: quando uma coisa é, sendo uma outra, quando uma coisa se torna se tomando outra coisa, ulterior ou posteriormente, essas últimas são índices do tornar-se ou do ser” (Cf. citação de M. Dufour à página 81 de sua tradução da *Réthorique*, de Aristóteles). Talvez o exemplo mais esclarecedor da natureza do índice seja este: “O índice de que alguém está doente é que ele tem febre” (*Réthorique*, I, 2, 1357b 17).

²⁴ A distinção fundamental na sociedade portuguesa de quinhentos estabelece-se entre o “peão” e a “pessoa de mor qualidade”. Isto se traduz, mais explicitamente, quanto à aplicação das penas: “A variação da natureza da pena ou a sua proporcionalidade consoante a qualidade, estado e condição do criminoso, do autor do delito ou infractor mantêm-se para todos os crimes, delitos e infracções. Ao açoute tratando-se de peão, corresponde o degredo em

Horácio aconselham respeitar a convenção literária vigente, sendo vedado fantasiar caracteres outros que não os característicos. Assim, Aquiles é sempre iracundo; Medéia, sempre feroz e indomável; e, Orestes, sempre sombrio.

A tópica “idade” é subdivisão do devoro interno e uma das responsáveis pela unidade da composição poética do começo ao fim, sendo erro grosseiro misturar caracteres diversos, onde não há necessidade, portanto, sem levar em consideração a avaliação do *consilium* sobre o decoro externo. Isto é, se o *consilium* se relaciona estreitamente com a circunstância externa da recepção do discurso, é o juízo, em termos complementares, que articula internamente a matéria, os argumentos adequados ao assunto, a ordem hierárquica conveniente à utilidade e a escolha das palavras e dos ornamentos. Está claro de qualquer modo que o “lugar da pessoa”, a despeito de ser circunscrita basicamente à invenção, não se autonomiza das outras partes do discurso (da disposição e da elocução), muito menos, da concordância harmônica dessas partes em função do todo segundo um fim determinado e ao público a que se destina.

Esse raciocínio quadra perfeitamente, salvo certo teor prescritivo em que foi formulado, aos termos da proposta de investigação especulativa de Aristóteles: “Persuade-se pelo caráter (ethos), quando o discurso é de natureza a tornar o orador digno de fé, pois as pessoas honestas nos inspiram a maior e mais pronta confiança sobre todas as questões em geral e uma inteira confiança sobre aquelas que não comportam nada de certo, e permitem a dúvida. Mas é preciso que esta confiança seja efeito do discurso, não de uma prevenção sobre o caráter do orador”.²⁵ Dessa forma, para Aristóteles, o ethos deverá ser um efeito de sentido proporcionado pelo discurso, vale dizer, uma das formas de ação específica e partidária a fim de se conseguir a adesão do auditório, e nunca deve ser entendido como um preconceito ou conhecimento prévio acerca do caráter do orador.

Com tal natureza e tal função, a utilidade do caráter da velhice é somar aos caracteres já descritos as virtudes da experiência e da prudência. Em Sá de Miranda, isto pode ser flagrado nas várias menções a conselhos baseados no recurso a exemplos históricos. É a necessidade de emulação de grandes governantes que levaram ao aumento de seus reinos e que contribuíram para instigar a paz política entre os súditos através do controle e cessação das dissidências e da ambição dos interesses particulares. Nuclear, com destaque evidente, a propósito disso, é a ação modelar do exemplo vetéreo-testamentário de Moisés, libertador do povo judeu após anos de cativo no Egito, assumindo na governação do povo eleito o referendo de seu sogro, Jetro, que lhe pedira para escolher homens tementes a Deus na difícil tarefa de levar a termo a comunidade abençoada pela Graça à terra prometida: “Tomai, Senhor, o conselho / do bom Jetro ao genro amigo: / é verdade, é Evangelho; / como disse aquele velho / humildemente vos digo. / Que

peessoa de mor qualidade”, Cf. GODINHO, Vitorino Magalhães. *Estrutura da Antiga Sociedade Portuguesa*. Lisboa, Arcádia, 1977, p.76.

²⁵ ARISTÓTELES, Idem, *ibidem*.

estas leis justinianas / se não há quem bem as reja / fora das paixões humanas / são um campo de peleja, / com razões fracas e ufanas”.²⁶

Como modelização genérica, a *persona* adotada por Miranda esforça-se por mostrar a utilidade de suas considerações ativando categorias de avaliação conforme fins determinados pela convenção. Daí, os conselhos se fundamentarem no pressuposto de que na maior parte das vezes o futuro parece corresponder ao passado²⁷, baseando-se na constatação de que as experiências individuais ou coletivas apresentam semelhanças profundas entre si, a despeito das diferenças de lugar, situação e de tempo.²⁸ Ou, como diz Sá de Miranda, sobre a prática governativa de Alexandre, rei e discípulo de filósofo ilustre, que para julgar corretamente os casos de litígio ouvia uma das partes tapando um dos ouvidos, a fim de deixar o outro intacto para escutar a outra parte, “Sempre foi, sempre há de ser, / onde uma só parte fala, / sempr’ a outra haja de gerar. / Se um jogo todos iguala, as leis que devem fazer ?”.²⁹

Vale ressaltar aqui que, segundo a instituição retórica, o gênero deliberativo e seus conselhos e exemplos (método indutivo) é complementar ao gênero demonstrativo (epidítico) desempenhado pelos discursos de encômio, ou seja, o que é aconselhado ou desaconselhado num gênero é elogiado ou vituperado no outro. Tal relação se dá porque elogiar e vituperar possui função moral prescritiva; é em com base no sistema de valores mais prestigiosos que se deve fundamentar qualquer tipo de conselho. Todavia, segundo a normatividade do gênero epidítico, o elogio deve ser realizado apenas para se angariar o aplauso do público, portanto a partir da noção da “beleza” do discurso.³⁰ Em outras palavras, os discursos demonstrativos devem ser minuciosamente bem trabalhos para serem belos (no século XVI, é comum compará-los à sofisticação dos camafeus ou dos brocados), porque eles devem indicar, de um lado, a perfeição formal do discurso³¹, e, de outro, a consistência e altivez moral de quem os enuncia.

Assim, para os domínios da hermenêutica da epístola em verso de Miranda, os conselhos acerca das melhores virtudes governativas podem revelar um conhecimento bem diverso de procedimentos morais adequados a cada ocasião e uma memória mobiliada por exemplos de diversas naturezas, que se manifestam sempre no sentido de corrigir os males que acometem o Reino contrapondo a isso o modo

²⁶ Conforme as edições impressas de 1595 e 1614, Cf. MIRANDA, Francisco de Sá, op.cit., p.200.

²⁷ ARISTÓTELES. *Rhétorique*, II, 20, 1394a 8. Aristóteles atrela assim a “invenção” no discurso deliberativo à história: “é a partir do passado que pré-julgamos o futuro”. (*Rhét.*, I, 9, 1368a 30). Para Quintiliano, autor muito lido em Portugal, no século XVI, para o correto aprendizado do discurso deliberativo, o orador deve “ler os discursos proferidos ou as obras históricas” mais do que ficar se consumindo sobre tratados de retórica (*Inst. Orat.*, III, 3, 67).

²⁸ O mais importante é que o orador deve centrar o enfoque de seu discurso nos conselhos recomendados, que deverão se manifestar honestos e úteis, a fim de que o auditório se persuada de que alcançará benefícios para si e para a sua comunidade (Cf. ARISTÓTELES. *Rhét.*, I, 3, 1359a 34-37). Cícero afirmará, nessa linha de pensamento, que o orador quando aconselhar ou desaconselhar deve também investir pateticamente o discurso, vale dizer, deve “fazer nascer entre os interessados a esperança ou o medo” (*De Partit. Orat.*, IV).

²⁹ MIRANDA, Francisco de Sá, op.cit., vv.246-250, p.198.

³⁰ PERELMAN, Chaim & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da Argumentação*. A Nova Retórica. São Paulo: Martins Fontes, 1996; OSAKABE, Haqira. *Argumentação e Discurso Político*. São Paulo: Kairós, 1979.

³¹ Cf. HORÁCIO, *De Arte Poet.*, I, I, 41.

correto de agir em cada situação particular.³² A questão da melhor escolha para resolver um determinado problema pertence ao âmbito, conforme a retórica clássica, das aptidões acumuladas pelos anos de experiência de vida que consegue pesar as vantagens e os inconvenientes de uma opinião e aplicar as regras gerais aos casos particulares da vida prática, ou seja, discernir e avaliar as circunstâncias do presente e saber deliberar sobre o que é mais conveniente.³³

Através de todos esses procedimentos, a *persona* denota as características do *vir bonus dicendi peritus* preceituado pelos tratados de retórica: um tipo cívico excelente e guardião contumaz da segurança da República, mas também detentor das mais sublimes virtudes e adversário impiedoso dos vícios morais, que domina os usos da linguagem e o repertório das técnicas discursivas aptos para representar decorosamente os afetos (os diversos “tons”, como disse Maingueneau) em cada caso específico, capaz de falar através de uma “voz” com efeitos de sentido favoráveis à credibilidade de seus enunciados e à persuasão.

No entanto, por mais hábil que sejam esses procedimentos de auto-legitimação da *persona* na constituição da voz da epístola “A El-Rei, nosso senhor”, ela não consegue eximi-la de contradições e inconsistências do ponto de vista de sua coerência interna: afirma ser de baixa extração social e dada à conversação humilde, no entanto faz uso de mecanismos retóricos complexos exemplarmente assentados na tradição da preceptística clássica, além de demonstrar conhecimento erudito da história; proclama ser imparcial, como as leis que governam o Reino cristianíssimo de Portugal, contudo amplifica os argumentos, utiliza afetos com cálculo milimétrico e parcializa o julgamento dos tipos viciosos, condenando-os; elogia o rei no exórdio, porém, no restante da composição, critica (veladamente) a realeza pela ausência de ação frente às injustiças; institui a racionalidade de suas considerações, entretanto ativa procedimentos de afetação irracional, como a humildade, a indignação e a piedade; desculpa-se pelo pouco cuidado formal com que faz suas considerações, mas utiliza a epístola em verso, gênero poético sofisticado em termos de seu acabamento formal.³⁴

Para finalizar, o que se disse até aqui não permite estabelecer qualquer tipo de relação entre a voz que fala na epístola em verso de Francisco de Sá de Miranda e aspectos biográficos do autor. Certamente, os lugares-comuns da pessoa mobilizados pela invenção retórica colidem frontalmente com qualquer esboço do súdito de D. João III, poeta, português, nobre de família de alta estirpe, Francisco de Sá de Miranda. Mesmo o termo “inventivo” só pode ser aplicado aqui com produtividade em seu sentido retórico - técnico, de fato: ato de encontrar os argumentos e os afetos adequados à matéria e ao auditório a

³² CÍCERO, *Ret. Ad. Her.*, III, II, 3ss.

³³ CÍCERO, *Ret. Ad. Her.*, III, 4; *De Inv.*, II, LIII, 160.

³⁴ ROMUALDO, Jonas Araújo. *Lugar Comum: Espaço da Criação e da Repetição*. Campinas, 1995. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, e HANSEN,

que se destina e em conformidade com uma ação verbal orientadora. Pressupondo-se também o domínio de um repertório codificado e compartilhado de termos, motivos e tópicos a serem recordados pela *inventio*, ordenados pela *dispositio* e ornamentados com moderação pela *elocutio*, ou seja, implica não apenas a habilidade do uso do material lingüístico, mas também todas as relações pragmáticas que este instrumental deve dinamizar num contexto particular de enunciação.

Em verdade, é necessário abandonar desde já o sedutor dessas malhas que investigam a emoção realmente sentida como fonte inexaurível da criação poética para contrapor uma visão crítica muito mais rigorosa, fundamentada, em se tratando do século XVI em Portugal, por códigos que condicionam a elaboração do discurso e as relações de interlocução nele contidas. Cabe aqui contrapor, estrategicamente, a descrição e teorização dos processos e mecanismos envolvidos na construção do discurso ao “inventivo”, interpretado conforme leitura anacrônica e expressivista, que toma o significado da tecnicidade do termo, marcado historicamente, por “mais verdadeiro”, “mais poético”, “original”, cujo centro de interesse ilumina a personalidade do poeta durante o ato criador, deslocando a atenção do objeto de estudo para investigações acerca do sujeito e a expressão de seus sentimentos, aspirações e desejos derivados de forças misteriosas e geniais.³⁵

João Adolfo. *A Sátira e o Engenho*. Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p.358ss.

³⁵ SILVA, Vítor Manuel Aguiar. *Teoria da Literatura*. Lisboa: Almedina, 1979, p.169ss.

III.2.1 A questão do ethos: Aristóteles e a tradição retórica romana

Se a capacidade que o orador possui em envolver o auditório num determinado universo de sentido, persuadindo-o de que suas teses são verdadeiras e honestas, depende necessariamente da maneira pelo qual o orador se apresenta em seu discurso, construindo uma imagem favorável de si-mesmo, então isto quadra perfeitamente com aquilo que a retórica antiga (grega e romana) denominava de “propriedades éticas” (*ethé*) da “voz” que os oradores conferiam ao discurso implicitamente através de sua maneira de dizer, ou seja, o feixe de qualidades que se mostra através de uma determinada maneira de se exprimir. Em particular, diz Maingueneau que:

A eficácia desses *ethé* está precisamente, vinculada ao fato de que de certo modo eles envolvem a enunciação sem serem explicitados no enunciado. O que o orador pretende ser, dá a entender e mostra: não *diz* que é simples e honesto, *mostra-o* através de sua maneira de se exprimir. O *etos* está dessa maneira, vinculado ao exercício da palavra, ao papel que corresponde a seu discurso, e não ao indivíduo “real”, apreendido independentemente de seu desempenho oratório: é portanto o sujeito de enunciação enquanto está enunciando que está em jogo aqui.¹

Entretanto, para a tradição retórica antiga, pressente-se, a questão desse “dizer” e sua maneira mais específica de se mostrar e exprimir não foi vista nem tratada de modo homogêneo, conquanto seja patente que a tradição retórica romana foi, em grande medida, tributária das considerações de Aristóteles - o que os historiadores da Retórica em muitos momentos, embora com vieses diferentes, já o disseram. O que talvez nunca ficou muito claro foi qual o percurso exato e as dimensões analíticas dessa apropriação e qual o rendimento hermenêutico que essa “releitura” de Aristóteles forneceu para a tradição romana.

O que caberia, então, realizar, aqui, é descrever e analisar aquilo que parece ser realmente pertinente: quais as definições de *ethos* propostos por Aristóteles e pela retórica romana (penso, sobretudo, em dois de seus grandes sistematizadores: Quintiliano e Cícero), e como esses retores romanos se aproximam ou se distanciam das considerações de Aristóteles.

A escolha da questão do *ethos* ganha em pertinência, pois, dentre as provas “artísticas” - aquelas que dependem do método da arte retórica em oposição àquelas que dependem de condições externas (testemunhos, confissões obtidas sob tortura e fatos congêneres) -, é justamente, das três provas argumentativas engendradas pelo discurso - *logos*, *pathos* e *ethos* -, este último constitui a mais importante das provas. Segundo o entendimento de Aristóteles, sem dúvida alguma, esse papel de protagonista da enunciação e de sua ação sobre o auditório rivaliza com certas proposições interpretativas modernas que

¹ Cf. MAINGUENEAU, Dominique. O *etos*. In: _____. *O Contexto da Obra Literária*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pp. 137-138. Os *itálicos* são do original.

aproximam (perigosamente) a retórica daquilo com o qual guarda semelhanças e disjunções - sua antístrofe, sua outra face - a dialética; ao proceder assim, parece relegar a segundo plano aquilo que constitui verdadeiramente o substrato mais essencial da retórica, ou seja, suas relações com a ética e a política - as duas ciências “arquitetônicas” que perseguem o mesmo fim, pois o bem para o homem é o mesmo tanto para o indivíduo quanto para a cidade.

Mais precisamente, logo nos lances iniciais do Livro I de sua *Retórica*, Aristóteles afirma que “Persuade-se pelo caráter quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé. Pois acreditamos mais e bem mais depressa em pessoas honestas, em todas as coisas em geral, mas, sobretudo, nas de que não há conhecimento exato e que deixam margem para dúvida. É, porém, necessário que esta confiança seja resultado do discurso e não de uma opinião prévia sobre o caráter do orador; pois não se deve considerar sem importância para a persuasão a probidade do que fala, como aliás alguns autores dessa arte propõem, mas quase se poderia dizer que o caráter é o principal meio de persuasão”.² Se o *ethos*, então, constitui o pilar fundamental em que se assentam as demais provas discursivas, é justamente porque o orador que mostrar, através de seu discurso, um “caráter honesto” será aquele que mais parecerá digno de fiança para seu auditório. Trata-se, aqui, de um sentido moral estrito, vale dizer, o uso adequado da *epieikeia* (“honestidade”) que só pode ser corretamente avaliada em relação ao quadro mais amplo de virtudes consideradas superiores e desejáveis.

Porém, em outro lugar da mesma retórica, justamente na parte do Livro III que trata da adequação do estilo ao assunto tratado, Aristóteles afirma que “o rústico e o instruído não falam do mesmo modo”³, o que equivale a dizer que o tema e o estilo escolhidos devem ser adequadamente apropriados pelo orador em relação à construção do *habitus* (*hexis*) de um determinado tipo social.

Para Ekkhard Eggs, as diferentes proposições das passagens dos Livros I e III residem naquilo que reflete a passagem de um “sentido moral” a um “sentido neutro”: o primeiro refere-se ao campo semântico mais próximo da honestidade, benevolência e equidade; o segundo, à objetividade do que reside nos hábitos, costumes e caracteres. Ambos demonstram, ao não serem exclusivos, porém complementares, a constituição das duas faces necessárias de toda atividade argumentativa.⁴ Em outras palavras, essa “fiança” que acaba por se definir como “condições de sinceridade” do discurso responde a questão: para o primeiro, por que (em termos morais) o auditório pode acreditar verdadeiro o discurso do orador; para o segundo, da configuração de um tipo social com seus costumes e práticas característicos, cuja formulação compreende o retrato bem delineado de um personagem, que pode ou não coincidir com o orador ele-

² ARISTÓTELES. *Retórica*. I, 2,1356a. Todas as citações da *Retórica* de Aristóteles são feitas a partir da edição da Imprensa Nacional - Casa da Moeda (Lisboa, 1998, com tradução e notas de M. Alexandre Júnior, Paulo F. Alberto e Abel N. Pena).

³ Ret. III, 7, 1408a.

mesmo e seus traços biográficos implícitos e explícitos. Neste último, trata-se de ajustar o que se diz com aquilo que se espera de um determinado tipo social e seus caracteres, o que remete para um “lugar objetivo” em que está em jogo (apenas?) a habilidade de o orador construir a verossimilhança dramática de um personagem.

Ainda para Eggs, a solução dessa aporia de base reside na articulação entre a evocação de um conjunto de valores morais - uma Ética - presente no auditório e manejada pelo orador em seu discurso e o ajuste adequado a um lugar objetivo, socialmente determinado e marcado. Isto remete, por sua vez, estrategicamente, aos próprios limites em que se assenta a Retórica aristotélica, ou seja, qual a operação intelectual que assegura a relação de possibilidade e pertinência da proposição fundante de “descobrir especulativamente o que em cada caso é persuasivo” com a credibilidade do orador como “efeito de seu discurso” - este, sustentado naquilo que é exterior ao próprio discurso: os valores morais e os tipos sociais?⁵ Assim, pode-se dizer que a própria articulação dos elementos persuasivos e aglutinados num ethos particular no âmbito da argumentação deve contemplar o que exatamente escapou da argumentação apodítica e de sua base fortemente dialético-silogística, mas também não pode cair nas malhas das formas imperfeitas de um empirismo rotineiro e suas formulações baseadas em conjecturas, justamente aquilo que Aristóteles rivalizava com os sofistas ao procurar assentar as bases uma retórica que fosse, antes de tudo, uma arte (*tekhné*).

Vale lembrar, com López Eire⁶, que há duas articulações fundamentais a estruturar o pensamento retórico aristotélico: uma, que se refere propriamente a “originalidade” de Aristóteles frente a seus antecessores – a retórica não pode ser entendida como um mero conjunto de regras baseadas no empirismo, mas a partir de “lugares” (*topoi*) e sua familiaridade com o entimema; outra, a definição de uma retórica que se fizesse a partir da perspectiva do ouvinte em função de juiz, o que obrigou a adotar não só o método de raciocínio da dialética, mas também os modelos da ética e da política.⁷ Ambas articulações respondem aos anseios fundamentais de realizar uma verdadeira arte do discurso, confrontando-se com o mero empirismo, e do que pode arrebatá-lo os ânimos do público⁸; enfim, tudo

⁴ EGGS, Ekkhard. Ethos aristotélien, conviction et pragmatique moderne. In: AMOSSY, Ruth (dir.). *Images du Soi dans le Discours*. La construction de l’ethos. Paris: Delachaux et Niestlé, 1999, p. 32.

⁵ Ret. I, 1356a.

⁶ LÓPEZ EIRE, A.. Innovación y modernidad de la retórica aristotélica. In: *Congresso – A retórica Greco-latina e a sua perenidade* (Coimbra, 11-14 de março de 1997). José Ribeiro Ferreira (coord.). Edição da Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 2000, v. I, p. 70.

⁷ Sobretudo ao da política, Cf. EN 1094b2: “e vemos que as mais estimadas faculdades [i.e., a estratégia, a economia e a oratória] estão subordinadas a ela [i.e., a política]”. E. Garver chega a ser mais contundente: “throughout I have been claiming that the rhetoric is a work of political theory or political science” (*Aristotle’s rhetoric. An art of character*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 1994, p. 238).

⁸ Para Friedrich Somlsen, são cinco as grandes inovações da retórica de Aristóteles frente a seus antecessores: 1) divide o discurso retórico em provas, estilo e disposição; 2) enfatiza e reordena as noções de entimema e de *topoi*; 3) expõe detalhadamente como os afetos influenciam o auditório e como o caráter do orador pode resultar benéfico a

aquilo que já havia sido esboçado no *Fedro* de Platão.⁹ É assim que o processo retórico se apresenta uma série de estratégias persuasivas (*pistis*) já não exclusivamente racionais ou argumentativas, como o entimema (método dedutivo) ou o exemplo (método indutivo), senão também o reforço indispensável da pronúncia com seus aspectos teatrais, as provas patéticas e o caráter do orador.

De fato, numa passagem, Aristóteles afirma que “três são as causas que tornam persuasivos os oradores e a sua importância é tal que por elas nos persuadimos, sem necessidade de demonstrações (*apódeixis*); são elas a prudência (*phrónesis*), a virtude (*aretê*) e a benevolência (*eunoia*). Quando os oradores recorrem à mentira nas coisas que dizem ou sobre aquelas que dão conselhos, fazem-no por todas essas causas ou por algumas delas. Ou é por falta de prudência que emitem opiniões erradas ou então, embora dando uma opinião correta, não dizem o que pensam por maldade; ou sendo prudentes e honestos (*epieikés*), não são benevolentes; por isso é admissível que embora sabendo eles o que é melhor, não o aconselham. Para além destas, não há nenhuma outra causa”.¹⁰ Assim, a construção do ethos do orador dar-se-ia pelos argumentos e conselhos competentes e razoáveis, argumentando honesta e sinceramente, e pela amabilidade e solidariedade em relação a seu auditório, o que se resume à sabedoria prática do que é racional, à virtude do que é moralmente bom e à simpatia/solidariedade do que é movido pelas paixões.

Eis então, até aqui, o conceito mais extenso daquilo que para Aristóteles constituem as três linhas de força do ethos. Assim, é necessário precisar melhor em que medida e até que ponto o entendimento aristotélico vincula essas linhas com seus modos particulares de constituição. Conquanto elas se aglutinem, formando um todo unitário e coeso, destacando-se do que diz respeito àquilo que é exclusivo do logos e do pathos - os dois outros tipos de provas -, pode-se pressentir que de certo modo o ethos também lhes é tributário.

Na parte muito conhecida e muito comentada do Livro VI da *Ética a Nicômaco*, aquela dedicada justamente às virtudes dianoéticas (também denominadas de intelectuais), Aristóteles afirma que a parte racional da alma (*dianoia*) é dividida em duas partes: uma, a parte científica (ou *epistemonikón*), a qual pertenceriam todas as ciências teóricas; e a outra, calculadora (*logistikón*), a qual estariam vinculadas todas atividades contingentes e que dependem da deliberação humana. Se, em ambas, a finalidade é a

este se adequadamente explorado a partir das formulações do discurso; 4) divide a oratória em três gêneros (judiciário, deliberativo e epidítico); e 5) esboça e em parte desenvolve uma teoria das virtudes do estilo (Apud LÓPEZ EIRE, A., op.cit., p.122).

⁹ Ver, por exemplo: *Phaedro* 259: Sócrates: “o que precisamente nos proporíamos agora, é saber como está bem formulado um discurso que se pronuncia ou que se escreve”; *Phaedro* 270b5: “não somente com uma rotina ou empirismo, senão com arte”; e *Phaedro* 271b: “fazendo uma clarificação das espécies dos discursos e das espécies de almas”.

¹⁰ Ret. II, 1, 1378a. Os termos técnicos em grego foram salientados por Ekkhard Eggs (op.cit., p.34.) e Dominique Maingueneau (op.cit., p.137). A partir disso, pode rastrear e desdobrar seus conceitos em Aristóteles, tomando por base as reflexões de Eggs (op.cit.), de Nancy Sherman (“The habituation of character”, In: SHERMAN, Nancy (ed.). *Aristotle's Ethics. Critical Essays*. Boston: Rowman & Littlefield, 1998, pp.231-260), e de John Cooper (Ethical-

verdade; em particular, na primeira, tem-se em vista a busca da verdade pura e simples de como são as coisas; e, na segunda, a verdade prática, resultado da ação a partir da escolha bem calculada dos meios necessários para se alcançar um determinado fim.

E é justamente essa capacidade de bem deliberar, de calcular os meios necessários para atingir um fim que se constitui a prudência (a *phrónesis*), pois entra em jogo quando “julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática [prudência] o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como, por exemplo, sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral”.¹¹ Sem a demanda especulativa da razão apodítica, dogmática, dedutível e aplicável independentemente do caso concreto, a prudência é sabedoria prática capaz de encontrar os conselhos razoáveis em vista de uma situação concreta, cujo fundamento está na aplicação do paradigma, vale dizer, o princípio que afirma que casos parecidos devem ser tratados do mesmo modo e que assim procedendo o auditório estará em consonância com a virtude em suas ações. Ou seja, como ninguém delibera sobre aquilo que é inevitável (“as coisas que não podem ser de outro modo”, diz Aristóteles) ou sobre o que é impossível fazer, determina-se assim que o escopo da sabedoria prática está distante do âmbito das demonstrações e das coisas cujos primeiros princípios são invariáveis.

É, por isso, que Aristóteles definiu como grande modelo do sábio e prudente, isto é, o homem dotado de *phrónesis*, Péricles, o grande líder político que administrara Atenas irrepreensivelmente, pois ele governou segundo o que era bom para si mesmo e para os homens em geral, e não filósofos como Anaxágoras ou Tales, por exemplo.¹² Entretanto, para aqueles que desejarem bem governar seus Estados, cabe ainda certo domínio das paixões - a temperança -, porque, conquanto o prazer e a dor não interferem no juízo quando se trata de demonstrações lógicas, é possível que as ações sejam corrompidas por o juízo

political theory in Aristotle's Rhetoric. In: FURLEY, David J. & NEHAMAS, Alexander. *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 200).

¹¹ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987: VI, 5, 1140a28.

¹² André Motte afirma, ao estabelecer as diferenças entre as “virtudes intelectuais” (a *sophía* e a *phrónesis*), que “l'action vertueuse ne dépend pas seulement d'une capacité intellectuelle à discerner le bien concret. Elle implique parallèlement que soit droitement orientée l'âme appétitive qui est le siège des désirs et qui, non rationnelle en elle-même, participe au principe raisonnable dans la mesure où elle lui obéit. Il convient donc de faire place, à côté de la vertu intellectuelle dans le domaine pratique, à une vertu éthique, vertu du caractère qui différencie elle-même en plusieurs aréai selon la diversité des objets. Bien que formellement distinctes, la *phrónesis* et *areté etiké* sont cependant indissociables: elles ne peuvent exister l'une sans l'autre”. (Cf. Cicéron et Aristote. A propos de la distinction entre la *sophía* et la *phrónesis*. In: *Aristotelica*. Mélanges offerts à Marcel de Corte. Cahiers de Philosophie Ancienne, n.3. Bruxelles/Liège: Éditions Ousia/Presses Universitaires de Liège, 1985, pp. 263-303). Para Pierre Aubenque, a figura de Péricles é central quanto aos usos e atribuições da prudência: “le politique symbolisé par Périclès se trouve érigé en modèle d'une vertu dont Aristote ne dit pas qu'elle est une vertu seulement politique, et qui se trouve dès lors proposée à l'imitation de l'homme privé aussi bien que public. En accordant une place à Périclès dans la galerie des portraits éthiques, Aristote réintègre l'expérience proprement politique dans l'expérience morale de l'humanité” (Cf. *La Prudence chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963, p.55).

ser induzido em direção à satisfação de um prazer.¹³ Assim pensando, se a *phrónesis* não é apenas capacidade racional, ela também não pode ser considerada arte, pois, como virtude moral, não pode admitir aperfeiçoamento, uma vez que já é perfeição em si mesma, e, além disso, é preferível que se saiba errar voluntariamente a acertar por acaso, o que equivale a afirmar que, definitivamente, quem erra por conhecimento é sábio, porém quem acerta involuntariamente é, sem dúvida alguma, ignorante. Mas também há outra vantagem em relação à arte e à ciência: uma vez adquirida, a prudência não pode ser esquecida, mesmo porque o cálculo racional - esse uso da razão que pesa todas as possibilidades de escolha - e o momento de sua aplicação segundo uma *práxis* específica estão íntima e complementarmente inter-relacionados.¹⁴

Esse “bem deliberar” acerca das coisas humanas e daquilo que pode ser objeto de deliberação com vistas àquilo que pode ser alcançado através da ação demanda outro requisito, esse de dificuldade não de caráter analítico, porém do que requer o próprio caráter das coisas particulares: a experiência de vida. Ou seja, para Aristóteles:

Tampouco a sabedoria prática [prudência] se ocupa apenas com universais. Deve também reconhecer os particulares, pois ela é prática, e a ação versa sobre os particulares. É por isso que alguns que não sabem, e especialmente os que possuem experiência, são mais práticos do que outros que sabem; porque se um homem soubesse que as carnes leves são digestíveis e saudáveis, mas ignorasse que espécies de carnes são leves, esse homem não seria capaz de produzir a saúde; poderia, pelo contrário, produzi-la o que sabe ser saudável a carne de galinha.

Ora a sabedoria prática diz respeito à ação. Portanto, deveríamos possuir ambas as espécies de sabedoria, ou a segunda de preferência à primeira.¹⁵

Quer dizer, o caráter absolutamente pragmático próprio da prudência exige o conhecimento dos casos individuais, pois a ação se produz somente em casos particulares, o que requer, por sua vez, certa experiência, que é, de fato, o conhecimento desses particulares. Todavia, não menos, deve-se possuir, em alguma medida, o conhecimento do universal, uma capacidade arquitetônica apta a fornecer as linhas estruturais e diretrizes mais amplas, uma vez que deve saber aplicar ao caso particular uma característica mais geral. Dessa forma, a melhor forma de raciocínio é o silogismo prático, em que se pode distinguir a finalidade, a premissa maior, a premissa menor e uma conclusão, que se efetiva pela escolha de uma ação a ser empreendida. Dito de outra maneira, Aristóteles diz que para produzir a saúde (ação), é necessário saber que as carnes leves são saudáveis (característica universal) e que a carne de galinha é leve (caso

¹³ Para uma análise mais detalhada sobre a virtude da temperança na ética aristotélica, ver YOUNG, Charles M. *Aristotle on Temperance. Philosophical Review*, october 1988, v. XCVII, n.4, pp. 521-542.

¹⁴ EN, VI, 5, 1140b10-30.

¹⁵ EN, VI, 7, 1141b15-23.

particular), e que, portanto, a carne de galinha é saudável (aplicação do universal ao particular). Em nenhum momento Aristóteles afirma que os jovens não possam se tornar sábios ou bons geômetras, isto é, que possam adquirir o conhecimento dos universais ou os princípios básicos e a essência desse conhecimento, contudo a prudência é uma espécie de sabedoria do particular imediato que se percebe após anos de experiência prática.¹⁶

Nesse sentido, a limitação da juventude não é naquilo que versa acerca da premissa maior e do conhecimento do universal, mas da premissa menor, isto é, a respeito do contingente e do particular, ou dos meios para se atingir um determinado fim. Isso é confirmado quando Aristóteles diz que “a obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral; esta faz com que seja reto o nosso propósito; aquela, com que escolhamos os devidos meios”¹⁷, ou ainda: “a escolha não será certa sem sabedoria prática, como não o seria sem virtude. Com efeito, uma determina o fim e a outra nos leva a fazer coisas que conduzem aos fins”¹⁸, mesmo porque, para aquele que deseja ser prudente, é necessário possuir a capacidade de deliberar retamente sobre os meios em relação a um fim bom - de outro modo não é prudência, mas simples astúcia ou mera habilidade - com temperança, o que é sinal de um bom caráter.

Entretanto, conforme diz Enrico Berti, para se evitar cair na falsa impressão de um círculo vicioso em que para se deliberar bem, a partir do bem agir, segundo os pressupostos da virtude, dependa-se necessariamente de se orientar para o fim bom em posse da virtude, Aristóteles distingue duas formas de virtudes: uma “natural”, inata e da qual não se pode ter mérito, porque exclui a capacidade racional do cálculo e da escolha, sendo fruto do bom nascimento e da boa educação; outra, virtude propriamente dita, que se adquire através do hábito e do agir bem. “A primeira é pressuposta pela *phronesis*, enquanto a segunda é produzida por ela”.¹⁹

¹⁶ EN, VI, 8, 1142a10-25. Ver também BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 151. Pierre Aubenque (op.cit.) afirma que “la prudence est donc comme l’expérience, et ce n’est pas par hasard que l’une comme l’autre sont attribuées aux politiques comme Périclès, qui unissent, dans une synthèse à chaque fois singulière, la capacité des vues d’ensemble et le sens du particulier” (p.60).

¹⁷ EN, VI, 12, 1144a7-9.

¹⁸ EN, VI,13, 1145a3-6.

¹⁹ BERTI, Enrico, op.cit., p.155. E, para a citação: EN, VI, 12, 1144b14-17. David Ross explica de modo bem didático que “a paradox is involved in Aristotle’s assertion that we become good by doing good acts; how can we do good acts if we are not ourselves good? He proceeds to explain that there is a difference between the acts that create and those that flow from the good disposition. Even in the arts there is a partial parallel; it is possible to talk good grammar, for instance, without knowing the rules of grammar. But in arts it is the doing the right thing that matters, whereas we do not say that a man is virtuous or acts virtuously unless he does the act (1) knowing he does, (2) choosing the act, and for its own sake, and (3) as the result of a permanent disposition. Thus the paradox disappears; the actions that produce virtue are not in their inner nature but only in their external aspect like those that virtue produces. Aristotle here lays finger with precision on the distinction between the two elements involved in a completely good action - (a) that the thing done should be the right thing to do in the circumstances, and (b) that it should be done from a good motive”, Cf. *Aristotle*. London/New York: Routledge, 1995, p. 201.

Assim, a prudência é prescritiva, pois ao fazer coisas que conduzem ao fim, só o faz através de prescrições não em relação ao fim, mas em relação aos meios, assim como a medicina faz prescrições não acerca da saúde, mas das enfermidades que acometem o corpo para produzir saúde; do contrário, seria sustentar que “os deuses são governados pela arte política porque esta faz prescrições a respeito de todos os assuntos do Estado”.²⁰

Portanto, a prudência é capacidade do orador em encontrar argumentos e conselhos razoáveis, segundo um princípio único (um paradigma) de situações concretas que merecem ser tratadas de modo semelhante. No que tange ao ethos, a prudência é a virtude dianoética (ou *habitus* intelectual), isto é, aquela dedicada à parte racional e calculativa da inteligência que descobre que certos exemplos possuem uma linha de encadeamento que podem ser utilizados para satisfazer a contento o método indutivo de persuasão.

Ora, coordenada a esta parte está outra, a virtude ética por excelência. Para Aristóteles, “a virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática [prudência]”.²¹ Essa teoria da medida exata em relação às práticas morais refere-se também à capacidade de ação discursiva (como não poderia deixar de ser) do ethos. Da mesma forma, entretanto, a configuração daquele “que fala no discurso” depende necessariamente, não menos, do acerto quanto ao controle de si - o sangue-frio que o corajoso deve possuir em arremetidas perigosas -, isto é, da mobilização calculada de emoção a ser empregada - longe, portanto, da impassibilidade completa do sábio estoíco -, uma vez que “a sabedoria prática também está ligada ao caráter virtuoso e este à sabedoria prática, já que os princípios de tal sabedoria concordam com as virtudes morais e a retidão moral concorda com ela. Ligadas que são também às paixões, as virtudes morais devem pertencer à nossa natureza composta. Ora, tais virtudes são humanas; por conseguinte, humanas são também a vida e a felicidade que lhes correspondem”.²² Ou ainda:

Os bravos [corajosos] são tão indômitos quanto pode sê-lo um homem. Por isso, embora tenham também as coisas que não estão acima das forças humanas, enfrentam-nas como devem e como prescreve a regra, a bem da honra; pois essa é a finalidade da virtude. Mas é possível temê-las mais ou menos, e também temer coisas que não são terríveis como se o fossem. Dos erros que se podem cometer, um consiste em temer o que não se deve, outro em temer como não se deve, outro quando não se deve, e assim por diante; e da mesma forma quanto às coisas que inspiram confiança. Por conseguinte, o homem que enfrenta e que teme as coisas que deve e pelo devido motivo, da maneira e na ocasião devidas, e que mostra confiança nas condições

²⁰ EN, VI, 13, 1145a6-11.

²¹ EN, II, 6, 1106b36.

²² EN, X, 8, 1178a15.

correspondentes, é bravo [corajoso]; porque o homem bravo sente e age conforme os méritos do caso e do modo que a regra prescreve.²³

Vale dizer, esta “justa medida” é disposição do espírito que denota não um comportamento fixo, pois deve levar em conta, como afirma Aristóteles, o “o que”, “como”, “quando”, as variáveis da situação concreta mostrando-se em escolhas efetuadas em ato. Dessa forma, afirmar que alguém é “medroso” ou “temerário” - os extremos da coragem - equivale a dizer que não só se possui essa disposição, mas também que alguém se comportará de tal modo quando a situação requerer sua intervenção. Conforme Mckeon, isto corresponde e retoma as quatro características da definição de virtude ética do Livro II da *Ética a Nicômaco*: “(1) a habit or state of character, (2) concerned with choice, (3) lying in a mean relative to us, and (4) determined by a rational principle, or the principle by which a man of practical reason or prudence would determine it”.²⁴ Nesta última, reconhece-se perfeitamente que o que distingue a virtude de seus extremos é o fato de ela ser sempre expressão de uma escolha deliberada e razoável, ou seja, que ela está associada a prudência.

Portanto, as ações virtuosas devem ser um exercício da escolha livre do agente baseada na deliberação racional dos meios a serem utilizados e dos fins a serem atingidos. Obviamente, da mesma forma que a prudência, os meios não podem ser escolhidos ao acaso, pois mesmo que se atinjam os fins desejados, não há virtude sem escolha racional; como foi dito, acertar sem deliberar é sorte ou acaso (no limite, ignorância), mas não virtude.

Isto fica particularmente claro quando, em outro passo, Aristóteles examina a questão da magnificência, uma das virtudes ligadas ao uso das riquezas pecuniárias. Para ele, ela está ligada a todas as ações que envolvem gastos pecuniários em grande escala, assim não se confundindo com a liberalidade, porém, distanciada de seus extremos indesejáveis - de um lado, por falta, a mesquinhez; de outro, por excesso, a vulgaridade e o mau gosto -, pela circunstância e modo adequado de sua aplicação. O magnífico, para Aristóteles, é justamente aquele que alia o dispêndio com gastos vultosos e ostentatórios com o decoro da situação, realizando-o com largueza e prazer, visto que o cálculo preciso convém ao avarento, tendo em conta, como todas as virtudes, a honra e a excelência para si mesmo, e a admiração, como obra de arte bem acabada, dos espectadores. Assim, a magnificência convém a tudo aquilo que se relaciona com o culto religioso (construção de monumentos, ofertas votivas, sacrifícios rituais) e com a ambição cívica (manutenção de exércitos, espetáculos públicos de pompa), sinalizando estrategicamente a expressão mais adequada do caráter e dos recursos do agente, isto é, da grandeza e prestígio daqueles que obtiveram suas riquezas através de seus próprios esforços, de herança, de amigos,

²³ EN, III, 7, 1115b10-20.

²⁴ McKEON, Richard. *Introduction to Aristotle*. Chicago/London: Chicago University Press, 1973, p. 33.

ou por nascimento nobre; relaciona-se, não menos, com as ocasiões esporádicas e relevantes, como as bodas e congêneres, ocasiões festivas da cidade, reuniões de pessoas de posição hierárquica superior, boas-vindas e despedidas de hóspedes estrangeiros, ou mesmo relaciona-se com a decoração e cuidados com a própria casa, adornando-a com objetos valiosos e duradouros.

Nesse sentido, essa articulação entre os usos da magnificência e seus objetos de aplicação revela de modo incontestado que a magnificência não se resume a qualquer dispêndio excessivo, mesmo porque deve necessariamente levar em conta os atos racionais de pesar e avaliar em cada caso o que é digno e aquilo que resulta em acréscimo à reputação do agente. Sem isto, cai-se nos precipícios da vulgaridade daquele que gasta mais do que é justo em objetos sem importância por puro prazer da ostentação, ou daquele que faz questão de bagatelas e que hesita e lamenta por pequenas somas.²⁵

No entanto, creio que a parte mais representativa da retórica em que Aristóteles examina a questão da virtude é aquela em que se desvelam os critérios do que é justo ou injusto no gênero judiciário. Ali, diz ele:

Os actos que devem ser perdoados são próprios da equidade, e é equitativo não julgar dignos de igual tratamento os erros e os delitos, nem as desgraças. Ora as desgraças são acções inesperadas e feitas sem perversidade, os erros são acções não inesperadas e feitas sem maldade, mas os delitos não são inesperados e fazem-se com maldade; pois o que é provocado pelo desejo faz-se por maldade. É igualmente próprio da equidade perdoar as falhas humanas. Também olhar, não para a lei, mas para o legislador; não para a palavra, mas para a intenção do legislador; não para a acção em si, mas para a intenção; não para a parte, mas para o todo; não para o que uma pessoa agora é, mas para o que ela sempre foi ou tem geralmente sido. Também lembrarmo-nos mais do bem do que do mal que nos foi feito, e dos benefícios recebidos mais do que dos concedidos. Também suportar a injustiça sofrida. Também desejar que a questão se resolva mais pela palavra do que pela acção.²⁶

Então, para Aristóteles, a questão da virtude é, antes de tudo, questão de equidade, uma vez que se refere não ao juiz e aos tribunais, mas ao recurso de alguma arbitragem para a causa em litígio, porque se o juiz indaga a respeito da qualificação legislativa e jurídica conforme as instâncias da lei, o árbitro olha para outros princípios que poderiam eximir o réu da culpa e das penalidades. Por conseguinte, a equidade se aproxima da noção de prudência, pois se esta corresponde à verdade e à qualidade do discurso - sem sua qualidade ética, mas racional -, aquela garante que os argumentos serão eticamente justos e equitáveis, conforme a situação concreta.

²⁵ EN, IV, 2.

²⁶ Ret. I, 13,1374b.

Ora, pode-se reconhecer assim que o sentido mais específico de “virtude ética” para Aristóteles no âmbito da retórica é justamente aquele de “equidade”, isto é, que o orador deve julgar não como o juiz o faz, mas como árbitro. O que equivale ainda a dizer que, em vista disso, o ethos, como prova retórica, possui um forte mecanismo procedural dependente de critérios reais e funcionais (e não atitudes interiores ou de base simplesmente especulativa), mesmo porque a estrutura e o julgamento do escopo persuasivo do discurso depende do auditório; se o discurso falhar em seus intentos, isto se deve única e exclusivamente ao orador, pois, como o justo e o injusto não são evidentes por si-mesmos a despeito de serem “mais fortes que seus contrários”²⁷, cabe ao orador encontrar o conjunto de procedimentos lingüísticos mais adequados à persuasão.

É por isso que Aristóteles enumera em sua retórica os lugares-comuns e as regras de inferência concernentes a cada gênero do discurso em particular. Segundo o *methodos* proposto, os lances decisivos da estratégia argumentativa devem se fundar nos meios que permitam ao orador parecer razoável e confiável a partir do conjunto de virtudes à sua disposição. Parecer - eu disse -, de fato, não significa de modo algum qualquer esforço de manipulação ou contrafação da verdade e da virtude, porém, isto sim, fazer com que o justo e verdadeiro se imponham porque se é honesto e sincero. A mentira, a falácia, o logro e todas as formas de calculadas de mascarar falsos argumentos para vencer a qualquer preço são absolutamente condenáveis. Não há engano em sentido extra-moral, mesmo porque a retórica aristotélica pressupõe (Perelman & Tyteca já o disseram) em contrapartida uma forte base ética.²⁸ Aqui, é o “justo meio”, o termo de referência que dá o tom para harmonizar e atar todas as virtudes, pois assim como o covarde e o temerário (em relação ao corajoso), o gastador e o avaro (em relação ao magnificente), erram por se localizar em extremos, da mesma forma quem argumenta, tendo em vista seu próprio interesse particular e não o bem comum, topa pela frente com a mediania da virtude política, vale dizer, uma instância que é superior a todos “animais políticos” tomados um a um.

As instâncias de legitimação do discurso - sua integridade retórica e discursiva -, para o entendimento de Aristóteles, tende a responder a questão fundamental do que seria do justo, do bom e do belo se o discurso não conseguisse traduzi-los adequadamente. Pode-se entender melhor, então, qual o aspecto central da crítica aristotélica contra a sofística, que se deve não apenas ao caráter equivocado das operações lógicas retiradas de pressupostos falaciosos, como se demonstra nos *Tópicos*, mas ao âmbito mais extenso de sua aplicabilidade nos negócios do Estado: não se pode vencer o adversário pelo erro. Mas também, a retórica que persuade até os deuses como pretendia Sócrates de nada vale no burburinho da Ágora, pois “o discurso científico é próprio do ensino, e o ensino é aqui impossível, visto ser necessário

²⁷ Ret. I, 1, 1355a21.

²⁸ PERELMAN, Chaim & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da Argumentação*. A nova retórica. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

que as provas por persuasão e os raciocínios se formem de argumentos comuns, como já tivemos ocasião de dizer nos *Tópicos* a propósito da comunicação com as multidões”.²⁹

O que implica que para persuadir, a partir desses “argumentos comuns”, é necessário levar em conta os *topoi* e os saberes que são aglutinados em torno de um ethos adequado à idade, à condição social, às instituições e ao *habitus* do auditório - realizar aquilo aquele ethos “objetivo” ao qual nos referimos anteriormente - com as paixões características de cada um.³⁰ Isto fica muito mais claro, quando na *Política*, Aristóteles define o homem como “animal político (cívico)” com capacidade de falar e de pensar³¹, vale dizer, um ser dotado de paixões (“animal”) voltado para o âmbito da comunidade de homens (ethos) através da razão (“falar e pensar”). Sua héxis, seu modo particular de se apropriar, condensar e de manifestar essas três dimensões, constitui seu ethos; e só o orador que conseguir mostrar em seu discurso o mais alto grau dessas três dimensões convencerá realmente.³²

Como, então, por princípio, é necessário respeitar os *topoi* e os “argumentos comuns”, decorre que também é necessário mostrar um ethos adequado à idade e ao status social e que se adapte o discurso às disposições do auditório. Ora, isto explica porque Aristóteles, no Livro II, a parte mais “patética” de sua retórica, dedica especial atenção a constituição dos caracteres. Assim, a “captação da benevolência” (assim é que eu traduzo, talvez muito interpretativamente, a noção aristotélica de *eunoia*) do auditório para o orador depende da estrutura da correta incorporação da tridimensionalidade do pathos: a expressão adequada do tema a ser tratado, do ethos do orador e do ethos do auditório.

Por exemplo, se alguém é vítima de injustiça, é necessário mostrar graus variáveis de cólera, piedade e indignação. Essas variações são realizadas dependendo do tipo de injustiça e da situação em que foi cometida, da idade, do status social ou da própria constituição ética do orador. Ora, a conveniência da aplicação da expressão afetiva é julgada pelo auditório a partir de dois sistemas de inferência e de avaliação: a tópica das paixões e a semiótica das paixões. A primeira permite inferências dedutivas a partir de situações-tipo ou de cenários ligados a afetos determinados. O esquadro em que se inserem as expressões de cólera são legítimas apenas quando se trata de “um ato de negligência ou de desprezo contra nós ou contra os nossos, e este ato não nos parece justificado”.³³ A segunda constitui-se nos signos do corpo (movimentos, gestos, mímicas, modo de falar) capazes de apresentar indícios da paixão que está sendo comunicada. Essas expressões físicas das paixões formam a “corporalização” do discurso. Ambos permitem ao auditório declarar o grau de conveniência ou inconveniência do orador em relação ao pathos.

²⁹ Ret. I, I, 1355a24.

³⁰ Aristóteles fala de “fortunas” (nobres, ricos e poderosos) não de “status social” (Ret. II, 12, 1388b), distinguindo ao lado das héxeis uma segunda espécie de ethos: as classes (*genos*) de homens diferenciados conforme a idade (jovem, adulto e velho), o sexo (homem e mulher) e a nacionalidade (Ret. III, 7 1408a); essas “classes” mostram comportamentos emocionais e sociais que não são necessariamente - como as héxeis - o resultado de uma escolha.

³¹ ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 5: 1378a6.

³² Idem, *Ibidem*.

Esta capacidade de julgamento nasce, portanto, de um sistema normativo que julga a manifestação do sentimento justo e adequado num dado cenário e diante de um auditório determinado. Do ponto de vista epistemológico, o ethos é a última instância de avaliação sobre a conveniência das manifestações de pathos³⁴, mesmo porque, aglutinando prudência, virtude ética e benevolência (codificação e uso das paixões):

A sabedoria prática [prudência] também está ligada ao caráter virtuoso e este à sabedoria prática, já que os princípios de tal sabedoria concordam com as virtudes morais [éticas] e a retidão moral concorda com ela.

Ligadas que são também às paixões, as virtudes morais devem pertencer à nossa natureza composta [aquela referida pela passagem citada da *Política*]. Ora, tais virtudes são humanas; por conseguinte, humanas são também a vida e a felicidade que lhes correspondem.³⁵

De fato, para seguir de perto Michel Meyer, as paixões, segundo a retórica aristotélica, são estados da alma que dizem respeito à resposta em relação ao auditório, ou mais precisamente a imagem que ele faz do orador, e não, como nos domínios da ética, da pessoa considerada isoladamente.³⁶ Como a retórica tem em vista persuadir um determinado auditório, são as paixões que ele possui ou que se considera que ele possui, que formam o “jogo de imagens” e a estrutura do discurso. Não é à toa então que só na *Retórica* é que se encontram a indignação e a vergonha, pois elas são imagens-respostas daquilo que articula e estabelece a identidade passional do auditório e do orador. Isto demanda um “ajuste da distância” quer seja para retificá-la ou transformá-la completamente nos gêneros deliberativo e judiciário, quer para sancioná-la e ratificá-la no gênero epidítico. Neste, em particular, aquele que louva ou censura deve estar numa posição de autoridade e, portanto, num estrato superior (um lugar da superioridade).³⁷

De qualquer forma, as paixões possuem função reflexiva e se incluem no rol daquela imagem que se faz do auditório, exercendo função epistêmica e informando sobre o orador e sobre o modo como o auditório age no orador. Aqui, pode-se discernir que as paixões são representações (mesmo até representações de representações); que visam à identidade do orador relativamente ao auditório ao qual ele se destina; que variam conforme o auditório é considerado superior, inferior ou igual ao orador; em que concorre a imagem que o auditório faz de si mesmo em relação ao orador (o auditório pode se imaginar mais forte e superior, sem de fato sê-lo).

³³ Ret. II, 2, 1378a30.

³⁴ Cf. EGGS, Ekhard, op.cit., p.48.

³⁵ EN, X, 8, 1178a15-20.

³⁶ Daí, o número de paixões elencadas na *Retórica* serem em número superior a aquelas descritas na *Ética*. Nesta, há onze (cólera, temperança, virtudes concernentes ao dinheiro, virtudes concernentes à honra, virtudes concernentes à raiva, quasi-virtudes, justiça, continência, prazer, amizade e felicidade); naquela, quatorze (cólera, calma, amor, ódio, segurança, temor, vergonha, impudência, favor, compaixão, indignação, inveja, emulação e desprezo).

³⁷ MEYER, Michel. Prefácio. In: _____. *A Retórica das Paixões*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. xli.

Ainda com Meyer, se alguém se acha superior a outrem, agirá com desprezo aumentando a distância entre eles; agirá com cólera, se julgar que alguém se mostra superior ao que não é; e nada temerá, se esse alguém nada poderá fazer; se alguém receber um bem sem merecimento, haverá indignação, porém se receber um agravo imerecido, será digno de piedade.³⁸ Nesse mesmo sentido, Ekkhard Eggs afirma que:

s'il s'agit de défendre quelqu'un qui a dû subir une injustice de la part de l'accusé, il faut montrer un plus ou moins grand degré de pitié, colère ou d'indignation. Ce degré variera selon le thème, c'est-à-dire le type d'injustice et la situation où celle-ci a été commise, mais aussi selon l'ethos de l'orateur, à savoir son âge, son statut social ou son 'caractère'; ce degré dépendra enfin de la 'constitution éthique' de l'auditoire.³⁹

E vem a propósito que é através de sua expressão formal - aquela "objetividade" do ethos, a que nos referimos no início de nosso estudo - que se encerra o circuito da construção do ethos a seu efeito. Aristóteles diz, no Livro III, que a expressão será conveniente se expressar a analogia entre emoções e caracteres com os assuntos estabelecidos:

O discurso será "emocional" se, relativamente a uma ofensa, o estilo for o de um indivíduo encolerizado; se relativo a assuntos ímpios e vergonhosos, for o de um homem indignado e reverente; se sobre algo que deve ser louvado, o for de forma a suscitar admiração; com humildade, se sobre coisas que suscitam compaixão. E de forma semelhante nos restantes casos. O estilo apropriado torna o assunto convincente, pois, por paralogismo, o espírito do ouvinte é levado a pensar que aquele que está a falar diz a verdade.⁴⁰

É por isso que os oradores que "disserem palavras suaves com dureza e palavras duras com suavidade, o discurso não se torna persuasivo"; por outra, a manutenção da conveniência entre as expressões patéticas e o conteúdo do discurso faz com que o auditório compartilhe o "mesmo estado de espírito" do orador.⁴¹ Aqui, o julgamento daquilo que é conveniente ou não depende de um sistema normativo - uma "ética das paixões"⁴² mais do que uma "retórica das paixões" - que avalie se as manifestações "objetivas" dos sentimentos que o orador realiza no discurso está em conformidade com o auditório ao qual se destina, com a situação de enunciação, com o assunto de que trata.

* * *

³⁸ Idem, ibidem, p. xlviii.

³⁹ Cf. EGGS, Ekkhard, op.cit., p. 47.

⁴⁰ Ret. III, 7,1408a.

⁴¹ Ret. III, 7, 1408b.

Se Aristóteles em vários momentos de sua arte retórica referiu-se ao ethos como um dos sustentáculos fundamentais do discurso - um dos três modos de persuasão - o mesmo não aconteceu na tradição romana. A despeito de coincidirem em alguns pontos fundamentais, a tradição romana atrelou a questão do ethos preferencialmente aos processos de incitar emoções no auditório e moldá-las para que sirvam favoravelmente aos objetivos persuasivos do discurso. Isto quer dizer que dos três componentes originais do ethos concebido pela retórica aristotélica - *phrónesis*, *areté* e *eunoia* -, apenas esta última entrou em relevo no circuito de seus tratados de retórica.

Para Quintiliano, numa parte do Livro VI dedicada ao ethos em sua *Instituição Oratória*, que segue as proposições de Aristóteles, o termo ethos não possui um equivalente exato em língua latina, mesmo porque nunca, anteriormente, essa questão foi desvelada satisfatoriamente.⁴³ Entretanto, o caráter inaugural das análises de Quintiliano talvez possa ser reduzido a duas linhas de força: a primeira, a de que a formulação de um bom ethos é efeito da apresentação de uma boa imagem do orador, vale dizer, o termo “ethos” refere-se à disposição mental ou às propriedades dos costumes, pois os discursos devem refletir o bom caráter quando se retratam aqueles que o possuem.⁴⁴ Ligado a esse aspecto, há um segundo, em que ethos se refere estrategicamente a um dos dois graus de uso dos afetos que o orador tem esperança de suscitar no auditório a partir dessa boa imagem. Se ao *pathos* caberiam os sentimentos impetuosos, efêmeros, mais aptos às emoções violentas e ao arrebatamento do auditório, ou seja, às funções desempenhadas pelo *movere* e adequadas à *peroratio* do discurso; ao ethos, por sua vez, caberiam os sentimentos moderados, tranqüilos e permanentes mais próprios às funções do *delectare* e que sinalizam a qualidade moral do orador, sendo mais eficazes para suscitar a benevolência inicial do auditório, sobretudo quando aplicado ao *exordium*.⁴⁵ Neste último sentido, o orador conseguiria apaziguar ou mesmo suspender qualquer tipo de desconfiança em relação ao que será dito no discurso, fazendo com que o auditório examine a causa proposta com atenção e docilidade. Essa “captação da benevolência” do auditório se deve ao fato de o orador se dispor de uma determinada maneira que faça recair sobre si uma “fiança” discursiva ou, pelo menos, a suspensão das hostilidades contra si e seus argumentos.

⁴² Cf. EGGS, Ekkhard, *op.cit.*, p.49.

⁴³ “[ethos] cuius nomine, ut ego quidem sentio, caret sermo Romanus: mores appellantur, atque inde pars quoque illa philosophiae éthike moralis est dicta” (VI.2.8). As citações Quintiliano são feitas a partir da edição italiana da *Institutio Oratoria* (L’Instituzione Oratoria) da UTET (Torino, 1979, 2 v., a cura di Rino Faranda e Piero Pecchiura).

⁴⁴ VI, 2, 9: “Sed ipsam rei naturam spectanti mihi non tam mores significari videntur quam morum quaedam proprietates; nam ipsis quidem omnis habitus mentí continentur. Cautiores voluntatem complecti quam nomina interpretari maluerunt”.

⁴⁵ VI, 2, 9: “Adfectus igitur hos concitatos, illos mites atque compositos esse dixerunt: in altero vehementes motus, in altero lenes, denique hos imperare, illos persuadere, hos ad perturbationem, illos ad benevolentiam praevalere”. Ver também LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972, pp. 105-106.

Quintiliano reitera ainda que se deve proceder assim logo no proêmio ou exórdio do discurso, pois é função precípua dessa parte da *dispositio* retórica tornar o auditório receptivo através da apresentação do caráter do orador. A parte proemial do discurso recebe tanta importância que o autor anônimo da retórica *Ad Herennium* afirma que a primeira operação da *inventio* é descobrir como se elabora um bom início de discurso, pois é tarefa essencial do bom orador descobrir um exórdio adequado.⁴⁶ Para Quintiliano, é justamente nesse momento que se deve discutir a questão do melhor ethos a ser construído, observando detidamente as instâncias pragmáticas em jogo; para ele, não basta ensinar quais são as regras da retórica a serem agenciadas e postas em ação no exórdio, porque é também necessário explicar qual o modo de usá-las em relação a quem se fala, em nome de quem, contra quem, em que tempo, em que lugar, em qual estado de coisas, em qual situação e quais sentimentos que o auditório deve nutrir.⁴⁷

Daí, então, que essa construção do ethos não tem a ver com a descoberta inventiva de argumentos, isto é, com uma busca racional de lugares (*topoi*), mas com os modos de manipular as emoções do auditório: “Não há outro objetivo do exórdio, se não aquele de preparar quem ouve [o discurso] a ser melhor disposto em relação a nós do que a outra parte”; assim, é praticamente consenso entre os tratadistas romanos da retórica que isto deva acontecer com vistas a atingir três objetivos: conseguir que o auditório seja “benévolo, atento e dócil”.⁴⁸ Obviamente, procede-se dessa maneira não porque não se deva manter isso ao longo de todo o discurso, mas porque é necessário, mais do que nunca, ao início, com o qual se arrebata os ânimos para se prosseguir falando.

Para tanto, em primeiro lugar, deve-se prometer que se vai informar algo que é surpreendente e de grande importância pública. Como diz Aristóteles, na parte dedicada ao exame das partes do discurso, embora considerando que *stricto sensu* só existem em qualquer discurso duas partes (o assunto e o seu desenvolvimento)⁴⁹, naquilo que concerne ao auditório, caberia ao exórdio a função de torná-lo benevolente e fazê-lo experimentar alguma paixão, captando sua atenção para o que se vai dizer, mesmo porque os ouvintes costumam se interessar por assuntos que possuem grande relevância, ou aquilo que diz respeito a eles, ou que causa espanto ou ainda aquilo que possa possibilitar algum deleite.⁵⁰ Isto também possibilita que as palavras do orador pareçam honestas, a despeito de a função de captar a benevolência do

⁴⁶ I. III.4: “Nunc, quoniam una cum oratoris officiis, quo res cognitu facilius esset, producti sumus ut de orationis partibus loqueremur et eas ad inventionis rationem accommodaremus, de exordio primum dicendum videtur”, Cf. *Rhétorique a Hérennius ouvrage longtemps attribué à Cicéron*. Traduction Nouvelle de Henri Bornecque. Paris: Garnier, s/d.

⁴⁷ *Inst. Orat.*, IV, 5, 52: “Verum quoniam non est satis demonstrare discentibus, quae sit in ratione prooemii, sed dicendum etiam, quo modo perfici facillime possint, hoc adicio, ut dicturus intueatur cui, apud quem, pro quo, contra quem, quo tempore, quo loco, quo rerum statu, qua vulgi fama dicendum sit: quid iudicem sentire credibile sit, antequam incipimus”.

⁴⁸ IV, I, 5: “Causa principii nulla alia est, quam ut auditorem, quo sit nobis in ceteris partibus accommodatior, praeparemus. Id fieri tribus maxime rebus inter auctores plurimum constat, si benevolum, attentum, docilem fecerimus”.

⁴⁹ *Retórica*, III, 13, 1414a32.

auditório não seja exclusividade do exórdio, porém de todas as partes do discurso. A retórica *Ad Herennium* concorda que para captar o interesse, a simpatia e a atenção do auditório, é necessário que orador prometa discorrer seja sobre questões importantes, novas, extraordinárias, seja sobre considerações que digam respeito aos negócios públicos ou ao que importa aos ouvintes particularmente, seja ainda sobre o culto dos deuses.⁵¹ De igual modo, Quintiliano, na parte que dedica ao exórdio, diz que “nada deixa um juiz mais atento do que o sentimento de que o assunto preste a ser discutido é inédito, importante, atroz, paradigmático, ou, acima de tudo, se ele se deixar comover de algum perigo que diga respeito a ele ou ao bem da comunidade”.⁵²

Em segundo lugar, talvez a maneira mais eficaz de criar um ethos favorável à causa que é defendida, seja exatamente criar mecanismos lingüísticos que permitam enfatizar a honestidade das considerações ou criar simpatia em relação ao orador. De acordo com a retórica *Ad Herennium*, há quatro modos de fazê-lo: falar de coisas que se referem ao orador, daquilo que é pertinente aos adversários, do que tange ao auditório ou ainda falar da causa em questão.⁵³ Por exemplo, ao se referir àquilo que diz respeito ao orador, deve-se criar a impressão de modéstia, embora enaltecendo a si mesmo, mas tomando o cuidado de fazê-lo sem nenhum vestígio de arrogância.⁵⁴ Assim, pode-se relatar os reveses por que se passou, a miséria de uma existência infeliz, o abandono e o desespero em que se encontra, clamando por socorro ao auditório e ao mesmo tempo mostrar que somente o auditório possui a capacidade de mudar esse estado de coisas.⁵⁵ Esse rebaixamento de si-mesmo - essa “modéstia afetada”, de fato - perante à causa ou sobretudo a quem se fala tem em vista captar a benevolência do auditório e, se o discurso é perante um grupo de juízes, para que sua boa vontade seja conquistada, deve-se procurar assinalar “a coragem, o bom senso, a mansuetude, a nobreza que eles mostraram em certos julgamentos anteriores” e ainda “o que se pensa deles e o tipo de parecer que se espera”.⁵⁶

Quintiliano esboça pela primeira vez essa tópica em sua preceptiva oratória na parte dedicada ao exórdio, retomada com mais detalhes posteriormente no capítulo acerca do ethos do orador. Ele afirma

⁵⁰ Idem, III, 14, 1415b1-3.

⁵¹ *Ad Her.*, I.IV.7: “Adtentos habebimus, si pollicebimur nos de rebus magnis, novis, inusitatis verba facturos, aut de iis quae ad rem publicam pertineant”. Para um esquema bem didático do exórdio no *Ad Herennium*, ver PATILLON, Michel. *Éléments de Rhétorique Classique*. Paris: Nathan, 1990, pp.13-18.

⁵² *Inst. Orat.*, IV,I, 33: “plerumque attentum iudicem facit, si res agi videtur nova, magna, atrox, pertinens ad exemplum, praecipue tamen, si iudex aut sua vice aut reipublicae commovetur”.

⁵³ *Ad. Her.*, I.8: “Benivolos auditores facere quattuor modis possumus: ab nostra, ab adversariorum nostrorum, ab auditorum persona, et ab rebus ipsis”.

⁵⁴ I.8.V: “Ab nostra persona benivolentiam contrahemus, si nostrum officium sine arrogancia laudabimus, atque in rem publicam quales fuerimus aut in parentes aut in amicos aut in eos, qui audiunt, aliquid referemus. dum haec monia ad eam ipsam rem, qua de agitur, sint accommodata”.

⁵⁵ I.8.V: “si nostra incomoda proferemus, inopiam, solitudinem, calamitatem, et si orabimus ut nobis sint auxilio et simul ostendemus nos in aliis noluisse spem habere”.

⁵⁶ I.8.V: “Ab auditorum persona benivolentia colligitur, si res eorum fortiter, sapienter, mansuete, magnifice iudicatis proferemus, et si, quae de iis existimatio, quae iudici expectatio sit, aperiemus”.

que o decoro específico para o exórdio é parecer dispor de ânimo bondoso, gentil, sereno, doce, cortês, amável e atento.⁵⁷ Além disso, deve-se dar a impressão de imparcialidade, “fazendo com que tudo o que dizemos pareça provir simplesmente dos dados factuais da questão e do caráter das pessoas implicadas”.⁵⁸ Deve-se também “expressar aprovação das virtudes do litigante em cujo nome nos manifestamos, e garantir que detenhamos, ou, pelo menos, pareçamos deter as mesmas virtudes, porque quando o orador parece encarregar-se de casos pela generosidade de seu coração, isso o beneficia enormemente, na maioria dos casos que ele defende”.⁵⁹ Por último, deve-se falar com moderação e modéstia e expressar total controle de suas próprias paixões, evitando qualquer mínima expressão de raiva ou ira, presunção ou soberba, mesmo porque “qualquer um que ao discursar se torna malvisto, já pode ser considerado como falando com incompetência”.⁶⁰

Por outra, o *Ad Herennium* acrescenta que se pode investir não na composição de um ethos favorável do orador, mas num ethos desfavorável do adversário, pois para ganhar a benevolência do auditório é expediente muito útil lançar sobre o adversário o ódio, o desfavor e o desprezo.⁶¹ Quintiliano considera esse expediente muito perigoso, além de indigno de pessoas de alta qualidade moral; para ele, o melhor conselho é sempre “evitarmos parecer insultuosos, maléficos, arrogantes ou maledicentes para com qualquer indivíduo ou grupo de pessoas”.⁶² Quintiliano reforça essa mesma idéia quando examina a peroração do discurso ao afirmar que o orador não pode se valer de quaisquer expedientes para persuadir, no entanto, não é tão radical quanto certos filósofos morais, sobretudo os estóicos, que não aceitam a mobilização de afetos de nenhuma forma. Para Quintiliano, o orador pode sim utilizar as paixões, porém faz uma ressalva estratégica: “não é moralmente aceitável que o juiz seja conduzido de tal modo longe da verdade nem que um homem honesto aceite recorrer a expedientes desonestos”.⁶³ Para o *Ad Herennium*, a oportunidade de invectivar o adversário não pode ser desperdiçada; é uma oportunidade única e preciosa, pois faz com que o orador parta com vantagem sobre o adversário. Assim, pode-se transformar o antagonista em objeto do mais cruel ódio, “se pudermos apontar algum ato vil, tirânico, pérfido, cruel, arrogante, desprezível ou criminoso que eles tenham cometido”⁶⁴, ou do mais terrível desfavor “se lhe

⁵⁷ *Inst. Orat.*, VI, II, 13: “quod ante omnia bonitate commendabitur, non solum mite ac placidum, sed plerumque blandum et humanum et audientibus amabile atque iucundum”.

⁵⁸ VI, II, 13: “ut fluere ex natura rerum hominumque videantur utque mores dicentis ex natura perluceant et quodam modo agnoscantur”.

⁵⁹ VI, II, 18: “quas virtutes cum etiam in litigatore debeat orator, si fieri potest, approbare, utique ipse aut habeat aut habere credatur. Sic proderit plurimum causis, quibus ex sua bonitate faciet fidem”.

⁶⁰ VI, II, 18: “Nam qui, dum dicit, malus videtur, utique male dicit”.

⁶¹ *Ad. Her.*, I.8.V: “Ab adversariorum persona benivolentia captabitur si eos in odium, in invidiam, in contemptationem adducemus”.

⁶² *Inst. Orat.*, IV, I, 10: “Vitandum etiam, ne contumeliosi, maligni, superbi, maledici in quemquam hominem ordinemve videamur”.

⁶³ VI, I, 7: “nec boni moris videtur, sic a vero iudicem averti, nec convenire bono viro vitiis uti”.

⁶⁴ *Ad. Her.*, I.8.V: “In odium rapiemus, si quid eorum spurce, superbe, perfidiose, crudeliter, confidenter, malitiose, flagitiose factum proferemus”.

pudermos imputar atributos como a violência, desonestidade perante à lei, a sede de poder, a riqueza excessiva, a ambição desenfreada, a nobreza de suas origens, seus clientes, seus protetores, seus amigos, suas relações de família, e mostrar que eles confiam mais nessas vantagens do que na verdade de suas asserções”⁶⁵, ou ainda ao desprezo, “se pudemos chamar a atenção para a sua falta de decisão, sua indolência, sua covardia e sua luxúria”.⁶⁶

Em verdade, a finalidade do exórdio retórico muito bem pode ser resumida numa passagem do *Brutus*, de Cícero - justamente aquele tratado que versa sobre as virtudes dos melhores oradores:

Para mim, eis o resultado que deve obter um verdadeiro orador. Quero que quando se saiba que ele irá falar se apressem para tomar seus lugares, o tribunal se encha completamente, os escribas se mostrem obsequiosos para indicar um lugar ou cedam os seus, o círculo de curiosos seja considerável, os juízes atentos; que no momento em que se levantar para discursar, o círculo de curiosos peça silêncio; que em seguida haja aplausos reiterados, numerosos brados de admiração; risos, quando o orador assim o quiser, e quando ele quiser, lágrimas; de modo que aquele que vir de longe este espetáculo, mesmo sem saber de qual questão de litígio se trata, compreenda no entanto que há alguém que interessa e que a cena é desempenha por um Roscius.⁶⁷

Aqui, Cícero define a força do orador em termos de ligação indissociável de sua *persona* com a habilidade de arrebatrar a atenção do auditório como o melhor dos atores no desempenho de seu papel teatral (a menção ao grande ator Roscius sinaliza isso); dessa forma, os lances iniciais possuem função primordial em todo e qualquer discurso, mesmo porque aquele que deseja ser ouvido deve primeiro, além de dispor a si-mesmo de um certo modo e apresentar a opinião que defende de maneira clara, captar a benevolência do auditório. Vale lembrar que Sócrates, um dos grandes modelos gregos de competência oratória que Quintiliano aproveita para moldar seus parâmetros para contexto dos debates no fórum romano, já defendia a dignidade humana e reputação pública do orador como fatores indispensáveis para a credibilidade de seus discursos. Nesse mesmo sentido, com Cícero, pode-se muito bem flagrar o momento em que na civilização romana se sobressai a noção de que as qualidades pessoais do orador aliada ao poder que usufrui passam a ser fatores primordiais na persuasão tão ou mais do que o próprio o discurso. Daí, a grande importância da origem nobre do orador, de suas virtudes, de sua fama perante a opinião pública e de tudo aquilo que não depende exclusivamente das ações do discurso.

⁶⁵ I.8.V: “In invidiam trahemus, si vim, si potentiam, si factionem, divitias, incontinentiam, nobilitatem, clientelas, hospitium, sodalitates, affinitates adversariorum proferemus, et his adjumentis magis quam veritate eos confidere aperiemus”.

⁶⁶ I.8.V: “In contemptionem adducemus, si inertiam, ignaviam, desidiam, luxuriam adversariorum proferemus”.

⁶⁷ “Volo hoc oratori contigat, ut, cum auditum sit eum esse dicturum, locus in subselliis occupetur, compleatur tribunal, gratiosi scribae sint in dando et cedendo loco, corona multiplex, iudex erectus, cum surgat is qui dicturus sit, significetur a corona silentium, deinde crebrae assensiones, multae admirationes, risus, cum velit, cum velit, fletus,

De qualquer forma, para aqueles que almejam a persuadir o auditório para o qual se dirigem através do discurso, sem levar em conta os dados biográficos de quem fala e, portanto, partindo com ou sem vantagem, Cícero recomenda, em seu *De Inventione*, dois modos de exórdio: um, direto (*principium*), que deve ser utilizado quando o orador tem certeza absoluta da força de sua posição argumentativa e que o discurso pode ser apresentado claramente e de modo abrupto (*perspicue et protinus*) sem temor do ânimo contrário do auditório; e outro, indireto (*insinuatio*), quando o orador se encontra em desvantagem argumentativa, com a causa lhe sendo adversa, tratando de questão de difícil solução e que não pode ser explicada de modo claro (*obscure*). Ou seja, “O exórdio direto se propõe a tornar imediata e abertamente o auditório benevolente, disposto a ser instruído ou atento. O exórdio pela insinuação penetra na alma do auditório sem que ele se dê conta disso, o que se faz com dissimulação e desvios”.⁶⁸ Ainda para Cícero, os meios primários para assegurar essa benevolência do auditório em relação à causa que o orador defende dependem do bom uso do retrato dos caracteres (seja do próprio orador, seja do adversário, seja do juiz), do exame das circunstâncias ou das questões peculiares da causa em si mesma.⁶⁹

Isto também no *Partitiones*:

Os exórdios, os quais se deduzem ou das pessoas ou das coisas mesmas; e se toma para três objetivos: para ser amigável, para ser compreendido, para que sejamos ouvidos atentamente. O primeiro está em nossa pessoa [a do orador], na do juiz, na do adversário; a partir dos quais se preparam os exórdios para captar a benevolência, salientando ou nossos méritos ou a dignidade ou algum gênero de virtude, e, sobretudo, a liberalidade, o dever, a justiça, a fé, e conferindo aos adversários as coisas contrárias e significando alguma causa ou esperança de união com os que julgam; e, se houve contra nós algum ódio ou ofensa, devemos ou tolhê-los ou diminuí-los ou diluí-los ou atenuá-los ou compensá-los ou afastá-los.⁷⁰

ut qui haec procul uideat, etiamsi quid agatur nesciat, at placere tamen et in scaena esse Roscium intellegat”, Cf. CÍCERO. *Brutus*. Paris: Les Belles Lettres, 1973, LXXXIV, 290.

⁶⁸ I. 20: “Principium est oratio perspicue et protinus perficiens auditorem benivolum aut docilem aut attentum. Insinuatio est oratio quadam dissimulatione et circumitione obscure subiens auditoris animum”, Cf. CÍCÉRON. *De L’Invention. De Inventione*. Paris: Garnier, s/d.

⁶⁹ I.22: “Benevolentia quattuor ex locis comparatur: ab nostra persona, ab adversariorum persona, ab iudicum persona, a causa”. Idem, ibidem. A consistência das normas retóricas aconselhadas por Cícero ao longo de seus tratados pode ser verificada, comparando essa passagem com o que diz o orador romano no *De Oratore*: “Valet igitur multum ad vincendum probari mores et instituta et facta et vitam eorum, qui agent causas, et eorum, pro quibus, et item improbari adversariorum, animosque eorum, apud quos agetur, conciliari quam maxime ad benevolentiam, cum erga oratorem tum erga illum pro quo dicit orator” (2. 182)

⁷⁰ VIII. 28: “... et a principiis primum ordiar, quae quidem ducuntur aut ex personis aut ex rebus ipsis; sumuntur autem trium rerum gratia: ut amice, ut intellegenter, ut attente audiamur. Quorum primus locus est personis nostris, disceptatorum, adversariorum, e quibus initia benevolentiae conciliandae comparantur aut meritis nostris efferendis aut dignitate aut aliquo genere virtutis, et maxime liberalitatis, officii, iustitiae, fidei, contrariisque rebus in adversarios conferendis, et cum eis qui disceptant aliqua coiunctionis aut causa aut spe significanda: et si in nos aliquod odium offensiove collocata sit, tollenda ea minuendave aut diluendo aut extenando aut compesando aut

Desse modo, Cícero enfatiza os três objetivos fundamentais do exórdio (*trium rerum gratia*): que o discurso do orador deve ser recebido de modo amigável (*ut amice*), que o auditório entenda que ele está dizendo (*ut intellegenter*) e que o auditório seja atento ao que vai ser dito (*ut attente audiamur*). Isto, então, corresponde exatamente ao que Cícero entende por “benevolência” (*benevolentia*), e que pode ser obtida pela manipulação da *persona* e da causa em discussão (*ex personis... ex rebus ipsis*).⁷¹ Quintiliano, corroborando o que aconselha Cícero, faz apenas um pequeno ajuste (o que, sem dúvida, não é pouco). Se a benevolência do auditório se empreende pela caracterização da pessoa (do orador, do adversário ou do juiz) ou pelo exame da causa, Quintiliano acrescenta que o mais importante é a pessoa do orador e o apelo ético, e a enorme contribuição que ambos podem trazer ao discurso.⁷²

Então, pode-se depreender que a questão do ethos para a tradição retórica romana responde não a um conjunto complexo de categorias analíticas que envolveriam necessariamente logos, ethos e pathos, mas tão somente a este último, vale dizer, como agenciar a multidão variável das paixões passíveis de serem engendradas no auditório para servir de molde aos objetivos persuasivos do orador. Marco Antônio - um dos interlocutores do *De Oratore*, de Cícero - afirma que é freqüente o orador se ver diante de um auditório instável que pode “julgar de maneiras diferentes, em diferentes ocasiões, sobre as mesmíssimas coisas”, dependendo do sabor e do arbitrário de seus ânimos.⁷³ Essa volubilidade, segundo as considerações de Marco Antônio, não é dada porque a *opinio* é, por sua própria natureza e escopo, distante e diferente da argumentação cerrada do *logos*, porém estrategicamente porque acompanha os interesses particulares, as simpatias e os ódios escondidos, vale dizer, depende-se sobremaneira de variáveis pragmáticas ou da circunstancialidade do discurso, o que conduz à afirmação de que isto acontece porque a turba ignara procura sempre seu próprio interesse e julga de acordo com suas paixões momentâneas. Não é à toa que os moralistas romanos, Sêneca em especial, tinham absoluto horror e completa abjeção ao vulgo, que se deixava levar pelo turbilhão das paixões. O princípio racional que esses moralistas desposavam se enquadrava perfeitamente no caminho trilhado pelo sábio em direção à verdadeira felicidade, assim qualquer outra direção só poderia conduzir ao fracasso e à infelicidade.⁷⁴

Quintiliano, ainda ao discutir os graus de efeito do patético a serem utilizados conforme requerem certas partes do discurso, não aceita a definição simplista, segundo a qual a diferença entre o exórdio e o epílogo seja tão-somente de natureza temporal: o segundo trataria do passado, daquilo mesmo que foi dito

deprecando”, Cf. *Partitiones Oratoriae*, In: REYES CORIA, Bulmaro. *La Retórica en La Partición Oratória de Cicerón*. México: UNAM, 1987.

⁷¹ Cf. CERUTI, Steven. *Cicero's Accretive Style*. Rhetorical strategies in the *exordia* of the judicial speeches. New York: University Press of America, 1984, p. 14.

⁷² *Inst. Orat.*, IV, 1.6.

⁷³ II.VII. 30: “illi alias aliud eisdem de rebus et sentiunt et iudicant”.

⁷⁴ Ver, por exemplo, SALMON, J.H. Stoicism and Roman Exemple: Seneca and Tacitus in Jacobean England. *Journal of the History of the Ideas*, abril-june 1989, v.6, pp.199-225, e também, com mais precisão, COLISH, Marcia L. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. New York: E.J. Brill, 1990, v. I.

no discurso e retomado em forma de resumo; o primeiro, do futuro, daquilo que será dito e para o qual se clama a atenção e benevolência do auditório. Se, para ambos, vale a regra prescrita por Cícero em sua *Partitiones Oratoriae*, de que a função precípua dessas partes do discurso é mobilizar os afetos a fim de arrebatá-lo o auditório (*ad animos impellere*)⁷⁵; para Quintiliano, “a diferença substancial é que no exórdio devemos buscar ganhar a piedade do juiz com garbo e quase inadvertidamente, no epílogo é lícito não fazer poupança de tudo o que possa suscitar algum afeto, e fazer falar personagens imaginários e desenterrar os mortos da tumba e apresentar publicamente as pessoas mais queridas aos incriminados; estes meios são menos usados no exórdio e é oportuno nem tanto se valer deles ou usá-los contra a parte adversária. É útil, entretanto, que se mostre o futuro infeliz daquilo que defendemos, da causa perdida, e a soberba de nosso rival, se ele vier a vencer o litígio”.⁷⁶

Para o *Ad Herennium*, o epílogo, corroborando o que afirmou Quintiliano, também é a parte em que mais se deve investir nos aspectos patéticos do discurso, sobretudo para incitar a piedade e compaixão nos juízes. Para tanto, o orador pode falar das vicissitudes da vida, de seu estado atual de infelicidade em relação à felicidade passada; pode enumerar os males que advirão se perder a causa. Pode suplicar ao auditório e se colocar sob sua misericórdia; da dor e sofrimento de seus filhos, parentes e amigos e da preocupação que isto causa; pode pedir ao auditório a mesma clemência e compaixão que ele usou em relação a outras pessoas; pode reclamar de sua sorte e destino infelizes, mas também pode afirmar que terá coragem e estará disposto a arcar com as conseqüências do resultado adverso do litígio. De qualquer forma, a advertência do *Ad Herennium*, que se pode encontrar em Quintiliano na definição de pathos como sentimento arrebatador, porém efêmero, é muito clara: ao incitar a piedade, deve-se ser muito breve, pois “nada seca mais rápido do que as lágrimas derramadas”.⁷⁷

Esse debate acerca de qual parte do discurso melhor se adequa as expressões espalhafatosas dos usos dos efeitos patéticos sinaliza os diferentes interesses e projetos de retórica que moveram os tratadistas romanos e Aristóteles. Se o autor do *Ad Herennium*, Cícero e Quintiliano se preocuparam de modo sistemático em classificar e normativizar foi com vistas a transformar a massa infinita de possibilidades do discurso numa forma (ou em fórmulas) que servisse a seus propósitos pedagógicos. Vale lembrar que o *Ad*

⁷⁵ *Part. Orat.*, VIII, 27: “quid habes de orationis praeceptis dicere? Quattuor esse eius partes, quarum prima et postrema ad motum animi valet - is enim initiis est et perorationibus concitandus”.

⁷⁶ *Inst. Orat.*, IV, I, 28-29: “Neque enim sum in hac opinione, qua quidam, ut eo distare prooemium ab epilogo credam, quod in hoc praeterita, in illo futura dicantur, sed quod in ingressu parcius et modestius praetemptanda sit iudicis misericórdia, in epilogo vero liceat totos effundere affectus, et fictam orationem induere personis et defunctos excitare et pignora reorum producere: quae minus in exordiis sunt usitata. Sed haec, quae supra dixi, non movere tantum, verum ex diverso amoliri quoque prooemio opus est. Ut autem nostrum miserabilem, si vincamur, exitum, ita adversariorum superbum, si vincerint, utile est credi”.

⁷⁷ *Ad Her.*, II, 50: “Nihil enim lacrima citius arescit”, e também II, 47-50. Para o *Ad Herennium*, o epílogo é o término artístico do discurso (I, 4: “conclusio est artificiosus orationis terminus”) e se compõem de três partes: resumo, amplificação e apelo à compaixão (II, 47: “Conclusiones... tripertita sunt. Nam constant ex enumeratione, amplificatione, et comiseratione”). Ver também, PATILLON, Michel, op.cit., p. 22-23.

Herennium, em tom epistolar, ou como se diz freqüentemente, ao estilo coloquial e didático do diálogo, é um tratado acerca da teoria da arte retórica (*de ratione dicendi*) de alguém mais velho e experiente nessa arte endereçado a um jovem interessado em falar com abundância e tornar-se mestre da palavra através da direção do reto julgamento e do método que regram o emprego dessas qualidades (*non enim in se parum fructus habet copia dicendi et commoditas orationis, si recta intelligentia et definita animi moderatione gubernetur*).⁷⁸ Vale lembrar também que o tratado acerca das partes constituintes do discurso, o *Partitiones Oratoriae*, de Cícero, é um manual em forma de diálogo (*Sic enim et ego te meminisse intellegam quae accepisti et tu ordine audies quae requires*) entre pai e filho (ambos de nome Cícero) em que este demanda àquele os “segredos” da arte oratória (*de ratione dicendi*).⁷⁹

Desse modo, dos três livros da retórica aristotélica, o foco dos tratadistas romanos foi posto no Livro III, justamente aquele em que o filósofo grego trata da forma do discurso (da *dispositio* e da *elocutio*, para utilizar os termos da tradição romana), em oposição (mais propriamente em complemento) aos dois primeiros livros que versam acerca da invenção ou descoberta e natureza dos argumentos.

Mais ainda: como se viu, o interesse na retórica aristotélica pelos romanos se deveu em grande medida ao interesse de traduzi-la em regras e formas a serem ensinadas, o que, de fato, muito se distancia da concepção da retórica enquanto *techné* proposta por Aristóteles. Para Aristóteles, se o objetivo da arte retórica é investigar especulativamente sobre aquilo que cada caso em particular comporta de persuasivo, isto não quer dizer em absoluto que isto apenas se deva restringir às formas do discurso para atingir esse objetivo. Assim, o tratado de Aristóteles não é simplesmente uma recolha de lições sobre a arte retórica ou o esforço de montar um repertório com características normativas. Muito pelo contrário, é, antes de tudo, uma teoria da argumentação (invenção de provas) aliada aos lugares que estas provas devem ocupar no discurso e aos diferentes modos de expressão dessas mesmas provas.⁸⁰ Em outras palavras, é uma *techné*, pois: “La techné s’élève donc tout près de la science, parce-qu’elle comprend, comme elle, une partie spéculative et désintéressée; elle collabore avec la nature, qu’elle complète, et rivalise avec elle, en proposant aux modes de l’activité humaine des méthodes créatrices”.⁸¹ Ou seja, segundo Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (VI, 4, 1140a):

Ora, assim como a arquitetura é uma arte, sendo essencialmente uma capacidade raciocinada de produzir, e nem existe arte alguma que não seja uma capacidade desta espécie, nem capacidade desta espécie que não seja uma arte, segue-se que a arte é idêntica a uma capacidade de produzir que envolve o reto raciocínio.

⁷⁸ Cf. *Ad. Her.*, I, 1.

⁷⁹ *Part. Orat.*, I, 1-2, Cf. REYES CORIA, op.cit., p. 80-81.

⁸⁰ Ver também a discussão sobre esse assunto desenvolvida por OSAKABE, Haquira. *Argumentação e Discurso Político*. São Paulo: Kairós, 1979, pp. 144-145.

⁸¹ Cf. DUFOUR, M. Introduction. In: ARISTOTE. *Rhétorique*. Paris: Les Belles Lettres, 1973, v. I, p.31.

Toda arte visa à geração e se ocupa em inventar e em considerar as maneiras de produzir alguma coisa que tanto pode ser como não ser, e cuja origem está no que produz, e não no que é produzido. Com efeito, a arte não se ocupa nem com as coisas que são ou que se geram por necessidade, nem com as que o fazem de acordo com a natureza (pois essas têm sua origem em si mesmas).⁸²

Entretanto, afirmar que os tratadistas romanos não souberam ler e interpretar corretamente as proposições da retórica aristotélica no mínimo soa em acorde dissonante (e muito) do que realmente esses tratadistas tinham em mente ao elaborar seus manuais de retórica. Se é correto afirmar que a retórica romana é formalista, é correto afirmar do mesmo modo que ela nunca se propôs a ser uma investigação especulativa acerca do que cada discurso comporta de persuasivo. Isto esconde o fato de ela também ser fortemente pragmática, vale dizer, que o objetivo precípua desses manuais é a situação das disputas jurídicas com o *orator* exercendo o papel de advogado (no sentido restrito da palavra) de alguma causa. E se o tipo de gênero do discurso que mais interessou Aristóteles é o deliberativo por causa de seu papel fundamental e efetivo na vida política do Estado, esse critério de politicidade cede lugar em Roma à preocupação com as arregas jurídicas; não é por acaso que uma das grandes inovações da tratadística retórica romana foi a concepção sistemática da teoria dos *status causae*, ou seja, os vários tipos de situação com os quais poderá se deparar o advogado no processo penal, entendida aqui como uma das partes das *causae* ou *quaestiones finitae* - aquelas questões que dizem respeito a uma matéria concreta, envolvendo pessoas individualizadas e circunstâncias específicas de tempo e espaço.⁸³

⁸² Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 103-104.

⁸³ Para um esquema muito geral das diversas subdivisões dos estados de causa, ver LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de Retórica Literária*, op.cit., pp. 86-89 e 109. Para um esquema gráfico completo e visualmente muito didático de todas as questões que envolvem o estado de causa do gênero judiciário a partir do *Partitiones Oratoriae* de Cícero, ver REYES CORIA, Bumaró, op.cit., pp. 62-66.

III.3 Ditos e sentenças morais

Um dos dispositivos enunciativos comumente mobilizado por Sá de Miranda para a composição de suas epístolas, que emula os procedimentos das epístolas de Horácio, é uso ostensivo de sentenças de tom predominantemente estóico, cujo conteúdo pode ser definido como “necessária doutrina para todos os que quisermos aprender a ser honrados e a conservar a verdadeira nobreza e os bons costumes”, segundo afirma o editor seiscentista das *Sentenças do Conde de Vimioso* (Lisboa, Jorge Rodrigues, 1605). Aqui, fica patente que a “honra” e a “nobreza” dependem de se cumprir a contento e de modo adequado (*honeste*, como diria Cícero) um conjunto de preceitos morais relativos às regras de bem viver, isto é, em conformidade com a virtude.

Daí, então, que a literatura ético-política em que se enquadra as epístolas em verso de Sá de Miranda e as várias modalidades de recolhas de sentenças objetivavam, antes de tudo, a exercer um papel de “aide-mémoire” a fim de ensinar a doutrina moral sem passar necessariamente por longas horas de estudo. Assim é que explica o mesmo editor seiscentista do Conde de Vimioso: “Se ouver algum[m] estudioso que tenha lido o concerto d’algu[m]as destas sentenças que serem poucas, em outros authores, aduirta que sempre o Conde andou tam ocupado no seruiço da guerra, e da paz que não teue lugar para empregar no estudo”. De fato, aqueles que se dedicam aos negócios, como dizia Jerónimo Cardoso, não têm disponibilidade para o estudo: *Otium nullum seruis*. Dá a entender que os que têm negócios, não podem estudar, e são como servos”.¹ Não só os letrados, mas também os nobres que cultivavam as “letras” freqüentemente admitiam o fato de os *negotia* lhes roubavam o tempo; Gómez Manrique reclamava a Pedro de Mendoza que as preocupações com a guerra substitui “las letras y candelas” pelas “rondas, escuchas y velas” e que:

El tiempo bien despendido
en las liberales artes,
en cavas y baluartes
es agora convertido:
por tanto, si falleciere
la muy gentil eloquencia,
culparéis la diferencia

¹ DICTIONARIVM / LATINOLUSITANICUM / & vice versa Lusitanico latinu[m], cum adagiorum, / fère omnium iuxta seriem alphabeticam peruti / expositione: Ecclesiasticorum etiam vocabulorum / interpretatione [...] / Cu[m] sanctae Inquisitionis Magistratus approbatione. / Excussit Ioan. Barrerius Conimbricae. A2. kal. Iulij. 1570. / Com priuilegio Real. [...], fol.159r BNL Res 2950 V

del tiempo que lo requiere.²

Os ditos e sentenças utilizados pelas epístolas de Sá de Miranda, cuja temática amplifica frequentemente os lugares comuns do *contemptus mundi* e os vários *topoi* de caráter moral, articulam os sentidos de seus enunciados, de um lado, em acordo com certos fundamentos apologético-doutrinários, os quais se refere Damião de Góis em sua tradução do *Eclesiastes* de Salomão:

Quisêra muytas vezes de toda a sagrada scriptura brevemente collegir alguns dittos de desprezo das cousas do mundo, a que ajuntara tambem exemplos, e razoamentos dos philosophos antiguos: os quaes, ainda que nam fossem allumeados de nossa fe, nem por isso careçêram das mesmas doutrinas, e preçeptos, com que a sagrada escriptura nos insina a bem viver. Os quaes dittos lhe quisera em maneira de hum compendio, e breve trattato mandar, pera com elles se defender das ondas, e vagas da corte, em que o de todo veio (ainda que foora de sua condiçam) empegado.³

Para Góis, assim como Miranda, o objetivo é pregar “aos homens de madura, e inteira Idade” o desprezo das coisas do mundo (os *negotia*) e demonstrar que tudo que não é amor e temor de Deus é engano e vaidade. Góis salienta ainda que a partir da base fundamental dada pelos *Provérbios* de Salomão, destinada “aos mançebos principiantes” e contendo matéria relativa aos cuidados que se deve tomar com os “enganos deste mundo”, pode-se atingir os “mais altos preçeptos” do “bem viver”, justamente aqueles expostos pelo *Cantar dos cantares*, ou seja, os ensinamentos para “contemplarem as cousas d’alma”; isto, adverte muito bem Damião de Góis, somente se atinge após se apartar dos “viços, e negoços do mundo”.⁴

Por outra, em termos de sua estrutura particular se aplica em formas poéticas com fins mnemotécnicos, em geral com modalização binária, em forma popular e determinados a partir de uma sabedoria comum e não especializada, os quais por sua vez se baseiam nas várias formas muito difundida no período, figurando desde o *Cancioneiro Geral* de Resende aos “cancioneiros de mão” e às diversas formas de poesia de corte. É por isso que este tipo de estrutura está absolutamente ausente das epístolas em metro italiano de Miranda, ou seja, daquelas escritas em *terza rima* (a D. Fernando de Meneses, que se inicia por “Guadalquebir arriba a rica praia”, e a Jorge de Montemayor, cujo primeiro verso enuncia que

² Apud FOULCHÉ-DELBOSC, Raymond. *Cancionero castellano del siglo XV*. Madrid: Ribadeneyra, 1921-13, v.II, n.352.

³ “Ao Muito Magnífico Senhor Rui Fernandes Damiam de Goes Manda Saúde”, In: GÓIS, Damião de. *O Livro de Eclesiastes*. Reprodução em fac-símile da edição de Stevão Sábio (Veneza, 1538). Edição crítica e Introdução de T.F. Earle. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p.59.

“Montemaior, que a lo alto del Parnaso”) – aliás, as duas escritas em castelhano, cuja forma “culta” Garcilasso de Vega já havia salientado.

Essa “literatura sapiencial” circunscreve vários gêneros de aforismos cujo significado, estrutura e aplicação são muito semelhantes; assim “sentença”, “moto”, “dito”, “adágio”, “provérbio”, “apoftegma” etc. fazem parte dessa “wisdom literature” definida como “a text which gives advice on conduct, expressed in brief sentences paratactically arranged”.⁵ Ou ainda, pode-se considerar que:

Nelle varie ed in parte divergenti definizioni di ‘sentenza’ un aspetto rimane sempre invariato: la ‘brevità’ del motto, che determina la ‘contración de su forma y elementos gramaticales’ (...). La ‘contración’, in questo tipo di tradizione, riflete senz’altro la volontà di rendere impersonali e quindi universali i precetti espressi, e perciò più efficace la loro natura didattica ed edificante. Dall’altro canto, tuttavia, producendo forti effetti di ambigüita di pensiero, non sempre perspicuo ad una prima lettura, rispecchia anche una concezione del sapere come ‘desciframento’, come attività dell’intelligenza volta a superare la difficoltà e l’oscurità per arrivare alla verità morale racchiusa nella sentenza (...). Un altro aspetto del cosiddetto ‘stile proverbiale’ in senso lato è la frequenza delle opposizioni, di chiara procedenza biblica: quella ‘esthétique du contraste’.⁶

Historicamente, desde a Grécia e Roma clássicas, as sentenças (*chreia*), cuja definição referia-se às afirmações breves que faziam parte dos exercícios retóricos (*Progymnasmata*) propostos por Fílon de Alexandria e depois estruturados por Hermógenes para aprendizagem da flexibilidade de articulação probatória nos discursos, para a aquisição de riqueza vocabular e para o aprendizado de princípios morais.⁷ Para Élio Téon, a *chreia* pertencia ao gênero deliberativo, assim como a fábula, a narração e as máximas, definindo-se como um dito ou feito memorável, com vistas a ser parte do estoque de citações. A despeito disso, Quintiliano parece não fazer distinção entre os vários tipos de exercícios pedagógicos (*chreia*, aforismo e etologia) com ou sem autoria (quer seja um dito quer um feito memorável) e com ou sem caráter universal, contribuindo para a fluidez semântica desses vários termos.⁸

Na Idade Média, é a figura dos *Ditos de Catão* (*Disticha Catonis*), publicados posteriormente sob o título de *Castigos e exempros de Catom* (Lisboa, Germão Galharde, 1521) que forneceram as regras fundamentais de conduta em forma de sentenças; essa literatura gnômica de caráter prudencial ajudava a

⁴ Idem, ibidem, pp.57-58.

⁵ Taylor apud TOCCO, Valéria. Introdução. In: *D. Francisco de Portugal I Conte di Vimioso. Sentenças*. Edizione critica e studio introduttivo a cura di Valerio Tocco. Viareggio: Mauro Baroni Editore, 1997, p.45.

⁶ Cf. *D. Francisco de Portugal I Conte di Vimioso. Sentenças...*, op.cit., p.48.

⁷ ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. A elaboração de uma *chreia* no código hermenêutico de Filon de Alexandria. *Euphrosyne* 1986, pp.77-87.

⁸ ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. Importância dos cria na cultura helenística. *Euphrosyne* 1989, pp.31-62.

educar leigos e clérigos, sobretudo nos meios estudantis. Escrita originariamente em latim, ela deveria ter sido traduzida e comentada oralmente, oferecendo grande oportunidade para a explicação de aspectos gramaticais importantes como as figuras de oposição. Além disso, acrescia a vantagem de desenvolver tópicos acerca da vida prática e de questões de ética, com enorme ganho para a ação política, como pode ser verificado no ensino das primeiras letras à época de D. Pedro I e no *Leal Conselheiro*, de D. Duarte.⁹

Nos alvares do Humanismo, eram muito difundidas as recolhas de sentenças de índole estoíca, sobretudo de matriz senequista, com vasta aplicação prática. A mais famosa dessas recolhas era sem dúvida alguma os *Provérbios* (ou *Centilóquio*) do Marquês de Santillana, publicados com a glosa de Pedro Diaz de Toledo, que, em seu “Prólogo”, dedicado ao futuro rei de Castela, D. Enrique, determinava o caráter de miscelânea e de manutenção de um saber a ser preservado dessas coletâneas:

podría ser que algunos por uentura se hallassen mas prestes a las reprehensiones [e] a redarguyr [e] emendar q[ue] fue a fazer [e] ordenar: dizie[n]do yo auer tomado todo o la mayor parte d[e]stos p[ro]uerbios de las doctrinas [e] amonestamie[n]tos d[e] otros, assí como d[e] plato[n] [e] d[e] aristotiles [e] d[e] socrates: d[e] uirgilio: d[e] ouidio: d[e] tere[n]çio [e] d[e] los otros philosophos [e] poetas: los quales no co[n]tradigo mas antes me plaze q[ue] assi se crea [e] sea entendido. po[r] estos q[ue] he dicho lo q[ue] orde[n]aro[n] [e] hizieron d[e] otros lo tomaron: [e] los otros de otros. [e] los otros de aquellos q[ue] per luenga vida [e] sutil inquisicion alcançaron las experiencias [e] causas de las cosas.¹⁰

A base fundamental sobre a que se assentavam todos esses conjuntos de recolhas está muito patente na ênfase que se dava à virtude da prudência em relação às regras de bem viver.¹¹ Não é por acaso

⁹ MARTINS, Mário. Os “Dísticos de Catão” na base da formação universitária. In: _____. *Estudos de Cultura Medieval*. Lisboa: Verbo, 1969, pp.51-63. Para o uso de sentenças de Padres da Igreja em contexto monacal, ver os *Sententiae Patrum Aegiptorum* de frei Martinho de Dume, com base no *De octo pricipalis uitis* de Pascácio, abundantemente lido na Hispania a partir de meados do século VI e que se difundiu por toda a Europa ocidental, Cf. FREIRE, José Geraldo. A versão latina por Pascácio de Dume dos “Apophthegmata Patrum”. *Humanitas* 21-22 (1969-1970), pp.1-351.

¹⁰ MENDOZA, Iñigo López de. *Proverbios de dō Iñigo lopez de mendoça*. Seuilla, Jacobo Cromberger, 1516, BNL F 1419 (os fólhos não são numerados)

¹¹ Marcel Bataillon, em seu clássico estudo *Erasmus e Espanha*, afirmava que “o humanismo longe de olhar com menosprezo pela sabedoria anônima, ao voltar os olhos para os grandes filósofos, descobria na Antiguidade e até nas próprias páginas de tais filósofos, os emblemas nobiliárquicos dos refrães. Já vimos quanto Sêneca era utilizado como mona de provérbios. O marquês de Santillana, discípulo de Petrarca, não julgara menos decoroso, ao que parece, colecionar os refranes que dicen las viejas trás el fuego, glosados por Pero Díaz de Toledo, gozam eles de enorme êxito nos umbrais do século XVI. Poucos livros eram tão populares em Espanha nos dias em que Erasmo publicava em Veneza o seu tesouro de *Adágios*”, Cf. BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España*. México: FCE, 1980,

que por várias vezes o Conde de Vimioso refere-se ao fato de as sentenças revelarem-se num saber que é necessário possuir para dominar as paixões, conhecer a si mesmo e viver em virtude (“cada um em seu estado / conhecer-se é grã prudência”; “que dor é homens prudentes / não saberem de si parte, / conforta já ver contentes / os ruins pela sua arte”; “Nunca se viu o prudente / ser por bem mal ensinado”).¹² Numa de suas sentenças declara, em verso tradicional, que: “o saber é do prudente, / do néscio a imprudência / prudência com paciência / é riqueza diferente”.¹³ Ou ainda nesta em que definitivamente sublinha a diferença entre o prudente e o néscio: “os prudentes louvam os fundamentos e os ignorantes os socedimentos”.¹⁴

Assim também afirma por volta do mesmo período o humanista toledano, mestre Gómez de Castro, numa carta-dedicatória à tradução para castelhano das “máximas” de Epitecto ao seu mecenas, o duque del Ynfantazgo:

Enquiridión, que quiere decir puñal, porque así como a éste los hombres de guerra le traen siempre consigo, conviene que este libro se tenga siempre en la mano. Las palabras de él son mui eficaces y llenas de energía, que quiere decir virtud que hace obrar, porque cada uno conoce en él sus condiciones y faltas, y como las espuelas se incita a enmendallas, tiene entre sí todos maravilloso orden, y aunque está dividido en muchos capítulos, son como rayas que van a parar a un mismo punto para incitar a recordar la

p.51.

¹² PORTUGAL, Francisco de. *Poesias e sentenças de D. Francisco de Portugal, 1º conde de Vimioso*. Fixação do texto, introdução e notas por Valéria Tocco. Lisboa: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1999, p.97, p.73 e p.92, respectivamente.

¹³ Idem, ibidem, p.95.

¹⁴ Idem, ibidem, p.60. Comparar a estrutura dos “Provérbios Morales” (título dado pelo Marquês de Santillana em seu *Prohemio e Carta* – este deveria chamar-se à época *Consejos y documentos al rey don Pedro*) em verso (princípios do século XIV) e os provérbios de Sem Tob, Cf. BLECUA, José M. *Floresta de Líricos Españoles*. Segunda edición, corregida y aumentada. Madrid: Gredos, 1963, tomo I, p.28ss. O copista anônimo, no prólogo à coletânea de Sem Tob, diz que: “Por quanto, syn dubda, la dichas trobas son muy notable escritura, que todo omne la deuiera decorar. Ca esta fue la entençio del sabio rabí que las fizo: por que escritura rrimada es mejor decorada que non la que va por testo llano”, Apud LÓPEZ CASTRO, Armando. Pensamiento y lenguaje en los Proverbios Morales de Sem Tob. Medioevo y Literatura. *Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Granada, 27 septiembre – 1 octubre 1993. v. III, Granada, 1995, p.62.

Nesse mesmo sentido, ver tão conhecida “cantiga a Aires Teles porque se apartava dele”: “Estudias e fogis mi, / sois latino: / que quedas dá o encino / do latim. / Trareis todo decorado / Metamorfoseós, / eu trar-vos-ei assombrado / de rir de vós. / Coitado, triste de ti, / homem mofino / que foste nascer em sino de latim”. De fato, não se vê nas *Sentenças* do Conde de Vimioso uma única que exalte o valor da dedicação ao estudo das letras clássicas. Também pode-se afirmar que: “Stando ai dati noti, sembra esere próprio il Conte di Vimioso il primo autore ad elaborare in Portogallo sentenze morali ‘originali’, ossia non scritte a nessuna *auctoritas* o apparentemente non estratte e tradotte da testi antecedenti di scrittori classici, o supposti tali”, Cf. *D. Francisco de Portugal I Conte di Vimioso. Sentenças...*, op.cit., p.23.

parte racional del ánima, para que mire por su honra y haga sus obras conforme a natureleza.¹⁵

Esse caráter de condensar as reflexões e normas de conduta numa estrutura simples e mnemonicamente adequada é aquilo que justamente interessava a todos aqueles que se voltavam para a recolha de sentenças, quer sejam elas de índole clássica, quer de matriz popular. Em particular, porque através delas se podia perfeitamente empreender o projeto de matriz estoíca – obviamente adaptadas ao contexto cristão – de debelar as paixões que perturbam a alma, ensinar a virtude, em detrimento das riquezas, honras, senhorios e privanças, enfim dos bens materiais em geral em nome dos bens espirituais.

Esse interesse acentuado pelos princípios estoícos estruturados numa forma concisa não se restringia aos vários reinos da Península Ibérica, pelo contrário estendia-se pelas elites nobiliárias européias; todas elas ávidas pela vulgarização de normas de conduta com conselhos muito diretos (seu caráter pragmático sempre fora ressaltado) que fundamentassem suas ações e que as distanciassem dos “nécios”, dos “vulgares” e dos “pecos”. Entretanto, o estoicismo, veiculado não só através desse tipo de literatura, mas também de várias modalidades de discursos, nunca se constitui num paradigma filosófico ou mesmo sequer numa filosofia moral independente; restringia-se à catalogação de receitas que proporcionava em cada situação tão-somente um comportamento adequado a ser seguido.

No século XVI em Portugal, a literatura deste tipo era geralmente recolhida e compilada para educação de infantes e de filhos de grandes magnates, devido à ênfase em seu caráter moral formativo, mas também em seu objetivo complementar de repor o saber paremiológico de índole imemorial. André Rodrigues de Évora ao oferecer suas *Sentenças para a Enseñança e Doutrina do Príncipe D. Sebastião* (1554) – uma recolha de sentenças de vários filósofos antigos – ao recém nascido neto de D. João III, declara que como “primeiro serviço” convém oferecer “sabedoria de rei” para que se conserve “amizade com Deus e paz com as gentes” empreendidas a custo pelos reis anteriores e para que se mantenha a paz, porque os verdadeiros reis “esta sumamente amam, sumamente seguem, sumamente procuram, e por tão prudentes meios conservam, que a majestade real fica sempre segura”. E também para que se resista com diligência “aos vícios das gentes” através do ensino do “verdadeiro espírito [com] que aqueles reinos se perpetuam e em que a honra de Deus se defende”.¹⁶

¹⁵ Apud CARRASCO MARTÍNEZ, Adolfo. Una aproximación a las relaciones entre la cultura nobiliaria y el mundo clásico. In: ARELLANS, Ignacio & MARTÍNEZ USUNÁRIZ, Jesús (eds.). *El Mundo Social y Cultural de la Celestina*. Actas del Congreso Internacional. Universidad de Navarra, junio de 2001. Veruvert: Iberoamericana, 2001, nota 40, p.84.

¹⁶ ÉVORA, André Rodrigues de. *Sentenças para a Enseñança e Doutrina do Príncipe D. Sebastião*. Introdução de Luís de Matos, nota prévia, transcrição e notas de Aristides Pinheiro e Abílio Rita. Lisboa: Banco Pinto & Sotto Mayor, 1984, p.31. O manuscrito, espantosa e ricamente iluminado, está presente na Casa do Cadaval (Vila Viçosa).

Ou, como dizia Francisco de Monçon em seu *specula*, tendo em vista público mais amplo:

Conviene tambien que algunas vezes los libros de varia erudición y doctrina lleven insertas algunas sentencias oscuras y proverbios antiguos que adoman y dan autoridad a la obra; porque son unos dichos breves, y por metáforas de propiedades 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 entasarlos en sus obras (como piedras preciosas) los filósofos y doctos varones que les sucedieron, como hizieron Platón, Aristóteles, Plutarco, Plinio, Cicerón, Quintiliano, Hierónimo y Augustino con las más de las personas que por sabias y doctas celebramos.¹⁷

No *Diálogo com dois filhos seus sobre preceitos morais em modo de jogo* (Lisboa, João de Barreira, 1562), João de Barros acrescentaria que o objetivo das sentenças é dar suporte aos seus “fracos princípios que imitam arte, para entrar em doutrina”, possibilitando assim “conseguir per estudo daquelles que bem escreveram dela”. Explica ainda que a “matéria de virtude” compulsada pelos “preceitos” e “ditos morais” compreende várias fontes (“algu[n]s notados de muytos autores”) e que vem assinaladas segundo sua importância; não é por acaso que as sentenças referentes à virtude vêm listadas primeiro, seguidas pela prudência, justiça, fortaleza, temperança, liberalidade, magnificência, magnanimidade, modéstia, afabilidade... mansidão e verdade.¹⁸

Foi por obra de João de Barros que o autor anônimo quinhentista desejou compilar os “ditos portugueses dignos de memória” e preservar os “feitos valerosos” e a “fama imortal”, que à imitação de Plutarco quis guardar para a memória dos tempos. Porém, salienta, em seu “Prólogo aos Leitores”, contrariamente a seu *auctor* que transpusera o renome de gregos e romanos ilustres através da narração de suas vidas, que preferia apenas os “ditos”, pois “todos os claríssimos feitos não a mostram inteiramente as virtudes ou vícios dos que as obraram; e, muitas vezes, uma cousa pequena ou uma palavra faz conhecer melhor os costumes das pessoas que as disseram que os infinitos inimigos mortos em batalhas e as cidades destruídas e reinos conquistados”. E acresce, eximindo-se de erros de compilação, que isto é melhor a “ficarem de todo esquecidos por descuido daqueles que bem o fariam”, porque “se entre eles forem alguns sem os nomes dos que os disseram e outros atribuídos a uma pessoa, sendo doutra, ou contados diferentemente do que aconteceram, a culpa não é minha, que erreí por relação alheia, que quase todos me disseram de palavra”. De qualquer forma, qualquer lapso deve ser perspectivado a partir do duplo objetivo dessa recolha: primeiro, seu teor moralizante e pedagógico que se aproveita pelo exemplo; e segundo, sua

¹⁷ MONÇON, Francisco de. *Livro primeiro del espejo d[e]l principe christiano adonde trata de la crianza de vn prí[n]cipe perfecto*. Contiene muy singulares doctrinas morales y apazibles, Lisboa, 1544, fol.4r. ANTT cód. ms.617.

¹⁸ Utilizo a edição fac-similada (Lisboa: Biblioteca Nacional, 1981) da BNL Res 261 V; a primeira edição é de Lisboa, Luís Rodrigues, 1540. As citações estão ao fol. Biiij e seg.

elocução graciosa que passa por recreação do espírito e desenfado.¹⁹

É através desses ditos sentenciosos que se conhece um pouco melhor as figuras proeminentes no cenário cortesão de Portugal de Quinhentos. Há casos envolvendo D. Jorge de Lencastre, filho bastardo de D. João II e discípulo de Cataldo Parísio; Gil Vicente; o Conde de Vila Nova de Portimão, D. Martinho de Castelo Branco, considerado à época, por muitos, o “verdadeiro Salomão” pela sua prudência; D. Pedro de Meneses, conde Alcoutim, o modelo de perfeito cortesão (hábil no jogo de canas, toreador implacável, cantor, tocador de harpa, prudente como Catão e eloqüente como Cícero); D. Fernando de Meneses, governador de Ceuta, excepcional humanista e destinatário de uma cartas em metro italiano de Sá de Miranda; e a figura taciturna e maledicente de D. Manuel I e a lealdade com os súditos tratavam a D. João III.²⁰

Do ponto de vista do funcionamento retórico, a máxima é uma fórmula que versa sobre o geral e não sobre o particular (“que tipo de homem é Ificratos”), mas não qualquer tipo de fórmula geral (“que a linha reta é contrária à linha curva), pois este aspecto do geral diz respeito às ações humanas passíveis de serem escolhidas ou evitadas; assim, resta bem claro por que Aristóteles elege as máximas como um dos aspectos não do silogismo, mas do entimema, ou seja, “as conclusões e as premissas dos entimemas”.²¹ A partir daqui, Aristóteles divide as máximas em dois tipos: aquelas que necessitam de “epílogo” (a parte conclusiva do entimema), subdivididas em paradoxal e em controversas, em que se deve necessariamente explicitar as premissas e o epílogo; e sem “epílogo”, cuja base deve se fundar na clareza de sua exposição e no prévio conhecimento por parte do auditório.²²

Quanto a seu uso, Aristóteles explica que as máximas cabem ao ethos do velho e aos assuntos em que o orador possui experiência, do contrário, o efeito do discurso pode reverter em fantasia, em idiotice ou em falta de educação. Cabem sobretudo aos rústicos, como paradigma de mantenedores de um saber universal, que está “em todas as bocas e empregadas pelo comum dos homens (...) fundadas sobre o consentimento unânime e de uma perfeita justiça”.²³

Porém, Aristóteles atribui o grande efeito persuasivo das máximas à falta de cultura do auditório que se contenta com aquilo que já conhece; assim, como as máximas são afirmações sentenciosas acerca

¹⁹ *Ditos portugueses dignos de memória*. História íntima do século XVI, anotada e comentada por José Hermano Saraiva. Lisboa: Europa-América, 1997, p.13-14. É de notar que as intenções do Autor Desconhecido dos Ditos se assemelham as “cousas de folgar e gentilezas” do “Prologo de Garcia de Resende, deregido ao Principe Nosso Senhor” do Cancioneiro Geral de 1516. Ver também: PORTUGAL, Fernando de. A propósito dos “Ditos Portugueses Dignos de Memória”. Separata da *Revista da Biblioteca Nacional*, n.1, 1981, p.19-25.

²⁰ RAMALHO, Américo da Costa. Ditos e sentenças de quinhentistas portugueses. Separata de *Humanitas*, v. XXIX-XXX, Coimbra, 1977-1978.

²¹ ARISTÓTELES. *Rhétorique*. Texte établi et traduit par Médéric Dufour. Paris: Lês Belles Lettres, 1967: II, 21, 1394a19.

²² *Rhétorique* II, 21, 1394b7-1394b27.

²³ *Rhétorique* II, 21, 1395a2.

do que é geral, o orador para obter sucesso em seu intento persuasivo deve conjecturar quais são os sentimentos do auditório. Além disso, a mais importante função das máximas é atribuir ao discurso um caráter ético, ou seja, demonstra claramente a preferência do orador por um determinado tipo de argumentação, de modo que se as máximas são honestas elas farão com que o orador também pareça honesto.²⁴

O anônimo, autor da *Retórica a Herênio*, concordando com Aristóteles, ressalta que “a sentença é tirada da vida prática” e indica “o que é ou que convém ser”²⁵; e aplica a divisão proposta por Aristóteles: as sentenças completas que não necessitam de prova e se apóiam na brevidade (*brevis expositio*) e no charme de sua dicção (*magna delectatio*), e aquelas que se sustentam em provas mais próximas da estrutura do entimema.²⁶ Também adverte que esse caráter prático deve-se, antes de tudo, ao fato de o orador não se confundir com o moralista, pois o uso das sentenças no discurso tem objetivos de provocar um efeito fortemente afetivo, com os fundamentos naquilo que o auditório tacitamente reconhece como usual e incontestável segundo os seus costumes.²⁷ Isto arremata Quintiliano, na *Institutio Oratória* (VIII, 5,3) sublinhando que a sentença é “a expressão da voz universal” (*vox universalis*).

1 III.4 Uma literatura fundada na virtude da prudência

Para Aristóteles, o que caracteriza as pessoas dotadas de prudência “é o poder de decidir convenientemente o que é bom e útil para elas mesmas – não parcialmente, como no caso do que é favorável à saúde e ao vigor, porém de modo geral naquilo que concerne à felicidade”.²⁸ Assim, a prudência é uma operação racional específica de um determinado domínio para atingir um fim honroso; não é uma arte, pois possui um fim prático voltado não à produção (*poiesis*), mas para a ação (*praxis*); também não é uma ciência (*episteme*), pois não se delibera sobre aquilo que é necessário, porém tão-

²⁴ Rhétorique II, 21, 1395b1.

²⁵ *Rhétorique à Herennius*, ouvrage longtemps attribué à Cicéron. Paris: Garnier, s/d: IV,17,24: “sententia est oratio sumpta de vita, quae aut quid sit aut quid esset oporteat in vita”.

²⁶ “Huiusmodi sententiae simplices non sunt improbandae propterea quod habet brevis expositio, si rationis nullius indiget magnam delectationem, sed illud quoque probandum est genus sententiae, quod confirmatur subjectione rationes”, Idem, ibidem.

²⁷ “Sententiam interponi raro convenit, ut rei oratores non vivendi praeceptores videamur esse... eam tacitus auditor, cum ad causam videat accommodari rem certam ex vita et moribus sumptam”, Idem, ibidem.

²⁸ Cf. ARISTOTE. *Éthique de Nicomaque*. Traduction, préface et notes par Jean Volquin. Paris: Flammarion, 1965: VI, 1.

somente sobre o que é contingente.²⁹ Assim, diz Aristóteles que “a prudência é uma disposição acompanhada da razão justa destinada à ação e concernente ao que é bem ou mal para os homens” (VI, 4). Conquanto agir bem é o fundamento da própria ação, é bem claro que esta ação não só é boa e vantajosa para quem a realiza, mas também para os homens em geral; ao homem dotado de prudência é reservada a capacidade de dirigir a família e a cidade, mas também de dominar as próprias paixões e os vícios morais. Então, uma vez mais, com Aristóteles, “a prudência é uma disposição que se acompanha de razão e verdade, dirigido à ação e concernentes aos bens humanos” (VI, 6).

O autor anônimo da *Rhetorica ad Herennium* diz que o orador deve recorrer aos *topoi* relativos à prudência em algumas circunstâncias bem precisas, porém todas elas relativas ao bom desempenho do gênero deliberativo (a despeito de Cícero considerar que as regras que valem para o deliberativo também valem para o demonstrativo³⁰), justamente aquele em que orador deve aconselhar ou desaconselhar uma determinada opinião entre várias possíveis, mostrando claramente as vantagens ou desvantagens daquilo que o auditório deverá julgar, aceitando ou refutando. Para tanto, o orador deve construir uma imagem de si mesmo de modo a apresentar-se conhecedor dos domínios em que intervém, demonstrando que os argumentos de que se vale são baseados numa experiência prévia de vida, falando, portanto, com conhecimento de causa, e oferecendo o testemunho de uma imagem viva daquilo que aconteceu.

Para a *Rhetorica*, a questão fundamental que propõe o gênero deliberativo é a escolha entre uma ou mais opções (se Cartago deve ou não ser destruída; se Aníbal, estando na Itália e sendo chamado a Cartago, deve ficar na Itália, voltar para Cartago ou viajar para o Egípto), em que o orador deve demonstrar a utilidade de sua proposta.³¹ Em particular, o gênero deliberativo, como já havia sido ressaltado por Aristóteles em sua *Retórica*, destina-se mais propriamente às discussões de âmbito civil – aquelas que tem a ver com os destinos da comunidade –, pois é exatamente ali, resguardando a república, que sua função utilitária melhor se faz valer; além disso, ela não é só a responsável pela segurança do Estado, ou seja, fornecer os meios para se evitar o perigo presente ou futuro através da força (*vim*, ou seja, o recurso a exércitos, frotas, armas, máquinas de guerra e demais recursos semelhantes) ou da malícia (*dolum*, isto é, valer-se de subornos, promessas, dissimulação, mentira e outros meios), mas também pela manutenção da vida harmoniosa da comunidade através da implementação do bem (*rectum*) e do glorioso (*laudabile*), vale dizer, de um lado, aquilo que está de acordo com a virtude e o dever (*rectum est, quod cum virtute et officio fit*, IV.II,3), e, de outro, aquilo que permanece na memória no momento em que é

²⁹ “on distinguera alors la prudence de cette autre vertu intellectuelle qu’est la sagesse en précisant que le domaine de la première n’est pas le Bien et le Mal en general, ou le Bien et le Mal absolu, mais le bien et le mal pour l’homme”, Cf. AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1963, p.34.

³⁰ Cf. *Rhétorique à Hérennius*. Ouvrage longtemps attribué à Cicéron. Traduction nouvelle de Henri Bornecque. Paris: Garnier, s/d: I.1.

³¹ “Deliberationes partim sunt eiusmodi, ut quaeratur utrum potius faciendum sit; partim eiusmodi, ut, quid potissimum faciendum sit, consideretur” (IV. II, 2); “Omnem orationem eorum, qui sententiam dicent, finem sibi

executado e que fica gravado para os pósteros (*Laudabile est, quod conficit honestam et praesentem et consequentem commerationem*, IV. IV,7).

Assim, aquilo que é proposto ou recusado em forma de conselho no gênero deliberativo é estrategicamente aquilo que deverá ser louvado ou vituperado no gênero demonstrativo, uma vez que pode ou não estar em conformidade com as regras do que é o bem e do que é louvável. É possível depreender então que os gêneros deliberativo e demonstrativo são complementares; daí se explica a opção de Cícero em tratá-los conjuntamente, mesmo porque quem domina os *topoi* a respeito das questões do louvor e do vitupério também domina as questões acerca do que deve ou não ser aconselhado. Também é possível depreender que se a base fundamental dos discursos deliberativos é propor conselhos segundo parâmetros adequados à virtude e dos valores morais considerados mais louváveis e que, portanto, devem ser seguidos e disseminados, é porque este tipo de discurso radica na estrutura do gênero demonstrativo.³² Chaim Perelman, que em sua “Nova Retórica” havia criticado duramente a retórica aristotélica por haver relegado o gênero demonstrativo ao problema de o ouvinte julgar a beleza do discurso sem ter de nada decidir, afirma que a importância do gênero demonstrativo reside, em verdade, em fundar suas premissas nos valores mais prestigiosos aceites e compartilhados pela comunidade, servindo como base para todos os outros gêneros do discurso. Aquele que argumenta a favor de uma determinada regra de direito está, *in limine*, argumentando a favor da “justiça” e das “leis”, que se consideram valores estruturantes das normas de convivência social; é exatamente por isso que os criminosos devem ser punidos. E aquele que aconselha uma determinada solução para um problema que aflige a comunidade política e, a partir daí, as ações decorrentes dessa escolha, somente o faz porque essa escolha tem por base a manutenção ou reposição de um determinado valor.

Ora, isto fica particularmente claro quando a *Rhetorica ad Herennium* afirma que a prudência, sem dúvida alguma, a mais importante das partes daquilo que diz respeito ao bem (ao *rectum*)³³, define-se como “a habilidade de encontrar o meio de fazer uma escolha entre o bem e o mal” (*Prudentia est calliditas, quae ratione quadam potest dilectum habere bonorum et malorum*, IV.II, 3), a partir quer do “conhecimento de ciência” (*scientia... artificii*), quer de uma “memória bem aparelhada” (*rerum multarum memoria*), quer ainda de uma “experiência muito diversa” (*usus complurimum negotiorum*). Ou seja:

conveniet utilitatis proponere, ut omnis eorum ad eam orationis ratio conferatur” (IV. II. 3).

³² Ver, por exemplo, mais adiante em *Rethorica ad Herennium* III. VI, 10ss.

³³ Ou seja, justiça ou equidade, força da alma e medida. Pierre Aubenque afirma que no pensamento estóico a questão do que versa acerca do bem possui por instância de ação os objetos aos quais se destinam: “Quant aux stoiciens, du moins à ceux d’entre eux qui n’affirmeront pas, avec Ariston, l’unicité absolue de la vertu, ils retiendront la même classification des quatre vertus fondamentales – à cette différence près qu’ils substitueront définitivement phronesis à sophia –, en la fondant cette fois sur une division de leurs objets: la prudence porte sur les actes à faire, le courage sur les choses à supporter, la tempérance sur les choses à vouloir, la justice sur les choses qui sont à attribuer”, Cf. AUBENQUE, Pierre, op.cit., p.36.

Nós invocaremos em nosso discurso as considerações acerca da prudência, quando nós comparamos as vantagens aos inconvenientes, aconselhando buscar uns e evitar outros; ou quando, sobre tal questão, nós aconselhamos uma coisa da qual possuímos um conhecimento metódico e quando nós mostramos por qual meio ou seguindo qual plano é necessário agir; ou ainda quando nós nos engajamos em uma determinada ação, que nós consideramos poder apoiar por uma lembrança direta ou transmitida; neste caso, será fácil para nós, ao expor que aconteceu, de persuadir nossos ouvintes.³⁴

³⁴ Cf. *Rhetorica ad Herennium* III, 4. É, a partir da “prudência”, que decorrem as outras partes do bem: a justiça e a equidade (*justitia et aequitas*), atribuindo a cada um o que lhe cabe segundo seu mérito; a força da alma (*fortitudo*), que significa o impulso em direção às grandes coisas e o desprezo das baixas; e a medida (*modestia*) como a moderação de uma alma que domina suas paixões. Para a justiça e a equidade, diz: “Nós invocaremos as considerações da justiça, quando nós diremos que é necessário ter piedade dos inocentes ou dos suplicantes, quando nós mostrarmos que é conveniente reconhecer os bons procedimentos, quando nós fizermos ver que é necessário se vingar dos maus procedimentos, quando nós aconselharmos que se deve ser absolutamente fiel à palavra dada, quando nós dissermos que é necessário respeitar particularmente as leis e os costumes da cidade, que convém manter cuidadosamente as alianças e as amizades, quando fizermos ver que é necessário observar religiosamente os deveres que a natureza nos impõe em relação a nossos pais e mãe, aos deuses, a pátria, quando nós dissermos ter respeito inviolável aos hóspedes, aos clientes, aos parentes de sangue ou por aliança, quando nós mostrarmos que nem o desejo de ganho, nem o favor, nem o perigo, nem as inimizades, não devem nos desviar do reto caminho, quando nós dissermos que, em todas as ocasiões, é a equidade que deve ser nossa regra. É por essas considerações e por considerações análogas que, numa assembléia do povo ou num conselho, nós mostraremos que a coisa que aconselhamos é justa; por considerações contrárias, nós mostraremos que é injusta” (“*Justitiae partibus utemur, si aut innocentium aut supplicium misereri dicemus oportere; si ostendemus bene merentibus gratiam referre convenire; si demonstrabimus ulcisci male meritos oportere; si fidem magnopere censebimus conservandam; si leges et mores civitatis egregie dicemus oportere servari; si societates atque amicitias studiose dicemus coli convenire; si, quod ius in parentes, deos, patriam natura comparavit, id religiose colendum demonstrabimus; si hospitia, clientelas, cognationes, affinitates caste colenda esse dicemus; si nec pretio nec gratia nec periculo nec simultate a via recta ostendemus deduci oportere; si dicemus in omnibus aequabile ius statui convenire. His atque huiusmodi partibus si quam rem in contione aut in consilio faciendam censebimus, iustam esse ostendemus, contrariis iniustam”, IV.III,4). Para a *fortitudo*: “Se é a força da alma que nós invocamos como motivo de ação, nós mostraremos que é necessário buscar e objetivar aos atos nobres e elevados, e, do contrário, que os atos baixos e indignos dos homens corajosos devem por esta razão ser desprezados pelos homens corajosos e considerados por eles como indignos deles. Assim também quando se trata de um ato honesto, não existe perigo ou fadiga que nos deve desviar; a morte deve ser preferível à infâmia; não existe nenhuma dor que deva nos desviar do dever; quando se trata da verdade, não é necessário temer nenhuma inimizade; por nossa pátria, nosso pai e mãe, nossos hóspedes, nosso amigo e aquilo que a justiça manda respeitar, é necessário enfrentar todos os perigos e suportar todas as fadigas” (“*Sin fortitudinis retinendae**

No mesmo sentido daquilo que refere o autor anônimo do *ad Herennium* acerca do gênero deliberativo e sua complementariedade com o gênero demonstrativo, Cícero dedica-se, numa parte do livro II do *De Inventione*, ao exame daquilo que cabe ao “honestum”, isto é, daquilo que merece ser buscado por seu valor intrínseco. Ali, a virtude define-se como uma disposição natural da alma em conformidade com a razão (*virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consetaneus*) e que compreende quatro partes: prudência, justiça, força da alma e temperança. Mais especificamente, a prudência é a ciência do que é bom ou mal ou indiferente (*prudencia est rerum bonarum, et malarum, neutramque scientia*), compreendendo a memória, a inteligência e a previsão. Vale dizer, a memória conserva a lembrança das coisas passadas; a inteligência apreende o presente; e a previsão adivinha o futuro.³⁵ No *De Officiis*, é patente, como em outros tratados do mesmo Cícero, que os bens exteriores (a riqueza, a saúde, o poder, as honrarias, os prazeres) são medidos por sua utilidade e definidos em oposição à virtude (ou bem moral), que é caracterizada como aquilo que é honesto e constitui o único bem ao qual deve-se aspirar, pois ele é o único que vale a pena em si.

É isto exatamente que está no *Leal Conselheiro*, de D. Duarte; o homem imprudente é apresentado como aquele que é escravo dos bens exteriores e dos prazeres sensuais:

aqueles, que prudencia não hão, ligeiramente poerão sua bem-aventurança nas riquezas, deleitos e prazeres corporais, e leixarão as bondades das virtudes, e todo seu bem será haver avondança dos bens dos sentidos.³⁶

causa faciendum esse dicemus, ostendemus res magnas et celsas sequi et appeti oportere; et item res humiles et indignas viris fortibus viros fortes propterea contemnere oportere nec idoneas dignitate sua iudicare. Item ab nulla re honesta periculi aut laboris magnitudine deduci oportere; antiquiorem mortem turpitudine haberi; nullo dolore cogi ut ab officio recedatur; nullius pro rei veritate metuere inimicitias; quodlibet pro patria, parentibus, hospitibus, amicis, iis rebus, quas iustitia colere cogit, adire periculum et quemlibet suscipere laborem”, IV.III, 5). E para a medida: “Nós invocaremos as considerações de medida, se nós vituperarmos a paixão imoderada da honra, do dinheiro ou de outras coisas análogas; se nós repusermos cada coisa em seus limites naturais, se nós mostrarmos até onde convém ir em cada caso, que nós desaconselharmos ir mais longe, fixando os justos limites de cada coisa” (“Modestiae partibus utemur, si nimias libidines honoris, pecuniae, similium rerum vituperabimus; si unam quamque rem certo naturae termino definiemus; si quoad cuique satis sit, ostendemus, nimium progredi dissuadebimus, modum uni cuique rei statuemus”, IV.III,5).

³⁵ CÍCERO. *De Inventione* II, LIII: “Partes eius memoria, intelligentia, providentia. Memoria est, per quam animus repetit illa, quae fuerunt. Intelligentia est, per quem ea perspicit, quae sunt. Povidentia est, per quam futurum aliquid videtur ante factum sit, (Traduction française de E. Greslou, revue par avec le plus grand soin par M. Gérard. Paris: Garnier, 1867).

³⁶ DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*. Actualização ortográfica, introdução e notas de João Morais Barbosa. Lisboa: INCM, 1982, p.214.

Um pouco mais tarde, João de Barros, também seguindo os preceitos de Cícero, porém enfatizando ainda mais o papel exercido pela prudência no gênero deliberativo, isto é, sua aptidão em aplicar regras gerais a casos particulares, ressalta a prudência como virtude diretora em relação às outras virtudes cardeais e como seu escopo específico o âmbito dos negócios particulares. Diz ele que:

Prudencia é hum habito d'álma autiuo, que encaminha todas as outras moraes virtudes a seus próprios fijs. Trata acerca das cousas em particular: ca este é o seu officio, aplicar as vniuersaes regras aos particulares negócios, & demôstrar como deuemos seguir o bem, fogir & sofrer o mal.³⁷

Já santo Tomás de Aquino, em seu *Comentário à Ética de Aristóteles*, havia afirmado que os princípios da ciência moral partem daquilo que se conhece em geral para os casos particulares; aquele que deseja adestrar-se nesta ciência deve, antes de tudo, exercitar-se nos hábitos e costumes da vida humana, naquilo que é justo em relação à virtude e, de modo mais amplo, em tudo o que versa sobre todas as normas da vida pública, e, em especial, deve deter-se no estudo das leis, dos ordenamentos constitucionais e outros aspectos normativos desse gênero. Isto porque o fundamento das questões morais se baseia nos fatos, podendo-se aprendê-las por experiência e por hábito. Nesse sentido, é importante salientar que, para santo Tomás, a moral é, antes de tudo, traduzida pelo método indutivo com a aplicação de princípios gerais a casos particulares e concretos.³⁸

Dito de outro modo, a virtude da prudência, conforme a concepção que santo Tomás retoma do livro VI da *Ética* de Aristóteles, é a razão direcionada e ajustada adequadamente (no sentido moral; o

³⁷ BARROS, João de. *DIALOGO DE JOAM de Barros com dous filhos seus, sobre preceptos Moraes, em nodo de jogo* (Lisboa, Luís Rodrigues, 1540), Edição utilizada *Diálogo com dois filhos seus sobre preceitos morais em modo de jogo* (Lisboa, João Barreira, 1563). Fac-simile. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1981, p.14.

³⁸ AQUINO, Santo Tomaso. *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1998, v.I, p.68: I. 4. Ver também, sobre a prudência: Idem, ibidem, v.II, p.36ss: VI.4. "St. Thomas had considered this problem in the *Summa Theologiae* 2.2 q.47 a.13: 'Whether prudence can exist in sinners.' On the authority of Aristotle he says in the *Sed contra* that no sinner is prudent. Then he goes on to distinguish three kinds of prudence. The first is found only in sinners: it is a false prudence by which someone is called – *per similitudinem* – a 'good thief'. The second kind is in a certain sense true because it finds ways fitting to a truly good end, but is imperfect for two reasons. First, it may take some good for an end that is not the '*communis finis totius humanae vitae*' but rather some special occupation; and this may be found in a 'prudens negotiator aut nauta'. Second, it may be deficient in the principle of action so that good counsel and right judgment are not actualized. The first imperfect prudence may be in good and evil men alike, while the second is only in the evil. But there can be no question of what real prudence is: '*Tertia autem prudentia est et vera et perfecta quae ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat, et praecepit. Et haec sola dicitur prudentia simpliciter. Quae in peccatoribus esse non potest*', Cf. TENTLER, Thomas N.. The meaning of prudence in Bodin. *Traditio* v. XV, 1959, p.380.

advérbio traduz aquilo que Cícero chamaria de “honeste” como parte integrante do “rectum”) para os atos contingentes da prática (*recta actio agibilium*).

Ou, como se refere Fernando de Pulgar, nas glosas às *Coplas de Mingo Revulgo*, o ofício da prudência é “conocer los incouenientes y engaños: y disponer rectamente las cosas que ocurren en la vida”, pois “es vna election hecha con recta razón e dalas cosas agibles: según lo qual: prudentes serán dichos aquellos que consejan a si y a los otros en las cosas buenas: referidas al bien vivir”.³⁹

Conquanto a matéria da prudência esteja disseminada um pouco por toda a literatura ético-política do Humanismo e Renascimento, é justamente nas coletâneas de ditos e sentenças morais, como regras de conduzir à vida segundo à virtude, que poeremos flagrar de modo ostensivo seu âmbito de uso.

Essas coletâneas tinham como objetivo a formação moral e ética dos jovens da nobreza através de esquemas em forma mnemônica em que se resumia um determinado tipo de ensinamento, no entanto isto não queria dizer absolutamente que eles se desvinculassem do estudo dos grandes autores em que se poderia conseguir explicações mais exaustivas acerca de certos preceitos. É justamente por isso que João de Barros, em seu *Dialogo dos preceitos morais em forma de jogo*, ao compilar vários ditos sentenciosos acerca da prudência, diz que:

Muytos preceitos sam escritos de cada huma das virtudes aos quâes vos remeto: porque com estes frâcos principios que imitam arte, pera entrar em doutrina, a podereys conseguir per estudo daquelles que bem escreveram della. Però por nã ficardes sem algum conhecimento de seus preceitos: poerey aqui alguuns notados de muitos autores que achey recolhidos per Fabro, tratãdo esta matéria de virtude. E por sua magestáde vam em latim porque tenháes graças & ditos Moraes pera dizer ao mudar das peças em a pratica do jogo, ao modo dos que jogam as táuoas (...).⁴⁰

A prudência também é tópica fundamental da recolha de D. Francisco de Portugal, 1º Conde de Vimioso, pois ela não só doutrina as diversas formas de comportamento nas diversas situações possíveis, senão porque busca evidenciar os verdadeiros fundamentos de uma dada prática. D. Francisco determina

³⁹ PULGAR, Fernando de. *Coplas de Mingo revulgo glosadas por Fernando de Pulgar*. Edição fac-similada. Lisboa: Biblioteca Nacional, 19984, glosa xiii.

⁴⁰ “Prudentia”: “Prudentem ducem eligito”, “Ipso ut oculo vitor”, “Vires tuas metitor”, “Finem cogitato”, “Te ipsum cognoscito: Cum facias & cum quo, Quando, vbi, & quomodo”, “Maius malum magis deuitato”, “Voluptatum retia fugito”, “Cum erras muta consilium”, “Opportunitatem expectato”, Cf. BARROS, João de. *DIALOGO DE JOAM de Barros com dous filhos seus...*, op.cit., pp.21-22). Ver também, os vários ditos sentenciosos, escritos em latim e em ordem alfabética por Cataldo Sículo, acrescidos a uma de suas cartas a D. Afonso, Cf. *Epistolae et Orationes*. Edição fac-similada. Introdução de Américo da Costa Ramalho. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1988.

que “Os prudentes louvam os fundamentos e os ignorantes os socedimentos”.⁴¹ E, nas trovas do mesmo Conde de Vimioso, a prudência articula-se com a tão conhecida tópica estoica do conhecimento e domínio e de si mesmo: “Que dor é homens prudentes / não saberem de si parte, / conforta já ver contentes / os ruins pela sua arte”.⁴² E sua presença é marcante em outros domínios, por exemplo, no louvor e autoridade da velhice como fonte de prudência: “Quem se não viu destruído / governando sem conselho? / como é sempre aborrecido / aos mancebos o velho”⁴³; como companheira da temperança: “Nunca se viu o prudente / ser por bem mal ensinado, / nem ser muito paciente / o ruim muito afagado”⁴⁴ ou “O saber é do prudente, / do néscio a imprudência: / prudência com paciência / é riqueza diferente”⁴⁵; e, em especial, em oposição ao “néscio” ou o homem destituído de prudência: “Cada um em seu estado / conhecer-se é grã prudência, / e não se dar por achado / das ofensas em ausência”⁴⁶.

Nos *Ditos da Freyra*, Joana da Gama afirma nos “Ditos do autor de si mesma” que “Assaz de muita pequice e pouca prudência, grande ousadia e alta presunção seria a minha se cuidasse que há ninguém de achar sumo ou sabor nestes ditos, pois são feitos de quem não sabe; pera mi só os fiz, por ter fraca memória”. Em particular, dos “néscios”, ela afirma que “não há gente mais má de dobrar que os pecos; são algozes dos discretos”; e que “rudeza e pequice não há fidalguia nem discricção que lhe dê verdadeiro lustre, senão uma sombra de bom ensino”; e que “Há aí tão errados entendimentos que o seu ser tira mais a bestial que a humano; estes, nenhum cuidado lhe rompe o sono, levam sua tenção ao cabo, fazem e dizem o que querem, é um purgatório conversá-los”.⁴⁷

E André Rodrigues de Évora, em suas *Sentenças para a ensinança e doutrina do príncipe D. Sebastião* (1554), ressalta que “Não tenho armas com que oferecer a V. A., mas tenho as sentenças de sagrados doutores e antigos filósofos, doutos varões, que contêm notáveis avisos para a administração de

⁴¹ D. Francisco de Portugal I conte di Vimioso. *Sentenças*. Edizione critica e studio introduttivo a cura di Valerio Tocco. Viareggio: Mauro Baroni Editore, 1997, p.60.

⁴² Idem, *ibidem*, quadra 15, p. 73.

⁴³ D. Francisco de Portugal, *op.cit.*, quadra 45, p.78.

⁴⁴ Idem, *ibidem*, quadra 138, p.92.

⁴⁵ Idem, *ibidem*, quadra 156, p.95.

⁴⁶ Idem, *ibidem*, quadra 175, p. 97. Para a grande difusão das sentenças de D. Francisco de Portugal, ver as *Miscelâneas*, BNL cód. 8920, F.128; cód. 3563, F. 2848; cód. 3551, F.128. Tanto nas referidas *Miscelâneas* da Biblioteca Nacional de Lisboa, quanto em outras *miscelâneas* do mesmo período, as sentenças de D. Francisco de Portugal figuram ao lado das composições de poetas de índole italianizante muito conhecidos. Por exemplo, no *Cancioneiro de Cortes e de Magnates*. Ms. CXIV/2-2 da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora. Edição e notas por Arthur Lee-Francis Askins. University of Califórnia Publications in Modern Philology v.84. Berkely and Los Angeles: University of Califórnia Press, 1968, as sentenças e adágios de D. Francisco de Portugal, 1º conde de Vimioso, e de outros que imitam a sua poesia (n.79-84), estão ao lado de poemas que o compilador atribui a D. Manuel de Portugal (n.92-98 e n.115-140), de textos de Sá de Miranda (n.73), de Francisco de Figueroa (n.97), de Garcilaso de la Vega (n.117), de Francisco de Acuña (n.149-155), do Pe. Pedro Tablares (n.169-174), do Conde de Salinas, D. Diogo da Silva e Mendonça (n.238).

⁴⁷ Cf. GAMA, Joana da. *Dytos da Freyra* (s.l., s.imp., s.d.), BNL Res 228 P, F.1296; ver também GAMA, Joana da. *Ditos da Freyra*, conforme a edição quinhentista, revista por Tito de Noronha. Braga, 1872. BNL Monografia Geral – Seção de Microfilmes.

república e singulares cuidados para o exercício da guerra que aos príncipes de seus tempos comunicaram e aos que [lhes] haviam de suceder deixaram escritos. Entre os mestres e aios que V. A. para sua instrução tomar, devem também estar estes, pois de outros príncipes imperadores o foram: Plutarco [de] Trajano, Sêneca [de] Nero, Aristóteles [de] Alexandre e os dois Plínios aos dois Vespasianos ensinaram e depois escreveram o que a V. A. aqui se apresenta”.⁴⁸ E para manifestar explicitamente a importância da prudência no quadro geral das virtudes, concorda, com Aristóteles, que “[A] prudência é propriamente virtude de príncipes”.⁴⁹

Em verdade, a virtude da prudência é particularmente importante para os príncipes, pois a eles é delegado o poder de conduzir a comunidade política ao bem comum. Diz Frei António de Beja, na *Breve Doutrina e Ensinança de Príncipes* (Lisboa, Germão Galharde, 1525), dedicado a D. João III, que “a prudência é própria virtude do Príncipe e, por esta causa, entre as virtudes se põe esta como mais necessária a eles, porque sempre têm muitos sujeitos em sua governança, que nunca será boa, nem será trazida a devido fim, se a prudência faltar”.⁵⁰ Aqui, fica particularmente claro que das três “ciências dos costumes” – aquelas que versam acerca da questão das virtudes morais – de que fala Aristóteles, isto é, a monástica, cujo percurso mais detalhado foi desvelado nos livros dedicados ao estudo das éticas (a Nicômaco e a Eutidemo); a econômica, tema do tratado da *Economia*, e política, cujo âmbito é estudado na *Política*, é a esta última que Beja atrela a questão da prudência do governante, mesmo porque é aqui que se desvela o regimento das cidades e suas leis e regras universais.⁵¹

A partir daqui, para Frei António de Beja, segundo a matriz aristotélico-tomista, que a prudência é definida como *recta ratio rerum a nobis agibilem*, não sendo outra coisa senão “um juízo e conhecimento perfeito, por que o homem dispõe e ordena seus actos, assim em refrear suas interiores e secretas paixões, como em ordenar as obras que faz na mostrança de fora, em tal modo e feição que alcancem devido e verdadeiro fim”. Para tanto, em sua glosa, concorre a definição retórica de Cícero: a de que a prudência é “memória das cousas passadas, conhecimento das cousas presentes e providência das cousas futuras e por vir”.⁵² Ou, nesse mesmo sentido, a de Sêneca, que a função da prudência é “ordenar cousas presentes, em

⁴⁸ ÉVORA, André Rodrigues de. *Sentenças para a ensinança e doutrina do príncipe D. Sebastião*. Fac-símile do manuscrito inédito da Casa do Cadaval, com introdução por Luís de Matos. Lisboa: Banco Pinto & Souto Mayor, 1983, p.33.

⁴⁹ Idem, ibidem,

⁵⁰ In: ANDRADE, António Alberto. *Antologia do Pensamento Político Português*. Século XVI. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, v. I. Separata de *Estudos Políticos e Sociais*, v.III, n. 2 e 3, 1965; cap. I: “Em que se declara quão necessária é esta virtude aos príncipes”.

⁵¹ Sobre um outro importante tratado de Frei António de Beja, *Contra o juízo dos astrólogos* (1523), ver DIAS, Sebastião da Silva. *A política cultural da época de D. João III*. Coimbra, Universidade de Coimbra, 1969, tomo I, p.177ss.

⁵² É a mesma definição de Diogo Lopes Rebelo em seu *Do governo da república pelo rei*: “É a virtude intelectual que rectamente dirige as virtudes morais e os actos delas acerca das coisas agíveis. (...) É a recta razão das coisas agíveis.

prover as futuras e na lembrança das passadas”, pois aquele que “nenhuma coisa cuida das passadas, perde a vida, e o que não pensa nas porvir, cai como desapercibido em muitos erros. E o que nenhuma coisa obra de prudente, é julgado por homem de pouco siso e recado”.⁵³

Não menos, a prudência, como virtude ética por excelência, acaba por comparecer de modo determinante em outras práticas literárias do período. Na epístola “A Pero de Alcáçova Carneiro, secretário” (I, 2), António Ferreira, um dos maiores discípulos de Sá de Miranda, saúda o amigo por privar dos segredos do rei, o que de fato reverte em maior ganho e vantagem à própria realza, pois, através de “bom conselho” do amigo letrado, consegue empreender “amor, justiça, e paz, cujos meios / em ti busca, em ti acha, em ti confia” (vv.11-12). Assim, se as gloriosas vitórias lusitanas se davam anteriormente no campo de batalha pela ousadia, destemor e esforço das armas, agora, elas se devem mais a arte e a ciência, segundo Ferreira “guias mais seguros”, porque correspondem exatamente ao desempenho das letras e à virtude da prudência:

Cresce c’o tempo mais a experiência.

Não louvamos já bons socedimentos;

louvamos bom conselho, boa prudência. (vv.40-42)⁵⁴

E, mais adiante, acrescenta, ressoando o dito sentencioso de Sá de Miranda, na tão conhecida carta a D. João III, que a justiça real deve combater a cobiça e os interesses particulares:

Prudência, e lealdade só sostém

os bons impérios; daqui nasce o amor

que ao povo o rei, ao rei seu povo tem. (vv.88-90)⁵⁵

Tem três partes, segundo os três actos que a formam. O primeiro é a memória das coisas passadas; o segundo é o conhecimento das coisas presentes, e pode chamar-se discrição; o terceiro é a consideração das coisas futuras, e pode ter o nome especial de previdência. Portanto, para alguém ter a prudência, deve realizar estes três actos com perfeição: memória do passado, meditação do presente e consideração do futuro, Cf. *De Republica gubernanda per regem*. Reprodução fac-similada da edição de 1496. Introdução e notas do Doutor Artur Moreira de Sá. Lisboa: Instituto para a Alta Cultura/Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia, 1951.

⁵³ Cap. II: “Manifesta que seja prudência e põe três cousas necessárias à perfeita prudência. A primeira é ler e ter em memória as cousas passadas”, In: ANDRADE, António Alberto, op.cit..

⁵⁴ É o que diz também Ferreira em carta “A João Roiz de Sá de Meneses, no Porto”: “Agora afirmarás que cavas, muros, / baluartes, bombardas, armaduras, / petrechos, valos, minas, contramuros, // nem por piques trepar, nem aventuras / vãs de desprezar morte, dão vitória, / mas prudentes conselhos, e almas puras”, Cf. Carta I. 6. vv.130-135, In: FERREIRA, Antonio, op.cit., p. 264.

⁵⁵ O *topos* da prudência está disseminada em vários momentos no epistolário de António Ferreira (op.cit.). Por exemplo, na carta “A Pero de Andrade Caminha” (I. 3, vv. 73-78, p.261), “A D. João d’Lancastro, filho do duque d’Aveiro” (I. 5, vv.34-48 e vv.58-66, p.268 e p.269, respectivamente), “A João Roiz de Sá de Meneses, no Porto” (I .6, vv.1-6, p.270), “A Pero de Andrade Caminha” (I. 8, vv.235-240, p.286) e “A Luís Gonçalves de Câmara, mestre

Porque não é em temor que se governam os estados do Reino, nem construindo castelos e muros, ou em força de braços, porém no conselho e exemplo de varões prudentes.⁵⁶ A bem dizer, para Ferreira, desses varões ilustres e sempre dignos de lembrança, o modelo mais bem acabado de prudência é, sem dúvida alguma, Francisco de Sá de Miranda, não só porque ele empreendeu a bom termo os ditames da filosofia moral, mas também pela excelência nas letras (seu “mestre das Musas, mestre da virtude”). E, particularmente, sobre a prudência, Ferreira ressalta que Miranda: “O tempo escuro, e triste, e tempestuoso / mal ameaça; assi viste o passado, / e vês inda o porvir mais perigoso”.⁵⁷

Se a prudência é a “rainha das virtudes”, como afirmam tantos escritores de ética e de política, não é de surpreender que esteja presente nas várias cartinhas para ensinar a ler de enorme sucesso editorial no século XVI⁵⁸, em que além obviamente de tratarem de ensinar as primeiras letras às crianças, também buscavam concomitantemente disseminar a virtude e as boas práticas para o bem viver. Assim é que elas incorporam em sua matéria desde as lições do decálogo bíblico, orações pias e práticas de penitência e contrição, até as já referidas relações entre a ética, economia e política, com base na autoridade de Aristóteles. Uma das mais importante dessas cartinhas foi justamente a de João Soares, *Cartinha para ensinar a leer. Cõ as doutrinas da prude[n]cia. E regra de viuer em paz* (Lisboa Germão Galharde,

del-Rei D. Sebastião” (II. 3, vv.175-178, p.332).

⁵⁶ Sobre o bom conselho e a justiça, António Ferreira adverte ao rei prudente: “Conselhem no que entendem os conselheiros, / e dos que entendem quem melhor entende. / Julgue cad’um em su’arte os companheiros. // Esta é a justa ordem, que compreende / a boa parte da filosofia / de que o bom regimento inda depende. // Assi fica vencida a tirania / (não s’erre a cada um seu próprio nome); / assi florece a santa monarquia”, e também: “S’o fim do bom governo é ir conservando / na república paz, e paz nos vem / de ir a justiça a todos igualando”, Cf. Carta “A Francisco de Sá de Meneses”, II.13, vv.43-51 e vv.70-72, p.369 e p.370, respectivamente.

⁵⁷ Cf. Carta II.9, vv.10-12, p.351. Sobre Miranda como modelo literário, basta lembrar nesta mesma carta a passagem tão conhecida: “Novo mundo, bom Sá, nos foste abrindo / com tua vida, e com teu doce canto, / nova água, e novo fogo descobrindo. // Não resplandecia antes o sol tanto, / não era antes o céu tão luminoso, / nem nos erguia ao espírito em seu espanto”, vv. 31-36, p.352. E também na carta “A D. Simão da Silveira”: “Esta [a poesia] deu glória à italiana gente, / nesta, primeiro ardeu cá o bom Miranda: / vivam Lasso, e Boscão eternamente!” (II. 10, vv. 100-102, p.360).

⁵⁸ As “cartinhas” eram também amplamente utilizadas nas terras conquistadas pelos portugueses no além-mar; há que se atentar para o fato de que poucas delas chegaram até os dias atuais, portanto não expressando o sucesso editorial que obtiveram em sua época, Cf. CEPEDA, Isabel V. Uma “Cartinha” em língua portuguesa desconhecida dos bibliógrafos. *V Centenário do Livro Antigo em Portugal 1487-1987*. Colóquio sobre o Livro Antigo. Lisboa, 23-25 de maio de 1988, pp.79-92. O mais prolífico de todos os impressores/livreiros da Península Ibérica, Juan Cromberger, radicado em Sevilha, possuía pela data de sua morte, em 1540, várias cartinhas para ensinar a ler em estoque, o que expressa o interesse pelo público por este tipo de impresso, Ver GRIFFIN, Clive. El inventario del almacén de libros del Impresor Juan Cromberger: Sevilla 1540, In: *El libro antiguo español*. El escrito en el siglo de oro. Prácticas y representaciones. Dirigido por Pedro M. Cátedra, Augustin Redondo y Maria Luisa López-Vidriero. Edición al cuidado de Javier Guijarro Ceballos. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1998, pp.257-373.

1534, com privilégio real).⁵⁹ Nela, pode-se vislumbrar de modo claro a mesma matriz teológica presente nos tão conhecidos *Provérbios* de Salomão e sua doutrina da prudência para os jovens. Diz João Soares que “o rey salomõ em se[us] p[ro]uerbios dado muytas doctrinas pera bem viuer: induze os mãçebos a seere[m] prude[n]tes” (fol.bii). De fato, isto quadra perfeitamente com uma cartilha para ensinar às crianças as primeiras letras, cuja tarefa não se restringe ao aprendizado da leitura e da escrita, mas também à difusão dos mandamentos de Deus e das leis da Santa Madre Igreja Católica⁶⁰, livrando dos “maos caminhos” para governar bem e ser bem governado. Soares entende também que a prudência é de todas virtudes a mais importante; ela é, como tantos já disseram, a “rainha das virtudes”: “A prude[n]cia endereça todallas virtudes e[m] seus p[ro]prios fins a que elles incrinã: aq[ue]l[a] incrinaçã nõ sera p[ro]ueitosa se[m] governo da prude[n]cia”, vale dizer, que, de um lado, sem prudência não há virtude nem homem virtuoso e que quem possui a prudência automaticamente possui todas as virtudes, e, de outro, que a prudência é o princípio diretor das boas ações, do contrário é como “a ligeirice do cauallo cego ou desenfreado” (fol.bii).⁶¹

⁵⁹ Utilizei a edição impressa quinhentista da BNL Res 3837 P, F.3327, que não traz nem o nome do autor nem a data de impressão, com a parte final danificada referente às “regras de viver em paz”. Porém, há um impresso guardado na Biblioteca Pública de Évora sob o códice Res 265-B, com o mesmo título, com o mesmo lugar de impressão e do mesmo impressor, acrescido da data de impressão, porém que não traz o nome do autor. Há um outro impresso guardado na mesma Biblioteca de Évora sob o códice Res 300, com o mesmo título, sem indicação da data de impressão e do nome do impressor, mas com a autoria de “Ioam Soarez”. Há ainda outros dois impressos da mesma obra na mesma Biblioteca de Évora sob os códices Res 300-A e Res 300-B, que saíram dos mesmos prelos de Germão Galharde, porém com vários fôlios em falta. Vale esclarecer que as “regras de viver em paz” são a citação textual de Dom João Manuel, neto do rei D. Duarte e um dos mais importantes poetas bilíngües do *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende; o título completo é “Regra sua para quem quiser viver em paz”: “Ouve, ve e cala / E viveras vida folgada. / Tua porta cerraras, / teu vezinho louvaras, / quanto podes nam faras, / quanto sabes nam diras, / quanto ves nam julgaras, / quanto ouves nam creras, / se queres viver em paz. / Seis cousas sempre ve / quando falares, te mando: / de quem falas, onde, e que, / e a quem, como, e quando. / Nunca fies nem perfies, / nem a outro enjuries; / nam estes muito na praça / nam te rias de quem passa. / Seja teu todo o que vestes; / a ribaldos nam doestes; / nam cavalgaras em potro, / nem ta molher gabes a outro; / nam cures de ser picam, / nem travar contra rezão. / Assi lograrás tas cãs / com tuas tuas queixadas sãs”.

⁶⁰ Um pouco no sentido da noção sugerida por Antonio Camões Gouveia: “Uma cartilha ou cartinha é um texto impresso, que possui um abecedário e normalmente um silabário, a que se segue uma antologia de textos para prática dos alunos. Essa antologia é formada por orações (Padre-Nosso, Ave-Maria, Credo, confissão, orações para a comunhão, para a manhã, para abençoar a mesa...) e preceitos de doutrina cristã (os dez mandamentos, as sete obras de misericórdia, os sete sacramentos, os sete pecados mortais, os jejuns...)”, Cf. Educação e aprendizagens. Formas de poder na *paideia* do Portugal Moderno. *Ler História*, 35 (1998), p.23.

⁶¹ Para Gonçalo Dias de Cavalho, esse papel de proeminência é dado, nos reis, à virtude da justiça: “debaixo desse nome, justiça, se conte[m] & cõprehem todas as virtudes. Aristóteles affirma, que he a mãy & senhora de todas ellas”, Cf. CARVALHO, Gonçalo Dias de. Carta a El-Rei D. Sebastião (Lisboa, Francisco Correa, 1557), BNL Res 83 V. Edição fac-similada.

Essa advertência acerca do perigo das ações irracionais, mesmo que boas, é lastreada na teoria aristotélica do meio termo para o qual todas as virtudes devem necessariamente reportar-se, ou seja, “a prudência acha o meyo em q[ue] a v[ir]tude cõsiste: buscãdo por boõ cõselho muytos boõs caminhos pa[ra] boa fim: [e] escolhe[n]do p[ara] boõ [e] dereito juyzo o[s] melhores ou mais cõuenie[n]tes; [e] mãdãdo poer em obra o q[ue] p[ara] cõselho achou: [e] p[ara] juyzo escolheo:[e] determinou” (fol.bii-biii).⁶² Assim, o homem prudente não delibera tomado pelas paixões e pelo sabor do acaso, todavia, pelo contrário, age sempre de modo racional e em conformidade com as regras da conveniência, isto é, primeiro, “o prude[n]te da [e] recebe boõ cõselho: julga [e] escolhe o melhor determina [e] manda ho q[ue] deue”; segundo, antes de agir procura o conselho e depois age sem tardar; terceiro, “toma dos be[n]s o melhor [e] verdadeiro” sem se enganar com o “be[m] apare[n]te”; e, quarto, não troca o certo pelo duvidoso (fol.biiij).

Conquanto a base argumentativa foi amplamente respaldada na *Ética* de Aristóteles, é preciso referir que não se mantém nem de longe sequer sua matriz especulativa, nesse sentido, salvo engano, todos os teóricos portugueses de Quinhentos que trataram da virtude da “prudência” seguiram basicamente a mesma estrutura em que o ponto de partida da argumentação é a autoridade de Aristóteles para depois

Introdução de Maria Luísa Couto-Soares. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1986, fol.13v. As “cartinhas” para ensinar a ler e escrever e que também ensinavam os rudimentos da doutrina cristã circulavam amplamente durante o Antigo Regime em Portugal: “as notícias dos princípios do século XVI do envio de livros para terras recém-descobertas da África e da Ásia são diversas, e algumas delas bem explícitas. Baseados nas crônicas de D. João II e de D. Manuel bem como em documentos de chancelaria, diversos estudiosos, desde 1880, chamaram a atenção para o significado, de que reveste para a história da cultura portuguesa, em geral, e da missão em particular, do envio de livros, em grande número de exemplares, por vezes.

Se relativamente à embaixada de Gonçalo de Sousa ao Manicongo em 1490, Garcia de Resende diz apenas que ele levou ‘muitos livros’, Damião de Góis já acrescenta que em 1504 foram enviados para o Congo ‘muitos livros de doutrina cristã’. Uma remessa de ‘cartinhas’ em grande quantidade é nomeada em carta datada de 1512, de Afonso de Albuquerque para o rei D. Manuel, ‘uma arca de cartinhas onde ensinam os meninos’. Por outro lado, a embaixada ao Preste João da Abissínia cuidadosamente preparada durante os anos de 1514 e 1515 incluía ‘mil cartinhas cubertas (ou ‘encadernadas’, segundo outro documento) em pergaminho’.

Todas essas referências levavam a acreditar na existência de ‘Cartinhas’ anteriores às que até agora eram conhecidas, impressas por Germão Galharde na terceira década do séc XVI”, Cf. CEPEDA, Isabel V. Uma ‘Cartinha’ em língua portuguesa desconhecida dos bibliógrafos. V Centenário do Livro Antigo em Portugal 1487-1987. *Colóquio sobre o Livro Antigo*. Lisboa, 23-25 de maio de 1988, p.82.

⁶² Mais adiante, fica particularmente claro que a doutrina do justo meio deve ser dada sempre em perspectiva. Diz João Soares que “Liberal he quem da quãto deue. Prodigio que[m] da mays. Auaro que[m] da menos qua[n]do respeito as pessoas. Franquesa: he hu[m] fidalgo rico dar hu[m] cauallo seria locura fazer esta obra huu[m] escudeyro” (fol.bvi). A matriz obviamente reside na *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles: “a virtude é uma disposição da vontade consistindo no justo meio relativo a nós, o qual é determinado pela direita regra e tal que o determinaria o homem prudente” (II, 6, 1106b36).

repor os preceitos fortemente normativos da retórica ciceroniana. Não à toa que a partir desse ponto, Soares repõe a tão conhecida divisão tripartite da prudência (memória, conhecimento e providência) enunciada por Cícero: “A prude[n]cia te[m] tres partes principaes a q[ue] semp[re] olha.s[cilet].memória do passado/cõhecime[n]to do p[re]sente: p[ro]uide[n]cia do q[ue] ha de vigr”, pois o homem prudente “cuyda e[m] ho q[ue] passou/ordena ho p[re]se[n]te/p[ro]uee o vindoyro”. Assim, mais especificamente, para Soares, “A memória [e] le[m]brãça dos feitos passados te fara sages para ho q[ue] as de fazer. Lee [e] sabe o q[ue] os pasados fezerõ [e] o q[ue] lhes acõteceo: por q[ue] os prude[n]tes pello passado julga[m] ho presente [e] o q[ue] devigr”. Para tanto, o que mantém a memória é a boa ordenação da vida e dos costumes, segundo os parâmetros das práticas mais adequadas ao bom cristão; ordenar a vida significa, aqui, no limite, cuidar da salvação da própria alma, através do controle dos apetites e das paixões que acometem a alma e a desvirtuam do reto caminho. A grande qualidade da memória é operar exatamente na reposição desses preceitos morais e ordenar todas as ações do homem prudente em direção ao aperfeiçoamento de si mesmo.

Quanto ao “conhecimento do presente”, aquilo a que Cícero chama de “intelligentia” em seu *De Inventione*, João Soares afirma que, a partir dos casos gerais fornecidos pela memória, é necessário circunscrevê-los e adaptá-los aos casos particulares do presente. De fato, resta patente a base do gênero deliberativo contido na retórica ciceroniana, isto é, que as ações do passado fornecem as soluções melhor adequadas para as questões mais contundentes do presente, servindo assim como roteiro para as ações virtuosas a serem desempenhadas. A matriz ciceroniana fica ainda mais patente porque Soares afirma que toda ação que se queira vestida de virtude deve seguir todas as determinações das “circu[n]stâncias boas”, do contrário, não é virtuosa a ação a qual carece de alguma de suas partes constitutivas. Ora, aquilo que Soares entende por “circunstâncias boas” nada mais é do que as variáveis pragmáticas que devem ser levadas em consideração para bem se deliberar e agir, justamente aquilo que Cícero – e muitos outros retores romanos – tantas vezes salienta em seus tratados de retórica e que pode muito bem ser resumido pela fórmula mnemônica quem (*quis*), o que (*quid*), para o que (*quo*), por que (*cur*), de que modo (*quomodo*), com ajuda de que (*quod auxiliis*) etc. Ou seja:

Ho prude[n]te ha d[e] teer memoria: boõ ente[n]dime[n]to ha d[e] ser disciplinael/solerte/d[e] boa razã prouide[n]te/cauto/circu[n]specto [e] prude[n]te: em todo o q[ue] a defalaroufazer: olha em sua memoria as cousas semelhaees q[ue] passarõ:[e] seu sutil ente[n]dime[n]to penetra as presentes. He disciplinael: q[ue] de bõa mente recebe cõselho: [e] pella solercia faz bõa cõjectura em ho q[ue] ha de fazer: [e] per boa razã aprica o q[ue] faz: he ao caso p[re]sente [e] per sua prouide[n]cia ordena ho mays proueytoso pera o fim. He cauto [e] avisado pa[ra] tirar os impeditos: [e] per circu[n]speiçã olha em deredor todallas circunstâncias as quaes som: q[ue] faz ou diz: que: aque[m]:q[ua]ntidade: qualidade: te[m]po: lugar: por q[ue] maneyra: [e] por que fim.
(fol.bv)

E quanto à providência, aquela parte dedicada ao futuro (“q[ue] olha de lōge as cousa vindoiras”), para o pensamento de João Soares é a que de modo mais explícito se dedica a resguardar a salvação do cristão, pois ela é capaz de “p[ro]ueer como se afastado mal: [e] dar remédio como lhe ño empeça: [e] cōsiga o fim [e] bem verdadeyro: [e] tyre os impedime[n]tos que trouã p[ara] calçar ho sumo bee[m]. [e] escolha os meynos mas cōuenie[n]tes pa[ra] ho fim” (fol.bviji). Mais ainda: é a providência capaz de fornecer o suporte necessário para o cristão que deseja viver em virtude e ultrapassar os impedimentos que torvam o caminho em direção ao sumo bem, ou seja, “carne:mu[n]do:diabo [e] home[m]” (fol.bix).

Se essas assunções de João Soares acerca da prudência tomam por base, de um lado, a definição aristotélico-tomista da “reta razão de agir”, e, de outro, o quadro pragmático da retórica ciceroniana com os meios de amplificação (*amplificatio*) dos *topoi* característicos do gênero deliberativo, há um aspecto em que o pensamento de João Soares se destaca de outros teorizadores da prudência no século XVI em Portugal. É ele que atrela de modo imediato a prudência aos seus diversos âmbitos de ação, em outras palavras, ela não só cuida da salvação da alma do cristão – daquilo que diz propriamente respeito ao âmbito individual –, mas também aos vários modos do cristão se relacionar com os outros cristãos e do papel que ele deve exercer no âmbito coletivo, vale dizer, daquilo que Soares define como sendo as “cinco maneiras” da prudência: “s[cilet].monestica:[e] economica: poletica [sic]: regnatiua [e] militar” (fol.bix-bx).

Soares diz que a “monestica [sic] he prude[n]cia p[ar]ticular: porq[ue] cada huu[m] a de reger assi mesmo”, a “[e]conomica he pa[ra] reger sua casa [e] familia”, a “política p[er]te[n]ce aos súbditos”, a “renatiua he pa[ra] reger [e] gouernar ho reyno [e] comunidade” e “militar he pa[ra] defender”. Acrescenta que a prudência “monestica” é o principal fundamento de todos os outros tipos de prudência, pois aquele que não sabe reger a si mesmo não consegue reger os outros, isto é, sua casa e a comunidade. Acrescenta também que tudo aquilo que foi dito anteriormente acerca das partes da prudência - da memória, conhecimento e providência – valem como normas para quem quiser manter-se virtuoso pelo domínio das paixões e dos apetites.

Para a prudência “econômica”, há três ordens ou três modos de relação: marido-mulher, que doutrinam as questões referentes ao casamento (escolher mulher virtuosa para esposa, ser benevolente com ela, que ela seja moderada nos adornos, que ela deve saber se comportar quando da ausência do marido, que ela seja tratada como “companhiera” e não como “serua” ou “señora”), pai-filho (que os filhos sejam criados “e[m] boõs costumes [e] disciplina a seruiço de noso senhor”, que o pai forneça a eles “boõ exe[m]pro [e] boas doutrinas”, que sejam repreendidos quando seguirem seus apetites e paixões, não devem estar em companhia de servos desonestos, que sejam moderados no falar, que não estejam ociosos)

e senhor-servo (cujos conselhos se resumem a uma única advertência: “da aos teus seruos pam: trabalho [e] castigo: [e] lembrete q[ue] som home[n]s”) (fols.bx-bxi).

A prudência política é aquela que “da regra aos súbditos [para] q[ue] saiba[m] bee[m] obedecer aos superiores: [e] cõuersar em paz [e] amor hu[m]s cõ os outros: faze[n]do semp[re] ho q[ue] queira que lhes fizesse” (fol.bxi). A prudência regnativa é aquela que ensina ao rei, príncipes e grandes senhores como hão de reger e governar “regno pouoo subditos [e] comunidade”, conforme os princípios de que quem quer ser obedecido deve saber primeiro obedecer, de que toda “gouernaçã [e] regimento seja endereçado ao seruiço de d[eo]s [e] ao bem do reyno [e] comunidade”, de procurar ser mais amado que temido, de galardoar os bons e castigar os maus, de proteger e honrar “as virtudes: letras [e] boas manhas [e] seruiços”, de buscar o homem mais adequado para cada officio (“Olha ha qualidade da pessoa se concorda [e] tem semelhãça cõ aquello q[ue] lhes das”), de pagar os serviços adequadamente, de não acreditar imediatamente em tudo que lhe disserem, de distribuir os galardões e officios segundo o merecimento, de observar que “ho fim principal de del Rey [e] governador ha de ser: fazer boõs seus súbditos: [e] viuer em paz justiça [e] seruiço de deos”, de cuidar para que a comunidade possua abundância das coisas necessárias e não seja assolada por “bandos: mal q[ue]renças: escãdalos: [e] malfeytores”, e de governar através de “boas leys justas [e] posiuees: razonaues: cõuenie[n]tes ao be[m] publico [e] co execuçã” e não mudá-las sem uma forte razão (fol.bxi-bxij).

Como se pode depreender, a despeito de serem muito semelhantes, a diferença básica que se estabelece entre a prudência política e a regnativa é a posição que o homem virtuoso ocupa na ordem hierárquica e o lugar em que está inserido na ordem das distinções entre os estados: a política trata do homem em relação àqueles que governam e administram o Estado, em que o traço fundamental é a relação do inferior para o superior e os preceitos da lealdade e da obediência; a regnativa, por sua vez, trata das relações entre o superior e o inferior, em que concorrem as regras de justiça distributiva e liberalidade.

A prudência militar, por sua vez, é aquela que trata de “defender a comunidade.como.q[ua]ndo.onde [e] porq[ue] fim hã de pelejar cometer ou esperar. P[ro]ueer de pessoa.mãtime[n]tos.armas caual[os] artilheria [e] outras cousas” a partir de duas direções fundamentais: a primeira, cuidar os danos que os inimigos podem infligir e os meios de evitá-los, mas também os vários modos de vencer ao inimigo (descobrimdo “seus segredos ardis: [e] saber os motiuos [e] obras dos i[n]mijgos”); e, segundo, determinar as circunstâncias mais favoráveis para a vitória (“nõ pelejar sem necessidade ou melhoria de ge[n]te lugar te[m]po [etc]”) (fol.bxij).

E, para finalizar, João Soares retoma tudo em resumo, “a prude[n]cia endereça todallas v[ir]tudes e[m] seus p[ro]pios filhus [sic]. A prude[n]cia da p[er]feiçã a nossa vida: a prude[n]cia olha o passado.ordena o p[re]sente: p[ro]uee o q[ue] esta por v[ir]. A prude[n]cia faz q[ue] home[m] tenha memoria: boa intelige[n]cia q[ue] seja docil ou disciplinauel: solerte: d[e] boa razã; canto [cauto?]:

circu[n]specto: olhâdo a todallas circu[n]stâncias e[m] cada obra ou fala. A prude[n]cia nos auisa do mu[n]do:da carne:do diabo [e] do home[m].a prude[n]cia e[n]sina [e] gouerna assy mesmo reger sua casa: cõuersar com o Príncipe [e] cidadãos: reger o reyno [e] comunidade defender a repubrica: dão muytas regras em todallas cousas. Porque prude[n]te [e] rectame[n]te viue[n]do [e] gouernâdo vejamos pera semp[re] o rectissimo guouernador xpo nosso senhor e[m] a uida eterna: a qual elle nos dara por sua infijnda cleme[n]cia [e] piedade” (Idem).

Esta divisão da prudência em cinco partes e suas principais definições está de pleno acordo com o que havia sido enunciado por D. Diogo Ortiz em seu *Cathecismo Pequeno* (c.1500-1504) – tratado que lhe fora encomendado, sob recomendações estritas, por D. Manuel I. Conquanto esse tratado de João Soares possua um carácter didático absolutamente visível (as inúmeras sentenças, exemplos e avisos marcam isto muito bem), ele compartilha com Diogo Ortiz a explicitação e glosa da doutrina teológica acerca da prudência. No capítulo XVI, cujo tema trata “Da prudencia e suas partes”, Ortiz afirma que há três tipos de prudência: a primeira, a “prudencia falsa” ou “astucia”, que “he achar caminhos cõuenientes pera mao fim”; a “prudencia verdadeira e imperfecta”, que se divide em duas partes: uma, “he quãdo, nõ pera o fim comu[m] de toda a vida, que he ser virtuoso e prude[n]te em todallas cousas e ser bem ave[n]turado nesta vida”; outro, “he quãdo ha defecto em ho principal acto da prude[n]cia que he mandar co efficacia”; e a “prudencia verdadeira e perfecta”, a qual cabe “endere[n]car as virtudes moraes” e “achar cõuenie[n]tes medios pera ho fim, e em sua operaçã cõ as virtudes moraes cõsiste a felicidade politica, que he a vida activa, como em a operaçam do ente[n]dimento, e a sapie[n]cia cõsiste a ben ave[n]turãça contemplativa neesta vida, que som disposiçom pera a eterna”.⁶³

Aquilo que Soares chama de “cinco maneiras” de prudência, Ortiz denomina de “partes subjectivas” ou as “especies” de prudência, as mesmas já referidas “monastica, yconomica, politica, reganativa, militar”. Ou seja, “Monastica ou particular he reger a sy mesmo virtuosame[n]te; yconomica, reger como deve sua casa e familiares. Politica, saber obedecer e ser subdito ao superior. Regnativa, saber virtuosamente defender e reger seus subditos, fazendo boas leys com execuçã. Militar, saber beem governar a gente em a guerra, acometer, sperar, pelejar, proveer, etc.”.⁶⁴ As “circunstâncias boas” de Soares lêem-se assim em Diogo Ortiz, como “partes quasi integraes da prude[n]cia, que devem concorrer aa perfeiçã de seu acto” (“memoria, ente[n]dimento, docilidad, solercia, razom, providencia, circunspeiçã, cauçom”), quer dizer, começando sempre pela memória, “Ho homee[m] prudente, pera bee[m] e drectamente fazer, deve em todallas obras olhar o passado pella memoria. As cousas presentes, contingentes ou necessarias pella intellige[n]cia ou entendime[n]to. Deve ser docil ou diçiplinavel pera apre[n]der de que[m] mais sabe e pera achar per si. Deve teer solercia, que he boa conjectura pera achar

⁶³ ORTIZ, D. Diogo. *O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz*. Estudo literário e edição crítica de Elsa Maria Branco da Silva. Lisboa: Colibri, 2001, pp.201-202.

medios; deve pella razom proceder quase argume[n]tãdo de hu[m]as cousas pera as outras. Deve pella provide[n]cia ordenar as cousas pera seu fim. Deve olhar todallas circu[n]stãcias pella circumspeicã; deve ser cauto pera evitar os impedimentos pella cauçam”.⁶⁵ Porém, há uma parte do tratado de D. Diogo Ortiz que está completamente ausente da *Cartinha* de João Soares, aquela em que se explicam as partes potenciais da prudência, isto é, as “virtudes annexas que quase nã alcãã o acto principal, e som ordenadas a actos secundarios e menos principaes, e som tres, scilet, eubulia, quer dizer que aconselha bee[m], sinesis, que faz boõ juízo da cousa segundo regras comu[n]es, gnomi, que da boom juizo em aquellas cousas em que convee[m] algu[m]as vezes apartar nos da ley comuu[m]”.⁶⁶

Pois bem, essas aproximações que vimos realizando acerca da virtude da prudência remetem necessariamente para o âmbito daquilo que os estudos de Francisco Bethencourt informam acerca da produção, afirmação e disseminação de valores com vistas à legitimação de uma certa concepção de ordem em que transparece o domínio dos processos de mobilidade social ascendente e resistência dos estratos dominantes, ou seja, os valores sociais considerados de mais prestígio são a base de todos os discursos que propõem uma dada norma ou tradição como salvaguarda da ordem instituída. Isto por três ordens de razões. “Em primeiro lugar, os agentes especializados na explicitação dos valores e das regras de conduta são, em grande parte, oriundos do campo religioso – teólogos morais produtores de guias de pecadores, manuais de confesores e hagiografias –, embora surja uma forte concorrência, no Renascimento, com a produção laica em larga escala de obras literárias, recolhidas de sentenças e exemplos, espelhos de príncipes, manuais de civilidade, estatutos e regimentos. Em segundo lugar, o campo ético cruza outros campos – por exemplo, o campo político, o campo religioso e o campo intelectual –, onde se formam e cristalizam valores, ideais e normas de comportamento particulares”.⁶⁷

⁶⁴ Idem, *ibidem*, p.202.

⁶⁵ Idem, *ibidem*, pp.202-203.

⁶⁶ Idem, *ibidem*, p.203.

⁶⁷ BETHENCOURT, Francisco. O campo ético no século XVI. Separata de *Estudos e Ensaios*, 1988, pp.251-252. Ver também: SILVA, A. Pereira. A primeira suma portuguesa de teologia moral e suas relação com o “Manual” de Navarro. *Didaskalia*, v.V, 1975, pp.355-403.

Literatura Ético-Política e Humanismo em Portugal.

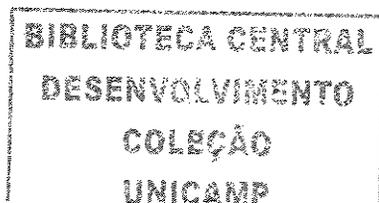
De D. Pedro, duque de Coimbra, às epístolas em verso de Sá de Miranda.

Ricardo Hiroyuki Shibata

Tese apresentada ao
Departamento de
Teoria/História Literária do
Instituto de Estudos da
Linguagem (IEL) da
Universidade Estadual de
Campinas (Unicamp) como
requisito parcial para a obtenção
do título de Doutor em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Soares Carneiro

Unicamp
Instituto de Estudos da Linguagem
Campinas – SP
2005



Este exemplar e a redação final da tese
definitiva por Ricardo Hiroyuki
Shibata

e aprovada pela Comissão Julgadora em
17/02/06

M. S. C.

Capítulo IV: As epístolas de Sá de Miranda: entre as duas idades do mundo

IV.1 A Idade de Ouro

Durante toda a Idade Média, a metáfora da “luz” contra as “trevas” era utilizada pelo pensamento cristão para contrastar a lei da graça que Cristo trouxera ao mundo através da pregação do Evangelho em comparação com a noite e ignorância do pecado e do erro antes Dele. Do ponto de vista religioso, a Antiguidade clássica nada mais era do que a época em que os homens sem a luz divina erravam em meio à escuridão sem um seguro guia para conduzi-los e facilmente perdiam-se. Para o pensamento católico, a história do mundo consistia num tempo entre a criação e o fim dos tempos, numa longuíssima unidade temporal, que se dividia em idades ou na sucessão de impérios, como se referiam são Jerônimo (no conhecido comentário à profecia de Daniel e sua estátua composta de diferentes metais, cada um deles representado um império diferente) e santo Agostinho.

Para os humanistas, o contraste se dava em outro sentido – do religioso para o secular –, isto é, entre um tempo de trevas, e outro, do “renascimento” do cultivo das letras. A Antiguidade clássica tornou-se, então, o tempo da “luz” e da “restauração” e a época que se seguiu a ela o tempo das trevas. Para Petrarca havia claramente dois tempos muito bem distintos: um, “antigo”, aquele da história do Império romano, e, outro, “moderno”, da queda do império e do domínio dos bárbaros até o presente. Assim, ao dominar o legado da Antiguidade e seguir os modelos dos grandes homens da antiga Roma seria possível reviver a grandeza do tempo passado. Os humanistas também estavam convencidos de que ao fazer isso estavam criando as condições para um renascimento espiritual e o início de um novo tempo. Por sinal, era esse conceito de “novo tempo” que diferenciava os humanistas do Renascimento italiano de seus antecessores do século XII.¹

Conquanto Petrarca se esforçasse por reviver a glória dos antigos através do esforço monumental de suas obras, ele sempre pensou que a Idade das Trevas ainda persistia (talvez por modéstia) e que era necessário trabalho mais consistente e continuado para se chegar, enfim, à luz. Seus seguidores imediatos e as posteriores gerações de humanistas não tinham dúvida: esse tempo pleno de luz, essa época “moderna”, êmula da “antiga” havia começado com Petrarca e bastava, dali em diante, aumentar o foco e disseminá-lo pelo resto da Europa.

¹ Cf. MOMMSEN, Theodor E. Petrarch's conception of the Dark Ages. *Speculum* v.XVII, July 1942, n.3, pp.226-242.

Na Península Ibérica, muitos célebres humanistas ainda esposavam a opinião pessimista e combativa de Petrarca. Em Portugal, Cataldo Parisio, em carta ao Marquês de Vila Real, escrita entre 1499 e 1500, reclamava que alguns “teólogos de meia-tigela” (*theologiculi*) desejavam banir Virgílio e a língua latina da prática dos homens. Para Cataldo, isso equivalia a “tirar o sol do mundo, para lançarem tudo de novo em negro caos” (*solem de mundo laborant tollere, ut omnia in taetrum chaos iterum corruant*) e invoca, contra essa gente obtusa e maligna, os Padres da Igreja, Cícero e os demais clássicos, para que se levantem e defendam a eloquência latina.

E Juan Luis Vives, do *De disciplinis* (I.I.IV), relata que foi a época da confusão de línguas de Babel que distanciou o homem das grandes obras em latim e em grego; porém, o golpe decisivo foi dado pelos bárbaros (“godos, alanos, vândalos, suevos, túnrulos, hunos, longobardos y... los musulmanes”) e suas guerras constantes oprimindo as “buenas letras, bellas artes y religión”; essa época terrível da “pérdida o el gran oscurecimiento de esas dos lenguas augustas, latina y griega, trajo forzosamente que en las mismas tinieblas y envilecimiento quedasen sumidas las artes y disciplinas que en aquellas lenguas habían tenido su expresión y que las voces perdieron su sentido preciso y se introducieron desconocidos y feos idiotismos”.² Já dizia Nebrija que os bárbaros “no sois me[n]te acabarõ de corrõper el latin [e] le[n]gua romana: q[ue] ia cõ las muchas guerras avia come[n]çado a desfallecer: mas aun torcierõ las figuras[e] traços de las letras âtiguas: introduzie[n]do [e] mezclâdo las suas”.³

Como se sabe, o *De Disciplinis* de Vives, dedicado a D. João III de Portugal, fazia parte de um programa de reforma muito mais amplo do ensino da retórica nas universidades espanholas. Sebastião da Silva Dias pensava que essa obra e outros tratados de Vives haviam influenciado de modo decisivo a reforma de universidade portuguesa (sua transferência para Coimbra, a fundação do colégio das artes etc.) realizado por D. João III em inícios do século XVI. De fato, pelo que se pode ler nas orações universitárias renascentistas não foi por essa razão. De qualquer forma, Em 1520, Juan Luis Vives denunciava o escolasticismo como a “peste” e a “gangrena” que infestou as mentes dos homens por mais de quinhentos anos. Para remediar isso, era necessário reformar profundamente o ensino das artes e ciências, isto é, tirá-las das trevas para à luz; não repetindo os antigos, mas ensinando algo inteiramente novo.⁴

² VIVES, Juan Luis. De las disciplinas. In: _____. *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1947, v.I, p.359ss.

³ NEBRIJA, Antonio de. *Grâmatica de la Le[n]gua Castellana*. Salamanca. Enel año de mil [e] ccccxcij, fol.avijr BNM R-24976

⁴ A parte substancial e detalhada do programa de reforma concebido por Vives está no *De ratione dicendi* (1532). Ali, Vives diz que seu “método de ensino é inteiramente novo e muito diferente do método tradicional e comumente conhecido”. No livro I é dedicado às qualidades intrínsecas e extrínsecas das palavras consideradas individualmente ou em composição. O livro II considera as qualidades do discurso e como os instrumentos do discurso podem ser adaptados aos vários fins do orador. No livro III, investiga o ensino da retórica e os vários gêneros do discurso apropriados. É um tratado, antes de tudo, de “estilística

Na mesma esteira das idéias de Petrarca, outros humanistas pensavam que as letras não saíam das sombras por causa da qualidade dos professores. No *Diálogo em louvor de nossa linguagem* (1540), o personagem do filho pergunta por que o método de ensino proposto por João de Barros não era adotado amplamente por todos; ao que o pai responde que isto se deve ao fato de os mestres que hoje ensinam não possuírem a preparação necessária e sobretudo por não serem homens de virtude e interessados no bem comum. “U[m]a das cousas menos olhada que [h]á nestes reinos, é consintir em totalas nóbres vilas e çidádes, qualquér idióta e nam aprovádo em costumes de bom viver, poer escóla de insinár mininos”. E insiste: “E máus méstres / leixam os discípulos danádos pera toda sua vida, nam sòmente com vícios d’álma, de que poderemos dár exemplos, mas ainda no módo de ôs ensinár”.⁵

António Pinheiro, em seu *Da criação do príncipe*, concordava com essa mesma necessidade de que os jovens alunos devem ser doutrinados nas letras por mestres de grande preparação intelectual e alta virtude moral. Contra a opinião corrente que o mestre de primeiras letras pode ser de “meão saber” e de baixa extração social, Pinheiro advoga que “no ensinar o modo e clareza, e facilidade do engenho he o principal: e quanto mais eminente he o que ensina, tanto nestas couzas he mais auntejado” (fol.57) e que “o emparo da tenra idade contra os uícios e contra a ignorância he a excelência do mestre”, como extensão das virtudes dos pais (fol.58), como comprovam os exemplos de Filipe da Macedônia que convocou Aristóteles para preceptor de Alexandre; Isócrates que ensinou a Niçocles, rei de Cipro; Antígono que escolheu Séleuco, então o mais eminente filósofo de Atenas, para preceptor de seu filho; Pitágoras que ensinou os príncipes de Metaponto; Anaxágoras a Péricles; Platão a Dionísio; em Roma, Panécio a Cipião, Atenodoro a Catão Possidonio, Apolodoro a Augusto, Sêneca a Nero, Suetônio a Adriano, Plutarco a Trajano (fols.59-60).⁶

No reino vizinho de Castela, aproximadamente pela mesma época, Cristobál de Villalón queixava-se da incompetência de alguns professores de primeiras letras, que, sem a devida preparação intelectual, ensinavam a seus alunos apenas barbarismos em vez de gramática, latim e retórica. Tal era o estrago que causavam, que se tornava praticamente impossível, depois, ensinar doutrinas mais complexas.

prática” sem as listas intermináveis de tropos e figuras da elocução, em que se ajustam as idéias às palavras e, destas, com o auditório. Ver ABBOT, Don. *La Retórica y el Renacimiento: An overview of Spanish Theory*. In: MURPHY, James, op.cit., pp.96-98.

⁵ BARROS, João de. *Diálogo em louvor de nossa linguagem*. In: *Gramática da Língua Portuguesa*. Reprodução fac-similada, leitura, introdução e anotações por M. Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: Publicações da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1971, pp.406-407.

⁶ PINHEIRO, António. *Da criação do príncipe*, BPAD Évora cód. CXII / 1-21.

Acrescenta Vilallón, aliviando um pouco a culpa dos professores, que, para a tradição médica, isso se devia ao tipo de alimentação (“gruesas aguas y groseras viandas”, que produzem alunos “toscos y rudos y de ofuscado injenio y flaca memoria”, e não de “delicados manjares”); com os astrólogos, ao movimento das estrelas e planetas de enorme influência nos ânimos e vontades, e à inclinação de cada um; além disso, devia-se a má ocasião para que se estejam “las buenas letras ahogadas y sin lengua para poder hablar, y se usen y satisfagan unas niñerías bárbaras que corrompen y inñionam totalmente nuestro juicio”; à própria época em que se vivia, pois, segundo o naturalismo do *De Rerum Natura* (Livro II) de Lucrécio, todas as coisas do universo haviam chegado ao cansaço e à velhice, e é, por isso, dizia Vilallón, que os antigos possuíam mais juízo e saber em comparação com os modernos.

Esse ocaso da civilização era o momento estrategicamente propício para a renovação das letras através dos rastros dos grandes autores da Antiguidade. Havia, no entanto, quem pensasse que nenhum fator externo ou alheio à constituição humana (os astros ou a natureza) eram os culpados. “Común condición es de hombres viciosos buscar achaques para su culpa”, diz o mestre Pérez de Oliva, principal interlocutor de *El Scholástico* (c.1538-42), do mesmo Cristóbal de Vilallón, porque, de fato, “la culpa desto tengan los consules y rectores de las repúblicas y universidades, aquellos en cuya mano está el gobierno y regimiento de la comunidad, las provisiones, los tratos, las leyes y costumbres, y las viviendas de los hombres. Debrían de tener cuidado en conoçer qué maestros tienen a quien encargar sus hijos, y con suma vigilancia debrían de considerar a cuyo cargo encomiendan la cosa más amada de su corazón”.⁷ Os mestres devem ser, antes de tudo, “aprobados varones” em vez de “bárbaros idiotas” (“verdaderos asnos en el saber”, “veneno y pestelencia para los juizios y injenios de la juventud”), que ensinam maus hábitos e arruinam o saber.

Em verdade, para Vilallón, o professor ideal deve ser temente a Deus e de fé cristã inquebrantável, deve ser de condição livre (e não escravo, que introduza costumes estrangeiros e “detestables ritos y costumbres bárbaras de brutos hombres y sin alguna razón” na educação da criança), e, para reger a “república scolar”, eleito entre “varones muy aprobados y iminentes en el saber, universales y en qualesquiera ciencias muy doctos” e, como as letras devem dar o pão, “preçiarse de los salariar con grandes rentas y premios”. Ao que se agrega, com os ideais ciceronianos da perfeição da virtude que se acresce com a idade, a “esperiençia y examen”, a qual apenas se consegue com a velhice, mesmo porque o caminho das ciências é longo e a sabedoria se

⁷ VILALLÓN, Cristóbal de. *El Scholástico*. Edición de José Martínez Torrejón. Barcelona: Crítica, 1997, Livro II, cap. II: “en el qual disputan entre sí la causa de donde provenga el aborrescimiento o afición de las letras en el juicio de los hombres: por qué en un tiempo acontece que las aman y siguen todos y en outro ninguno las quiera ver”, p.95.

consegue com o tempo e esforço, a partir do cultivo da virtude desde a juventude. É, assim, então, que através do modelo das boas práticas e da perfeição do mestre que o aluno aprende, como espelho cristalino daquele.⁸

Por outra, a idéia de que as letras clássicas já haviam sido recuperadas do esquecimento e trazidas à luz contra as trevas da ignorância também possuía seus partidários, inclusive que havia mestres suficientemente sábios e virtuosos para ensinar e formar moralmente a juventude. Acerca disso, em Castela, Francisco Rico forneceu pistas consistentes ao examinar as *prolusiones* realizadas em Alcalá de Henares no século XVI.⁹ E, em Portugal, isto pode ser flagrado na *Oração sobre a fama da Universidade* (1548), de Mestre Juan Fernández¹⁰ – mesmo ano em que se realizaram as orações de Belchior Beleago para a abertura do ano acadêmico e de Arnaldo Fabrício pela inauguração do Colégio das Artes. Realizada por ocasião da visita do Infante D. Luís à Universidade de Coimbra, coube a esse Mestre de Retórica, formado na prestigiosa Salamanca, em nome do espírito de gratidão de todo o corpo docente, elogiar a qualidade dos professores da Universidade, “os varões doutíssimos em qualquer parte, que tu [refere-se a D. João III] para aqui chamastes de tão diversos e afastados lugares” (*uiros undecumque doctissimos, quos e tam diuersis et longe positis locis*), aqueles que, como se referiam os ditames de João de Barros e Cristóbal de Vilallón, adquiriram sapiência através da série de anos de dedicação árdua, condimentada pelos suores, vigílias, debates e outras coisas desse gênero (*sudoribus... vigiliis... diatribis, alisque hoc genus*).¹¹

Em verdade, a *oratio* de Fernández é, de acordo com a classificação dos subtipos do gênero demonstrativo, uma *gratiarum actio*, ou seja, um discurso de agradecimento em que pesam fortemente a amplificação das virtudes, da magnificência e da liberalidade na concessão de favores e dos feitos militares grandiosos do interlocutor. Se o discurso contra Catilina é representativo quanto os aspectos a serem seguidos para os discursos em debates judiciários, o exemplo

⁸ VILALLÓN, Cristóbal de, op.cit., Livro III, cap. V: “en el qual el Maestro Oliva disputa que se deben elegir por maestros de su scolástica república varones muy aprobados y los de más perfeición en las sciencias, y que no basta elegir qualesquiera, mas que deben ser los más iminentes en el saber”, pp.195-203; cap. VI: “en el qual, procediendo el Maestro Oliva en la formación del buen maestro, persuade que se deben elegir por maestros de su república scholar varones viejos, sabios, auctorizados por gravedad”, pp.203-207.

⁹ RICO, Francisco. *Laudes Litterarum: Humanismo y dignidad del hombre en la España del Renacimiento*. In: _____. *El Sueño del Humanismo*. De Petrarca a Erasmo. Madrid: Alianza, 1997, pp.163-190.

¹⁰ Juan Fernandez, sevilhano, havia sido responsável pelo discurso do ano anterior, no monastério de Santa Cruz de Coimbra; ele rivalizou com o grande humanista João Rodrigues de Sá de Meneses acerca do nome de uma árvore que está no *De Platano*, fez discurso quando da morte de D. Eduardo em 1543, e em 1548, quando o irmão do rei, infante D. Luís, visitou a Universidade. A *Oratio pro rostris* de Mestre Juan Fernández (com reprodução do manuscrito, sem a tradução, mas com análise e interpretação dos argumentos) está em: OSÓRIO, Jorge Alves. *Autour d'un discours humaniste d'un éditeur coimbrois des Colloques d'Erasmus*, v.XI, 1977, pp.41-106.

¹¹ OSÓRIO, Jorge Alves. Me. João Fernandes. *A Oração sobre a fama da Universidade (1548)*. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos/Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1967, pp.124-127.

significativo dos discursos de agradecimento é o *Pro Marcello*, realizado por Cícero perante Júlio César em que o famoso orador romano louva a clemência do ditador em face aos inimigos derrotados em batalha.

Juán Fernández percorre todos esses pontos, adaptando-os, obviamente, ao contexto do Infante D. Luís. Fernández refere toda a sucessão da linhagem real desde D. Afonso Henriques, o fundador da Lusitânia (sem fazer qualquer menção ao milagre de Ourique) a D. João III. Aqui, há que se salientar dois momentos em destaque: a de D. Dinis, o “pai da pátria” (*Dionysius ille pater patriae*) e primeiro a instituir em Coimbra as escolas para educação dos jovens, e de D. Manuel, desbravador de tantos mares e vencedor de tantos povos antes desconhecidos, cuja memória reside em D. Luís, seu filho e herdeiro legítimo de suas virtudes.¹² A oportunidade de citar D. Manuel é importante, porque permite a Fernández ligar a genealogia de D. Luís com a dos Reis Católicos, Fernando de Aragão e Isabel de Castela, cuja filha D. Maria era exatamente mãe do Infante português; isso, para provar que “os bons nascem dos bons” (*ex bonis nascuntur boni*). Logo a seguir, Fernández descreve com vivacidade as vitórias militares e os dotes de bravura de D. Luís ao lado do imperador Carlos V (até Júlio César possuía a seu lado varões prudentes e corajosos). Bem pesados os argumentos, tudo isso faz parte da memória para a posteridade dos varões ilustres que não se mantêm pelas “coisas vãs e caducas” (*omnia uana sunt et caduca*), porém através das letras que imortalizam seus protetores.

Cristobál de Vilallón reclamava da indiferença que reis, reitores e nobres votavam à educação da juventude, relegando sua formação a mestres sem nenhuma capacidade intelectual e moralmente reprováveis. Para Fernández, a partir do ambiente universitário¹³ em que discursa, é justamente na proteção às letras e na educação da juventude que reside a maior de todas as virtudes da casa régia portuguesa representada ali por D. Luís. Mais ainda: na máxima excelência do corpo docente, cuja erudição e virtude reconhece o prestígio público.

Talvez o dia não me chegasse, se referisse os colégios, conventos, escolas e, uns atrás dos outros, benefícios privados e públicos do nosso Rei, se tivesse chamado a esta enumeração aqueles varões que no

¹² Para um esboço biográfico do irmão mais novo de D. Manuel, cuja popularidade era enorme entre os súditos portugueses e (como nobre de alta estirpe) dono de um desejo enorme de provar seu valor (o que o conduziu a exercer papel fundamental na estratégia diplomática de aproximação com o Império em detrimento de França e Inglaterra), ver VIAUD, Aude. L'Infant D. Luís de Portugal. *Aquém e Além da Taprobana*. Estudos Luso-Orientais à memória de Jean Aubin e Denys Lombard. Lisboa: UNL/FCSH/CHAM, 2002, pp.39-56.

¹³ Esse ambiente acadêmico (inclusive com algumas doses de festa, disputa, jogo de favorecimento, intriga, rivalidade entre os professores e muita desconfiança) está descrito por RAMALHO, Américo Costa. Alguns aspectos da vida universitária em Coimbra nos meados do século XVI (1548-1554). Separata de *Humanitas* v. XXXIII-XXXIV, 1981-1982. Republicado em Idem, *Para a História do Humanismo em Portugal*. v.I. Coimbra: INIC, 1988, p.49-64.

Colégio Real professam as letras de Humanidades e Filosofia, todos decerto do mais alto nível, todos experimentados na instrução da boa juventude, entre os quais sabemos perfeitamente existirem oradores muito eloqüentes, suavíssimos poetas, eminentes historiadores, até com livros publicados.¹⁴

Uma universidade em que figuravam nomes do quilate de Martinho de Ledesma, Manuel da Costa, Azpilcueta Navarro, Pedro Nunes e Vicente Fabrício, só para citar os mais conhecidos. E mesmo Pedro Perpinhão, em sua oração universitária, realizada em 1 de outubro de 1555, sob os auspícios da transferência dos estudos para as mãos dos jesuítas, poupava os professores. Essa transferência se dera após embates ferozes entre os “bordaleses” e os “parisienses” do Colégio das Artes em que não faltaram lances da Inquisição.¹⁵

IV.1.1 O elogio das cidades e dos monarcas nas orações universitárias do Renascimento em Portugal

Jacob Burckhardt afirma, na parte III (“O Ressurgimento da Antiguidade”) de seu *A Civilização do Renascimento Italiano*, que a função principal dos humanistas era exercer a tarefa de orador, em que, independente de sua categoria ou condição social, pesavam a alta cultura literária. A eles era votado o encargo de pronunciar discursos em latim (entenda-se, bom latim ciceroniano)

¹⁴ “Deficeret me profecto dies, si collegia, coenobia, gymnasia, alia super aliis Regis nostri priuata et publica beneficia recenserem; si illos uiros ad hunc catalogum uocassem, qui in Regio Collegio humanitatis et Philosophiae litteris profitentur; omnes profecto summos, omnes in erudienda bona iuuentute dextere uersatos, inter quos, eloquentissimos esse oratores, dulcissimos poetas, grauíssimos etiam libris editis historicos certo scimus”, Cf. OSÓRIO, Jorge Alves. Me. João Fernandes. *A Oração sobre a fama da Universidade (1548)*..., p.148.

¹⁵ A questão da transferência da Universidade de Lisboa para Coimbra ainda é objeto de controvérsia, pesando razões econômicas, má fama, maus costumes e ortodoxia religiosa. Para Pedro Perpignan segundo informa Helena Toipa, a razão assentava-se no seguinte: “para combater heresias e heréticos, ninguém melhor que um estudioso que estivesse igualmente equipado, que conhecesse tanto das letras e que fosse tão culto como aqueles que combatiam os dogmas e o cristianismo em geral – e ninguém melhor que os jesuítas, que seguiam os exemplos dos antigos Doutores da Igreja, dos antigos apologistas e defensores da religião católica, para o conseguir. Os antigos mestres não eram incompetentes, nem ímpios, nem sacrílegos, nem hereges. Só não estavam tão bem preparados com os conhecimentos que lhes permitissem rejeitar as heresias e justificar a religião católica. Na sua opinião, eles próprios eram os melhores detentores da filosofia e da piedade simultaneamente e, por isso, se tinham devotado ao ensino. Havendo, por razões históricas, necessidade de unir o zelo da virtude ao das letras, para evitar que se caísse em heterodoxia e que vingassem as novas correntes religiosas, ninguém o faria melhor que a Companhia, que disso dera já provas. Apesar de suas limitações, eles poderiam alcançar esse objetivo melhor que os outros, pois tinham uma preparação específica”, Cf. TOIPA, Helena Costa. Oração de sapiência de Pedro Perpinhão, pronunciada no Colégio das Artes, em outubro de 1555. In: *Damião de Góis na Europa do Renascimento*. Actas do Congresso Internacional. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2003, pp.77-78.

em determinadas ocasiões solenes onde cerimônia e pompa convergiam para o caráter magnificente da ocasião.¹⁶

Kristeller, embora concorde com Burckhardt, adverte que a importância prática dos discursos públicos realizados por humanistas tem sido subestimada. Longe de satisfazer vaidades pessoais (no sentido da emergência do “individualismo” de que fala Burckhardt), as orações universitárias renascentistas – as realizadas em abertura de ano acadêmico em Portugal do século XVI são um bom exemplo –, a partir de suas coordenadas pragmáticas, provam que a oratória pública era semelhante aos espetáculos musicais, teatrais e de recitação de poesia. Além disso, a lógica social de Antigo Regime criou muitas ocasiões em que se requeria um discurso público como elemento necessário do programa.¹⁷

Há inúmeros testemunhos históricos no Portugal dos séculos XV e XVI da presença de humanistas incumbidos de realizar discursos públicos, como parte de cerimônias régias. O deão de Vergy viera especialmente para Portugal, em nome de Isabel de Borgonha, para defender, em discursos ao modo ciceroniano, a honra e inocência do regente D. Pedro. Foram vários os humanistas que num latim clássico impecável juraram obediência em nome do rei português ao sumo pontífice. Era constante a participação de humanistas na realização de discurso de abertura de cortes (por exemplo, André de Resende e António Pinheiro), em geral, em vernáculo (o público em grande medida laico assim o demandava). Cataldo Parisio realizara, em Évora, em 27 de novembro de 1490, o discurso latino de boas vindas para a entrada na cidade da princesa D. Isabel, filha dos Reis Católicos, quando de seu casamento com o príncipe português D. Afonso, filho de D. João II e D. Leonor¹⁸, cuja descrição primorosa Garcia de Resende imortalizou em vários capítulos de seu *Vida e Feitos d’El Rei Dom João Segundo*, escrito em 1533.¹⁹

E é Cataldo, numa de suas mais célebres cartas, que descreve o cerimonial da oração universitária realizada por D. Pedro de Meneses. D. Manuel dirigia-se em cortejo à Universidade,

¹⁶ BURCKHARDT, Jacob. *A civilização do Renascimento Italiano*. Lisboa: Presença, 1983, pp.177-185.

¹⁷ KRISTELLER, P.O. *Otto Pensatori del Rinascimento Italiano*. Milano: Riccardo Ricciardi, 1970, p.170.

¹⁸ SÍCULO, Cataldo Parisio. Oração proferida por Cataldo à chegada da princesa Isabel a Portugal diante da porta da cidade de Évora. In: _____. *Duas Orações*. Prólogo, tradução e notas de Maria Gomes da Silva. Introdução e revisão de Américo da Costa Ramalho. Coimbra: Faculdade de Letras, 1974, pp.46-74.

¹⁹ RESENDE, Garcia de. *Vida e Feitos d’El Rei Dom João Segundo*. In: _____. *Livro das Obras de Garcia de Resende*. Edição crítica, estudo textológico e lingüístico por Evelina Verdelho. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994, cap.CXXIII: “Da entrada da princesa em Évora e do real recebimento que lhe foy feito”, pp.328-332. O consórcio matrimonial entre D. Afonso e D. Isabel era um dos itens na pauta das negociações de paz entre Castela e Portugal que se fecharam em Alcaçovas e, depois, em Trujillo, em 1479. Segundo estas, firma-se o tratado de amizade entre os dois reinos, estabelecem-se as garantias de segurança (as *tercerias*) para os compromissos de paz e de indenizações, acorda-se o referido matrimônio e proclama-se o perdão aos castelhanos que haviam lutado em favor de Portugal, Cf. SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luís. *Relaciones hispano-portuguesas en torno a 1488*. In: *Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*. Actas. v.I. Porto: Universidade do Porto/CNPCCDP, 1989, pp. 65-79.

acompanhado de nobres e magnatas, sendo seguidos pela multidão, que em passadas rápidas acudia ao evento. A sala em que se daria o discurso de Meneses, cuja extrema juventude devia ter impressionado a seus contemporâneos (contava 17 anos) – aliás, anteriormente, aos 12 anos, Meneses se apresentara em latim diante da Universidade e depois da corte –, estava ricamente adornada, com os tetos decorados por soberbas tapeçarias e no chão se estendiam magníficos tapetes. Aí, então, diz Cataldo, “eis que chega, de bela face e cabelos louros, revestido de magnífica toga preta, sóbrio no seu colar, contente em seu manto, e sobe à catedra para tal preparada e vai falar”.²⁰

É justamente, em todas essas orações renascentistas de abertura do ano acadêmico, que é particularmente perceptível a noção de que Portugal vivia sua “idade de ouro”, mesmo porque, nunca na história dos descendentes de Viriato e de Alfonso Henriques, foi tão prolífica a presença de humanistas de altíssimo quilate, que rivalizavam até com os melhores da Europa (basta lembrar dos “bordaleses” e “parisienses” que vieram para Coimbra), mas também de que a época das navegações trouxera para o reino a fama imorredoura dos grandes feitos de armas de varões valorosos no campo de batalha.

Vale ressaltar, mais propriamente na parte dedicada aos elogios ao monarca (D. Manuel e D. João III), que as orações universitárias mobilizam toda a artilharia de *topoi* da superioridade do “tempo presente” sobre o “tempo passado”, concorrendo a longa tradição da harmonia entre armas e letras. Para tanto, na seção mais caracteristicamente institucional dessas orações, a *peroratio*, é que se salienta o patronato régio das letras e se relacionam os vários aspectos insituacionais de sua ação educativa, que envolvem desde o ensino na Universidade (desde a construção dos prédios e a contratação de professores) até a dinâmica ético-política do Reino.

Conforme a preceptiva retórica do período, o panegírico pertence ao gênero demonstrativo e tem por objetivo “o louvor justo e manifesto ao grande merecimento das pessoas”, com vistas a fornecer o aparato de exemplos prestigiosos a serem seguidos pelos os presentes e pelos pósteros. Seu contexto particular de enunciação são as celebrações públicas, pois etimologicamente “panegírico” significa “ajuntamento” (de pessoas) e se aproxima das composições que cantam “os feitos notáveis dos grandes homens”, possuindo assim a mesma natureza da poesia heróica (“feitos d’armas e cavalarias”). Ou, com esse mesmo sentido, como diz Inácio de Moraes, “Panygirico em grego, em latim *cõuentus*, em uulgar quer dizer congregaçam”.²¹ Em termos de verossimilhança (“falar a verdade”), para Barros, o panegírico é superior à história, porque fala do que vê e

²⁰ Apud RAMALHO, Américo da Costa. A oração de sapiência do Conde de Alcoutim. In: _____. *Estudos sobre a época do Renascimento*. Lisboa: Calouste Gulbenkian/JNICT, 1997, pp.78-79.

²¹ *Trelladaçam do Panegirico de Plinio o mais mosso dito no Senado em louvor de Trajano: em nossa vulgar lingoagem: dirigida ao muy alto & mais poderoso Rey Dom João 3º N.Sr.*, fol.5 BGUC cód. 2542.

representa aos olhos, enquanto que a história, do que ouviu e encomenda à memória; a despeito de ambas relacionarem “cousas dignas de imortal memória e lembrança pera sempre”.²²

Nesse sentido, para João de Barros, a figura do príncipe tanto mais é louvável quanto mais incorporar cada uma das virtudes particulares que transformam os varões ilustres dignos de matéria de panegírico, ou seja, ordenar as coisas pertencentes a Deus e a sua verdadeira religião, fundar repúblicas e conservá-las em paz, aumentar o Estado com exércitos e armas, e proteger e incentivar as letras. Ora, tudo isto encontra-se perfeitamente ajustado à figura de D. João III; daí, as extensas menções à conversão da África, a guerra contra infiel; a descoberta de mares e terras desconhecidas; o triunfo sobre Etiópia, Arábia, Pérsia e Índia, e a presença de inúmeros estudantes portugueses nas mais prestigiosas instituições de ensino européias.²³

Se as tópicas da dignidade do homem, cujos argumentos foram sistematicamente apropriados pela tradição humanista, objetivava a aperfeiçoar as virtudes até seu ponto mais alto, resta claro que Portugal atingira seu auge, quer dizer, aquela “idade de ouro” que supera os “tempos de ferro”, povoados de dissenso e intranqüilidade, e que a vida em paz constituía núcleo do Estado.

Nos primeiros tempos, havendo muitas diferenças de estado, era necessário que nascessem bandos e guerras civis; nos tempos mais chegados houve poucas diferenças, e, se algu[m]as houve, logo foram apagadas em breve tempo; assi que claro se vê quanto mais próspero é o estado presente que o dos tempos atrás, o que ainda foi mais notório, reinando o muito vitorioso rei D. Manuel, vosso pai de bem-aventurada memória, e assi agora o é em tempo de V. Alteza, cujo glorioso reinado tanto amor, honra e preço dá a Portugal, quanto a glória de seu regimento e conquista que tem excede a fama e memória de seus antepassados.²⁴

De fato, as armas viviam seu período de maior glória, secundadas pelo brilho das letras; estas resplandeciam mais ainda, se atentarmos para o conjunto das orações renascentistas de abertura do ano acadêmico em Portugal. Nesse sentido, D. Pedro de Meneses dizia que Lisboa, cabeça do Reino de Portugal, não possuía igual em nenhum ponto do mundo não só em ouro e valentia de cidadãos, cuja fortaleza ninguém excedia, mas também na excelência das letras: “E se nos nossos dias há alguma cidade que se possa dizer superior nestes meios de cultura, devido a celebérrimos doutores e mestres, essa cidade é a nossa Lisboa, a qual, assim como de longe excede em riquezas, ouro, prata, e em toda a opulência de coisas e homens fortíssimos, todas as cidades do vastíssimo mundo, assim também, se não as supera de longe no ensino e estudo das melhores artes, todavia, com estes

²² BARROS, João. Panegírico de D. João III. In: _____. *Panegíricos*. Texto restituído, prefácio e notas pelo Professor M. Rodrigues Lapa. Lisboa: Sá da Costa, 1943, p.3.

²³ Idem, *ibidem*, p.25ss.

²⁴ Idem, *ibidem*, p.38. Os grifos são meus.

auspiciosos fundamentos e princípios, facilmente as iguala, e confia deveras em vir brevemente a superá-las”.²⁵

Meneses atribui ao Infante D. Henrique, filho de D. João I, a iniciativa de estabelecer, sob patronato público (*publico stipendio*), o estudo em Portugal. E D. Manuel, em justo sentido de emulação, ampliou e aperfeçou o estudo, protegendo diversos jovens da nobreza que saem do paço para dedicarem-se às letras sob os auspícios da liberalidade régia (*consueto stipendio et diariis liberaliter concessis*). No entanto, se Meneses declara que a “renovação das Escolas” fora um feito considerável, melhor ainda os “feitos dos Portugueses” (*gesta portugalensium*) que “juntaram o Oriente ao Ocidente” (*Oriemem occidenti coniungere*), acrescentando aos domínios de D. Manuel tantos povos e reinos da África a Ásia, isto é, o orbe inteiro (*totum orbem*).²⁶ E, salientando a superioridade do tempo presente sobre o passado ilustre greco-romano, conclama que se Portugal conseguisse encontrar algum escritor à sua altura eclipsaria os feitos dos antigos. Surpreendentemente, Meneses se exime de tal tarefa, uma vez que seria necessária excepcional erudição (que não caberia a um jovem como Meneses) e a isenção de um estrangeiro (*externus*), alguém que não estivesse contaminado pela paixão do amor da pátria. Talvez Meneses estivesse se referindo (implicitamente) a Cataldo Parisio, justamente seu preceptor, o único que preenchia todos os requisitos para empreender a bom termo a tarefa de cantar a gesta portuguesa no além-mar.²⁷

Interessante perceber que Meneses, na *peroratio* – a parte da *dispositio* que a preceptística retórica reputa estratégica, pois é o momento em que o orador deve utilizar todas as suas armas para persuadir o auditório – de um discurso dedicado ao elogio dos estudos, aproveita para declarar categoricamente a superioridade das armas sobre as letras. Penso que isso se deve ao fato de o humanismo na Universidade em Portugal ainda carecer de todo o aparato que fazia as glórias de universidades européias mais antigas, mais conhecidas e mais famosas, para onde freqüentemente se encaminhavam os estudantes portugueses.

O clima épico que encontramos em Meneses também é a tônica da oração universitária de André de Resende que, na carta dedicatória a D. João III, ao queixar-se das misérias da tipografia

²⁵ “Et si aliqua urbs hac nostra tempestate est quae dicatur his facultatibus, excellere cum doctoribus interpretibusque celeberrimis, urbs hac Ulyxbona illa est, quae ut diuitiis, auro, argento, omnique rerum opulentia, virisque fortissimis cucntas latissimi orbis ciuitates longe antecellit, sic quoque doctrinis optimarumque artium studiis si non longe antecellit, huiusmodi tamen iactis fundamentis faustisque principiis facile adaequat, breuique tempore se illas superaturam valde confidit”, Cf. MENESES, D. Pedro. *Oração Proferida no Estudo Geral de Lisboa. Oratio Habita... In Scholis Ulyxbonae*. Tradução de Miguel Pinto de Meneses. Introdução de A. Moreira de Sá. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1964, pp.108-109.

²⁶ Verificar as coincidências com as tópicas que serão utilizadas por João de Barros acerca da hierarquia de feitos que fazem os varões dignos de panegírico, Cf. MENESES, D. Pedro, op.cit., p.111s.

²⁷ O mesmo Cataldo, que, em carta à marquesa de Vila Real, D. Maria Freire, demonstrara insatisfação perante as imperfeições do discurso de Meneses; depois, no livro das *Visiones*, daria parecer favorável ao discípulo, Cf. RAMALHO, Américo da Costa, A oração do Conde de Alcoutim, op.cit., p.82.

portuguesa, afirma que apenas mandou imprimir seu discurso em honra do “maior protetor das letras e seus cultores” (*literarum literatorumque patrocinium*²⁸). O elogio de Lisboa resume-se a longa lista de seus estudantes célebres (Álvaro Pais, João das Regras, Pedro Hispano (papa João XXI), Henrique Caiado, Estevão Cavaleiro, Luis Teixeira, Miguel da Silva, Diogo Pacheco, Francisco de Melo, Gonçalo Vaz) e às raízes romanas (a *Julia Felicitas*) da cidade. Resende revela que Lisboa iguala os feitos gloriosos dos romanos, porque é a “Rainha do vasto Oceano, soberba domadora da Mauritânia, Arábia, Pérsia, Tapobrana, e incontáveis ilhas, fundada por Ulisses, herói fugido de Tróia” (*Regina vasti Oceani, superba Mauritaniae, Atlantidis orae, Aethiopiae, Arabiae, Persidis, Indiae, Taprobanes, et innumerabilium insularum domitrix, quam Diuus Ulysses Trojanae urbis eversor*²⁹) e, como só no cultivo das belas letras Portugal, embora nutrida por grandes mestres, era excedido pelos estrangeiros (italianos, franceses, castelhanos e alemães), então, solicitava a renovação das instituições escolares.

Sobre esse tema, a oração universitária de Jerônimo Cardoso é lacônica. Após citar rapidamente a excelência da Universidade e dos professores, refere apenas que Lisboa é louvável por ser “a mais formosa e fértil de todas as cidades do mundo que a fama enobrece, pois é superior às demais pela amenidade do lugar, salubridade do clima, e abundância de todas as produções e frutos, e por outras coisas de que muito carecemos nesta vida”.³⁰

Nada comparável ao que disse Camões. Para ele, Lisboa é o lugar para onde confluem todas as virtudes heróicas dos lusitanos e não o lugar em que se sobressaem a degradação dos costumes e todo o tipo de vício moral, como argumentam em chave ética os autores de epistolografia em verso em língua portuguesa, cujo arauto é Sá de Miranda. Lisboa, diz Camões, é a coroa das conquistas militares de D. Afonso Henriques face à opressão dos muçulmanos na Península Ibérica. Depois de

²⁸ MENESES, D. Pedro, op.cit., pp.136-137.

²⁹ Idem, ibidem, pp.160-164.

³⁰ “Habetis insuper urbem caeterum omnium, quae terrarum fama nobilitantur, pulcherrimam feracissimamque. Quippe quae amoenitate situs, coeli salubritate, frugum fructuumque omnium copia, rebusque aliis, quibus mortalis haec vita maxime indiget, caeteris antecellat”, Cf. CARDOSO, Jerônimo. *Oração de sapiência proferida em louvor de todas as disciplinas*. Reprodução fac-similada da edição de 1550. Tradução de M. Pinto de Menezes. Introdução de Justino M. de Almeida. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1965, pp.146-147. Há uma longa lista de autores renascentistas que desempenharam o gênero da *laudes ciuitatis* acerca de Lisboa: Damião de Góis, *Urbis Olisiponis descriptio* (baseado no *Septem mirabilia orbis urbis Romae et Florentinae civitatis*, de Francesco Albetini, dedicado a D. Manuel); João Brandão, *Tratado da majestade, grandeza e abastança da cidade de Lisboa* (1552); Cristóvão Rodrigues de Oliveira, *Sumário em que bevemente se contém algumas coisas assim eclesiásticas como seculares que há na cidade de Lisboa* (1554); Gaspar Barreiros, *Chorografia* (1561), em que se compara Lisboa com Madri; Duarte de Sande, *Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à Cúria romana* (cap.XVI); Francisco de Holanda, *Da fábrica que falece na cidade de Lisboa* (1571); no *Cancioneiro* de Resende, a trova de Diogo Velho da Chancelaria (c.1516), cujo tema é a “caça que se caça em Portugal”; Girolamo Britonio, *Ulyssonae regiae Lusitaniae carmen* (1546); e André de Resende, *Genethlicon e Vicentius leuita et martyr* (1545).

milagrosa vitória nos campos de Ourique em que a Providência Divina concorreu a favor do pequeno exército dos portugueses, o mítico rei português em sinal de gratidão:

Recolhendo os trofeos & presa rica,
Desbaratado & roto o Mauro Hispano,
Tres dias o gram Rei no campo fica:
Aqui pinta no branco escusado vfano,
Que agora esta Victoria certifica:
Cinco escudos azues esclarecidos,
Em sinal destes cinco reis vencidos.

E nestes cinco escudos os trinta
Dinheiros, porque Deos fora vendido,
Escreuendo a memoria em varia tinta,
daquelle de quem foy favorecido,
em cada hum dos cinco, cinco pinta,
Porque a[ss]i fica o numero comprido:
Contando duas vezes o do meio,
Dos cinco azues que em Cruz pintando veio. (III. 53-54)³¹

Nesse sentido do louvor de Lisboa, Camões não poderia deixar de referir a fundação mítica de Lisboa por Ulisses, cuja recuperação histórica se dá com o humanismo filológico de André de Resende.

E tu nobre Lisboa, que no Mundo,
Facilmente das outras es princesa,
Que edificada foste do facundo,
Por cujo engano foy Dardania acesa:
Tu a quem obedece o Mar profundo,
Obedecestes aa força Portuguesa. (III. 57)

Era comum o elogio do estudo (da escola, da universidade etc.), algumas vezes implícito, ser frequentemente associado à dignidade da cidade e do proveito espiritual e temporal que suscitaria. É por isso que os vereadores da cidade de Évora, em seus apontamentos às cortes de Évora em 1535, solicitam ao rei D. João III que “haja... por bem mandar acabar os estudos que o Bispo (desta

³¹ Utilizo a edição de *Os Lusíadas*, com reprodução paralela das duas edições de 1572, publicada em Lisboa pela Imprensa Nacional Casa da Moeda em 1982.

Cidade), D. Afonso mandou começar por quanto huma das couzas de que estes Reinos eram falecidos, he de escola de sciencias, que para o espirital e o temporal tão necessários são. E alem disto muito melhor será gastarmos com nossos filhos no Reino, que fará delle e serão visitados de seus Pais e castigados de muitos vícios, quet [sic] a mocidade cria, o que fóra do Reino se não pode fazer. E nisto seria mui bem gastada parte da renda da obra da Sé, e seria grande enobrecimento para esta Cidade”.³²

Em verdade, todo o conjunto de *topoi* dos discursos de louvor ao monarca e à cidade, cuja matriz retórica ressaltara Quintiliano em sua *Instituição Oratória* (“Louvam-se as cidades do mesmo modo que os homens”, III. 7.26)³³, que, em Meneses, Resende e Cardoso, se dirigia a D. Manuel, nas posteriores orações universitárias portuguesas, será mobilizado em favor de D. João III. Depois da transferência da Universidade e da fundação do Colégio das Artes (21 de fevereiro de 1548), as *prolusiones* portuguesas manterão, sem grandes variações, a base argumentativa estabelecida pela *oratio* de Meneses, que, por sua vez, assentava suas tópicas na tradição formal do panegírico.

Belchior Beleago, em seu discurso pronunciado na Universidade de Coimbra, em 1 de fevereiro de 1548, elogia D. João III por ter superado os feitos dos antigos e trazido o brilho das letras, antes, inacessíveis aos súditos portugueses, além do que repõe a excelência na arte de governar e nas virtudes que recebera de D. Manuel, porém melhor ainda na preocupação de modelar os costumes da juventude atribuindo-lhes os melhores professores. E, como “rei sapientíssimo” (*Rex sapientissimus*), entendeu que “de nenhuma outra coisa podiam provir maiores títulos à Nação do que do cultivo das letras e que nada tinha mais força para aperfeiçoar os corações nos dons da piedade” (*ex nullare alia posse maius ornamentum reipublicae accedere: quam ex literaru[m] studio: nihil que magis ualere, ad animos pietatis muneribus excolendos: & omnem suam cogitationem in reipublicae ornamentis defigeret*³⁴). Com esse mesmo intuito, informa Beleago, D. João enviou alguns jovens para o estudo de Paris e, depois, incorporou-os na Universidade, além do que mandou vir professores eminentíssimos para instruírem a juventude. E escolheu para cabeça da Universidade a D. Antonio de Noronha e para o Colégio das Artes a André de Gouveia, cujo sucessor foi Diogo de Gouveia; lembra ainda, sem esconder a nota saudosa, da figura de D. Fernando de Vasconcelos, arcebispo de Lisboa, grande “patrono das letras” (*patronus literaru[m]*).

³² “Os originais do Cartório da Câmara Municipal de Évora”, In: *A Cidade de Évora* n.48-50, janeiro-dezembro 1965-67, anos XXII-XXIV, p.271.

³³ No Renascimento, as *laudes ciuitatis* eram realizadas a partir dos modelos dos vários discursos laudatórios em homenagem a Roma, que por sua vez retomavam a tradição clássica e o tema da “cidade ideal” da escolástica medieval. Muito conhecido era o guia de Roma: o *Opusculum de mirabilibus novae et veteris urbis Romae*, dedicado ao papa Júlio II.

³⁴ BELEAGO, Belchior. *Oração sobre o Estudo de Todas as Disciplinas*. Edição fac-similada da de 1548 com introdução, tradução e notas por Maria Helena da Rocha Pereira. Porto: Centro de Estudos Humanísticos, 1959, pp.70-71.

Fatos que são confirmados pelo *Panegirico a D. João III*, de João de Barros: “Que direi dos moços, que V. Alteza à sua própria custa mandou e cada dia manda à Universidade de Paris aprender as artes liberais e santa teologia, por que a honra de seu reino não menos nas letras que nas outras virtudes seja por ele acrescentada?”. E compara-o com o imperador Trajano, cujo panegírico realizado por Plínio foi traduzido por António Pinheiro: “V. Alteza é mais digno de louvor que Trajano, quanto doutrina e ensino das letras se deve mais estimar que toda a outra criação”.³⁵

No mesmo ano, porém para abrir o ano académico do Colégio das Artes, Arnaldo Fabrício diz que D. João III proveu Portugal com o “lustre das letras” (*literarum ornamento*), fundou o Colégio das Artes, chamando professores estrangeiros para formar a juventude portuguesa, sobretudo (num longuíssimo elogio), André de Gouveia – de Paris para Bordéus para organizar a “republica das letras” lusitana. O ideal de arte de governar traduz-se na paz com outros reinos cristãos e na disseminação a tantas gentes bárbaras da verdadeira religião (*ad ueram religionem*), que, da selvajeria, vieram à vida honesta e feliz (*ab immanitate, ad bene, beateque uiuendi rationem traducat*)³⁶, em tantos lugares diversos do orbe, expandindo a fé cristã pela Mauritània e Índia.

O discurso de Pedro Fernandes, pronunciado em 1550, tem pouco a acrescentar. Diz ele, em bem poucas linhas, que somente com o advento do reinado de D. João III, Portugal saiu enfim da barbárie e da incultura, pois foi esse monarca que instituiu o Colégio das Artes e fez Frei Diogo de Murça seu reitor (*rector*); um monarca excelente em religião, sabedoria e fortaleza, cujo império se estende por todo o orbe.³⁷

³⁵ Idem, *ibidem*, p.75. Com o intuito de continuar o projeto de renovar os estudos em Portugal, D. João III retoma a política de D. João II e D. Manuel. Se nos reinados anteriores o destino mais freqüente era Itália e os estudos jurídicos, agora o foco é Paris e a Teologia. Dada essa enorme afluência, em 1526, D. João III instituiu 50 bolsas de estudos para o Colégio de Santa Bárbara, cujo Principal era, desde 1520, Diogo de Gouveia. Em Bordéus, figurava outro grande, André de Gouveia, sobrinho de Diogo e Principal do Colégio de Guyenne, que D. João III convidou, por volta de 1543, para renovar os estudos em Portugal através da fundação do Colégio das Artes, evitando assim a saída de estudantes para o estrangeiro. Ver: BRANDÃO, Mário. *O Colégio das Artes*. Coimbra, 1924-1933, 2v. Erasmo, na carta-dedicatória (escrita em Basiléia, em 1527) de seus *Chrisostomi lucubrationes*, oferecidos ao monarca português, diz que D. João III: “Non content de favoriser et encourager, dans les divers ordres d’études, et spécialement en théologie, les maîtres et les étudiants, tu as toi-même appris dès ton jeune age le grec et le latin sous des hommes très savants..., et ensuite tu as reçu dans les disciplines mathématiques, l’astronomie et la géographie et enfin en histoire, cette grand philosophie des rois, une instruction si bonne que ton exemple est de nature à éveiller chez les paresseux et les refractaires l’amour des sciences”, apud BATAILLON, Marcel. *Etudes sur le Portugal au temps de l’humanisme*. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1952, p.76.

³⁶ PACHECO, Maria José de Freitas Sousa. *A Oração Inaugural do Colégio das Artes de Arnaldo Fabrício*. Tese de Licenciatura em Filologia Clássica apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra, 1959, pp.138-139.

³⁷ OSÓRIO, Jorge Alves. Me. João Fernandes. *A Oração sobre a fama da Universidade (1548)*. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos/Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1967, p.144s.

Num tom mais apoteótico, em 1552, Hilário Moreira afirma que D. João III difundiu a fé cristã por lugares nunca antes visitados,³⁸ combatendo aos inimigos de Cristo e adornando-o com as armas com as letras. Fez Portugal sair das profundezas e renascer da sepultura o estudo da filosofia quando instituiu as artes liberais através da fundação da Universidade de Coimbra (no caso, em verdade, trata-se de transferência) e de colégios, instituindo D. Manuel de Meneses, seu reitor (*rector*).

Além disso, Moreira refere a amenidade e a opulência de Coimbra (*urbe amoenissima et opulentissima*³⁹) com a fertilidade e clima do lugar, como dádiva dos deuses, banhada pelas águas do Mondego: “Para falar em linguagem poética, a esta cidade, qual Pandora, todos os deuses ofertaram de presente a sua dádiva, nada lhe faltando daquilo que contribui para a felicidade humana. Destaca-se pela abundância de gêneros, fertilidade, doçura de clima e beleza. Tem grande extensão de campos e planícies, é irrigada pelo célebre Mondego; sobressai pela salubridade das suas colinas pelo viço e encanto dos jardins; não a queima o calor demasiado, não a inundam as chuvas, não a endurece o gelo, mas está num meio termo. Não lhe minguem em redor prados verdejantes em todo o tempo, bosques com toda a espécie de árvores, onde há javalis, veados, corças. Tem lagos e fontes freqüentadas pelo chilreio das aves, vinhas, olivais e pomares muito aprazíveis”.⁴⁰

E, António Pinto, no discurso pronunciado em 1555, refere que D. João III levou as letras em Portugal a seu ponto mais alto pelos benefícios e privilégios de seu patronato, tornando as letras florescentes e magníficas (*amplissima et ornatissima*⁴¹); fundou o Colégio das Artes e trouxe os mais prestigiosos mestres estrangeiros para educar a juventude; um rei que, segundo Pinheiro, supera as virtudes dos reis antigos: a generosidade de Alexandre, o destemor de César, a religiosidade de Numa e a justiça de Trajano.

³⁸ MATOS, Albino de Almeida. *A Oração de Sapiência de Hilário Moreira*. Coimbra: INIC/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras de Coimbra, 1990, p.87.

³⁹ Idem, *ibidem*, p.88.

⁴⁰ “Huic enim urbi, tanquam Pandore, dii omnes, ut poetice loquar, singuli bona singula dono dederunt, cui nihil deest, quod ad humanam conferat felicitatem. Nam et rerum abundantia, fertilitate, aeris temperie, pulchritudine praestat; agris etiam et campis latissime patet, Munda, nobili fluuio, alluitur, eminet saluberrimis collibus, uiget hortorum amoenitate, nec feruentiori aestu flagrat, nec pluuiis exundat, nec gelu riget, sed medium quoddam est assecuta. Non desunt circum prata omni tempore uirentia, non siluae tot arboribus consitae, ubi aprí, ceruí, damae, lacus et fontes garritibus auium celebrati, uineta quoque cum oliuetis et amoenissima pomaria reperiuntur”, Cf. Idem, *ibidem*, p.90-91. Sobre o elogio de Coimbra, ver, por exemplo, António de Cabedo, no epigrama “Sobre Coimbra”, escrito c.1554, e, em celebração a fundação do Colégio das Artes, em 1548, escreve Inácio de Morais, “Sobre o Ginásio Conimbricense, construído pelo rei D. João” (*De Gymnasio Conimbricensi A Ioanne Rege Exstructo*), In: RAMALHO, Américo da Costa. *Latim Renascentista em Portugal (Antologia)*. Coimbra: INIC, 1985, pp.184-185 e pp.208-209.

⁴¹ NOBRE, Francisco José Avelar. *A Oração Laudatória de Todas as Ciências e das Belas-Artes de António Pinto*. Tese de Licenciatura em Filologia Clássica apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra, 1963, pp.164-165.

O mais importante elogio de Coimbra, em que comparece de modo constante a importância dos estudos que ali se realizavam, foi, sem dúvida alguma, o *Conimbricæ Encomium*, de Inácio de Moraes (Coimbra, João Barreira, 1564), dedicado a seu discípulo, o príncipe D. António, futuro Prior do Crato. Segundo Moraes, Coimbra merece louvor porque faz lembrar Atenas em seus anos de maior glória, isto é, por ser estudiosa e douta, portanto a mais propícia para se cultivar o espírito e para a educação nas artes liberais (*amoris studio diligis: in qua eductus & liberalibus disciplinis informatus es*).⁴²

Isto é corroborado pela fundação mítica da cidade, atribuída ao herói grego Hércules. Como diz a lenda, Alcides apaixonou-se por Pirene, filha do rei Bebrix. Desta união, contrária à vontade do rei, nasceu uma serpente alada. Pirene, envergonhada, refugia-se na floresta, onde chorava pelo amor perdido e clamava pelo arrefecimento da ira do pai. Eis então que resolve solicitar auxílio a Hércules, que, compadecido por tão puro amor, ajuda os amantes. Porém, antes de Alcides chegar em conforto da amada, esta é destroçada pelas feras. Alcides, ao ver os membros despadaçados de Pirene, guarda o rosto dela numa urna; depois, ainda sob efeito de tão dolorosa perda, solta gritos tremendos, cuja força enchia o espaço e abalava as mais recônditas profundezas da floresta, causando medo a todas as feras. Por fim, tendo chorado copiosamente, dá sepultura aos restos de Pirene e abandona o triste lugar.

Moraes, então, explica que, na divisa da cidade (*Conimbricæ insignia*), “estão insculpidos nos muros urbanos as insígnias representando a urna, a coroa e o rosto da mutilada donzela, com a serpente dum lado e do outro o leão, quer porque Hércules se vestia com a pele deste animal, quer porque Pirene fora vítima dos leões cruéis, quando com passo incerto lhes fugia”.⁴³ Uma fundação que se deu sob os auspícios de Alcides, aquele que domou as feras e monstros invencíveis, cuja memória sobrevive à voracidade do tempo. Ora, esta tópica retoma claramente a argumentação acerca da dignidade do homem, em que o aprimoramento da razão através das letras visa ao enorme ganho para a aquisição dos bons costumes e da vida em virtude. É justamente o que afirma Inácio de Moraes: não há melhor lugar no reino onde os jovens podem ilustrar-se nas boas letras, apurar os bons costumes e cultivar o espírito (*Hic iuuenum ingenuas grex informatur ad artes, / Atque bonos mores, ingeniumque colit*).⁴⁴ Tudo isso sob a testemunha do aurífero Mondego (*Aurifer Monda*), cujas águas Moraes compara as do mar, de onde os nautas trazem as mercadorias de terras distantes,

⁴² MORAIS, Inácio de. *Conimbricæ Encomium*. Revisão e prefácio de Mário Brandão. Coimbra, 1938. Há tradução em português em: BRITO, A. da Rocha. O elogio de Coimbra. *O Instituto* v. 88, 1935, pp.37-62.

⁴³ Cito a tradução da página p.43 do artigo de Rocha Brito, da passagem original: “Stemmataque vrbanis & sculpta insignia muris / Vrna (vides) laceræ virginis ora capit. / Serpens, quem peperit, lateri coiunctus adhaeret, / Atque Ieo: Herculeum seu quia tegmen erat, / Seu quia per saevos fuerat discerpta leones, / Cum repito infoelix fugit in antra gradu” (da edição de M. Brandão, op.cit., p.6).

⁴⁴ MORAIS, Inácio de, op.,cit., p.10.

e das Musas que foram trazidas por D.João III, “bom rei e protetor do seu povo” (*populi Rexque paterque sui*).⁴⁵

IV.1.2 As orações portuguesas de obediência aos sumos pontífices

No mesmo sentido desse clima de epopéia e das *bonae litterae* (da *latinitas* e *humanitas* dos discursos em latim que repõem a tradição da oratória clássica), encontram-se as orações de obediência dos reis de Portugal aos Sumos Pontífices. Pronunciadas por embaixadores em nome de reis cristãos por ocasião da subida ao trono da Sé romana de um novo papa, essas orações são atos diplomáticos, cuja importância reside na proclamação das glórias nacionais face às atividades desempenhadas em prol da Cristandade. Assim, cada uma das orações obedienciais portuguesas transforma-se, conforme Martim de Albuquerque, numa “síntese interpretativa da história de Portugal”, em que concorrem a “ambiência lendária” da formação do reino dos lusitanos e do significado transcendente de seu nome e das insígnias régias.⁴⁶

Concorre também a tarefa que os portugueses sempre tomaram para si de proteger a Igreja e fazer guerra aos mouros e aos partidários de Maomé. Em nenhum discurso, isto é tão claro quanto na impressionante *oratio* (não propriamente de caráter obediencial) de D. Garcia de Meneses, realizado em 31 de agosto 1481 perante o papa Sisto IV; tão impressionante que chamou a atenção de humanistas do quilate de Pompônio Leto e do cardeal Sadoletto. Diante do perigo dos turcos – esses “cruéis bárbaros”, essas “abomináveis feras” de “insaciável luxúria” – e da guerra que fazem à fé cristã, a Igreja de Roma sempre soube que pôde contar com as armas dos reis de Portugal, em particular, com D. Afonso V, “célebre conquistador da África” (*africe domitor*) e do reino da Mauritânia (Ceuta, Tânger, Arzila), que conclama toda a cristandade a lutar a seu lado contra o perigo muçulmano que está às portas da Europa.⁴⁷

⁴⁵ Idem, *ibidem*, p.12.

⁴⁶ *Orações de Obediência dos Reis de Portugal aos Sumos Pontífices*. Introdução e notas bibliográficas por Martim de Albuquerque. Lisboa: Inapa, 1988, v.1: Introdução, pp.2-3.

⁴⁷ “Conheça o mundo que periga a fé de Cristo, saiba que a sua diletíssima esposa está nas maiores dificuldades, e veja que nós não estamos ávidos de ouro, pedras preciosas e bens valiosos, mas que, muito mais que tudo isto e a própria vida, estimamos a fé e Igreja de Deus”, Cf. “Garcia de Meneses, bispo de Évora – quando, como legado do ínclito rei de Portugal e capitão-mor da armada real contra os turcos que pelas armas ocupavam Otranto na Apúlia, chegou à cidade e foi solenemente recebido na igreja de S. Paulo – pronunciou, perante o Sumo Pontífice Sisto IV e o Sacro Senado dos cardeais, a seguinte oração”, In: *Oração de obediência...* Edição fac-similada, com nota bibliográfica de Martim de Albuquerque e tradução portuguesa de Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: Inapa, 1988, v.II, p.31. Esse mesmo discurso também está disponível com outra tradução em: RAMALHO, Américo da Costa. D. Garcia de Meneses. Discurso ao Papa Sisto IV (1481). In: _____. *O Latim Renascentista em Portugal*, op.cit., pp.2-25.

É por isso que a oração obediencial de Vasco Fernandes de Lucena, a primeira de que se tem notícia, realizada em 11 de dezembro de 1485, destaca, em grande medida, numa passagem muito conhecida, as relações entre a exploração da Etiópia, de toda a África pelo comércio e pela difusão da fé, chegando até o “Promontório Prasso”, que permite chegar ao golfo arábico (a referência são as navegações de Diogo Cão sob ordens de D. João II), e o milagre de Ourique:

nos campos de Ourique no lugar agora vulgarmente chamado Cabeças dos Reis combateu vitoriosamente com uma pequena e exígua força contra cinco reis potentíssimos; nessa batalha, em que se houve com mais denodo do que se podia exigir a um homem forte, as lanças dos Bárbaros despedaçaram-lhe por cinco vezes os escudos que manjava com o braço esquerdo. Em consequência desta singular e ínclita vitória, distinguiu as insígnias e armas dos reis de Portugal com cinco escudos, cada um deles semeado de cinco dinheiros, quando, como assaz se sabe, até então havia um só escudo todo ele salpicado de moedas. Ora, os cinco escudos colocados na figurada santíssima cruz e os cinco dinheiros postos em cada um deles também a modo de cruz, que outra coisa significam senão as trinta moedas de prata, preço do sangue de Jesus Cristo, por que o hediondo Judas o entregou aos Judeus? Antes de dar aos soldados o sinal do combate, pôs os joelhos em terra para orar, e viu o Salvador pendente na cruz; e foi tal a confiança do seu ânimo real, tal a fé gravada sem seu coração, que sem se atemorizar com tão estupendo milagre ousou dizer estas palavras: que não era preciso que Cristo Jesus se mostrasse a um homem de fé firme como ele, mas sim que aparecesse aos hereges, aos desviados da sua fé, aos seus adversários.⁴⁸

E, um pouco mais adiante, continua:

quão merecidamente recebeu com toda a justiça o título de rei, com o auxílio do povo, a ajuda desta santa Igreja romana, e o evidente assenso e excelentes auspícios da Eterna Majestade, e o deixou aos seus pósteros, sendo nisto muito mais feliz que os outros príncipes, já que destes muitos conseguiram os títulos reais pelo favor dos povos, alguns pelo terror das guarnições armadas, e uns poucos, que o bom Júpiter amou, pela verdadeira via da virtude. Daqui o costumar parecer-me menos admirável que a sua gloriosa

⁴⁸ “Et rursus apud Oeuriquias ca[m]pos apud eu[m] locu[m] que[m] capitaregu[m] vulgus nu[n]c appellat: exigua [e] parua manu: cu[m] quinq[ue] pote[n]tissimis regibus Victor certavit: in q[ue] pugna egregie plus q[ue]m forte[m] pugnando decebat: quinq[ue] illius sinistre aptata scuta barbaros tela in ea into[e]ta p[er]fregere [sic]. Ex qua singulari [e] ínclita victoria Lusitanos regu[m] signa et arma scutis quinq[ue]: quinos denarios numero sparsis distinxit: cu[m] ad eam tempestate[m] unu[m] tantu[m] [e] id totu[m] nu[m]mis passim resparsum fuisse satis co[n]stet. Quinq[ue] igit[ur] scuta in sanctissime crucis figura locata: [e] quini denarij siliter [sic] ad modu[m] crucis aspersi: quid aliud nobis indica[n]t: nisi trigi[n]ta arge[n]teos preciu[m] sanguinis xpi Jesu: quibus ab i[n]manissimo Juda iudeis traditus fuit. Is antequa[m] signum militibus daret: flexis ad terram genibus orans: saluatorem in cruce pendentem conspexit. fuit regij animi ea fiducia: ea cordi insculpta fides: vt tam stupe[n]do miraculo non territus: h[a]ec addere verba ausus sit. No[n] oportere sese christu[m] Jesum himini firmissime credenti ostendere: hereticis [e] ab eius fide aberrat[i]bus: et auersis illius modi oste[n]to opus esse”, Cf. “Oração de obediência de Vasco Fernandes de Lucena, letrado em ambos os direitos e orador do ilustríssimo rei de Portugal, ao sumo pontífice Inocêncio VIII”, In: *Orações de obediência...*, op.cit., v.III, pp.20-21.

descendência haja aumentado com as mesmas artes o reino alcançado por este tamanho e tão forte instituidor.⁴⁹

Sobre os feitos grandiosos de D. João II, D. Fernando de Almeida diz (mencionando implicitamente os feitos de Bartolomeu Dias e a passagem do cabo da Boa Esperança), na oração de obediência ao papa Alexandre VI, em 1493, que:

Ele [D. João II] é – digo – aquele Rei que, conhecido pela fama até os céus, ampliou, como bem se sabe, o gênero humano com o achamento de novos homens, dilatou o mundo dando ao mundo novas e inúmeras ilhas remotas e por sua iniciativa tornou certas e conhecidas as que ignorávamos, aumentando assim, a República Cristã.⁵⁰

Na primeira das orações obediências ao papa do reinado de D. Manuel, que se encontra referido de modo explícito que Portugal encontrava-se, por causa das navegações, em sua “idade de ouro”, cujo sinal entendia-se na ascensão do novo papa. Diogo Pacheco, ao discursar ao papa Júlio II, em 4 de junho em 1505, retoma as tópicas da guerra santa contra os mouros (como D. Garcia de Meneses e Vasco de Lucena), e da catequese dos pagãos, retratando o rei português como conquistador de novas terras (como salientou D. Fernando de Almeida), isto é, da Índia, Arábia, Pérsia e do Mar Vermelho, circundando quase todo o orbe, e da riqueza dos empórios comerciais (Sofala, Quíloa, Melinde, Cananor, Cochim).

Podem, assim, os cristãos esperar que em breve seja abolida toda a perfídia e heresia maomética, e que o santíssimo sepulcro de Cristo, que nos livrou do eterno cativo e é há tanto tempo (o dor!) pisado e arruinado pelos cães, volte (desde que o astro Júlio continue a brilhar) à primitiva liberdade por uma espécie de longo pós-limínio, e deste modo a fé de Cristo se propague por todo o mundo. E isto mesmo o predisse o apóstolo João: que de repente se havia de dar a destruição da Babilônia sarracena. E para que isto mais facilmente possa acontecer, já estamos diligenciando e esperamos unir-nos ao muito importante

⁴⁹ “quam merito regium nome[m] auxiliante populo: et adiutrice hac hac [sic] sancta Romana ecclesia clarissimo nutu: et eterne maiestatis optimo auspicio: sibi iure optimo acceperit: [e] psoteris in futum[sic] (?) reliquerit hoc ceteris p[ri]ncibus felicio[r]: q[ua]m multi ppoloiuz (sic) sauo: e: no[n]nulli armaior satellitu[m] metu. Pauci vero quos equus amauit iupiter: qui v era virtutis via ad regios titulos aspirauerint”, Idem, *ibidem*, p.21.

⁵⁰ “Ille inq[ua]m Rex est: fama super aethera notus: que[m] nouis repertis ho[m]i[ni]bus ampliase ho[m]i[n]e[m] genus. Que[m] nouis additis terraru[m] orbi plurimisq[ue] a nobis disiunctis insulis: orbem ipsum propagasse: & ipsius auspicio illas: q[ua]s penitus ignorabamus certas: ac nobis notas reddidit: Christiana R[es]pu[blica]: auge[n]do: crucisque redemptionis n[ost]re uexillu[m]”, Cf. “Oração de Fernando de Almeida, bispo eleito da Igreja de Ceuta e orador do sereníssimo rei de Portugal João II, ao Sumo Pontífice Alexandre VI”, In: *Orações de obediência...*, op.cit., v.IV, p. 17.

e poderoso senhor dos cristãos (que os indígenas abexins vulgarmente chamam Preste João), mandando-lhe as maiores facilidades de contacto.⁵¹

Imediatamente a seguir, por causa das conquistas portuguesas, cumprindo a missão salvífica e evangélica de Ocidente e Oriente prestarem vênias ao papa, cumpre-se, enfim a profecia, cifrada na *Eneida* (VI, 791-95) de Virgílio, da tão ansiada idade de ouro (da *aurea saecula*): “Eis Júlio, que é da raça dos deuses; ele recriará os séculos de ouro, e desde o Lácio, pelos campos onde outrora reinou Saturno, estenderá o seu império para além dos Garamantas e dos Índios”.⁵²

Sob o papa Leão X, comemora-se na Sé romana a tomada de Azamor pelo duque de Bragança, cujos feitos foram descritos em *arte mayor* por Luis Henriques numa de suas composições do *Cancioneiro* de Resende.⁵³ E, às expensas da comemoração, deu-se a segunda oração de obediência a cargo de Diogo Pacheco, realizada em 1514, em nome de D. Manuel, quando da embaixada de Tristão da Cunha, famosa pelo elefante indiano (presente do monarca português) e por todo aparato exótico. Garcia de Resende, secretário dessa embaixada, escreveu em sua *Miscelanea*: “viimos cá viir elefantes, / outras bestas semelhantes / trazer da Índia per mar, / per mar has viimos mandar / a Roma mui triumphantes”. Nela, Pacheco, como de costume, retoma os *topoi* da conversão de povos antes desconhecidos para aumento da fé, vale dizer, da conversão do rei do Manicongo, dos contatos com a Etiópia e as obras de catequese de D. Manuel na Índia, África e Ásia; todas elas agora prestam obediência ao Sumo Pontífice e fazem parte do grêmio da Cristandade; sem referir obviamente os perigos terríveis que o valor dos lusitanos teve de superar.

De facto, as armas das nossas forças estenderam-se vencedoras ao longe num enorme espaço de terra e mar para além de 100.000 estádios, percorrendo tão imensa vastidão do Oceano, superando furiosas

⁵¹ “Ut sperare christianis liceat breui futur[um] ut oismaumetica perfidia heresisq[ue] at oleatur. Sabctissimumq[ue] Christi sepulchru[m] quod nos aeterna captiuitate liberauit: prohdolor tanto te[m]pore canibus conculcatum:atq[ue] perffunda tum:longo uelut postliminio (Iulium modo fidus adfulserit) in pristinam redeat libertatem atq[ue] ita Christi fides in uniuersum orbem propagetur fore / ut destruaturs repente saracenicam Babilon. Et quo facilius id fieri possit: potentissimo Christicolarum domino praesentem] (quem uulgu praesbyter Ioannem indigenae Abassi uocant) iam enitimus / speramusq[ue] co[n]iungi / missis eo legatis: & oblato facillimo aditu”, Cf. “Oração de Manuel mui poderoso rei de Portugal, etc....prestada pelo orador Diogo Pacheco, mui illustre jurisconsulto em ambos os direitos, ao sumo pontífice Júlio II em 4 de junho do ano do senhor 1505”, In: *Orações de obediência...*, op.,cit., v. V, pp.17-18.

⁵² “Iulius hic / hic est / diuum genus / aurea condet saecula qui rursus latio regnata per arua Saturno quof[m]dam super & garama[n]tas & Indos p[re]feret Impium”, In: Idem, ibidem. O grifo é meu.

⁵³ Ver “De Luis Anriquez ao Duque de Bragança, quando tomou Azamor, em que conta como foi”, In: RESENDE, Garcia de. *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*. Fixação do texto e estudo por Aínda F. Dias. Lisboa: INCM, 1993, v.II, pp.297-305. O tema da vitória sobre o muçulmano sob o signo da cruz é patente em: “Partio com a graça d’O que triunfando / n’arbor da cruz alcançou vitoria, / per mando do rei que vai imperando / per gram vencimento de eterna memoria. / Os reis perseanos mui dinos de gloria, / da India, Arabia, tambem Ethiopia, / e outros que fazem em soma gram copia / lhe sam trebutareos per fama notoria” (vv.21-28).

tempestades, suportando tantos trabalhos, e quase que dominando a própria natureza, e isto não impunemente, porque muitos corpos dos nossos são dados à voracidade do mar indignado e à gula dos monstros marinhos, sepultura esta sem duvida preciosa e digna do maior prêmio, honrosamente obtida por amor ao seu Deus, pelo zelo da sua fé, pela obediência ao seu Rei, e pela dedicação à sua pátria e à sua gente.⁵⁴

Uma oração que ficou famosa, porque Camilo Pórcio, numa belíssima composição, testemunhou que: “O orador [Diogo] Pacheco proclamou em grande estilo os teus feitos, / E celebrando, Manuel, as tuas valorosas proezas, / arrebatou os ouvintes com a doçura da sua voz empolgante, / todos ficaram estupefactos, como o ficaram também / As Camenas do Lácio; a tal ponto que trocaram, enlevadas, / O seu Tibre pelo leite e pelas ondas auríferas / Do Tejo e do opulento Douro”.⁵⁵

Em 1560, em obediência a Pio IV, Aquiles Estaço é categórico: “nunca a nação portuguesa desertou da fé e autoridade desta Santa Sé Romana nem se afastou de algum Sumo Pontífice”.⁵⁶ Na oração de obediência de 22 de abril de 1566, realizada por Antônio Pinto em nome de D. Sebastião, perante Pio V, quando da embaixada de D. Fernando de Meneses, diz: “para que lembrar neste lugar a admirável, inaudita dos antigos, e quase incrível navegação de todo o mar Oceano, mediante a qual, não tanto para aumentar o seu império, como para propagar a fé cristã, levaram inumeráveis forças humanas em aparelhadíssimas armadas através dos mais graves perigos, até ao Oriente, às regiões da Arábia, Pérsia, Índia e China?”.⁵⁷ E acrescenta a defesa de Mazagão, defendida às custas da perda de homens e dinheiro pelo achaque das forças muçulmanas. E, por fim, na oração de Aquiles Estaço, de 28 de dezembro de 1574, em nome do mesmo monarca, agora perante Gregório

⁵⁴ “Na[m]q[ue] tam longe tanto terrae marisq[ue] tractu ultra centu[m] stadior milia nostra arma uictricesq[ue] manus prote[n]dantur tam imensa Oceani uastitate enauigata tot insanis tempestatibus superatis tot laboribus exanclatis: expuganata pene ipsa reru[m] natura nec id quide[m] impune multa enim nostror corpora ipsi indignanti oceano deuoranda monstrisq[ue] marinis in escam dantur pretiosa sane ac su[m]mo praemio digna sepultura quae fui dei amore: suae fidei zelo: sui Regis imperio suae Patriae gentisq[ue] studio pulcherrime parat”, Cf. “Oração do jurisconsulto Diogo Pacheco, dita na prestação de obediência em nome de Manuel, invictíssimo rei de Portugal, ao excelente Sumo Pontífice Leão X”, In: *Orações de Obediência...*, op.cit., v. VI, p.27.

⁵⁵ Idem, ibidem, p.32.

⁵⁶ “Lusitanorum gens non vlllo vmquam tempore ab huius Sanctae Romanae Ecclesiae fide atque auctoritate vel defecit ipsa, vel a Po[n]tífice vlllo Maximo est alienata”, In: “Oração pronunciada pelo português Aquiles Estaço, quando Lourenço Pires de Távora, em nome de Sebastião I, rei de Portugal e dos Algarves, etc. prestou obediência ao Sumo Pontífice Pio IV, no dia 20 de maio do ano da salvação 1560”, In: *Orações de Obediência...*, op.cit., v.VII., p.5.

⁵⁷ “quidhoc loco commemorem mirabilem, maioribus inauditam, peneq. incredibilem totius Oceani maris navigatione[m] qua non tam Imperii augendi, quam Christianae religionis propagandae studio, innumerabiles hominu[m] copias, ornantissimis classibus, terra mariq. Periculis grauissimis superatis, in Orientem usque in Arabiae, Persidis, Indiae, atque Sinarum regiones traiecerunt?”, Cf. “Oração do português R. Antonio Pinto proferida no consistório público, em que o ilustríssimo D. Fernando de Meneses, em nome de Sebastião I, rei de Portugal, prestou obediência ao sumo pontífice Pio V, no dia 22 de abril de 1566”, In: *Orações de Obediência...*, op.cit., v. VIII, p.17.

XIII, é a ameaça de Solimão no norte da África e de vários potentados na Índia contra as possessões portuguesas, em que auxiliou (uma vez mais) a Providência Divina.⁵⁸

IV.1.3 O império universal

Era comum que as novas dos feitos portugueses fossem seguidas na Cúria romana por comemorações públicas de pompa, isto é, com festas, procissões, missas solenes e diversos tipos de pregação, bem como a divulgação pela imprensa das cartas da chancelaria portuguesa que davam a conhecer à Europa as conquistas sobre os infiéis. Como diz Nair Soares, em círculos mais restritos, isto contribuiu de modo decisivo para a criação de toda uma atmosfera utópica e fantasista refletida nas letras e artes, tanto de autores nacionais, como estrangeiros. As vitórias portuguesas no Oriente levaram frei Egidio da Viterbo (vulgo frei Isidro), geral dos agostinianos e pregador do papa Júlio II, a afirmar, num sermão de 1507, o qual depois será publicado sob o título *De ecclesiae incremento*, que nada mais desejava neste mundo do que ser português.⁵⁹ Segundo Sylvie Deswarte, a fonte imediata de Viterbo para este sermão fora a carta de D. Manuel (Abrantes, 25 de setembro de 1507), em que se relatava a conquista do Ceilão, Calicut e Madagascar, e que Viterbo interpretara como signo do cumprimento das profecias bíblicas acerca do final dos tempos e da tão ansiada chegada do Messias. Após realizar uma longa dissertação filosófica e teológica sobre as quatro idades de ouro (*aurea aetate*) do mundo (Lúcifer, Adão, Janus e Cristo), determina que os feitos de D. Manuel e o pontificado de Júlio II corresponderiam ao cumprimento da mensagem profética do Salmo 18-19.5, em que o império cristão chegaria ao fim do mundo para proclamar a

⁵⁸ Cf. “Oração obediencial do português Aquiles Estaço, pronunciada em nome de Sebastião I, rei de Portugal”, In: *Orações de Obediência...*, op.cit., v. IX, p.32ss. Na defesa de Goa, houve a milagrosa intervenção de “uma imagem da Virgem Mãe de Nosso Senhor Jesus Cristo a assistir aos nossos combatentes” (Idem, ibidem, p.33). É, nesta mesma oração, em apêndice que se encontra mais exemplos das benesses divinas a favor de Portugal: na “monomaquia duma nau portuguesa com uma grossa armada do rei daquém” (Idem, ibidem, pp.35-40) e nas “insígnias dos reis de Portugal” (Idem, ibidem, pp.43-45) – de fato, relata o milagre de Ourique, conclamando D. Sebastião para que emule seus antepassados: “Ele [Deus] te ordena, na primeira flor da juventude, que leves lá longe às praias orientais as melhores armas. Do Oriente voltam carregados de troféus mil capitães. A tua dextra fulmina agora as praias da Líbia. Cercado das felizes armas dos guerreiros lusíadas, levantas, ó valoroso coração, a cabeça até ao céu. A tua virtude, êmula da virtude de antanho, inflama-te a superar os teus avós e bisavós, a acrescentar novos reinos aos reinos já alcançados, e a ensinar a fé de Cristo, para o qual milita a tua piedade” (Idem, ibidem, p.45).

⁵⁹ SOARES, Nair de Nazaré Castro. Cidades ideais e elogio de cidades no Renascimento e em Damião de Góis. In: *Damião de Góis na Europa do Renascimento*. Actas. Braga: Faculdade de Filosofia, 2003, p.590.

mensagens de Deus a todos os homens através de um rei predestinado (Isaias 7.14).⁶⁰ Fato corroborado por João de Barros:

Parece (...) ser cumprida a profecia do Salmo que diz que os estrangeiros e Tiro e o povo dos Etiopes conheceriam a Deus. E pode-se dizer que seu nome lhe foi posto por divino mistério, como lemos de alguns santos barões cujas futuras obras, conhecidas por Deus, lhe deram nome, conforme ao que eles haviam de obrar. (...) E o Messias, prometido na lei, já tinha seu nome escrito nos livros de Isaiás, que disse: ‘Manuel se chamará’, que em nossa língua quer dizer: ‘Deus é conosco’, pela vinda que fez a este mundo, onde tomou carne humana, por nos remir do pecado de nosso primeiro pai adão. Pois assi mesmo eu diria que este cristianíssimo rei Emanuel levou à Índia e Etiópia sua Fé, com que os infiéis com muita razão lá podem dizer: – Deus é conosco.⁶¹

A assunção de que Portugal vivia uma idade de ouro também fora dado pelas informações saídas da própria chancelaria régia portuguesa, pela troca de informações entre os comerciantes e navegadores em Lisboa ou Flandres, e pelo interesse dos humanistas que viam nos empreendimentos portugueses a superação dos feitos grandiosos da Antiguidade Clássica. No entanto, no cerne da questão permanecia a idéia de que Portugal empreendia a defesa e expansão da fé cristã e da *Respublica Christiana*, e a guerra contra a ameaça muçulmana, quer no norte da África quer no Índico ou no Mar Vermelho; esta era, sem dúvida alguma, a tópica central dos discursos obedienciais desde pelo menos D. Afonso V. De Vasco Fernandes de Lucena a Aquiles Estação (o último realizado em nome de um rei português), a contribuição da Providência Divina sempre fora estrategicamente importante; o signo de Ourique e sua ligação com a fundação do Reino era a bandeira sob qual lutavam os lusitanos (pelo menos assim insistiam direta ou indiretamente todos os oradores) para vencer tantos obstáculos; vitórias, que foram celebradas em Roma com entusiasmo nunca antes visto.

Gil Vicente, no *Auto da Fama*, representada em Lisboa em 1510, chama D. Manuel de “alferes da fé, e rei do mar”, e no “argumento” diz que: “a Fama é u[m]a tam gloriosa excelência que muito se deve de desejar, a qual este reino de Portugal está de posse da maior de todos os outros reinos. Segue-se que esta Fama Portuguesa desejada de todas as outras terras, nam tam somente pela gloria interessal dos comércios, mas principalmente pelo infinito dano que os Mouros imigos de nossa fé recebem dos portugueses na índica navegação”. Vicente figura a Fama em “mocinha da

⁶⁰ BPAD cód CXVI / 1-30. Este discurso de Viterbo está publicado e traduzido para o inglês em: O'MALLEY, John. Fulfillment of the Christian Golden Age under Pope Julius II: Text of a Discourse of Giles of Viterbo, 1507. *Traditio* 25, 1969, pp.265-338 (reeditado em: *Rome and the Renaissance. Studies in Culture and Religion*. Londres: Variorum Reprints, 1981).

⁶¹ BARROS, João. Panegirico da Infanta D. Maria. In: _____. *Panegiricos*. Texto restituído, prefácio e notas pelo Professor M. Rodrigues Lapa. Lisboa: Sá da Costa, 1943, pp.170-171.

Beira” requerida por França, Itália e Castela, porém que permanecerá em Portugal porque este a merece mais e, ao final do Auto, figura sua apoteose em carro triunfal secundada por duas virtudes – a Fé e a Fortaleza.⁶²

Em 1511, dera-se a conquista de Malaca, conhecida como “Áurea Quersoneso”, por Afonso de Albuquerque. D. Manuel, em carta latina (publicada em Roma, 9 agosto 1513, por Iacobus Mazochius), cujo impacto foi enorme tanto em Roma quanto em outros reinos europeus do período, apressara-se em dar a conhecer essa façanha ao papa Leão X, que em Roma celebrou a importância do evento.⁶³ João de Barros não pôde deixar de referir esse feito grandioso de D. Manuel, divulgado

⁶² Às propostas do “Italiano” responde a mocinha beirã delicadamente: “Perguntai ora a Veneza / como lhe vai de seu jogo: / eu vos ensinarei logo / de que se fez sua grandeza. // Começai de navegar, / ireis ao porto de Guiné; / perguntai-lhe cujo pai é; / que o não pode negar. / Com ilhas mil / deixai a terra do Brasil; / tende-vos à mão do sol, / e vereis homens de prol, / gente esforçada e baronil. // Aos comércios preguntareis / de Arábia, Pérsia, a quem se deram, / ou onde os homens tiveram / este mundo que vereis. / E não fique / perguntar a Moçambique / quem é o Alferes da Fé, / e Rei do Mar quem o é, / ou s’há outrem a que s’aplique. // Ormuz, Quiloa, Mombaça, / Sofala, Cochim, Melinde, / como em espelhos d’alinde, / reluze quanta é sua graça. / E chegareis / a Goa e preguntareis / se é inda sojugada / por peita, rogo, ou espada. / Veremos se pasmareis. // Perguntai à populosa, / próspera e forte Malaca, / se lhe leixaram nem estaca. / Pouca gente mas furiosa. / E vereis de longe e de través, / se treme todo o sertão: / vede se feito Romão / com ele me igualareis (...) Perguntai ao Soldão como lhe vai / com todos seus poderios, / que contr’ele são seus rios: / e esta nova lhe vai. // ide-vos póla foz de Meca, / vereis Adém destruída, / cidade mui nobrecida, / e tomou-se-lhe marreca. / E achareis / em calma suas galés, / e as velas feitas em isca, / e balhando amourisca / dentro gente Português. // Achareis Meca em tristeza, / e ainda mui sem folgança, / renegando a vizinhança / de tão forte natureza. / porque farão / na ilha do Camarão / e no estreito fortalezas, / e as mouriscas riquezas ao Tejo se virão”. E ao castelhano no mesmo tom delicado: “I-vos por aqui à Turquia, / e por Babilônia toda, / e vereis se anda em boda, / com pesar de Alexandria. / E vos dirá / Damasco quantos lhe dá / de combates Portugal, / com vitória tão real, / que nunca se perderá. // Chegareis a Jerusalém, / o qual vereis ameaçados, / e o Mourinho irado, / com pesar de nosso bem. / E os desertos / achareis todos cobertos / d’artilharia e camelos / em socorro dos castelos, / que já Portugal tem certos. // Sabei em África a maior flor dos Mouros em batalha, / se se tornaram de palha, / quando foi na d’Azamor. / E, sem combate, / a trinta léguas dão resgate, / comprando cada mês a vida; / e a atrevida Almedina / e Ceuta se tornou parte. // Tributários e cativos / eles com os seus lugares, / com camelos, dez mil pares, / por que os leixassem vivos. / Pois Marrocos, / que sempre de dez mil biocos / até destruir Espanha, / sabeis se se tornou aranha, / quando viu o demo em socos”. E vem a Fé e a Fortaleza coroar de louros a Fama portuguesa. Diz a Fé: “os feitos Troianos, também os Romãos, / mui alta Princesa, que são tão louvados, / e neste mundo estão colocados / por façanhosos e por muito vãos, / em o regimento de seus cidadãos, / e algu[m]as virtudes e morais costumes, / vós, Portuguesa Fama, não tenhais ciúmes, / que estais colocada na flor dos Cristãos. // Vossas façanhas estão colocadas / diante de Cristo, Senhor das alturas. / Vossas conquistas, grandes aventuras, / são cavalarias mui bem empregadas. / Fazeis as mesquitas ser deserddadas, / fazeis na Igreja o seu poderio: / portanto, o que pode vos dá domínio, / que tanto reluzem vossas espadas // porque o triunfo do vosso vencer / e vossas vitórias exalçam a Fé, / de serdes laureada grande rezão é. / Princesa das Famas, por vosso valer / não achamos outra de mais merecer, / pois tantos destroços fazeis a Ismael, / em nome de Cristo tomai o laurel, / ao qual Senhor praza sempre em vos crescer”, Cf. VICENTE, Gil. *Copilaçam de todas obras de Gil Vicente*. v.II. Introdução e normalização do texto de M. Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: INCM, 1983, p.360, pp.366-368, pp.372-373, pp.375-376.

⁶³ *Epístola do muito poderoso e invencível Manuel, rei de Portugal e dos Algarves, etc. das vitórias que obterve na Índia e em Malaca*. Ao Santo Padre, em Cristo, e senhor nosso, Leão X, Pontífice Máximo. Lisboa, 6 de junho 1513. Reprodução fac-similada, leitura moderna, tradução e notas de Nair de Nazaré Castro Soares. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1979. Ver também: MATOS, Luís de. L’expansion portugaise dans la litterature latine de la Renaissance, In: *L’Humanisme Portugais et l’Europe*. Actes du XXI^e Colloque International d’Etudes Humanistes. Tours, 3-13 juillet 1978. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 1984, pp.397-418, e CASTRO, Nair Soares. A historiografia do Renascimento em

em verso e prosa por toda a Europa, ao realizar o panegírico da Infanta D. Maria.⁶⁴ Malaca era um dos pontos mais estratégicos para o comércio nas Índias. Além da aptidão de suas terras para a produção das famosas e cobiçadas especiarias, era o “empório muito célebre, onde afluem não só variados perfumes e essências de toda a espécie, mas ainda grande quantidade de ouro, prata, pérolas e pedras preciosas”.⁶⁵ No entanto, o que D. Manuel ressalta é a substituição de um potentado muçulmano por um cristão, os novos pactos de amizade que se realizaram com mercadores estrangeiros e de diversas nações, e a prestação de vassalagem dos poderes locais ao rei português (“não recusaram a acatar as ordens e a obedecer às leis que lhe foram impostas, a ponto de aceitarem em nosso nome oficiais do governo e da justiça”). Em verdade, para a chancelaria régia, Malaca fora libertada (e não conquistada) aos mouros que tiranizavam o povo daquela cidade, usurpando-a do rei do Sião; este, por sua vez, em sinal de gratidão, havia cedido a soberania, não só de Malaca, mas também de todo o seu reino, aos portugueses em “reconhecimento e de verdadeira e perpétua amizade” (*recognitionis ac uerae perpetuaeque... amicitiae*). A narração da guerra contra os muçulmanos na Índia e sua posterior repercussão nos reinos locais insiste que a dilatação do império português se dá sempre em bases legítimas. Os reis de Narsinga, Cambaia e tantos outros voluntariamente cederam sua soberania e elegeram D. Manuel como seu protetor e rei legítimo a fim de, com o auxílio do Preste João, combaterem a ameaça muçulmana. Aqui, pesa também a conversão de tantos povos antes desconhecidos. Diz D. Manuel ao papa que:

Entre estes acontecimentos, ó bemaventurado pai, por sufrágio da divina Potestade, inúmeras pessoas em toda a Índia, por graça do Espírito Santo e inspiradas pelo seu fogo, abandonam os erros pagãos e, todos os dias, convertidas à nossa religião, abraçam a fé verdadeira de Deus. E por estes motivos muitas graças se devem dar ao Deus de bondade e poder, pois em terras tão distantes da nossa, em regiões tão longíquas, lá onde nem sequer a fama do seu santíssimo nome penetrara, agora, pelo nosso zeloso esforço, consentiu que a Sua fé e culto verdadeiro fossem celebrados, publicados e propagados.⁶⁶

Portugal: referentes estéticos e ideológicos humanistas, In: *Aguém e Além da Taprobana*. Estudos Luso-Orientais à memória de Jean Aubin e Denys Lombard. Edição organizada por Luis Felipe Thomaz. Lisboa, 2002, pp.15-37.

⁶⁴ “Que tudo isso celebrado é por poetas e oradores que em Roma e outras partes publicaram tam excelentes vitórias. Testemunha é do que digo Camillo Pórcio, que em magnífica oração que fez ao Papa Leão X, celebrou a tomada de Malaca cujo traslado veio a estes reinos por indústria do doutor João de Faria, que naquele tempo servia de embaixador em Roma. Testemunhas são Policiano, Filipe Beroaldo, Blósio Paládio, Pério, Casálio e outros que em metro e prosa espalharam pelo mundo estes triunfos d’ el-rei vosso padre”, Cf. BARROS, João, op.cit., p.171.

⁶⁵ “terra ipsa fecundissima ac nobilissimarum quas fert India mercium feracissima; celebratissimum ob id emporium, ubi non modo uaria aromata et omnigeni odores sed auri quoque argenti, margaritarum ac pretiosorum lapillorum magna copia affluit”, Cf. *Epístola do muito poderoso e invencível Manuel... das vitórias que observe na Índia e em Malaca*, op.cit., pp.8-9.

⁶⁶ “Inter hos sucessos, Pater Beatissime, diuino suffragante Numine, per universam Indiam plurimi, Spiritus sancti gratia igneque afflati, depositis gentilitiis erroribus, indies ad nostram religionem conuersi, ueram Dei

E, logo a seguir, acrescenta:

quando agora nosso governador, deixando na Índia as convenientes guarnições, se dirige ao mar Vermelho com grande armada, na intenção de ocupar a sua entrada e impossibilitar o comércio dessa região com os Sarracenos, deve esperar-se que, com o favor divino, juntando-se aí as forças do Preste João e as nossas sob a bandeira da Cruz, disso resulte o maior serviço a Deus e a ruína e ignomínia da seita de Maomé, e que as plagas distantes do Oriente, por onde se sabe que já soaram as palavras sagradas dos Apóstolos, se aliem em breve às nossas do Ocidente e venham a render-se ao culto do verdadeiro Deus, com o auxílio do próprio poder divino, para prestarem à Santa Sé Apostólica e a Vossa Santidade, como excelente pastor do rebanho cristão, a homenagem e a obediência que por costume lhe são devidas.⁶⁷

A idéia de um império universal baseado na *translatio imperii* dos antigos para os modernos era um argumento freqüente do pensamento humanista, em particular, porque atrelava o governo do “Senhor de todo o mundo” (*dominus orbi terrarum*) com a instalação definitiva da paz e do retorno da idade de ouro descrita pelos autores da época do imperador romano Augusto. O marco histórico dessa *renovatio* foi dado no ano de 800 com a sagração de Carlos Magno como imperador, pelo papa Leão III, nomeando-o defensor da *civitas Dei* e responsável pela difusão da mensagem cristã para todo o orbe. Com o advento de Frederico II, a idéia imperial, cuja coroa fora transferida dos francos para os germanos, retoma fôlego com o partido gibelino italiano, em que essa *renovatio* apresenta-se sob duas coordenadas: a primeira, feudal e cavalheiresca; e a segunda, dada em molde clássico, legal, filosófico e teológico. Como sabe, a partir daí, houve pela Europa, uma ferrenha discussão acerca dos aspectos particulares desse “novo tempo”, que envolveram nomes do peso, como os de Dante, Santo Tomás, Petrarca, Guido Vernani, Cola di Rienzo, Arnolfo de Brescia, Lorenzo Valla, Leonardo Bruni, Maquiavel, Erasmo e Antonio Guevara, dentre outros. No horizonte dessas especulações estavam os argumentos exegéticos da Patrística e as glosas aos poemas de Virgílio, conforme a intervenção da Providência Divina em fornecer para a história humana sinais incontestes do fim dos tempos (a volta da Justiça, representada pela Virgem Astraea,

fidem agnoscunt. Obque Deo optimo maximo summae gratiae sunt merito referendae, quod tam procul a nostro orbe, in tam remotis regionibus, quo ne fama quidem sui santissimi nominis penetrauerat, nostra nunc sedula opera suam ueram fidem cultumque celebrari, publicari ac propagari dignatus sit”, Idem, ibidem, pp.20-21.

⁶⁷ “Diuina fauente clementia, sperandum est, cum nunc praefectus noster ad mare Rubrum, ut eius ostio occupato Sarracenis earum commertia interdicat, relictis in India opportunis praesidiis, ingenti classe properat, ut ubi, coiunctis sub Crucis uexilio presbyteri Ioannis nostrisque uiribus, maximum Dei obsequium et maumeticae sectae detrimentum et ignominia sequatur; extremaque Orientis ora, quo et sacras apostolorum uoces intonuisse compertum est, occidentali nostrae propediem iungatur et ad ueri Dei cultum ipsius, suffragante Numine, traducatur, Sanctae Sedi Apostolicae ac tuae sanctati, ut optimo pastori christiani gregis, more debitum obsequium et oboedientiam oblatura”, Idem, ibidem, pp.22-23.

e do reino de Saturno (*Iam redit et Virgo redeunt Saturnia regna*), ou seja, com aquilo que Frances Yates muito bem salientou:

the sanctification of the Idea of the empire was enhanced by the tradition of the providencial rôle of Rome as a historical preparation for the birth of Christ, a tradition which is not really compatible with the Augustinian view of the *civitas terrena* but which had been elaborated, after the empire became Christian under Constantine, in the adaptations by Christian apologists, particularly Eusebius and Lactantius, of pagan imperial themes. The age of Augustus was the supreme example of a world united and at peace under the Roman empire, and to that age had also belonged the supreme honour of witnessing the birth of Christ. By consenting to be born into a world ruled by Roman law under the greatest of the Caesars, Christ had consecrated the Roman world and the Roman justice. Virgil's *Aeneid*, with its glorification of Augustus, thus became a semi-sacred poem glorifying the historical framework of the Saviour's birth. Moreover, Virgil was believed to have spoken with the inspired voice of a prophet when he proclaimed in the Fourth Eclogue that the Golden age was about to return, and with it the reign of the Virgin Astraea, or Justice, and that a child would be born destined to rule a reconciled world. These words were understood to refer to the birth of Christ in the Golden age of Augustus. (...) A *renovatio* of the Empire will imply spiritual renovation, for in a restored world, in a new Golden age of peace and justice, Christ can reign.⁶⁸

A realização das esperanças dessa monarquia universal arrebatou particularmente a Carlos V – esse “novo” ou “segundo” Carlos Magno –, sobretudo porque compreendia o argumento sedutor de que o advento dos novos tempos passava necessariamente pela reforma da Igreja, além das já mencionadas expansão da fé (inclusive no Novo Mundo) e luta contra os infiéis. Não é por acaso que seu desejo de combater a cobiça e o orgulho das instituições cristãs quadrava perfeitamente com o ataque de Lutero às indulgências; com a reconciliação entre Católicos e Protestantes, inspirada em Melanchton; com a *pax Christiana* de Erasmo; e com a circunscrição das pretensões temporais do Papado (o saque de Roma em 1527 tinha aqui um forte argumento). Mais ainda: uma extraordinária concatenação de circunstâncias indicava precisamente que a Providência Divina concorrera a seu favor. Era o detentor da coroa imperial; herdara territórios por toda a Europa, o que lembrava as possessões do Império Romano; e nascera num tempo em que novos mundos eram descobertos.⁶⁹

⁶⁸ YATES, Frances. Charles V and the Idea of the Empire. In: _____. *Astraea. The Imperial theme in the 16th century*. London and Boston: Routledge & Kegan, 1975, p.4. Ver também: Idem, Charles V et l'idée d'empire. In: *Les Fêtes de la Renaissance*. v.II: Fêtes et cérémonies au temps de Charles Quint. Paris: Centre Nationale de la Recherche Scientifique, 1960, pp.57-97, e, para um contexto próximo, o de Savonarola, Cf. POCOCK, J.G.A. *Le Moment Machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*. Paris: PUF, 1997, p.116ss.

⁶⁹ Idem, *ibidem*, p.25.

Um bom exemplo de como Carlos V pensava seu “sonho imperial” é o da imagética da representação de seu poder quando de sua ascensão ao trono espanhol em 8 de setembro de 1517. As velas do barco em que estavam o rei e sua corte traziam em estampa a figura de Cristo crucificado entre a Virgem Maria e S. João Evangelista, e todos eles emoldurados pelas colunas de Hércules, com a divisa “Plus Oultre”. Essa divisa fora concebida, segundo consta, por Luigi Marliano, amigo íntimo de Pedro Mártir de Anghiera, primeiro cronista dos feitos castelhanos no Novo Mundo e famoso autor das *Décadas de Orbe Novo*, em resposta ao emblema tradicional, porém mais conhecido por sua formulação em Alciato, “Nec plus ultra”.⁷⁰ De fato, em 1516, Luigi Marliano, num discurso proferido no primeiro capítulo da Ordem do Tosão de Ouro, exalta o poder político herdado pelo jovem príncipe, cuja obrigação seria transformar-se num “novo Hércules” para suportar o peso de ser “senhor de Espanha e das ilhas baleares, da Sardenha, Sicília, reino de Nápoles, da Borgonha, da Bélgica, de uma parte de África e das Índias” e trazer a paz definitivamente à Europa. Um pouco depois Gómara oferece ao imperador sua *História das Índias* (c.1552), onde diz na dedicatória que a maior de todas as coisas depois da criação do mundo, excluindo a encarnação e morte de Cristo, é a descoberta das Índias, e lembra que este prodígio fora reservado a Carlos V e a seus súditos: “Vós tomais por divisa o *Plus Ultra*, dando a entender sua soberania sobre o Novo Mundo”.⁷¹

Essa mesma concepção irá permanecer nas épocas posteriores do reinados dos Habsburgos com Sarmiento de Gamboa (*Segunda Parte de la Historia General llamada Indica*, 1572), com Inca Garcilaso de la Vega (*Historia General del Peru*, Parte II; escrito em 1612, mas publicado em 1617); com Solórzano y Pereira (*Política Indiana*, Madrid, 1648, livro I, c.2, n.19). Porém foi com Jerome Ruscelli (*Le imprese illustri*, dedicado a Felipe II em 1566), que se dá o melhor testemunho do âmbito profético da divisa imperial: “chiaramente si uede come ella fata da quel supremo Príncipe, o più tosto a lui da Dio inspirata, come per augurio dell’acquisto di questi nuoui mondi incogniti a gli antichi e di tanto spatio che sono molto più d’altretanto che non era il primo”; e acrescenta o sentido moral: “mostrando che non solamente elle si deuessero intender in quanto al passar materialmente nel conquistar il mondo Più Oltre che i termini prefissi da Ercole, ma a passar ancor Più Oltre in virtù et valore, et nello stender Più Oltre la fama et la gloria sua”, ou seja, como o grande imperador deve ultrapassar todos os limites conhecidos em matéria de coragem, virtude, religião, justiça, clemência e magnanimidade.

⁷⁰ Ver também: Coluccio Salutati, *De Laboribus Herculis*, livro III, c.32-33, e Erasmo, *Adágios* III.V.24 (“Ad herculis columnas”).

⁷¹ Sigo aqui o estudo de BATAILLON, Marcel. Plus Oultre: la cour découvre le Nouveau Monde. In: *Les Fêtes de la Renaissance*. v.II: Fêtes et cérémonies au temps de Charles Quint. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1960, pp.13-27.

É por isso que a personagem Andronica, do *Orlando Furioso* de Ariosto, anunciará no canto XV, retomando a *Medéia* de Sêneca, as palavras “venient annis” ao anunciar que Carlos V cingira a coroa de um império que será não somente aquele que possuíram Augusto, Trajano, Marco Aurélio e Severo, pois geograficamente muito mais extenso, porém também que no orbe existirá um “solo un ovile, solo un pastore” (“só um rebanho, só um pastor”). Os comentadores de Ariosto reconheciam na profecia de Andronica um eco da fórmula de Virgílio na *Eneida* (VI. 796), em que o império romano transporia as fronteiras do mundo conhecido. É claro que Virgílio pensava na África, contudo no século XVI e no contexto da política do Sacro Império, isto era interpretado como as terras longínquas, sobretudo em que pesa o fato de Fernão de Magalhães ter realizado sua viagem de circunavegação do globo terrestre. A partir daqui, não foi difícil definir o império de Carlos V como o “império onde o sol nunca se põe”. Quando Carlos V tomou a cidade de Túnis – ainda sob a surpresa dos relatos acerca do reino do Peru, publicado em 1534 – e erigiu seu arco triunfal em Messina, em 1535, o significado da divisa “Plus Oultra”, como “A solis ortu usque ad occasum”, já estava mais do que consolidada em termos geográficos, éticos e políticos. O retorno de Carlos V a Nápoles com as boas novas de sua vitória sobre os infiéis fez com que o grande humanista português Damião de Góis, residente à época em Pádua, escrevesse os seguintes versos latinos: “Suas columnas non transcendit Hercules / Novumque mundum non novere Caesares. / At noster iste Caesar, alter Hercules, / Qui monstra victor edomat per Africam, / Longe columnas est transgressus Herculis / Novumque mundum late subdidit sibi. / Cedant proinde Caesares et Hercules”. E não será por acaso e apenas em termos formais que, na disputa entre partidários do império e de Portugal, os comentadores de Camões, quer a favor ou contra, recorrerão ao modelo de Ariosto.

Esse mesmo *ethos* imperial, com contornos locais obviamente, era assumido por D. Manuel I, rei de Portugal. Sua ascensão ao trono português, depois de seis pretendentes na linha sucessória terem surpreendentemente falecido⁷², era considerada sinal da tarefa divina que deveria

⁷² Para Garcia de Resende não era nada de surpreender: “El-rei [D. João II]... o ano passado lhe ordenou e deu casa honrada, com todos seus oficiais dos seus próprios moradores. E lhe deu por aio Diogo da Silva de Menezes, que depois foi Conde de Portoalegre, homem de nobre sangue e de muito bom siso e saber, e de bom conselho. E então lhe deu el-Rei por divisa a Espera [sic], coisa que pareceu de mistério e profecia porque lhe deu a esperança de sua real sucessão, como ao diante se seguiu, havendo então muitas pessoas vivas, que antes dele eram herdeiros, os quais todos depois faleceram, para ele vir a herdar”, Cf. *Crônica de D. João II*, cap. XLVII. Damião de Góis também não evocara qualquer sinal de surpresa com o levantamento de D. Manuel ao trono português: “Neste tempo, D. Emanuel não era casado nem tinha tomado divisa segundo costume dos príncipes, pelo que el-Rei D. João lhe deu por divisa a figura da Espera [sic], porque os matemáticos representam a forma de toda a máquina do céu e da terra como todos os outros elementos, coisa de espantar e que parece que não careceu de mistério profético, porque assim como estava ordenado por Deus que ele houvesse de ser herdeiro de el-Rei D. João assim quis que o mesmo Rei, a quem havia de suceder, lhe desse uma tal divisa por cuja figura se demonstrasse a entrega e cessão que já lhe fazia para com o seu herdeiro prosseguir depois da sua morte na verdadeira aução que tinha na conquista e domínio da Ásia e

desempenhar, ou seja, da luta contra os inimigos da fé cristã; e, por sinal, seus preceptores e conselheiros de confiança (Duarte Galvão, por exemplo) fizeram esforço inigualável para que essa idéia vingasse.⁷³ De fato, é um equívoco quando os historiadores modernos se referem à conquista militar da Ásia como projeto de D. Manuel, isto se deveu, antes de tudo, às ações (melhor dizendo, desobediência) de Afonso de Albuquerque, que conquistou Ormuz, Goa e Malaca sem que fosse esse o objetivo para o qual fora instituído como capitão da armada portuguesa na Índia; é por isso que as cartas de Albuquerque testemunham longas explicações, em modo de defesa judiciária, acerca de seus próprios feitos e de como trouxeram glória na expansão da fé.⁷⁴ Para ele, era impossível arremeter-se contra os muçulmanos – essa era a ordem inicial do rei – sem uma base sólida de apoio na Índia, além do que economicamente o comércio da rota do Cabo trazia poucos dividendos, preferindo o comércio regional e de cabotagem.

No entanto, D. Manuel parece ter se convencido dos argumentos de Albuquerque. Em carta a D. Fernando, rei de Aragão (Lisboa, 21 de junho de 1511), o rei português explica que a tomada de Goa por Afonso de Albuquerque, “capitam-moor das ditas partes da Índia”, deveu-se ao fato de a frota muçulmana estacionada no Mar Vermelho ter como base de apoio aquela cidade indiana, colocando em perigo as possessões portuguesas. Daí, então, que:

E sseendo o dito nosso capitam-moor çertefficado desta nova, e vendo cam prejudiçiall era pera todas nossas cousas, sse fazerem ally fortes os imigos, de que tinham tam grande começo; e por seer perto de nossas fortellezas e da primçipall navegaçam e meneo de nosas armadas, porque casy ssam pouco mais de çem llegoas de nosas fortellezas a dita çidade de Goa; tomou por detrimynaçam e mais çerto conselho trabalhar de tomar a dita çidade e desfazer o que ally tinham feito os ditos rrumes e os mouros que os

África como fez com muito louvor e seu honra destes reinos”, *Chronica de El-Rei D. Manuel*. Biblioteca de Clássicos Portuguezes, 12 v. Lisboa, 1909-1912, v.I, cap. XXVII.

⁷³ E explica Garcia de Resende que a divisa manuelina da “esfera” significava “espera” (ter esperança e aguardar o momento certo): “El-rey Dom Manoel era / filho mais moço do iffante / teve por divisa esfera / esperou, foy tanto avante / quanto sua honra prospera; / he muito para espantar / que por elle viir herdar / seys herdeiros fallesceram / hos quaes todos puveram / antes delle, de reynar”, Cf. RESENDE, Garcia de. *Miscellanea...*, In: *Livro das Obras de Garcia de Resende*. Edição crítica, estudo textológico e lingüístico por Evelina Verdelho. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994, p.547, est.47.

⁷⁴ Uma imagem menos heróica de Afonso de Albuquerque, com boas sugestões de seus verdadeiros interesses na conquista da Índia, pode ser traçada a partir das cartas de Giovanni di Empoli, Cf. NOONAN, Laurence A. *John of Empoli and his Relations with Afonso de Albuquerque*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1989. Outro famoso por sua “desobediência” (para não dizer, traição) fora Hernán Cortés, cujo dissenso com seu superior Diego Velázquez, lugar-tenente do governador Diego Colón, são mais do que conhecidas. As *Cartas de Relación* de Cortés – cinco ao todo, escritas entre 1519 e 1526 – são amplos informes oficiais ao imperador Carlos V para que este sancionasse a legalidade da empresa de conquista no Novo Mundo contra as intenções de Velázquez, que, por sua vez, correspondia-se com o imperador para denunciar a rebelião de Cortés. Em suas ações de combate aos indígenas – sem mencionar a enorme fome de ouro e de conquista –, Cortés reitera em todos os momentos o acréscimo ao “império” de Castela e do grande serviço que estava prestando a alargar dos domínios de seu senhor. Cf. CORTÉS, Hernán. *Cartas de Relación*. Edición de Angel Delgado Gómez. Madrid: Castalia, 1993.

acolheram, do que ffazer o dito caminho do Mar Roixo, posto que da entrada nelle se podessem seguyr outros grandes proveitos.⁷⁵

Em verdade, o espírito algo pragmático de Albuquerque tinha seu contraposto no sonho imperial de D. Manuel, que provavelmente assumiria o título com a conquista portuguesa de Jerusalém. Sua intenção não era ter a soberania da Ásia, mas apenas a suserania, como tantos reis e imperadores medievais o fizeram na Europa, cobrando tributos e estabelecendo laços de parentesco com as elites locais. A missão universal de paz e justiça com a expansão da fé cristã no mundo compreendia o projeto de expansão marítima e o comércio como um meio e não como um fim.

Esse é o sentido da *Gesta proxime per Portugalenses in India, Ethiopia et aliis orientalibus terris* (Nuremberg, João Weyssenburger, 1507) – de fato uma “carta de novas” de D. Manuel I ao bispo do Porto – na qual se narram os feitos de D. Francisco de Almeida, em 1505, conquistador de vários potentados e cidades indianos. Nela, exaltam-se os feitos portugueses nos “confins do mundo” e a aniquilação dos inimigos da verdadeira fé, anunciando a vinda dos novos tempos: “E assim parece cumprir-se aquela profecia de Ezequiel: ‘E os que sustentam o Egipto se arruinam e a soberba do seu império será destruída. Naquele dia afastar-se-ão da minha presença os mensageiros com as trirremes para destruírem a confiança da Etiópia e entre eles espalhar-se-ão o pavor’.”

Um pouco adiante, afirma: “E agora que o Espírito do Senhor renova, como é evidente, a face da Terra, quando há tantos séculos a religião cristã se extinguiu, que essa renovação possa verificar-se em conformidade com o Salvador e a sua santa lei”. E acrescenta: “As naus já não ousam navegar na Índia e Etiópia sem garantia do nosso capitão. Também parece cumprir-se aquela profecia de Isaías: ‘A empresa do Egipto e comércio da Etiópia e os homens ilustres de Sabaim hão-de vir junto de Ti e serão Teus’.”

E, definitivamente, com semelhante pendor profético e apocalíptico, arremata:

São bem evidentes tantos e tão grandes desastres e incêndios dos Sarracenos na Etiópia e na Índia: não se devem ao acaso nem a mera vicisitude, mas aos desígnios e manifesto juízo de Deus. E não deixarão de se cumprir cabalmente os vaticínios do Apocalipse sobre a repentina destruição de Babilônia e desvio dos recursos orientais das mãos do seu comércio: ‘Os reis da terra que viveram no meio das suas delícias hão-de chorar e lamentar-se sobre ela, quando virem o fumo do seu incêndio; e os negociantes da terra hão-de chorar e lastimar-se sobre ela, porque ninguém mais comprará as suas mercadorias: pedras preciosas e pérolas e linhos finos, etc. e a canela, o amomo, e perfumes e unguentos, incenso, etc; os mercadores que enriqueceram hão-de permanecer longe dela com medo dos seus tormentos chorando e lamentando-se

⁷⁵ *Carta de D. Manuel ao Rei de Aragão, D. Fernando, sobre a tomada de Goa*. Edição e notas de Virgínia Rau e Eduardo Borges Nunes. Lisboa: Publicações da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1968, p.39.

porque numa hora foram privados de tanta riqueza; todos os pilotos e todos os que navegam sobre as águas do mar e os marinheiros, e os que andam nas lides do mar, pararam ao longe e gritaram, vendo o lugar de incêndio daquela, e lançaram pó sobre as suas cabeças e chorando e lamentando-se, exclamaram: ‘Ai! Ai daquela grande cidade em que à custa dos seus preços enriqueceram todos os que tinham navios no mar, porque num omento ela foi devastada. Exultai, ó céu, e vós, Santos Apóstolos, porque Deus concretizou o juízo que sobre ela havieis formulado’.⁷⁶

No entanto, penso que, em nenhum documento histórico, esse sonho imperial e profético é tão evidente quanto na *Carta das novas q[ue] vieram a el Rey nosso senhor do descobrimento do preste Joha[m]*, de Lisboa em 1521, em que se informa a D. Manuel:

do descobrimento que o dito Capitam moor [Diogo Lopes de Siqueira] fez: co[m] sua Armada [e] ge[n]tes: da terra do Preste joham. Rey christião [e] de muy grande poder. O qual de muytos annos a esta parte: sempre por seus Capitae[n]s [e] Armadas: foy procurado [e] buscado. Pera o que agora aproue a nosso senhor abrir [e] manifestar o caminho: por onde de todo se soube verdadeira çerteza. Prazera a elle por sua misericordia que de tã boõ começo como agora nisto quis dar: se conseguiraa no acreçentame[n]to de sua santa fee. E destruiçã da maa seita de Mafamede: naquellas partes: [e] em todas as outras: aq[ue]lle fim que sua Alteza deseja. Por q[ue] depois disto se aja por melhor emp[re]gado os grandes gastos [e] despesas de suas Armadas trabalhos [e] mortes de seus naturaes [e] vassallos: que por esta sancta empresa. atee agora se fizeram.⁷⁷

Ao chegar enfim às terras do Preste João, ligando as duas pontas da Cristandade (a ocidental e a oriental) para combater os muçulmanos, reconhece-se o cumprimento de certas antigas profecias disseminadas não só em Portugal, mas também, e de modo surpreendente, nos próprios cristãos daquela região do orbe, evangelizados (acreditava-se) por São Mateus. De fato, os portugueses reconheciam nos cristãos do Preste João as tribus perdidas à época da diáspora judaica e que retornariam posterior e providencialmente ao grêmio da Igeja.⁷⁸ Essa grandiosa tarefa coube ao rei

⁷⁶ Cf. Gesta proxime per Portugalenses in India, Ethiopia et aliis orientalibus terris. *Anais das Bibliotecas e Arquivos de Portugal*, Lisboa, terceira série, primeiro volume, pp.51-67.

⁷⁷ CORTESÃO, Armando & THOMAS, Henry. *Carta das novas que vieram a El Rei nosso senhor do descobrimento do Preste João* (Lisboa, 1521). Texto original e estudo crítico com vários documentos inéditos. Lisboa, 1938, p.97.

⁷⁸ A descrição de uma das igrejas da Terra do Preste João comprova isso: “dentro na q[ua]l estaua outra cortina q[ue] ha atrauessaua de huu[m] cabo a outro como osya (...) era de seda mais rica (...). No meyo desta cortina estaua huu[m] retaulo [de] paão quoadrado.o q[ua]l tynha tres feguras todas em huu[m] cõpasso [de] ygoaldade [e] ydade como ellas o sam ab eterno.e a cada huu[m] dos cãtos .s. no de baixo da maão direita: estaua huu[m] liã. E de cimo huu[m]a. Aguia. E noo outro huu[m] boy [e] encima a fegura do home[m]. por onde cõheço seer a trindade [e] os quatro auãgelistas q[ue] ha afirmauam. Por que naquellas feguras as vio. Ezechiel segundo elle diz no primeiro capitollo. E tam bem sam Johã no quarto capitulo do apocalopsi” (Idem, ibidem, p.110). E mais ao se indagar acerca do tipo de cristianismo que havia ali, mais precisamente,

português D. Manuel, que nada mais fez do que levar a bom termo o que seus antecessores haviam a tanto almejado:

Como os Reys passados de Portugal sempre fizeram ha guerra aos mouros ganhamdolhe suas terras nas partes dafrica. E sobre todos el Rey nosso Senhor a continuara mayns. Por que do tempo que sobçedeo estes reygns atee agora. sempre ha fezera por maar [e] por terra. E nam se contendando com ha fazer aos que tinha mayns perto. Com quem continuamente ha tinha. A mandara fazer a jndia E ao estreyto onde ha rayz della. E que sendo sabedor por noua de como ho preste Joham era Rey Christianissimo. Desejando sua amizade mandara seus Capitaee[n]s pello maar a descobrir se auia nelle alguu[m] porto seu. E tam beem ha fazer a guerra aos mouros Jmigos de nossa sancta fee. No qual descobrimento sometera muytos reygns [e] Senhorios ha seu domínio [e] senhorio. Dandolhe conta de todo o que sua alteza tem na India.⁷⁹

O significado que o relato da carta propõe é que as conquistas e o comércio portugueses, e, com isso, toda a expansão no ultramar em direção à Índia foi dada não com vistas ao empreendimento econômico, mas por justo dever católico de peregrinação (“Romaria”, diz a carta), a fim de “pera que ajuntando se ambos em huu[m]a vontade contra os Jmygos da fee: se conseguisse todo Acrecentamento della [e] vniversal perdiçam da maa. seyta de Mafamede”. Assim, os empreendimentos de D. Manuel são motivados verdadeiramente “por que seja feyto huu[m] soo curral [e] huu[m] soo pastor”,⁸⁰ ou seja, o lema imperial “unus pastor et unum ovile”, retirado do Evangelho de S. João 10.16.

Por sua vez, o rei Preste João, em carta a D. Manuel, a quem chama de “caualleiro dos mares sogijgador [e] forçador dos q[ue] ferijs jncridos [e] mouros”, ao saber do projeto português, afirma sua inteira disposição de colaborar com “tantos mâtimentos como os montes [e] assy vos dariamos gentes tantas como as areyas do maar”. E, contra o propósito imediato do sultão do Cairo de atacar os portugueses, garante o monarca que “daremos tantas gentes que estem no estreito de meca .s. beb. Almãdeb ou pera enviardes a gidaa ou thoor que façaes desterrar estes mouros [de] sobre. A face da terra”. Isto é, o plano era aliar o poderio lusitano no mar com a força dos exércitos do Preste em terra (“se ordenassemos nossas gentes em ostes que encheriam [e] abastariam todo o

sobre ausência do Livro IV de Esdras, esclarece-se que: “Esta pergunta do esdra diz o ouuidor que lhe fez por que no quarto liuro aos .xij. capitulos. diz que el Rey salmanasar catiuou dez. tribus: os quaes pasaram pello rio Eufrates em terra muy longe. de caminho de huu[m] anno onde ham de guardar seus mandamentos [e] que deos lhe ha de tornar abrir caminho por onde possam tornar. Per ventura sam estes que procedem daq[ue]lla casta. Aos quaes deos por meio del Rey nosso senhor quer tomar a casa Sancta. E isto por quanto mu[n]do he descuberto por sua alteza [e] no ha noua destes dez tribus [e] esta gente diz que tem alguu[m] aar. [e] çerimonias da ley da scriptura alem de ser muyto grande terra” (Idem, ibidem, p.112).

⁷⁹ Idem, ibidem, p.116.

⁸⁰ Idem, ibidem, p.122.

mundo”) para cercar e dar combate aos mouros por todos os lados, derrotando-os definitivamente, através do suporte material na Índia dado pelas possessões do Preste e pelo estabelecimento de aliança de amizade (inclusive de matrimoniais, como costumava ser: “E se uos ouuerdes por bem do que teremos muyto contentamento quererdes nos dar vossas fylhas pera nossos fylhos: ou tomardes nossos fylhos pera vossas fylhas que sera mais rezam”).⁸¹

A finalidade, partilhada amplamente pelos membros do conselho régio de D. Manuel, como demonstram os estudos de Luis Felipe Thomaz, era a crença messiânica e do sonho milenarista da queda iminente do “Sultanato de Babilônia” referido no Apocalipse de São João – imortalizado por Albrecht Durer na xilogravura da “rameira da Babilônia” (S. João, *Apocalipse* XVII.1-5, XVIII.1-21, XIX.11-15), publicado em Nuremberg, por Anton Koberger, em 1498.⁸² O evangelho de São João descreve a revelação do Anjo divino do porvir e descreve a “rameira da Babilônia”, sedenta de sangue dos santos e dos mártires de Jesus, guardada por uma Besta terrível. Trata-se obviamente da Roma imperial e pagã e da figura de Nero. Após a queda e o julgamento da “rameira”, os santos se regozijarão no céu, enquanto a Besta e seus asseclas serão lançados ao fogo dos infernos. Então, Lúcifer estará encarcerado por mil anos, dando início ao reino messiânico. Depois desse tempo, Lúcifer será libertado e Gog e Magob reinarão sobre a terra. Porém, enfim, o Cordeiro de Deus se conjugará com a nova Jerusalém celeste, e uma nova criação se produzirá com a vinda da nova terra e dos novos céus.

Essa mesma concepção, de que o Apocalipse sinaliza o fim dos tempos e a (re)aparição de Cristo com a instalação definitiva da Jerusalém celeste, comparece no *Apocalipse de Lorvão*, manuscrito da época de D. Sancho I (1185-1211), filho de D. Afonso Henriques. A matriz, como se sabe, são as visões apocalípticas de São João, prefiguradas nas visões dos profetas do Antigo Testamento (Isaías, Jeremias, Ezequiel e Daniel), cujos comentários pelo beato de Liébana (século VIII) foram muito difundidos durante toda a Idade Média. Mais próximo do sentido literal dado pelo evangelista João, o manuscrito de Lorvão trata, no Livro IX (fols.185v-192r, correspondendo ao *Apocalipse* XVII.1-18), do julgamento da meretriz, que tem na cabeça escrito: “Babilônia, a grande, a mãe das meretrizes e das abominações da terra”. Aqui, a história do julgamento da grande meretriz, que se acha sentada sobre uma besta com sete cabeças, sobre sete montes, com a qual se prostituíram os sete reis, em realidade, repete a explanação dos Anticristos do Livro VI (fols.152r-

⁸¹ “Trellado da carta que ho Preste Joham enuiu a el Rey nosso senhor. Por seu embaixador Matheus no Anno mil [e] quinhentos [e] quatorze”, In: CORTESÃO, Armando & THOMAS, Henry, op.cit., pp.123-124. Ver também a carta de D. Manuel ao papa Leão X (Lisboa, 8 de maio de 1521), e as cartas do papa Leão X ao David, rei da Etiópia (Roma, 20 de setembro de 1521), à rainha Helena da Abissínia (Roma, 20 de setembro de 1521), ao patriarca de Alexandria (Roma, 20 de setembro de 1521) e ao clero e ao povo abexins (Roma, 20 de setembro de 1521), Cf. Idem, ibidem, pp.139-154.

⁸² *Apocalipse de Albrecht Durer*. Lisboa: Guimarães Editora, 1986, p.82ss.

170v, correspondendo ao *Apocalipse* XI.19, XII.1-18, XIII.1-18, XIV.1-5) com os nomes dos sete imperadores romanos que martirizaram os cristãos. É contra eles que investirá o Cordeiro de Deus a fim de provar que “é o senhor dos senhores e o rei dos reis”.⁸³

A leitura que o círculo mais próximo ao monarca português realizou dessa passagem bíblica interpretava a “rameira” com o sultanato muçulmano e reconhecia em Portugal, o reino escolhido para levar a cabo a construção da nova idade. Aqui, então, agregavam-se diversos fatores históricos, elaborados desde a própria ascensão da dinastia de Avis ao trono português. Sem qualquer intenção de exaustão do tema, basta apenas referir que Fernão Lopes dissera que D. João I era o “messias de Lisboa”; Rui Pina revelara que uma das causas dos empreendimentos henriquinos no ultramar era buscar aliados (o Preste João, no caso) contra o perigo muçulmano; e o degredado da expedição de Vasco da Gama referira que os portugueses vieram às Índias buscar cristãos e especiarias.⁸⁴

A poesia de corte também se nutria desse mesmo sentido apologético e messiânico, cujo elogio hiperbólico do monarca e de sua glória imorredoura, dava-se pela submissão de todo o Oriente e pelo louvor a Lisboa, cidade superior a Damasco, Cairo e Tróia. O enorme afluxo de riquezas e a prosperidade material que não tem fim em si mesmos, mas que se faz em nome da unificação do mundo (a descoberta de novos povos que D. Manuel fará cristãos e a derrocada definitiva dos árabes – de “Ismael”). É justamente isto que se pode ler numa trova de Diogo Velho da Chancelaria, composta em 1516, intitulada “da caça que se caça em Portugal”:

Rica caça, mui real,
que nunca deve morrer,
pera folguar de lhe correr
tod’a jente natural! (...)

Calecud e Cananor,
Melaca, Tauris Menor,
Adem, Jafo Interior,
todos veem per uu[m] portal.

⁸³ Ver a ilustração da “rameira da Babilônia” (ilustração 54), In: EGRY, Anne de. *O Apocalipse de Lorrvão*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972.

⁸⁴ A idéia de que um dos objetivos da primeira viagem de Vasco da Gama fosse catequizar o Oriente parece ser equivocada. É melhor pensar que os portugueses queriam, de fato, achar o que pensavam que já existia: uma poderosa comunidade cristã, que pudesse aliar-se aos cristãos europeus para derrotar definitivamente o Islão e cumprir, por fim, o processo que havia se iniciado com a Reconquista. Sobre isto e mais detalhes acerca do sonho imperial milenarista de D. Manuel, ver o excepcional estudo de THOMAZ, Luís Felipe. L’Idée impériale manueline. In: *La Découverte, Le Portugal et L’Europe*. Actes du Colloque. Paris les 26, 27 et 28 mai 1988. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 1990, pp.35-103.

Talhamar de grã riqueza,
Damasco com forteleza,
Troia, Cairo com sa grandeza
nom domarom nunca tal! (...)

Ouro, aljofar, pedraria,
gomas e especearia,
toda outra drogaria
se recolhe em Portugal.

Onças, liões, alifantes,
moonst[r]os e aves falantes,
porcelanas, diamantes,
é já tudo mui jeral.

Jentes novas, escondidas,
que nunca foram sabidas,
sam a nós tam conhecidas
como qualquer natural.

Jacobitas, abassinós,
cataios, ultramarinos,
buscam godos e latinos
esta porta principal.

O avangelho de Cristo
cinco mil leguas [é] visto
E se crê ja lá isto
O Misterio Divinal.⁸⁵

E continua com o elogio de D. Manuel:

Porque é mui virtuoso,
excelente e justiçaoso,
Deos o fez tam poderoso

⁸⁵ RESENDE, Garcia de. *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*. Fixação do texto e estudo por Aínda F. Dias. Lisboa: INCM, 1993, v.IV, pp.148-150.

rei de cetro imperial. (...)

Emanuel sobrepoante,
rei perfeito, roboante,
sojugou mais por diante
toda a parte oriental. (...)

O gram Rei Dom Manuel
a Jebusseu e Ismael
tomaraa e fará fiel
a lei toda universal. (...)

É o tempo achegado
pera Cristo seer louvado,
cada uu[m] tome cuidado
deste bem que tanto val.

As novas cousas presentes
sam há nós tam evidentes
como nunca outras jentes
jamais virom mundo tal.⁸⁶

Com Jean Delumeau, parece ser claro que o objetivo é reconciliar a toda a humanidade (transformá-la numa só, numa mesma *respublica christiana*); um tempo que trará prosperidade e paz, mas que, por sua vez, demanda uma visão grandiosa fundada numa forte tradição de sonhos milenaristas.⁸⁷ Foi a partir da subida de D. João III ao trono português que o comércio de especiarias recebeu contornos de cruzada – um fim e não mais simplesmente um meio –, estabelecendo a impressão de continuidade com as ações do reinado anterior.⁸⁸ Porém, os mesmos indícios sobrenaturais de um reinado que viera para cumprir uma destinação divina estão presentes desde seu nascimento. É isto o que indica o tão famoso *Auto do Vaqueiro*, Gil Vicente, representado na câmara régia (esse “paraíso terreal”) perante – diz o argumento – o rei D. Manuel, a rainha D.

⁸⁶ Idem, ibidem, pp.151-153.

⁸⁷ DELUMEAU, Jean. *Mil Anos Felicidade*. Uma História do Paraíso. Lisboa: Terramar, 1997, capítulo X: “o milenarismo português”, p.225.

⁸⁸ THOMAZ, Luís Felipe. A “política oriental” de D. Manuel I e suas contracorrentes. In: _____. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994, pp.189-206.

Beatriz (sua mãe), a duquesa de Bragança (sua filha) e a rainha D. Maria, que acabara de parir o príncipe D. João, terceiro de Portugal.

Todo el ganado retoca,
toda lazeria se quita;
con esta nueva bendita
todo el mundo se alvoroça.
Oh, qué alegría tamaña!
La montaña
y los prados florecieron,
porque ahora se complieron
en esta misma cabaña
todas las glorias de España.⁸⁹

D. Cristóvão da Gama, quarto filho do Almirante do mar das Índias, fora enviado por seu próprio irmão D. Estevão da Gama em socorro do rei da Etiópia assacado pelos mouros, cujo relato escreveu Miguel de Castanhoso, impresso posteriormente em Lisboa, por João Barreira, em 1564. Castanhoso refere-se muitas vezes aos feitos de armas de D. Cristovão, comparável aos de Aníbal e daqueles do “tempo dos Romanos” como “tão sancta demanda”, que o levara ao cativeiro e depois à morte nas mãos dos infiéis, no dia 28 de agosto de 1542, providencialmente dia da degolação de São João Batista.⁹⁰ E durante as batalhas como os portugueses se esforçavam por “dar Santiago” e defender a honra do rei etíope e prestar o devido serviço ao monarca português.

Em 1542, parecia claro que o Preste João não era tão poderoso, nem tão rico, e que suas terras eram menos paradisíacas – bem menos do que o estava presente no imaginário das versões

⁸⁹ VICENTE, Gil. Auto da Visitação. In: *Copilaçam de todas as obras de Gil Vicente*. v.I. Introdução e normalização do texto de M. Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: INCM, 1984, p.21.

⁹⁰ Depois de capturado, foi levado à tenda do rei muçulmano, “o qual com sua própria mão lhe cortou a cabeça, não se havendo por satisfeito de lha mandar cortar; e em lha acabando de cortar naquelle proprio lugar, onde se o sangue derramou, se abriu huma fonte de agoa, que dava saude aos doentes que se nella lavaram o qual elles entendião ao revés. Neste proprio dia e momento em hum mosteyro de frades se arrancou huma arvore, que tinham no claustro, mui grande, e se lhe poserão as raizes para cima, e as ramas para baixo, sendo no dia mil quieto e manso; e lles parecendolhe que não era aquillo sem *mysterio*, escreverão o dia e hora com estarem todos presentes, para darem todos testemunhos disso. E depois que lhe foi notorio o desbarate e morte de Dom Cristovão, acharão que no proprio dia e hora, que o matarão, se arrancou a arvore; e depois de secar, que os frades cortavão della para serviço do mosteyro, dahi a seis mezes, o dia que tornamos a dar batalha a el Rey de Zeyla, que o desbaratamos, na qual batalha elle foi morto e o reyno livre, e este mesmo dia se tornou a arvore a levantar, e meterãose as raizes pella terra, onde primeyro se tirarão, e deitou no mesmo instante folhas verdes. Os frades vendo tamanho *mysterio*, com mui grande espanto assentarão o dia e hora em que fora, porque não erã sabedores do que passava pelo reyno; e depois de saberem as novas do que passava, acharão ser no mesmo dai que digo, e que foi em sinal de liberdade de tamanho povo christão”, Cf. CASTANHOSO, Miguel de. *Dos Feitos de D. Cristóvão da Gama em Etiópia*. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, 1983, pp.50-51. Grifos meus.

medievais latinas da *Carta do Preste João das Índias*⁹¹ – e que as profecias da vitória definitiva sobre os muçulmanos através da união das duas cristandades (do Ocidente do Oriente), empreendida pelo sonho imperial português, estavam longe de se concretizar⁹² – muito distante, portanto, do que a *Verdadeira Informação das terras do Preste João das Índias* (Lisboa, Luís Rodrigues, 1540), de Frei Francisco Álvares, veiculava.⁹³

IV.2 A Idade de Ferro

IV.2.1 Lisboa e seus vícios morais

Para os autores de epistolografia em verso – em especial, Sá de Miranda –, nunca as letras sofreram por tanta barbárie e nunca, antes, o escudo quinado de Portugal fora manchado por sangue derramado em vão por tantos lugares do mundo. Para eles, a *aurea saecula* nada mais era do que *aureae sacra fames*; não era a idade de ouro e dos tempos de paz e concórdia entre todos os reinos da Cristandade e da plenitude da justiça no reino de Portugal, para cujo estabelecimento se esforçara decisivamente D. João III, a quem João de Barros dizia ser *Rex justus et pacificus*, e que os autores de orações universitários de abertura de ano acadêmico referiam-se como “patrono das letras”. Era,

⁹¹ Segundo as várias referências aos rios que nascem no Paraíso e que banham as terras do Preste João (“A nossa terra escorre mel e abunda em leite”, e ouro e pedras preciosas), às fontes de água saborosíssima e perfumada que dão eterna juventude, às chuvas de maná, à abundância de frutos exóticos e de víveres, à ausência de vícios entre o povo, ao domínio sobre as Amazonas e sobre as Doze Tribus de Israel, e à proximidade da Torre de Babel e do Monte Olimpo, Cf. *Carta do Preste João da Índia. Versões latinas medievais*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998.

⁹² Referindo-se o poder dos muçulmanos face ao reino do Preste João, a *Carta das novas que vieram a El Rei nosso senhor do descobrimento do Preste João* afirma que “esta maa seita de Mafamede: tâto se estendeo por aq[ue]llas partes q[ue] chega casy atee a china. E por as partes daffrica começãdosse da Arabia [e] do estreito de meca tam vezinha ao preste Joham: sem se lhe apegar de sua vezinhança nem maldade parte alguu[m]ja. nom he sem muy grande misterio de deos: poys o preste Joham de toda parte esta tam çerquado [de] mouros. Por q[ue] da banda do maar do estreito na terra firme: tem o Rey de zeilla [e] barbara. E toda aquella corda. E outros reys mouros [e] senhores a ourella do mar. E da outra parte teem Mogadaxo. E outros reys com que tem guerra. E da banda do Cayro atrauees de çuaquem que he açima de maçuaa sesenta legoas teem huu[m] rey mouro que he senhor daquella terra dantre o preste Joham [e] o Cayro com que teem guerra o Barnegaes”, Cf. CORTESÃO, Armando & THOMAS, Henry, op.cit., p.114.

⁹³ Do lado do Preste João, também existiam profecias acerca vinda de cristãos. No capítulo II, pode-se ler: “havia muitos tempos que esperavam por cristãos, porque tinham profecias escritas em seus livros, que diziam que haviam de vir cristãos a este porto, e haviam de abrir um poço em ele, e, este poço aberto, não haveria aí mais mouros”. E, na carta que o Preste João envia a D. Manuel: “miraculosamente de noite viram sobre as terras da Etiópia uma cruz roxa no céu e de todos foi adorada, assim de senhores como de marinheiros, por onde conheceram serem por Deus navegados, de que me eu maravilhei muito em demasia e certo este sinal e palavra veio da vontade de Deus e não era do diabo, mas era para mandardes cá embaixada para mim, da vossa embaixada a minha”, Cf. ALVARES, Frei Francisco. *Verdadeira Informação das terras do Preste João das Índias*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1974, p.12 e pp.405-406, respectivamente.

de fato, uma época em que grassam todos os vícios morais – em particular, a cobiça desenfreada –, conduzindo à derrocada do Reino, em particular pelos atrativos dos “fumos da Índia”. Sá de Miranda dizia, numa de suas epístolas em verso, que se estava na “idade de ferro” e que só a vida campestre – longe das vicissitudes da corte, sobretudo de Lisboa – poderia sanar esse estado de coisas. Foi, em grande medida por isso, que Miranda transformou-se, segundo a crítica moderna, no poeta anti-épico por excelência do século XVI. Para Pina Martins, o *epos* de Miranda reside na exaltação da *dignitas homini* através do protesto cívico contra a injustiça, os abusos do poder e a expolição dos humildes, contra a corrupção da corte e às arbitrariedades da administração e da magistratura.⁹⁴

Era freqüente no pensamento político e social português do século XVI comparar as grandezas de Lisboa com as de Sevilha. Porém, como se poderia suspeitar, os escritores portugueses defendiam a superioridade de Lisboa. A comparação entre as duas cidades está presente na descrição que Damião de Góis realiza de Lisboa; comparação inevitável, porque ambas eram consideradas no século XVI as senhoras e rainhas do Oceano (*oceanî dominas, ac Reginas appellare possimus*) e porque de ambos os portos saíam as naus para todas as partes do orbe, comunicando Ocidente e Oriente: “Uma delas é Lisboa. Desde a embocadura do Tejo chama ela a si o domínio da parte do Oceano que, em amplexo imenso de mar, abarca a África e a Ásia. A outra é Sevilha; voltada a ocidente, a partir do rio Guadalquivir, tem franqueado à navegação a parte do orbe que hoje se chama Novo Mundo”.⁹⁵ O caminho para as Índias e a superação das ações dos heróis antigos é o que salienta essa descrição de Góis, em sua *Urbis Olisiponis Descriptio* (Évora, André de Burgos, 1554). Para ele, foi ao serviço de D. João II, émulo dos feitos de D. Henrique, que Bartolomeu Dias, ultrapassou o cabo da Boa Esperança (*Bonae spei caput*) – aquilo a que Ptomoleu denominava de Promontório Prasso, localizado no Golfo Hespérico –, lançando as bases para as navegações de Vasco da Gama e as glórias de conquistas surpreendentes.

Foi justamente o enorme crescimento de Lisboa, devido à expansão marítima, tanto em população como em edifícios (“o grande crescimento da dita cidade E cousas della e[m] cada hum anno assi no spiritual como no te[m]poral”, fol.ai), e um pouco para rivalizar com outras grandes cidades (Sevilha era sempre o termo de comparação), o motivo que levou o arcebispo de Lisboa e capelão de D. João III, D. Fernando, a pedir a Cristóvão Rodrigues de Oliveira, seu guarda roupa,

⁹⁴ MARTINS, José V. de Pina. Sá de Miranda e a recepção de um *dolce stil nuovo* renovado. In: *O Humanismo Português. 1500-1600*. Primeiro Simpósio Nacional, 21-25 de outubro de 1985. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1988, pp.151.

⁹⁵ “Earum altera est Olisipo, quae a Tagi faucibus eius oceanî partis imperium sibi uendicat, quae Africam Asiamque immenso maris circuitu complectitur. Altera uero Hispalis, quae a Baeti fluuiio occidentem uersus, quem hodie dicunt nouum orbem, classibus patefecit”, Cf. GÓIS, Damião de. *Elogio da Cidade de Lisboa. Urbis Olisiponis Descriptio*. Texto latino e tradução portuguesa. Introdução por Ilídio Amaral. Apresentação, edição crítica, tradução e comentário por Aires A. Nascimento. Lisboa: Guimarães, 2002, pp.82-83.

que realizasse o *Summario e[m] qve brevemente se contem algvas covsas (assi ecclesiasticas como secvlares) que ha na cidade de Lisboa*, realizado em 1551 (porém publicado em Lisboa, Germão Galharde, 1554, com privilégio real).⁹⁶

Para Sá de Miranda, embora a comparação seja mais do que pertinente, ela não se dava nesses termos elogiosos: as mesmas vicissitudes que assolavam Lisboa, conforme pode-se ler pelo conjunto da correspondência de Miranda, também povoavam sua êmula em Castela. Na carta “A Dom Fernando de Meneses”, Sá de Miranda começa por destacar os surpreendentes produtos que desembarcam pelo Guadalquivir vindos do além-mar – o “ouro das Antilhas” (v.4) – que fazem não a grandeza de Sevilha, mas sua derrocada no plano moral. É, ali, comparável ao que se passava também em Roma, Veneza, Milão e Valência, locais onde medra a “ociosidade”, a vida dedicada ao prazer e o luxo – isto é, a cobiça e a luxúria:

Das senhoras, das casas e das sedas,
Pedraria que cega os avençais,
Pera onde correm todas as moedas,
As de ouro poderoso, e prata fina,
Em ricas praças ricas almoedas.⁹⁷

Essa nota crítica faz lembrar a Meneses que ali regem outras leis, que não aquelas da liberdade e da inteireza moral (“Ora sois já na corte onde se atea / para vos outra fragua, outra candeia. / Outra prisão mais nobre, outra cadea”, vv.88-90). A cobiça consumada da sede de ouro é que move os

⁹⁶ “Tem Lixboa dez mil casas, Em que ha dezoito mil vezinhos, sem a corte, a fora que entraõ cada dia naos, E ha muytos mercadores estrangeiros, E muyta outra gente de fora. E as mais das casas sam de dous, tres, quatro, E cinco sobrados. Nestes dezoito mil vezinhos há Cem mil almas, entrando nisso Noue mil E nouecentos E cincoenta escrauos. Tem Lixboa trezentas E vinteito Ruas, E cento E quatro Trauessas, E oitenta E noue Becos, E sessenta E dous Postos que nam sam Ruas. E Porqve o principal intento de se mandar imprimir este Summario foy, pera que vendosse noutras terras se soubesse das muytas E grandes esmolos E outras obras pias que se nesta cidade fazem, E como he celebrado nella o culto diuino emtãtos E tam su[m]tuosos Templos E casas doraçam, como tambem para se saber da grandeza E pouo doutros muytas cidades do Mundo a errada opiniam que se dellas tem, vendo acerteza desta”. E sobre a parte mais conhecida de Lisboa diz: “grande Rua noua dos Mercadores que por ser na principal parte da Cidade E junto do Maar ao longo delle he lugar onde cõcorrem todos os Mercadores E toda a mais gente de trato que tem de comprido Dozentos passos E de lago vinte E sabbes que rende em alugeres de casas oitenta mil cruzados, no cabo desta Rua ao oriente estaa a Alfandega velha onde se recolhe Mercaderia, que tem diante hu[m]ja praça em que continuadamente estam doze scriuães com Mesas, escreuendo cõ licença da Cidade, fazem todas as cartas E pitições E toda a maneira descritura a quem por isso lhe daa algum premio”, Cf. OLIVEIRA, Cristovão Rodriguez de. *Summario e[m] qve brevemente se contem algvas covsas (assi ecclesiasticas como secvlares) que ha na cidade de Lisboa*. Lisboa, Germão Galharde, 1554, com privilégio real, fol.Dviir-Dviiv. BNL FR 840

⁹⁷ Carta “A D. Fernando de Menezes”, vv.35-40, p.252.

castelhanos, mas também, na outra parte da comparação, os portugueses a aventurarem-se no além-mar.

Teme se de um imigo apoderado
Da rezão, que sô sonha Índia e Brasil,
Té que cada um de la torne dourado.
Lançou nos a perder engenhos mil
E mil este interesse que haja mal,
Que tudo mais fez vil, sendo ele vill!⁹⁸

Nesse mesmo sentido é que Sá de Miranda escreve a João Roiz de Sá de Menezes, justamente aquele que Miranda considerava seu mestre, ou seja, aquele que havia conseguido transpor com sucesso as letras clássicas para as lusitanas (“Como de Catão se conta”, v.23) e no qual se resumia o princípio de harmonia da fortaleza das armas com a doçura das letras. Assim, ao elogiar o tempo passado e dos bons costumes dos antigos, Miranda afirma a Menezes a exaltação das letras e o prejuízo, em termos morais, que os “perfumes” do Oriente haviam trazido ao reino:

Estes mimos indianos
Hei gram medo a Portugal
Que venhão fazer-lhe os danos
Que Capua fez a Aníbal
Vencedor de tantos anos.⁹⁹

⁹⁸ Idem, vv.121-126, p.256.

⁹⁹ Carta “A João Ruiz de Sá de Menezes”, vv.37-41, p.206. Ver também: “Del sentido de Oler”, no *Libro Rimado de Palacio*, de Pero López de Ayala:

Oler es um sentido, que se sigue de él si lo faze el omne peca en la luxuria,	si es desordenado, muchas vezes pecado, por ser más abivado que es grant mal vedado.
--	---

Achaques de pecar, ca mal pecado asaz e si con la su graçia non tengamos que poco	por Dios, nunca busquemos, conusco nos traemos; dellos nos defendemos, en aquesto fazemos.
--	---

Por todo el mundo tienen con que pescan las almas por do que quier que pasamos que siembra el enemigo	pecados sus azuelos, sus llantos e sus duelos; lentos están los suelos, de padres e de aguelos.
--	--

Cf. LÓPEZ DE AYALA, Pero. *Libro Rimado de Palacio*. Edición de Kenneth Adams. Madrid: Cátedra, 1993, p.166, estr. 172-174.

E na carta “A Antonio Pereira”, advertindo do perigo que se instala em Lisboa – temor maior que a guerra com Castela é o do “cheiro d’esta canela” que “O reino nos despovoa” (vv.14-15) – e de ir-se para a corte:

Ao reino cumpre em todo ele
Ter a quem o seu mal doa,
Não passar tudo a Lisboa,
Que é grande o peso, e com ele
Mete o barco na agua a proa.

(...)

Vereis barcos ir a vela
Ums que vão, outros que vêm
Como que se desavem
c’u[m]a viração singela;
Tanta força a arte tem.¹⁰⁰

E, lapidarmente, a “idade de ferro”:

Foi sem malícia e mau erro
A boa idade dourada,
Seguiu a prateada
Não tardou nada a de ferro
Que tudo trouve á espada.¹⁰¹

Na carta “A Pero Carvalho”, conquanto Miranda vitupere causticamente Lisboa, somente o faz em nome da verdade: “Da antiga e nobre cidade / Som natural, som amigo, / Som porem mais da verdade” (vv.23-25). É a fome de ouro e de riquezas, salienta, que faz com que os homens se transformem em animais, como que enfeitados pelos atrativos da corte.

Essa Circes feiticeira
Da corte tudo trasanda;
Um faz u[m]a onça ligeira,
Outro faz lobo que manda,
Outro cão que a caça cheira.
Cantão ó passar sereas

¹⁰⁰ Carta “A Antonio Pereira”, vv.331-335, p.249 e vv.351-355, p.250.

¹⁰¹ Idem, ibidem, vv.211-215, p.245.

Que fazem adormecer.
Correndo todas as veas
De sono e tal sabor cheas,
Não se pode homem gemer.¹⁰²

Toda a tradição humanista da *dignitas homini*, cuja figura mais conhecida é a de Pico della Mirandola, concordava que o homem possuía a capacidade de ascender a Deus ou rebaixar-se à irracionalidade das bestas feras. O sentido ascendente empreendia-se pelo cultivo da razão e o aprimoramento das virtudes, em particular, no que tangia ao estudo da Filosofia e das disciplinas dos *studia humanitatis*. Essa dedicação às letras possibilitava aperfeiçoar a “luz natural” impressa por Deus no coração dos homens e fazê-los participar da divindade. Porém, em sentido descendente, aqueles que votavam seu tempo às riquezas e aos prazeres corporais (tópicas que muitos escritores atribuíam aos epicuristas) caminhavam em direção à escravidão da matéria e dos sentidos, ou seja, justamente para aquilo que no homem é perecível. Eram constantes as referências à falta da virtude da temperança nos excessos dos banquetes, das vestimentas, dos adornos, do dinheiro mais do que necessário para o sustento e para a magnificência, e a soberba dos que não se dedicam ao conhecimento de si.

Não é por acaso que Miranda utiliza a imagem dos homens adormecidos (o sono da razão) pelos deleites corporais e pela falsa esperança de riqueza, entranhada com a metáfora (também freqüente) da cegueira (a falta de luz). Na carta a D. João Roiz de Sá de Meneses, Miranda afirma que o remédio para esse estado de coisas é o “entendimento”, que doma a “sanha” e as demais paixões¹⁰³, ou seja, do poder curativo da “filosofia”, que traz “saude” pela virtude.¹⁰⁴

O grande discípulo de Francisco de Sá de Miranda, António Ferreira, na carta “A Manuel de Sampaio, em Coimbra” (I.10), concorda que Lisboa é a “rainha do oceano”, que liga, como disse Damião de Góis, o Ocidente ao Oriente, mas também é o centro não das virtudes heróicas que guardam a memória para os pósteros, porém onde reside toda a cobiça humana. E no mesmo sentido do *topos do fugere urbem* horaciano, que Sá de Miranda tantas vezes freqüentou, exalta as virtudes do rústico e da gente do campo (“quão ditosa aquela gente / que em suas simpres, sã rusticidade”, v.22-23), mesmo porque:

Esta cidade em que nasci, fermosa,
esta nobre, esta cheia, esta Lisboa,

¹⁰² Carta “A Pero de Carvalho”, vv.221-230, p.222.

¹⁰³ Carta “A João Ruiz de Sá de Menezes”, v.82, p.208.

¹⁰⁴ Idem, v.127s, p.210; “Dei-lhe a mão, ela me guia”, Idem, v.129, p.210.

em África, Ásia, Europa tão famosa,

quão diferente em meus ouvidos soa,
quão diferente a vejo, do que a vê
o espirito enganado, que no ar voa!

Este idólatra povo, que só crê
no tesouro, seu Deus, assim se cega,
qu'em al não cuida, ou escreve, ou fala, ou lê. (...)

Aquela Grã Rua Nova conhecida
por todo o mundo, que outra cousa conta
senão da nau ganhada, ou nau perdida?¹⁰⁵

E Ferreira, retomando uma metáfora muito próxima de Sá de Miranda, figura a cobiça humana em canto de sereia que seduz os homens para os enganar (“doce canto nos engana / de sereias cruéis, que no mor mal, / no mor perigo em vão nos desengana”, vv.100-103):

Quanto, Sampaio meu, quanto mais val,
meu bom amigo, um ócio, livre, e honesto,
que as Índias guerrear de Portugal!

Índia, Guiné, Brasil, e todo resto
do mundo, a que nos chama, a que convida,
em mundo assim ambicioso, e desonesto? (vv.106-107)

Numa outra carta, “A Diogo de Teive” (II. 4), pedindo desculpas pela demora em escrever ao amigo – é que as Musas não premiam a todos com a profusão de versos –, faz uma longa descrição das vantagens da vida no campo e das enormes desvantagens de se precipitar na cobiça de buscar riquezas em Índia, Arábia e Líbia. E ratificando os votos de amizade e criticando o burburinho da cidade:

Mas em tão cheia, em tão grã cidade,
onde o espirito, e a vista leva a gente,
quem pode ser senhor da sua vontade?

¹⁰⁵ FERREIRA, António. *Poemas Lusitanos*. Edição crítica, introdução e comentário de T.F. Earle. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000, vv.28-36 e vv.40-42, p.293.

Mora um lá fora, além do grã Vicente,
outro cá na Esperança; e hei-de ver ambos.
foge inda o dia ao muito diligente.

Pelas ruas mil cambos, mil recambos;
cargas vem, cargas vão; mil mós, mil traves;
um arranca, outro foge, e encontro entrambos.¹⁰⁶

Esse é o mesmo motivo que encontramos na Epístola a Floro de Horácio, em que este reclamava da Roma da época de Augusto, sempre repleta de gente, em constante tumulto, onde não se encontra tempo para escrever e aprimorar as coisas do espírito. Aliás, a reclamação de Horácio – no geral a mesma de Ferreira – é que em meio a tantos negócios perde-se a noção de que o mais importante na vida é o cultivo das virtudes. Não é por acaso que Antonio Ferreira dedicará uma epístola a Sá de Miranda (II. 9), em que louva o “mestre” por ter-se retirado ao “santo” ou “bom ócio”, isto é, aquele “que do mal aparta” (v.161) e deixado a corte. Ali, no retiro campestre é que Miranda dá o exemplo mais bem acabado do varão perfeitamente virtuoso.

Lisboa também foi tratada por Pero de Andrade Caminha. Numa Ode, a segunda dedicada justamente “A Francisco de Sá de Miranda”, impressionante do ponto de vista da estratégia de sua construção (a estrutura em doze sextilhas, com rima cruzada e interpolada, perfeitamente simétrica), começa por afirmar, nas cinco primeiras estrofes, todos os *topoi* característicos dos que elogiam a grande rainha dos oceanos. Louva a fama de Lisboa, cujo nome ecoa por todas as partes do orbe e continuará ecoando por toda a eternidade, e o poderio português que se estende até o Oriente; elogia a magnificência dos edifícios, a honestidade dos costumes e a variedade imensa de ofícios, negócios e de povos, devido ao trato ultramarino (as armadas que partem para lugares distantes e retornam, em triunfo, com os despojos, presas e tributos dos inimigos). Nesse aspecto, diz Caminha, que reside a fonte do poder de Lisboa: a conquista “d’Indos, Árabes, Persas, / e d’outras mil regiões, d’outras mil gentes / de vários nomes, e de Leis diversas, / conquistadas per nós, nom com enganos, / com justas armas, com razões prudentes”).¹⁰⁷

Na sexta estrofe, os ganhos e as ricas mercancias que afluem para Lisboa também trazem consigo as “novidades”, surpreendentes aos sentidos, porém que o “apetito” não engeita, porque é exatamente através delas que se faz a riqueza de muitos. Aqui, então, dá-se a mudança de sentido da

¹⁰⁶ FERREIRA, António, op.cit., vv. 13-21, p.333.

¹⁰⁷ CAMINHA, Pero de Andrade. Ode “A Francisco de Sá de Miranda”, In: ANASTÁCIO, Vanda. *Visões de Glória*. Uma introdução à poesia de Pero Andrade Caminha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT, 1998, v.II, p.872, vv.20-24.

argumentação de Caminha: aquilo que fora elogiado nas primeiras estrofes é interpretado no plano moral a partir de uma nova axiologia e, portanto, com outras repercussões. Diz Caminha que:

Tudo isto louvarão muitos, e a vida
toda aqui passariam
neste inútil cuidado, e gosto vão,
só destas vaidades penderiam,
desprezada de todo esquecida
toda outra mais alta ocupação.¹⁰⁸

Esta “outra mais alta ocupação” é aquela que diz respeito ao elogio de Sá de Francisco, a quem a Ode é dedicada. Melhor do que o trato do comércio e da busca incessante de riquezas, a opção de Miranda fora a de distanciar-se de tudo isso e buscar cultivar as virtudes através do ócio e das letras – o lugar clássico do *otium cum dignitate*, em que, para o modelo horaciano de Sá de Miranda, se encontra a paz de espírito e o aperfeiçoamento de si mesmo na vida campestre.

O santo ócio escolheste, as Musas quietas,
Musas claras e brandas,
Coas divinas histórias, coas humanas
Temperas o prazer, o nojo abrandas
Teu, ou de teus amigos, não t’inquietas
Com nada, vives livre, e não t’enganas.¹⁰⁹

E termina em vitupério não só de Lisboa, mas de todas as cidades, em que todos se precipitam nas “vãs esperanças” (“esperanças cegas”) e no “engano” do falso contentamento. Para Caminha, Miranda era aquele que havia conseguido a tranqüilidade de espírito e a perfeição moral (“Não temes, não esperas, não desejas. / Co esse ânimo constante e peito puro”).¹¹⁰

Ah, prudente Francisco, desprezaste
Sempre as Cidades vãs,
Cheas de maos enganos, vãos negócios,
Louvas teu doce Neiva, as ágoas sãs
Da tua fonte, as frutas que plantaste,

¹⁰⁸ Idem, ibidem, vv.31-35.

¹⁰⁹ Idem, ibidem, vv.43-48, p.873.

¹¹⁰ Idem, ibidem, vv.68-69.

As aves que ouves, os teus santos ócios.¹¹¹

Como afirma Maria Helena Rocha Pereira¹¹², esta Ode de Caminha a Sá de Miranda mantém seu interesse pelo fato de conter uma descrição de Lisboa próxima às descrições coevas da época dos descobrimentos, pela importância histórico-literária de seu destinatário ou, ainda, por seu caráter testemunhal acerca da reação do círculo próximo a Sá de Miranda de sua retirada para o campo. Além disso, o tema do louvor do campo e de lugares recônditos em detrimento das cidades ou de monumentos famosos, que essa Ode de Caminha desvela, provém, sem dúvida alguma, como tantos outros motivos quinhentistas, de fonte horaciana. Para tanto, basta apenas referir que o *incipit* da Ode de Caminha retoma o tão conhecido *incipit* da Ode I. VI de Horácio, em que diz: “Laudabunt alii claram Rhodon aut Mytilenen”. Vale lembrar que a estrutura da ode horaciana é realizada em duas partes bem distintas: a crítica aos que, em suas composições, louvavam os grandes monumentos gregos (Atenas, sobretudo), e o desejo de Horácio em comprazer-se com a recôndita e campestre Tibur, a terra natal de Planco, destinatário da ode. Isto permite que Horácio possa passar ao exemplo mitológico de Teucro e a exaltação de um político em evidência na Roma imperial como Planco, o que nos leva a concluir que grandes homens não nascem necessariamente em “grandes” cidades. Porém, para Caminha, o que se deve elogiar é a opção de Miranda que deixou a corte e o tumulto de Lisboa em nome do “santo ócio”, da virtude, da liberdade moral e da sabedoria, apenas possível num retiro campestre.¹¹³

Para André de Falcão de Resende, nesse mesmo sentido das epístolas de Sá de Miranda e a de seus seguidores, que vituperam o tempo presente como cheio de vícios morais, em sua tão importante quanto pouco estudada “Microcosmografia e descrição do mundo pequeno que é o homem”, a “idade d’ouro” é aquela em que o homem se dedica ao desprezo do mundo:

Ó vida humana, vã, caduca e breve!
Ó glória dela, ou falsa, ou imperfeita!
Que a mais dura, é qual um sono leve,
E às mudanças do tempo enfim sujeita!
Quem mais conta fez dela, e em mais a teve
Com mor dor e tristeza a viu desfeita;

¹¹¹ Idem, *ibidem*, vv.54-59.

¹¹² PEREIRA, Maria H. Rocha. Uma descrição poética da Lisboa quinhentista. *Humanitas* 35-36 (1983-1984), pp.349-357.

¹¹³ É, pela apropriação de vários temas clássicos – em grande medida horacianos –, que Caminha foi considerado pelos seus contemporâneos como o grande renovador das letras. António Ferreira diz que em Caminha quiseram “as Musas renovar a Antiguidade” (epístola III do Livro I) e Diogo Bernardes que “as Lusitanas Musas nos mostraram / em ti novo sol resplandecente” (soneto XCVI e epístola XI).

Passa, e seu fim remata em pranto e mágoa,
Enchendo, como fumo, os olhos d'água.

Em que parou da terra o mor tirano?
Com próspera fortuna, ou com adversa,
Em que parou o grão cetro romano?
D'uma hora incerta um certo desengano,
Daquela hora final, dura e preversa,
Triste e odiosa a todos, tudo enterra
Em muito esquecimento e pouca terra.

Na antiga **idade d'ouro**, em que a avonança,
Laudável da terra florescia,
Em que a segura e útil temperança
Nos homens e elementos mais havia;
Dos inúmeros anos e abastança
A muitos poucos e breve parecia,
Que o caído ladrão, que a todos furta,
A longa vida faz parecer curta. (III. 1-3)¹¹⁴

Ao final da vida, retomando a tópica ciceroniana acerca da velhice feliz, o desengano da existência que se perdeu nos vícios morais (“Triste se ia, confusa e arrependida / do mau viver”, III.9), admoestando que a fama advinda das glórias das letras – contrariamente ao que dizia Horácio sobre os poemas que duram mais que o bronze – é passageira. Para Falcão de Resende:

Quem te criou, e quem te fez de nada,
Dando-te o ser e a forma intelectual
Nesta terrestre massa encarcerada,
Não foi pera que nela sempre viva;
Mas pera merecer esta morada
Com sãs obras a outra eterna e altiva,
Com sãs obras, tingidas no puríssimo
Sangue do bom cordeiro inocentíssimo.

Pera isto vive, e só pera isto estima

¹¹⁴ RESENDE, André Falcão de. Microcosmografia e descrição do mundo pequeno que é o homem. Edição de Flório José de Oliveira. In: *A Cidade de Évora* ano IX, janeiro-junho 1951, n.23-24, p.215. Grifo meu.

Qualquer bem temporal, que este é seu preço;
O que não for pera isto, desestina,
E no fim despressa [despreza] e no começo;
O bem perfeito está dos Céus em cima,
Sem falta lá se gosa, e sem excesso,
Dá-se imenso a cada um no claro assento,
Mas medido por seu merecimento. (III. 25-26)

E, mais adiante, afirma que somente o amor de Deus e a emulação da vida de Cristo é o melhor ponto de referência para a obtenção da felicidade na existência humana. Assim, o homem, cuja dignidade se estabelece através da alma, deve retornar ao seu Ser que o criou:

Deus, sendo amor puríssimo e perfeito,
Quis pelo mesmo amor comunicar-se,
Fazendo Céu d'uma alma e humano peito,
E nele Deus e homem agasalhar-se;
E mais se alegre em lugar tão estreito,
Que no espaçoso e largo Empírio achar-se,
Que este é só corporal morada nua
D'alma e esp'rito, e o outro imagem sua.

Pera esta união Santa e amorosa
A divina Eucaristia instituindo
Com discreta invenção maravilhosa,
Dos discípulos seus se despedindo;
Naquela final ceia se encobrimdo
De pão e vinho, em doce mantimento
Se dá a comer neste alto sacramento.

Que come transformado e convertido
Em quem come, o mantimento fica,
Assim a alma do homem a Deus unido
Por amor se sustenta e vivifica... (III. 53-55)¹¹⁵

Diogo Bernardes, com a mesma perspectiva argumentativa dos outros epistológrafos portugueses, segue as tópicas do desprezo do mundo e propõe a mesma solução horaciana de Sá de

¹¹⁵ Idem, *ibidem*, pp.228-229.

Miranda, o de retirar-se para o campo. Contudo, seu ponto de vista acerca do valor da vida campestre é muito diferente. Bernardes afirma que qualquer um que desejar aperfeiçoar-se na virtude deve ficar distante do tumulto do vulgo e dedicar-se única e exclusivamente à vida contemplativa. Daí, então, a ausência nas epístolas em verso de Bernardes do tema do casamento e da presença física dos amigos. Essa opção pela vida solitária pode muito bem ser rastreada segundo certas matrizes próximas, no âmbito humanista, ao do *De vita solitaria* de Petrarca, e, num viés complementar, dos tratados ibéricos de espiritualidade do século XV e XVI. Bernardes concordaria, com muito maior ênfase que seus contemporâneos escritores de epístolas em verso, com as palavras de Falcão de Resende;

Deus fez-se homem, Deus sumo, omnipotente,
Na pessoa do filho tão subida;
E ao mundo amou d'amor tão eminente
Que a própria vida por dar-nos vida:
Mortal, humilde enfim pobre paciente,
Sofreu pregador ser n'u[m]a cruz erguida,
Com mil dores, tormentos e desonras,
Pera aos homens subir a eternas honras.

Mas d' entres os mortos logo ressurgido
Com glorioso corpo triunfante,
E ao Empíreo c'os Santos seus subindo
Na união da Igreja militante,
Deixou ao homem, por seu sangue remido,
De suaves remédios já abundante,
Com que, vencendo sempre com vitória,
Pudesse entrar na outra e eterna glória. (l. 12-13)¹¹⁶

Ou seja, para Bernardes, o aperfeiçoamento moral só pode ser obtido pela emulação de Cristo, em que pesa a completa solidão e o retiro. Para um laico como era Diogo Bernardes isto podia ser obtido apropriando-se das práticas pias da vida monástica, sem ter de necessariamente entrar no grêmio institucional da Igreja.

Nesse sentido, diferentes de Sá de Miranda, António Ferreira e Pero de Andrade Caminha, André Falcão de Resende e Diogo Bernardes compartilham os mesmos argumentos do *Duarum Virginum Colloquium De vita aulica et priuata* (*Diálogo de duas jovens sobre a vida de corte e a*

¹¹⁶ Idem, *ibidem*, p.160.

vida de repouso, 1552), de Luísa Sigea. Depois de criticar os príncipes, a corte e as damas que se pavoneiam em toucados para exercitar a vaidade mundana, no livro III, a sábia e grave Blesila afirma a Flamina que a vida feliz (*vita beata*), através do aperfeiçoamento das virtudes, só pode ser realizado na vida contemplativa e na plena dedicação aos bens espirituais, pois o objetivo da existência humana é Deus.¹¹⁷ Nesse sentido, a vida mais em conformidade com a verdadeira natureza humana é aquela que se volta para a “monástica”, entendida como parte da “Ética”, cuja tradição remonta aos textos aristotélico-tomistas, mas também que remete aos livros de espiritualidade dos séculos XV e XVI, em particular, aqueles que constituíram a “fé viva” da *devotio moderna*.¹¹⁸

IV.2.2 Os “mimos indianos” e o “cheiro da canela”

O percurso literário desse *topos* da idade de ferro, que traz consigo, para uns, a derrocado do império português no século XVI (se é que um dia foi mesmo um verdadeiro império), e, para outros, o empobrecimento da vida social, pode se lastreado desde as críticas de Sá de Miranda e sua retirada da corte, passando pelas queixas de Gil Vicente a respeito da perda da alegria de viver do povo português até a tão famosa “austera, apagada, e vil tristeza” no gosto da cobiça de Camões (*Os Lusíadas* X.145).¹¹⁹ Para o pensamento moral que subjaz a todos eles, a degradação das virtudes, dos bons costumes e, portanto, dos laços sociais que transformam os súditos em uma verdadeira comunidade política são conseqüência da expansão marítima e desses “fumos da Índia” – ou para dizer com Miranda, desses “mimos indianos” –, que se deu progressivamente do reinado de D. Manuel para o de D. João III.

Em verdade, era ao bom exemplo do reinado de D. João II a que se referia Sá de Miranda, na carta “A El Rei nosso senhor”, quando admoestava a D. João III das mazelas que grassavam no reino, e ressaltava que a principal virtude do príncipe soberano era a justiça distributiva, como expressão do amor aos súditos e do dever de caridade cristã. Ao salientar que para remediar a situação presente basta seguir as práticas antigas, afirma que:

Do vosso nome um gram rei

¹¹⁷ SIGEA, Luísa. *Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de cour et la vie de retraite (1552)*. Présenté, traduit et annoté par Odette Sauvage. Paris: PUF, 1970.

¹¹⁸ O *Vita Christi* de Ludolfo da Saxônia; e o imprescindível *Imitação de Cristo* de Tomas Kempis, que frei Luís de Granada traduziu para castelhano como *Contemptus mundi* em 1536.

¹¹⁹ RAMALHO, Américo da Costa. *Estudos sobre a Época do Renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT, 1997, p.17.

Neste reino lusitano.
Se pos essa mesma lei:
Que diz o seu pelicano:
Pola lei e pola grei.¹²⁰

Dante, na *Divina Comedia* (XXV, 112), comparava a figura do pelicano que se volta para os filhos para alimentá-los com seu próprio sangue com a figura do Cristo. Essa comparação, que parece por demais mundana, foi estabelecida através de três fontes: a Bíblia (*Salmo* 101.7-8), que representa o pelicano como animal do deserto e da solidão. Esta imagem foi retomada por São Jerônimo e por Santo Agostinho, que estabeleceram o paralelo com a solidão de Cristo, nascido da Virgem. As duas outras fontes foram o *Physiologus* (século II d.C.), retomado pelas interpretações e bestiários medievais, e o *Horopollon*, muito em voga no século XVI. É assim que se dissemina a associação do auto-sacrifício do pelicano com o de Cristo que salva seus filhos, imolando-se na cruz e que ressuscita após três dias, como representação da Caridade e do Amor de Deus pelos homens¹²¹, ou, como esclarece Emile Male, como sinal da Ressurreição e da virtude teologal da esperança. Nas catedrais da Idade Média, ele é freqüentemente acompanhado da fênix e do leão, sobre os quais recaem os mesmos significados, ou de Jonas, renascido do ventre da baleia.¹²²

A figuração do pelicano era tão comum nas cortes dos séculos XV e XVI que era freqüentemente utilizada em divisas, emblemas, motes e nos vários tipos de poesia palaciana. Em 3 de abril de 1475, em Valladolid, foi realizado o torneio (provavelmente) em comemoração pela ascensão de Fernando de Aragão como rei de Castela. Ali, conforme o *Cancionero General* de Hernan de Castillo, o anônimo “galán” tinha por divisa um “pelicano” e por “letra”: “Éste y yo nos contentamos / De la muerte que nos damos”¹²³, transferindo a significação corrente do sacrifício de Cristo para o contexto secular da morte metafórica representada pelo sofrimento do amante cortesão em relação à amada.¹²⁴

Por ocasião das cortes de 1490, segundo informa Manuela Mendonça, as reformas empreendidas por D. João II, em nome do amor aos súditos, deram tanto resultado que os povos de muito bom grado resolveram contribuir voluntariamente com todas as despesas do casamento de

¹²⁰ Carta “A El Rei nosso senhor”, vv.376-380, p.204.

¹²¹ BONARDI, Marie-Odile. Essai d’iconographie au XVIIe siècle: le pélican et le coeur. *XVIIe siècle* n.201 (50e année, n.4), pp.639-648.

¹²² MÂLE, Émile. *L’Art religieux du XIIIe siècle en France*. Paris: Armand Colin, 1948, p.91s.

¹²³ CASTILLO, Hernando de. *Cancionero General de muchos y diversos autores* (Valencia, 1511). Reprodução fac-similada pela Real Academia Española, Madrid, 1958: “las inue[n]ciones y letras de justadores...”, fol. cxliijr.

¹²⁴ MACPHERSON, Ian. *The invenciones y letras of the Cancionero General*. London: Queen Mary and Westfield College, 1998, p.80.

príncipe D. Afonso, indicando, com isso, que se vivia numa época próspera em Portugal. As bodas do príncipe português com a filha dos Reis Católicos seriam o espelho do reinado de D. João II e um signo a mais da magnificência régia, além da construção da fortaleza da Graciosa no interior do Marrocos, da sagração do conde de Vila Real como Marquês e da visita triunfante ao “reino do Algarve”. Como diz Garcia de Resende, em sua *Crônica de D. João II*, para as Cortes o rei não estipulou quantia certa, contudo antes “o que elles por suas vontades quisessem, e podessem boamente fazer”. Uma solicitação que punha à prova a situação econômica dos súditos e a popularidade do monarca. É ainda Garcia de Resende que apresenta a resposta dos estados do Reino: “os procuradores todos pollo muyto amor que os povos a el Rey tinham, e por lhe parecer razão, depois de nisso praticarem, e averem seu conselho, logo sem lhe mais ser falado fizeram com muyto boa vontade a el Rey serviço de cem mil cruzados”. De fato, para Pulgar, cronista castelhano contemporâneo de Resende, as festas que se realizaram foram de tal magnificência que “tan por extremo, que queriendo los portugueses parejar con la grandeza de los reynos e señorios del Rey e de la Reyna, pareció tener mayor animo para gastar que bastava su facultad para lo que gastaron”.¹²⁵

Foi, sem exagero, que Henrique Caiado, em sua segunda écloga, escrita por volta de 1495, canta a riqueza do reino português, definindo-o como uma terra cheia de fartura, mais rica que a Itália, de paz e de prosperidade inigualáveis, em que as pastagens são mais verdes, com abundância de gado e de diversos rebanhos, e o solo mais fértil, onde as sementes lançadas pelos camponeses sempre sejam colhidas com rendimento muito maior.¹²⁶

No entanto, durante o século XVI, a sorte de Portugal mudara. Pelo menos duas vezes, em 1542 e novamente por volta de 1570, levantou-se a possibilidade de desistir do estado da Índia, a fim de levar a cabo a conquista de Marrocos foi seriamente discutida por escritores (moralistas, sobretudo) portugueses e mesmo no conselho régio.¹²⁷ D. João III havia herdado uma situação fiscal complicadíssima. D. João II deixara para D. Manuel enormes dívidas fiscais, que, por sua vez, foram acrescidas pelos gastos com a descoberta da Índia.¹²⁸ Além disso, acrescentarem-se dois erros

¹²⁵ Cf. MENDONÇA, Manuela. *D. João II. Um percurso humano e político nas origens da modernidade em Portugal*. Lisboa: Estampa, 1991, pp.411-412.

¹²⁶ RAMALHO, Américo da Costa. *Para a História do Humanismo em Portugal*. v.III. Lisboa: INCM, 1998, p.25.

¹²⁷ THOMAZ, Luís Felipe. A “política oriental” de D. Manuel I e suas contra-correntes. In: *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994, p.191.

¹²⁸ Veja-se, por exemplo, o que diz Afonso de Albuquerque, em carta a D. Manuel I, datada de 1 abril de 1512, relacionando as dívidas herdadas dos reinados anteriores, os gastos com a conquista da Índia e as infinitas possibilidades de riqueza com os produtos do Oriente: “sey certo que os Rex vosos amtecessores vos nam leixaram tisouros que estes gastos podese sofrer, mas amtes vos leixaram imdividado, e obrigaçam de grandes despesas; e eu sey certo que todo este feito sostem a imdia asy emgorlada como a vossa alteza agora logra; e se a nosso senhor aprouer que ho negoceo da imdia se desponha em tall maneira que ho bem e

cruciais: a expulsão dos judeus e a renúncia fiscal dos impostos do estado eclesiástico, das ordens militares e seus respectivos criados. De fato, os produtos vindos da Índia traziam enormes dividendos ao Reino, porém esse comércio dependia de substanciais investimentos em navios e na construção de fortificações, o que levou o monarca português a contrair empréstimos e antecipar os lucros com os contratos, fragilizando ainda mais o Fisco e aumentando as despesas públicas. Portugal também atuava em várias frentes de expansão e conquista (Índia, Brasil, Norte da África) e, devido aos precários instrumentos de fiscalização, havia o comércio ilícito que burlava o monopólio régio. Por volta de 1524, com a forte expansão do poderio muçulmano no Norte da África, as praças portuguesas, até então auto-suficientes, começaram a sofrer problemas de abastecimento e de proteção, necessitando, portanto, maiores investimentos.

É basicamente por essa data que se levanta a solução de abandonar as praças do Marrocos. A conjuntura desfavorável contribuía para isso: estado de guerra permanente, abastecimentos locais muito dependentes da metrópole, deficiências portuárias, guerra de corso, falta de organização militar, aliado à vasta extensão pelas quais se dispersavam as possessões portuguesas. Para a mentalidade nobiliárquica da época, abandonar qualquer praça que havia sido conquistada era, sem dúvida alguma, um opróbrio difícil de aceitar. Todavia, a queda de Santa Cruz do Cabo de Gué em 12 de março de 1541, vai mostrar a D. João III o caminho a seguir. Como se sabe, abandona-se, na África, as praças de Safim e Azamor (1541), depois Alcácer Céguer (1549) e, finalmente, Arzila (1550).¹²⁹

O projeto de conquista de Azamor no norte da África, cuja praça traria enormes dividendos a D. Manuel – de um lado, cereais, peixes, tecidos, cavalos e toda atividade econômica do sul do Marrocos; de outro, porto de abrigo para a navegação atlântica e combate ao corso –, foi empreendida em 1512 pelo duque de Bragança, D. Jaime, sobre o qual recaía o assassinio da mulher, a duquesa D. Leonor, e do pretense amante desta, o escudeiro António Alcoforado. Muitos nobres concorreram para tal empreendimento a partir do clima cavalheiresco e de cruzada, cuja partida foi celebrada pela representação nos Paços da Ribeira da *Exortação da Guerra* de Gil Vicente.

riquezas que nela ha vos vam cada ano em vossas frotas, nam creo que na cristemdade avera Rey tam Rico como vossa alteza”, Cf. ALBUQUERQUE, Afonso. *Cartas de Afonso de Albuquerque seguidas de documentos que as elucidam*. Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1884, v.I, p.34.

¹²⁹ FONTOURA, Otilia Rodrigues. *Portugal em Marrocos na época de D. João III: abandono ou permanência?*. Funchal: CEHA, 1999, p.8. Ver também: Robert Ricard. L'évacuation des places portugaises au Maroc sous Jean III, In: *Études sur l'histoire des portugais au Maroc*. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1955, pp.356-381.

A praça de Azamor era protegida pela fortaleza de Mazagão, cuja situação privilegiada permitia controlar as vias marítimas e comerciais do Algarve, Açores e costa marroquina, além disso era rica em trigo e pastagens.

Como se refere Joaquim Veríssimo Serrão: “a construção de uma fortaleza ou ‘presídio’ integrava-se no plano de defesa das outras praças do Ocidente marroquino, portanto numa política de conjunto que D. Manuel patrocinou e D. João III, enquanto lhe foi possível, também manteve. Por isso, quando ao redor de 1540 o último monarca se viu forçado a abandonar as restantes cidades, não deixou de conservar Mazagão por medida de segurança, com o levantamento de novas muralhas e o reforço da sua guarnição militar, que permitiram guardar o presídio e, com ele, o porto de mar”.¹³⁰

No entanto, ainda com Veríssimo Serrão, as praças de além-mar herdadas por D. João III de D. Manuel causavam enormes despesas para o reino, além do que Portugal teve de pagar exorbitante indenização para Carlos V para garantir o direito às ilhas Molucas a partir do que foi acordado no Tratado de Saragoça (1529), conseqüência da viagem de circum-navegação de Fernão de Magalhães e Sebastián del Cano. Os conselheiros de D. João III desde o início de seu reinado, levantaram a questão do abandono de certas praças no além-mar. Vasco da Gama e D. Jaime, duque de Bragança, aconselharam a abandonarem-se Ormuz e Malaca, mantendo apenas Goa e Cochim. Outros defendiam o das praças marroquinas, mais dispendiosas e difíceis de defender de ataques. Em 1529, D. João III pede novo parecer a seus conselheiros. O duque de Bragança era favorável a entrega ao imperador Carlos V, por ser impossível a conquista do reino de Fez, das fortalezas no estreito de Gibraltar, mantendo-se apenas Azamor e Safim. Por razões religiosas e políticas, eram contrários António Leite (defendia tomar o porto de Salé e isolá-lo do comércio mouro e turco), Simão Gonçalves da Costa (devia-se manter a fortaleza de Santa Cruz para proteger as outras praças fortes) e Gonçalo Mendes Çacoto (o norte da África tinha sido tomado em serviço de Deus e abandoná-lo traria conseqüências terríveis ao resto do império).

A mesma questão retorna em 1534 quando do problema de se abandonar Safim e Azamor. Foram desfavoráveis o Infante D. Fernando, D. Pedro de Meneses, marquês de Vila Real, D. Rodrigo de Lima, Visconde de Vila Nova de Cerveira, Cristóvão da Távora, D. João de Melo Barreto, Fernão Vaz de Sampaio, João Mendes de Vasconcelos, D. Fradique Manuel, Nuno Rodrigues Barreto e Manuel de Sousa; pelo total abandono, afirmavam-se D. Fernando Coutinho, bispo do Algarve, D. Fernando de Meneses, bispo de Lamego, D. Jorge, mestre da Ordem de Sant’Iago, Francisco Lobo e Francisco Perreira. Absteve-se o bispo-conde de Coimbra, D. Jorge de Almeida. Já antes em 1532, D. João III pensara em guardar apenas Ceuta, Tânger e Arzila, para então empreender a conquista a conquista de Fez.

¹³⁰ SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal*, v.III (1495-1580). Lisboa: Verbo, 1980, p.24.

Em 1541, à força das circunstâncias e da premência da situação, os que eram partidários da manutenção das praças no Marrocos perderam voz no conselho régio. Abandonaram-se as possessões de Safim e de Santa Cruz e manteve-se Mazagão. Em 1548, o Infante D. Luís propõe a retirada de Arzila e Alcácer Ceguer. Assim, “o domínio português ficava reduzido a Ceuta e Tânger, portas do Estreito e de mais fácil manutenção dada a sua proximidade do Algarve, e ao presidio de Mazagão, que podia servir de apoio à navegação do Atlântico. Em pouco mais de um século desfizera-se o projeto de um Portugal marroquino que o Reino não tinha meio de conservar, atendendo a que o esforço ultramarino da Nação se encaminhara para a empresa do Oriente. Pela mesma época começava também a política de governo e colonização que permitiu o surto do Brasil português”.¹³¹

Diogo do Couto era da opinião que se deveria ficar na Índia e abandonar as praças africanas. Diz ele, em seu *O Soldado Prático* (III. IV), que um Reino para ser próspero deve possuir, primeiro, “fructos e gados em abundância para sustentação dos povos”, e, segundo, “minas de ouro e prata, e outros metais, para sustentação da paz e prosseguimento da guerra”. Aqui, a verdadeira contraposição se dá entre o “ouro da Mina” e as “drogas da Índia”. A conquista da África sempre fora muito difícil: os romanos nunca conseguiram um domínio estável da região, os imperadores alemães e outros potentados europeus nunca se atreveram a tal empresa e mesmo os portugueses controlam suas praças com o enorme esforço da ajuda externa tanto de armas como de provisões, a despeito da grande quantidade de ouro que se retira dali. Por outro lado, os reinos europeus sempre se interessaram pelas riquezas e diversos produtos da Índia.

Para Couto, apenas as possessões indianas preenchem os dois requisitos fundamentais para a prosperidade de um Reino, porque, além da existência de enormes quantidades de metais e pedras preciosas, “Na Índia, [existem] os mais puros ares do Mundo, fructas, águas de fontes e rios, as

¹³¹ Idem, *ibidem*, p.39ss e p.42. Em meio ao debate entre escolher a África ou a Índia, havia uma outra opção que pode ser vislumbrada em Diogo Gouveia, o Velho, ex-principal do Colégio de Santa Bárbara em Paris, cujo argumento pretendia o povoamento do Brasil, em particular, depois das investidas francesas. Diz ele numa carta de 25 de fevereiro de 1532 a D. João III:

“Eu já por muitas vezes lhe escrevi o que me parecia deste negócio que a verdade era dar, Senhor, as terras a vossos vassallos que três anos há que se as V.A. dera dos dois que eu vos falei .s. do irmão do capitão da Ilha de São miguel que queria ir com 2.000 mulheres lá a povoar e de Cristóvão Jaques com mil já agora ouvera 4 ou 5 mil crianças nascidas e outras muitas da terra casados com as nossas e é certo que após estes ouverão de ir outros muitos e se vos Senhor estrovaram por dizer que enriqueceriam muito, quando os vossos vassallos forem ricos os Reinos non se perdem per isso, mas se ganham e principalmente tendo a condição que tem o português que sobre todos os outros povos à sua custa servem o seu Rei... e para defenderem aos da terra que non vendam Brasil a ninguém e non o vendendo as naos non hã de querer lá ir pera virem de vazio depois disso aproveitarão a terra na qual non se sabe se há minas de metais como pode haver e convertere[m] a gente à fé que é o principal intento que deve de V.A. e non teremos pendenza com esta gente nem com outra...”, apud SOARES, Luís R.. Diogo de Gouveia, o Velho, e os “negócios estrangeiros” da expansão portuguesa. *Presença de Portugal no Mundo*. Actas do Colóquio. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1982, pp.277-278.

melhores e mais salutíferas de toda a terra, pão, cevada, todos os legumes, todas as hortaliças, gado grosso e miúdo, que pode sustentar o mundo, tudo o mais maravilhoso”. Ademais, não se poderia abdicar da missão investida por Cristo aos portugueses de dilatar a fé cristã naquela parte do mundo; muito menos, perder-se a ocasião propícia para se mostrar feitos de armas dignos de memória, sobretudo para uma parte da representativa da nobreza de Portugal (“A muitos deu a Índia muitos haveres e riquezas; mui ricos homens foram de lá; mas em nenhuma das histórias achareis feita memória destes, por muito alevantados que fossem em sangue e dignidades; e muitos vereis de mediano nascimento, sublimados nelas por seus feitos, que lhe podem ter grandes invejas os mais ricos do Mundo”¹³²).

Em sentido complementar, o parecer anônimo de 1543 acerca da permanência dos portugueses nas praças da Índia argumenta que, de nenhum modo, pode-se atribuir a derrocada do Reino, primeiro, a “defficultade da navegação como de conquista”, nem, segundo, ao “pouco proveito que deste descobrimento e conquista se esperava”, muito menos ainda às “delicias Indianas” que poderiam “affiminar os animos Varonis dos Portuguezes, e com a cobiça as riquezas da Asia despovoar-se o Reyno de Lavradores”.¹³³

Quanto à primeira razão, está mais do que provado que a navegação tem vencido a contento inúmeros obstáculos, inclusive contra a opinião corrente dos geógrafos antigos e dos autores de fábulas. Quanto à segunda, os dividendos trazidos da Índia possibilitaram a várias casas senhoriais manterem-se com dignidade, além de ter proporcionado ganhos para muitos outros vassallos, e “o que se allega das delicias Asianas algu[m]a mostra e apparencia tem de rasão, mas tudo se remedeia facilmente com os Reys não uzarem dellas, de maneira que primeiro percão o esforço e animo varonil”.¹³⁴

Desde o início, o objetivo da conquista da Índia foi o comércio e, nunca, a colonização; aqueles que defendiam a retirada do Oriente, por ser um sorvedouro de gente, e ao mesmo tempo argumentavam a favor da colonização da África diziam que: “Conquista para povoar he muy diferente da conquista para comercio porque com aquella se despovoa a própria pátria e se cultiva terra estranha, com esta se enriquece e se conserva a pátria à custa da Estranha”.¹³⁵ E aos que, como Sá de Miranda, insistem que “o Reyno se despovoa ao cheiro da canella”, basta observar que Lisboa está repleta de gente e as cidades do Reino nunca tiveram tantos moradores. E, vale lembrar:

¹³² COUTO, Diogo do. *O Soldado Prático*. Texto restituído, prefácio e notas pelo Prof. M.Rodrigues Lapa. Lisboa, Sá da Costa, 1937, pp.204-216.

¹³³ BA códice 51-VI-35, fol.204v-218v, transcrito em CRUZ, M.Leonor García da. As controvérsias ao tempo de D. João III sobre a política portuguesa no Norte de África. *Mare Liberum* (13) 1997, fol.205v, p.123.

¹³⁴ Idem, ibidem, fol.212r, p.159.

¹³⁵ Idem, ibidem, fol.124v, p.161.

As Republicas e os Reynos não se augmentão nem se conservão com terem mais gente senão gente bem descplinada para obrarem como convem e rica para não serem necessitados a cometerem insultos e sufficiente para cultivarem a terra e a deffenderem. A disciplina com a India não se perdeo mas antes em todos os exercitos do mar se acrescentou. (...) Os membros da Republica como os do Corpo differentemente se ajudão huns aos outros; o Lavrador com sua agricultura dá pão, o tratante com o comércio dá as cousas necessarias que não temos, o soldado com a espada nos defende, assim as terras humas com o trigo, outras com aseite e carnes ajudão a sustentar-nos.¹³⁶

Um outro parecer de 1543, contrário ao anterior, admite como solução mais viável o abandono das praças indianas e a manutenção das possessões africanas. Começa por concordar com a opinião geral de que é necessário “que se deixe uma delas por não perder ambas”.¹³⁷ O argumento de maior força persuasiva é que a conquista do norte da África foi realização ilustre dos reis antigos e, portanto, faz parte integrante do “tempo da memória” da dinastia régia. Para a mentalidade fortemente tradicional como a do Antigo regime, isto significaria introduzir uma “novidade” nas práticas de excelência da realeza, colidindo de frente com vários privilégios assentados no estado da nobreza.

desde o tempo de El Rey Dom João o primeiro de boa memoria passou à tomada de Cepta athe o prezente não houve Rey nenhum neste Reyno que não tivesse por seu principal intento levar esta conquista por diante, e nunca se tratou se era bem larga-la, senão dos meynos com que mayores forças e labor se poderia proseguir; e isto somente bastava para se não duvidar ser boa tal empreza. Porque o que aprovaram os grandes entendimentos de El Rey Dom João, o primeiro, Dom Duarte seu filho do Infante Dom Pedro seu Irmão, Dom Afonso o quinto, Dom João o segundo e de El Rey Vosso Pay que Deos haja não parece que pode ter duvida...¹³⁸

Num desdobramento muito semelhante ao que Diogo do Couto¹³⁹ utilizara para defender a manutenção da Índia, o parecerista anônimo argumenta que a África preenche todas os requisitos que fazem um reino riquíssimo: frutos, gado e metais preciosos. Mais ainda: não há dúvida da legitimidade da conquista africana, uma vez que se trata de combater os muçulmanos e cumprir a missão providencial destinada aos portugueses, confirmada por todos os reinos da cristandade e pelas bulas papais.

¹³⁶ Idem, ibidem, fol.217v, p.163.

¹³⁷ BA código 51-V-35, fol.174r-204r, transcrito em Idem, ibidem, fol.175, p.135.

¹³⁸ Idem, ibidem, fol.175r-175v, pp.135-136.

¹³⁹ Provavelmente, o cronista das conquistas portuguesas no Oriente, Diogo do Couto, escrevendo num período posterior, tenha tido acesso a esse documento histórico e o tenha aproveitado na *inventio* de sua argumentação, Cf. CRUZ, M. Leonor García da, op.cit., p.52.

No entanto, continua o parecerista anônimo, argumentando de modo semelhante às epístolas de Sá de Miranda, o maior impacto dessas “delícias da Asia” é que causaram enorme prejuízo para o Reino (daí, a exaustão do Fisco) e a “ruyna da parcimónia e corrupção da natureza humana”, ou seja, o comércio dos “pannos de algodão, sedas, aljofres, perfumes e outras couzas desta callidade” lançaram “a perder os bons costumes antigos e introduzindo outros affiminados pera perdição total de toda a republica”.¹⁴⁰ No pensamento moral do século XVI, o luxo e a riqueza excessivos conduzem à cobiça e à concupiscência, abrindo caminho para todos os vícios morais; é por isso que é freqüente encontrarmos o *topos* da retidão das virtudes em oposição aos argumentos de ordem epicurista, isto é, os deleites e os prazeres estão ligados à parte material, finita e perecível do ser humano (ao corpo), enquanto que, a partir da lei natural, inscrita por Deus nos homens, a razão pertence à alma, cujo aperfeiçoamento é o objetivo central de todo cristão. Nesse sentido, dedicar-se às delícias corporais é ao mesmo tempo moral e racionalmente reprovável, pois todos os que levam a vida em busca da satisfação dos desejos do corpo estão mais próximos às bestas feras.

quam prejudiciais são os cheiros aos bons costumes digão-nos os Poetas gregos que fingião não se apertar Venus de nenhum lugar onde não deixasse fragancia. Porque conforme aos naturaes Philosophos nenhuma couza incita mais a vida delicioza que os cheiros e perfumes, e assim chama Virgilio mollex aos sabeos pellos muitos cheiros que naquella Provincia se crião e de que os naturaes uzão, e esta he huma das principaes cauzas que da um nobre Romano para Anibal e os seos se effeminarem em Capua.

Mal he este tamanho que as riquezas da India trazem consigo que ainda que forão grandissimas somente por esta cauza houveramos de fugir dellas. Porque este he o mayor inimigo que tem as republicas grandes e de que devem haver medo que de nenhum outro. Leão-se as historias antigas e vejão que cauzou a Ruyna dos Imperios do Mundo senão as delicias de Asia ?¹⁴¹

Além dos danos no âmbito moral, os “mimos indianos”, ainda em modo semelhante aos de Sá de Miranda, também causam a despovoamento dos campos e da agricultura:

Pello que não pode ser para este Reyno cousa de mayor prejuiso do que as Colonias da India, assim porque perdemos todo os socorros que daquelles Portugueses pudemos receber estando perto da Patria, como por serem necessarias muitas mais Colonias que em Africa pella grande distancia e grandesa das Provincias que empreendemos senharear; com o que será necessário despovar-se o Reyno e despedirmos de nós não somente a gente que nos sobeja senão ainda o que nos he totalmente necessaria pera cultivação dos campos e defenção da Patria.¹⁴²

¹⁴⁰ Idem, ibidem, fol.183v, p.141.

¹⁴¹ Idem, ibidem, fol.184r-185r, pp.141-142.

¹⁴² Idem, ibidem, fol.201r, p.152, grifos meus.

Ora, esse aspecto da “defensão da Patria”, que pode ser entendido como uma das realizações do *topos* humanista do louvor das armas, ao lado dos temas do cultivo dos campos (a agricultura) e do povoamento, consiste num dos argumentos principais da “literatura econômica” do século XVI, isto é, aqueles discursos que tratam estrategicamente do “governo da casa e da família”. No *Libro dela Economica*, de Xenofonte, uma das atividades que se considera decorosa ao “pai de família” é a “arte militar”, ou seja, “las cosas dela guerra”, ao mesmo tempo que todas artes mecânicas estão absolutamente proibidas por serem baixas e diminuírem a dignidade do chefe da casa.

IV.2.3 A crítica de corte

É consenso entre a crítica contemporânea que um dos *topoi* mais característicos das epístolas de Sá de Miranda é o do “refúgio no campo”, cuja matriz literária encontra-se no *fugere urbem* horaciano. É a partir disso, que Miranda propõe, para aqueles que desejam preservar sua liberdade e manterem-se virtuosos, abandonar o ambiente tumultuado da corte e viver na tranqüilidade do campo. Conquanto as críticas de Miranda à corte possuam extensão temática muito grande, um de seus alvos preferenciais é a figura do cortesão e sua cobiça por riquezas e favores dos príncipes.

De fato, grande parte da literatura acerca das mazelas do cortesão acabava por estender-se à própria corte como um todo, em que se admoestavam, sobretudo, os grandes senhores por terem a seu serviço “aduladores” em vez de pessoas de alta qualidade moral; flagrava-se, sobretudo, a mudança das “maneiras graciosas” (as “boas maneiras”, *gratia morum*), cujo escopo sinaliza a apropriação do vocabulário ciceroniano das práticas decorosas ao homem virtuoso (*urbanitas, decorum*), para jogos de mentira e engano.¹⁴³

O estudo mais substancial de que tenho notícia acerca desse tema é a excelente e monumental análise de Pauline Smith para a presença da crítica anti-cortesã na Literatura francesa de finais do século XV ao início do século XVII, no qual se desvela com propriedade o estabelecimento de todo um movimento de “longa duração” de temas, questões, problemas e soluções. Um dos aspectos que Smith salienta, no ambiente de forte competição entre diversas facções nobiliárquicas da época, é a apropriação dos tratados de Antonio de Guevara, dentre outros, contra os argumentos de *O Cortesão* de Castiglione. Em grande medida, a crítica anti-cortesã na

¹⁴³ BURKE, Peter. O cortesão, In: GARIN, Eugenio (ed.). *O homem renascentista*. Lisboa: Presença, 1991, p.117.

França do século XVI muito se deveu a reação contra a adoção pelos cortesãos franceses do estilo palaciano e das idéias neo-platônicas acerca do amor presente no tratado de Castiglione, mas também a presença na corte francesa dos italianos do séquito de Catarina de Médici, introduzindo as “novidades” das vestimentas, hábitos e modos de falar.¹⁴⁴

Em verdade, isso não espelha os objetivos iniciais de Castiglione, cuja pretensão era descrever o cortesão ideal, isto é, aquele varão ilustre que vai à corte prestar serviço ao rei como dever de nobreza, e não o adulator, o falso amigo, o cobiçoso por riquezas ou o glutão que quer se deliciar com os banquetes suntuosos. Basta referir a enorme “fortuna” desse famoso tratado, com traduções um pouco por toda a Europa, manuscritos, cópias e impressões tardias, além do que, desde o início, corria em versões não autorizadas pelo autor.¹⁴⁵ Nesse sentido, seria mais correto pensar que o tão conhecido tratado de Guevara, o *Menosprecio de corte* (Valladolid, 1536), e tantos outros considerados de índole anti-cortesã¹⁴⁶, não seja especificamente contra o de Castiglione, porém que ambos tenham escopos diversos e, em certa medida complementares. Não pretendo estender-me mais sobre isto, apenas gostaria de referir que Antonio de Guevara e Cristóbal de Castillejo afirmam que servir na corte é questão de “inclinação” e de escolha; quem pode escolher, deve ficar em “casa” – no sentido do *oikos* –; quem não pode – eu acrescento –, deve servir ao rei – e muitos membros da baixa nobreza e os filhos secundogênitos da alta nobreza dependiam fortemente dos favores régios.

Em várias passagens, Piccolomini, em seu *Miseria de cortesanos*, em versão castelhana, publicado em Coimbra por João de Barreira, em 1563, insiste que seu interesse de escrever um tratado de admoestação às cortes dos reis possui índole apenas “reformista”. Diz ele que descrever a vida da corte como triste, infeliz e misérrima não significa, de modo algum, negar o direito dos súditos de prestar serviço aos reis (*auxilium*) e, com isso, obter honra e engrandecer o renome da família e seu estatuto nobiliárquico, porém aliviar a muitos de “enojos y molestias” de ver seus intentos frustrados e advertir de “las malas costumbres con que biuen en los grandes palácios”.¹⁴⁷

Escrito, em c.1444, em forma de correspondência a seu amigo Johannes de Eich, o tratado de Piccolomini descrevia sua experiência pessoal (e seu fracasso) na corte do Imperador Frederico II, embora considere que a corte imperial seja exceção. A regra é que as cortes sejam freqüentadas

¹⁴⁴ SMITH, Pauline. *The anti-courtier trend in 16th century French Literature*. Genève: Droz, 1966.

¹⁴⁵ BURKE, Peter. *As fortunas d'O Cortesão*. São Paulo: Unesp, 1997.

¹⁴⁶ As tópicos da crítica de corte, cujas raízes remontam a Juvenal e Luciano, podem ser mapeadas em autores, como Piccolomini (futuro papa Pio II), Alain Chartier (poeta e secretário do futuro Carlos VII de França), Ulrich Von Hutten (um dos mais famosos correspondentes de Erasmo de Roterdã e Thomas Morus) e Frei António de Guevara (pregador espanhol), Cf. BURKE, Peter, op.cit., pp.99-120.

¹⁴⁷ PICCOLOMINI, Enéas Silvio. *Miseria de Cortesanos*. Tractado de la miseria de los Cortesanos, que escriuió el Papa Pio, ante q[ue] fuesse summo Pötifice, a vn Cauallero amigo suyo. Impresso em Coimbra por Iuan de Barrera. De M.D.LXIII, fol.av BNL Res 1670 P, F.5483

por pessoas de pouco valor, que recebem todos os galardões em detrimento dos homens virtuosos e leais, e que a vida é instável e se move pelos caprichos da Fortuna. Nada mais apropriado para a corte portuguesa de meados do século XVI, cuja fama entre os moralistas e outros testemunhos era de um lugar que inflara excepcionalmente e onde grassavam os piores vícios.

O grande humanista flamengo Clenardo fora trazido a Portugal a convite de D. João III, cujo emissário André Resende fora buscá-lo em Salamanca, para a corte portuguesa a fim de que fosse preceptor do Infante D. Henrique, filho de D. Manuel I. O recém-chegado Clenardo, em carta de 31 de dezembro de 1533, descreve a seu compatriota João Vaseu sua estada em Évora, onde então a corte residia, e sua profunda dedicação ao jovem príncipe, explicitando sua enorme satisfação pelos dotes intelectuais do discípulo e pelo bom ambiente cortesão em que vivia. Em verdade, ali, podia-se falar grego e latim, pois prodigiosamente havia eruditos e letrados muitos mais que em Salamanca.¹⁴⁸

Pouco tempo depois, Clenardo mudara completamente de opinião. Numa carta a Latomus, escrita em 1535, afirmava a lassidão dos costumes e o orgulho desmesurado dos nobres portugueses, cujas energias eram dedicadas às aparências, à adulação e ao vício do ócio. De modo semelhante às críticas de Sá de Miranda e do embaixador francês Jean Nicot¹⁴⁹, trabalhava-se pouco em Portugal; por aquela época, a agricultura era relegada ao abandono e os domínios senhoriais, antes cultivados por camponeses, eram povoados por escravos africanos. A vida era tão dispendiosa em Lisboa, que, para fazer a barba, era necessário a soma equivalente ao rendimento anual de muita gente.¹⁵⁰

André Resende, corroborando a opinião de Clenardo e de tantos outros, na sua crônica da *Vida do Infante D. Duarte*, dedicada a demonstrar seu enorme afeto e gratidão por um de seus discípulos mais talentosos (e generosos) – D. Duarte, filho de D. Manuel – compadecia-se da corte portuguesa muito pouco inclinada aos estudos clássicos e mais voltada aos jogos de adulação e obtenção de favores.¹⁵¹

Era consenso entre os autores de crítica de corte, que o problema residia nos efeitos maléficos da expansão portuguesa no além-mar. De fato, historicamente, ao mesmo tempo em que as grandes descobertas ultramarinas transformavam a vida do Reino de Portugal, a monarquia progressivamente ganhava espaços de poder antes preenchidos pela nobreza. Esse processo – muitos historiadores reconhecem – teve um de seus pontos altos no reinado de D. João II, cuja

¹⁴⁸ Cf. MATOS, Luís de. O ensino na corte durante a dinastia de Avis. In: *O Humanismo Português – 1500-1600*. Primeiro Simpósio Nacional 21-25 outubro 1985. Lisboa: Academia das Ciências, 1988, p. 508.

¹⁴⁹ MATOS, Luís de. *Les portugais en France au XVIIe siècle*. Paris, 1970, p.89.

¹⁵⁰ CEREJEIRA, M. Gonçalves. *Clenardo e a sociedade portuguesa de seu tempo*. Coimbra, 1949.

¹⁵¹ RESENDE, André de. *Vida do Infante Dom Duarte*. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1789, p.39.

descrição realizada por Garcia de Resende, em sua crônica do “príncipe perfeito”, demonstra os vários embates que a realza teve de travar com a alta nobreza, saindo por fim vitoriosa, e os modos como procedeu para fazê-la dependente dos favores régios. No entanto, essa nobreza que vem à corte é freqüentemente descrita como perigosamente inclinada aos vícios morais mais terríveis e prejudiciais ao Reino (adulação, corrupção, intriga, delação). Assim, quanto mais o tesouro régio se enriquece com o dinheiro das possessões e do comércio ultramarino, mais se torna sedutor ao apetite dos cortesãos.

Isto se comprova pela leitura da *Miscelânea* de Garcia de Resende, em que se verifica o aumento do número de fidalgos da corte portuguesa – a maior de toda a cristandade:

Ha corte de Portugal
viimos bem pequena ser,
depois tanto ennoblescer
que non haa outra yqual
na christandade, a meu ver;
tem cinco mil moradores,
em que entram muitos senhores,
a que el-rei dá assentamentos,
moradias, casamentos,
tenças, merces e honores.¹⁵²

Aqui, ao certo, Resende enfatiza a virtude da magnificência régia e não, como fazem tantos autores de crítica de corte, ao número excessivo de pessoas a circundarem o rei em busca de benefícios. Resta claro que isto se faz no sentido de demonstrar a lógica das glórias e riquezas obtidas no além-mar através do aumento da honra nobiliárquica e da expansão da fé cristã. No entanto, Garcia de Resende é particularmente incisivo quanto à sua crítica aos tratos de comércio:

De índios se nos pegou
tractar, e mercadoria
dantes non se costumou
por baixeza se avia,
em alteza se tornou;
a muitos aproveitou
a outros muitos custou

¹⁵² RESENDE, Garcia de. *Miscellanea...*, In: *Livro das Obras de Garcia de Resende*. Edição crítica, estudo textológico e lingüístico por Evelina Verdelho. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994, p.588, est.281.

has fazendas e as vidas,
com muitas naos lá perdidas
muita honra se ganhou.¹⁵³

Esses tempos mudados, a que tantas vezes salienta Resende, conquanto tenha trazido a grandeza do império, também trouxe consigo essas novas modas e esses novos hábitos, e com isto a decadência dos costumes.

Vimos cadeas, collares
ricos tecidos, espadas,
cinctos e cinctas lavradas,
punhaes, borlas, alamares,
muytas cousas esmaltadas;
arreos quanto lustravam
duravam muito e honravam
soo com vestidos frisados
com taes peças arrayados
hos galantes muito andavam.

Agora vemos capinhas
muito curtos pellotinhos
golpinhos e çapatinhos
fundas pequenas, mulinhas
gibõeszinhos, barretinhos,
estreitas cabeçadinhas
pequenas nominaszinhas
estreitinhas guarnições
e muito maas invenções
pois que tudo sam cousinhas.¹⁵⁴

E, mais adiante:

Viimos riir, viimos folgar
viimos cousas de plazer
viimos zombar, apodar

¹⁵³ Idem, ibidem, est.122, p.560.

¹⁵⁴ Idem, ibidem, est.177-178, p.570.

motejar, viimos trovar
trovas que eram para leer;
viimos homens estimados
per manhas aventajados
viimos damas muy fermosas
muy discretas, e manhosas
e galantes affamados.

E depois viimos cuydados
paixões, descontentamentos
muitos malenconizados
muitos sem causa agravados
sobejos requerimentos;
viimos desagardcidos,
viimos outros esquecidos
que deviam de lembrar
viimos muito pouco dar
pollos desfavorecidos.¹⁵⁵

Foi justamente essa afluência enorme de gente para a corte que fez com que se declarasse praticamente a falência do Fisco régio, a despeito de tudo que sempre diz acerca da enorme quantidade de lucros trazidos pelo comércio das especiarias e dos vários produtos de além-mar. Em seus “Apontamentos para as cortes que El-Rey D. João III convocou para Thomar mas celebrou em Torres Novas em 1525”, o rei declara duas razões principais para suas queixas. A primeira:

Que El-Rey cada dia caza e agazalha Fidalgos, donzellas, e outros muitos que o servem, e por que no seu dinheiro não ha decontado por que lhe possa pagar seus cazamentos, é forçado por que lhe ponha as ditas tenças, e por ello he desbaratado sua fazenda, e necessário será que se torne a seu povo, o qual longamente não poderá já suportar. E assim perderá cada hum sua fazenda, o que seria mui grande desserviço, sendo Sua Alteza Rey e Senhor, que deve ser abastado, e estar o povo tão minguido que o não poderá servir, quando ao caso de necessario vier.¹⁵⁶

E, a segunda, referindo a herança que recebeu do reinado de D. Manuel, seu antecessor:

¹⁵⁵ Idem, ibidem, est.181-182, pp.570-572.

¹⁵⁶ “Os originais do Cartório da Câmara Municipal de Évora”, In: *A Cidade de Évora* n.48-50, janeiro-dezembro 1965-67, anos XXII-XXIV, p.234.

He a sobeja gente que El-Rey traz em sua Corte, que tanta he que se não podem aponzentar em Villa ou Cidade, e tomam ao povo as cazas e roupas, e perfaias, e outras cousas contra suas vontades, e se estruem os mantimentos. estruem as herdades e matos e defezas, e outros muito males, em maneira que quando Sua Alteza parte, taes ha hi que lhe não fica par semear trigo. E segundo são informados alem da grande Corte que ficou por falecimento d'El-Rey seu Padre [refere-se a D. Manuel] que Deos tem, filha Sua Alteza cada dia muitos, e ainda de pequena condição; pelo qual os paços se enchem, e as herdades ficam por aproveitar, por que todos querem viver com Sua Alteza; e desta se decrecem grandes e desordenadas despezas em moradias e merce[n]s, e casamentos que continuadamente paga.¹⁵⁷

Porém, ele mesmo manifesta a solução para equilibrar as receitas com as despesas: seguir o exemplo dos reis portugueses que traziam apenas em sua corte os oficiais necessários para movimentar a máquina do Estado e alguns outros poucos assessores; assim se conseguiria manter a riqueza sem necessitar com isso oprimir os povos com impostos para defender o reino de possíveis agressões externas ou fazer conquistas. No entanto, além de queixar-se das enormes despesas, acrescenta os maus costumes que essa corte, por demais povoada, causa:

ficam os cortezãos nas pousadas com as mulheres cazadas, e seus maridos vão a seus trabalhos que não podem escusar; donde muitos adulaterias, e corrempimento de moças virgens, e outros muitos maleficios etc. Deve logo Sua Alteza fugir á pompa da sobeja gente e despeza alem da que lhe convem para seu Estado e bom regimento de sua caza e Reinos. E destas lhe fazem aqui lembrança não pollas elle não saber, mas por lhas reduzirem á sua memoria.¹⁵⁸

No segundo de seus apontamentos para as referidas Cortes de 1525, propõe-se uma solução mais radical, porém urgente e necessária dada a situação de exaustão do Fisco, ou seja, a de reformar todo o sistema de mercês régias e de “benfeitorias” aos fidalgos do reino. Aos fidalgos, cuja nobreza se dá por nascimento e por sangue, diz que a obrigação do rei é a de tão-somente:

Fornecer sua caza em numero necessário e honesto para ser guardado e servido, mas sejam criados em cazas de seus padres ate a idade que poderem e souberem servir a Sua Alteza, e os não tome logo aos cinco e seis annos trazendo-os em sua Corte, e dando-lhe moradias e aios, por que disto não vem outro proveito se não sobeja despeza e pejo de pousadas, se não saberem ler nem escrever e fazer outras cousas que ora escusam de dizer. E se por especial graça Sua Alteza alguns tomar sejam muito poucos e não tragam aios nem azemola com cama nem outra maneira de casa. E seus padres os mantenham ás suas custas, pois de Sua Alteza tem terras, reguengos e foros e pordagens, patrimônios da Coroa Real, os quaes

¹⁵⁷ Idem, *ibidem*.

¹⁵⁸ Idem, *ibidem*, p.235.

por direito não podem ter, pois foram ordenados para Sua Alteza manter seu Real Estado. E ainda Sua Alteza traz alguns que não tem Pães nem patrimônios, vejam-se as linhagens donde vem, e os serviços que Paes e aios fizeram a Sua Alteza e ao Reino, e como direito e justo galardão os agalarde e crie se autos forem para servirem a Sua Alteza; e se não Sua Alteza os não filhe, e apovorem e aproveitem a terra como seus iguaes e não tenham todos geralmente esperança que pelas rendas e fazenda de Sua Alteza se hão de suportar e manter. E por este modo se avaliará a fazenda de Sua Alteza honestamente.¹⁵⁹

Conquanto todos os fidalgos causem despesa ao Fisco, esses fidalgos de alta linhagem, sem dúvida alguma, são aqueles que mais absorvem as receitas do erário público e cujos privilégios são mais difíceis de suprimir. Numa sociedade fortemente estratificada, como a de Antigo Regime, determinadas práticas são entendidas como pertencentes à lei natural e, depois, traduzidas em direito adquirido, em que o estatuto nobiliárquico é sinal de um conjunto enorme de privilégios (códigos de precedência, obtenção de mercês etc.). Não é por acaso que os “apontamentos” em suas proposições tendem a reconhecer que se trata não de uma supressão, porém da garantia do direito régio de apenas se valer dos serviços da nobreza quando esta lhe pode prestar o adequado auxílio (*auxilium et consilium*) nas decisões políticas e no bom funcionamento do Reino.

Para os fidalgos, cujo título foi dado por “benfeitoria” régia, aconselha-se que se façam sem “desordenada regra”, porque:

Muita custa e despesa de moradias e casamentos e tenças que nunca fallecem, e grão danno de seu povo; e estes depois que são cazados querem ver e vivem por sayorias e tiranias, por lhes não ficarem patrimônios e rendas de seus padres; e Sua Alteza não lhes pode dar tanto que mais não hajam mister; e o que lhes mingua necessário é que o hajam de mau título e do suor do povo; e além disto pelos estados que lhe Sua Alteza dá trazem muita gente sobeja em sua corte que manter não podem; e que em suas terras, donde são, mais aproveitariam, e não ocupariam pousadas e camas, e escusariam de fazerem muitos males e mortes que se fazem por sua ociosidade.¹⁶⁰

Esta necessidade premente de se refrear os excessos na constituição da “casa” do rei é particularmente importante para o terceiro tipo de fidalgos, aqueles cujos títulos de nobreza foram obtidos por mercê régia. Para eles, a solução deve ser enérgica para que toda a nobreza siga o bom exemplo, encurtando o número de membros de suas casas. E, para os fidalgos que “filham” outros homens e, depois, como pagamento, mandam-nos a corte do rei, avisa que:

¹⁵⁹ Idem, *ibidem*.

¹⁶⁰ Idem, *ibidem*.

disto se seguem muitos males dos quaes dirão dois: o primeiro é que elle é de zequena [sic] sorte e baixa, e é pouco manhoso por sua vista nem e pera fallar nem parecer, nem discreto para a corte de Sua Alteza; o outro é que elle é filho de homem prove e de baixa maneira, e não tem em que servir a Sua Alteza, e não pode chegar aos filhos dos bons, e por supprir trabalha-se por furta, e assi diriamos que he de menos coração. Praza a Sua Alteza não filhar se não os filhos dos bons necessários que tem por onde o servir e aprender, e cujos Paes tem por onde os manter.¹⁶¹

E continua:

E a outra gente vá lavrar, e será a terra aproveitada, e haverá hi muito pão e vinho, e Sua Alteza será exemplo aos grandes e meãos. E por aqui será tudo governado e o seu povo abastado e tirado fora de fantasias vãs e más.¹⁶²

Um pouco depois, no mesmo reinado de D. João III, esta também era a percepção dos Vereadores de Évora que em seus apontamentos para as Cortes de Évora, que se dariam em 1535, anotaram que uma de suas queixas seria a reforma régia dos cargos dos oficiais do Reino. No item 1, solicitam que:

Que he muito em prejuizo dos povos, e nenhum serviço de Deos, e de El-Rey, dar elle os Officios a quem os per si não serve, excepto alguma necessidade que se ofereça por certas razões, e não poucas abastam para se assi não fazer para bem ser; porque os mais Officiaes, em especial em sua Corte e Cazas da Suplicação e são arrendados a quem por elles mais dá, no que não he buscado sufficiencia; e os rendeiros he necessario que trabalhem para salvar sua caza do que se segue sahirem fóra dos Regimentos d'El-Rey, e fazerem que não devem em os taes officios, condenando as suas almas e obrigando suas pessoas, e bem parecem nos taes Officios pessoas de idade e de boa reputação, e de que se presuma tratarem consciencia e terem experiencia das cousas como soya ser. Mas dados os officios a pessoas de calidade e desembargadores que os não hão de servir, alem destes males se disso seguirem e outros, ainda cabe outro que lhe deixar Sua Alteza de galardoar seus criados, cavalheiros, escudeiros, moços de Camara e d'outra parte, em que cabem, e em que outros tempos andavam os officios.

E pois assim he convem que com outras couzas os galardoe, e nisso recebe Sua Alteza perda em sua fazenda; e o povo tem que por os taes serem officiaes ás vezes pererece sua justiça. Pedem a Sua Alteza nisso queira levar outra ordem por cumprir a serviço de Deos e bem de seu povo.¹⁶³

No item 3, uma vez mais:

¹⁶¹ Idem, ibidem, p.236.

¹⁶² Idem, ibidem.

¹⁶³ “Os originaes do Cartório da Câmara Municipal de Évora”, In: *A Cidade de Évora*, op.cit., p.273.

Que El-Rei tem muitos officiaes, e mais do que nunca tiveram os Reis seus antecessores, e vê-se que elles são os grandes e viços, mais do que nunca foram officiaes em seu Reino. E tendo Sua Alteza Deos seja louvado, muita renda, o dizer geral he que está necessidade, e com tudo isso ainda tira de si os galardões que hade dar por obrigações e serviços, ou por vontade sua ás pessoas, e que quando lhe são requeridos o comette a seus officiaes, donde vem que quando alguma pessoa recebe mercê de Sua Alteza por terceira pessoa, lhe dá esta a entender que lhe faz saber, e a outra fica em mais obrigações que a Sua Alteza, e por isso o serve sempre, e assim seus filhos, e que se he pessoa de sua feitoria que há de afeiçoar seu requerimento. O que ha mui poucos dias, que se vio a experiencia disso, que quando veio a Rainha Nossa Senhora tinham os Officiaes d'El-Rei sobeja gente para hirem com elles á raia, e bem apercebidos as suas custas d'elles; e não havia quem fosse com os Infantes. Pedem a Sua Alteza que as mercês e galardões as despache por si, para que os que as recebem tenham mais razão de serem gratos, e com mais fervor d'amor o dezejem servir, e sirvam quando se offerecer.¹⁶⁴

Nesse sentido, recomendam que os officios devem ser distribuídos conforme “ás pessoas que os bem sirvam e que os mereçam” e não por “affeições”.¹⁶⁵ E no item 7, declaram os prejuízos para a cavalaria: “Que a milicia está mui danada porque já não há homem que vista panno de cor que não seja cavalleiro nos livros d'El-Rey, sem terem feito per que o mereçam, nem sahirem do Reino; somente por requerimento de pessoas de valia ante Sua Alteza. O que se não fazia se não por certidãos dos capitães dalem como fizeram por onde o mereciam; e por isso he desprezada a cavallaria”.¹⁶⁶

Essa mesma imagem de uma corte moralmente decadente e assolada por rivalidades e espírito de discórdia era transmitida também pela correspondência do embaixador castelhano Lope Hurtado de Mendonza, que fora enviado a Lisboa (1528 a 1532) para negociar o Tratado de Saragoça (1529) e pôr fim às tensões entre Espanha e Portugal por causa da viagem de Magalhães e do debate pela posse das ilhas Molucas. Informava ao imperador Carlos V, à Imperatriz Isabel e ao secretário de Estado, Francisco de los Cobos, que a corte portuguesa era basicamente itinerante (quer por causa das estações do ano, quer por necessidade imprevista, ou ainda fugindo dos surtos de peste e das diversas epidemias) e que a família real estava grande parte do tempo acometida de alguma enfermidade (eles contraíam freqüentemente febres intensas, tinham dores repentinas de todo o tipo e indisposições de ânimo).¹⁶⁷

¹⁶⁴ Idem, *ibidem*.

¹⁶⁵ Idem, *ibidem*, item 4, p.273.

¹⁶⁶ Idem, *ibidem*, p.274.

¹⁶⁷ Segundo Aude Viaud, uma visão muito parecida com aquela que outros emissários estrangeiros tinham de Portugal do século XVI, como aquela do francês frei Claude de Bronseval que nos anos 1531-33 acompanhou o abade de Clairvaux, D. Edme de Saulieu, em sua inspeção as abadias cistercienses do reino; dos informes

A imagem de uma família doente grande parte do tempo aliava-se a de um grupo em constante discórdia, imerso num ambiente tenso e pesado, em que intrigas, rivalidades e suscetibilidades eram o comum no ambiente quotidiano. Em particular, aquelas disputas que opunham D. João III – segundo Mendoza, o rei português era lento de espírito, irresoluto, de disposição taciturna e de natureza influenciável – ao Infante D. Luís e a D. Jaime, duque de Bragança, partidários da causa imperial. E em meio a tudo isso, a enormidade dos séqüitos principescos que se povoavam de adutores, tentando tirar alguma vantagem da situação.

Discórdias e suscetibilidades, jogos de interesse e adulação, serão uma das matérias mais constantes da literatura ético-política do século XVI, sobretudo por suas fortes repercussões na ordenação social dos Estados. Para as epístolas de Sá de Miranda, essa questão, antes de ser política, se enquadra nas tópicas referentes à natureza das relações de amizade, com o agravante de a corte portuguesa viver sob a atmosfera dessas “novidades” trazidas de além-mar, cujos efeitos morais são absolutamente perniciosos para as formas de vida tradicional.

Na conhecida carta a Antonio Pereira, Miranda adverte que viver no tumulto da corte equivale a imergir num mundo de total desregramento, cujo exemplo máximo encontra-se nos banquetes suntuosos de iguarias extravagantes e de sabores inusitados. Vindos de terras muito distantes, esses acepipes diferentes com seus condimentos apazíveis só foram possíveis pelas navegações, pelo comércio com o além-mar e pelo contato e imitação de hábitos e costumes estrangeiros.¹⁶⁸ Miranda avisa ao amigo que:

dos nuncios papais permanentes em Portugal, que se iniciam em 1532; e do embaixador francês Honoré de Cais, que permaneceu em Portugal cerca de 40 anos, Cf. VIAUD, Aude. *Correspondance d'un ambassadeur castillan au Portugal dans les années 1530*. Lope Hurtado de Mendoza. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 2001; e VIAUD, Aude. *La Cour de Portugal vue par Lope Hurtado de Mendoza*. In: *La découverte, le Portugal et l'Europe*. Actes du Colloque. Paris, les 26, 27 et 28 mai 1988. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 1990, pp.131-140.

¹⁶⁸ Foram os “costumes estrangeiros” que fizeram perder a Alexandre. O grande rei, cuja excelência a tradução portuguesa quinhentista da versão italiana da *Historia de Alexandre Magno*, de Quinto Cúrcio, bem desvela, adotara na Pérsia os antigos hábitos antigos do vencido Dario (fol.79v-80r), onde deveria ter imposto os próprios costumes, “ele y que os vencidos mais que os vencedores fosse semelhante E que de huu[m] Imperador de macedonia huu[m] gouernador de Dario ser afeito elle nom ignorando que os principaaes dos seus familiares [e] a hoste grauemente aq[ue]sto sopportaua com graças liberalidades [e] dadiuas de amansarlos se esforçaua as como eu penso aos homee[n]s liures da seruidooe[n] seer ingrato (fol.80). E depois do mesmo modo quando da conquista da Índia. A imagem que a tradição literária voltava à Índia era a da terra das riquezas suntuosas, dos fragrâncias exóticas e da perdição sensual. Para Quinto Cúrcio, os vícios naquela terra era tão grande que se dissimulavam em virtudes. Na parte que dedica aos “Dos costumes dos Indios [e] quejanda he aquela t[err]a”, diz: “A luxuria co[n] todo isso dos Reys que elles magnificençia chamam sobre os vicios de todas as gentes posta. Quando elrey quer seer visto em publico os seus ministros huu[m] baçio de prata denate leuando q[ue] por todo o camjnho onde delibera de seer leuado huu[m] sua eu cheiro lançam” (fol.125v) e “assi como era dado a uirtude assi mais ajuda aa fortuna era abriguado” (fol.159v)., Cf. RUFFO, Quinto Curcio. *Comparaçom de Caio Julio Cesar, emperador maximo, e Alexandre Magno, Rey da Macedonia*. Tradução Portuguesa da italiana de Pietro Candido que foi impresa em Florença em 1478 BA cod 52-XIII-24

Em troca tereis manjares,
Composições delicadas,
U[m]as sobre outras grosadas,
Por perigos, por pesares
Primeiramente compradas.
Convites de quem convida!
Amostrão vos suas tendas.
Quanta cousa é i perdida!
Ceas imigas da vida,
Imigas más das fazendas.

De isto o cheiro, de isto a cor
Que não tem preço igual.
Milagres de Portugal!
Cousas de tanto sabor,
Todas a saberem mal.
Onde se há de lançar tanto?
Aquilo é pagar o pato!
Em fim, quando me levanto,
Ou hei de morrer d'espanto,
Ou se não me espanto, mato.¹⁶⁹

Foi essa apetência da corte por banquetes excessivamente magníficos e por manjares exóticos que levou muitos moralistas a afirmar que a ocupação dos cozinheiros formava um reino à parte, infestado por tanta diversidade de pratos, de vinhos, de carnes de muitos tipos, de doces, com cores, odores e temperos para agradar ao pecado da gula. A doutrina médica dizia que a causa de muitas doenças era o excesso de variedade nas refeições e aconselhavam a frugalidade; todos eles concordavam que essa mudança constante nos hábitos alimentares tinha efeitos morais particularmente danosos.¹⁷⁰

Para Cristóbal de Vilallón, no *El Scholástico*, esse tipo de repasto é próprio de sibaristas, epicuristas e demais espécies exóticas de homens, mas não daqueles varões virtuosos como os que são descritos nos relatos históricos da Antiguidade clássica. Vilallón concorda que a nobreza deve comer não só para nutrir o corpo, mas também para demonstrar a excelência e dignidade de seu

¹⁶⁹ Carta “A Antonio Pereira”, vv.71-90, pp.239-40.

¹⁷⁰ MARAVALL, José António. *El mundo social de “La Celestina”*. 3ª edición revisada. Madrid: Gredos, 1986, p.45.

estamento, porém os hábitos desregrados no comer, isto é, para além do que a virtude da magnificência permite, constitui-se em deficiência moral.¹⁷¹ Isto porque mesmo a manifestação de caracteres externos de superioridade social deve ser doutrinada pelo sentido de temperança e de virtude.

Sá de Miranda é lapidar quando aconselha a Pereira:

A tal cea cortesã
Quanta inguaria vã
A fora a das escudelas.

Os bons convites antigos,
Antes de se tudo alçar,
Erão pera conversar
Os parentes e os amigos,
Que não pera arrebentar.
E de viver juntamente
Houverão convites nome,
Soltos ós olhos da gente
Que vissem quam sanamente
Ali se matava a fome.¹⁷²
(...)

A' vossa fonte tam fria
Da Barroca em julho e agosto
(Inda me é presente o gosto)
Quam bem que nos i sabia
Quanto na mesa era posto!
Ali não mordida a graça,
Erão iguais os juizes,
Não vinha nada da praça,
Ali da vossa cachaça,
Ali das vossas perdizes!

Ali das fruitas da terra,

¹⁷¹ VILALLÓN, Cristóbal de. *El Scholástico*. Edición de José Martínez Torrejón. Barcelona: Crítica, 1997, p.199ss.

¹⁷² Carta "A Antonio Pereira", vv.98-110, pp.240-41.

(Que dá cada tempo a sua)

Colhida á mão cada u[m]a!

Nunca o sabor a vista erra,

Cheirosa, formosa, e nua.

Oh ceas do paraiso

Que nunca o tempo vos vença,

Sem fala da nossa ou riso,

Nem carregadas do siso,

Nem danadas da licença!¹⁷³

O pensamento moral dos humanistas da Península Ibérica advertia que a nobreza verdadeira deve tomar cuidado com os excessos. Para um estamento basicamente voltado para a prática das armas (eles eram os defensores da comunidade contra agressões externas e mantenedores da paz interna), aconselhava-se freqüentemente a temperar a “sanha” (os arroubos de violência pela ira), que tantos males causavam à coesão social. Em troca, não se afirmava o perdão como virtude – de fato, vingar-se de injúrias recebidas era um direito que a nobreza não poderia nunca prescindir –, porém que se deveria cultivar a tranqüilidade da alma. Essa busca pela tranqüilidade e pelo controle das paixões acabava por ser estendida para todos os aspectos da vida da nobreza. É, por isso, que o Marquês de Santillana, no capítulo V de seus *Provérbios*, cujo tema é a “sobriedat”, afirma que nada favorece mais a acender contendas e disputas do que os excessos no comer e no beber.

quanto es bueno el comer
por medida,
que sostiene nuestra vida
de caer,
tanto es de aborresçer
el gloron,
que cuyda ser perfeition
tal plaçer.
mucho es digna de honor
sobriedat,
como sea una bondat
de gran loor;
ca mitiga la furor
en honestat.

¹⁷³ Idem, vv.121-140, pp.241-242.

É resiste en moçedat
al loco amor.¹⁷⁴

E continua, em sentido complementar, afirmando que a verdadeira nobreza se adquire pelo controle das paixões, pelo conhecimento de si e pela busca da vida em virtude:

muy atarde vi pobreça
conosçida
en persona bien regida,
nin torpeça;
mas la gula é la pereça
do assentaron,
poco fallo que iraron
a nobleça.¹⁷⁵

Sá de Miranda diz que as “ceas do paraíso” são, antes de tudo, convívio pacífico entre amigos diletos e verdadeiros, em que a doce conversação faz iguais, a despeito das diferenças de estatuto social, aqueles nobres varões virtuosos que cultivam a temperança à mesa. Essas “ceas” de “convites antigos” não são para desperdício da fazenda em aparências (“Sanamente / Ali se matava a fome”) e para fonte de pesares e preocupações, porém momento propício para a prática e aprimoramento da sociabilidade inerente aos homens.

Miranda poderia dizer que Antonio Pereira agia como um daqueles loucos a que Piccolomini havia se referido em sua *Miseria de cortesanos* (Lisboa, João Barreira, 1563).¹⁷⁶ São loucos aqueles que buscam o que não podem obter, o que busca obter aquilo que lhe pode causar um mal e aqueles que, diante de diversos caminhos possíveis, escolhe o pior deles (fol.bi). Conquanto Piccolomini considere buscar riquezas, fama, honra e favores juntos aos reis e suas cortes um dos piores “desuarios”, insensatez maior ainda é deslocar-se para a “casa do rei” movido pela possibilidade de desfrutar “plazeres y deleites”.

Aqui, o caminho da felicidade e da virtude não é aquele descrito por Epicuro e seus partidários, em que a razão da existência humana resume-se à busca (incessante) dos prazeres. Nada mais prejudicial do que o deleite causado pelo resplendor das roupas e das festas, pela beleza das

¹⁷⁴ LÓPEZ DE MENDOZA, Iñigo. *Obras de Don Iñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana*. Por don Jose Amador de los Rios. Madrid, 1852, p.41.

¹⁷⁵ Idem, *ibidem*, p.42.

¹⁷⁶ PICCOLOMINI, Enéas Silvio. *Miseria de Cortesanos*. Tractado de la miseria de los Cortesanos, que escriuió el Papa Pio, ante q[ue] fuesse summo Põtifice, a vn Cauallero amigo suyo. Impresso em Coimbra por Iuan de Barrera. M.D.LXIII BNL Res 1670 P, F.5483

mulheres e pela magnificência dos palácios e dos templos; ou o prazer de ouvir os sons licenciosos, as fofocas, os ditos satíricos e jococos, e as mentiras e adulações; ou mesmo ainda a luxúria da suavidade dos panos de seda e do contato com as damas (fol.cvii-diiij). No entanto, para Piccolomini, muito pior são aqueles deleites e prazeres que derivam “De los sentidos del gustar: y oler”, pois os que movem a própria vida por satisfazer o paladar e o olfato “siguen mas vida de bestias que de hombres” (fol.diiij).

Contrariamente ao que diz Sá de Miranda, muitos vão a corte pelos “buenos manjares y finos vinos”, como “las moscas siguen las mesas hartas: assi estos tales siguen las cozinhas gruesas de los grades señores: aunq[ue] mas gozan las moscas destes mājares reales, que no ellos” (fol.diiij). Além de passar fome, o vinho “es avinagrado, aguado, corrõpido, desuanecido, azedo, frio, o muy caliente, de mal color y peor sabor”, e há príncipes que dão apenas cerveja a seus cortesãos: “dan ceruisa a beuer a los suyos que como ella en toda parte sea amarga: en palacio es amarguissima” (fol. dv), a ser tomada não em “taça de plata ni de vidro” para não ser roubada e para que não se quebre, “assi beueras en vaso de palo, o de corcho negro viejo y hediondo, que tiene en el suelo vn dedo de hezes y suziedade apegada”, e não se vai tomar num único copo, “mas beueras em comum y cõpañia de todos: y pornas tu boca donde poço ãte beuio y la puso outro con la baua piojosa y la boca llna de bauas: o los dientes podrido y suzios”. Para o rei, será servido vinho de boa qualidade, cujo aroma invadirá o ambiente, “vino moscatel: maluasia, traydo de Francia o de madrigal o de lar ribera de genoua, o de vngria: y aun de grecia lo mandara traer, de lo que nu[n]ca vn pequeno trago” (fol. dvi). Mesmo que seja servido vinho razoável, o cheiro dos outros de má qualidade envenenará o ambiente; e mesmo assim terá de esperar, porque os servidores só trarão vinho no meio do repasto, sem possibilidade de pedir para não ser tratado por “i[m]portuno, pedigueño, y embriago”.

À refeição, diz Piccolomini, serão servidos “bueys viejos, cabras, puercos y ossos” com “la carne que comiença a dañarse & a mal oler” (fol.dvii). Nada das iguarias finas e sabores variados de que falava Miranda, porém carne fria e assada duas vezes, “suzia y con sabor hedi[n]do a humo y llena de ceniza y carbones: o guisada sin tocino, sin salsa y sin especias”, acompanhada de “nabos marchitos y mohosos”, com “legu[m]bres medio cochas (...) llenas de biuos gusanos”; ovos estragados e fedendo a podridão; frutas, que os porcos recusaram; pescados sortidos, destes que encontram “en las cloacas o madres de la ciudad”; tudo isso regado a azeite de lâmpadas e candeeiros, que “con su grã hedor haze huyr las culebras” (fol.dviii), e a pão duro e negro.

E Piccolomini, concordando com Sá de Miranda, afirma que:

a los curiales que por apetito de la gula siruen los principes: no solamente les podemos ante poner los ciudadanos que con sus mugeres y hijos amados estan en sus casas y comen honesta y ordenadamente: y los labradorcillos y pastores que entre sus ouejas comen castañas frescas y mançanas sabrosas cõ leche de sus ganados: beuiendo de las aguas claras & limpias de los rios: mas los pobres q[ue] entre las piedras sentados: o en lãs puentes: o las puertas de las Iglesias estã me[n]digando y pidiendo por amor de dios: mayormente que a estos que siguen la corte ni les sucede a su sabor lo que desseã: y si les sucede nu[n]ca por eso son mas virtuosos y bienauenturados (fol. evij).

Para Frei Heitor Pinto, assim como para Sá de Miranda e Piccolomini, nem a fome nem a aparência, o paradigma da boa mesa era dado pela narração bíblica do milagre da multiplicação dos pães por Cristo, em que: “Tudo era simples e sem pompa, tudo sem sinal de delicias e vaidades. Que é dos manjares brancos, que ali havia? Que é das invenções curiosas, que ali se achavam? Que é das iguarias custosas? Que é das cousas doces e das conservas esquisitas? Tudo ali era singelo, tudo era alegre e bem assombrado?”.¹⁷⁷

Enquanto na corte grassavam os banquetes suntuosos e as delicias e as comidas exóticas vindas de partes distantes, que estimulavam o apetite e a gula da nobreza, Garcia de Resende, em sua crônicas rimada do reinado de D. Manuel, a sua conhecida *Miscellanea...*, referia-se à falta de pão ou de seu preço exorbitante e a carestia de carnes e pescados, aliás pelo descuido com a lavoura dos campos e com a produção de alimentos:

Vimos em Évora valer
Os moios de pam iguaes
Quinze, vinte mil reaes;
Agora os vemos vender
A setenta mil e maes;
Ano vi tam abastado
Que a octo reas comprado
Foi o alqueire de pam;
Outro vimos em que nam
Se achava por um cruzado.

Vimos os campos coalhados
De aves e de caçadores,
O mar cheo de pescados

¹⁷⁷ PINTO, Frei Heitor. *Imagem da vida cristã*. Prefácio e notas M.A. Correia. Lisboa: Sá da Costa, 1956, v. II, “Da Tranqüilidade da vida”, cap. XII, p. 225.

Muito bõos, muito prezados
E de muitos pescadores;
Perde-se a altanaria,
Nom há peixes que soia,
Nem gaviães, nem relé
Nem sei onde isto é,
Pois de tudo tanto havia.¹⁷⁸

Essa conjugação de carestia de víveres, subida de preços e descuido com a produção de alimentos, cuja conseqüência era a fome e miséria que contrastavam com a opulência da corte, também comparecem em Gil Vicente. Apariço, personagem da farsa *Que tem farelos?*, diz de seu amo Aires Rosado, que, depois de passar o dia inteiro sem comer nada, na hora da ceia:

– Sus, cear,
como se tivesse quê
e eu nam tenho que lhe dar
nem ele tem que lhe dê.

Toma um pedaço de pão
E um rabão engelhado
E chama nele bocado
Coma cão.¹⁷⁹

Na mesma hora da ceia, no *Auto da Índia*, representado em Almada diante da rainha D. Leonor, em 1509, o Lemos diz para a Moça que fosse à Ribeira de Lisboa buscar comida, para impressionar a incauta mulher deixada pelo marido, que fora enriquecer ao além-mar. Diz Lemos, cheio de empáfia e de bolsa vazia: “Vá esta moça á Ribeira de Lisboa – e traga-a cá toda inteira, – que todas s’há-de gastar”, porém nada de “azevias”, de “cabritos” e de “ostras”, antes e apenas, com voz de mais empáfia, “Traze u[m]a quarta de cereijas – E um ceitil de briguigões”, “traze mais um pão – e o vinho das estrelas”.¹⁸⁰

Um dos princípios fundamentais da *oeconomia* reza que a “casa” senhorial deve ser auto-suficiente e, por isso, produzir e estocar todos os alimentos necessários para nutrir com dignidade aristocrática aos seus membros. A idéia de mandar os criados irem à praça buscar comida é

¹⁷⁸ RESENDE, Garcia de. *Miscellanea...*, op.cit., trovas 233-234, p.580.

¹⁷⁹ VICENTE, Gil. *As obras de Gil Vicente*. Lisboa: INCM, 2002, v.II, p.155.

¹⁸⁰ Idem, ibidem, v.II, p.68.

absolutamente contrária a esse princípio. É verdade que, nos banquetes freqüentados por Sá de Miranda, “não vinha nada da praça”. Completamente alheio ao burburinho do mercado urbano e às trocas monetárias, para o valor social distintivo dos estamentos superiores da hierarquia temporal, seria escandaloso ter de abastecer-se de provisões todos os dias, pois, como afirma *Glosa castellana al Regimiento de Príncipes*, de García de Castrojeriz, “ca el que cada día compra más parece peregrino o viandante que morador ni ciudadano”.

Um contemporâneo de Sá de Miranda, Critóbal Castillejo, desempenhando o mesmo tema da crítica de corte, pouco dizia acerca dos banquetes e dos excessos alimentares. Interessava-lhe, nesse aspecto, assim como também para Miranda, porém com outro viés interpretativo, a questão dos adutores e dos lisonjeiros. Castillejo, um dos escritores castelhanos mais importantes do século XVI, afirma que, num mudo decaído em que os homens vivem mais em pecado do que em virtude, a constância da verdade perde em prerrogativa para a adulação. É através do engano, do logro, das falsas aparências e do uso bem calculado de lisonjas que se atinge as tão almejadas riquezas e honrarias.

Yo gobierno los imperios,
Y a tiempo los hago míos,
Los reinos y señoríos,
Iglesias y monesterios,
Y ciudades.
Muevo las comunidades
Y en las repúblicas ando,
Y tengo voto y aun mando
Entre sus parcialidades.
No hay estado
Ni lugar tan encerrado,
Donde hombres puedan entrar
Que a mi virtud singular
Le pueda ser reservado,
Ni linaje
De personas ni lenguaje
Tan extraño y vizcaíno,
A quien sea peregrino
Mi reporte y mi mesanje.
Mis primores
A reyes y emperadores,

Papas, obispos, prelados,
 Y en fin a todos estados
 Inclinan a sus favores
 Naturales;
 Mas aunque son generales
 Mis grandes prerrogativas,
 Andan más listas y vivas
 En los palacios reales,
 Do me es dada
 Propia natural morada,
 Como la trucha en el agua,
 Y do está la forja y fragua
 De mi oficio colocada
 Principal.¹⁸¹

A adulação atua dessa forma, explica Castillejo, por causa da natureza dos grandes e poderosos do Estado, sempre inclinados à ingratidão e à maldade, e freqüentemente orgulhosos de si mesmos e dispostos a ouvir – de fato, enganarem-se com – lisonjas. Na literatura cívica humanista, assim como, antes dela, muita literatura de aconselhamento político, salientava-se a virtude da justiça como primeira virtude a ser empreendida pelo príncipe. O príncipe que desejasse manter a paz e harmonia entre os súditos de seu Reino deveria saber distribuir as honras e graças consoante a lembrança dos bons serviços realizados e sem afeição das pessoas¹⁸²; do contrário, deixaria espaço para a adulação – ou seus sinônimos, “asentación”, “blandimiento”, “expalpacio” ou, como dizem “los españoles”, “lisonja”, ou ainda, noutro poema, “cortesía”¹⁸³ – e não para o mérito.

¹⁸¹ Cf. CASTILLEJO, Cristóbal de. *Obras*. Edición de J. Dominguez Bordona. Madrid: Espasa-Calpe, 1958, tomo IV, vv. 2948-2982, pp.126-127.

¹⁸² Castillejo trata dessa questão na “Consiliatoria de Cristóbal de Castillejo, dirigida a el rey su señor”, escrita de Viena, em 8 de janeiro de 1541, Cf. Idem, ibidem, tomo IV, pp.54-70.

¹⁸³ Para quem desejar saber o que é “cortesía”: “Vos me hábeis visto mil veces / entre reyes y señores, / y papas y emperadores, / y perlados y jueces / palacianos, / soldados y ciudadanos, / hidalgos y caballeros, / bien que por serme groseros, / no me curo de villanos. / Siempre me tenéis presente / por testigo y por exemplo, / en la calle y en el templo, / y en palacio especialmente. / Paniaguada / Soy de muchos, y criada, / Y vos me hábeis conocido, / En mil partes do he servido, / Y dentro en vuestra posada. / Suelo ser familiar / de personas principales; / y acerca de cardenales / tengo infinito lugar. / Mis primores / A núncios y embajadores / Hacen siempre compañía, / Y la santa clerecía / Se huelga con mis amores, / soy amorosa y afable, / Dulce, blanda, halagueña; / Alegre, mansa, risueña, / Apacible y amigable. / Las entradas / Con esto tengo ganadas / Aun en casas de tiranos; / Muchas veces beso manos / Que querría ver cortadas. / Encubriendo la malicia, / uso de benivolencia, / de regalo y de caricia / y humildad. / Por ganar la voluntad / Ajena, fuerço la mía, / Muestro gesto de alegría, / Y dios sabe la verdad / Saludo por cumplimiento / al que encuentro acá y allá, / Y acompañõ al que se va, / Por dexar su pensamiento / Sin querella, / Soy una simple doncella / Al parescer, y muy llana; / Ríome de buena gana, / Y algunas veces sin ella. / Uso mucho de

Dices que soy diligente
Con las gentes poderosas,
Y me las humillo a cosas
Que la bondad no consiente:
Algo hay dello,
Yo lo confieso y querello,
Porque a veces va sin gana;
Mas la condición humana
Me fuerça para hacello,
Porque trato
Con pueblo bravo e ingrato,
Prelados, príncipes, reyes,
Con quien, guardando mis leyes,
Es menester gran recato
Y razones,
Halagos, inclinaciones,
Humildes para ganallos,
Atraellos y amansallos,
Como a tigres y leones
No domados,
Y pueden ser comparados
A cualquier bravo animal
Cuando de su natural
No son acaso inclinados
A bondad.
Su loucura y su maldad
Es menester alaballa,
O al menos disimulalla,
Y seguir su voluntad
Tal cual fuere,
Y traer quien los siguiere

alabança / en mis palabras compuestas / Y siempre van mis respuestas / Llenas de buena criança / Y de amor.
/ A todos presto favor, / Y procuro de agradar, / Hacer honra y contentar / Al pequeño y al mayor. / Bien que
hago diferencia / de las personas y estados; / que a los ricos y privados / trato com más apariencia / de
afeción; / y según condición / del estado de las gentes tengo bocas diferentes, / con que doy satisfacción. / (...)
De morada permanente / no tengo cierto lugar, / porque me conviene estar / en todos continamente; / mas
diría / que resido todavía; / más en la corte romana, / y por ser tan cortasana, / soy llamada cortesía”, Cf.
Idem, ibidem, tomo IV, vv.1673-1762, pp.74-77.

En palmas siempre su yerro,
Y la mano por el cerro
al que contentar quisiere.¹⁸⁴

Castillejo não teve nenhum recato ao queixar-se várias vezes em suas poesias da ingratidão dos grandes por não ter sido devidamente recompensado por seus serviços na corte de Viena. No final de sua carreira, como secretário do imperador, referia “los dolores de servir y no medrar” e admoestava que os príncipes e potentados a quem votara toda uma vida de lealdade careciam da virtude da justiça distributiva, porque outros com menos diligência e mérito, haviam logrado mais mercês. Dizia desconsolado em sua velhice inglória que:

Tiempo es ya, Castillejo,
tiempo es de andar aquí,
que me crecen los dolores
y se me acorta el dormir,
que me nacen muchas canas
y arrugas outro que si;
ya no puedo estar em pie
ni al rey servir mi señor servir.

(...)

tiempo es ya de retirar
lo que queda del vivir
pues se me alexa esperança
cuando se acerca el morir,
y el medrar que nunca vino
no hay ya para qué venir.
Adiós, adiós, vanidades,
Que no os quiero más seguir,
Dadme licencia el buen rey,
Porque me es fuerza el partir.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Idem, *ibidem*, vv.3033-3067, pp.124-125. A contraposição que Cristóbal Castillejo realiza não é do campo em relação à cidade, como em Sá de Miranda, porém entre duas cortes – a desejada e perfeita Viena e a luxuriosa e decadente Roma, lugar por excelência da adulação. Para tanto, ver “Respuesta del autor a un Caballero que le preguntó qué era la causa de halarse tan bien en Viena” (Idem, *ibidem*, tomo II, pp.279-282) e a segunda parte do seu *Diálogo entre Adulación y Verdad* (Idem, *ibidem*, tomo IV, p.164ss).

¹⁸⁵ DOMINGUEZ BORDONA, J.. “Prólogo”, In: CASTILLEJO, Cristóbal de. *Obras*. Madrid: Espasa-Calpe, 1958, tomo I, p.XVs.

IV.2.4 As formas imperfeitas de amizade

Um dos temas centrais da epistolografia em verso de Sá de Miranda é, sem dúvida alguma, aquele do “amor vicioso”, justamente aquele que se contropõe ao “amor fino”. Apropriado de modo ostensivo pelo vocabulário ético-político do século XVI, esse amor imperfeito retoma a tradição da poesia amorosa e cortesã dos séculos anteriores; a mesma tradição que irá comparacer nas tão conhecidas novelas sentimentais hispânicas e nos tratados acerca do casamento. Para os moralistas de Quinhentos, o “buen amor”, o amor fundado em honestidade (o *honeste* ciceroniano) e fundamentado na perfeita concórdia de espíritos – base, portanto da verdadeira amizade –, seja aquele que não se guia por interesses vis, nem põe nódoas de suspeitas, nem está em constante dúvida, o “loco amor” é cego da desrazão e voltado para a satisfação de algum prazer ou egoísmo.

Ou, como refere Miranda a seu amigo D. Fernando de Meneses:

Todo desassossegos e queixumes !
Cuidais que is vento a popa, is vento a proa.
Toda desconfiança e mais ciumes,
Ums nadas que porem ferem de agudo,
Reina no povo, segue os seus costumes,
Oução se os coraçõis que ouvidos têm
Mais certos e outros olhos que vêm tudo.¹⁸⁶

Assim, se, para Miranda, é verdade que o matrimônio constitui uma das formas de amizade perfeita, os ciúmes são exatamente aquilo que faz naufragar e quebrar o verdadeiro amor. Essa tópica era obrigatória na lista de vícios morais que a mulher casada deveria rechaçar e entrava na *amplificatio* do gênero de “castigos de foemina christiana” do século XV, muito difundido nas línguas vernáculas peninsulares.¹⁸⁷ Um pouco mais tarde, no século XVII, Diogo de Paiva de Andrada dedica todo o capítulo VII, de seu *Casamento Perfeito* (1630), a longamente discorrer acerca dos perigos da desconfiança entre os casados, sobretudo adverte dos perigos do “infernall e

¹⁸⁶ Carta “A Dom Fernando de Menezes”, vv.107-114, p.255.

¹⁸⁷ Cortijo Ocaña cita, em catalão, “Conseyll de bones doctrines que una reyna de França dona a la filla sua que fonch muller del Rey Danglaterra”, “Letra deval escrita feu lo marques de Villenà e compte de Ribagortça qui apres fo intitulat duch de Gandia per dona Johana filla sua quant la marida ab don John fill del compte de Gardona, per la qual liscrivi castich e bons nodriments dient axi”; e, em castelhano, “Castigos y doctrinas que un sábio dava a sus hijas”, Cf. *El Discurso de despedida dirigido à princesa Dona Joana por ocasião do seu casamento com Henrique IV de Castela* del Condestable Don Pedro de Portugal. *Santa Barbara Portuguese Studies*, v.4 (1997), p.6ss.

terrível” dos ciúmes.¹⁸⁸ Aqui, convém lembrar, como diz Andrada, do exemplo de amor constante de Penélope, mulher de Ulisses, que “em vinte anos, que ele andou ausente, sendo de todos julgado por morto, se escusou de casar com cada Príncipe dos muitos, que a pretendiam, dizendo, que não podia tomar estado, até que não desse fim a uma teia, na qual tecia todo o dia, e destecia toda a noite”.¹⁸⁹ E, adverte da discordância de “vontades, opiniões, e procedimentos”, que torna o amor impossível, e resulta em perda ao governo da casa e aos bons efeitos da paz verdadeira:

Nem pode haver família bem governada, se entrar a desconfiança entre os que forem senhores dela: pois como cada qual governa por seu caminho, tudo fica incerto, e insuspeitoso, tudo variado, e descomposto: porque, ainda que conforme a direito, os maridos são a cabeça, e a eles pertence a principal parte do governo, contudo não devem ser a mulheres tão excluídas, que fiquem em grau igual com os criados: quanto mais que há coisas, que lhes pertencem tanto a elas, que, se os maridos as governarem, será muito grande defeito seu, e muito maior desgoverno da casa.¹⁹⁰

E acrescenta:

E também este mal da desconfiança resulta em dano da correspondência, que se deve ter com os bons amigos; porque se um dos casados começa a desconfiar das conversações, e amizades do outro [tratamos das que forem boas, porque as que o não forem, evitá-las será virtude, e dissimulá-las mui grande vício] é forçado, ou dar de mão a elas em detrimento do primor, que obriga a conservar as amizades lícitas, ou arriscar a muito ilícitas diferenças toda a quietação e conformidade: e neste particular ainda é maior o encargo dos maridos, e lhes prejudica muito serem cabeça; porque

¹⁸⁸ “com o qual não pode haver alma quieta, nem vida segura, nem virtude firme, nem amor verdadeiro, nem governo bem ordenado, nem honra bem avaliada: onde eles entram, não há coração tão generoso, que não penetrem, e desanimem, nem lealdade tão constante, que descomponham, e desbarratem: fazem súbitas transformações de amor e ódio, de brandura em aspereza, de mansidão e ferocidade, de alegria em perpetuas ansias, e tristezas, de riso em miseráveis lágrimas, e suspiros, e de uma vista clara, e desenganada em uma prejudicial, e enganosa cegueira, com a qual fazem sujeitar uma mesma suspeita a inculpáveis, e viciosos, e a destruir com igual vingança a inocentes”, Cf. Diogo de Paiva de ANDRADE. *Casamento Perfeito*. Prefácio e notas do Prof. Fidelino de Figueiredo. Lisboa, Sá da Costa, 1944, p.34.

¹⁸⁹ Idem, ibidem, p.36. O tema de Penélope e Ulisses introduz a advertência aos homens que se valham sempre de prudência e não de ira para preservarem sua honra, isto é, que evitem a “raiva, furor e desatino” em prol do “amor, esforço e lealdade”. Andrada aconselha que “examinem toda a suspeita com muita consideração, e diligencia, ano se confiando nem de sua própria vista, porque já aconteceu enganar-se alguém com ela, e nascer deste engano morrer deshonrada quem vivia com muita honra (...) Como a ira se resfria, então tem mais aguda a vista. Porque a verdade é que, não houve nunca em matérias graves resolução precipitada, que não fosse muito prejudicial, e perigosa. Cheios andam os livros de sentenças, admoestações, e exemplos, em que nos procuram persuadir o vagar, e conselho com que se deve tomar satisfação de agravos, e particularmente nas ocasiões, de que tratamos, que como são, as de que os homens mais se recatam e as em que tem posto os maiores quilates de sua honra”(Idem, ibidem, pp.41-42).

¹⁹⁰ Idem, ibidem, pp.46-47.

desculpar-se um homem em semelhantes matérias com sua mulher, é frouxidão, grossaria, e descrédito: sofrer desgostos, que delas procedem, é grande pena, aflição, e tormento.¹⁹¹

Nesse mesmo sentido, na III parte do *Espelho de casados*, em que se defende a dignidade das mulheres e se refuta as várias razões contra o casamento, na esteira do debate da *querelle de femmes*, declara-se que as mulheres virtuosas não agem como Helena, tomada de luxúria e em guerra contra a castidade, ou, em especial, como Medea, transbordando em ciúmes e dominada pela ira.¹⁹² No livro VI da *La Diana*, Jorge de Montemayor afirma, através do caso de Amarílida e Filemón, que para os “celos” não são necessárias “certidumbres”, pois lhes bastam “falsas sospechas”.¹⁹³ Daí, então, que toda a tratadística acerca da amizade e do casamento sempre insista na aplicação da virtude da prudência como um dos pilares fundamentais do amor; também que é necessário cultivar certo “heroísmo erótico” com base na firmeza e constância dos afetos a despeito de todas as dificuldades impostas pela fortuna e pelo tempo.¹⁹⁴ Prudência, eu dizia, porque amor verdadeiro é resultado de operações racionais e da escolha em que concorre certo cálculo (aristotelicamente falando) entre dois extremos indecorosos. Como diz João de Barros, o “amor cêgo” – o “amor vicioso”, de que fala Sá de Miranda –, que os autores clássicos figuravam por

¹⁹¹ Idem, *ibidem*, pp.48-49.

¹⁹² “Helena aquela muy nomeada quesque veo de Troya que por ella se destruyo. sendo falecido seu marido Menelao ella fogindo dos filhos de Oreste veo ter a Rodes onde foi agasalhada de Polyzo molher delRey Tepolemo: e como quer que ella ajnda fosse fermosa. e sempre aja briga antre Ferosura e castidade: parece que ouue antre ella e Elrey alguns amores os quaes como entendesse Polyzo: a enforcou per suas mãos em huma aruore. e este foy o fim de tam fermosa e tam famosa molher. Laodyçe molher de Antyocho rei de Sirya matou com peçonha Beroniçe jrmã de Tolomeu porque Antioco a amaua e tinha della hum filho que ela também amou. Braçiano conta no Decreto que huma molher com Ciumes de huma sua criada a matou com açoutes. Tullio. ij. dos offitios diz que Alexandre Phereo foy morto por sua molher: por Ciumes que tinha delle. Ho mesmo conta justino: que fez Arsinnoe a seu marido Demetrio. Porque andaua com sua sogra Beronica. Alguns dizem que Antonio vero emperador foy morto per azo de sua molher Luçilla: porque elle amaua a Fabia. Apuleyo conta tambem: que huma molher de hum laurador tinha delle taes Ciumes: que com rayua lhe queimmou hum çeleyro onde tinha toda sua fazenda: e nam contente diso enforcou hum filho que tinham e depois se lançou em hum poço. Spinga molher de Cadmo por ciumes de Armonia se apartou delle: e lhe fez guerra cruel. Dyrsa como quer que sospeitase que seu marido Lyco amaua a Antiope: mandouha tomar: e atar aos cornos de um Touro e poer fogo debaixo: pera que a espedaçasse em hum monte Medea matou seus propios filhos que tinha com Jasom: porque elle a deixara por amor de Hisiphile. Prognos também por ciumes de Fylomena matou seu proprio filho: e o deu a comer a seu marido (...) Deutera raynha de França matou sua filha doutro maurido por ciumes delrey Teodoberto, Cf. “resposta e reprouaçoaam do Terçeyro fundamento da Seruidom.Tractasse aqui dos Ciumes. E como sempre o casamento he Franco e de toda Liberdade”, BARROS, Dr. João de. *Espelho de Casados*. 2ª edição, conforme a de 1540 [Porto, Vasco Díaz de Fregenal]. Publicado por Tito de Noronha e Antonio Cabral. Porto: Imprensa Portuguesa, 1874, fol. XXXIIIv-XXXIVr.

¹⁹³ MONTEMAYOR, Jorge de. *La Diana*. Edición de Juan Montero; estudio preliminar de Juan Bautista de Aualle-Arce. Barcelona: Crítica, 1996, Libro Sexto, p.253.

¹⁹⁴ Apud Juan Bautista de Aualle-Arce. Introducción, In: MONTEMAYOR, Jorge de. *La Diana*..., p.lxiv.

Cupido, é “deos d’amor desonesto”, cujos olhos estão vendados para não padecerem de “vergonha” e de desonra.¹⁹⁵

Diego Hurtado de Mendonza, um dos poetas do círculo renascentista de Garcilaso de la Vega e de Juan Boscán (dois poetas admirados e imitados por Miranda), escreve uma composição em quintilhas, cujo tema é exatamente “aquesta definición / de celos y su tormento”, para demonstrar seu valor e merecimento literários (“haceros algún servicio”) perante certa dama. Começa por uma série de definições negativas dos ciúmes, porém que ao mesmo tempo estabelecem seu caráter inerentemente contraditório.

No es padre suegro ni yerno,
ni es hijo, hermano ni tío,
ni es mar, arroyo ni río,
ni es verano ni es invierno,
ni es otoño ni es estío,

No es ave ni es animal,
ni es luna, sombra ni sol,
becuadrado ni bemol,
piedra, planta ni metal,
ni pece ni caracol.

Tampoco es noche ni día,
ni hora, ni mes ni año,
ni es lienzo, seda ni año,
ni es latín ni algarabía,
ni es hogaño ni fue antaño.

E, logo a seguir, para não mais dilatar, mesmo porque a série de contradições tenderia ao infinito, declara que o caráter tumultuoso dos ciúmes, cujo sentido é o “amor desordenado” e “vicio muy afeado... de razón no gobernado, / mas guiado de apetito”:

Son celos exhalaciones
que [salen] del corazón,
sofística presunción

¹⁹⁵ BARROS, João de. Diálogo da Viçiosa Vergonha. In: _____. *Gramática da Língua Portuguesa*. Reprodução fac-similada, Leitura, introdução e anotações por Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1971, pp.417-418.

que pare imaginaciones
de muy pequeña ocasión.

Es enviada conocida
que no sabe contentarse,
una paz interrumpida,
yerba en el alma nacida
muy difícil de arrancarse.

Es jara en yerba tocada,
aljabá que pare flechas,
una traición embozada
de contrarios rodeada,
cárcel de dos mil sospechas.

Sello que, donde se sella,
tarde o nunca se desprende,
purga que marta bebella,
y es fuego que se enciende
de muy pequeña centella.

Es una fuente de enojos,
río de muchas corrientes,
camisa hecha de abrojos,
rejalgar para los ojos,
neguijón para los dientes.

Es una fiera muy brava
que allá en las éntreñas mora,
casa do siempre se llora
y la verdad es esclava
y la sospecha señora.

(..)

Dice un devoto señor
a quien esta plaga alcanza
que celos nacen de amor,
[más] respóndele un doctor:

“No hay amor sin confianza”.

E arremata afirmando que os ciúmes, em verdade, são, ao mesmo tempo, “un querer y no querer”.¹⁹⁶ Assim, os teóricos quinhentistas da amizade sempre salientam que o “amor” que une os homens deve se basear na constância, pois a tranqüilidade da alma é um dos efeitos do cultivo das virtudes; apenas aqueles que são moralmente repreensíveis padecem de inconstância da vontade. Sob a ótica dos preceitos da nobreza do século XVI, a firmeza da alma e o robustecimento da vontade é que conduzem às ações virtuosas, à obtenção da honra, ao incremento da dignidade e do renome.

O âmbito ético do conhecimento de si, que remedia a soberba e a presunção, quadra perfeitamente à “economia”, pois o pai de família deve saber amar verdadeiramente aos membros de sua casa. Esse amor ecoa no âmbito político, uma vez que, como refere Aristóteles, a sociabilidade e os laços de afeto entre os seres humanos pertence à ordem do natural e do necessário. Os vícios morais e, em especial, a adulação, circunscritos ao escopo da primeira etapa da filosofia prática e da prudência, acabam por rebater no último patamar da vida em comunidade – a política. É por isso que muita literatura desse período ressalta a cobiça e a busca dos próprios interesses como particularmente nocivos à organização da vida social. Não há perturbação da alma que não se traduza no âmbito dos negócios do Estado.

É assim que Jorge Ferreira de Vasconcelos, em sua muito pouco conhecida e estudada “epístola”, realizada em duas quadras justapostas de octossílabos de arte real, cujo tema é a intraquilidade da alma e seus efeitos no âmbito das ações políticas, reclamava deste tempo aos revés (“Tudo o que foi já estimado / Perdeu neste tempo o preço”) de falsas amizades e de muita ingratidão, em que “anda tudo assi trocado”.

Finjo-me brando, e amigo,
Tiro de vós o que posso,
Cobiço por meu o vosso,
Sinto uma coisa, outra digo:
A quem devo sou imigo,
A quem me deve acho ingrato,
Sobre vossa vida trato,
Minha alma trago em perigo.
(...)

Honro somente a quem tem:

¹⁹⁶ HURTADO DE MENDONZA, Diego. Definição de los celos em quintillas, In: *Poesia*. Edición de Luís F. Díaz Larios y Olga Gete Carpio. Madrid: Cátedra, 1990, pp.217-218.

faço tudo por proveito,
ando todo contrafeito,
não tenho amor a ninguém.¹⁹⁷

E Sophia, a interlocutora renitente dos *Diálogos de Amor*, de Leão Hebreu, explicava que a “ragione” e a “prudencia” governam ao amor virtuoso e não ao amor lascivo “in tutto disordinato e sfrenato”; ao que Phílon, paciente como sempre, acresce que o “amor lascivo” – mais uma vez o “amor vicioso” de Sá de Miranda – “fa perdere la memoria di ogni altra cosa e di se solo l’empie, e in tutto fa lo huomo alieno da se medesimo, e proprio della persona amata: il fa inimico di piacere e di compagnia, amico di solitudine, malinconico, pieno di passion, circondato di pene, tormentato dall’afflitione, martorizado dal desiderio, nutrito di speranze, tribulato da disperatione, ansiato da pensamenti, angosciato da crudeltà, afflitto da suspicioni, saettato da gelosia, tribulato senza requie, faticato senza riposo, sempre acõpagnato da dolori, pieno di sospiri”.¹⁹⁸

Sá de Miranda, a despeito de concordar com tudo isso, no entanto, mobiliza esses *topoi* mais especificamente no sentido de criticar os falsos amigos, ou seja, conforme a cultura política da Época Moderna e em concordância com a última parte do *Da Amizade* de Cícero, as relações em que se busca o prazer ou o interesse através da adulação; “amigos aventureiros / e das brandas louvaminhas”, em quem não se deve depositar muita confiança, pois “co vento, e como andorinhas / Vão e vem co tempo feito”.¹⁹⁹ E, avisando ao ilustre amigo João Roiz Sá de Menezes, explica, numa imagem divertidíssima, que os aduladores são como os bandos de rãs a coaxar incessantemente:

Sofistas me são defesos
Com seus bandos, suas cismas.
Ei-los soltos, ei-los presos!
De fé, que não de sofismas
Quer deus os peitos acesos!
Que nas auguas encharcadas
I se ajuntão como rãs,
Fazem grandes matinadas,
Tudo são palavras vãs.²⁰⁰

¹⁹⁷ FERREIRA, Jorge Ferreira de. *Epistola*. Paris: Farândola, 1997, p.18.

¹⁹⁸ HEBREU, Leone. *Dialogi di amore / composti per Leone medico, di natione Hebreo, et dipoi fatto christiani*. In Vinegia: In Casa de Figliuoli di Aldo, 1541, fol.32 BN Res 1111P F.494

¹⁹⁹ Carta “A João Ruiz de Sá de Menezes”, vv.167-171, p.211.

²⁰⁰ Idem, ibidem, vv.172-180, p.212.

Sá de Miranda pode ter retirado essa imagem dos adulares como rãs a coaxar das mordazes sátiras de Luciano, em particular, do *Timon* em que estes são tratados como sapos e parasitas. Luciano também fala dos adulares em outras obras mais conhecidas e famosas, no *De parasito* e no *Rhetorum praeceptor*.²⁰¹ Havia também outras imagens dos adulares amplamente divulgadas no início século XVI. Os austeros *Grands Rhétoriciens* comparavam a hipocrisia e a adulação com o trabalho dos corvos, das moscas e dos vermes que digerem carne putrefacta.²⁰²

Mais ainda, Miranda adverte a António Pereira, referindo-se aos adulares, que se o amigo vai mudar-se para a Corte, lá encontrará esses “Rousinois asoviadores / Polas hortas d’Enxobregas”.²⁰³ Essa imagem com suas variações – a do “canto” e das “palavras suaves” dos adulares – era muito freqüente nos escritores de moral e de política da época do humanismo, pois se constituía em grande medida como matéria preferencial dos conselhos e das sentenças para o aprimoramento da virtude da prudência. No século XV, numa muito conhecida tradução rimada em romance dos ditos sentenciosos de Catão, cujos conselhos morais serviam de guia para as ações da nobreza hispânica, Gonzalo García de Sancta María (1447-1521) admoestava que os lisonjeiros (essas aves de rapina) facilmente deixam-se prender nas redes:

Guarda te mucho de ser lisongero
[e] de enganar outro: con dulces palabras:
porq[ue] son cosas muy uiles: muy agras:
al que se precia de ser verdadero.
el que esto faze: es como vn bahrero:
que con reclamo enreda las aues
[e] con sus cantos muy dulces/suaues:
las faze venir por angosto sendero.²⁰⁴

E, numa das sentenças da terceira parte da coletânea, aconselha:

²⁰¹ SMITH, Pauline M.. *The Anti-Courier Trend in Sixteenth Century French Literature*. Genève: Droz, 1966, p.19.

²⁰² Idem, ibidem, p.79ss.

²⁰³ Carta “A Antonio Pereira”, vv.349-350, p.250.

²⁰⁴ GARCÍA DE SANCTA MARÍA, Gonzalo. *El catón em latín y en romance*. Zaragoza, Pablo Hurus, 1494, El Escorial XVII/2251. Os fólhos não estão numerados. E também, por exemplo, na copla sobre a deusa Fortuna: “La cosa que sabes te mucho conuiene: / nunca dexes: [e] en la bonança: / mira el siniestro: [e] sin mas tardança: / prouee a aquello: que mas te sustiene. / [e] sabe te cierto: q[ue] dos caras tiene / aquella diosessa: que llaman fortuna [sic]. / con lindos cabellos / hermosa la vna: / la otra muy calua: que muestra en vn siene”. E, imediatamente a seguir, sobre a prudência: “Para tu mientes a lo venidero. / [e] mira tambien lo que esta presente. / [e] sigue a aquel dios: que muy igualmente / mira lo que es: [e] ahun lo postrero. / [e] ten este enxemplo por muy verdadero: / q[ue] el que no guarda: lo que esta delante: / para tras cahe: [e] el que es viandante: / no passa sin ver: quã fondo esta duero”.

Las fablas muy dulces: [e] muy lisongeras
esquiua: [e] fuye con todas tus fuerças.
[e] fabla verdad: [e] guarda no tuerças
del justo camino: en algunas maneras.
ca aquellas palabras: son muy verdaderas:
que tienen simpleza: [e] no dobladura:
[e] el engaño es fama de mala natura
de hablar fingido:[e] ir por senderas.²⁰⁵

Não é por acaso que Sancta María declara, logo ao abrir suas traduções, que a primeira virtude é “refrenar la le[n]gua”, como sinal do controle de si e demonstração de alta qualidade moral. Muitas de suas traduções de Catão são dedicadas aos “pecados da língua”, isto é, à moderada conversação, a manter a palavra dada, a saber aceitar o bom conselho, à amizade verdadeira e, em particular, evitar os adulares. Nestas, é comum a advertência de que apenas os homens cheios de orgulho de si e enlevados pela próspera Fortuna, portanto imersos em vícios morais e na satisfação dos próprios apetites, sendo incapazes de um juízo correto, deixam-se enganar pelos lisonjeiros; o varão virtuoso, que conhece a si mesmo e sabe que a Fortuna muda o destino dos homens rapidamente, cultiva, antes de tudo, a prudência e reconhece quando se trata de adulação e de falsas palavras.

El que de palabra: finge ser amigo
mas no esta dentro: tal como se muestra:
saluda le mucho: [e] da le tu diestra:
mas ten le en tu pecho: por grande enemigo:
[e] por los tales tu no des vn figo:
mas burla los: como te piensan burlar.²⁰⁶

Num sentido mais geral, Plutarco também referia que os adulares encontram seu campo fértil naqueles que são tomados pela vã glória e pelo excesso de amor a si mesmo – pelo pecado da soberba, como diz Vio Cajetano. De fato, aqueles que não buscam conhecer a si mesmos – a fórmula ética, por excelência – são facilmente vítimas das inconstâncias e dos interesses dos adulares.

Como esclarece Vio Cajetano, cuja *summa* desvela as matérias para os casos de consciência, a voz “adular” ou “lisongear” significa “querer ganar la voluntad a alguno, siruindole, o alabandole,

²⁰⁵ Idem, ibidem.

²⁰⁶ Idem, ibidem.

excessiuamente” (fo.21r); além de ser pecado, incita a “soberuia”, que “es ensalçarse vno sobre si”, o que, conforme a definição geral, “en su estima, o en lo que para si escoge se tenga vno en mas delo que es”. E continua: a “soberuia” pode ser dividida em espécies: a primeira, pelo desprezo a Deus, “quando vno a si se ensalça del bien q[ue] tiene, como si no lo vuisse recebido de Dios” e “como si lo vuisse recebido por sus p[ro]prios merescimientos”; e a segunda, pela “diuina largueza”, “como si solo el tuuiesse aquel bien, desechandoa todos los otros” ou “si no teniendo tal bie[n], assi se vñanee, como si lo tuuiesse” (fol.421r-422r). O que conduz, por fim, à “vana gloria”: “El deseo dela gloria humana no es malo, como tambien no lo es, el deseo de dineros, y de otros bienes del mu[n]do, entre los quales no es el menor la gloria y estima entre los ho[m]bres pero el desseo de gloria vana, claro q[ue] es malo pues q[ue] todo lo vano desdize dela derecha razo[n]”.²⁰⁷

E, logo a seguir:

no solo es vana la que busca falsos loores: sino ta[m]bien la que se busca de cosas tra[n]sitorias, y entre los ho[m]bres, que tan presto se passan. Pues no solo es vanidad gloriamos dela mentira, y delo q[ue] no tiene ser, pero tambien lo es, estimar en tanto lo que tiene tan flaco ser, como es la gloria que nace de cosas del siglo, o que dan los ho[m]bres del siglo. Contentar nos deueriamos, que delos ho[m]bres transitorios nos uiniesse gloria transitoria, y por tal, en poco preciada: pues es como viento y humo. Mas si la gloria delos hombres se estima no como transitoria, sino como cosa muy gra[n]de, ay esta la vanidad: pues de verdad no es grande, lo q[ue] tan de presto se passa con todo esto, este desseo no es mortal, sino solo entonces, quando va contra la charidad. (fol.189v-190r)²⁰⁸

Há várias imagens que Plutarco também utiliza para explicitar as ações do adulator, porém quatro são dignas de nota: a primeira, a do verme que roe a madeira e a apodrece; a segunda, a do piolho que suga o sangue do hospedeiro, acabando por matar a ambos; a terceira, a do macaco que imita o homem; porém, a imagem que mais famosa é a terceira, ou seja, é a do camaleão (“camaleon”), porque “este animal representa la semejança de todas las colores, excepto el color

²⁰⁷ VIO CAIETANUS, Tomás. *Summa caietana, sacada em lenguaje Castellana: con Anotaciones de varias de muchas dubdas y casos de consciencia*. Lisboa, Ioannes Blauio de Colonia, 1560 BNL RES 1691 P

²⁰⁸ “el animo que tien[e] cegado el entendiimiento por la prosperidade de la fortuna, o esta elevado con la hermosura y buen parecer: este tal es muy facil de entrar a los pequeños y viles; cortemos el amor p[ro]prio de nosotros mismos y la opiniõ arrogãte y soberuia q[ue] de nosotros tenemos: porq[ue] esta lisonjeandonos ante manos nos haze blandos para con los lisonjeros que vienen de fuera; Conoscete a ti mismo, aprendieremos quanto vael cada cosa: y consideraremos nuestra condiçõ y nuestra criança [e] institucion, y que tiene muchas faltas y muchas cosas mezcladas, que van fuera de lo bueno y honesto, de q[ue] co[n] razon puedas dezir esto es malo, esto outro locamente hecho, assi en las obras como en las palabras y en las affecciones, no facilme[n]te nos dexaremos pisar y hollar d[e] lisonjeros”, Cf. PLUTARCO. *Morales de Plutarco traduzidos de lengua griega em Castellana*. Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1571, fol.cxxxvii El Escorial XIV/1139. Refiro-me, aqui, ao tratado dedicado a “como se noscra el que es amigo o lisonjero”.

blanco: assi el lisonjero no pudiendo hazerse semeiante en las cosas buenas y virtuosas ninguna de las feas y malas dexa por imitar”.²⁰⁹ Ou, lapidaramente:

el lisonjero como aquel que no tiene ningun assiento ni lugar firme y estable de las costumbres ni busca ni se procura ninguna buena manera de biuir: sino que agora se forma y compone para lo vno agora para lo outro: no es senzillo, ni vno mismo sino mudable en todas maneras y vario, saltando de vn parecer y figura en outra, é agua que corre e passa... a manera de espejo rescibe em si las imagines de las afficiones y vidas y passiones ajenas (fol.cxxxr).

É bem conhecida a argumentação da matriz aristotélica, com a qual tradição estóico-ciceroniana dialoga, em que só pode existir verdadeira amizade em meio àqueles que cultivam as virtudes. A tradição concorrente era a da sofística, que reputava que os amigos estão para as coisas justas e injustas e que os vícios também geram poderosos laços de amizade. Pensava-se que todos os bons efeitos da amizade perfeita (lealdade, gratidão, amor etc.) é que cimentavam as relações entre os que se dedicavam ao aperfeiçoamento da maldade.

Porém, aceitando o fato de que amizade entre maus não é amizade – é mais conluio ou associação corrupta –, aquilo que Plutarco avisa acerca do adúlador quadra perfeitamente com o que Afonso X, na Partida IV, relacionava com a servidão:

seruidumbre, es la mas vil, e la mas despreciada cosa, q[ue] entre los omes puede ser. Porque el ome, q[ue] es la mas noble, e libre criatura, entre todas las otras criaturas, que dios fizo, se torna por ella en poder de outro: de guisa que pueude[n] fazer del lo que quisiere[n], como de outro su auer biuo, o muerto. E tan despreciada cosa es esta seruidu[m]bre, que el q[ue] en ella cae, non tan solamente pierde poder de no[n] fazer de lo suyo lo q[ue] quisiere, mas aun de su persona misma, non es poderoso, sino en quanto manda su señor.²¹⁰

É por isso que a grande advertência de Sá de Miranda, em sua carta a D. João III, é avaliar as pessoas pelas obras e não pelas palavras (“Obras que palavras não!”²¹¹). É também por isso que Sá de Miranda aconselha ao mesmo D. João III que, para se salvaguardar dos enganos dos adúladores e cumprir a bom termo a justiça distributiva, deve-se estrategicamente seguir o exemplo de Alexandre o Grande:

²⁰⁹ PLUTARCO, op.cit., fol.cxxxv

²¹⁰ Cf. AFONSO X. *Las Siete Partidas*. En Salamanca, En casa de Andrea Portonarijs, Impressor de su Catholica Majestad. MDLXV, Partida IV, Tit. V: “de los casamientos de los sieruos”, fol.15r. El Escorial IV/1855-1858

²¹¹ Carta “A El Rei nosso senhor”, v.146, p.193.

Côa mão sobre um ouvido
Ouvia Alexandre as partes
Como quem tinha sabido
Por fazer certo o fingido
Quantas que se buscão d'artes.
Guardava lhe aquele inteiro
Á parte não inda ouvida.
Não vai nada em ser primeiro;
Quem muito sabe, duvida;
Sô deus é o verdadeiro.²¹²

António Pinheiro também considerava que uma das virtudes do príncipe era usar corretamente o seu privilégio de retribuir os serviços prestados em nome do Reino, do contrário “a merçe que por rezam nom he justificada: mais parece ambiçam vaa gloria prodigalidade e qualquer outra cousa que liberalidade”. É neste ponto que Pinheiro trata do tema da escolha dos bons amigos e privados, isto é, aquela virtude de “disçernir os verdadeiros e postiços, dos lidinmos e os adulerinos louvores, e de ti lhes fique nom poderem ser enganados”; e afirmava que “nom lhes he necessario desterrar a adulação basta que lhe a nom restituíam”. Para aplicar a justiça distributiva, diz Pinheiro, num sentido complementar ao de Sá de Miranda, basta emular as ações do imperador Trajano:

Cousa foy de pequeno coraçam dar mais os que menos, esperauam & que maes leuemente, lhes podia ser pegado posto que nesta desigualdade podemos consi[de]rar hu[m]a igoaldade singullar, nom Reçebião os Soldados menos que o pouo pois primeiro recebiam sua metade, nem menos os Cidadaõs, porque ainda que derradeiros comtudo foi lhes feita inteira paga, e na uerdade nom se pode maes benignamente repartir, quanto Cuidado empregaste pera que da tua liberalidade ninguem fosse exclusivo e dofreceste della participaçem todos receberaõ sua parte (...) foram igoalados com os outros aos que nom fora prometido & uns por negocios, outros por maa dispusação, outros porque andauaõ no mar & com tempo nom podiaõ arribar a tempo, outros polla chea dos Rios nom podiaõ taõ çedo chegar, & esperou & proueo que ao dia de sua magnificencia nenhum estiuçe doente.²¹³

Conquanto, para Sá de Miranda, os adultores são “rouxinóis” e “rãs”, havia, entretanto, outra imagem disponível e muito recorrente na literatura ético-política do período. Joana da Gama, uma dessas grandes personagens femininas do Humanismo português, em seus *Ditos da Freyra*, diz

²¹² Idem, *ibidem*, vv.221-230, pp.196-197.

²¹³ *Trelladaçam do Panegirico de Plinio o mais mosso dito no Senado em louvor de Trajano: em nossa vulgar lingoagem: dirigida ao muy alto & mais poderoso Rey Dom João 3º N.Sr.*, fol.28r, fol.49v e fol.21r . BGUC cód. 2542

que: “Trato com pessoas a que acho mais folhas que um bolo, e mais águas que chamalote [...]. E com outras envernizadas de parvoíce sobre ruindade com listras de más inclinações.”²¹⁴

Esta imagem, de fato, inusitada, que parece revelar um interesse tipicamente feminino pelas tarefas de copa e cozinha, que apenas fariam sentido ao lado dos cuidados com as crianças e com os bordados, está presente de modo semelhante em outro autor do século XVI, muito mais conhecido, Frei Heitor Pinto, quando trata da “verdadeira amizade”, em seu *Imagem da Vida Cristã* (1572):

[Os amigos fingidos] se os quereis experimentar, achai-os de dentro mais refohados que um bolo, e com mais águas que chamalote; porque por mais beneficio com que os animeis, nunca querem perder as listras de sua má condição.

Nada surpreendente se levarmos em conta que o cuidado com a “cozinha”, para além de acepipes e talheres, era uma das partes da “economia” e do bom governo da casa. Para o insuspeitado “livro de cozinha” de Roberto de Nola, a questão da amizade é um dos argumentos centrais para aqueles que se esforçam por bem servir a seus senhores e que desejam “aprender el camino d[e]las virtudes” e “para tomar criança y aprender otras cosas de gentileza”, justamente aquilo que decorosamente convém ao estado da nobreza (“que cõuiene que sepã los hijos dalgo: para ser mas ualerosos: y saber como an de tratar aqualquer estado y condicion de gentes”).²¹⁵

²¹⁴ Cf. *Dytos da Freyra*, Revistos por Tito de Noronha. Porto-Braga: Livraria Chardron, 1872, p.50; ver também a edição de Évora, André de Burgos, 1555. A *Biblioteca Lusitana* de Barbosa Machado diz que: “Joanna da Gama. Naceo em a Villa de Viana do Alentejo de Pays nobres quais erão Casco, e Filippa da Gama. Como se visse livre do vinculo conjugal por morte de seu marido com quem fora casada anno e meyo anhelando a estado mais perfeito fundou na cidade de Evora hum Recolhimento intitulado do Salvador do Mundo onde recolhida com algumas companheiras de que erão as principaes Catherina de Aguiar, e Brites Cordeira observarão a Regra de S. Francisco sendo seus Directores os filhos d’este grande Patriarcha. Ao tempo, que esperava da benevolência do Cardial D. Henrique estabilidade para o novo edificio foy demolido por sua ordem para mayor extensão do Collegio dos Padres Jesuítas ordenando às Recolhidas fossem viver em casa de seus parentes até lhe fundar outra habitação. Com excessivo sentimento deixou Joanna da Gama, o lugar, que o seu espírito elegera para se dedicar a Deos, fallecendo a 21 de setembro de 1586. Jaz sepultada na Igreja da Misericórdia de Évora em sepultura própria”, Apud QUINT, Anne-Marie. Joana da Gama: une femme écrivain dans le Portugal du XVIe siècle. In: Idem (dir.). *Modèles et innovations. Études de literature portugaise et brésilienne*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1995, pp.38-39. Anne-Marie Quint ao publicar o testamento de Joana da Gama, em versão modernizada, salienta o fato de em nenhum momento ser referido o estado de viúva – talvez porque, de fato, Joana nunca contraíra matrimônio (Idem, ibidem, pp.55-59). Não é ocioso lembrar que Joana da Gama, a despeito de sua alta qualidade nas letras, não fazia parte do tão famoso círculo literário da Infanta D. Maria.

²¹⁵ NOLA, Roberto de. *Libro del guisados: mājares, y potajes, Intitulado libro de cozina. Enel qual esta el regimiento delas casas delos reyes y grandes señores, y los oficiales delas casas dellos cada vno como tiene de seruir su officio. // Y eneste segunda impresião se ha añadido vn regimiento delas casas delos caualleros: y gentiles hombres y religiosos de dignidades y personas de medianos estados y otros que tienen familia y criados en sus casas. E van tãbien algunos manjares e dolientes: y otras muchas cosas enel añadidas y enmendado por su mismo autor.* [Logroño, s.ed., 1529; 1ª impressão: Toledo, 8 de julho de 1525, dedicado ao imperador Carlos V] Año de M.D.xlix, fol.ix-x. BPAD Évora cód. séc. XVI, 1326

Assim, entre conselhos e admoestações acerca dos gastos com a manutenção da casa, da dieta dos senhores, da prevenção ao pecado da gula, da preguiça, da soberba, de guardar a castidade, de precaver-se dos adúlteros, do cuidado de fazer com que os criados respeitem as leis de Deus e da Igreja (ouvindo missa, confessando e comungando), de beber com moderação, de visitar os estábulos com frequência, de não ter cães de caça (que mais trazem dano que prazer), de na velhice ordenar que sejam pagas as dívidas, sobretudo, obviamente, aos criados, e os vários tipos de molhos e cozidos; comidas especiais para tratamento de doentes e convalescentes; sobremesas; pratos requintados para datas festivas do calendário litúrgico²¹⁶, Roberta de Nola, em seu “Aviso singular”, salienta que a “amistad mejor se conserua com buenas obras, que com dulces palabras: y conosce por muy cierto, que mas cierto amigo es el que te socorre callãdo cõ parte de sus bienes: que el hablãdo te offrece toda su hazienda: porque las palabras gerales de offrecimientos no obligan a nadie. Ao tengas por amigo fiel al que te alaba en presencia, que este es officio d[e] secreto engandor: y quando tu amigo te pidiere cõsejo, procura de le dezir lo que cõuiene a su razõ y no a su voluntad: y auisote que no digas haz esto que es dezir peligroso, mas dile: yo así lo haria si en tal caso me viesse por que del buen cõsejo te daran pocas gracias: y del malo luego seras reprehendido. Si tuuieres enemigo procura de andar acõpañado con personas conocidas. E avnque sea debara fuerte: no lo tengas en poco ni te descuides que el tener en poco al enemigo, asalteado a muchos buenos atraycion: ni te asegures si fuere flaco y callare, que su disimulacion: es mas de tregua que de paz”.²¹⁷

Lourenço de Cáceres é certo ao intitular um dos capítulos de seu espelho de príncipes *Ao Iffante Dom Luis* de “Como os princepes são incertos dos amigos”. Ali, Cáceres, além das recomendações de praxe, isto é, que é necessário ao bom príncipe dedicar-se ao conhecimento de si, afirma a que se faz premente o conhecimento dos outros (“saber alheo”, em particular se eles fizerem parte do conselho régio), pois os falsos amigos mais perigosos são quanto “mais aceito for ao princepe”, uma vez que “não deixa ninguém lhe dizer couzas muito proveitozas, senão que lhe mais possão cõprazer, de sorte que em ves de saons conselhos, e limpas amizades, tem pella mor parte mui baixas, e mui derribadas lisomjerias, que nem a ter necessidade de outro concelho pera os mesmos conselheiros” (fol. 7-8).²¹⁸

Esse perigo é de tal relevância que Cáceres dedica também todo um capítulo ao “mexerico e lisonjeria e da amizade”, vale dizer, as duas “pestilências” que infestam as “cazas dos princepes”.

²¹⁶ Muitas dessas receitas estão também presentes em: *O Livro de cozinha da Infanta D. Maria de Portugal*. Primeira edição integral do códice português I.E. 33. da Biblioteca Nacional de Nápoles. Leitura de Giacinto Manuppella e Salvador Dias Arnaut. Prólogo, notas aos textos, glossário e índices de Giacinto Manuppella; introdução histórica de Salvador Dias Arnaut. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1967.

²¹⁷ NOLA, Roberto de. *Idem*, *ibidem*, fol. xiii.

²¹⁸ CÁCERES, Lourenço de. *Ao Iffante Dom Luis*, BPAD Évora cód. CXII/1-21.

Porém, das duas, Cáceres reconhece que a “lisonjaria”, como Sá de Miranda já havia observado, é a pior de todas, porque conquanto “o mexeriqueiro aparte somente e faz privar alguns da graça e uontade do senhor”, “o lisonjeiro trastoca [sic] e emalhea, e quase encanta os príncipes, E fasilhe que não conhecao em si mesmo o que todos os outros conhecem delles” (fol. 18-19).²¹⁹

Em várias epístolas de Miranda podemos entender que a lisonjaria muda os nomes às coisas e dá por virtude aquilo que, em verdade, é vício moral. Este mesmo argumento está presente em Lourenço de Cáceres:

Assi digo que nas conversacoens dos príncipes como os uicios sejam vizinhos das virtudes, fazemlhe crer não conhecer os seus defeitos com nomes trocados de bons feitos. Porque ao sanguinário e cruel quem lhe não dis que assinha de ser o príncipe, tímido e justicozo, se he soberbo e desprezador, louuuão no de liure e izento, Se baixo e pera pouco chamãolhe humano, e conuersavel: se temerozo e couarde, põem lhe nome prudente e cautelozo, e assi em todas as outras couzas usurpando a vizinhança e semelhança dos nomes não procurão desuialo de qual he se não qual achao, tal o ajudão em sua opinião (fol. 19-20).

Porém, não se deve pensar que o verdadeiro amigo deve ter “spirito de contradição” sempre preocupado em “reprender todas as couzas”, pois “amizade não he aspereza, nem dura, nem intratauel, mas branda, massia, e doce”; doce como o “mel”, diz Cáceres, porque “uerdadeiramente aquelle he bom amigo que sabe reprender sem doesto, e louvar sem lisonjaria (...) os lisonjeiros (como moeda falsa) tem os mesmos cunhos e cruces dos amigos dissimulando os grandes erros acostumados, ou os feitos muito errados, repreende também as couzinhas leves que muito não amargão”. E Cáceres, mais uma vez concordando com Sá de Miranda, adverte que esses falsos amigos têm por hábito apropriar-se dos feitos virtuosos de outros: “não se podem provar senão no toque da fortuna, e leuão entretanto na bonança os merecimentos dos homens de bem os outros não taes” (fol.20-21).

O perigo de cair nas malhas da adulação é justamente o tema da parte final do *Da Amizade*, em que Cícero ressalta que um dos deveres do verdadeiro amigo é admoestar quando o outro se desvia do caminho da virtude e da sabedoria. Porém, salienta que se “ho admoestar [e] ser admoestado he proprio da verdadeyra amizade”, porém que se deve fazê-lo com “beneuolencia [e] amor”, de modo que “a amoestação careça de aspereza: [e] a reprensam de injuria” para, ao falar a verdade, não gerar o ódio, “a peçonha da amizade” (fol.Diiiii). Se a admoestação deve ser feita “com uerdade e brandura”, sem tomar contornos de “afaguos: branduras [e] lisonjarias”, é porque, em

²¹⁹ Lourenço de Cáceres cita a fábula do rei Antioco que, perdendo-se dos seus numa noite, foi dar-se a casa de um pobre lavrador; este, sem reconhecer seu interlocutor, relatou as injustiças que o rei cometera por seguir as recomendações injustas de seu conselho (Idem, ibidem, fol.18-19).

contrapartida, se há de recebê-la “com pacient[i]a sem repugnancia”. Para Cícero, aquele que não aceita as admoestações verdadeiras, mas que aceita as mentiras e falácias que lhe agradam, mais se aparenta ao tirano que ao amigo. A partir daqui, Cícero procura estabelecer uma ligação estreita do adulator e daquele que aceita a lisonja e permanece enganado em seus erros, afirmando que uma tal relação, que se distancia da verdade e da virtude, não é amizade, pois só há verdadeira amizade entre virtuosos. Em particular, detém-se no caráter de “simulação” do lisonjeiro que se dobra, varia e muda seu ânimo conforme a vontade do outro (Idem). Essa habilidade de contrafazer a virtude e se adequar à ocasião é que constitui o maior perigo da amizade, porque ela toma aparência de verdade onde só há interesse e segundas intenções – a amizade verdadeira é aquela em que se faz algo sem esperar nenhum tipo de retorno.

Cícero recomenda que sempre se use de muita “dilige[n]cia” – ou seja, de prudência – para diferenciar aqueles que “afagam as orelhas” daqueles que possuem o caráter “co[n]stante, seuero [e] graue”; em verdade, aquele que entrega suas orelhas aos lisonjeiros nada mais é do que “afeyçoado assi. [e] se deleyta de si mesmo”. E, além disso, aqueles que mais estão predispostos a aceitar lisonjas são exatamente os que querem parecer virtuosos; assim, é possível concluir que Cícero se refere às duas amizades imperfeitas caracterizadas pelo interesse e pelo prazer, em que “huum amigo nam quer ouuir a verdad[e]: [e] outro esta aparelhado pera mintir” (fol.Dv).²²⁰ É por isso que muitos escritores do período insistem que o “buen amor”, em que se funda a verdadeira amizade, é pintado desnudo, porque não se pode dissimular com a razão nem encobrir com a prudência. Com seu fogo, ele “abrsa” e “acende” – para usar uma imagem recorrente nas epístolas de Sá de Miranda –, “ilumina”, “inflama”, “reluz” – com Cícero –, conservando e reconciliando as amizades entre virtuosos, segundo os princípios de conveniência, firmeza e constância (“ho amor ou amizade [sic]: que cada nome destes vem deryto d[e] amar: porq[ue] amar nom he outra cousa se nã[o] escolher [e] apartar o q[ue] amas nom por necessidade nem por proueyto”, fol.Dvi).²²¹

Pietro Bembo queixa-se no *El Cortesano* que nos dias atuais é difícil encontrar-se a amizade perfeita, daí fazer toda uma lembrança dos tempos passados onde os homens de bem podiam se encontrar no ambiente áulico e travar amizade longe das relações de “dar e tomar”, como

²²⁰ Diz D. Pedro, duque de Coimbra, que um dos objetivos do *Da Amizade*, de Cícero, é justamente repreender a “louuamynha”, isto é, “louuor mentideyro ou louor uerdadeyro com tenção maliciosa”, Cf. *Livro dos conselhos de El-Rei D. Duarte* (Livro da Cartuxa). Edição diplomática. Transcrição J.J. Alves Dias. Introdução de A. H. Oliveira Marques e J.J. Alves Dias. Lisboa: Estampa, 1982, p.89. João de Barros salienta que seu *Panegírico a D. João III* está isento da falsa amizade, porque “nem hei medo que me chame lisonjeiro, sendo a verdade e consentimento geral de minha banda, e aproveitando-se todos do bem que digo”, Cf. BARROS, João de. *Panegíricos*. Texto restituído, prefaciado e anotado por Rodrigues Lapa. Lisboa: Sá da Costa, 1943, p.5.

²²¹ RESENDE, Duarte de. *Marco tulio cicerom de Amicicia paradoxas [e] sonho de Scipião.tirado em lingoage[m] portuguesa p[or] Duarte de Rese[n]de caualeyro fidalguo da cassa del rey nosso senhor BMD II – 132*

diria Sá de Miranda, mesmo porque, em respeito ao decoro da corte, muitos são conhecidos mais pelo fausto das vestimentas e pelos ricos adornos do que pela excelência de suas palavras e obras. Assim, o cortesão deve ser tão prudente na escolha de suas companhias, ao ponto de Bembo aconselhar que se tenha apenas um único amigo e, com uma nota de pessimismo extremo, ainda guardar-se dele em certas questões.²²²

Sobre isso, Sá de Miranda, num de seus textos menos conhecidos, utilizando um procedimento lingüístico muito usual nas epístolas em verso de Horácio – expressar um conceito moral abstrato num modo concreto, desvela o que ele entende a respeito da “Mentira”: “Eu sou fea e negra e manca e finalmente tão torpe que muitos me têm por extremo de fealdade e torpeza, de maneira que, pera cobrir estas tachas que em mim conheço haver, era necessário andar vestida”.²²³ Esse auto-retrato algo grotesco, para melhor enganar no ambiente de corte, deve vir no mais insuspeitado dos disfarces. Diz a “Mentira”, com a ajuda da providência divina para que pelo menos uma vez fale a verdade, para a “Disquerição” (a discrição ou prudência):

achando-me sem vestidos, determinei a alguém os furtar; e já nisto determinada, correu-me à memória que, pera efectuar meus desejos, nenhuns trajos eram melhores que os que menos meus parecessem. Assi que, isto considerado, achei eram certos os da Verdade. A qual causa conhecendo, determinei de palpar todas as vias que para os haver achasse. E foi-me nisto a fortuna tão favorável que com pouco trabalho pus embora meu desejo porque, como Deus criou a Verdade tão fermosa e clara, preza-se muito d’andar despida pera melhor se enxergarem sua perfeições, e o mesmo fazem a Obrigação e Amizade, que também estimam pouco estes vestidos, assi que eu tenho tempo pera os poder furtar pera me deles aproveitar quando deles tenho necessidade.²²⁴

A mesma imagem da mentira sedutora foi utilizada por Cristóbal Castillejo (c.1480-1550), na primeira parte de seu *Diálogo entre Adulación y Verdad* (1545). Ali, diz a “Verdad” que a “Adulación” é:

²²² O cortesão deve possuir um amigo igual em valor e mérito, e que lhe seja em tudo semelhante nos costumes. Para Federico Fregoso, “muchacha razón es que, los que por gran amistad y familiar compañía están siempre juntos, estén también con las condiciones, con las voluntades, con los corazones y con los juicios, muy conformes; y así, quien trata con necios o con malos, es luego tenido por necio o por malo; y por el contrario, quien trata con buenos y sabios y discretos, es tenido por tal como ellos. Porque naturalmente se hace juntarse facilmente cada cosa con otra semejante a ella; por eso cumple que se tenga gran seso y consideración en començar estas amistades; porque de dos estrechos amigos, quien al uno luego piensa que el otro es ni más ni menos que aquél”, CASTIGLIONE, B. *El Cortesano*. Traducción de Juan Boscán. Estudio preliminar de M. Menendez y Pelayo. Madrid: CSIS, 1942, p.144..

²²³ Saulo Neiva, em sentido complementar, investiga a literatura emblemática para estabelecer uma possível verossimilhança histórica, Cf. Les représentations de l’amitié parfaite et la diffusion de l’humanisme de la Renaissance. *Arquivos do Centro Cultural Português*, v. XLIII, 2002, pp.71-84.

²²⁴ “Da mentira e desquerição”, In: MIRANDA, Francisco de Sá. *Poesias de Francisco de Sá de Miranda*. Edição, estudo introdutório, notas, variantes e glossário por Carolina Michaelis de Vasconcelos. Lisboa: INCM, 1989, p.432.

Peligrosa y muy dañosa,
Serpiente disimulada,
Por defuera muy pintada,
Y de dentro ponçoñosa,
Falsa, infiel,
Publicadora de miel,
Vendedora de venino;
Donde pregonas buen vino,
Vendes vinagre con hiel.²²⁵

E, depois da troca de vitupérios entre ambas, em que cada uma identifica as fraquezas da outra, a Verdade, após ser acusada de aborrecida e gravemente severa, indesejável de todos, responde que não se pode confiar nas mentiras da Adulação:

Sí tal fuese el corazón,
Tus palabras coloradas,
Y no fuesen desviadas
Tan lejos de tu intención
Y consciencia.²²⁶

E, a seguir, invectivando a hipocrisia, mascarada de “mansa, doce y amigable” gentileza, que busca tão somente o interesse, acrescenta:

En tus tratos importunos
Muy solícita con unos,
Con otros muy negligente,
Des[l]eal,
Inconstante, parcial...²²⁷

A partir desse acumulado de *topoi* e invectivas contra os adutores, cujas imagens Sá de Miranda propõe como o canto dos rouxinóis ou como as andorinhas que vêm e vão com as estações, Cícero afirma que a verdadeira amizade é dada como benefício e liberalidade “nam pera q[ue] da hi guanhemos graça [e] merce porque seria onzena com o benefício. mas soamente per natureza somos

²²⁵ CASTILLEJO, Cristóbal de. *Obras*. Edición de J. Dominguez Bordona. Madrid: Espasa-Calpe, 1958, tomo IV, vv.2435-2442, p.106.

²²⁶ Idem, *ibidem*, vv.2454-2458, p.128.

²²⁷ Idem, *ibidem*, vv.2510-2514, p.130.

inclinados a liberdade assi auemos de buscar [e] querer a amizade, nã com esperança de merce soamente cuidãdo que todo ho fruyto della esta em ho mesmo amor” (fol. Bviii). Essa amizade interessada, Cícero reputa característica dos animais que buscam somente a deleitação e olham para as coisas baixas e vis, incapazes de se voltar para as coisas divinas. Ou seja, qualquer amizade que se baseie em proveito material de alguma das partes logo não pode ser considerada verdadeira, pois “se ho proueyto aju[n]tasse a amizade como se ele mudase: loguo a q[ue]braria” (Idem).

Nos autores portugueses do século XVI, era muito freqüente a cobiça entre amigos ser sinônimo, conforme o vocabulário ciceroniano, de “onzena”. Frei Heitor Pinto, quando trata da amizade, em seu *Diálogo da Vida Cristã* (cap. XV), diz que a amizade antiga era desenganada e perfeita, porém fora substituída pelos “onzeneiros”, “porque a amizade fundada em cobiça é onzena”. O mesmo afirmava D. Francisco de Portugal numa de suas sentenças morais: “onzeneiros são os amigos por cobiça”. Antes, porém, Álvaro de Brito Pestana, numa de suas composições que figuram no *Cancioneiro Geral* de Garcia Resende, advertia a Luis Fogaça, que: “os useiros e vezeiros de falsas mercaderias / muito fedem, / as onzenas d’onzeneiros, / usuras e simonias / nos desmedem”. E André Falcão de Resende, numa de suas epístolas morais de matriz horaciana, em que propõe a vida em virtude e o retiro da corte, diz: “é bem-aventurado / quem, de negócios livre, o campo amigo, / de seus avós herdado, / grangeia ao modo antigo / com bois seus, sem onzena e sem perigo”.²²⁸ Sá de Miranda acrescentaria, nesse mesmo sentido, que a verdadeira amizade não se guia por interesses (qualquer que seja ele), muito menos anda em “tratos de mercadoria”, mas que é, antes de tudo e principalmente, um “bem que corre sem nunca cessar”.²²⁹

Ora, cabe referir que, a partir dessa mesma matriz fundada no pensamento moral ciceroniano, já existia, em Portugal, muito antes, uma menção estratégica ao problema dos “onzeneiros”. No capítulo 58 do Livro I, do *Livro dos Offícios*, de Cícero, com tradução do Infante D. Pedro, mais especificamente quando este tratava de um dos aspectos fundamentais do “onesto”, são admoestados violentamente aqueles homens que obtêm seus ganhos em prejuízo de outros, “aquelles gaanços que se ñom podem aver sem malquerença dos homee[n]s”. E acrescenta que estas práticas são contrárias ao tão almejado caminho do bem não só porque esgarçam o tecido social, mas também porque não se pode realizá-lo sem a quebra de confiança em que se baseia a concórdia entre todos os membros da comunidade política, isto é, são “torpes gaanços [os] daquelles que compram pera logo venderem, os quaes ñom podem muyto gaançar se ñom usarem de mentira”. No mesmo patamar de admoestação moral, estão, ao lado dos “onzaneiros”, os “portageiros”, todos aqueles que se dedicam a “trabalhos” e não à “sciencia” (“todos aquelles que andam por soldada ou

²²⁸ Cito a partir do levantamento de NEIVA, Saulo. *Au nom du loisir et de l’amitié*, op.cit., p.237ss.

²²⁹ Carta “A Dom Fernando de Menezes”, vv.95-97, p.255.

por jornal”), os “torpes officios” de “cozynha” ou de “taverna”, os officios que servem à deleitação (“como os que fazem salssas ou.pastees, e os carniceiros e paadeiros e pescadores... os especieiros, e os balaidores, e os que husam de quaes quer jogos de gaanço”).

No entanto, para a tradução de D. Pedro, não são todas as formas de onzena que são admoestadas. A despeito de referir-se claramente que todos os tratos de “mercadoria... pequena” devem ser evitadas, pois devem ser contadas entre os “torpes gaanhos”, as formas que envolvem “grande e avondosa” são apenas moralmente decorosas se forem realizadas sem engano e prejuízo (“sem mentira”, diz ele). Obviamente, não é o aspecto da quantidade de mercadoria a ser vendida que está aqui em conta, porém a relevância e a adequação moral da prática, como, por exemplo, na mercadoria “que traga gaanho em trazer cousas de fora aos portos, e dali levallas per a terra pera proveito dos moradores”, que deve ser amplamente louvada.²³⁰ No século XVI, João de Barros compararia a atividade de “onzenar” ao de outras atividades que trazem desonra (“vergonha”) como perjurar e murmurar, ou seja, com “todalas outras industrias que Satanás inventou, de ganhár honrra e fazenda” e que pertencem ao rol dos “defeitos temporais” da dignidade, honra da linhagem, officios, riquezas, privanças e outras glórias do mundo.²³¹

²³⁰ INFANTE D. PEDRO. *Livro dos Officios de Marco Tullio Ciceram o qual tornou em linguagem o Ifate D. Pedro, duque de Coimbra*. Edição crítica, segundo Ms. de Madrid, prefaciada, anotada e acompanhada de glossário por Joseph Piel. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1948, pp. 88-89.

²³¹ BARROS, João de. BARROS, João de. Diálogo da Viçiosa Vergonha. In: _____. *Gramática da Língua Portuguesa*. Reprodução fac-similada, Leitura, Introdução e Anotações por Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1971, p.426.

Capítulo V: Sá de Miranda e os temas da *oeconomia*: ou das atividades dignas ao nobre varão

V.1 Os temas da *Oeconomia* nas epístolas em verso de Sá de Miranda

Dichoso el que vive y muere
En su casa! Que en su casa
hasta los pobres son reyes.

Lope de Vega, *El Duque de Viseo*.

Há um aspecto das epístolas em verso em língua portuguesa de Francisco de Sá de Miranda e também das práticas literárias do século XVI na Península Ibérica ainda muito pouco explorado. No contexto mais alargado daquilo que se convencionou denominar de “literatura prudencial” quinhentista, em que se incluem todos os discursos de conselho ou de admoestação, cujo desempenho segue o paradigma dos discursos deliberativos da retórica, parece claro que, das três partes que doutrinariamente compõem os domínios da “Ética”, a “*oeconomia*” (algumas vezes em complemento, outras em oposição à “monástica” e à “política”) surge como um dos campos de maior relevo. Entendida como domínio específico da “casa”, a “*oeconomia*” diz respeito aos deveres do “pai” e todas as ações “afetivas” (*affectus*) e “efetivas” (*effectus*) que este deve empreender para dignamente empreender a paz e a felicidade da “família”.

A partir disso, seria possível ler e interpretar os vários temas mobilizados por Sá de Miranda em suas epístolas a partir de matrizes doutrinárias mais verossímeis do ponto de vista histórico. Nesse sentido, conforme os referentes do modelo horaciano de epístola em verso, os temas da crítica de corte, da adulação, da falta de justiça distributiva, dos suntuosos banquetes, da decadência moral, enfim de tudo aquilo remete estrategicamente à “idade de ferro”, conseguiriam estabelecer um nexó argumentativo com a *aetas aurea*, ou seja, com o tempo passado, em que os varões ilustres e de alta estirpe social dedicavam-se ao cuidado com os campos e com a agricultura, ao ócio letrado, à verdadeira amizade e (como certas passagens indiciam) ao exercício das armas.¹

¹ O que está em perfeita consonância com a noção hierárquica de “nobreza”. Para Alfonso X (1252-1284), nas *Siete Partidas*, a nobreza se define como nobre de sangue, de linhagem, de pai e avô, gozando de um certo número de privilégios hereditários e com isenção de impostos diretos, e também alguns privilégios específicos

Tradicionalmente, nos estudos acerca dos núcleos sociais que constituem a sociedade de Antigo regime, era comum levar-se em conta a noção de família reduzida à célula conjugal. Em oposição a esta perspectiva, outras concepções metodológicas definiram a esfera da família como grupo doméstico complexo e amplo, em que se ressaltam aspectos demográficos, estudos de faixa etária entre os cônjuges quando do matrimônio, taxa de nupcialidade, taxa de segundas núpcias, o problema da viuvez etc., conforme “diversos modelos de família”.² Dentro desta perspectiva, “household”, “family”, “maison”, “famille”, “casa” e “família” eram termos utilizados para definir a unidade familiar de modo restrito, isto é, de um lado, aos membros que partilham laços de consanguinidade, e, de outro, ao espaço físico muito bem delimitado no qual se desenvolvem as relações sociais, educativas e econômicas de maneira conjunta e de modo hierarquizado, podendo ou não incluir membros agregados que desempenham tarefas específicas e que contribuem para o bom funcionamento das atividades domésticas. É a partir dessa concepção que a historiografia considerou a “corte” como a “casa do rei”, entendendo com isso tão somente o espaço físico do palácio em que vivem o rei, a rainha e os príncipes, ou, num sentido não muito alargado, a família real e seus serviçais mais próximos. Dificilmente, se aceitaria a argumentação presente na preceptística do século XVI, a partir do qual se determinava o contexto sócio-cultural, o código de costumes de cada comunidade e a infra-estrutura jurídica sobre a qual se fundamenta³, de que os amigos (sobretudo, os verdadeiros amigos) fazem parte da família e que, portanto, constituem patrimônio familiar a ser comunicado aos filhos.

Numa outra perspectiva de investigação, pode-se pensar, com Jiménez Chacón ao investigar as normas legais de sucessão e transmissão do patrimônio das famílias da alta nobreza do reino de Castela no século XVI, que a regulação do sistema familiar se encontrava amplamente respaldada pelo Direito Romano e pela matéria de direito régio⁴, embora se deva ressaltar que essa herança comum européia não pudesse ser irrestritamente alargada, pois havia de pôr em relevo a diversidade de combinações e heranças legislativas nos diversos âmbitos geográficos particulares.

Para o contexto ibérico, em 1348, se reconhece oficialmente a vigência das *Siete Partidas*, código medieval do monarca Alfonso X, que repete com fidelidade a construção romana do último

(direito de ser julgado por uma corte especial, direito de se bater em duelo), Cf. Partida II. Tit.21. ley 3, In: AFONSO X. *Las Siete Partidas*. En Salamanca, En casa de Andrea Portonarijs, Impressor de su Catholica Majestad. MDLXXVI El Escorial IV/1855-1858

² BURGUIÈRE, A. Pour une typologie des formes d'organisations domestiques de l'Europe Moderne (XVIe-XIXe siècles). *Annales ESC*, mai-juin 1986, n.3, pp.639-655.

³ JIMÉNEZ CHACÓN, Francisco & MARTÍNEZ LÓPEZ, J. La historia de la familia en España durante la Edad Moderna. Notas para una reflexión metodológica. In: _____. *Historia social de la familia en España*. Aproximación a los problemas de familia, tierra y sociedad en Castilla (ss.XV-XIX). Alicante: Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert”, 1990, pp.31-46.

⁴ JIMÉNEZ CHACÓN, Francisco. Continuidad de costumbres y transmisión de la propiedad en el sistema familiar castellano. Siglos XVI-XVIII. In: _____. *Historia social de la familia en España...*, op.cit., pp.47-60.

período cristão-justiniano, e, com bem menos importância, do *Fuero Real* (c.1253-55), em que se unificavam os diversos foros locais (direito costumeiro, portanto) que regulavam os municípios. De fato, esse tipo de apropriação do Direito Romano, isto é, do *Corpus Iuris Civilis*, resolvia os problemas cruciais da vastidão da matéria jurídica, de sua complexidade e de sua inacessibilidade (escrito em latim, portanto inacessível àqueles que deveriam lidar com os problemas de justiça). Essas obras de caráter doutrinal e legislativo têm caráter de resumo e de síntese, sendo escritas em castelhano, o que facilitava a sua consulta ou tradução, e de aplicabilidade direta no ambiente hispânico. Assim, tanto o direito familiar, como as normas que regulam a sucessão patrimonial se inspira neste código, que, por sua vez, será a referência por toda a Idade Moderna, mantendo uma sociedade de forte base tradicional, cujo objetivo é reafirmar hierarquias e valores (morais e sociais) específicos.⁵

Na Europa do Antigo regime, as práticas familiares dos estamentos mais altos da hierarquia social dependiam direta e estritamente de condicionantes jurídicas e institucionais próprias de cada reino em particular. Como importante marco analítico, em Portugal, a hegemonia do modelo de vínculo familiar era dada pelo morgado, objetivado tanto pela nobreza quanto para aqueles que desejavam ascender na hierarquia social, cujas normas privilegiavam um único sucessor, quase sempre o varão primogênito. Fundado para perpetuar o nome de família, o morgado assentava-se numa estreita disciplina, que decorria, de um lado, na autoridade paternal, e, de outro, na existência de obrigações dos filhos segundos e das filhas celibatárias para com a casa.⁶

A idéia de redes de solidariedade familiar, dessa família alargada, está presente por todas as práticas sociais do século XVI. Comparece nas confrarias de artesãos, nos apadrinhamentos espirituais (de batismo, de casamento; ordem de cavalaria; familiares do Santo Ofício), mas também nos “parentescos fictícios” implicando a família (amigos próximos, cujo nome é citado como beneficiários de testamentos), organizando-se numa verdadeira trama social em função de noções de identidade e solidariedade. Deste ponto de vista, esses “parentescos fictícios” ultrapassam e reforçam aqueles ligados propriamente à linhagem.⁷

⁵ SILVA, Nuno Espinosa Gomes. *História do Direito Português*. v.I: Fontes do direito. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p.158ss; GILISSEN, John. *Introdução Histórica do Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, ver, em particular, as notas do tradutor em p.132ss e p.369ss.

⁶ MONTEIRO, Nuno Gonçalves. Os sistemas familiares. In: MATTOSO, J. (ed.). *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1993, v. IV (“O Antigo Regime”, dir. de A.M. Hespanha), pp.281-282.

⁷ “En realidad la sociedad castellana trasciende el ambito estricto de la familia y del sistema de residencia para abarcar a toda una amplia red de parientes, amigos y conocidos que forman a su alrededor una tupida red de clientelismo y solidaridad. Un sistema social que fundamenta sus relaciones en unos estrechos vinculos de carater parental pondrá en funcionamiento mecanismos que superen los niveles de consanguinidad para así permitir el establecimiento de redes de relación más amplias que las estrictamente familiares. Así pues, la familia se debe de entender como unidad social basica en la que se producen los fenómenos demográficos y económicos cotidianos, y desde la que se proyectan alianzas para conseguir determinados fines y objetivos e

Porém, esse modelo não era totalmente unânime. Há casos em que, através das rendas do comércio, famílias obscuras ascendem ao estatuto de nobreza. Como bem diz Fernand Braudel: “A tous les niveaux du monde de la marchandise, la même ambition pousse les hommes à sortir de la condition à laquelle ils doivent leur ascension. Les plus riches pénètrent dans la plus haute aristocratie, les autres, selon leurs moyens, acquièrent directement ou par étapes une noblesse moins illustre. Dans la part des cas, la propriété foncière ou l’achat d’un office, et souvent les deux choses à la fois, ménagent la transition”. Em Marselha à época da peste e do empobrecimento das famílias nobres da cidade, os Forbin, de coureiros empobrecidos da Borgonha e, depois, armadores na Provença, conseguiram num espaço de poucas gerações ascender até os mais altos cargos do Reino francês, com Palamè de Forbin, em 1455, participando do conselho régio.⁸

Pela mesma época, no norte da Itália, aquilo que os Forbin haviam notavelmente conseguido e se traduzia por “nome, armas e nascimento”, isto é, a ascensão social sem o lastro de nobreza de sangue, era perpetuado pelas *Riccordanze* (ou *Riccordi*) das grandes famílias florentinas, cujo nome mais conhecido é o da família Médici. A pesar de que o caso mais comum de manutenção e perpetuação do nome da família era dos Guicciardini e do muito famoso Francesco. Vindo de uma das famílias mais importantes da aristocracia de Florença, Guicciardini conseguiu participar de todos os momentos decisivos do governo florentino de final do século XV a meados do século XVI. Maquiavel, como se sabe, após a ascensão dos Médici ao poder, tornara-se *persona non grata* nos círculos do poder, por seu apoio ao governo republicano de Piero Soderini. É isto que nos conta com detalhes em suas *Ricordanze*. Nasce, em 1483, em Florença, de uma das mais antigas e prestigiosas famílias. Estudou Leis em Ferrara, Pádua e Florença. Casa-se, em 1508, com Maria Salviati. Quando cai o governo de Soderini, é Alamanno Salviati, seu sogro, um dos que tomam o

forman de esta manera redes de clientelismo que tienen como primer paso, previo incluso a la alianza, el círculo de parientes que está relacionado con cada unidad familiar. Por otra parte, al ser la consanguinidad un elemento de relación humana socialmente recononocido, se convierte en el eje aglutinador del sistema de parentesco, cuyas normas regulan a la vez la filiación, la residencia y la alianza. Factores que conforman el llamado orden social.”, Cf. CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco. Identidad y parentescos ficticios en la organización social castellana de los siglos XVI y XVII. El ejemplo de Murcia. In: *Les Parentés Fictives en Espagne. XVIe-XVIIe siècles*. Colloque International (Sorbonne, 15, 16 et 17 mai 1986). Etudes réunies et publiées par Augustin Redondo. Paris: Publications de la Sorbonne, 1988, p.37.

⁸ As estratégias matrimoniais (casamentos com famílias de tradição mais antiga) e de proteção do patrimônio familiar foram uma das bases da ascensão social dos Forbin: “les gestes d’entraide financière apparaissent essentiellement cristallisés autour de l’apprentissage professionnel des garçons ou du mariage des filles; il est tout à fait évocateur que ce fût précisément à l’occasion de ces choix, dont les implications dépassaient les individus pour d’étendre à la réputation du groupe familial patrilinéaire tout entier, qu’on voyait intervenir les membres les plus notables de la famille, comme si une sorte de responsabilité morale les tenait de veiller, par-delà toute inégalité socio-économique, au maintien et à la défense du rang social, de l’image sociale du groupe familial. Le nom apparaît ainsi comme un bien symbolique indivis entre différentes membres de la Maison de Forbin.”, MAUREL, Christian. Structures familiales et solidarités lignagères à Marseille au XVe siècle: autour de l’ascension sociale des Forbin. *Annales ESC*, mai-juin 1986, n.3, p. 673.

poder. A partir daqui, sua ascensão é meteórica. Francesco é imediatamente eleito para organizar e chefiar os exércitos florentinos contra Pisa. Em 1511, é nomeado embaixador junto a Fernando o Católico: para esta ocasião, ele deve ter escrito as *Ricordanze* como modo de apresentação de suas credencias de embaixador e não, como pensam alguns, como biografia autônoma deste contexto muito particular. É nesta época também que escreve a *Relazione di Spagna*, um texto muito curioso, por muitos, entendido como uma espécie de “crônica” de Espanha, que, no entanto mais parece relatório de espionagem, em que as atividades de embaixador se misturam com a tarefa de angariar o máximo de informações acerca de um possível inimigo de guerra.

Em Portugal, é muito conhecido o caso da estratégia de nobilitação de Pedro de Alcáçova Carneiro, secretário e membro do conselho de D. João III. Através de uma sagaz política de casamentos dos seus filhos e de táticas políticas bem desempenhadas, em que pesava sua influencia sobre o monarca português – inclusive havia conseguido uma derrogação da lei mental (em virtude da qual os morgados sem herdeiro masculino passavam à Coroa), conseguiu se apoderar de vários senhorios. Conquanto a época de D. João III se caracterize pelo fechamento da nobreza titulada – Jean Aubin informa que o número de moradores da corte tinha triplicado em relação ao reinado anterior, o que não contradiz o fato de ter sido um período de forte restrição na concessão de títulos nobiliárquicos⁹ –, os antepassados de origens obscuras, provavelmente cidadãos do Porto e de Lisboa, não impedirão Carneiro de se tornar membro da mais alta nobreza, até que, sob o reinado de Felipe II, Pero Alcáçova Carneiro foi sagrado conde de Idanha, em 1581.¹⁰

Para parte da historiografia contemporânea, esses exemplos sinalizavam que o caráter ambíguo dos tratados acerca da família, que se nutriam, de um lado, da situação real em que se expressam as inúmeras variáveis que compõe a noção de família no Antigo Regime, e, de outro,

⁹ Cf. AUBIN, Jean. La noblesse titrée sous D. João III: inflation ou fermeture?. *Arquivos do Centro Cultural Português* v.XXXVI, 1989, pp.428-429.

¹⁰ Tudo começou com “Pedro de Alcaçova, fidalgo mui honrrado en tiempo del Rey D. Alfonso.5. cuio escriuano de hazienda fue y mui su ualido, del se haze mencion en su coronica, en particular quando se relatan las jornadas de Africa, a donde fue embiado para preuenir y aduertir lo que era necesario al buen suceso dellas” (fol.75v). A família Alcaçova, vinha de origem não nobre, a despeito de ter conseguido atingir postos tão elevados junto a vários reis portugueses: “Y aunque los escritores no dan noticia de la antigüedad y nobleza de su casa, podemos collegirla de su ualor puesto en la casa real” (Idem). E o mais conhecido de todos, Pedro de Alcaçova Carneiro, filho de Antônio Carneiro (secretário e privado dos reis D. Manuel I e D. João III, e comendador da ordem de Cristo), de quem foi herdeiro dos ofícios de secretário e privado de D. Manuel I, D. João III e D. Sebastião, também deste último rei, “fue de su consejo de estado y Ueedor de la hazienda y quando paso a Africa [para o projeto que culminou na famosa batalha de Alcácer Quibir] lo dexo por uno de los 4. Gouernadores del Reyno. Ultimamente el Rey D. Felipe le dió Titulo de Conde de las Idañas” (fol.76r). Cf. ALBEGARIA, Antonio Soares. *Trinfnos dela Nobleza Lusitana y Origen de sus blasones*, 1631 BNL F.6707. Para outro grande exemplo de sucesso no aproveitamento das oportunidades de mobilidade social trazida pela expansão ultramarina, ver: COSTA, João Paulo de Oliveira. Fernão Lourenço, tesoureiro e feitor da Casa da Mina e da Índia (c.1481-1504) – uma carreira de sucesso. *Aquém e Além da Taprobana*. Estudos Luso-Orientais à memória de Jean Aubin & Denys Lombard. Edição dirigida por Luis Felipe Thomaz. Lisboa: UNL/Cham, 2002, pp.57-70.

propõe um quadro para o qual convergem os ideais da família perfeita. Nesse sentido, esses tratados representavam a família como ente social intermediário entre os limites extremos do indivíduo e da sociedade, ou, dito de outra forma, entre a sociedade pulverizada como um todo e um topo de organização mais estruturada que era a família, ou ainda núcleos particulares que, conglomerando-se segundo interesses em comum, compunham a sociedade.¹¹ No entanto, a categoria analítica que os autores dos séculos que compõem o Antigo Regime utilizam, seguindo certos princípios derivados da tradição antiga fundada, sobretudo em princípios aristotélicos, é o de *oeconomia*, isto é, aquilo que diz respeito particularmente ao governo da casa.

A doutrina “econômica” refere-se à disciplina do *oikos* e compreendia a totalidade das relações humanas e das atividades da casa, vale dizer, a relação entre marido e mulher, pais e filhos, senhor da casa e servos e todos os métodos de angariar o seu sustento e manutenção. Nisso, compreende também o comércio, apenas quando é necessário e lícito para a autarquia da casa, sendo danoso e desprezível quando se torna o objetivo final.¹² Como diz Aristóteles, a “economia” não é “crematística”, pois a obtenção de recursos no pensamento antigo era dada pela agricultura e não pela acumulação de dinheiro. Assim, a antiga economia reivindicava para si o significado mais amplo de “casa como complexo”. Há que ressaltar que, em toda a literatura acerca da “economia”, cujo foco é o “pai” – daí, denominar-se “literatura do pai da casa ou da família” –, é visível um forte componente senhorial. Muito dos tratadistas da Antiguidade clássica argumentavam a favor da capacidade de comando do senhor da casa a fim de que os subordinados obedecessem voluntária e consensualmente a seus ditames.¹³

Aristóteles é particularmente interessado nesse aspecto “despótico” do poder paternal. Em vários momentos, quando descreve as relações familiares, enfatiza sobremaneira o poder do pai e seus direitos e deveres para com o bom governo da casa, desprezando tudo aquilo que não diga

¹¹ SESTAN, Ernesto. La famiglia nella società del Quattrocento. In: *Convegno Internazionale del V Centenario di Leon Battista Alberti*. Roma-Mantova-Firenze 25-29 aprile 1972. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, pp.235-258.

¹² O rei é obrigado a “prouer como o pouo seja bem gouernado, & prouido de mantimentos, obras publicas, & cousas necessarias: & prouer que as que ha no reino se grangeen bem: & e como as que não ha, as já quanto puder ser: & as outras se tragam defora. E deue prouer estas cousas antes que chegue a necessidade”, Cf. Cardeal Dom Henrique. Lembranças para o Rey deste Reyno uer o que deue fazer, e examinar sua consciência segundo a obrigação de Rey, In: *Couzas que fez El rey Dom Henrrique que está e[m] gloria, no tempo em que as pode fazer, antes de ter os trabalhos de Rey, & Miguel de Moura, ordenou que se treladassem aqui, de papeis rubricados, & emendados da mão de S.A. que por seu falecimento achou no seu escritório, que S.A. mādou que uisse, & lhe ficasse, & tambem estão neste caderno, outras spirituaes, & de gouerno de Rey, feitas pello Infante Dom Luis que D[eu]s tem, como uay declarado nas rubricas dellas*, fols. 33r-33v BA cód 49-I-81

¹³ BRUNNER, Otto. La “casa come complesso” e l’antica “Economica” europea. In: _____. *Per una nuova storia costituzionale e sociale*. Milano: Vita & Pensiero, 1970, pp.133-164. E, a partir de Brunner, o estudo tão excepcional quanto importante, de FRIGO, Daniela. *Il Padre di Famiglia*. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell’ “Economica” tra Cinque e Seicento. Roma: Bulzoni, 1985.

respeito a esse poder. Muito pouco lhe interessa, por exemplo, questões como o casamento, a educação dos filhos ou a arte de cozinhar¹⁴ – temas que serão objeto de muitos tratados no século XVI. Para Aristóteles, esse poder senhorial tem seu ponto de comparação com as relações entre senhor e escravo, justamente o momento em que mais se acentuam as diferenças entre os homens (*Política* 1253b-1254a). A tradição cristã dirá que perante Deus todos os homens são iguais e podem atingir a salvação, porém, entre si, os homens são diferentes, organizando-se em hierarquias de subordinação e de comando, embora Diogo do Couto (1542-1616), armado cavaleiro pelo Infante D. Luís depois da batalha de Tunes em 1535, no seu *O Soldado Prático*, reclamava que se deveria dar superioridade aos méritos e serviços pessoais (“as virtudes e o valor”) e não à fidalguia e ao nascimento.¹⁵

Ainda para Aristóteles, o paradigma do senhor e do escravo pode ter outro desdobramento, por uma seqüência de analogias de proporção: “Despoticamente, reina a alma sobre o corpo, o senhor da casa sobre os animais e servos; praticamente, a razão sobre as paixões, o homem sobre a mulher, o príncipe sobre os súditos” (*Política* 1254b). Pensadas dessa forma, todas as relações heterogêneas e desiguais no interior da casa devem obedecer ao princípio diretor que constitui o pai da família a fim de que se reduzam a uma unidade perfeita.

Ora, segundo a tradição que compreende desde o pensamento grego aos escritores da Idade Moderna, a filosofia era comumente dividida em lógica, metafísica e ética. A ética, como “filosofia pratica”, é substancialmente um doutrina da virtude, que se subdivide, por sua vez, em três partes: a monástica, que trata das relações do homem consigo mesmo; a econômica, do pai com a casa; e a política, dos homens com outros homens no interior da pólis. Todas elas propostas em função da sociabilidade natural do homem e da vida em comunidade (“o homem é um animal político”, dizia Aristóteles). Então, a perfectibilidade e o aprimoramento da virtude, e com esta da justiça e da

¹⁴ Ver, por exemplo: *Lybro da cozinha del Rey nosso Senhor deste mes de Novembro de Quinhentos e vymte quatro de que foy ucham Esteuam d’Aguiar Gorizo*, In: SANTOS, Maria José Azevedo. *Jantar e cear na corte de D. João III*. Coimbra: CHSC/Câmara Municipal de Vila do Conde, 2002, pp.57-122; *Livro das reçois da ocharia da Caza Real anno 1532*, In: Idem, ibidem, pp.125-142; NOLA, Roberto de. *Libro del guisados: mājares, y potajes, Intitulado libro de cozina*. En el qual esta el regimiento de las casas de los reyes y grandes señores, y los oficiales de las casas dellos cada vno como tiene de seruir su officio. Y eneste segunda impresião se ha añadido vn regimiento de las casas de los caualleros: y gentiles hombres y religiosos de dignidades y personas de medianos estados y otros que tienen familia y criados en sus casas. E van tãbien algunos manjares e dolientes: y otras muchas cosas en el añadidas y enmendado por su mismo autor. Año de M.D.xlix BPAD Évora cód. séc. XVI, 1326; e *Livro de Cozinha da Infanta D. Maria*. Códice português I.E. da Biblioteca Nacional de Nápoles. Prólogo, leitura, notas ao texto, glossário, índices por G. Manuppella. Lisboa: INCM, 1986. Até onde tenho conhecimento, os tratados de cozinha do século XVI nunca foram interpretados e avaliados à luz dos princípios da *oconomia*, ou seja, não só em seu aspecto de nutrição da família, mas também como expressão da virtude da magnificência.

¹⁵ COUTO, Diogo do. *O Soldado Prático*. Texto restituído, prefácio e notas pelo Prof. M.Rodrigues Lapa. Lisboa: Sá da Costa, 1937, Parte I, Cena X (“Em que se contam algumas cousas dos Contos de Goa e outras diferentes matérias”), p.122.

prudência, é que determina o caráter distintivo e superior dos homens que bem governam todos os âmbitos de sua existência.

Muitos estudos realizados pela crítica moderna já salientaram o papel proeminente das virtudes, quer se trate do herói valoroso de Homero, do cavaleiro cortês da Idade Média ou dos humanistas cívicos do século XVI, reafirmando a estreita correspondência com a nobreza de nascimento, que deve ser aperfeiçoada pela educação e pela prática. Não é por acaso que Enéas Silvio Piccolomini - e com ele, tantos escritores de tratados de gramática, *specula principis*, tratados de perfeição (do cortesão, do cardeal, do embaixador etc.) e tantas outras matérias afins acerca do comportamento “honesto” –, seguindo essa tradição nobiliárquica de longa duração, afirmava que: “Infatti come la condizione naturale, senza educazione, è cieca, così l’educazione è insufficiente, senza il presupposto di una corrispondente condizione naturale. Entrambe hanno però scarso valore, se manca l’esercizio. Attraverso queste tre cose insieme si raggiunge la perfezione”.¹⁶

Essa sociabilidade natural reconhecia a prioridade da esfera doméstica e da disciplina da “economia”, mas também indicava a superioridade moral da vida civil, em que as instâncias anteriores constituíam-se em etapas preparatórias. Pode-se perfeitamente dizer, numa fórmula, que quem não sabe governar a si mesmo, não sabe governar a casa; quem não sabe governar a casa, não sabe governar a república. É da noção estratégica da *potestas* do príncipe, como extensão natural dos poderes do pai, que muitos escritores de matéria ético-política irão propor o “absolutismo monárquico” (*iurisdictio*) contra as limitações medievais. Era comum a argumentação a favor da tradição (aquilo que os opositores da “centralização política” levantavam: um poder ilimitado do príncipe era uma novidade indesejável) e do poder natural que o pai exercia sobre os membros de sua casa (agora não mais apenas de sua própria casa, porém de toda comunidade política – a casa do rei no sentido muitíssimo mais amplo, ou, conforme a freqüente analogia, entre família e Estado, entre casa e cidade).

Nos *fueros* hispânicos dos séculos XII e XIII (Cuenca, Soria, Castela, Leão, direito visigótico), portanto do direito costumeiro, o escopo, que essa matriz familiar possuía, tornava-se visível quando da emancipação dos filhos em relação aos pais. O *filius familias* (o filho sob júdice dos pais, entendia-se que o pátrio poder era compartilhado entre pai e mãe com variações hierárquicas) emancipava-se, em regra geral, com o casamento; até então, tudo o que obtinha estava imediatamente incorporado ao patrimônio da família, em troca devia ser sustentado pelos pais (*Fuero Real* III.4.7). Nenhum *fuero* contemplava a hipótese de os filhos casarem-se e viverem junto dos pais na mesma casa, muito menos o precedente de filhos solteiros viverem sozinhos com auxílio

¹⁶ Apud Idem, ibidem, p.151.

No ano seguinte, Diego Hurtado de Mendoza, um dos filhos mais novos da família e muito conhecido pelos seus serviços prestados com êxito ao imperador Carlos V, fora preso durante a maior parte do ano por ter sustentado uma pequena sublevação contra seu sobrinho, por sinal à época governador de Granada. Este fato comprova que os Mendoza estavam face a um sério problema de identidade familiar, cuja questão principal residia na solidariedade entre membros de uma mesma família, com conseqüências políticas significativas. Enquanto o governador se via perante o perigo da revolta dos mouros, dos nobres da Andalucía – para com quem os Mendoza nunca nutriram grandes simpatias – e da estratégia centralizadora da corte madrilenha de Felipe II, Diego argumentava com seu irmão mais velho – e, portanto, titular da casa – a favor de seus direitos de sucessão e da herança de parte das propriedades da família. Tendo de se impor sozinho, sua participação na vitória sobre os mouros e concomitantemente na derrocada dos Mendoza se deve ao apoio que votara a causa dos altos funcionários régios.¹⁹ É significativo verificar que, em meados do século XVI, os vínculos de benefício se afastavam cada vez mais da linhagem e se estreitavam numa outra rede de amizades.²⁰ Quer dizer, nesse contexto particular, as relações de caráter cognaticio (de afinidade) sobrepuseram-se as de matriz agnáticas (de parentesco).

Vale ressaltar que a matéria jurídica em vigor naquele período rezava que, conquanto os laços de parentesco que formavam a linhagem (“parentesco de linaje”) sejam “algo importante que une los hombres”, porque compartilham o mesmo sangue a mesma natureza, o benefício, que o príncipe concede àqueles que lhe serviam, podia criar vínculos ainda mais fortes. O *Poema del Cid* (c.1140) já relatara o modo como este chefe militar obtivera surpreendentes vitórias sobre os mouros e como recompensara o enorme séqüito que lhe seguia através da concessão de benefícios. Como o vínculo afetivo entre os inferiores e o príncipe era comparado ao vínculo familiar, podia-se dizer perfeitamente que “tomar alguém” para sua casa (*crianza*) “é cousa pela qual ganham los hombres amor” e o beneficiário deve tratar o benfeitor “como se fuera su padre” (*Partida* IV. 20).²¹

No entanto, é noutra face dessa cultura política do Antigo Regime, a da *administratio* e da tutela dos bens materiais e da satisfação das necessidades vitais da casa, que residia o relevo central

¹⁹ Ver este problema nos artigos reproduzidos em RICO, Francisco. *Historia y Crítica de la Literatura Española*. v.II: Siglos de Oro: Renacimiento por Francisco López Estrada. Barcelona: Crítica, 1980, pp.267-270.

²⁰ CASEY, James. *História da Família*. Lisboa: Teorema, 1989, pp.82-83.

²¹ O termo do vocabulário familiar que estava presente na sagração de suserania e vassalagem era “filhar”. Por exemplo, no *Fuero Real*, o título XIV (“dos vassalos e do que lhys dá os senhores”), reza que “Quando alguu[m] fidalgo se quiser tornar uassallo doutri[m] beyge a maaoo a aquel que recebe por senhor e tornese seu vassallo e se peruentura per ma[n]dadeyro se quiser tornar uassallo dalgue[m], enuij fidalgo que em seu logar e em seu nome receba por senhor (ou) aquel cuyo uassallo se torna e beygelhy a maaoo... E se quiser leyxar aquel senhor que lho deu e fillar outro, possa fazer, mays torne a aquel senhor que leyxa, as armas e os cauillos que del auia e quanto del teue, saluo as soldadas que ouue seruidas. Esto ma[n]damos se o senhor morrer e o uassallo se quiser parar dos fillos de seu senhor” (III.14), Cf. AFONSO X. *Foro Real*. Edição e estudo lingüístico por José de Azevedo Ferreira. Lisboa: INIC, 1987, pp.236-237.

da literatura econômica. Conforme se refere Daniela Frigo, historicamente, é com a retomada humanista da *Economia*, de Xenofonte; dos diversos comentários à *Política* e à *Ética a Nicômaco*; e dos escritos romanos acerca da agricultura, que o poder paterno do príncipe consegue estender-se a um domínio senhorial de vasta amplitude. Particularmente importantes são os comentários de Leonardo Bruni, no contexto do humanismo cívico florentino, às obras de Aristóteles, escritos em 1420 e 1430, que abrem caminho à redefinição da economia. Aqui, a economia, contrariamente a Aristóteles que salientava as relações entre os membros da casa, era valorizada como técnica da administração em geral e, sobretudo, da obtenção dos ganhos materiais e, com isto, da importância da “crematística” (a arte de adquirir dinheiro).

A tradução de Bruni, em especial, a versão da *Ética*, e, nesta, dos *Econômicos*, de Aristóteles a partir do original grego e segundo o método das *elegantiae*, suscitou imediatamente a resposta de Alonso de Cartagena. Em sua carta a Bruni, Cartagena afirma que o humanista florentino, além de ter traído o sentido doutrinal das palavras do Estagirita e, portanto, desfazendo-se de todo o longo acumulado de glosas que constituíam a interpretação canônica da ortodoxia cristã, havia também trabalhado como gramático e não como filósofo. Não que Cartagena criticasse as traduções realizadas elegantemente pelos humanistas e ao modo oratório, porém que isto só poderia ser realizado, guardando a essência das coisas e a propriedade estrita das palavras, quer dizer, se a elegância oratória não se enquadrar em limites estreitos, poderia trazer grande prejuízo para a ciência (para a filosofia com repercussões na teologia). Há muito que clérigos, como Cartagena, insistiam que ao filósofo cabia a investigação e discussão das doutrinas, e aos gramáticos – aos humanistas, como Bruni – apenas sua exposição.²²

Penso que é um equívoco defender o argumento de que se tratava tão somente de mais um dos embates entre humanistas e medievais. De fato, Cartagena defendia que uma obra de filosofia de Aristóteles, cuja *auctoritas* era de suma importância para o pensamento cristão, pretendia descrever a verdade das coisas e, para tanto, utilizava um vocabulário técnico em que o sentido das palavras fornecia um código interpretativo específico dentro de um sistema muito bem organizado.²³ Cartagena não sabia grego, então, não poderia avaliar se a tradução de Bruni era

²² YNDURÁIN, Domingo. *Humanismo y Renacimiento en España*. Madrid: Cátedra, 1994, p.320ss. Não cabe aqui repor todo o debate acerca da tradução de Bruni, que se arrastou pelos anos de 1336 a 1439 e acabou por mover, a seu favor, os ânimos de figuras centrais do humanismo florentino. Para um resumo desse debate, com enfoque interpretativo complementar ao meu, ver CAMPOS SOUTO, Mar. *El Memorial de virtudes: la traducción castellana del Memoriale virtutum de Alfonso de Cartagena*. Burgos: Ayuntamiento de Burgos, 2004, p.44ss.

²³ Um bom parâmetro pode ser traçado a partir da tradução do Príncipe Carlos de Viana à tradução latina da *Ética a Nicômaco* de Bruni (códice iluminado presente na Biblioteca Nacional de Lisboa) e na “Epístola a los valientes letrados de España”, Cf. SALINAS ESPINOSA, Concepción. *La Epístola a las valientes letrados de España* del Príncipe de Viana. *Actas del III Congreso Internacional de Hispanistas*. Málaga, 1997, pp.361-

correta do ponto de vista da fidelidade lingüística ao original, todavia conhecia a doutrina e criticava duramente os desvios doutrinários do humanista florentino. Um deles era justamente aquele em que Bruni, escrevendo para mercadores e burgueses, enfatizava, em Aristóteles, o papel do acúmulo de riquezas como principal aspecto da *oeconomia*. Para Cartagena, “los castellanos non acostumbraran a tener en mucho las riquezas, más la virtud, nin miden el honor por la cantidad de dinero, más por la qualidad de las obras famosas”.²⁴ Vale ressaltar que Cartagena,, aqui, ao responder ao pensamento burguês de Bruni, entende “riquezas” pelo dinheiro que se obtém pelo comércio, uma vez que é característica do varão nobre ser rico.

Para os autores que escreviam acerca da verdadeira fidalguia no século XV em Castela, contemporâneos, portanto, de Cartagena, estava claro que a opinião adversa acerca dos mercadores não estava somente no tipo de ofício que exerciam – vil e mecânica, segundo a concepção aristocrática –, mas também pelos hábitos e costumes exóticos que introduziam na sociedade, causando transtornos na ordem moral e na estabilidade hierárquica entre os diversos estamentos. García de Castrojeriz e Sánchez de Arévalo mostravam sua preocupação com estes arrivistas. Porém, aquele que mais consciência teve acerca do cerne do problema foi Hernán del Pulgar. Em sua “Letra.iiij. p[ar]a vn cauallero su amigo de Toledo”, diz que: “asimismo se sufre gravemente ver riquezas en omnes que se cree no las merecer, en especial aquellos que nuevamente las ganaron... oh, tristes de los nuevamente ricos, que tienen guerra con los mayores porque los alcançan y con los menores porque no pueden alcançar! Devrian considerar los mayores que hovo comienço su mayoría e los menores que la pueden haver”.²⁵

O mesmo sentido interpretativo que moveu Leonardo Bruni quanto à *oeconomia* pode ser encontrado no Livro III, intitulado sugestivamente “Economicus”, dos famosos *I Libri della Famiglia*, de Leon Battista Alberti, em que a partir da categoria central da “utilidade”, o pensamento econômico é destinado aos “negócios”. No livro I, Alberti trata dos cuidados que os pais devem ter para com os filhos, sobretudo quanto ao aspecto da educação, cuja finalidade é tornar os jovens, de um lado, virtuosos, de bons costumes, destros e prudentes, e, de outro, agradecidos e respeitosos perante a autoridade dos pais e da linhagem. O adequado cumprimento dessas obrigações mútuas entre pais e filhos, conforme propõe o Livro II, deve ser um dos pilares no qual se assenta a escolha da esposa, pois é a partir da alta qualidade moral da mulher que se produz filhos virtuosos e que torna a família mais numerosa e honrada.

371. ver também: PAGDEN, A.R.D. The diffusion of Aristotle's moral philosophy in Spain, ca.1440-ca.1600. *Traditio* 31, 1975, pp. 287-313.

²⁴ CARTAGENA, ALFONSO. *Oracional*. Edición de Silvia González-Quevedo. Valencia, 1989, p.218.

²⁵ PULGAR, Fernando del. *Claros Varones...*, Zaragoza, Pablo Hurus, c.1493, BNL Res. 235 V, F. 304, fol.giiiv-giiijr.

Esses dois aspectos internos do funcionamento da família culminam no Livro III, que trata da “economia doméstica” – da “masserizia” –, isto é, dos modos de adquirir recursos para a manutenção do grupo familiar. Entendido muito mais além do que apenas a mera sobrevivência material, envolve também o que traz dignidade e honra, e que se circunscreve ao âmbito da aquisição de bens materiais e da magnificência (arte de dispender dinheiro segundo o estrato social ao qual se pertence). E, neste, Alberti avisa que gastar desnecessariamente (*prodigalità*) é loucura (*pazzia*) e idiotice daqueles que não compreendem o quão útil para a vida em sociedade é o dinheiro e quão difícil é ganhá-lo. Alberti chega mesmo a dizer que é melhor morrer a viver na miséria, padecendo necessidade e sofrimento, mas também, aconselhando o meio termo, é contra os que por avariza não sabem gozar de suas fortunas.

Para Alberti, só existe um único meio digno de se obter recursos: o comércio, não só de mercadorias, mas também de dinheiro. “Se voi qui considererete alquanto e discorerete, riducendo a memoria quali siano essercizi accomodatia fare roba, voi gli troverete tutti posti non in altro che in comperaree vendere, prestare e riscuotere”. Quanto ao “prestare”, sem deter-se no aspecto que o aproxima do crime de usura, afirma que se deve evitar o dinheiro que deriva de meios “brutti e mercenari”.²⁶ No entanto, Alberti não esconde sua preferência pelo “comperare [sic] e vendere”. A tradição moral cristã, baseada no *De Officiis* de Cícero, vedava às casas nobres angariarem recursos pecuniários através do comércio; apenas o grande comércio era permitido, porque fazia parte da sociabilidade natural dos homens e colocava os povos em contato entre si. Para Alberti: “Già poichè in verità el vendere non è se non cosa mercennaria, tu servi alla utilità del comperatore, paghiti della fatica tua, ricevi premio sopraponendo ad altri quello che manco era costato a te. In quel modo adunque vendi non la obra, ma la fatica tua; per la obra rimane a te comutato el danaio; per la fatica ricevi il soprapagato”.²⁷

Em meados do século XVII, na Inglaterra, a economia se move em direção à constituição da “economia política”, dominando os argumentos da tratadística acerca dos modos de organização do Estado. Aqui, fala-se cada vez mais em fontes da riqueza pública – que se alternam em enfatizar a agricultura, o comércio e o crédito – e a estabilidade política do governo. Para Pocock, o primeiro capítulo dessa nova concepção do governo nada mais é do que um suplemento ao humanismo cívico de quinhentos. Em verdade, bem pesados os termos, era a aceitação definitiva pelo pensamento político de que a arte de adquirir bens materiais para o sustento da casa, em detrimento

²⁶ ALBERTI, Leon Battista. *I Libri della Famiglia*. A cura di Ruggiero Romano e Alberto Tenenti. Torino: Giulio Einaudi, 1969, p.170.

²⁷ Idem, *ibidem*, p.171. Outro grande tratado sobre a família no século XV foi o de Francesco Barbaro, *De re uxoria*, em que se descreve um retrato vivo de um casal nobre governando filhos e servos. Ver também: KRISTELLER, P.O. The place of Ethics in Renaissance Thought. In: *Studies in Renaissance Thought and Letters*. v.II. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1985, pp.167-184.

dos diversos tipos de relações que fundamentam a família, era a parte mais importante da economia e, a partir disso, conseguir-se-ia atingir o fim, tão almejado pela comunidade, da paz social. Assim, a *felicitas* dos homens, e portanto sua razão de existir, resumia-se à acumulação de dinheiro.²⁸

Conquanto a noção de *virtus* esposada por esses humanistas cívicos florentinos declarava a articulação inovadora entre comércio (os vários tratos da mercadoria), o lucro e a *oeconomia* – cuja repercussão podemos encontrar na administração financeira proposta por Lefèbvre d’Étaples, no século XVI, e sua reativação do livro II da *Economia* de Xenofonte –, outra tradição igualmente importante preferirá orientar as tarefas do pai de família em direção às atividades mais “naturais”, vale dizer, em particular, da agricultura.²⁹

Na Península Ibérica, as questões acerca da esfera familiar desvelados por Xenofonte eram freqüentemente considerados complementares aos argumentos tratados por Cícero em seus livros sobre ofícios, amizade e velhice, que levavam em conta o pensamento tradicional aristotélico, como bem se pode depreender pelo impresso de 1549, de Juan de Brocar, em Alcalá de Henares, e atualmente sob salvaguarda da Biblioteca e Arquivo Distrital de Évora.³⁰ Além disso, no que toca à “administração”, se, na Itália dos humanistas, como se refere Daniela Frigo, Xenofonte era a matriz para o problema da acumulação de riquezas e da aquisição dos bens materiais para o sustento da casa, nos reinos hispânicos – em particular para Castela e Portugal – o mesmo Xenofonte tornara-se o paladino da agricultura e a prática das armas, como únicas atividades adequadas para a nobreza.

É exatamente isto que se pode ler no *Dialogo de Xenophon*, cujo subtítulo esclarece “El que trata de la administracion y governacion de la casa, familia, y hazienda del varon Político”. No capítulo I (“sobre la Economía, que es sobre la mayordomia y gobernacion de la casa”), Sócrates, principal interlocutor desse diálogo, afirma que o que diz respeito à “possession” do pai de família, conforme a matriz moral, é vedado terminantemente dedicar-se aos prazeres sensuais (a luxúria, sobretudo) e aos interesses materiais (a ambição, notadamente) em favor da vida perfeita e feliz, a partir do que “consigo trae prouecho” (fol.ccxj). Nesse sentido, a acumulação indiscriminada de bens materiais, além de ser moralmente prejudicial, pois conduz ao vício, é também contrária ao princípio do meio termo (*mesotes*): as riquezas devem são úteis tão somente na medida em que

²⁸ POCOCK, J.G.A. *Le Moment Machiavélien*. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique. Paris: PUF, 1997, capit. XIII: “L’économie politique néo-machiavélienne”, pp.427-470 e capit. XIV: “Le débat du XVIIIe siècle”, pp.471-518.

²⁹ FRIGO, Daniela. “Disciplina Rei Familiariae”: a *Economia* como modelo administrativo de Ancien Regime. *Penélope – Fazer e Desfazer a História* 6 (1991), pp.47-62.

³⁰ Trata-se dos *LIBROS DE / (...) EM QUE TRACTA / DE LOS OFFICIOS / DE LA AMICICIA, Y / DE LA SENECTVD. / CON LA ECONOMICA DE XENO- / PHON. / Todo nuevamente traduzido de / latin en Romance Castellano. / Los Paradoxos que son cosas admirables. / Sueño de Scipion*. 1549. ALCALA [de Henares]. En casa de Juan de Brocar. BPAD Évora séc. XVI, 2588

proporcionam o sustento adequado para a esposa, filhos, servos e amigos (estes entendidos como “patrimônio” da casa) e, nunca, para ser guardadas em forma de tesouro, mesmo porque:

conuiene dar y offrescer muchas cosas y muy gra[n]des a Dios en sacrificio porq[ue] el guarde tus cosas. Despues desto es justo que rescibas en tu casa magnificamente muchos huespedes: [e] assi mesmo que co[n]bides a muchos ciudadanos para q[ue] coman contigo: y que a estos fauorezcas [e] ayudes en quanto pudieres sino te quieres quedar vacuo de officios [e] dignidades. (fol.ccxxiiij)

É assim então que Sócrates louva a “pobreza” – em verdade, é o bom uso da “hazienda” e do “dinero”, objetos da “arte dela mayordomia” – e lembra que grandes e desmesuradas ambições criam concomitantemente muitas necessidades, que, por sua vez, conduzem à cobiça. A atividade mais própria do varão virtuoso é assunto do capítulo V, em que Sócrates “passa a loar la agricultura y labrança del campo: con la cria delos ganados y todas las cosas anexas a esto”, ou seja:

como la agricultura se puede vsar y exercitar de los mas ho[n]rados varones y mas poderosos, porq[ue] tiene esta arte co[n]sigo vn excele[n]te exercicio y passatiempo del coraço[n]. y sobre todo es causa de mucho prouecho para la casa, y se exercita el cuerpo tanto como es licito al ho[m]bre libre: y allende desto co[n] parte de sus frutos biuimos, y co[n] parte ho[n]ramos los te[m]plos y altares y co[n] parte tambie[n] nos gozamos y recebimos delectacio[n], cria[n]do vnos frutos y saca[n]do otros. (fol. ccxij)

E, mais adiante, aconselha: “la agricultura madre y ama de todas las otras artes porque a los que bien les va en esta, en todas las otras les va bien: y quando ella esta cayda, todas las cosas estan decaydas: assi por mar, como por tierra” (fol.fol.ccxxiiij). E, logo depois, para resumir:

La mayordomia nos parecia ser vna cierta sciencia y que esta consiste en la gouernacion de la casa: y que la casa llamamos todo aquello que se posee: y la possession, diximos que era qualquiera cosa que pertenesce y es vtil al mantenimiento: y q[ue] vtil y prouechoso se dize solamente aquello de que sabe vno vsar y aprouecharse: y q[ue] no puede qualquiera saber todas las artes juntamente. Y las artes q[ue] llama[n] mecanicas no son aprouadas de la Republica, porque a la verdad corro[m]pen los cuerpos y tambie[n] las animas: y demostramos la prueua desta muy claramente. Porq[ue] si los enemigos hiziessen entrada por la tierra, y quissiesse alguno experimentar entre los officiales y labradores, quales destes serian mas fauorables a la Republica hallaria por cierto, que los que sacasse del campo defenderien mejor sus ciudades. (fol.ccxxiiij-ccxxv)

E é estrategicamente essa visão tradicional da sociedade e das práticas mais adequadas aos varões nobres e virtuosos, que Sá de Miranda segue de perto em suas epístolas, está presente de

modo ostensivo na matéria jurídica do século XVI. O livro das *Siete Partidas*, ao hierarquizar a sociedade em oradores, defensores e lavradores, defendia “los tres estados porque Dios quiso que se mantuviese el mundo” (II. 21.2). Mais especificamente, no que tange ao que caracteriza os que se dedicam à defesa e à proteção de todos os outros membros da comunidade política, afirma que devem possuir um conjunto de virtudes ligadas à cavalaria (perícia militar, fortaleza, coragem e magnificência), fixando os feitos cavaleirescos como o padrão que ditava as normas de boa linhagem e de nobreza.

Para Sá de Miranda, assim como para a matriz jurídica do período, em todas as possibilidades de se conseguir nobreza, quer seja pela linhagem, quer pelo saber, pela bondade de costumes e maneiras, sempre está presente de modo incisivo o diretivo ético, em que o nobre, para ser digno de tal estirpe, deve comportar-se como nobre, cultivando certos valores e aprimorando certas virtudes. A segunda das *Partidas* é muito clara quando diz que:

E como quer que estos que lo ganan por sabiduria, e por su bondade, son por derecho llamados nobles e gentiles, mayormente lo son aquellos que lo han por linaje antiguamente: e fazem buena vida. E porende son mas encargados de fazer bien: e de guardarse de yerro, e de mal estança. Ca non tan solamente, quando lo fazen, reciben daño, e verguença ellos mismos: mas aquellos onde ellos vienen (II,21,2).

Particularmente, acentuando o caráter de disposição espiritual, a nobreza consistia, antes de tudo, numa inclinação do espírito em direção a certas virtudes, notadamente aquelas mais necessárias ao exercício de mando. Essa disposição interior deveria ser comprovada em atos e práticas que denotassem a aptidão de alguém possuir a potência de realizar feitos grandiosos e nobres. É justamente, aqui, que residia a autoridade votada à nobreza em preencher cargos na administração do Estado e que justificava sua alta remuneração.

No *Regimiento de los Principes*, de Gil de Roma (Egidio Romano), traduzido ao castelhano por Juan García de Castrojeriz (Sevilha, Meinardo Ungut & Estanislao Polono, para Conradus Alemanus e Melchior Gorricio, 1494), o estatuto de nobreza está necessariamente ligado aos aspectos externos como expressão da ética:

Cortesía es nobleza de buenas costumbres. El mundo juzga por nobles a los que mucho comen e mucho despienden; e a los que loçanamente se visten; e a los que apuestamente fablan. Así que juzga que la nobleza es en comer e en vestir e en fablar.³¹

³¹ ROMANO, Egidio (Gil de Roma). *Regimiento de los Principes*. Traduzido ao castelhano por Juan García de Castrojeriz. Sevilha, Meinardo Ungut & Estanislao Polono, para Conradus Alemanus e Melchior Gorricio, 1494, fol. 146v BNL Inc 180

Esse critério da virtude, glosado por juristas e moralistas, é que permitia distinguir o peão (vil e vulgar) do nobre (também os diferentes graus de nobreza), e estabelecer a nobreza como derivada da lei natural e, portanto, remanescente da Criação divina, falando-se até numa “nobreza natural”. Juan Arce y Ojalora, no *Summam nobilitatis Hispaniae, & immunitatis regionum tributorum causas, jus...* (Granada, 1553), com os argumentos de Aristóteles (*Política IX e Ética a Nicômaco IV*), afirma que o domínio dos homens reside “naquele hábito electivo [i.e., naquele hábito de bem decidir] acerca das coisas que respeitam a preeminência e ao domínio” (fol.15v). Como se trata de prescrição atávica, nunca se pode renunciar a cultivar a virtude e a seguir práticas moralmente irrepreensíveis.³²

V.2 Da arte militar

Os feitos de guerra constituem-se, no século XVI, um dos pilares fundamentais da linhagem e da nobreza, em que a honra é acrescida e premiada pelos serviços realizados em nome do bem da comunidade política. Era isto justamente que Sá de Miranda elogiara em João Roiz de Sá e Meneses, que, tomando das armas, acrescentara o nome de família:

Dos nossos Sãs Coluneses
Gram tronco nobre coluna,
Grosso ramo dos Menezes
Em sangue e em bens de fortuna,
Que é tudo antre os portugueses!
Mas vos que sempre vos ristes
Do povo que não ve mais,
Ricamente a alma vestistes:
O mais tendes por demais!

³² Cf. HESPANHA, António Manuel. A nobreza nos tratados jurídicos dos séculos XVI a XVIII. *Penélope – Fazer e Desfazer a História* 8 (1993). Para matizar um pouco, basta referir o caso da nobreza castelhana na Baixa Idade Média: “Es inegable – aunque pueda discutirse el nivel alcanzado – que la Corona de Castilla experimentó durante la Baja Edad Media un proceso de centralización y de racionalización o tecnificación de las tareas administrativas y gubernativas, y que, paralelamente, fueron apareciendo cargos propiamente bajomedievales que recayeron de forma mayoritaria en personas con capacitación profesional – procedentes de una extracción social burguesa o bajonobiliaria. Éstos representaban para los objetivos monárquicos indudables ventajas, por tratarse de individuos con más capacidades y conocimientos técnicos, y, al mismo tiempo, con menos poder y capacidad de presión y menor grado de cohesión como grupo definido, por lo que podían resultar mucho más manejables. Mientras tanto, los componentes de la alta nobleza quedaron relegados al desempeño de los oficios de carácter tradicional, en general dignidades y oficios honoríficos, anquilosados y carentes de efectividad”, Cf. QUINTANILLA RASO, María Concepción. La nobleza em la historia política castellana en la segunda mitad del siglo XV. *Congresso Bartolomeu Dias e sua época*. Actas. Porto: Universidade do Porto/CNPCCDP, 1989, v.I, p.189.

Aos grandes, aos valerosos
Passados de quem herdastes
Sobrenomes tam famosos,
Des que nas armas pagastes,
Não fostes dos ociosos.
Bem podéreis descansar,
Que forão tempos de paz,
Podéreis rir e jugar
Como se na terra faz.³³

Como se sabe, Gonçalo Mendes de Sá, filho primogênito de Francisco de Sá de Miranda e de D. Briolanja de Azevedo, morreu em 18 de abril de 1553, com 16 anos, ao lado de seu capitão e com mais trezentos cavaleiros portugueses numa emboscada dos mouros perto de Ceuta, onde tinha chegado pouco dias antes.³⁴ Em homenagem a tal acontecimento António Ferreira escreve a elegia³⁵ “Ao senhor Francisco de Sá de Miranda, à morte de seu filho Gonçalo Mendes de Sá”, em que elogia a fortaleza, a prudência e a temperança de Sá de Miranda perante perda tão dolorosa, mas também, de outro lado, ratifica as virtudes heróicas de Gonçalo Mendes e a glória imortal daqueles que morreram pela pátria no campo de batalha:

Ó alma bem nascida, qu'em tal guerra
ganhaste u[m]a tal vida, honra, e glória,
quem morte lhe chamar, contra ti erra.

Teu vencimento foi tua vitória,
teu sangue rico esmalte da tua alma,
tua morte te deu vida e memória.

Quão bem compraste aquela bela palma

³³ Carta “A João Ruiz de Sá de Meneses”, vv.1-18, p.205.

³⁴ MIRANDA, Francisco de Sá de. *Poesias de Francisco de Sá de Miranda*. Edição, estudo introdutório, notas, variantes e glossário por Carolina Michaelis de Vasconcelos. Lisboa: INCM, 1989, p.851.

³⁵ Carolina Michaelis de Vasconcelos chama de “carta” o que, de fato, é nomeadamente uma elegia. Isto diz o próprio Ferreira: “Não chores, mas alegre-te, elegia / força agora o costume, e natureza, / inda que de chorares causa havia” (vv.1-3) e “esta é a causa porque não choramos, / elegia, esta morte gloriosa, / mas vida gloriosa lhe chamamos” (vv.151-153). Essa elegia não aparece nos *Poemas Lusitanos* (1598) de António Ferreira, sendo publicada pela primeira vez na edição de 1595 das *Poesias* de Sá de Miranda, Cf. FERREIRA, António. *Poemas Lusitanos*. Edição crítica, introdução e comentário de T.F. Earle. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p.639ss.

com que estás lá nos céus, fazendo enveja
a quem cá está temendo frio e calma. (vv.58-66)

Sá de Miranda, em sentido de retribuição, escreve outra elegia, em resposta a de António Ferreira, intitulada justamente “A António Ferreira em reposta [sic] a outra sua”. Depois de agradecer à composição de Ferreira, Sá de Miranda afirma, conforme a tradição estoíca das *consolationes* humanistas, cuja matriz são as leituras e interpretações cristãs das *Tusculanas* de Cícero e das *Epístolas consolatórias* de Sêneca, que a dor se abranda com as palavras amigas, contudo só o tempo fecha as feridas da perda e seca verdadeiramente as lágrimas. Nesse sentido, para Miranda, os poemas de Boscán e os de Garcilaso de la Vega (v.26) seriam os êmulos da elegia de Ferreira: as palavras verdadeiras, de varões ilustres que cultivam a virtude, viriam socorrer e ajudar a curar o sofrimento, melhor do que a frivolidade de “um vilancete brando ou seja um chiste, / letras ás invençóis, motes ás damas / u[m]pergunta escura, esparsa triste” (vv.17-19). Virtude esta, que teria sua extensão no dever cristão da caridade em termos de expansão da fé cristã e na luta contra os infiéis.

Quando mandei meu filho em tal idade
A morrer pola fé, se assi cumprisse,
(Que esta era a verdadeira sua verdade):
- Tu vas [sic] pelo caminho agro (lhe disse)
Que tu mesmo tomaste á tua conta! (vv.37-41)³⁶

E, ressaltando o sentido cavalheiresco referido por António Ferreira, Miranda salienta que havia aconselhado o filho a temer a Deus, buscar a honra e cumprir as regras de obediência a seus superiores (“Deus e logo a honra, logo o capitão”, v.50).

Quam prestes a cumprir foi tais mandados!
Parece que os levou no coração,
Não soltos por defora nos ouvidos,
(Como outros fazem, que perdendo os vão.)
Do corpo aqueles espertos sentidos,
Mais inda os da alma tam limpa e pura.
Ja agora os bons desejos são cumpridos.
Viu onde a deixaria em paz segura,
De pressa á ocasião arremeteu,

³⁶ MIRANDA, Francisco de Sá de..., p.461s.

Não quis esperar outra ventura.
No dia do começo a conta encheu,
Seguro viu a morte, espanto antigo.
Nos sonhamos aqui, tu vas te ao céu. (vv.51-63)

Assim, diferentemente de Ferreira, a glória militar não é a razão principal que pode adequadamente consolar ao pai que perdera o filho; a ênfase da elegia escrita por Sá de Miranda é posta estrategicamente na bem-aventurança que se adquire ao morrer em defesa da fé e na guerra contra o perigo muçulmano. Os quatro cavaleiros do *Auto da Barca do Inferno* (1517), de Gil Vicente, aqueles que morreram “nas partes d’além”, são “livres de todo o mal”, diz o Anjo, “santos, por certo sem falha; / que quem morre em tal batalha / merece paz eternal”.³⁷ O cumprimento desse dever de Cruzada é a garantia de que as almas dos valentes cavaleiros deixam as vicissitudes e os padecimentos terrenos para a paz e tranqüilidade eternas. E, interpelando o filho morto, Miranda diz:

Vai te a boa ora; não tens de que devas
Temer; la tudo é paz, tudo assossego !
Quem leva um tal seguro qual tu levas ?
Ditoso, que não viste de dor cego
Por senhor um imigo da tua lei!
A tanta pressa fora um certo emprego.
Quantas graças, meu deus, quantas te dei
Sabendo da alma que era libre e viva;
Sem ela ao corpo de que temerei?
Sabia a sua condição altiva
(Nesta sô parte, no mais branda, humana);
Era para morrer, não ser cativa.
A sepultura que os olhos engana
É levissima perda; assi tambem
É lodo, é terra, é pô, terra africana. (vv.85-99)

E, para concluir, reafirma a melhor condição do filho:

Acabemos nas bemaventuradas

³⁷ VICENTE, Gil. *Auto da Barca do Inferno*. In: *Copilaçam de todas as obras*. Introdução e normalização do texto de M. Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: INCM, 1983, p.228-229.

Almas subidas para sempre á luz
Sem trevas, rindo la dos nossos nadas:
Um só, que em sangue aberta traz a cruz
Branca por armas, deu deus á cidade,
Milagre que em sinais claros reluz.
Rotas armas, rota a humanidade
Por muitas partes, mouros a milhares,
Morde se a enveja as mãos, ri se a verdade,
Para as festas divinas que lugares
Tam claros i ganhastes polas lanças,
Correndo ledos á tal gloria a pares,
Sem fim, sem sobresaltos, sem mudanças. (vv.109-121)

Para Alfonso de Palencia, discípulo de Alfonso de Cartagena, no *Tratado de la perfección del triunfo militar* (com tradução ao castelhano do próprio Palencia, realizado a seu contra-gosto em 1459, cuja versão latina é *De perfectione triumphi militaris*), Alexandre o Grande é o arquétipo para os magnates de Espanha, seja pela monarquia que os macedônios ganharam sob seu comando, seja como nobre que, por consumir toda sua existência em cavalarias, mostrando pouca afeição à caça, já como um dos gregos que, não por acaso ou fortuna, senão por valor “sobrepujaron en valor militar casi todas las naciones”. A fama que se conquistou não só como ilustre príncipe e valente general, mas também como sábio antigo.³⁸

Ejercicio, personagem central dessa fábula alegórica de Palencia, queixava-se que, a despeito de os espanhóis se dedicarem desde longa data às armas, estas nunca conheceram seu verdadeiro apogeu por sempre lhes faltar disciplina e discrição; e – acrescenta – nenhum espanhol poderia reivindicar para si a mesma honra e triunfo militar como o fizeram os antigos romanos. A culpa é reputada à moral decrépita da nobreza espanhola e a seus jogos de adulação, que infectaram o Estado com a concupiscência, com o ócio e com o prazer do dissenso político.

Quem quiser emular a glória dos antigos e angariar a tão almejada fama, deve deslocar-se até a Itália, local em que as armas e a arte militar se praticam com fineza e eficácia. Ejercicio, que se define como “Yo soy español de provincia, que no se da la compostura de razonar” (385), sai de sua cidade natal sem nome (provavelmente Sevilha), destroçada pela corrupção e pelo partidarismo; vai a Itália para consultar outra figura alegórica, a Discrição, cuja ocupação era educar a jovem Nobreza nas letras e nas artes da guerra. Ela explica a Ejercicio, a evolução histórica do espírito

³⁸ Sigo a edição de: PALENCIA, Alfonso de. *De perfectione militaris triumphis. De la perfección del triunfo militar*. Ediciones críticas y estudio de Javier Duran Barceló. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1996.

militar desde a época dos gregos até os romanos e cartagineses. O Triunfo, ela acrescenta pesarosa, depois de ter habitado em meio a estes povos, poderia ter ido a Espanha, porém a indisciplina e a falta de instrução dos nobres espanhóis a incomodaram tanto que acabou por ficar na Itália.

Essa viagem levou Ejercicio de Barcelona à França Meridional, depois através dos Alpes e dos Apeninos até a residência da senhora Discrição perto de Florença. Ali, aproveita para conhecer mais de perto a “Roma rejuvenescida” pelos arquitetos humanistas sob patronato dos Médici; depois, segue para Roma – esta mulher caduca, agora habitada por camponeses ignorantes, sem parentesco com a ilustre matrona que dominou o Mediterrâneo; em seguida, dirige-se para Siena, Perugia e Rimini, relembando que nestes locais se deram batalhas memoráveis das épocas clássicas; e, finalmente, apresenta-se, com uma carta de Discrição, ao acampamento de Gloridoneo na província italiana dos Abruzzi. É aqui que termina seu périplo. Sob a proteção desse príncipe, em cuja tenda de campanha “no solamente por arreo estavam las armas, mas libros; e ninguna cosa se dezia salvo con sabieza” (375), Ejercicio assiste a uma batalha campal conforme as novas técnicas militares e estratégias de combate; participa de um triunfo militar e toma parte nos debates sobre as virtudes da profissão das armas, em que ele, Ordem e Obediencia tentam convencer Triunfo, ponderando quem deve receber os louros da vitória.

Aqui, como explica Robert Tate, essa fábula de Palencia mobiliza duas tradições complementares e mutuamente dependentes: a primeira, a da doutrina da arte militar propriamente dita, com base nos ensinamentos dos antigos romanos, em que se põe em relevo a própria constituição da nobreza terratenente de Castela; e, segundo, outra tradição de mesma raiz clássica, sancionada por elementos éticos a partir de conselhos acerca da organização e manutenção da *villa* de Catão, Varrão, Columela e, com maior peso, das obras de Vitruvius e das cartas de Plínio o Jovem, em que se expõem os tópicos do benefício da vida contemplativa, não desligada como em um eremita, senão ao alcance e perto da cidade de modo que o cidadão possa transladar-se facilmente de seus negócios a seus ócios.³⁹

De fato, no século XVI, com o maior influxo das epístolas horácianas e dos tratados ciceronianos de matriz estoíca, o recolhimento campestre trilhará o caminho, também com base nos autores antigos de “agricultura”, das formas mais dignas de angariar riqueza. E, do mesmo modo como pensavam esses preceptistas da administração e organização da propriedade rural, para Palencia, a tradição clássica do recolhimento campestre e da fuga dos negócios se articula com a

³⁹ Sobre as coincidências entre as descrições da *villa* nos arredores de Florença, em que se dá este diálogo de Palencia, e a *villa* Careggi dos Médici, conforme as transcrições de Vitruvius, ver TATE, R.B. El Tratado de la perfección del triunfo militar de Alfonso de Palencia (1459): la villa de Discreción y la arquitectura humanista. In: TATE, R.B. (ed.). *Essays on Narrative Fiction in the Iberian Peninsula in Honor of Frank Pierce*. London: Dolphin Book, 1982, pp.166-167.

prática e disciplina das armas e com o estudo das sete artes liberais sob a direção de Discrição, isto é, com atividades cívicas mais que filosóficas, num local em que se ensinam “los primeros rudimientos de las letras” ou a gramática, a geometria, a dialética e a retórica, e se oferecem os conhecimentos dos céus (astronomia e astrologia), a suavidade da harmonia (a música), e as filosofias natural e moral.

Assim como Sá de Miranda, isto se dá porque é patente a aversão pela deprimente cena contemporânea e a derrocada dos valores da cavalaria e da nobreza, com a corrupção entre os que ostentam a responsabilidade de manter a paz social e o bem comum da república, em especial, se comparada com o esplendor dos tempos gloriosos da antiga Roma. O historiador Alfonso Palencia, em tom melancólico, lembrava dos tempos áureos, em que a virtude militar e a sede de glória conduziam os homens a realizar façanhas memoráveis, e a *Hispania* residia sob a condução de Aníbal. E, se, nesses tempos sombrios, em Espanha, grassava o dissenso entre os grandes – aquela dissimulação e fingimento, cuja maestria Palencia reconhecia na rainha Isabel a Católica –, os portugueses, por sua vez, dedicavam-se à tarefa indigna do comércio e mergulhavam no vício moral da soberba:

Las inmensas riquezas adquiridas en sus felices empresas marítimas les habían hecho creer que podrían dominar a su antojo en las costas occidentales... Convertían en soberbia pompa los tesoros acumulados con la presa de cautivos etíopes y el cambio de viles mercancías por pimienta y oro; y con la jactancia de haber vuelto las más veces a su casa con grandes riquezas y hecho a sua patria, antes pobre, opulenta y gloriosa, se arrogaban un predominio intolerable.⁴⁰

O cronista português António Castilho, escrevendo menos de um século depois de Alfonso de Palencia, concordaria que os tratos do comércio eram e continuavam a ser a grande fonte de riquezas da Coroa e dos grandes senhores do reino de Portugal, porém, que isso não impedia que se dedicassem ao exercício das armas e da organização da milícia. Quando sobe ao trono, uma das primeiras medidas governativas de D. João III foi justamente disciplinar moralmente seus súditos através do rigor militar e das simulações de batalha:

quando começou a reinar fes cõ diligencia hu[m]a escolha de seus naturaes que podiam adestrarse nas armas e repartidos em companhias de que hauia coroneis em cada comarca do Reino Capitães e sargentos e outros officiaes da milicia particulares em cada bandeira proueo com muito cuidado esta gente sem queixume do pouo, e emsinada nos dias de festa que dantes gastauão em Jogos e passatempos de pouca

⁴⁰ PALENCIA, Alfonso de. *Cuarta Década de Alonso de Palencia*. Edición de José López de Toro. Tomo XXIV del Archivo Documental Español. Madrid: Real Academia de la Historia, 1970, v.II: III. IV. 3.

honra e proueito, obedecer a seus capitães em todo o exercicio das armas leuando o medo perdido ao estrondo dartilharia, quando se oferecese necessidade algu[m]a batalha, e assim cõ pouca despeza de sua fazenda, e algum fauor deuido a virtude criaua nas destreza [sic] da guerra home[n]s de bem que depois se assinaluão nas armas assim em suas nauegações como na guerra de África e da Índia.⁴¹

Para outro importante escritor de matéria militar, Bartolomé Scarion de Pauia, em seu *Doctrina Militar* (Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1598), argumentando a favor dos princípios da ordenação da arte da guerra, aproximadamente nos mesmos termos de Alfonso de Palencia, e retomando Vegécio e outros autores de “buena disciplina militar” e de “los hechos de los antiguos Romanos” que “sojuzgaron el mundo”, trata em detalhe de cada uma das funções dos membros da milícia e de seu grande proveito para a república (infelizmente, diz Scarion, relegado ao esquecimento e sem a glória e relevância de outrora).

A razão para esse estado de coisas é que o comércio seduzia mais os nobres e cavaleiros do que os feitos de armas e as proezas nas batalhas. Contudo, nesses tempos de decadência, em que tudo tem “novas cores”, conforme diz Sá de Miranda, o comércio, que, outrora, permitia ligar povos diferentes, harmonizando-os numa amplíssima comunidade dos homens, agora, é tão somente cobiça de dinheiro e acumulação de riquezas. Diz Scarion que os “mercaderes”:

los quales tenian cuydado de llevar las mercadorias, que en sus ciudades tenian trocadas, en otras partes y trocarlas por otras mercadorias que ellos necessitavan en sus ciudades por seruicio, y comodidad de todos los ciudadanos y vezinos, que biuian en ellos, porque entonces aun no se auia hallado el trato, o embuste del uender y comprar el qual de la astucia y sagacidad del hombre mas esperto. fue despues cõ el curso del hallado, para lo qual inuentaron la moneda de oro y plata, y asi dexaron el trocar de las mercadorias, y quedo el uso del venderse y comprarse por diuersas todas las cosas por contratacion facil y de menos trabajo, la qual mercaderia por la mucha comodidad es aprobada, encomendada y alabada, mientras la ganancia sea razonable y honesta.⁴²

Na *aurea aetas*, em que os homens eram “buenos, simples, reales, sin fraude, sin engaño”, a milícia nasceu para defender aos aldeãos contra a insolência dos maus porque são eles que produzem as verdadeiras riquezas do Estado, ou seja, “arar, medir, cauar, y otros trabajos utiles y

⁴¹ Apud SERRÃO, Joaquim Veríssimo. A “crônica de D. João III” de António de Castilho. *Arquivos do Centro Cultural Português* v.II, 1970, p.362.

⁴² SCARION, Bartolomé. DOCTRINA MILITAR EM LA QVAL SE TRATA DE / los principios y causas porque fue hallada en el mundo / la Milicia, y como con razón y justa causa fue hallada de / los hombres, y fue probada por Dios. Y despues se / va de grado en grado descurriendo de las obliga- / ciones y advertencias, q[ue] han de saber y tener / todos los q[ue] siguen la soldadesca, comen- / çando del Capitan general hasta / el menor soldado por muy / visoiño que sea . Lisboa, impresso por Pedro Crasbeeck, 1598, fol.2v-3r
BNL Res 2029 P FR 672

honestos”, fornecendo “el mantenimiento a las ciudades” (fol.3r). De fato, “la milícia era necesaria para destruir la malicia humana, y alcãçar el bien de la paz y la quietud del biuir humano” (fol.3v).

Ao relacionar os representantes insignes da ilustre Casa dos Sás, Antonio Soares Albergaria, em que pese os inúmeros serviços prestados às dinastias principescas de Portugal, relaciona os heróis, cujo valor e alta nobreza pagaram com a vida, para aumentarem a honra e dignidade da família. Dentre eles, destaca que “Gonçalo Mendes de Saa, murio abrasado en Ceuta, en la perdida de D. Pedro de Meneses”.⁴³ Sá de Miranda acrescentaria que o filho Gonçalo morrera ao lado de seu fiel amigo de armas, João Pereira, filho primogênito de António Pereira Marramaque, senhor de Basto e conhecido correspondente de Sá de Miranda, cujo escudo remete à genealogia da casa nobiliárquica de D. Nun’Álvares Pereira e D. Inês de Castro – a “cruz branca” a que se refere Miranda na já citada elegia resposta a António Ferreira.⁴⁴

Fora este Gonçalo, filho de “Francisco de Saá de Miranda, diz Albergaria, comendador de san martin de la orden de christo, señor da Tapada cerca de Braga, tan conocido eneste Reyno y fuera del por su[s] grandes partes y poesia” (fol.47r). E, acrescenta que a preeminência da nobre linhagem da família Sá teve um de seus momentos mais gloriosos no desempenho do ofício de camareiro-mór do rei, ordenado por primeira vez pelo Infante D. Pedro, duque de Coimbra, para o então recém entronizado D. João I, Mestre de Avis. “[Camarero mayor] significa mayoria sobre los oficales de la camara real. Pertenecece uestir y desnudar al Rey, cerca del qual deue asistir siempre, y dormir dentro o fuera de su camara. Tiene potestad para para [sic] prohibir que nadie entre en ella sin su licencia. Tocale hazer ynventario de las joyas y uestidos del Rey cada mes. Deue ser de buen linaje, prudente y secreto, por lo qual el Rey puede comunicarle a solas. Fiel y legal que meresca ser amado de su señor y galardonado conforme a sus meritos” (fol.47v).

No início da linhagem, foi João Rodrigues de Sá, partidário do primeiro rei da dinastia de Avis – e não o seu homônimo “fidalgo muy honrrado, grande orador y poeta conocido embajador en la corte del Emperador Carlos 5º” (fol.47r) –, a ocupar tal ofício como justa retribuição por seu papel de destaque no cerco da vila de Guimarães, defendida por D. Juan I de Castela, porém foi na tomada e conquista de Lisboa, que mostrou ser “valiente cavallero” angariando fama e glória,

⁴³ ALBEGARIA, Antonio Soares. *Trivnfos dela Nobleza Lusitana y Origen de svv blasones*, 1631, fol. 47r BNL F 6707. Ver também: “Informação que se deu a ElRey sobre as armas e modo de tirar Brasões” (fol.223r-26v), em que se afirma que o ofício de “rey de armas”, sinônimo de “juis da nobreza”, foi instituído por Julio César e aperfeiçoado pelo rei Artur da Grã-Bretanha, pelo imperador Carlos Magno e por Godofredo de Bulhões, rei de Jerusalém, com as invasões dos bárbaros e depois com os infiéis caiu no esquecimento. Em Portugal, foi com D. Pedro, irmão de D. Duarte que se recuperou o “ofício da armaria” e a ordenar os brasões de armas (“brasão de armas sinaes certos de virtuosas obras”), sendo posteriormente ratificado por D. Afonso V em 1476. BA cód 51-VI-36

⁴⁴ MIGUEL, António Dias. António Pereira Marramaque, senhor de Basto. Subsídios para o estudo da sua vida e da sua obra. *Arquivos do Centro Cultural Português* v.XV, 1980, pp.135-221.

conforme indica o quadrado, representando as quatro virtudes cardeais, circundando ao búfalo ou touro com argola no nariz, imagem da virtude da fortaleza, que consta no seu brasão de armas (fol.47v).

E para resumir as virtudes a partir do emblema do escudo de armas, com Jerônimo Corte Real (no manuscrito de Antonio Soares Albergaria, com errônea atribuição a Francisco de Sá de Miranda):

Qual no corro se uio Toro furioso
bramar de pura raiua, e de brabeza
con testa carrancuda e collo alçado
do sanguinoso humor todo manchado,
Tal uai o forte Saa, delle correndo
por desaseis feridas roxo lago
nos medrosos contrarios uai fazendo
y rremediauel mal e fero estrago (fol.47v).

No interior do pensamento humanista, o problema das armas e, portanto, da guerra estava longe de ser consenso. Havia um conjunto enorme de autores importantes – Erasmo e Vives faziam a linha de frente⁴⁵ – que eram partidários da opinião de que todas as formas de solução violenta para os conflitos não só era contra a própria natureza humana (o argumento retirado de Aristóteles de que o homem é ser social por natureza), mas também contrária às doutrinas da religião cristã. Sá de Miranda, quando defendia o fato de ter mandado seu filho “morrer pola fé” para engrossar o “ramo” da família, constituía exatamente um dos pólos opostos.

Da mesma maneira que Sá de Miranda pensava o humanista castelhano Juan Ginés de Sepúlveda. O Livro III de seu *Demócrates* é dedicado a demonstrar que as virtudes do soldado não são em absoluto incompatíveis com a religião cristã. O alemão Leopoldo (talvez partidário das idéias pacifistas de Erasmo) abre a discussão com o argumento de que o exercício das armas colide com as virtudes cristãs da humildade e da pobreza. Quer dizer, se a magnanimidade faz os homens desejarem a estima dos outros, isto se dá porque são movidos pelo vício da soberba. Portanto, quanto mais cresce a magnanimidade com a aquisição de riquezas e de bens temporais, mais cresce o desprezo que os homens sentem pelos outros. Dessa forma, ela seria incompatível com a doutrina cristã que entre as primeiras virtudes coloca a humildade.

⁴⁵ Ver: FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, José Antonio. Juan Ginés de Sepúlveda y la guerra, In: *Congreso Internacional Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*. Madrid, 3-6 de Julio de 2000. Coordinador general José Martínez Millán. Madrid: Sociedad Estatal para la Commeración de los Centenários de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 37-91.

Para Demócates, basta recordar que a humildade se realiza não só no trato e na conservação dos homens, mas também e principalmente no culto a Deus e na reverência com qual o honramos, não sendo, portanto em nada contrária à magnanimidade. Aliás, esse ponto de concordância entre a humildade e a magnanimidade rebate os argumentos dos maus leitores de Aristóteles, pois para o vocabulário do filósofo grego o termo *humilitas* não se refere à *temperantia*. Demócates esclarece que a temperança “solamente se ocupa de templar los deleites que se tienen por los sentidos... del placer de la honra, es cierto que no gozamos por algún tal sentido del cuerpo, sino por la mente”. Assim, o que comumente se denomina humildade é de fato magnanimidade. Ou seja: “no hay hombre tan grande ni tan sobrado de merecimientos en quien no quepa humildad al compararse con otros mejores que él o al cotejar su flaqueza con la virtud infinita y poder de Dios. De manera que por magnanimo entendemos aquel hombre que (además de estar ‘adornado de todas las virtudes’) merece grandes honras y tiene por digno de ellas, pero no mayores de las que merece”.⁴⁶

Quanto ao outro argumento esposado por Leopoldo, a da busca de riquezas, Demócates é muitíssimo claro: “la vida civil... no puede estar sin riquezas” e “ni el hecho de codiciar riquezas o tenerlas se ha de considerar como cosa torpe... ni tampoco por cosa viciosa el huir de la pobreza”.⁴⁷

Se o filósofo Leopoldo pensava em domínios especulativos com forte sentido de controvérsia, o velho soldado castelhano Alfonso, cuja experiência nos feitos militares Sepúlveda sublinha, trazia argumentos de índole mais pragmática. Argumenta, em tom dubitativo, que a busca de honras mundanas é vedado ao homem cristão, porém ao cavaleiro e ao soldado é louvado se as buscam por todas as maneiras; além disso, indaga se é coisa alheia às leis de Deus em tomar valentemente vingança ao inimigo em paga de injúrias, como se espera de um bom cavaleiro.

Demócates aprova os argumentos de Alfonso, porém esclarece que não há nada “honesto y bueno” que não se perda pelo mau uso. Isto sucede quando o desejo de honrarias e de fama é maior do que de virtude, isto é, quando tal desejo torna-se um apetite descontrolado e não vai doutrinado retamente pela razão.

Quanto ao problema da vingança, a solução é parecida. Não se pode ser um cavaleiro e soldado e, ao mesmo tempo, bom cristão, segundo ordenam as leis da Igreja, que manda perdoar as injúrias recebidas. O cavaleiro ou o soldado só pode responder com vingança e pertinácia às injurias recebidas, se instâncias morais e políticas superiores assim concordarem.

Para Demócates, a opinião de que o perdoar não é de bons cavaleiros e soldados, pois é sinal de covardia e temor, é opinião falsa e estúpida próprias de “torcidas costumbres y vanas

⁴⁶ GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan. Demócates. In: _____. *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*. Edición y traducción de A.Losada. Madrid, 1963, pp.288-293.

⁴⁷ Idem, *ibidem*, pp.295-98.

opiniones”; aliás nada sorprendente dos que “cometen adultério, matan hombres inocentes... despojan de sus bienes a quienes poco pueden”, quer dizer, pecados que “muchos soldados ningún escrúpulo tienen en cometer”. Punir os crimes e atribuir justiça não é função dos soldados, mas numa comunidade política organizada, dos magistrados. “Pues la venganza es parte, y aun grande, de la justicia, si se toma no para satisfacer el ódio particular, sino para corregir los males y contribuir a que los buenos vivan em paz”.⁴⁸ As injúrias se vingam pelas mãos dos legítimos representantes da república e não para satisfazer disputas pessoais ou de facções⁴⁹, do contrário teriam funestas conseqüências para a paz política.

Ginés de Sepúlveda concordaria, assim como Sá de Miranda, que a arte militar e os feitos ilustres realizados no campo de combate são atividades dignas de varões virtuosos; virtude esta, que permite guardar as leis da religião cristã e conter a ira e a sede de sangue, mais adequadas aos bandoleiros e mercenários inescrupulosos. Virtude ainda que se aprimora pelo cultivo das letras e pelas disciplinas do *studium*.

V.3 Da agricultura

As epístolas em verso de Sá de Francisco são particularmente contundentes quando criticam as navegações no além-mar e o comércio como formas de angariar dinheiro e acumular riquezas. Para além de seus efeitos morais negativos, Miranda entende que é absolutamente indigno ao varão de nobre estirpe envolver-se com os “tratos de mercadoria”, mesmo porque há outras formas mais condizentes com a tradição antiga e com os valores mais prestigiosos da nobreza de sangue.

Em vários discursos do Antigo Regime, é notável a referência a um “tempo da memória” que deve ser preservado, pois é ele que unifica e estabiliza os diversos laços sociais que se estabelecem no interior da comunidade política. E é justamente em nome desse tempo passado que Sá de Miranda evoca os *topoi* clássicos da *oeconomia*, em particular, como o entendia o pensamento de Xenofonte e outros teorizadores de matéria correlata. .

Como já foi mais de uma vez salientado, o diálogo de Xenofonte é dividido em duas partes: a primeira, em que o jovem rico Critobolo pergunta a Sócrates qual a melhor maneira de

⁴⁸ Idem, *ibidem*, pp.326-27.

⁴⁹ Na Idade Moderna, eram frequentes as guerras entre nobres e, muitas delas, resultavam em “revoltas” contra o poder régio. Era o exercício de direitos garantidos pelo direito costumeiro (o justo dever de preservar suas terras e outras propriedades) e que a nobreza não hesitava em invocar quando se via ameaçada em seus privilégios estamentais. São esses poderes locais constituídos a partir das elites regionais, não dependentes nem derivados da legitimidade de um poder central, que estão na base do conceito de “jurisprudência secular da inimidade”, e que a prática era solucionar as disputas pelo uso da violência, Cf. KAMINSKY, M. Howard. The noble feud in the Later Middle Ages, *Past & Present* n.177, november 2002, pp.55-83.

administrar seu patrimônio, e a segunda, em que Sócrates narra a Critobolo a conversa que teve com o rico e nobre Iscômaco. De ambas, Critobolo poderá identificar os elementos essenciais que constituem a “*téchne oeconomica*” e todas as suas vantagens para a família, para si mesmo e para a política. A economia de que se fala não é a economia política desenvolvida a partir do século XVIII e ligada ao nascimento do conceito de Estado burguês com a descrição analítica das regras de mercado.⁵⁰

A arte da economia antiga é um saber típico do “pai de família” e constitui, em suas grandes linhas interpretativas, uma verdadeira doutrina da “casa como complexo”, cujo escopo delimita não só as formas de angariar e acumular dinheiro, mas, sobretudo, da boa administração da família, dos costumes do marido como chefe da casa, da mulher, dos filhos, dos servos, dos amigos e da gestão do patrimônio familiar, composto por bens móveis e imóveis. Aristóteles, na *Política* (I, 3, 1253b 3-14), referia que todos os aspectos centrais da economia derivavam das partes que constituem a casa. Em particular, salientava, o fato de que três tipos de relação social mantinham e estabilizavam a casa e a família para empreender seus fins: senhor-escravo, marido-esposa e pai-filho. Assim, a economia, em resumo, para Aristóteles, derivava das três funções possíveis a serem exercidas pelo aristocrata e nobre homem: a arte do senhor, do marido e do pai.

A economia, entendida como doutrina do *oikos*, era, então, a área de exercício de uma forma de domínio particular, aquele do *despotes* ou *pater familias*, personagem que em nada lembra a figura sentimental e romântica do homem que vive para cuidar de sua prole e esposa, mesmo porque, para o pensamento antigo, o poder paternal configurava-se, antes de tudo, numa esfera de poder específico (a contraposição se fazia com o âmbito da política) com limites e obrigações muito determinadas, que se realizava através de uma arte nobiliar, cujo análogo era a capacidade do homem de dominar a si mesmo, no campo ético, e do cidadão de intervir nas questões relativas ao governo a cidade, no campo político.⁵¹ A força dessa tradição pode ser vislumbrada nas palavras no *De Senectute* (XVII, 59), de Cícero, autor de importantes tratados para o pensamento humanista, em que Catão refere-se a Xenofonte como a origem de todo o pensamento econômico: “in eo libro qui est tuenda rei familiari”.

É, justamente, com base nessa doutrina, que Sá de Miranda prescreve quais são as atividades dignas do nobre e virtuoso senhor da casa e pai de família, em especial, não só naquilo que concerne ao seu dever de levantar os bens necessários para prover seus familiares, mas também

⁵⁰ Cf. VOLATERRANO, Raffaello. *Commentariorum urbanorum Raphaelis Volaterrani, octo & triginta libri... Item Oeconomicus Xenophontis, ab eodem Latio donatus*. Basileae : Apud Hironymum Frobenium et Nicolaum Episcopium, Mense Augusto, 1544 GOER-E 1982

⁵¹ DYER, Christopher. Alternative approaches to the history of agriculture. *Past & Present*, 2000, n. 68, pp.254 -262.

na arte de dispender dinheiro, como expressão da virtude da justiça distributiva, liberalidade e magnificência. Nesse sentido, para Sá de Miranda, seguindo o *topos* horaciano do *fugere urbem*, o retiro da corte para o ambiente campestre significa a “liberdade” de governar o que verdadeiramente lhe pertence por direito (e não a busca de honras e privilégios conseguidos pelo serviço a outro senhor; para ele, isto era apenas “servidão”). Em sentido complementar, Miranda sinalizava que o único meio digno de obter riquezas e manter-se financeiramente independente era dedicar-se à agricultura.

Isto é particularmente claro, quando, na carta “A Antonio Perreira”, Sá de Miranda lembrava do convívio que os dois verdadeiros amigos travavam na quinta do senhor de Basto em meio a banquetes frugais e em companhia das letras. As tópicas desse bom convívio são dadas pela glosa ao *O fortunatos nimium, sua si bona norint / agricolae*, das *Geórgicas* (II. 457-458) de Virgílio. E, a partir da mesma matriz econômica antiga, o *El catón en latin y en romance* de Gonzalo García de Sancta María, afirma que todos os desejarem saber de agricultura deviam ler as páginas de Virgílio:

Si la arte quisieres de la agricultura
Saber: leeras aquel gran Mantuano:
Poeta Virgilio: ahun q[ue] pagano.
Mas si quisieres quiçá la natura
Saber de las hyerbas: difficil: [e] escura
Hacer auctor excelente: [e] aprobado
Te lo díra por su verso: [e] dictado
Muy claro. sin glosa: [e] sin outra figura.⁵²

E numa passagem do Prefácio do *De agricultura* de Catão, destacada por Maria Rocha Pereira⁵³: “*et virum bonum quon laudabant, ita laudabant: bonum agricolam bonumque colonum*”, Miranda destaca ainda:

Nossos maiores se alguem
Louvavão, não de senhor,
Não de rico era o louvor,
Chamavão lhe homem de bem,

⁵² SANCTA MARÍA, Gonzalo García de. *El catón en latin y en romance*, Zaragoza, Pablo Hurus, 1494, fol. Ciiijv. El Escorial XVII/2251

⁵³ PEREIRA, Maria H. Rocha. Uma descrição poética da Lisboa quinhentista. *Humanitas* 35-36 (1983-1984). p.350.

E ainda bom lavrador.
A nossa gente nos louvores
Que agora parecem vis,
Aos bonsreis Sancho e Denis
Chamavão lhe lavradores.⁵⁴

De acordo com os principais autores romanos de tratados de agricultura, Catão era famoso por seu arraigado tradicionalismo. Para Columela, era mesmo considerado um autor “campônio”, vale dizer, ultrapassado em comparação com outros autores mais modernos que se preocupavam com métodos mais racionais de exploração da terra e organização dos processos de trabalho. Alguns, inclusive, consideravam os conselhos agrícolas de Saserna mais relevantes do que os de Catão, seu pai, pois eles trouxeram mais cuidado e importância ao estudo da economia rural (*agricolatioem diligentius erudierunt*).

No entanto, Catão, de fato, estava muito pouco interessado nos aspectos técnicos de tirar maior rendimento das terras e do cultivo dos campos; o que lhe interessava, isto sim, era a agricultura como “arte” e única fonte digna de rendimentos e sustento para o homem de nascimento nobre e para a sua família. Catão, comparando a agricultura com outros meios de obter riquezas – o comércio e o empréstimo de dinheiro a juros, ou seja, as duas outras fontes mais prestigiosas de riqueza à época romana –, afirmava que não havia método mais rápido, fácil, seguro e honesto para enriquecer. Plínio o Jovem, por sua vez, numa de suas epístolas (II. 44. 3), lamentava que, após anos de dedicação e esforço árduo, infelizmente, a agricultura não lhe proporcionara tantos dividendos assim.⁵⁵

Como diz von Albrecht, o *De agricultura* de Catão é um texto heterogêneo em que, a uma primeira parte bem estruturada acerca de temas de agricultura propriamente dita, alia-se uma segunda parte, onde se dão conselhos práticos de diversa natureza, receitas de cozinha e prescrições médicas para certas enfermidades, orações votivas e referências a costumes e hábitos antigos. Os historiadores da literatura romana afirmam que se pode tratar de uma compilação tardia ou um caderno doméstico de Catão, escrito para seu uso próprio e que depois fora acrescido de anotações. Tratar-se-ia, portanto, de um manual não apenas de agricultura, mas também de normas para a manutenção e administração da vida econômica, em que o valor moral das práticas agrícolas e de

⁵⁴ Carta “A Antonio Pereira”, vv.241-250, p.246.

⁵⁵ MARTIN, René. *Recherches sur les agronomes latins et leurs conceptions économiques et morales*. Paris: Les Belles Lettres, 1971, p.83s.

todo seu arsenal de temas (criação de gado, cuidado com os servos e com a família, preservação da tradição etc.) compreenderiam inclusive a preparação para vida militar.⁵⁶

Era claro para todos os tratadistas romanos que eles e Catão compartilhavam do mesmo interesse de escrever acerca da manutenção da família nobre romana em época de paz, uma vez que, em tempos de guerra, os rendimentos vinham do saque (incluindo as várias formas de corso), do pagamento de resgates, da conquista de novos territórios e da obtenção de escravos. A organização da *oeconomia* doméstica ganhava relevo por ser considerada, tanto numa quanto noutra época, a base na qual se assentavam todos os pilares fundamentais da sociedade e da estrutura política. O aumento na riqueza da família e, por conseguinte, o sucesso na administração da casa eram os índices seguros para estabelecer qualquer ambição numa carreira nos negócios do Estado. Para Catão, vivendo num tempo em que o poderio romano se expandia vertiginosamente por tantos territórios conquistados e em que o número de “novos ricos” e sua influência política aumentavam sobremaneira, essa riqueza e esse sucesso só poderiam vir de uma fonte tão tradicional como a agricultura em detrimento de qualquer outra forma. Sá de Miranda também compartilhava desse pensamento:

Os valerosos romanos
Antes que o tino perdessem,
Donde cuidais que escolhessem
Cincinatos e os Serranos
Que ante sem campo pusessem?
E aquela sua grandeza
Que o tempo não quer que moura,
Vemos que a mais da nobreza
Sobrenomes de riqueza
Não pós, se não da lavoura.⁵⁷

Era freqüente relacionar os argumentos de Catão com as formulações de Hesíodo em seu *Os Trabalhos e os Dias*, tão lido e comentado pelos autores de matéria de agricultura da república e do império romanos; em particular, à parte narrativa, logo após o Proêmio, dedicada a lenda das duas Érides. Segundo Hesíodo, a Érides má estimula os homens a viverem em constante dissenso, levando-os à guerra e às disputas fratricidas; é ela a responsável por acender o fogo dos debates cívicos, que terminam quase sempre em inimizade e partidarismos. A Érides boa, nascida das

⁵⁶ VON ALBRECHT, Michael. *Historia de la literatura romana*. Desde Andrónico hasta Boecio. v.I. Barcelona: Herder, 1994, p.375s.

⁵⁷ Carta “A Antonio Pereira”, vv.241-250, p.246.

entranhas da terra, pelo contrário, insta todos os seres humanos, em especial, os homens ilustres em virtude, ao arar, ao plantar e ao retirar seu sustento da agricultura, conduzindo-os à riqueza e à felicidade. É assim que Hesíodo adverte, quase numa prece, que se deve gravar no coração a vontade de ver a abundância dos campos para o sustento da casa (o “grão de Deméter”) que a terra produz e, somente depois disto, é possível a dedicação às querelas e aos pleitos sobre negócios alheios das reuniões públicas, cujo proveito é trazer preocupações e litígios.⁵⁸

De qualquer forma, é justamente essa tradição econômica que será mobilizada por Sá de Miranda no interior de suas cartas. Para ele, os ganhos obtidos com o comércio e com as navegações são absolutamente indignos não só porque trazem muitos efeitos maléficis do ponto de vista moral, mas também porque não condizem com a tradição de hábitos e costumes, que devem ser preservados. É isto, por exemplo, a que se refere quando enuncia a Antonio Pereira do prejuízo de deixar o campo pela cidade:

Na vila o vilão se abriga
Onde tem nome e herança,
Vive i da sua fadiga.
Acende a fragoa o ferreiro
O’ tempo que o galo canta;
Morde o couro o çapateiro,
Brada co o moço ronçeiro
Que saia de baixo da manta.

Vive a nobreza por fora
Segura, despovados
Corre cos loubos ousados,
Por d’arredor donde ora
Mantem livre o campo aos gados,
Da má gente aventureira
Que ás escuras traz seu trato
Que possa livre quem queira
Cantando ir de noite á feira
Ou dormindo no mulato.⁵⁹

⁵⁸ HESÍODO. Los trabajos y los días. In: *Obras y Fragmentos*. Madrid: Gredos, 1997, vv.28-33.

⁵⁹ Carta “A Antonio Pereira”, vv.263-290, p.247.

Em verdade, para Sá de Miranda, a única forma tradicional e segura moralmente para se obter recursos é a agricultura. Nisso ele coincide com as formulações de Gabriel Alonso de Herrera, um dos principais repositores desse pensamento antigo acerca da agricultura, em seu impressionante *Agricultura General* (1513), cuja fortuna crítica na Península Ibérica ainda não foi estudada devidamente. Foi Alonso de Herrera que cristalizou as tradições agrárias no que se refere às qualidades das terras, a preparação do solo para realizar a sementeira, o tempo em que se deveriam realizar-se, o tempo propício e modo de cuidar das plantas que brotavam da terra, evitando as ervas daninhas e demais parasitas. Em particular, tratou da importância do cultivo do trigo, da cevada, do centeio, da palha para alimento dos animais de corte e de leite, do milho, da aveia, dos legumes, do linho para as roupas, do cânhamo; dos tipos e qualidades das vides, das diversas formas de uvas e seus usos, das circunstâncias a considerar para a formação dos vinhedos, do tempo da vindima, de fabricar os distintos tipos de vinho e seu benefício para a saúde corporal e para a manutenção da tradição mais antiga; dos diferentes tipos de árvores, dos bosques, das nascentes dos rios; das hortaliças e suas enfermidades mais comuns; das plantas medicinais e aromáticas; das abelhas e colméias, do modo de colher e separar o mel; das aves que criam em confinamento; dos tipos de gado, suas doenças e a cura mais eficaz; dos distintos meses do ano em relação às estações, bem como o que convém fazer-se em cada época específica, segundo as fases da lua (sobretudo, crescente e minguante) e os sinais da mudança de tempo e clima.⁶⁰

A *Agricultura General* – o próprio Herrera assim se refere – foi inspirada nos tratadistas romanos de temas de agricultura (sobretudo a amplitude temática presente em Columela, mas não desprezava outros autores mais antigos quando estes lhe informavam sobre certas questões mais particulares), Teofrasto, Virgílio, Pietro dei Crescenzi e Paládio. No entanto, o forte impacto da matriz moral de Catão não pode ser desprezado, mesmo porque Herrera também advoga o papel estratégico das virtudes e seu sentido diretor em relação às práticas agrícolas. Não menos, há que se referir que a influência dos escritos de Columela vinha muitas vezes através das cartas de Plínio, portanto a partir de uma matriz mais alargada do que comumente poder-se-ia denominar de matéria de agricultura. Essa matriz mais ampla tinha em Virgílio, autor muito comentado desde a Idade Média, um de seus principais referentes. Isto é relevante, porque várias composições que hoje são lidas como pura ficção, eram no início de quinhentos lidas como tratados técnicos e fonte de informação para aplicação prática em determinados ramos do saber.

Sêneca, numa de suas epístolas a Lucílio (Ep. 86.15), comentando uma passagem das *Geórgicas* (II. 58: “cresce lentamente para brindar com sua sombra aos descendentes remotos” –

⁶⁰ Consultei a edição da Biblioteca Nacional de Madrid: ALONSO DE HERRERA, Gabriel. *Agricultura General* / Corregida segun el testo original de la primera edición publicada en 1513 por el mismo autor, y adicionada por la Real Sociedad Economica Matritense Madrid : Imprenta Real, 1818-1819, 4 v.

aludindo à semente que se transforma em árvore frondosa), dizia que Virgílio era tão somente o sedutor dos amantes da poesia; falava com elegância, mas sem exatidão; não desejando ensinar aos camponeses, porém recrear seus leitores.⁶¹ Para Columela, considerado pelos historiadores da literatura romana como o grande introdutor da “mentalidade capitalista” na estrutura econômica da época júlio-claudiana, afirmava que as mesmas *Geórgicas* de Virgílio deveriam ser consultadas por aqueles que queriam aperfeiçoar a arte agrícola (*De re rustica* VII.3.11).⁶²

É surpreendente perceber que Herrera é um dos representantes (talvez um dos últimos grandes sistematizadores) da tradição geopônica greco-romana, em que o saber clássico de matéria agrícola alia-se às considerações acerca da propriedade curativa das plantas. Muito disso se deve ao incentivo e à proteção do grande cardeal Cisneros, famoso pela sua bíblia poliglota de Alcalá de Henares, sob cujo patronato Gabriel Alonso de Herrera conheceu e estudou os clássicos. A esse saber letrado, Herrera acrescentou seus próprios conhecimentos práticos, adquiridos como filho de lavrador. Conheceu, em Granada, as técnicas agrícolas dos mouros e da tradição árabe, cuja hidroponia (a agricultura através de regadios) chamou à atenção em seu tratado, e, através de sucessivas viagens à Itália, tomou contato com as formas atuais (modernizadas) das técnicas antigas, porém ainda eficientes, dos romanos.

Os estudos de Gonzalo Anes afirmam que o tratado de Gabriel Alonso de Herrera fizera tanto sucesso pela completude e abrangência de suas informações, aliado a seu forte caráter pragmático, que pelos três séculos seguintes ainda mantinha-se em plena vigência, sendo seguido por toda a Península Ibérica. A última edição, com vistas ao uso de agricultores e pecuaristas, é de 1818 e 1819, e sua leitura ainda figurava nas escolas que se especializaram em ensinar os proprietários rurais a orientar-se no cultivo de diversos produtos e na criação de animais ou para aqueles que desejavam mais dados acerca do papel do clima na agricultura.⁶³ Obviamente, o tratado de Herrera não fora destinado aos campônios iletrados ou aos meros trabalhadores rurais, que “apenas saben qué cosas sean las letras”.

Mesmo assim trazia a vantagem de ser escrita em língua castelhana – e não em latim –, podendo ser acessível a muitos leitores, o que contribuiu para o sucesso de sua doutrina. Além disso, conseguira aliar experiência e arte, tornando seu escrito erudito (a quantidade de autoridades antigas citadas é verdadeiramente expressiva) ao mesmo tempo com aplicação prática imediata; fato este, que Herrera salientava, porque mais valia ter “experiencia sin arte que arte sin experiencia”.

No entanto, a leitura da obra de Herrera, cujo conteúdo os homens do campo iletrados tinham acesso apenas pela leitura coletiva e em voz alta, provocava até finais do século XVIII

⁶¹ SÊNECA. *Epístolas a Lucílio*. Traducción y notas de Ismael Rosa Meliá. v.II. Madrid: Gredos, 1999, p.74.

⁶² VON ALBRECHT, Michael, op.cit., p.230s.

⁶³ ANES, Gonzalo (ed.). *La economía española al final del Antiguo Régimen*. Madrid: Alianza, 1982.

Algum tempo antes, Tibulo, autor preferido por Ovídio e por Quintiliano, queixava-se da falta de *pax et spes* (a tranqüilidade do presente e a esperança por um futuro estável) em que vivia a sociedade romana e o clima desfavorável ao cultivo das virtudes. Horácio, que por ele nutria grande admiração, fez um longo elogio a Tibulo, apresentando-o como aquele “que se dedicava a tudo que fosse necessário para um homem ser sábio e bom” (Ep. I. 4). Admoestando o declínio de Roma, as elegias de Tibulo são a contraparte das composições que retratam a magnificência das glórias romanas e o clima geral de otimismo presentes nas *Odes* de Horácio e na *Eneida* de Virgílio.

Na elegia 2. 3. 41-42, Tibulo, advertindo da decadência moral do presente, afirmava a saudade de um tempo passado em que o pastor sonhava em possuir campos imensos para poder alimentar um sem número de ovelhas. Em verdade, esta elegia é um lamento pelo fato de a mulher ter escolhido outro pretendente (mais rico) e ter se mudado para uma propriedade no campo, onde o novo amante pode lhe possibilitar uma vida mais confortável. Tibulo reclama que nesta idade de ferro reinavam a cobiça e a ambição – a corrupção dos costumes, enfim – e não a sinceridade e a simplicidade.⁶⁵

Na elegia I. 7, escrita em homenagem a Messala, por ocasião de seu aniversário, mas que remete à sua vitória sobre os povos da Aquitânia, diz que o general, após cumprir a bom termo suas tarefas cívicas, agora poderia render-se ao deus Osiris (o equivalente de Dioniso e de Baco), deus da agricultura (aquele que inventou o arado e a revolver o solo, a semear os campos e a colher os frutos das árvores) e do vinho para os egípcios. Isto é, que já era tempo de recolher-se para a sua *villa* no campo e cuidar da administração de sua propriedade rural. A referência estratégica a Osiris, aqui, significa, por um lado, como o criador da viticultura, do vinho e de seus bons efeitos, o retiro reconfortante em época de paz (o vinho cura dos males do corpo e do espírito, e recupera o ânimo); e, por outro, a vida no campo é a vida sem tristeza, com alegria e graça, sem as preocupações dos negócios.⁶⁶

E, na elegia 2. 5, dedicada a Valerianus Messala, filho mais velho de Messala, a mais longa de todas as elegias de Tibulo, celebra-se a fundação de Roma, todavia Tibulo refere que antes de Rômulo ter delimitado a *urbs*, construindo as intransponíveis muralhas da cidade, não havia diferença entre o campo, as casas e o povo; o monte paladino, o templo de Apolo e a fortaleza do Capitólio seriam, então, não os índices da magnificência e do esplendor do poderio político, mas a triste contrapartida desse tempo antigo, pacífico e ligado à natureza. É no banquete campesino,

⁶⁵ TIBULLE. *Tibulle et les auteurs du corpus tibullianum*. Texte établi et par traduit par Max Ponchot. Paris: Les Belles Lettres, 1955, pp.93-98.

⁶⁶ Idem, *ibidem*, pp.54-56.

realizado na propriedade de Valerianus, num ambiente de paz e em meio a vários produtos agrícolas colhidos no local, que se consegue apaziguar os sofrimentos e a infelicidade.⁶⁷

É com esse mesmo sentido moralizante que os temas da agricultura e seus correlatos também aparecem nas epístolas de Plínio o Jovem. Na epístola II.17, Plínio elogia sua propriedade rural (a *villa* de Laurentes), com várias paisagens, vastas planícies, bosques, com muito gado (cavalos, bois, ovelhas) e com clima ameno na primavera; não era grande nem pequena, com pouco gastos na manutenção; com uma casa que serve de abrigo em caso de mal tempo, ampla, bem arejada para suportar o calor da verão, aconchegante no inverno, com abastecimento de água e bom provimento de víveres (retirados do gado e da agricultura), decorada elegantemente, com tudo o que é necessário para uma vida autônoma sem depender dos recursos da cidade. Enfim, digna de um nobre romano.⁶⁸

Na carta III.19, Plínio solicita ao amigo Rufus, mais experiente na administração de recursos, se deve ou não comprar as terras do vizinho, pois tem dúvidas acerca do preço. O que lhe agrada em particular são as possibilidades de produção agrícola – os campos do vizinho são mais verdes e férteis, a despeito de estarem ultimamente abandonados pelo descuido.⁶⁹

E, mais ou menos por todo conjunto de suas epístolas, Plínio refere aos problemas tratados pelos preceptistas de agricultura. Trata dos fenômenos naturais, notadamente, na epístola endereçada a Lucinius Sura, em que solicita explicações acerca da questão do fluxo e refluxo da água de uma fonte (Ep. IV.30); do elogio da propriedade campestre de Rufus (Ep. I.3); de uma caçada nas florestas da Toscana em companhia do amigo Tácito (I.6); e sobre a escravos mais aptos ao trabalho (I.21).

Em nenhum lugar pode-se ler de modo tão claro que a agricultura não se restringia simplesmente às técnicas de produção quanto no *Sobre o pai de família*, de Philo. Ali, Philo defende o argumento de que a tarefa primordial do pai de família é conhecer e dominar-se a si mesmo, sem o qual não poderia exercer adequadamente seu papel de mestre da casa. É, logo no “prólogo”, que Philo declara, pela intervenção do “pai” em sua proclamação inaugural, a razão-de-ser de seu dever perante a família e sua casa: “as árvores da loucura e da licenciosidade, da injustiça e da covardia, eu cortá-las-ei inteiramente. Eu extirparei as plantas do prazer e dos desejos, da raiva e da ira e de todas as paixões outras descontroladas, mesmo se seus ramos crescerem até o céu. Eu queimarei até as cinzas todas as suas raízes, deixando o fogo consumi-las e hei de persegui-las

⁶⁷ Idem, *ibidem*, pp.104-112. Ver também: Cf. PUTNAM, Michael. *Essays on Latin Lyric, Elegy, and Epic*. New Jersey: Princeton, 1982, pp.163-176.

⁶⁸ PLINE LE JEUNE. *Lettres*. Texte établi et traduit par Anne-Marie Guillemin. Paris: Les Belles Lettres, 1943, t.I, pp.83-90.

⁶⁹ Idem, *ibidem*, pp.137-139.

mesmo se estiveram enterradas nos confins da terra, a fim de não restar traço ou sombra ou parte ou qualquer coisa que seja para trás”.⁷⁰

É justamente essa tradição da *oeconomia* ligada estrategicamente à agricultura que é reativada à época do Humanismo. No século XVI, Piccolomini, em seu famoso tratado acerca da crítica de corte, traduzido para castelhano e publicado em Portugal, depois de responder a seus detratores que lhe imputavam desejar esvaziar os palácios dos reis de fiéis servidores, reativa o exemplo antigo de Giges, considerado o mais ditoso e próspero de seu tempo. Esse rei mítico havia perguntado a Apolo qual era o homem mais feliz, ao que lhe respondeu que era “Aglao de arcadia”, pois vivia feliz e em bem-aventurança, aperfeiçoando o conhecimento de si através do cultivo das virtudes e era também “el qual labraua vnas terrezuellas que tenia: y nu[n]ca su codicia passo de los terminos de aq[ue]lla su heredad”.⁷¹

A mesma fábula, com o idêntico significado moral, é retomada por Sá de Miranda na carta “A Pero de Carvalho”. Depois de realizar uma longa admoestação contra os males da corte, em particular, contra a cobiça e contra as “longas esperanças” (“vãs esperanças”, “baldias esperanças”⁷²) na obtenção de favores dos grandes senhores, diz Miranda que:

Giges na grande abastança
Que de toda a parte ajunta,
Cuidando em tanta possança,
Inchado a Apolo pergunta
Póla bemaventurança.
Tal fumo Apolo entendendo,
Julgou por melhor estrado
O de Aglão que, pastor sendo,
Se vai cantando e tangendo
Olhos somente ó seu gado.⁷³

O mesmo argumento apresentado por Piccolomini é ratificado por Miranda. A vida na corte não é, em nada, benéfica do ponto de vista do cultivo e aperfeiçoamento das virtudes (a advertência que

⁷⁰ PHILO. *On Husbandry*. By F.H. Olson and G.H. Whitaker. London, 1930: III, 117.

⁷¹ PICCOLOMINI, Enéas Silvio. *Miseria de Cortesanos*. Tractado de la miseria de los Cortesanos, que escriuio el Papa Pio, ante q[ue] fuesse summo Pötifice, a vn Cauallero amigo suyo. Impresso em Coimbra por Iuan de Barrera. De M.D.LXIII, fol. av BNL Res 1670 P, F.5483

⁷² Carta “A seu irmão Mem de Sâ”, v.103, p.229 e vv. 296, p.236. E, mais especificamente; “Em de u[m]ja esperança / Em outra esperança andais, / Trazer vos quero á lembrança / Como é leve e não se alcança, / Que sempre ha diante e mais. / Cuida homem que é já com ela / Quando mais assi parece, / E quer já lançar mão d’ela, / Mete remos e mete vela: / Num ponto desaparece! (vv.1-10, p.225).

⁷³ Carta “A Pero de Carvalho”, vv.61-70, pp. 216-217.

Miranda retira das lições de Jorge de Montemayor: “No seas como muchos que sus bienes / Bien no conocen”⁷⁴). Uma existência devotada à liberdade moral e resguardada dos reveses da Fortuna só pode prevalecer se baseada nos próprios bens e nunca na expectativa por bens que dependem de outros, como aconselhava a Pero de Carvalho:

Por mais faminto que venhais,
Morto de sede e de frio,
Fogo onde quer o achais,
Dá vos da sua augua o rio,
E ás vezes de que comais.⁷⁵

Em linhas gerais, este é também o quadro argumentativo da carta “A seu irmão Mem de Sâ”. Aqui, Giges é posto ao lado de Faetonte e de Ícaro como figuras mais representativas dessa cobiça que infesta o tempo presente.⁷⁶ E, na carta “A Antonio Pereira”, afirma lapidarmente:

Ah vida de lavradores,
Se eles aconhecessem bem
As vantagens que têm
Aqueles santos suores
Que santamente os mantêm,
Tratando coa madre antiga
Que de quanto em si recebe
(Não entre engano ou mã liga)
Por seu costume se obriga
A tornar mais do que deve.⁷⁷

Os “buenos años” e a “edad dichosa” que Miranda reconhece como o tempo em que os homens se dedicavam a obter riqueza através da agricultura (e, portanto, época em que mais interessava a virtude que o dinheiro)⁷⁸ quadra perfeitamente com a matriz literária contida nas principais obras de Virgílio, autor muito lido e interpretado no século XVI na Península Ibérica, em particular, nas lições (um pouco poéticas) acerca das vantagens e utilidades da agricultura, contida nas *Geórgicas*.

⁷⁴ Carta “Repоста de Francisco de Sâ de Miranda á outra Carta de Montemaioir”, vv.139-140, p.459.

⁷⁵ Carta “A Pero de Carvalho”, vv.81-85, p.217.

⁷⁶ “Aperfiou e caiu / Faetão do carro do dia / Que le por seu mal pediu. / O ceo e a terra o sentiu / E um reino de Lombardia. // Não soube Icaro reger / As azas que lhe o pai deu, / Quis sobir, veu a decer, / Aos peixes deu de comer / E ó mar do seu nome deu”, (vv.26-35, pp.226).

⁷⁷ Carta “A Antonio Pereira”, vv.191-200, p.244.

⁷⁸ Carta “Repоста de Francisco de Sâ de Miranda á outra Carta de Montemaioir”, v. 174, p.523.

Ao final do livro III, Virgílio anuncia a terrível praga que se abate sobre os campos e sobre o gado, contaminando tudo por onde passa. Sem remédio, nem os homens são poupados. A descrição de Virgílio dos cadáveres estendidos e putrefatos ao longo das planícies é particularmente impressionante pela vivacidade. No entanto, ao abrir o livro IV, toda essa fantasmagoria da infelicidade e da destruição esvanece. Um novo horizonte renovado surge, sereno, cuja pureza espalha-se por todos os lados. É o “mel” como presente que cai dos céus (*caelestia dona*) para a admiração da raça dos homens.

Após isto, tudo está pronto para o novo espetáculo. A dedicatória a Mecenas evoca a vida campestre e a arte da agricultura, que se deve amar e desejar, o que reafirma a projeto de “retorno à terra” da política imperial do governo de Augusto. E, assim, descrevendo as condições favoráveis para a instalação das colméias e a vida belicosa das abelhas para defender e auxiliar seu rei, e também a vida livre, independente e feliz, do jardineiro em sua pequena propriedade rural, Virgílio parece indicar metaforicamente a fonte e a organização do poder político.⁷⁹

Robert Joudaux⁸⁰ e M. Grimal⁸¹ já haviam chamado a atenção para esse viés de interpretação. É curioso perceber que a doçura e charme da vida campestre, em meio ao perfume de diversas flores, e a nobreza, em que vivem os lavradores (a harmonia com a natureza), remetem ao tema do paraíso terreal. As flores dessa “atmosfera arcádica”, que o poeta parece adorar, e a imagem recorrente da organização comunitária perfeita das abelhas constroem o ideal de paz política e da estabilidade da ordem social. A beleza dos jardins e a importância das flores serão retomadas por Columela, no capítulo X do *De re rustica*, porém sem o acento mítico e com ênfase nos aspectos eminentemente técnicos.

A tradição literária também referia que a Idade de Ouro remetia ao passado distante, porém Virgílio, como se sabe, por sua vez, na égloga IV, mudou o sentido das imagens pastoris e as investiu para o futuro com exortação profética. Com o nascimento de uma tão desejada criança,

⁷⁹ Consultei a edição de VIRGÍLIO. *Oeuvres de Virgile*. P. Virgilio Maronis opera. Texte latin publié d'après les travaux les plus récents de la philosophie avec un commentaire critique et explicatif, une introduction et une notice par E. Benoist. Paris, hachette, 1884, v.I.

⁸⁰ JOUDAUX, Robert. La philosophie politique des “Géogirques”, d'après le livre IV (v.149 à 169). *Bulletin de la Association Guillaume Budé*, n.1, mars 1971, pp.67-82.

⁸¹ “Tout indique que le livre III seul a été souhaité par Mécène, et à la réflexion, cela se justifie le sujet de ce livre constitue une branche très particulière des activités agricoles. Il s'agit de l'élevage des troupeaux, non seulement des moutons, mais encore des gros bétail, taureaux, et chevaux de course et de guerre. (...) Nous savons que ce son là les spécialités d'une catégorie bien déterminée de propriétaires, les possesseurs de *latifundia*... Mécène, qui fut l'un des plus riches seigneurs de son temps, s'intéressait tout naturellement à ce grand élevage. Sans doute n'attendait-il pas de Virgile des precepts pratiques – ses ‘techniciens’, intendant de ses domaines, étaient suffisamment expérimentés –, mais ce qui s'intéressait, c'était une poésie consacrée à ces vastes espaces, montagnes, forêts, pâturages des *saltus*, que nul n'avaient encore chantés”, apud MARTIN, René, op.,cit., p.113.

com qual se vai cessar a Idade de Ferro fazendo surgir uma nova raça dourada. Essa nova era da humanidade é o auge de uma progressão histórica, espiritual, ética e política, em que se consegue inverter a sucessão de declínio e corrupção dos tempos. Antes da prodigalidade do reino de Saturno se instalar, Virgílio vaticina que o mundo passará por uma sucessão de catástrofes e de guerras, em que a ira de um novo Aquiles cairá sobre Tróia, situação típica das mais terríveis agruras da Idade de Ferro. A profecia de Virgílio é clara quanto aos períodos de máximo sofrimento, de corrupção moral e de decadência, e de todas as provações para, enfim, o mundo chegar à Idade de Ouro. É assim então que Virgílio, em meio a esse “milenarismo”, conclama o *puer* a tomar nas mãos seu destino e provar seu merecimento.

De certo que Miranda, em suas epístolas em verso, é partidário da solução virgiliana das *Geórgicas*, isto é, que a fonte da Idade de Ouro é o refúgio no campo e a exploração das atividades rurais como fonte de independência econômica e liberdade moral. Essa “perspectiva pastoril” associada à Idade de Ouro, segundo Helder Macedo, num estudo sobre Camões, é lida em outro viés, estando em oposição à matéria épica. Assim, as viagens no além-mar, as conquistas de povos antes desconhecidos, as demandas por novas terras e o esforço de conquista só se realizam como sintomática degeneração e da decadência que caracterizam a Idade de Ferro.⁸² Sá de Miranda não descartaria os feitos militares (em particular, a guerra justa) como uma das formas de se obter honra e fama para si mesmo e para a família. De qualquer forma, Miranda compartilhava com o pensamento antigo que o desejo de sangue e a cobiça pelo saque e pela espoliação jamais poderiam mover os que se dedicavam ao cultivo das virtudes. Ovídio, nas *Metamorfoses*, já havia dito que, nos tempos de ferro e da ira sanguinária, as árvores desceram das altas montanhas e, transformadas em barcos, haveriam de singrar os mares e ultrapassar o perigo das ondas. E que tudo aquilo, que antes estivera em paz e sossego na época áurea do homem (a harmonia e a concórdia perfeitas), estaria agora em total desconcerto.

Sobre isso, são conhecidas e muito bem documentadas as intervenções do velho do Restelo em *Os Lusíadas*, de Luis de Camões, em que, à partida de Vasco da Gama para as Índias, adverte-se do perigo das proezas realizadas em nome da cobiça, do egoísmo, da ânsia de honrarias, das injustiças que se fazem por desculpa da fé, da vontade de glória e fama a qualquer preço, enfim em nome dos mais terríveis dos vícios. Historicamente, como se sabe, essa literatura de admoestação havia sido cultivada amplamente desde muito cedo nas cortes européias. E em inícios do século XVI, Sá de Miranda era um de seus principais representantes, em Portugal.

⁸² MACEDO, Helder. *Os Lusíadas: celebração épica como crítica pastoril*. Actas da V da Reunião Internacional de Camonistas. São Paulo: USP-FFLCH, 1987, pp.117.

Para Pina Martins, a fala do velho do Restelo como “visão pastoril retrospectiva” é um “contraponto dialético” ao sentido de *gesta* e de aventura cavaleiresca (épica) do poema camoniano.⁸³ Para Helder Macedo, em sentido complementar, o velho do Restelo propõe um “corretivo ideológico” à aventura das navegações, vale dizer, qualquer esforço de se empreender a expansão portuguesa no além-mar deve ser feita através do conceito cristão de “guerra justa” e em harmonia com o ideal de paz presente nos valores pastoris da Idade de Ouro e, nunca, na degradação da Idade de Ferro. É esse projeto de paz e império universais, cuja tradição é visível nas práticas políticas do reinado de D. Manuel, que será o aporte principal de Camões e a base para a configuração dos principais sentidos de seu poema. Dedicado ao rei português D. Sebastião, numa época em que o reino e as possessões ultramarinas se viam em constante perigo de derrocada, *Os Lusíadas* estabelece que a redenção desse presente decaído política e moralmente se dá necessariamente através da recuperação estratégica do heroísmo do passado.

Sá de Miranda, na segurança de seu retiro campesino, concordaria com os versos de Camões acerca do deus Baco, figurando a civilização oriental (indiana) e todas as suas formas de desmesura, como o grande responsável pela atmosfera de desconcerto em que se vivia. Fora ele que, insurgindo-se contra os desígnios da Fortuna e as ordens de Júpiter, suscitou a intervenção dos outros deuses. Porém, conforme as epístolas de Miranda, a despeito de, via de regra, se concordar com a “guerra justa” como atividade digna da nobreza de alta estirpe, é preferível a dedicação às letras (“Dias há me escondi, / Co que li, co que escrevi, / Inda me não enfadei”, diz Miranda a seu amigo Pero de Carvalho⁸⁴), pois são elas que preparam a cruzada do deus Cupido – não o menino que voa no ar, mas o patrono do amor verdadeiro –, o “deus providencial da máquina pastoril” e da restauração da Idade de Ouro, como se refere o estudo de Harry Levin.⁸⁵

Um amor que Jerónimo de Contreras, em sua *Selva de aventuras*, define numa fábula. O velho pai, em seu leito de morte, determinou deixar toda sua herança para o filho que melhor sustentar sua opinião sobre as mulheres diante de um filósofo:

habéis de saber que en esta ciudad hubo un ciudadano de los más ricos de ella, llamado Cláudio. Este tuvo tres hijos, cuyos nombres son éstos: el mayor, Ardonio; y el segundo, Belio; y el tercero, Basurto. Sucedió que entre estos tres hijos hubo una grande y maravillosa diferencia, así como todos tres fueron de diferentes y extrañas condiciones, porque el mayor, llamado Ardonio, es casado; y el segundo, llamado Belio, jamás se casó, mas fué dado al vicio de las mujeres, no teniendo con ninguna lealtad; el tercero,

⁸³ MARTINS, J.V. de Pina. El humanismo en la obra de Camões, In: ASENSIO, Eugenio & MARTINS, J.V. de Pina. *Luis de Camões*. Paris, 1982, p.30.

⁸⁴ Carta “A Pero de Carvalho”, vv. 288-290, p. 224.

⁸⁵ LEVIN, Harry. *The Myth of Golden Age in the Renaissance*. Oxford: Oxford University Press, 1972, p.45.

llamado Basurto, nunca se casó, ni tampoco conoció a mujer, siendo el más enamorado de cuántos en su tiempo ha habido, porque dice que en esto consiste el amor.

Destas três maneiras de amor, o amor pastoril escolherá a terceira, a que melhor expressa a atitude dolorosa e passiva diante do amor, conforme os parâmetros da longa duração histórica da tradição literária, desde os provençais até os poetas palacianos ibéricos, passando pelas versões italianas de Petrarca e seus seguidores da escola poética do Renascimento espanhol, com Garcilaso e Boscán à frente. É nos livros de pastores que esta atitude se agudiza através da consciência que supõe esta contemplação convertida em uma profunda introspecção dos movimentos da alma.⁸⁶ Sá de Miranda escolheria o segundo tipo de amor, o casamento e os verdadeiros amigos fazem parte do patrimônio (a “*posesión*” como parte da “*mayordomía*”, como ressalta Xenofonte) do pai da família, embora concorde que o primeiro momento da economia é conhecer-se a si mesmo. Para além disso, com o argumento ciceroniano reativado pelo movimento humanista, para Miranda, a propriedade privada pertence à lei natural não porque a natureza mesma a havia criado, senão porque uma vez introduzida pelos homens chegou a ser parte tão integral da sociedade mesma que adquiriu de fato a força de lei natural.

V.4 Do ócio letrado

Quem não sabe usar do ocio
Cansa e anda d'arredor,
Que vem a ter mais negocio
Que um grande negociador

Sá de Miranda a Pero de Carvalho⁸⁷

Uma das mais importantes questões da tradição literária humanista é o problema do ócio letrado. Questão nada tranqüila, uma vez que, ao contrário do que pensa certa parte da critica contemporânea, para a nobreza dos séculos XV e XVI, a ocupação do tempo livre, isto é, aquele

⁸⁶ LÓPEZ ESTRADA, Francisco. *Los Libros de Pastores en la Literatura Española*. Madrid: Gredos, 1974, pp. 179-180.

⁸⁷ Carta “A Pero de Carvalho”, vv.272-275, p.224.

tempo em que, longe dos afazeres e negócios de Estado, devia ser dedicado preferencialmente aos exercícios e trabalhos das armas. Daí, então, a enorme frequência que encontramos, nas crônicas desse período, descrições de caçadas, justas e demais jogos e “cousas de folgar”, que emulam as ações do campo de batalha e a magnificência dos reis, príncipes e grandes senhores. Em verdade, o ócio, entendido como o *topos* clássico do *otium cum dignitate*, remetia necessariamente ao conjunto de atividades dignas a serem exercidas pela nobreza. Não é por acaso que o Marquês de Santillana (1398-1458), no “Prólogo” a seus *Proverbios* (Sevilha, 1494), após longa dissertação acerca das atividades literárias de D. Enrique de Villena e a reativação dos feitos dos antigos romanos, referia-se que “La sciencia ni enbota el fierro de la lança, ni faze floxa el espada en la mano del caullero”.⁸⁸

É, justamente esse o sentido de seu tão famoso *Proêmio e Carta* (1446-49), escrito alguns anos mais tarde, quase ao final da vida e depois de uma carreira militar e literária brilhantes, em apêndice ao códice de suas obras compilado para o jovem Condestável D. Pedro (1429-1466), cujo interesse pelas letras era comparável a de seus antecessores, D. Pedro, duque de Coimbra, seu pai, e D. João I de Portugal, seu avô. Ali, Santillana afirmava que “estas tales cosas alegres e jocosas andan e concurren con el tiempo de la nueua hedad de iuuentud, es a saber: con el uestir, con el iustar, con el dançar e con otros tales cortesanos exerciçios”. E, logo adiante, estas “obretas” de Santillana, à semelhança das do próprio condestável D. Pedro, são dignas para os varões de alta linhagem, pois “asy commo la materia busca la forma e lo imperfecto la perfección, nunca esta sciencia de poesia e gaya sciencia buscaron nin se fallaron synon en los ánimos gentiles, claros ingenios e eleuados spiritus”.⁸⁹

⁸⁸ SANTILLANA, Marqués de. *Los prouerbios de Yñigo Lopes de Mendoça*. Sevilla, Mainard Ungut y Stanislaio Polono, 1494, fol. Aijjv.

⁸⁹ SANTILLANA, Marques de. Proêmio del Marques de Santillana (1446-1449). In: *Las Poéticas Castellanas de la Edad Media*. Estúdio preliminar, edición y notas de Francisco López Estrada. Madrid: Taurus, 1984, pp. 51-52. E também as notas da edição de: MACHADO, José Pedro. Proêmio e Carta do Marquês de Santilhana. *Língua e Cultura* (1972), pp.159-184, e a edição de: *Letter of the Marquis of Santillana to Don Peter, Constable of Portugal*. With introduction and notes by Anthony Pastor and Edgar Prestage. Oxford: Claredon, 1927. D. Pedro não fora o único a solicitar e a receber os poemas de Santillana; Gómez Manrique e o círculo cultural em torno do Marquês também deveriam ter cópias manuscritas de várias de suas composições. Como conta em: “Gómez Manrique al Marqués de Santillana, su tio” (“Lo qual mi cobdiçia non menor / de haver vuestras obras en um cançionero, / siquiera por ser dellas pregonero, / puesto les sea pequeno favor. / Merçed de las quales vos he demandado / e agora buelvo a la demandar, / bien conosciendo non deverse dar, / salvo a discretos o grandes de estado. / E como yo sea de todo menguado, / non digno me fallo, señor, çiertamente / de un tan preçiado e rico presente, / en mí grand rudeza non bien empleado”, vv.53-64). E “El Marqués de Santillana a Gómez Manrique, su sobrino”: “E pues que vos plaze fazerles honor, / resçebid mis obras, docto cavallero; / fazedies tal glosa qual de vos espero, / por tal que vos llamen buen comentador. / Si mi cançionero se vos ha tardado, / non fie la causa quererlo tardar: / quel grand beneficio se deve abreviar, / quanto más lo poco e mucho rogado” (vv.121-128). Cf. SANTILLANA, Marqués de. *Poesía Lírica*. Edición de Miguel Ángel Pérez Priego. Madrid: Cátedra, 1999, p.424 e p.146, respectivamente.

Esse “primer tratado de teoría y historia de la literatura” que se tem notícia na literatura espanhola⁹⁰ coaduna-se estrategicamente com as proposições posteriores acerca do ócio letrado proposto por Juan Alfonso de Baena, compilador do conhecido *Cancioneiro* do século XV, e com a argumentação de Juan de Mena, um dos mais representativos poetas do período – ambos muito conhecidos e imitados em Portugal. Baena afirmava que os feitos gloriosos dos antigos romanos, em especial, da *militia* romana e as vitórias que obtiveram nas grandes batalhas, estavam em consonância com os ideais cavaleirescos da nobreza castelhana de Quatrocentos, porém apenas acessíveis através do estudo e das letras. Para Santillana, com esse mesmo intuito de reativação da Antiguidade clássica e seu enorme proveito para os homens de alta dignidade, propunha que as composições *de cancionero*, cultivadas por grandes autores contemporâneos, eram diretamente vinculadas às escolas de poesia italiana, francesa, valenciana, aragonesa, catalã, galega e castelhana, que, por sua vez, ligavam-se à escola provençal. Contudo, mesmo todo esse conjunto remetia a uma continuidade com a glória da poesia antiga (bíblica, grega e romana).

Ora, esse tipo de filiação temporal, em que os tempos atuais são tributários do tempo passado, não era desconhecido dos leitores de Santillana. As crônicas de Alfonso X e tantos outros relatos de gesta do período já argumentavam a favor da ascendência dos hispânicos dos heróis da história ou da mitologia, ou ainda da intervenção dos grandes varões romanos. O *Libro de Alexandre*, escrito no século XIII, que Santillana cita entre os exemplos de escritos em castelhano que utilizaram “primeramente el metro”, retrata justamente o herói antigo como “de grant esfuerço, de coraçón loçano” que “conquiso tod’el mundo”, e “franc’e ardit, e de grant sabiençia”. Aqui, além dos feitos de armas (das aventuras fabulosas e da ambição de fama), prática que se refere à própria constituição e razão de ser da nobreza como estamento, concorre aquilo que Santillana e Baena sustentavam acerca da dedicação às letras. Alexandre, “o conquistador do mundo”, desde muito jovem, votara particularmente atenção à sua formação intelectual:

El padre, de siet’años,	metiólo a leer,
diól maestros honrados,	de sen e de saber,
los mejores que pudo	en Greçia escoger,
quel en las siete artes	sopiessen enponer.

Aprendié de las artes	cada día liçión,
de todas cada día	fazié disputaçión;
tant’aviá buen engeño e	sotil coraçón
que vençió los maestros	a poca de sazón.

⁹⁰ SANTILLANA, Marqués de. Proemio del Marqués..., op.cit., p. 43.

Nada non olvidava	de quanto que oyé,
non le cayé de mano	quanto que veyé;
si más le enseñassen,	él más aprenderié;
sabet que en las pajas	el cuer non tenié. ⁹¹

Para Juan de Mena, numa de suas “Preguntas” (c.1445), considerava que nenhum outro havia conseguido combinar esse ideal das armas e das letras do que o próprio Marques de Santillana. Depois de salientar a perfeição moral do grande marquês e a fama obtida através de seus poemas, diz que, nele, luziam “las armas e toga, / así que lo uno ál non deroga”.⁹² Nesta fórmula, Mena resume toda a admiração e respeito que os poetas castelhanos tinham pela atividade intelectual e suas implicações para o aperfeiçoamento da cavalaria que Santillana havia desvelado.⁹³ E, noutra “Pregunta”, reafirmando o elogio:

nunca vos hallo más acompañado
que quando vos solo estais retraydo,
el punto del tiempo por oçio tenido
aqueixe vos faze muy más negociado.⁹⁴

Essa passagem retoma o que Catão havia dito de Cipião, conforme relata Cícero no *De Officiis* (III.1), que Mena poderia ter lido nos *Provérbios* de Santillana:

Scipión Africano, el qual hovo este nonbre por quanto conquistó toda o la mayor parte de África, solía dezir, assí como Tulio lo testifica en el dicho libro De offiçios, que nunca era menos ocçioso que quando estava ocçioso, nin menos solo que quando estava solo. La qual razón demuestra que en ocçio pensava em

⁹¹ *Libro de Alexandre*. Edición de Jesús Cañas. Madrid: Cátedra, 2003, estofes 16-18, pp.139-140. Para a enorme fortuna desse tratado anônimo, com material abundante e heterogêneo, nos-autores humanistas laicos dos séculos XV e XVI em Espanha, ver: LIDA DE MAKIEL, María Rosa. Datos para la leyenda de Alejandro en la Edad Media. *Romance Philology*, v. XV, n.4, may 1962, pp.412-423. Também há que se considerar que, na Idade Média, “la concepción cabelleresca es típica de Francia, donde ese ideal surge dentro de su especial marco social, y arraiga profundamente en las artes y otras manifestaciones culturales, mientras que Alemania y Italia, aunque atraídas a la órbita francesa, muestren su modalidad propia, la primeira en una adusta actitud oralizante, hostil al héroe, la segunda en una actitud intelectual que comienza por reproducir exactamente las fuentes latinas y acaba por parodiar con bonhomía irónica la fantasía caballeresca francesa”, Cf. Idem, La leyenda de Alejandro en la literatura medieval. *Romance Philology*, v. XV, n.3, february 1962, p.313..

⁹² “Pregunta que fizo Juan de Mena al Señor Marqués de Santillana”, In: SANTILLANA, Marqués de. *Poesía Lírica*. Edición de Miguel Ángel Pérez Priego. Madrid: Cátedra, 1999, vv.10-11, p.409.

⁹³ REICHENBERGER, Arnold G. Classical antiquity in some poems of Juan de Mena. In: *Studia Hispanica in Honorem R. Lapesa*, v.III. Madrid: Gredos, 1972, pp.405-418.

⁹⁴ “Pregunta de Johan de Mena”, In: SANTILLANA, Marqués de. *Poesía Lírica...*, vv.9-12, pp.403-404.

los negocios e en la soledad se informava de las cosas passadas, assi de las malas para las aborresçer, como de las buenas para se aplicar a ellas o las fazer assi familiares.⁹⁵

Coincidindo ainda com o mesmo espírito didático e doutrinal do *Proêmio e Carta* de Santillana, está o *Arte de Poesia* (1496), de Juan del Encina. Diferente de Santillana, que se destaca pelo traço fortemente histórico de sua argumentação e pela memória e circulação em manuscrito, Encina, cuja “arte” permanece entre os primeiros incunábulo hispânicos, propõe em termos dogmáticos toda a técnica de compor versos em vernáculo. O caráter inovador de Encina sinaliza o grau de consciência que o estabelecimento de um padrão culto para a língua deveria ser relevante para a escrita de composições poéticas. Para tanto, Encina prefere o verso octossílabo em coplas de “arte mayor” como ponto de referência para toda a sua reflexão – e o exemplo de Juan de Mena aqui é determinante; isto se faz porque situada na posição estratégica de “prólogo” a seu cancionero, a “arte de poesía” acaba por fundamentar e legitimar a dignidade literária dos metros e tipos de composições que nele constam, ao mesmo tempo em que sendo “castellana” estabelece suas relações com as ações governativas dos Reis Católicos.⁹⁶

Nesse sentido, com Nebrija, que dedicou sua gramática a rainha Isabel a Católica, para Encina, a língua também era companheira do império, acrescentando-se a nota poética. Numa época em que se multiplicavam as reflexões acerca da ilustração das línguas vulgares, a segunda parte da “arte” de Encina trata justamente da “orden y gala”, em que o castelhano pode mover-se para preencher os requisitos de excelência em matéria poética. Não poderia faltar, com Santillana, o argumento da filiação da poesia castelhana com a poesia italiana, em especial, com a tradição aberta por Dante e Petrarca, mas não os provençais ou galegos. Foi sob os auspícios desses dois grandiosos humanistas de Florença que se deu a renovação das letras espanholas através da imitação não servil de temas, motivos e das “sentencias”, e pelas formas poéticas, cuja maestria e esplendor será conseguida com Garcilaso.

Para o nosso interesse, no entanto, é a primeira parte, estrategicamente aquela que trata da importância do ócio, a mais importante. Encina começa por glosar a conhecida passagem de Cícero em que Catão comenta a vida de Cipião o Africano, e refere que o “juízo” nunca deve estar desatento de atividades dignas e honestas. Acrescenta então que “no solamente son obligados los hombres que biven según razón – isto é, conforme a virtude – a dar cuenta de sus negocios, mas aun también del tiempo de su ocio”, muito mais ainda aqueles que se situam hierarquicamente nos estratos superiores, tendo sob si a responsabilidade do governo das repúblicas. Em tempos de

⁹⁵ SANTILLANA, Marqués de. *Los prouerbios de Yñigo Lopes de Mendoça...*, fol. Avir.

⁹⁶ CARRETER, Fernando Lázaro. La poética del arte mayor castellano. In: *Studia Hispanica in honorem a R. Lapesa*. V.III. Madrid: Gredos: 1972, pp.343-376.

guerra, as atividades que emulam as “artes bélicas” são as mais adequadas, porém, em tempos de paz, “Qué puede ser en el ocio más alegre y más propio de la vmanidad, como Tulio dize que sermón gracioso y polido?”.⁹⁷ Aqui, Encina ressalta, nessa perspectiva da dignidade do homem, que através das letras se aprimoram as virtudes e que nada é “mas gentil exercicio en el tiempo de ociosidad” do que a “arte de poesia castellana”.

Para Gonzalo García de Sancta Maria, cujas coplas *en romance* traduziam os ensinamentos estoicos de Catão, dizia, no mesmo sentido de Encina, Santillana, Baena, Villena e tantos outros humanistas do século XV em Castela, que o princípio fundamental da virtude da nobreza estava nas grandes ações realizadas no campo de batalha, porém que em tempos de paz e ócio (de “descanso”), nada era mais molesto do que a companhia dos falsos amigos:

Quando quisieres buscar compañero:
leal: [e] secreto: con quien tu descansas:
trabaja te ruego: [e] jamas no canses
fasta fallar le: si quier sin dinero:
ca los costumbres abraçar: [e] no la hazienda:
esto que digo no recibe emienda:
mas fallaras: q[ue] es muy verdadero.⁹⁸

Molesto também era passar o tempo, entretendo-se em jogos e divertimentos desonestos, como os jogos de azar:

Si quisieres tu despues de cansado:
recrear vn poco: [e] tomar plazer:
juega tu juego que ayas de fazer
algun exercicio no demasiado:
de tablas: [e] naypes te guarda: [e] de dado.⁹⁹

Mais conveniente ao varão nobre, que deseja cultivar e aprimorar a virtude, é o tempo de ócio que se aproveita em companhia das letras, porém, adverte García de Sancta Maria, não qualquer leitura e estudo:

⁹⁷ “El Arte de Poesía de Juan del Encina” (1496), In: *Las Poéticas Castellanas de la Edad Media*. Estúdio preliminar, edición y notas de Francisco López Estrada. Madrid: Taurus, 1984, p.77.

⁹⁸ GARCÍA DE SANCTA MARIA, Gonzalo. *El catón em latín y en romance*. Zaragoza, Pablo Hurus, 1494, fol.diiij El Escorial XVII/2251

⁹⁹ Idem, *ibidem*.

Faz q[ue] tu leas infinitas cosas
diuersas de muchos philosophos graues.
Ca los poetas: con cantos suaues:
Fingen fazañas muy marauillosas.
Mas no de creer: ni ahun prouechosas
Para lo que cumple ala vida humana.
Antes la fazen pomposa: [e] vfana:
Con las ficciones: que son monstruosas.¹⁰⁰

Por “ficciones”, García de Sancta Maria referia-se às composições de Ovídio, que tratam de “dulçores” e “amores” e que ensinam a “fablar a las damas”, a “la arte... de ser namorado” e outros “cuydados”. Por outra, para os que desejam “passar com saueza la vida presente”, recomenda a leitura dos feitos militares inspirados por Marte e imortalizados nas histórias dos romanos e cartagineses, e, da mesma maneira, dos livros de economia e de agricultura de Virgílio, em que se afirmam os deveres do senhor para com seus familiares e os cuidados para com a casa e as propriedades.¹⁰¹

Para Lourenço de Cáceres, escrevendo ao Infante D. Luís, irmão do rei D. João III de Portugal, a aquisição da virtude é atividade árdua e constante, mesmo no “sossego do estado pacífico”. No ambiente da corte, adverte que se deve ter cuidado com os “amigos incertos”, com o “mexerico e lisonjarias”, com a cobiça de glórias e honrarias, com as “conversacoens” das damas e demais companhias desonestas. Em relação aos passatempos, detém-se a examinar as vantagens e desvantagens da caça, uma das atividades preferidas pela nobreza, em particular, porque emulava os exercícios militares. Mais especificamente, para o Infante apaixonado pela caça, Cáceres recomenda a moderação:

E pois he boa [a caça] somente pera recreação dos cuidados, não se há de tomar tão a carregó, que se faça della outro cuidado. E muito peor he ja, se todos os outros se deixarem por ella que os princepes (cuios pensamentos hão de andar ocupados na governança de suas terras, e na policia de sua caza, e no atauio de suas pessoas, e na doutrina dos seus, e sobretudo na ordenança de seus costumes, e nos titolos de sua honra) hão de ter a caça por exercício, e não por serviço. E cõ tal temperança que o gasto della não ocupe mais nas suas rendas, do que ella cõ rezão deue ocupar nos seus cuidados.¹⁰²

¹⁰⁰ Idem, ibidem.

¹⁰¹ Idem, ibidem.

¹⁰² CÁCERES, Lourenço de. *Ao Iffante Dom Luis*, fol. 41-42 BPAD Évora cód. CXII/1-21. A mesma cópia manuscrita está em: Lourenço de Cáceres, *Papel de Lourenço de Cáceres ao Infante D. Luis, chamandoo para seu mestre em que lhe dá regras e ordens de viver de baixo do nome de Príncipe*, fol.143-171, BA cód 51-VI-36.

E sem realizar propriamente diatriba contra a caça e todos os tipos de jogos, avisa apenas que:

Nam em V. A. eu vivendo em continuo serviço del rey, seu irmão e Senhor, na lus e conuersação da corte per igual reparte os tempos em artes honestas dando tanta parte a musica como a caça, e as armas como as letras, ajuda cumprimentos outros, e ocupacoens, e negócios que necessária mente le não sua parte dos dias, fazendo tudo a seus tempos, e com tanta ordem, quanta sua condição me não deixa louvar, principalmente entendendo quão ocupados trás os sentidos em cuidar tantos e honrados fundamentos de sua vida.¹⁰³

No fim da Idade Média, os cronistas franceses Commynes e Thomas Bassin admoestavam a Louis XI pelo excesso de dedicação à caça. O gosto imoderado por esse passatempo fez com que o rei descuidasse de seus deveres, trazendo conseqüências terríveis para a justiça do Reino. Uma paixão de tal envergadura que, mesmo ao final da vida, o rei impossibilitado de andar e de montar fazia trazer ratazanas a seu quarto para serem perseguidas por cães. A cena causava espanto (e indignação) aos cortesãos de seu círculo mais próximo. Na mesma França, no pólo oposto, estava Carlos o Temerário, a quem os testemunhos de Georges Chastellain, Olivier de la Marche e Vasco de Lucena descreviam como obsessivamente perturbado pelas responsabilidades do poder ("actif et laborieux"). Sua ambição desmesurada, em que pouco tempo sobrava para o lazer, fazia-o padecer de pesadelos constantes e de forte tensão mental, que lhe deixavam marcas profundas na gravidade do rosto.¹⁰⁴

É com esse mesmo intuito fortemente moral que no século XVI, em Portugal, Antonio Pinheiro adverte desses "paçatempos negociosos", "estes exercíssios, monte, caça, navegação, serem deleitações com que folgas... do pego dos negociços", admoestando aos príncipes, cujo tempo de ócio era dedicado ao "jogo de floraçoens, e raptos de donzellas, em excessivos de banquetes". O descanso como todas as ações principescas devem ser virtuosas e não voltadas a saciar aos apetites, pois "Magnifica cousa he refreares a ti, e te liurares de todo parentesco de viços, mas maior teu louuor he isentares os teus dessa noda".¹⁰⁵ Sá de Miranda é muito claro quando afirma que:

¹⁰³ Idem, ibidem, fol.47.

¹⁰⁴ BLANCHARD, Joel. Le corps du roi: mélancolie et "recreation" . Implications médicales et culturelles du loisir des princes à la fin du Moyen Âge. In: *Représentations, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge*. Actes du Colloque organisé par l'Université du Maine. Les 25 et 26 mars 1994. Edité par Joel Blanchard. Paris: Picard, 1995, p.15-35.

¹⁰⁵ *Trelladaçam do Panegirico de Plinio o mais mosso dito no Senado em louvor de Trajano: em nossa vulgar lingoagem: dirigida ao muy alto & mais poderoso Rey Dom João 3º N.Sr.*, fol.53r-54r. BGUC cód. 2542. Ver também *Tratado breue e Proueytoso de Moralidade Feyto por hu[m] Doutor Medico deregido ao Muyto*

O nome de ociosidade
Soa mal, mas se ela é sã,
Bem empregada em vontade,
Socrates da liberdade
Sempre lhe chamou irmã!¹⁰⁶

E, na carta a João Roiz de Sá de Menezes, acrescenta que:

Cura-me a filosofia
Que me promete saude;
Dei lhe a mão, ela me guia,
Ouço falar da virtude.¹⁰⁷

Nesse sentido, os preceptistas do ócio letrado concordavam que a companhia dos amigos verdadeiros e dos livros eram as únicas atividades decorosas a serem desenvolvidas nos momentos de lazer. Eles são a cura para o mal da melancolia, para a ira e para os reveses da Fortuna, cujos efeitos são nefastos para quem se afasta da roda paçã. Conquanto a corte seja o local dos vícios e o remédio seja retirar-se dela, como afirmam as epístolas em verso de Sá de Miranda, o campo também possui suas inconveniências. É por isso que, no ambiente de solidão e retiro do ambiente campestre, a epístola, como conversa com ausentes, funciona como êmula do contato com o destinatário, fazendo-o presente e mantendo a sociabilidade natural de todo ser humano, justamente o que pregava Aristóteles, na *Política*.¹⁰⁸

Petrarca havia esboçado esse *bios theoretikos* um pouco por toda a sua obra. Para ele, a vida solitária não poderia ser tão-somente uma busca interior onde o literato pode meditar e fechar-se

escrareçido Príncipe Infante D. Luis, cap. xviii: ociosidade e luxuria, fol.67s BA cód 50-V-40. O rei “Deue muito procurar que aja bons costumes, & se guarde[m] os bons costumes antigos no que puder ser, & tirar os maos costumes. E deue (nas boas conjunções que ouuer para isso) em publico aprouar os bons costumes, & reprouar os mãos” (fol.37r-v). E doutrina que: “Deuense’ tomar os dias de recreação temperada mente’ & para se poder melhor com o trabalho, & em tempo que se’ faça menos falta as cousas da obrigação. E o passatempo se deue reduzir quanto puder ser a boa conuersação, & bom exercício”, Cf. Cardeal Dom Henrique. Lembranças para o Rey deste Reyno uer o que deue fazer, e examinar sua consciência segundo a obrigação de Rey, In: *Couzas que fez El rey Dom Henrrique que está e[m] gloria, no tempo em que as pode fazer, antes de ter os trabalhos de Rey, & Miguel de Moura, ordenou que se treladassem aqui, de papeis rubricados, & emendados da mão de S.A. que por seu falecimento achou no seu escritório, que S.A. mādou que uisse, & lhe ficasse, & tambem estão neste caderno, outras spirituaes, & de gouerno de Rey, feitas pello Infante Dom Luis que D[eu]s tem, como uay declarado nas rubricas dellas*, fol.37v BA cód 49-I-81

¹⁰⁶ Carta “A Pero de Carvalho”, vv.266-270, p.224.

¹⁰⁷ Carta “A João Ruiz de Sã de Menezes”, vv.126-128, p.210.

¹⁰⁸ Ver também o importante estudo de NEIVA, Saulo. *Au nom du loisir et de l'amitié*. Rhétorique et morale dans l'épître en vers en langue portugaise au XVIe siècle. Paris: Calouste Gulbenkian, 1999.

espiritualmente do mundo ou apenas encontrar refúgio. Ele tem o dever moral de irradiar para longe seu exemplo: a amizade – uma amizade seletiva, fundada sob os pilares do ideal comum da república das letras – torna-o sociável; uma ligação de tal natureza e tal força, que se adensa pela conversação, pelas trocas epistolares, pelos jogos oratórios e disputas poéticas, os passeios em comum e as peregrinações – enfim, pelo espírito de cooperação.¹⁰⁹ Era com nostalgia que Laelius, principal interlocutor do *Da amicitia* (Coimbra, Germão Galharde, 1531), de Duarte de Resende, lembrava os momentos que passara com Cipião, longe do tumulto do vulgo e na tranqüilidade do ócio e do ambiente campestre (“o peregrinar, e ir folgar as quintas”).¹¹⁰

Essa amizade, que é no limite extensão do amor pelas letras, também combate a melancolia; essa terrível doença dos literatos, como a acedia era o mal que assolava os monges em clausura. Uma sociabilidade que funda a *civitas (respublica) litteratorum*, a partir do sentido de comunidade e de união em torno do princípio fundamental de que as letras, obviamente não quaisquer letras, porém aquelas que endossam o aprimoramento das virtudes, são o remédio apropriado para curar a alma do movediço das paixões e da solidão do retiro campestre.

No século XVI, os doutrinadores de matéria ético-política salientavam que a *fortitudo (magnanimitas)*, que antes enfatizava o destemor no campo de batalha e a busca de ações memoráveis, é aplicada paralelamente ao âmbito da “monástica”, vale dizer, ao que diz respeito ao conhecimento de si. Neste, aconselhava-se a buscar a metriopatia e a virtude do meio termo aristotélico, em que concorria a fórmula do *Pugna tecum ipse* (“Combate a si mesmo”), adaptada a partir de vários autores clássicos, em especial, do *De ira*, de Sêneca. Mantendo a metáfora militar, visava-se submeter as paixões à razão e, não, extirpá-las como o faria o sábio estóico. O domínio da cólera (e sua êmula, a melancolia) pela razão propiciaria criar um *habitus (hexis)* a fim de se cultivar a doçura, necessária e proveitosa, e empreender a tranqüilidade da alma.¹¹¹

João de Barros, em seu Panegírico de D. João III, ao tratar das principais virtudes que cabem ao rei, diz da magnanimidade:

¹⁰⁹ FUMAROLI, Marc. Academia, Arcadia, Parnassus: trois lieux allegoriques de l' éloge du loisir lettré. In: CHAMBERS, D.S. & QUIVIGER, M. (eds.). *Italian Academies of the 16th Century*. London: The Warburg Institute/University of London, 1995, p. 20.

¹¹⁰ RESENDE, Duarte de. *Marco tulio cicerom de Amicitia paradoxas [e] sonho de Scipião.tirado em lingoage[m] portuguesa p[or] Duarte de Rese[n]de caualeyro fidalguo da cassa del rey nosso senhor*, fol. bi-bii BMD II – 132

¹¹¹ PETRIS, Loris. Le magistrat gallican et l'Académie du Palais: le discours *De l'ire, & comme il la faut modérer* de Guy de Pibrac (étude et édition). *Nouvelle Revue du Seizième Siècle*, 2004, n.22/2, pp.57-82.

Magnânimo é quem reside à ira e menencoria, e quem sofre temperadamente a próspera e adversa fortuna, nem se alterando com as prosperidades, nem se abaixando com os males e as adversidades (...) a magnanimidade está no cume de todas as virtudes, a todas dá muita perfeição.¹¹²

Para Sá de Miranda, em sentido semelhante ao de Barros, a mesma virtude da fortaleza do espírito é empreendida particularmente pelo cultivo das letras. Não é por acaso que Miranda refere a Antonio Pereira Marramaque, que ia tentar a sorte na corte, do tempo antigo que ambos liam “pelos amores / Do bravo e furioso Orlando, / E da Arcadia os bons pastores”.¹¹³ As letras é que permitem suportar os reveses da Fortuna – tópica humanista desvelada por Petrarca – e proporcionar deleite, consolo e remédio para a vida em retiro. Adverte Miranda a seu irmão Mem de Sá dos perigos da falsa esperança (“Em quanto de u[m]a esperança / Em outra andais, / Trazer vos quero á lembrança / Como é leve e não se alcança / Que sempre há diante e mais”)¹¹⁴ e das vantagens da vida campestre em meio ao estudo e às letras:

Polo qual a este abrigo,
Onde me acolhi cansado
E ja com assaz perigo,
A essas letras que sigo,
Devo que nunca me enfado,
Devo a minha muito amada
E prezada liberdade
Que tive aos dados jugada.
Aqui sômente é mandada
Da rezão e boa verdade.¹¹⁵

Cícero, numa carta que António Pinheiro traduziu, escreve ao irmão governador na Ásia, aconselhando-o que se mantenha sempre no caminho da virtude, mais ainda agora distante do olhar de todos em lugar tão ermo. Porém, o que verdadeiramente lhe preocupa é que o irmão, cuja fama é de ser altamente virtuoso, seja, na mesma medida, melancólico: “o qual vicio posto que nas pessoas particulares e que nam tem officio, parece ser de pequeno e fraco estamago; toda via nam ha couza que tam mal pareça, como quando se ajunta tamanho vicio de natureza com grande mando e

¹¹² Barros, João. Panegírico de D. João III. In: _____. *Panegíricos*. Texto restituído, prefácio e notas pelo professor M. Rodrigues Lapa. Lisboa: Sá da Costa, 1943, pp.121-122.

¹¹³ Carta “A Antonio Pereira”, vv. 143-145, p.242.

¹¹⁴ Carta “A seu irmão Mem de Sá”, vv.1-5, p.225.

¹¹⁵ carta “A seu irmão Mem de Sá”, vv.81-90, p.228.

poder”, e que “quando a sem rezam de alguém vos move, dizem que os encendeis tanto, que fazeis desejar a todos veremvos tomar a vossa boa condiçam”.¹¹⁶

Uma vez que as pessoas de mais experiência e de idade provecta não mudam facilmente suas práticas e costumes, então Cícero recomenda:

que se lhes nam poderdes de todo attalhar: por se ella primeiro senhorear do sentido, que a rezam possa contrariar; que vos apercebaes dante mão, tendo cada dia na fantasia averdeslhe de rezistir. E quando vos ella maes torvar; que entam refreeis maes a lingua: o que as vezes tenho nam por menos virtude, que de todo nam aver menencorea. Porque nam a ter nunca, assy pode vir de ser homem constante e pera muyto, como de ser froxo e pera pouco: mas temperar as palavras estando menencoreo, e usar da rezam, ou tambem poderse calar, e ser Senhor de sy, e de sua paixam (...) fora de supitos, e mas pallavras, e injurias: as quaes couzas por desviadas que sejam de saber e bom ensino: sam muyto maes contrarias a mando e autoridade. Que quando a menencorea he sem fim, faz de quem a tem muy aspero e desarrezoado. e se se vay logo, leve e pera pouco.¹¹⁷

É através desse caminho seguro do controle de si e da confiança inabalável na virtude que Cícero relembra que o irmão, no primeiro ano de sua estadia asiática, por causa da cobiça dos homens, era muito melancólico (tinha acessos repentinos de raiva), no entanto, no segundo ano, já avisado e acatando as admoestações de Cícero, progressivamente conseguiu seu intento de empreender a temperança. Agora, diz Cícero na peroração de sua carta, no terceiro ano, trata-se de controlar-se definitivamente. É assim também que Camões, na Ode X, imitação da Ode II.IV de Horácio, dizia que, conforme refere a mitologia, Quíron, o “Centauro severo”, doutrinou Aquiles, o “moço fero”, a dominar sua ira através das letras e do estudo¹¹⁸, ou, com Sá de Miranda, o “Centauro sesudo” amansou a “sanha” do “grande Achilis o bravo”.¹¹⁹

Francisco de Sá de Miranda retoma todo esse acumulado de problemas e questões quando se refere às suas leituras em tempos de ócio, quando de seu retiro da corte. A D. Fernando de Meneses, Miranda ressalta o caráter moral da poesia amorosa de Petrarca e sua vinculação à tradição das cantigas provençais, assim como tantos autores do século XV doutrinaram:

Eu digo os provençais que inda se sente

¹¹⁶ PINHEIRO, António. Carta de Marco Tullio a Quinto Cícero seu Irman tirada do latim em lingoagem para uso da Senhora Iffante D. Maria, In: *Colleçam das obras portuguezas do sabio bispo de Miranda e de Leyria. D. Antonio Pinheiro pregador do senhor rey D. Ioam III e mestre do principe...*, tomo I, Lisboa, 1784, pp.238-239.

¹¹⁷ PINHEIRO, António, op.cit., p.240.

¹¹⁸ CAMÕES, Luís de. *Lírica Completa*. Prefácio e notas de M. Lurdes Saraiva. v.III. Lisboa: INCM, 1981, pp.116-119.

¹¹⁹ Carta “A João Ruiz de Sâ de Menezes”, vv.76-81, p.208.

O som das brandas rimas que entoarão
De novo assi d'amor tam altamente.¹²⁰

E, para o mesmo D. Fernando, lembrando as composições antigas, cujos divertimentos traziam enorme proveito para a ratificação dos valores tradicionais da nobreza de alta linhagem, afirmava, numa passagem muito conhecida:

Os momos, os seraos de Portugal,
Tam falados no mundo, onde são idos?
E as graças temperadas do seu sal?
Dos motos o primor, e altos os sentidos?
Ums ditos delicados cortesãos,
Que é d' eles? Quem lhes dá somente ouvidos?¹²¹

Na *Commedia*, Dante rejeita o “fin amors” dos provençais por envolver o adultério. É bem conhecido o episódio de Paolo e Francesca, que foram parar no fogo dos infernos por lerem romances de cavalaria. Também é lá que encontramos Arnaut Daniel e Guido Guinizzelli, autores que divulgaram o amor cortês. Na *Vita Nuova*, o mesmo Guinizzelli debate com Cavalcanti acerca do tema do amor (cap.XVII-XVIII), porém Dante, por sua vez, discordando de ambos e com legítimo espírito de emulação, apresenta um novo tipo de amor, contrário ao de seus antecessores do “dolce stil nuovo”. Não que Dante rejeitasse inteiramente a escola provençal; no *Convívio*, Dante afirma que a lírica provençal trouxera à tona a força do amor e sua componente central de aprimoramento ético, todavia ainda lhe faltava o aspecto cristão, vale dizer, que o amor para ser virtuoso deve se transformar em algo superior – a amizade, retomando a discussão empreendida por Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, VIII-IX) e Cícero (*Da amizade*).¹²² Um lugar-comum que terá enorme fortuna com o círculo literário e latinizante de Juan de Mena e do Marquês de Santillana – dois autores que Sá de Miranda admirava.¹²³ Lugar-comum, que Juan de Lucena, contemporâneo de Antonio de Nebrija, repõe ao censurar os usos palacianos e certos cortesãos que repudiavam o latim, e, pelas intervenções do arcebispo de Burgos, um dos principais interlocutores do diálogo *De*

¹²⁰ Carta “A Dom Fernando de Menezes”, vv.64-66, p.253, grifo meu.

¹²¹ Idem, ibidem, vv.127-132, p.256.

¹²² MAZZARO, Jerome. From fin amour to friendship. Dante's transformation. In: EDWARDS, Robert & SPECTOR, Stephen (eds). *The olde daunce. Love, friendship, sex, and marriage in the Medieval World*. New York: New York University Press, 1991, pp. 121-137.

¹²³ Particularmente quando se refere ao topos das letras e das armas: “O marques de Santillana, / Homem de braço e saber. / Antre a gente castellana, / Da lança soia a dizer / Coas letras que não se dana, / A quem o bom João de Mena / Fez grande coração / Quando já tinha alta a pena, / Bem aparada inda não”, carta “A João Ruiz de Sá de Menezes”, vv.45-54, p.207.

vita beata, dizia que: “Nuestra lengua primera bárbara, fecha romana después, algarismo se es tornada: si cerca es del latín, lexos es ya de palácio: palabra latina no se fabla de gala y por desfrazo hahes letronizados de un palmo se scriue”. E mais adiante: “Los palaçianos del tiempo loan el motejar, y el gramatejar desloan: aquello corona y esto les es vituperio.ninguno dellos sabe latín y apenas buen castellano”.¹²⁴

Sá de Miranda também encontrava o “som das brandas rimas” nas composições de Garcilaso de Vega e de Boscán, cujas obras foram publicadas conjuntamente, em edição portuguesa, em Lisboa, por Luís Rodrigues, livreiro do rei, a 2 de novembro de 1543, com privilégio real. Na despedida poética a seu amigo António Pereira Marramaque, que deixava a quinta de Basto pela corte lisboeta, Miranda lamentava as agruras que o amigo passaria à serviço do rei em oposição aos bons momentos de ócio que ambos haviam compartilhado, sobretudo das leituras que realizavam.

Líamos ao **brando** Lasso
Com seu amigo Boscão
Que honrarão a sua nação.¹²⁵

Ao lado do “brando Lasso”, Sá de Miranda dizia que gostava do campo porque ali também poderia ler em paz os *Degli Asolani*, de Bembo. Mas por que razão alguém escolheria logo os *Degli Asolani*, um texto que aparentemente ninguém levaria para desfrutar momentos agradáveis no campo? Como se sabe, essa longa composição narrativa de Pietro Bembo possui como um de seus temas a estória do poeta, que abandonado pela amada, peregrina por diversas partes sem rumo e sem objetivo. Esse tema, cuja fama inicial se dá com Petrarca, ganha notoriedade justamente com a obra lírica de Bembo, um dos grandes difusores e elaboradores definitivos do tema entre os poetas de Quinhentos. O cardeal Pietro Bembo publicara suas *Le Rime* (Veneza, 1530) e, alguns anos depois, Giovanni della Casa daria à luz seu *Rime et Prose* (Veneza, 1558). Essas duas obras em conjunto seriam um dos pontos fundamentais do caminho que o *topos* do “peregrino de amor” percorreria no século XVI até culminar em Torquato Tasso. Em Espanha, o tema também fizera

¹²⁴ LUCENA, Juan de. *Vita Beata*. In: BERTINI, G.M. *Testi spagnoli del secolo XV*. Torino, 1950, p.126 e p.177, respectivamente.

¹²⁵ Conforme as edições impressas de 1595 e 1614, Cf. MIRANDA, Francisco de Sá de. *Poesias de Francisco de Sá de Miranda*. Edição, estudo introdutório, notas, variantes e glossário por Carolina Michaelis de Vasconcelos. Lisboa: INCM, 1989, p.242, grifo meu.

fortuna: de Herrera (o mais italiano dos poetas espanhóis da escola de Garcilaso e Boscán) até Góngora das *Soledades*.¹²⁶

O tema também remete a *translatio studii* das “leyes de amor” dos trovadores da Provença à formação da “gaya sçiencia” na Península Ibérica, vale dizer, “complida orden de cosas inmutables, e verdaderas”, mais especificamente, ao papel central desempenhado por D. Enrique de Villena na corte de Barcelona à época do reinado de D. Fernando de Aragão. Ali, Villena concebera um amplo programa de reforma escolar em que se cultivavam as matérias de “armas”, “amores” e “buenas costumbres”, porque:

Tanto es el provecho que viene desta dotrina a la vida civil quitando ocio, e ocupando los generosos ingenios en tan honesta investigación, que las otras nasciones desearon e procuraron haver entre si escuela desta dotrina. e por eso fue ampliada por el mundo en diversas partes.¹²⁷

Gonçalo de Argote y de Molina, em seu “Discurso... sobre la poesia castellana” – de fato, um “prólogo” à edição de 1575 do *El Conde Lucanor*, de D. Juan Manuel – afirma que as antigas coplas castelhanas em redondilhas, cuja perfeição formal é dada pela “graciosa, dulce, y de agradable facilidad y capaz de todo el ornato que cualquier verso muy grave puede tener”, se assemelham às composições em “verso trocayco que usan los poetas líricos, griegos y latinos”. Com base na tradição dos grandes autores de coplas, relaciona os reis, Alfonso X o Sábio e D. Juan II, Marquês de Santillana, D. Enrique de Villena, Juan de Mena, Cristóbal Castillejo, Pedro Mexía, Cetina, culminando em Juan Boscán e Garcilasso de la Vega com respaldo da gramática humanista de Nebrija. No entanto, é surpreendente perceber que Argote y Molina defende a preeminência da poesia castelhana face à italiana com base na antiguidade histórica, vale dizer, os metros e ritmos cultivados pela escola do *dolce stil nuovo* já existiam em Castela, não se constituindo, portanto, em grande novidade formal. “Esta composición no averla aprendido los españoles de los poetas de Italia, pues en aquel tiempo que ha cuasi trezientos años era usado de los castellanos como aquí parece, no siendo aun en aquella edad nascidos el Dante, ni Petrarca, que despues ilustraron este genero de verso y le dieron la suavidad y ornato que aora tiene”.¹²⁸

E, argumentando contra os detratores dos autores castelhanos “petrarquistas” – talvez pensando nas críticas dos tradicionalistas como Cristóbal Castillejo –, argumenta que as

¹²⁶ VILLANOVA, Antonio. Nuevas notas sobre el tema del peregrino de amor. In: *Studia Hispanica in Honorem R. Lapesa*. v.I. Madrid: Gredos, 1972, pp.563-570.

¹²⁷ El Arte de Trobar por D. Enrique de Villena. In: MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Antologia de Poetas Líricos Castellanos*. v. IV. Santander: Aldus, 1944, p.8.

¹²⁸ Discurso hecho por Gonçalo de Argote y de Molina sobre la poesia castellana. In: MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Antologia de Poetas Líricos Castellanos*. v. IV. Santander: Aldus, 1944, p.71.

composições literárias pastoris do Renascimento italiano, cujo modelo são as bucólicas gregas e romanas, também já eram cultivadas muito antes em Castela. Assim, Boscán e Garcilaso vinculavam-se imediatamente a uma longa tradição poética, que fora por muitos ignorada e desconhecida:

No fueron los primeros que lo restituyeron a Espana el Boscan y Garci Lasso (como algunos creen), porque ya en tiempo del rey don Juan el segundo era usado, como vemos en el libro de los sonetos y canciones del marques de Santillana (...), aunque fueron los primeros que mejor lo tractaron, particularmente el Garci Lasso que en la dulzura y lindeza de concetos, y en el arte y elegancia no deve nada al Petrarcha ni a los demas excelentes poetas de Italia.¹²⁹

E, para arrematar:

Este genero de poesia, aunque ha declinado en España despues que esta tan rescibida la que llamamos italiana, pero no ay duda si no que tiene mucha gracia y buen orden, y es capaz de qualquier cosa que en el se tractare, y es antiguo y proprio castellano, y no se porque merescio ser tan olvidado siendo de nuero tan suave y facil.¹³⁰

A “dulzura y lindeza de conceptos” de que fala Argote y Molina faz lembrar, com a tradição clássica, a Horácio, na sátira IV do Livro I, que ao atacar Lucílio, o primeiro a cultivar em Roma a sátira, cuja língua mordaz vitimava aos mais altos membros da aristocracia da qual ele-mesmo fazia parte, criticava-o por falta de arte e de disciplina, e pelo excesso de comicidade e por misturar palavras latinas com gregas, formando um conjunto muito desarticulado. Se Horácio não propõe nenhuma arte de compor sátiras (talvez porque ele presumisse que suas sátiras já bastavam como grande modelo de perfeição), fornece, contudo, uma lista de autores que adquiriam maestria no cultivo de certas formas poéticas. A Virgílio, nas composições pastoris, Horácio atribui o epíteto de “molle atque facetum”. Quintiliano, que discute a passagem em questão quando relaciona problemas de estilo, emprega “mollis”¹³¹ como antônimo de “durus”¹³²; assim, “mollis” referir-se-ia à eufonia criada pelo discurso poético bem como o bom arranjo dos metros e do verso. O termo “mollis” também era utilizado para diferenciar o estilo simples do *genus tenue* (ou *subtile*) da lírica

¹²⁹ Idem, ibidem, p.73.

¹³⁰ Idem, ibidem, pp.73-74.

¹³¹ “ideoque in epistulis Cicero haec Bruti refert verba: ‘ne illi sunt pedes faceti ac deliciis ingrediendi molles’, quod convenit cum illo Horatiano: ‘molle atque facetum Vergilio’, iocum vix vero id accipimus, quod est contrarium serio: nam et fingere et terrere et promittere interim iocus est”, *Institutio Oratoria* I. 332.

¹³² “at in tractu et declinatione talia sunt, qualia apud Ciceronem ‘beatitas’ et ‘beatitudo’: quae dura quidem sentit esse, verum tamen usu putat posse molliri”, Idem, II.85.

e da elegia em oposição ao estilo grandiloquente da épica.¹³³ Edward Glaser provou que Garcilaso utiliza o termo “brando” em suas composições para destacar a cadência rítmica de seus versos, sua adesão ao estilo simples e a preferência pelos gêneros certos líricos (como a elegia, epístola, soneto, canção etc.) em oposição ao estilo altissonante da épica.¹³⁴

Foi essa também a interpretação de Manuel Faria e Sousa, comentador seiscentista dos versos de Camões. Numa de suas observações acerca de passagem “O brando, & doce Lasso Castelhana”, da estrofe XXV da Oitava I, de Camões, que se abre pelo verso “Quem pôde ser no mundo taõ quieto?”, presente na parte dedicada às “Oitavas sobre o desconcerto do mundo”, Faria afirma que tal expressão significa: “Esto si, que es saber lo que ha de concurrir en un hombre para ser Poeta merecedor de esse Elogio: blandura, y dulçura. Tratarèlo con mucha novedad sobre la e.29 de la Égloga 1”.¹³⁵ E, no comentário da referida écloga camoniana, explica que:

Con las voces de blando, y suave declarò lo que dixo antes, de versos delicados, numeroso canto, y melodia. Y pues mi Maestro cargò aqui tanto la mano, por enseñar que la Poesia ha de ser facil, clara, sonante, blanda, y suavissima, y por tal tuvo la de essa Canciõ, yo quiero mostrar que lo es, y que assi ha de ser: y harèlo por um camino hasta hoy no tocado de algun Escritor de los que han procurado assentar esta doctrina, para que vean los modernos pescadores de palabras campanudas, y ruidosos terminos, à quien se oponen. Melodia, pues, viene a ser el estilo poetico: y lo que es Melodia no he de provar yo con humanos escritores de Poeticas: mas con el Espiritu Santo quando menos. Oyganle, Eccl. cap.40. *Tibia & psalterium suavem faciunt melodiam, & super utraque lingua suavis*. Puso acaso, la melodia em instrumentos ruidosos como atambores, ò trombetas; sonajas, ó panderos? Lo que uo veo es que la puso em flautas y salterios; y quales sean sus voces bien notorio es. Y pues los versos de agora son panderos, sonajas, trombetas, y atambores que escuezan los oídos con voces horridas, no pueden llamarse melodia”.¹³⁶

V.5 Três formas perfeitas de amor: amizade, casamento e lealdade

Dentre os vários signos de distinção das elites sociais do século XVI, o vocabulário do amor, sem dúvida alguma, desempenha papel estratégico. Herança da tradição cortês, as formas de aperfeiçoamento moral, cuja glosa baseia-se na tradição aristotélico-tomista, define-se a partir da

¹³³ PROPERCE. *Elegies*. Edition by W.A. Camps. Cambridge, 1967, v.II, p.11-12: II.1.

¹³⁴ GLASER, Edward. O *Brando Lasso*. The origin and meaning of an epithet. In: *Studia Hispanica in Honorem a R. Lapesa*. v.III. Madrid: Gredos, 1972, pp. 267-280.

¹³⁵ SOUSA, Manuel Faria e. *Rimas Várias de Luis de Camões*. Reprodução fac-similada da edição de 1689. Lisboa: INCM, 1972, t.IV, p.100.

¹³⁶ Idem, *ibidem*, t.IV, pp.187-188.

retórica do serviço e da manutenção das relações sociais hierarquizadas, ou seja, de todas as práticas em que concorre a sociabilidade natural dos homens e, portanto, das formas de amizade.¹³⁷ É por isso que, nos romances de cavalaria medievais, há tantas expressões apaixonadas – o choro dos cavaleiros perante a perda de algum companheiro ou dos abraços apertados no reencontro, das notícias que chegam por mensageiros, para nós hoje um tanto exageradas –, que demonstram cabalmente a forte ligação entre os membros de um mesmo estrato superior. Varões ilustres que compartilham do mesmo código de cavalaria, dos mesmos valores morais e sociais, da mesma consciência de subordinação e de mando, do mesmo sentido de serviço, gratidão e fidelidade, enfim. É por isso também que as novelas sentimentais e sua significação metafórica, rivalizando com as ficções lendárias de certos relatos, ensinam e exemplificam a amar com a devida “mesura”, com fervor e constância, a dominar a si mesmo, a controlar as paixões e a extirpar os vícios.

E se a virtude da justiça, isto é, do dever moral de retribuir, segundo o merecimento e a hierarquia das pessoas, e punir os maus, está ligada ao amor, é porque este merece “paga” (do amor entre iguais), de “galardão (do amor entre o superior e o inferior) e “serviço” (do amor entre inferior e superior). Claro está que há uma forma específica no desempenho do amor, pois nunca se ama desordenadamente e a qualquer um – isto é para os tempos burgueses e românticos. O amor como paixão desenfreada é absolutamente vedado aos que buscam constituir um espaço público de referência, fundado na virtude e na razão, em que todos os seus representantes são solidariamente responsáveis pela defesa da verdadeira nobreza. A traição de Ganelon a Roland, lugar-tenente de Carlos Magno¹³⁸, aos adutores dos reis e aos trágicos amores de Enéas e Dido¹³⁹ (e por que não de Romeu e Julieta? De Otelo e Desdêmona?), encontra seu contraponto nos inúmeros exemplos de tantos vassallos fiéis a seus senhores (de David a Saul, de El Cid Ruy Díaz de Bivar a D. Alfonso¹⁴⁰, ou, como refere Sá de Miranda, do conde de Avranches a D. Pedro, duque de Coimbra), na amizade perfeita de Damon e Pitias, e nos vários maridos e esposas que mantiveram firmes os laços do casamento.

Para os que se deixam seduzir pela paixão do amor, Enéas Silvio Piccolomini (1405-1464) avisa: “procurem não beber na taça do amor, que tem mais de fel do que mel”, do contrário,

¹³⁷ Na *Virtuosa Benfeitoria*, D. Pedro afirma que a partir daquele que concede e do que recebe o benefício (o sujeito e o objeto) e conforme o critério de atribuição do mérito, de intenção e de vontade, “pagar é entre iguais, galardoar, se do maior para o menor, servir do mas pequeno ao maior” (Parte II, Cap.vij).

¹³⁸ Cf. *La Chanson de Roland*. Esclarecimentos históricos e literários, léxico, notas explicativas por Guillaume Picot. Paris: Larousse, 1965; há tradução brasileira: *A Canção de Rolando*. Tradução de Lígia Vassalo. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

¹³⁹ *Tragedia de los amores de Eneas y de la reya [sic] dido como los recue[n]ta Vergilio enel quarto libro de su Eneida*. Lisboa, Germão Galharde, 1536 BNL Res 218//6 V

¹⁴⁰ HART, Thomas R. Hierarchical patterns in the *Cantar de Mio Cid*. *Romanic Review* v. LIII, n.3, 1962, pp.161-173.

sofrerão do cruel destino de Lucrecia – assim como Dido e Pórcia –, que trouxe desgraça para a família e inquietação para si mesma; quanto a seu amado, Euríalo (“este amante de verdade”) só encontrou paz “quando o imperador o uniu em matrimônio com uma donzela de sangue ducal, não só formosa, mas ainda castíssima e culta”.¹⁴¹

Em sua inserção em contexto epocal mais verossímil, o conjunto das epístolas em verso de Sá de Miranda assenta sua base doutrinal na conversação entre pessoas de alta qualidade moral que estão separadas pela distância e que a epístola, pelo seu caráter de conversação em ausência, permite suprir. Nesse sentido, o forte caráter moral da epístola em verso, fundado no modelo horaciano, implica uma relação de “amizade perfeita”, segundo os preceitos da doutrina ético-política quinhentista, em que remetente e destinatário guardam semelhanças profundas quanto à excelência na virtude, aos bons costumes e à relação desinteressada. É assim que Miranda elogia João Roiz de Sá de Meneses por ter conseguido levar a bom termo a tarefa de harmonizar as armas com as letras, afirmando o renome de seus antepassados ilustres através da atualização cultural que passava pelo domínio do latim e pela apropriação do humanismo de inspiração italiana e que se fazia sentir em Portugal no ambiente de corte desde os tempos do reinado de D. Manuel.¹⁴² É, no cultivo das letras, que Sá de Miranda reconhece a excelência de Jorge de Montemayor em se tratando de assuntos amorosos. Para tentar dissuadir Antonio Pereira, afirma que o amigo, em seu refúgio campesino, é o mestre das “sentenças” e que mudar para a Corte significará assumir um estatuto subalterno. E Sá de Miranda elogia a D. João III por ser o exemplo de governo amoroso, que conseguira empreender a paz entre seus súditos.

Em sua apropriação humanista, como o faz Miranda, o problema da amizade retoma e amplia as noções centrais de “lealdade” e “liberalidade”, vale dizer, o próprio fundamento da relação de suserania e vassalagem medieval em que pesa a virtude da justiça régia, percebida entre a sua obrigação principal. Isto quer dizer que, a partir daí, a prestação do “serviço” dá ênfase, a partir da redescoberta dos clássicos antigos e sua inserção no quadro dos valores mais prestigiados da sociedade da Época Moderna, à qualidade moral e índole desinteressada da lógica entre *effectus* e *affectus* – essa relação “antidoral”, como se referem os preceptistas de “economia” da época moderna¹⁴³ –, que concorriam para a constituição e disciplina da ordem amorosa, mais fortes e

¹⁴¹ Cf. *De duobus amantibus* (c.1470). Utilizo a edição de PICCOLOMINI, Enéas Silvio. *História de dois amantes*. Lisboa, 2004, p.151.

¹⁴² Ver também OSÓRIO, Jorge Alves. Uma carta de João Rodrigues de Sá de Meneses sobre Rui de Pina, In: *Miscelânea de estudos em honra do Prof. Américo da Costa Ramalho*. Coimbra: INIC, 1992, p. 148.

¹⁴³ Ver o excelente estudo de CLAVERO, Bartolomé. *Antidora*. Antropología Católica de la Economía Moderna. Milano: Giuffrè, 1990.

permanentes que as inversões de carácter político-jurídico e institucional.¹⁴⁴ Não é por acaso que os preceptistas e muitos escritores do Humanismo português revelam-se particularmente interessados na segunda decorrência da equação do *auxilium et consilium*: não nas relações contratuais entre vassalo e senhor e que podem ser matéria de litígio, porém, estrategicamente, em melhor determinar aquilo que se fundamenta as obrigações morais e o “amor” entre ambos.

Isto é particularmente claro quando se examina a matéria de *Las Siete Partidas* de Afonso X. Depois de expor longamente, no Livro III, as diversas modalidades de obrigação contratual (“debdos”) que o vassalo deve em relação ao seu suserano, explica, no Livro IV, título XXVII (“Del debdo que han los omes entresi por razon de amistad”), Ley III, que, além disso, o vassalo deve também buscar estabelecer uma relação de amizade com o seu senhor, de tipo duradouro e, conforme a autoridade de Baldo, baseada na longa convivência e “bôdad en si” (fol.72v).¹⁴⁵ No entanto, seu carácter jurídico e, portanto, normativo, que não despreza de nenhum modo a nota afetiva, transparece de modo incontestado na Ley V, que reza que os amigos devem guardar lealdade entre si, não podendo injuriar um ao outro e devendo ajudar-se mutuamente (fol.73r). Aqui, ainda transparece o sistema ético cavaleiresco que fornecia para o estamento dos *milites* os modos de hierarquia dos laços de vassalagem, compreendendo o disciplinamento dos afetos da fortaleza, isto é, dos feitos da “prouesse” (coragem), com a manutenção e ratificação da fidelidade ao senhor, a amizade pelos companheiros de armas, enfim, toda a lógica dos serviços e dever de lealdade.¹⁴⁶

O potencial preceptivo dessas questões que envolviam o relacionamento social das pessoas – pertencentes ao mesmo “oikos”, ligados por laços consangüíneos (agnatos) ou por afinidade (cognatos), e situadas ou não num mesmo estrato da hierarquia¹⁴⁷ – recebeu no século XVI um incremento nunca antes visto, em especial, no que dizia respeito ao aperfeiçoamento pessoal através do exercício das virtudes, da prática dos bons costumes, quer em relação à vida ativa quer em relação à vida contemplativa.

¹⁴⁴ “Desde los griegos hasta la época moderna, las palabras clave que en los discursos cultos sobre la sociedad sirven para representar este tipo de vinculación política son: amistad, liberalidad, caridad, magnificencia, gratitud y servicio. Con la amistad (*amicitia*) se conceptualizan los vínculos políticos ‘dulces’ o ‘no violentos’. La liberalidad (*liberalitas*) y la caridad (*charitas*) designan – con importantes diferencias entre sí – las conductas a adoptar (las ‘virtudes’) por aquellos que ocupan el polo ‘activo’ o dominante de esas relaciones. La magnificencia (*magnanimitas*) amplifica las virtudes anteriores. La gratitud (*gratitudo*) refiere los sentimientos propios de los ocupantes del polo ‘pasivo’ (o dominado) y, finalmente, el servicio (*servitium*) se ocupa de los actos que con carácter obligado sirven para exteriorizar dichos sentimientos”, Cf. HESPAÑA, Antonio Manuel. La economía de la gracia, In: *La Gracia del Derecho*. Economía de la Cultura en la Edad Moderna. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993, p.157.

¹⁴⁵ AFONSO X. *Las Siete Partidas*. En Salamanca, En casa de Andrea Portonarijs, Impressor de su Catholica Majestad. MDLXV. El Escorial IV/1855-1858

¹⁴⁶ CARDINI, Franco. O guerreiro e o cavaleiro, In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1990, pp.57-80.

¹⁴⁷ HESPAÑA, Antonio Manuel. Fundamentos antropológicos da família de Antigo Regime: os sentimentos familiares. In: *História de Portugal*. O Antigo Regime. Lisboa: Estampa, 1993, v.4, pp.273-285.

É assim que muito da literatura a respeito dessa “antropologia dos laços familiares”, em que concorriam filósofos, moralistas e juristas, com repercussão na epistolografia em verso de Sá de Miranda, insistia no ataque ferrenho às paixões e seus danos morais, encontrando vários de seus *topoi* característicos na obra muito difundida de Petrarca, *Remediis utriusque fortuna*. Retomada por muitos autores, essa obra de Petrarca fornecia o arsenal para a transferência daquilo que era característico do “domínio de si” para a política e, por conseguinte, para as relações do indivíduo para com a comunidade.

Uma das grandes fontes para a doutrina da amizade, como a entendiam os humanistas portugueses, ao lado da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, e sua interpretação pela ortodoxia católica, sobretudo por s. Tomás de Aquino, foi, sem dúvida alguma, o tratado *Da Amizade*, de Cícero, e sua concepção da amizade perfeita. Pelo menos em dois momentos decisivos, na esteira do interesse de repor a tradição clássica, cujo movimento histórico foi dado em primeiro lugar pelos Príncipes de Avis, o problema da verdadeira amizade foi posto em relevo: primeiro, com a tradução, até agora perdida, do Prior do Convento de São Jorge, Frei João Verba, cujo testemunho informa D. Pedro em carta a D. Duarte¹⁴⁸; e segundo, com a tradução levada a cabo por Duarte de Resende, em 1531.¹⁴⁹

Duarte de Resende não se ocupa das dificuldades da tradução da língua latina para o vernáculo, como o fizeram D. Pedro e D. Duarte, mas tão somente com a afirmação da supremacia da língua portuguesa no contexto das línguas vernáculas e, sobretudo, na doutrina moral que o tratado ciceroniano podia dispor. No entanto, o mesmo objetivo permeava Resende, assim como outros humanistas, e os primeiros príncipes de Avis: as traduções de obras clássicas visavam a uma intencionalidade fortemente pragmática com propósitos formadores da nobreza de corte, fornecendo assim modelos de comportamento cortesão altamente valorizados, ou seja, com Alves Osório, “exemplos e modelos de relacionamento, coerente e solidário, entre os membros de um grupo social, como seria a aristocracia mais directamente relacionada, pelo seu estatuto, com o poder real; uma aristocracia actualizada culturalmente, não alheada das funções que lhe competiam no apoio à

¹⁴⁸ “O Portador da presente leua a uosa merçe o lyuro que mandastes tornar em esta lyngoaJem do prior de sam Jorge o qual foy muyto detheudo em tornar por a minha partida de coymbra e por as festas que se seguyrom, a uosa merçe praza de o auer por perdoado, Eu corry senhor este tratado e parece me que ha nele muytas razões bem ditadas d amizade”, Cf. *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte* (Livro da Cartuxa). Edição diplomática. Transcrição J.J. Alves Dias. Introdução de A. H. Oliveira Marques e J.J. Alves Dias. Lisboa: Estampa, 1982, p.85. Banha de Andrade afirma que esse manuscrito da tradução do *De Amicitia* de Cícero se perdeu no incêndio de 1755, Cf. GÓIS, Pe. Manuel de. *Moral a Nicômaco, de Aristóteles*. Curso Conimbricense. Introdução, estabelecimento do texto e tradução de Antonio Alberto Banha de Andrade. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1957, p.LIV.

¹⁴⁹ RESENDE, Duarte de. *Marco tulio cicerom de Amicicia paradoxas [e] sonho de Scipião.tirado em lingoage[m] portuguesa p[or] Duarte de Rese[n]de caualeyro fidalguo da cassa del rey nosso senhor* BMD II – 132

realeza, com argumentos autorizados por leituras sérias na concepção de que o reino assentava num poder régio dignificado politicamente”.¹⁵⁰

Nesse sentido, para a inteligência das epístolas em verso de Sá de Miranda, esse espectro de coesão social através de laços de solidariedade e virtude é ativado a partir do conceito do “amor” – o “outro nome da amizade”, como diz Cícero – e seu caráter não constrictivo, porém, em termos morais, estruturante e normativo dos vários tipos de relação que estabelecem entre os homens. É assim que, no vocabulário de Miranda, define-se o “amor fino”, a mais perfeita dessa relação, em contraposição ao “amor vicioso”¹⁵¹, nos seguintes termos:

Amor é senhor grande e não se guia
Por interesses que haja em terra e ó mar,
Não entra em tratos de mercadoria;
Um bem que corre sem nunca cessar
Que não sabe por nodoas de suspeitas
Na fe, não enquerir, nem duvidar;
Não ergue ao ar figuras contrafeitas,
Como vemos ás tardes nuvens raras,
Em pouco espaço feitas e desfeitas;
Não tem contrasinais, nem almenaras;
Não manda escuitas fora, ali é paz boa;
Das limpas fontes correm águas craras.¹⁵²

Cícero no *Laelius* começa por afirmar peremptoriamente que só existe amizade entre homens de bem. Esta assunção fundamental que exclui a falta de virtude como uma das possibilidades para se tornar verdadeira a equação da amizade já havia sido proposta por Platão no *Lísias*, onde se afirmava que apenas existe semelhança possível entre homens virtuosos. Aristóteles, por sua vez, na sua tão conhecida distinção dos três tipos de amizade na *Ética a Nicômaco* – em especial, os livros VIII e IX – distingue mais dois tipos de amizade em que os fundamentos não se baseiam na virtude. A primeira, a amizade que se funda pela utilidade, ou seja, pelo proveito que cada um pode obter do outro. A segunda, a amizade pelo prazer, aquela cuja afeição só se mantém por causa de algum prazer. Ambas são acidentais, e quando cessa o prazer ou a utilidade cessa também a amizade, pois não são fundadas em qualidades permanentes, porém naquilo que muda

¹⁵⁰ OSÓRIO, Jorge Alves. Duarte de Resende, tradutor do *De amicitia* de Cícero (1531). *Humanitas* v. XLVII (1995), p.725ss. Para detalhes dos procedimentos lingüísticos da tradução de Resende, ver Idem, ibidem, p.731ss.

¹⁵¹ Carta “A D. Fernando de Meneses”, vv.68-69, p.254.

¹⁵² Idem, ibidem, vv.94-105, p.255.

com o passar do tempo; elas só subsistem como um meio para se chegar a um determinado fim.¹⁵³ A maior razão para destacar que a amizade pelo útil e pelo prazer não são amizades perfeitas é o fato de elas realizarem imperfeitamente a noção de benevolência e, portanto, realizar imperfeitamente a noção de amizade.

Porém, assim como outros teorizadores, Aristóteles afirma sua preferência pela amizade perfeita, vale dizer, aquela existente entre pessoas semelhantes em termos de excelência moral e em que a afeição é simétrica, com base na natureza do amigo e não em algum acidente. Aristóteles ainda acrescenta que tal amizade é duradoura, pois a bondade (“ser bom”) é virtude duradoura, e que o verdadeiro amigo também apresenta as vantagens das duas amizades imperfeitas, ou seja, a utilidade e o prazer.¹⁵⁴

O tema da amizade, ligado a um dos aspectos da vida em virtude e da sabedoria, possui um de seus mais importantes desdobramentos na Epístola IX, de Sêneca a Lucílio. Sêneca começa por retomar a questão que Lucílio havia proposto acerca do argumento de Epicuro de que o verdadeiro sábio não tem necessidade de amigos, uma vez que o objetivo de todo sábio é atingir a impassibilidade do espírito. Para Sêneca, o pressuposto desse argumento localiza-se exatamente no duplo significado do termo grego *apatheia*: numa primeira acepção, esposada pela escola epicurista, ao ânimo invulnerável situado para além de todo o sofrimento, portanto ligado à impassibilidade e a capacidade de suportar todo e qualquer sofrimento; e, numa segunda, mais próxima do que entende a filosofia senequista, o robustecimento do espírito e domínio de si mesmo de modo satisfatório e, não, o objetivo de afastar definitivamente qualquer possibilidade de sofrimento. O ponto em comum entre ambas escolas filosóficas reside no fato de concordarem que o sábio contenta-se consigo próprio. Conquanto possa prescindir de amigos, isto não quer dizer, em absoluto, que não possa tê-los, todavia que suportará com firmeza de ânimo a perda de algum, reparando essa perda com o início de uma nova amizade. Para Sêneca, tal fato se assemelha à diferença entre o agricultor que semeia e aquele que ceifa o campo, entre o pintor que começa e aquele que termina um quadro.¹⁵⁵

Sêneca é particularmente enfático quando afasta de vez a “amizade oportunista”, que se baseia no proveito e na utilidade, como havia proposto Epicuro, pois “alguém que seja tomado por amigo por motivo da sua utilidade deixará de agradar quando deixar de ser útil”, e, ainda, “quem começou a ser amigo por conveniência, deixa de o ser também por conveniência; qualquer interesse prevalecerá contra a amizade se nela se procurar outro interesse que não ela própria”. Assim, uma

¹⁵³ *Ética a Nicômaco* VIII. 3.1156a.

¹⁵⁴ Idem, *ibidem*, 1156b. Só há verdadeira amizade entre pessoas virtuosas, pois a amizade entre maus se baseia unicamente em algum proveito.

¹⁵⁵ SENECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de J.A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991, Ep. IX, p.21ss.

amizade que depende das situações favoráveis e das vantagens práticas mais se parece mais com uma negociata do que com verdadeira amizade; esta se aproxima da paixão amorosa isenta de ambição, interesse ou glória, e não tem por objetivo, em relação ao outro, ter “alguém a quem ajude na doença, alguém que, caso seja capturado, possa libertar das prisões inimigas”.¹⁵⁶

Isto porque, segundo Sêneca, a amizade se define segundo uma “disposição natural”, pois “tal como a natureza que gera o horror a solidão e a procura de companhia, que atrai o homem para o seu semelhante, também é um instrumento natural que nos leva a procurar arranjar amizades”¹⁵⁷; daí, então, que nada contradiz a afirmação de que o sábio basta a si mesmo, cuja liberdade está justamente em levar todos os seus bens (as virtudes) consigo próprio, do contrário é indigente e nada considera suficiente para a sua felicidade.

Como nem todos os homens estão voltados para o aperfeiçoamento da vida através das virtudes, o pensamento humanista reconhecia na amizade verdadeira um valor fundamental para o comportamento social mais adequado para os espíritos elevados, que mantêm contato através da troca epistolar – esse diálogo *in absentia* cultivado pelos membros da república das letras. A glória de contar com um número considerável de bons amigos fazia parte do retrato que Erasmo traça, em carta a Ulrich de Hutten (23 de julho de 1519), de Thomas Morus:

On le dirait né et mis au monde pour l'amitié; il la cultive avec une absolue sincérité, qui n'a d'égale que sa tenacité. Et n'est pas homme à redouter le trop grand nombre d'amis, cette *polyphilie* qu'Hésiode n'apprécie guère. Il n'exclut personne de ces liens sacrés. Nullement exigeant dans le choix de ses amitiés, il est très complaisant dans leur entretien, et n'épargne rien pour éviter leur rupture. S'il lui arrive de tomber sur quelqu'un dont il ne puisse guérir les vices, il profite d'une occasion pour s'en séparer: il découd ainsi l'amitié sans en rompre les fils. S'il rencontre des amis sincères, dont le tour d'esprit s'accorde avec le sien, il a tant de plaisir à s'entretenir avec ceux qu'il semble puiser dans leur compagnie la principale joie de l'existence.¹⁵⁸

Thomas Morus, por sua vez, em carta a Martin Van Dorp (21 de outubro de 1515), declara que a amizade vai mais além do laço social – de fato, não se constitui apenas em coincidência de interesses e valores –, porém é capaz de estabelecer uma forte relação afetiva, expresso na presença ostensiva do vocabulário do “amor”:

¹⁵⁶ Idem, *ibidem*, p.24.

¹⁵⁷ Idem, *ibidem*, p.26.

¹⁵⁸ Apud MESNARD, Pierre. Le commerce épistolaire, comme expression sociale de l'individualisme humaniste. In: *Individu et Société à la Renaissance*. Colloque International. Bruxelles/Paris: Presses Universitaires de Bruxelles/Presses Universitaires de France, 1967, p.25.

Érasme, en effet, m'a planté au coeur un extrême désir de vous voir, de faire votre reconnaissance, de vous serrer dans mes bras. Il nous aime tous le deux tendrement, et tous les deux nous lui rendons, j'espère, toute son affection. Son plus grand désir est de louer ses amis absents devant ses amis présents. Il s'est, pour sa part, attaché une foule de coeurs, et cela dans les divers pays du monde, grace à son érudition et à l'extraordinaire charme de son caractère; et il s'emploie sans relâche que tous ces gens s'aiment entre eux de la même affection qui les unit à lui. Il ne cesse de presenter chacun de ses amis, à tour de role, à tous les autres, et, pour obtenir à chacun d'eux l'amitié de tous les autres, il décrit sans cesse les dons et les qualités par où chacun mérite qu'on l'aime.¹⁵⁹

Com Plutarco, autor muito lido e traduzido no século XVI, era comum relacionar a ausência de firmes laços de amizade com o fato de justamente se buscar muitos amigos (“la causa con otras muchas porque no podemos tener, ni poseer la verdadera amistad, es porque apetesemos y procuramos muchas amistades”, fol.cxlvir). O amor que se divide em atender a muitos gera inconstância e o aborrecimento (“con nuevo amor de lo seguimos, dexamos lo que ya auiamos de antes tomado, fol.cxlviijv); pensava-se que a amizade fazia de dois um único ser e que o amigo era um outro si mesmo, assim era provável que aquele que se dedica a muitas amizades só pode ser variável e mudável, portanto mais aparentado ao adulator e ao lisonjeiro (“Pues que hombre ay tan variable, y tan mudable que se pueda hazer semejante y acomodarse a todos y conuenir con todos”, fol.cxlir).¹⁶⁰

Esse também era o problema de Poliphilo, que, como ele próprio, com grande dificuldade, admitia, não só amava a Polia (aqui, ele era o “amante de Polia”), mas também, mostrava sua afeição pela arquitetura, jardins, escultura, baixo-relevos e artefatos de ourivesaria; adorava música, decifrar motivos pagãos e frequentar cerimônias de pompa (aqui ele era o que “ama muitas coisas”). Só quando é transportado para o mundo dos sonhos, em que é conduzido sob tutela de Vênus e Cupido (patronos da amizade verdadeira), é que consegue votar todo seu amor a Polia.¹⁶¹

Na literatura de espiritualidade da tradição cristã, no início da época moderna, vários movimentos religiosos, em especial, a *devotio moderna*, reconheceram na amizade laço mais forte que unia os cristãos entre si, e deles com a divindade. Nesse sentido, ganhava importância a figura de Jesus como o amigo perfeito: de um lado, da relação perfeita que foi construída com seus apóstolos; de outro, de seu amor pela humanidade (incluindo os inimigos, Mar 10:45) através de seu corpo terreno e humano, que culminará no próprio sacrifício.

¹⁵⁹ Apud MESNARD, Pierre, op.cit., p.27.

¹⁶⁰ PLUTARCO. *Morales de Plutarco traduzidos de lengua griega en Castellana*. Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1548 El Escorial XIV/1139.

¹⁶¹ COLONNA, Francesco. *Hypnerotomachia Poliphili*. The Strife os Love in a Dream. Translated by Joscelyn Godwin. London: Thames & Hudson, 2005, em especial, p.272ss.

foi a de Damon e Pítias. Conta Pedro Diaz de Toledo, em sua glosa aos *Provérbios* de Santillana, que querendo Dionísio, tirano de Siracusa, matar um deles conforme relata Valério Máximo, permitiu ao condenado ir a casa e cuidar de suas coisas, desde que deixasse a vida do outro em penhor:

E pe[n]sando Dionisio q[ue] ninguno podia ser tan fiel amigo a outro q[ue] em tal caso le quisesse fiar y se pusiesse a peligro de su vida [e] persona respondeo q[ue] le plazia de dar tie[m]po para poder yr a su casa [e] disponer de sus cosas que le diesse el fiador q[ue] prometia. El qual le dio por fiador al outro amigo suyo [e] como se allegasse el postrimero dia en q[ue] el tal absente devria venir a recibir la muerte q[ue] le estava determinada: todos avian por loco a hombre que en tal caso avia fiador [e] por ninguno fue mucha amistança que co[n]el oviese se avia q[ue]rido disponer a peligro de muerte. Y el amigo fiador no desconfiava de la fe de su amigo ni le desplazia dela aver fiado. E dicen que acrescio asi que el postrimero dia e[n] la postrimera hora el absente vino dado q[ue] el fue mucho maravillado de Dionisio: y el por la gran fidelidad de amor que entre ellos vido Dionisio perdono la muerte del condenado. E rogo q[ue] a estos dos amigos que lo quisiesen rescebir por tercero en su amistança.¹⁶⁵

A partir daqui, penso que é possível reconhecer, além desse aspecto da amizade que vimos tratando, mais outras duas expressões fundamentais que Sá de Miranda propõe como formas superiores de “amor fino” e de amizade na virtude. A primeira é aquela em que se destaca o aspecto “doméstico” e “familiar”, cuja base fundamental é o casamento, e a partir dele toda a organização das relações com os servos, filhos e amigos – o domínio da *oeconomia*. A segunda, complementar à primeira, é a que se refere à comunidade política, à sua correta ordenação e governo, portanto um espaço exterior à família e a seus membros, configurada pela “justiça” e atrelada, estrategicamente, ao ofício régio.

I.

Quanto ao primeiro aspecto, o ponto de partida poderia ser dado pela carta “A João Ruiz de Sá de Meneses”, em que, depois de realizar um longo elogio do remetente por ter conseguido lustrar os brasões da família pelos feitos das armas, Miranda detém-se em realizar uma ampla argumentação acerca do cultivo e da prática da poesia. Esta seria, segundo Sá de Miranda, a melhor

¹⁶⁵ LOPEZ DE MENDOZA, Íñigo. Marques de Santillana. *Proverbios de dō Íñigo Lopez de Mendoza con glosas de Pero Diaz de Toledo*. Sevilha, Jacob Cromberg, 1526 BNL F 1419. Toledo não diz, mas foi Pítias que ficou no lugar de Damião.

O exemplo de Cristo fornecia lições substanciais acerca da mais importante das virtudes teologais – a caridade –, na qual se leva cabo o exercício de bem viver segundo o desterrar dos vícios e plantear as virtudes, sendo a única virtude que permite atingir, como afirma frei Luis de Granada, “la perfección de la vida cristiana” e a verdadeira intimidade amorosa entre criatura e Criador. Concorria, aqui, o preceito do primeiro mandamento – “amar a Deus sobre todas as coisas” – para vencer aquilo que se reconhecia como o mais difícil obstáculo à salvação – o amor próprio –, que se traduzia no amor às honrarias, aos interesses pessoais e ao deleite dos sentidos. A consequência desses impedimentos era a quebra da amizade no domínio da relação entre homem e Deus, a ruptura na participação¹⁶² dos bens do Corpo Místico no que tangia à vinculação do fiel com a Igreja, e o aniquilamento da paz, da boa consciência – os manuais de confessores acentuam particularmente esse aspecto – no que respeitava à vivência íntima do próprio homem. A dupla advertência de David resumiria tudo isso da seguinte forma: “Guardate de cuydares que seraaas perfeytamente justo com soome[n]te nam fazer mal, mas conuem que queyras fazer ou faças be[m]”.¹⁶³

Aliás, conquanto Jesus era o exemplo do perfeito amigo do Novo Testamento, a figura da amizade entre David e Jonatas será o paradigma da amizade do Velho Testamento, mesmo porque, como afirmou Jonatas: “Que todo o Israel vos reconheça como hum outro Jonathas”, e reza que David vestiu-se das roupas de Jonatas e de suas armas (“se despoja dos seus vestidos, para o cubrir, e lhe dá a sua espada, o seu capacete, e o seu talabarte”).¹⁶⁴ Esses exemplos bíblicos, de ampla difusão e leitura, com presença em vários tipos de discursos, forneciam os modelos de comportamento mais distintos a serem imitados e, também através de suas narrativas históricas, além de servir como suporte da memória, o padrão a ser considerado na vida prática.

Concomitante a matriz bíblica, literatura humanista reativou vários exemplos de verdadeiros amigos (dos míticos Aquiles e Pátroclo, Teseu e Pirítoo, Orestes e Pílates, a Gaio Lélío e Publio Cipião, que Cícero tanto admirava). Porém, a amizade mais exemplar, sem dúvida alguma,

¹⁶² “Participação” não no sentido de “tomar parte”, mas de um “análogo” que os “entes” estabelecem em relação ao Ser. Ou seja, “La loi éternelle ne fait qu’un avec la Sagesse de Dieu, qui meut et dirige vers leur fin toutes les choses qu’elle a créées. On peut donc dire, avec saint Augustin, que Dieu a ‘concréé’ la loi naturelle aux êtres qu’il appelait à l’existence; de même que, du fait qu’ils existent, ils participent analogiquement à l’être divin, de même aussi, du fait que la règle de leur activité est inscrite dans leur essence et la structure même de leur être, ils participent analogiquement à la loi éternelle de Dieu”, Cf.

GILSON, Étienne. *L’Esprit de la Philosophie Chrétienne*. Paris, Vrin, 1983, cap. XVI: “Loi et moralité chrétienne”, p. 315.

¹⁶³ Apud Frei Luis de Granada, *Compendio da doutrina cristã*, Cf. RODRIGUES, Maria Idalina Resina. *Frei Luis de Granada e a Literatura de Espiritualidade em Portugal (1554-1632)*. Dissertação de Doutoramento em Filologia Românica apresentada à Universidade de Lisboa, 1976, v.I, p.342.

¹⁶⁴ Cf. *O heroísmo da amizade: David e Jonathas*. Poema, escrito em Francez pelo abbade Bruté: Censor Régio; traduzido em Portuguez, e dedicado a ElRei Nosso Senhor D. Pedro III por Joaquim José da Costa e Sá. Lisboa: Typografia Rollandiana, 1778, p.7.

conselheira e mais amiga do que os falsos conselheiros, que se desdobram em “brandas louvaminhas”; seria, então, uma das formas superiores de amor, que se distanciaria do jogo de interesses e do proveito. A nota final é que Miranda também entende que o casamento pode ser uma das expressões da amizade perfeita, pois abrasa o coração, instigando e aperfeiçoando a virtude, do mesmo modo que os “mistérios altos” dos livros, “que ora aprendo / Ler por eles de giolhos”. Diz ele:

Fui posto em gram diferença
Se casaria, se não?
Houve de sair sentença
Que a sô uma desse a mão,
Às outras boa licença.
Isto assentado, Amor deu
Claro sinal que era ali;
Eu o som do coldre, eu
O som das setas ouvi.

Amor, que estás sempre avindo
E junto á propia verdade,
Sejas por sempre bem vindo
Ao entregar da vontade,
Que entrego em te aqui sentindo.
Põi do teu fogo a esta casa!
Arda sempre e nunca abrande,
Que deus é fogo que abrasa:
Sei o de um privado grande.¹⁶⁶

Quando as epístolas de Juan Boscán argumentam em favor do casamento não o fazem tendo em vista construir uma imagem apaixonada da união amorosa com a esposa, muito menos a relaciona com a poesia (ou com qualquer tipo de literatura), como o faz Miranda, porém com o caminho da mediania, da temperança e da tranqüilidade do quadro idílico em que insere a companhia da mulher e dos amigos:

Dexenme estar contento entre mis cosas,
comiendo en compañía mansamente

¹⁶⁶ Carta “A João Roiz de Saa de Meneses”, vv.208-225, p.213.

comidas que no sean sospechosas.
Comigo, y mi muger sabrosamente
(...)
Comamos y beuamos sin recelos,
La mesa de mochachos rodeada,
Mochachos que nos hagan ser aguelos.¹⁶⁷

Por outra, para certa tradição cristã medieval, o “estado de casado” era considerado menos desejável em oposição ao do celibato, da castidade, da virgindade e da vida em contemplação no ambiente monástico, como único caminho para se obter a perfeição através do desprezo do mundo e das coisas mundanas. Esse princípio doutrinal era fundado na *Epístola aos Coríntios* de S. Paulo (I.7-40) e depois fora amplamente difundido e glosado pelas *Epistolae* de S. Jerônimo e pelo *De sancta virginitate* de S. Agostinho.

Todavia, mais próximo ao pensamento de Sá de Miranda, para Dom Duarte, no *Leal Conselheiro* – esse “guia cristão de leigos para leigos”¹⁶⁸ –, a questão do casamento surge no meio da discussão das três virtudes teologais (fé, esperança e caridade) ou mais precisamente, como desenvolvimento da virtude da caridade (“amar nosso senhor deos sobre todallas cousas, e nossos prouxemos por el como nos”¹⁶⁹) e da exaltação da amizade. Nesta, o lugar central é ocupado pela “lealdade” – o mais alto grau de amor –, determinando-se a partir de um código restrito de comportamento decoroso e moralmente superior em que os afetos se coadunam perfeitamente com a razão e o entendimento, pois, em todos os estados do Reino, “quem bem vyver se pode com a graça de nosso senhor salvar”.¹⁷⁰ Nesse sentido, os conselhos e ensinamentos de D. Duarte determinam que um dos modos de aperfeiçoamento moral e espiritual de todo o Reino português transitaria necessariamente pelo amor conjugal, como forma mais bem acabada de verdadeira amizade. Aqui, é patente que o exemplo mais bem acabado de casamento é aquele entre D. João I e D. Philipa de Lencastre, isto é, entre o rei perfeito e a “boa, sages e discreta mulher, que bem ama a seu marido”.¹⁷¹ Justamente, aqueles que foram “bem casados”, pois “boos amigos” e em cuja relação não faltaram altas doses de “lealdade”, “segredo”, “verdade”, “segurança”, “boa

¹⁶⁷ “Respuesta de Boscán a Don Diego de Mendoca”, vv. 211-219, fol.158.

¹⁶⁸ MARTINS, Mário. A amizade e o amor conjugal no “Leal Conselheiro”. *Didaskalia* IX (1979), p.269. D. Duarte inaugura a dinastia portuguesa de intelectuais leigos que escreveram sobre o casamento, para a qual também contribuíram: Gil Vicente (*Farsa da Índia, Nau de amores*), Dr. João de Barros (*Espelho de Casados*, Porto, 1540), Diogo Paiva Andrade (*Casamento Perfeito*, 1630), D. Francisco Manuel de Melo (*Carta de Guia de Casados*, Lisboa, 1651), Idem, *ibidem*, p.270ss.

¹⁶⁹ Cf. *Leal Conselheiro*, p.169.

¹⁷⁰ Idem, *ibidem*, p.164.

¹⁷¹ Idem, *ibidem*, p.181.

entrepetação em todas suas obras, pallavras e contenença” e “boa presunção que de ssy tenham, e huu[m] e outro”.¹⁷²

Se D. Duarte nada afirma acerca do casamento enquanto sacramento, nem da necessidade de se viver retirado da corte para se obter a plena satisfação do casamento (como irá propor Sá de Miranda), numa passagem final de seus conselhos, diz que, na parte correspondente ao “regimento da casa” e da “moral fillosofica”, a “lealdade” é a virtude fundamental: “guardada entre marido e molher, padre e filhos, senhor e servidores, e antre os boos amigos (...) ca nom he outra cousa mayor fundamento para com todas estas pessoas vyver em paz e boa concórdia, ca lealdade com bom entender bem guardado”.¹⁷³

Aqui, está presente, de modo incontestado, a matriz tomista, sobretudo aquela desvelada pela *Suma contra Gentiles*, segundo a qual o “casamento” é o estado mais perfeito de amizade. No contexto da interpretação de S. Tomás, o casamento é a grande exemplificação da Lei Divina, cujo principal objetivo é explicitar para as criaturas racionais o plano da Providência para conduzi-las até a união com Deus. É justamente neste sentido que aparece o argumento da unicidade e indissolubilidade da união entre marido e mulher através da amizade; não qualquer grande amizade, mas o máximo da amizade (*inter virum et uxorem maxima amicitia esse videtur*) em que se pesa a união da carne, como entre os animais irracionais, e o agradável consórcio de tudo que tem a ver com a intimidade doméstica (*non solum actu carnalis copulae... sed etiam ad toitius domesticae conversationis consortium*, III, 123). Acima disto, apenas a união sobrenatural com Deus. É assim, então, que S. Tomás se distancia do pensamento de Aristóteles, para quem a máxima amizade é aquela consigo mesmo¹⁷⁴ e para com a mãe.¹⁷⁵

Para além das matrizes doutrinárias, o tema do casamento, como a forma mais acabada de amizade, devia a sua difusão, em grande parte, ao extraordinário êxito editorial das novelas pastoris, cujo exemplo de maior sucesso foi dado com a publicação de *La Diana* (Valencia, 1558-59), de Jorge de Montemayor, que “las diosas de la poesia”, como diz Sá de Miranda, “haran imortales” por ter desvelado as “leis de amor”.¹⁷⁶ Em especial, a certos episódios do Livro IV, considerado por

¹⁷² Idem, *ibidem*, p.182. Como explica Mário Martins: “no amor dos casados entra a ‘benquerença’ com que amamos toda a gente a quem não odiamos. Entra de igual modo o desejo de bem fazer, desejo este de campo mais restrito. Há ainda o amor desinteressado a certas pessoas de preferência a outras, sem olhar a utilidade nem ao prejuízo. Temos finalmente a amizade, diferente dos três primeiros sentimentos, mas que deles por outro lado participa (...) Ora, é precisamente esta complexidade que constitui a riqueza e a força permanente do amor dos casados”, Idem, *ibidem*, p.274.

¹⁷³ Idem, *ibidem*, p.386.

¹⁷⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco* IX, 4, 1166 a.

¹⁷⁵ Idem, *ibidem*, VIII.XII. 1161b.

¹⁷⁶ Carta “A Jorge de Montemayor”, vv.177-178, p.461. Ver também: “Epistola de monte maior a françisquo de Sa’ de Miranda”, fol.100-102, “Resposta do Doutor fc.o de Sa’ de Miranda”, fol.103-109, In: *Cancioneiro*

muitos críticos contemporâneos como o “momento axial” do universo amoroso da narrativa, ou seja, o episódio em que os pastores e ninfas chegam ao suntuoso e exótico palácio de Felícia. Ali, dentre seus diversos aposentos, para adentrar ao templo de Diana, havia um que se destinava ao culto das “muchas historias y ejemplos de mujeres castísimas y dignas por su fama por todo el mundo esparcida”, que, no limite, “con la muerte dieron muy grande testimonio de su limpieza”¹⁷⁷ conforme as três espécies admitidas de castidade (virginal, marital e viuvez), cuja excelência será arrematada pelo louvor do canto de Orfeo.¹⁷⁸

Essa parte em que Montemayor argumenta em favor de uma aristocracia sentimental para os amantes é amplamente tributária dos tratados filográficos do século XVI, notadamente do final do livro I dos *Diálogos de Amor*, de Leão Hebreu, em que se debate a questão do amor e da razão, de um lado, e do amor e do desejo, de outro. Ou seja, como pergunta o pastor Sireno à sábia Felícia, se é verdade que o amor nasce apenas da razão. Felícia, recorrendo à imagem de Cupido, afirma que o amor verdadeiro nasce da razão, porém que não se governa apenas por ela; é cego porque não se governa por razão, desnudo porque não se dissimula por prudência, alado porque entra fulminante no coração do amante, e atirando sua flecha porque a ferida de amor é profunda e difícil de cicatrizar. Assim, conclui que é propriedade de todos os gêneros de amor “exceso e impetu”, hiperbolizando a virtude ou o vício que o amante já possui. É isto que faz com que os mártires sacrifiquem a vida por Cristo, que os amigos demonstrem confiança extrema um pelo outro, e que, em particular, “el amor que el amador tiene a su dama, aunque inflamado en desenfreada afición, nace de la razón y del verdadero conocimiento y juicio, que por solas sus virtudes la juzgue digna de ser amada, que este tal amor (...) no es ilícito ni desonesto, porque todo el amor desta manera no tira a outro fin sin ao querer la persona por ella misma, sin esperar outro interesse ni galardón de sus amores”.¹⁷⁹

Ora, isto quadra perfeitamente com a afirmação de Leão Hebreu, em que se define o “honesto” – o mais perfeito e verdadeiro dos bens – em relação à amizade perfeita como sua forma e expressão superior por excelência. Assim, dentre os três tipos de bens, ordenados e hierarquizados

de Luís Franco Correa 1557-1589. Lisboa: Comissão Executiva do IV Centenário da Publicação de “Os Lusíadas”, 1972.

¹⁷⁷ MONTEMAYOR, Jorge de. *La Diana*. Edición de Juan Montero; estudio preliminar de Juan Bautista de Avalle-Arce. Barcelona: Crítica, 1996, p.184. É lugar comum nos tratados acerca do estado do casamento, a citação de mulheres que morreram em favor do amor, do marido e em nome da castidade. Sobre isso, ver, por exemplo, Diogo de Paiva de ANDRADA. *Casamento Perfeito*. Prefácio e notas do Prof. Fidelino de Figueiredo. Lisboa, Sá da Costa, 1944, pp.13-14.

¹⁷⁸ “Quien entra mire bien cómo ha vivido / y el don de castidad si le ha guardado; / y la que quiere bien o le ha querido / mire si a causa de otro se ha mudado; / y si la fe primera no ha perdido / y aquel primero amor ha conservado / entrar puede en el templo de Diana, / cuya virtud y gracia es sobrehumana”, Cf. MONTEMAYOR, Jorge de. *La Diana...*, p.170.

¹⁷⁹ Idem, *ibidem*, libro IV, pp.209-210.

segundo a causa final que os move (utilidade, deleite e honesto), aqueles ligados aos bens exteriores devem ser procurados apenas tendo em vista a aquisição e exercício de certas virtudes. Aristóteles já havia dito que as riquezas são necessárias para a vida virtuosa e instrumento dela, porque há certas virtudes – a liberalidade e a magnificência, por exemplo – que dependem de recursos pecuniários.¹⁸⁰ É assim também que Leão Hebreu concluía que, no limite, o honesto também é o fim para o qual o útil e o deleitável se dirigem, porém, salienta de modo peremptório, que o mais perfeito dos bens é aquele que se busca por si mesmo. E, ainda para Leão Hebreu, não há expressão mais concreta disto do que a amizade.¹⁸¹ “L’amicizia onesta fa d’una persona due, e di due una”, diz ele, porque sua causa, enquanto “união” e “coligação”, é a “reciproca virtù”, vale dizer, a virtude, segundo o princípio aristotélico, é o meio termo, determinado pela razão, entre dois extremos viciosos, e que participa do “amor divino”, mesmo porque “L’amor divino non solamente ha de l’onesto, ma contien in sé l’onestà di tutte le cose e di tutto l’amor di quelle, come che sia, perché la divinità è principio, mezzo e fine di tutti gli atti onesti”. E, acrescenta: “Essendo il supremo Dio pura, somma bontà, onestà e virtù infinita, bisogna che tutte l’altre bontà e virtù dependino da lui come da vero principio e causa di tutti le perfezioni”.¹⁸²

Sá de Miranda concordaria que a amizade e suas perfeições, em especial, no que diz respeito às virtudes que firmam a união, benevolência e concórdia de dois “amigos”, é também a base na qual se assentam os tratados acerca do matrimônio no Portugal do século XVI. Para Diogo de Paiva, o casamento perfeito é justamente aquele que faz de dois um só, como havia dito Cícero acerca da amizade, ou seja, “unindo-se ambos em uma só vontade”, mesmo porque “é o casamento (...) um contrato de duas vontades ligadas com o amor que Deus lhe comunica, justificadas com a graça que lhe deu Cristo, e autorizadas com as cerimônias, que lhe ajuntou a igreja católica”.¹⁸³

Esta assunção cerimonial e sacramental da ortodoxia cristã em que se dispõe a argumentação de Andrade se desdobra em provas de caráter pragmático com ênfase para os exemplos de clássicos da Antiguidade. A partir daqui, “deixada a obrigação dos preceitos divinos”, o arsenal de sentenças, de admoestações e de conselhos direcionam-se a desvelar e amplificar os lugares em que se assentam às qualidades e perigos que devem possuir um casamento para fazê-lo “guardar em perfeição e com sossego da alma, segurança da honra, e descanso da vida”.¹⁸⁴

¹⁸⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômano* I. 9.

¹⁸¹ Ver BARATA-MOURA, José. Amizade humana e amor divino em Leão Hebreu. *Didaskalia* II (1972), pp.155-175.

¹⁸² HEBREU, Leone. *Dialogi di amore / composti per Leone medico, di natione Hebreo, et dipoi fatto christiani*. In Vinegia: In Casa de Figliuoli di Aldo, 1541, fol.16-17 BNL Res 1111P F 494

¹⁸³ ANDRADA, Diogo de Paiva de, op.cit., pp.1-2.

¹⁸⁴ Idem, ibidem, pp.5-6.

Nesse âmbito, adverte que o amor para ser “eficaz (...) constante e verdadeiro”, “hão-de ser os casados mui semelhantes nos desejos, inclinações, e naturezas”, pois a “semelhança é causa de amor”. Ou seja, retomando mais uma vez a matriz ciceroniano-aristotélica do “amigo como um outro eu”, essa semelhança se dá pela “sólida, e verdadeira virtude”, porque, do contrário, “não há perfeição de casamento sem grande cabedal de perfeita virtude” e “perfeita alegria” sem o desprezo das riquezas e felicidade mundana.¹⁸⁵

Até onde é possível avançar Sá de Miranda, em suas epístolas em verso, compartilhava a mesma opinião acerca do casamento que os humanistas de sua época, que reconheciam em Plutarco uma excelente fonte de *topoi* a favor do matrimônio.¹⁸⁶ Num dos diálogos mais conhecidos de suas *Moralia*, os “Preceptos y reglas de matrimonio”, traduzidos para castelhano por Diego Gracián (Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1548) e dedicados a “el emperador y rey don Carlos nuestro señor”, Plutarco defendia a idéia de que o amor conjugal e sua institucionalização no casamento era a forma superior de amor. A idéia era polêmica na medida em que rivalizava com duas poderosas tradições: de um lado, com a tradição homérica e da ética de Aristóteles em que a forma mais perfeita de amor era entre homens – não é por acaso que Aquiles era amigo de Pátroclo; de outro, com a teoria metafísica de Platão. Ambas se valiam de argumentos altamente desprestigiantes das mulheres. A república platônica era, antes de tudo, um androceu, local vedado a pouca capacidade intelectual das mulheres.¹⁸⁷ Protógenes, personagem encarregado por Plutarco de defender a superioridade dos homens, explicava que uma função eminentemente masculina é cuidar de uma alma nobre e ainda jovem e conduzi-la até os píncaros da virtude através da amizade. Função, portanto, pedagógica, esse amor entre homens era o único capaz de introduzir e aperfeiçoar a virtude (“areté”) a fim de atingir a amizade (“filia”) – a forma mais perfeita de amor. Para Plutarco, nada disso estava correto. Não só as mulheres podiam desempenhar satisfatoriamente a virtude, com fidelidade e retidão, como algumas foram até superiores aos homens em coragem, valor e grandeza de alma. Assim sendo, a melhor forma de amor era aquela do casamento, ou seja, a concretização da amizade perfeita entre homem e mulher.

É por isso que Plutarco escreve, por ocasião da união matrimonial entre seus discípulos Poliano e Eurídice, um conjunto de preceitos (de uma serenidade filosófica espantosa e de

¹⁸⁵ É importante notar que Andrade para provar esse argumento fornece uma série de exemplos de mulheres virtuosas (todas da Antiguidade Clássica, por sinal) que morreram pelo amor de seus maridos: Phila, Hipo, Paulina, Sofronia, Júlia, Pórcia, Pantea, Lucrécia, “e outras multidões inumeráveis de todos os Reinos, e de todos os tempos, as quais pelo amor, e firmeza conjugal padeceram mortes extraordinárias, e voluntárias, umas com água, ferro, ou fogo, outras com diversos rigores, e violências, que as obrigava a padecer com muito gosto o amor de seus maridos, e o aborrecimento das próprias vidas”, Idem, *ibidem*, pp.11-12.

¹⁸⁶ PLUTARCO. *Morales de Plutarco traduzidos de lengua griega em Castellana*. Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1548, “preceptos y reglas de matrimonio”, fol. cviv-fol.ccxv El Escorial XIV/1139

¹⁸⁷ PLATÃO. *República*, 455c.

excepcional índole pragmática) acerca da vida conjugal (o que ficou conhecido pelo título latino *coniugalia praecepta*). De saída, Plutarco afirma que é indispensável que os cônjuges busquem, antes de tudo, a virtude sem a qual não é possível a vida em comum (deve-se emular a Penélope e Ulisses e não a Helena e Páris; o casamento deve se basear na razão e na sensatez e nunca em arroubos apaixonados), ou seja, evitar “el breue amor de los rezie[n] casados inflamado y encendido por sola la hermosura del cuerpo no puede durar ni ser firme: sino fuere assentado y fundado en las buenas costumbres y ence[n]dido y empre[n]dido co[n] p[rou]idencia: y se anime y atavie y entretenga co[n] buenos p[ro]positos y voluntades y afficiones”.¹⁸⁸ E, acrescenta que “tampoco aprouecha la riqueza de la muger sino representa su vida y costumbres semejantes y concordantes co[n] las del marido”; é por isso que o homem, como espelho da mulher, deve cuidar de ser “amigo de bondad y honestidad” para que faça da mulher “buena, honesta y casta (fol.cviiv).

Essa união na virtude que a torna indissociável como o vinho e a água, uma comunhão de corpos e de bens, que arde como fogo que nunca abranda, como refere aproximadamente Sá de Miranda. Em verdade, conforme Plutarco, o casamento não é coabitar ou partilhar a mesma cama, ou ainda cumprir um contrato, porém uma união íntima em que pesam laços afetivos estreitos, obrigações recíprocas de cuidado e a comunidade de bens materiais. Vale dizer:

Que la misma natura nos junta y mezcla de los cuerpos: para que tomando parte de ambos y juntandolo saque comu[m] de ambos lo que nasce: para que ninguno pueda juzgar ni determinar si es proprio o ageno. Pues tal co[n]uine de los bienes y hazienda a los casados: que ayuntando y mezcla[n]dolo todo en una susta[n]cia no tengan vna parte por suya y outra parte por de outro: sino todo por p[ro]pio y nada por ageno (fol.cviiv).

Plutarco adverte que a beleza nas mulheres é a imagem embaçada de um espelho ricamente adornado de ouro e pedras preciosas, mas também igualmente adverte aos homens que é injusto causar tanta dor e sofrimento às suas mulheres traindo-as por um prazer passageiro. O que não significa em absoluto que Plutarco possa prescindir do mundo fortemente hierarquizado da Antiguidade, porque a mulher, em vários momentos de seus conselhos, deve assumir papel de subordinada ao homem (“todo lo que se haze en la casa buena y bien regida y te[n]plada aun que salga del marido y de la muger ambos concordantes empero se ha de parecer el mando y voluntad ser del marido”, fol.cviijr). O homem, por sua vez, não deve tratar a mulher como o senhor despoticamente se apropria dos escravos, porém “co[n]uiene que el marido mande a a la muger no

¹⁸⁸ PLUTARCO. Preceptos y reglas de matrimonio, In: _____. *Morales de Plutarco traduzidos de lengua griega em Castellana*. Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1548, fol.cviv. El Escorial XIV/1139

como señor a los suyos que posee: sino como el alma al cuerpo co[n] una afficion natural ayuntada co[n] el por amor y bien querer” (fol.cviiiiv).¹⁸⁹

Para Afonso X de Castela, em *Las Siete Partidas*, cuja matriz jurídica foi utilizada amplamente em Portugal, o casamento assume tal importância que é o modelo perfeito de todas as relações sociais. Com base, no livro dos Gênesis e seu relato da criação do mundo, Afonso X afirma que Deus fez o homem à sua imagem e semelhança, reservando-lhe o mando sobre todas as criaturas; e, no jardim do Paraíso, deu-lhe mulher a partir de sua costela para ser sua companheira e procriassem, ou seja, “establesco el casamiento dellos ambos... e puso ley ordenadamente entre ellos, que assi como eran de cuerpos departidos segund natura, que fuessen vno quanto en amor, de manera, que non se pudiesen departir, guardãdo lealtad vno a vno, e outrosi que de aquella amistad saliesse linage, de que el mundo fuesse poblado, e el [Deus] loado, e seruido”.¹⁹⁰

O casamento é tão perfeito, como modelo para as demais relações sociais, que foi instituído para ser a base na qual se assentam todos os outros sacramentos. E não foi por acaso que, na *dispositio* das *Partidas*, como afirma o rei castelhano, o tema do casamento está estrategicamente localizado no ponto médio de toda matéria jurídica, assim como o coração está no meio do corpo e o sol no meio céu a iluminar todas as estrelas:

pusimus la partida, que fabla del casamiento, en medio de las otras seys partidas deste libro. Porque assi la primera que habla de todas las cosas que pertenescen a la fe catholica que faze al ome conocer a dios por creencia, e ta[m]bie[n] la ley de nuestro señor Iesu christo que es la espada spiritual que taja los pecados encubiertos. Como la segunda, que fabla de los grandes señores que es la temporal, que taja poderosamente los males manifiestos, e deuedados. Como la tercera, que muestra la justicia que es dada por juyzo a los omes, para meter amor, e paz entre ellos. E aun al quinta que fabla de todas las cosas, que los omes ponen entresi, a plazer de ambas partes, de que nasce despues enxeco que se ha delibrar por

¹⁸⁹ Muitos autores antigos definiam a razão do casamento na perpetuação espécie – é mais do que conhecida conclusão do *Banquete* do Platão –, ou na interpretação política do casamento e de como este contribui para a organização e manutenção da cidade através de laços entre famílias aristocráticas, no entanto, Plutarco pensa muito mais em conselhos práticos para um jovem casal que deseja tão-somente ter um casamento feliz e viver em paz. Esse tipo de enfoque é tributário da filosofia estoica em que os aconselhamentos acerca de um determinado problema recebem um enquadramento pragmático, distanciando-se do prisma especulativo ou teórico. Assim, em termos históricos, Plutarco pertence a mesma escola de Crisipo (“sobre o amor”, “sobre a amizade” e os fragmentos das cartas acerca do amor), Cleantes (“sobre o amor”, “o ritual do matrimônio”), Perseu, discípulo de Zenão (“sobre o casamento”), Antípatro de Tarso, sucessor de Crisipo (“sobre o casamento”), e num tempo mais recente do estoicismo: Musônio Rufo (“se as mulheres devem receber uma educação idêntica ao dos rapazes” ou “se é lícito que as mulheres se dediquem à filosofia”) e também de Aristóteles e de Cícero. Cf. CAMPOS, José A. Segurado. A “carta de guia de casados” plutarquiana. In: FERREIRA, José Ribeiro (coord.). *Plutarco: educador da Europa*. Actas do Congresso. 11 e 12 de novembro de 1999. Lisboa: Fundação Eng. António de Almeida, 2002, pp.45-66.

¹⁹⁰ Cf. AFONSO X. *Las Siete Partidas*. En Salamanca, En casa de Andrea Portonarijs, Impressor de su Catholica Majestad. MDLXV, Partida IV, Tit.I: “de los desponsorios”, fol. 2r. El Escorial IV/1855-1858

derecho. E otrosi como la sesta, que fabla de las herencias que los omes heredan por linaje, o por manda de testamento. E aun la setena, que muestra como se deuen escarmentar todos los males, que los omes fazen por voluntad de la vna parte, e a pesar de la outra: ninguna destas non se podria complir derechamente, si non por el linaje, que sale del casamiento, que se cumple por ayuntança de ome, e de muger. E por esso lo pusimus en la quarta partida deste libro, que es en medio de las siete: assi como puso nuestro señor el sol en el quarto cielo, que alu[m]bra todas las estrellas. (fol. 2r-2v)

Vale ressaltar que, para Afonso X na Idade Média, assim como para a epistolografia de Sá de Miranda à época do Humanismo, a noção de casamento deve ser entendida conforme as relações que se articulam no interior da casa. É justamente por isso que, na *Partida IV*, se trata dos desponsórios, do casamento, dos embargos de parentesco, das arras, dos dotes, dos filhos (legítimos e ilegítimos), enfim do poder do pai de família sobre os filhos, das relações entre senhor e servo. Em viés complementar, esta *potestas* paterna da matriz econômica escorre em direção às relações políticas entre senhor e vassalos, isto é, para o âmbito da *iurisdictio*. Isto, porque se assenta naquilo que diz respeito ao “debdo que los omes han entre si por naturaleza, o por amistad” (fol. 2v). Nesse sentido, conforme a matriz aristotélica aqui reposta, a justiça e a prudência são as virtudes éticas por excelência a serem incorporadas como *habitus*, ou seja, “onde pues en la tercera partida deste libro, auemos fablado de la justicia que se faze ordenadamente por seso, e por sabiduria, faziendo los omes beuir en paz, e dando a cada vno su derecho por premio de juyzo: queremos dezir em nesta quarta partida de la justicia, que deue ser mantenida, e guardada en los casamientos, que ayuntan los omes vnos con otros con auenencia de amos [sic]” (fol.2v).

Essa relação amorosa da qual o casamento é o modelo mais bem acabado – mais vez, lembre-se da súplica de Miranda para que “Amor... Põi do teu fogo a esta casa” – compõe a série de prescrições que consubstanciam a perfeição desse sacramento; ele deve ser realizado a partir do livre consentimento de ambos os cônjuges; a despeito da “natural” diferença entre homem e mulher, faz dos dois um só; deve ser fundado na virtude e no afeto, nunca no interesse, o que auxilia no aperfeiçoamento ético do casal; funda o núcleo no qual se assenta a comunidade política – assim, o Reino não é a soma de um aglomerado de indivíduos, porém, mais precisamente, de núcleos familiares.¹⁹¹

¹⁹¹ No esforço de doutrinar a matéria do casamento e das várias relações que a partir dele surgem, dizem as *Ordenações Manuelinas* (a redação definitiva é de 1521), no Livro IV, tit.VII: “como a molher fica em posse e cabeça de casal per morte de seu marido”; livro II, tit.XLVII.1 (nos termos do *Decreto* de Graciano: *verba de praesenti*, confirmação por prelado, em cerimônia na Igreja, ratificação pela cópula): “E quando algu[m]as molheres sam casadas com algu[m]s homens por palavras de presente, e ouueram com elles copula carnal, sam meeiras em seus bens e fazenda, Declaramos que esto aja lugar, quando o casamento foi aa porta da Igreja, ou por licença do Prelado fora da Igreja, e bem assi quando ambos estauam em voz e fama de marido e molher, posto que o casamento nom fosse aa porta da Igreja, ou por licença do Prelado; porque posto que elles

II.

Isto então quanto ao primeiro aspecto da amizade perfeita, desse “amor fino” a que se refere Miranda em suas epístolas e que tem a ver com os domínios intrafamiliares. Agora, cabe determinar o segundo aspecto, complementar ao primeiro, desse amor que se circunscreve ao âmbito do que está para além da família e do espaço de poder da casa.

Conquanto, para as matrizes doutrinárias da epistolografia em verso de Sá de Miranda, o matrimônio seja a expressão mais bem acabada da verdadeira amizade no âmbito das relações que se estabelecem no interior da casa e da *disciplina rei familiaris*, ele também sinalizava que as matérias de *oeconomia* possuíam seu aspecto exterior estrategicamente ligado às relações que se estabeleciam no interior da comunidade política, portanto fora dos contornos da casa, e que, no século XVI, era da alçada das funções da realeza e da justiça régia. Lélío, principal interlocutor do *Da Amizade*, de Cícero, já havia afirmado que a verdadeira amizade não se restringia apenas às questões de ética e do aprimoramento das virtudes, mas também que se expressava no princípio de união entre os vários membros do corpo político, como concórdia e lealdade entre amigos.¹⁹²

Como já salientaram muitos estudiosos contemporâneos, justiça não é direito, ou seja, não se limita às leis e à codificação de casos que compõem a matéria jurisdicional. Além disso, a Época Moderna distinguia de modo muito claro entre os conceitos de “coerção” (*coertio*) e de “justiça” (*jurisdictio*): a primeira, inscrita na *oeconomia* – o espaço familiar e das relações do senhor com sua casa –, orientava-se para a conservação dos bens da *familia* através de um poder particular de teor muito diverso daquele que se exerce na política; a segunda, como parte das relações entre os indivíduos no âmbito da comunidade política, em que pesa o exercício da autoridade, cuja função arbitral demandava imparcialidade com vistas a empreender o bem comum. Entretanto, como se pode ler na doutrina política, havia uma aproximação estratégica entre o governo da casa e o governo da república, entre o pai de família e o ofício de monarca, entre os modos de manter os

queiram prouar, e prouem que sam recebidos por palauras de presente, e que ouueram copula, se nom prouarem que foram recebidos aa porta da Igreja, ou por licença do Prelado como dito he, ou nom prouando como estam em pubrica voz, e fama de marido e molher, e em casa theuda e mantheuda, ou em casa de seu pay, ou em outra casa onde esteuer, nom seram meeiras; e quando prouar que foram recebidos, posto que seja clandestinamente, prouando como esteueram em voz, e fama de marido e molher, e ouueram copula, entonce seram tambem meeiras”, Cf. a edição de Coimbra, Real Imprensa da Universidade, 1797. Lisboa: Calouste Gulbenkian 1984, p.238.

¹⁹² Por exemplo, na *praeparatio*, quando se refere às virtudes cívicas da amizade (fol.bv), e quando adverte, ao final do diálogo, do poder desagregador dos “falsos amigos” (fol.div), Cf. RESENDE, Duarte de. *Marco tulio cicerom de Amicicia paradoxas [e] sonho de Scipião.tirado em lingoage[m] portuguesa p[or] Duarte de Rese[n]de caualeyro fidalguo da cassa del rey nosso senhor* BMD II – 132

vínculos com a esposa, filhos, servos e amigos, e os diversos dispositivos de manter os súditos em harmonia e união, enfim que as questões que envolviam os modos de administrar a casa e as normas que regiam seu funcionamento tinham claramente função política, sendo, portanto, assimiladas ao governo do Estado. Não se trata de sentido metafórico ou mero floreio retórico, pois, como afirmam os tratadistas, a casa do rei é a cidade e deve ser governada pela virtude da prudência.

O ofício de reinar nada mais era do que exatamente “fazer a justiça”, buscando manter a ordem instituída e os lugares hierárquicos ocupados pelos diversos atores sociais. Conforme a teologia moral do período, em que a doutrina da ortodoxia católica se coaduna com o direito, esse ofício era entendido como análogo proporcional da causa segunda em relação ao Ser, cujo exemplo mais citado era a ordenação dos astros no céu, com sua hierarquia e harmonia, como expressão da boa ordem a ser seguida pelo Estado. Devia-se seguir a natureza, aperfeiçoando-a, e, não, destruí-la; é por isso que, nos atos de alçamento, o rei jurava guardar os costumes do reino. Na literatura moral, a justiça é a “arte das artes” e a “alma do governo”, não é uma das atividades do poder, é a única atividade para a qual os reis foram alçados; não é, sobretudo, uma das virtudes do rei: é a principal e a razão-de-ser de todas as outras virtudes.¹⁹³ É assim que tratados de educação principesca e vários discursos apologéticos ratificam a proposição da centralidade da justiça como o dever por excelência do monarca. João de Barros, em seu *Panegírico* a D. João III diz que:

Antre as virtudes de que príncipes e governadores das repúblicas tem mór necessidade, pera o descanso e conservação de seus estados, sempre o primeiro lugar foi dado à justiça; e isto com muita razão, porque sendo Deus perfeita justiça, os reis, que por ele são ordenados e cujo poder representam, a ele só em tudo devem seguir, e dele, como de uma excelente pintura, tomar o debuxo que cumpre à perfeição de seu ensino.¹⁹⁴

Mas uma virtude que conserva, como se disse, a natureza das coisas e dos costumes, pois se deve trabalhar “sempre para apurar cada dia mais esta parte [a do Reino]”, para aperfeiçoar e não esgarçar a perfectibilidade das ações presentes em relação passado; julgando tudo “sem afeição de pessoas” e com conselho e prudência; e pesando “tudo em balança igual”, “às vezes inventando novas e mui proveitosas leis à sua república, outra ora emendando e corrigendo as não boas”. E para arrematar, associando a casa do rei com a casa do senhor: “Sem dúvida este é o verdadeiro ofício de rei e pai geral de todos”.¹⁹⁵

¹⁹³ HESPANHA, Antonio Manuel. Justiça e administração entre o Antigo Regime e a Revolução. In: _____. *Justiça e Litigiosidade: História e Prospectiva*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993, pp.381-468.

¹⁹⁴ BARROS, João de. *Panegíricos*. Texto restituído, prefaciado e anotado por Rodrigues Lapa. Lisboa: Sá da Costa, 1943, pp.3-4

¹⁹⁵ Idem, *ibidem*, pp.4-5.

Nesse sentido, pesava também fortes imperativos morais, em que as regras da verdadeira amizade enquadravam a consciência e os atos da realeza. Para D. Pedro, duque de Coimbra, uma das contribuições do *Da Amizade*, de Cícero, é justamente repreender a “louuamynha”, isto é, “louuor mentideyro ou louor uerdadeyro com tenção maliciosa”.¹⁹⁶ Daqui, ressalta-se a enorme importância da “intenção”; desse “foro íntimo”, dessas questões de “consciência”, do que diz respeito a algo que é anterior à própria consecução das ações. Aquilo que os manuais de confessores dos séculos XV e XVI salientavam como dever primordial de todo diretor de consciência: observar para si mesmo e para o fiel no exame dos pecados, “Se algum da sentença direita em pero que nõ ha a ente[n]com direita mais daa por medo ou peita ou por amor do outro, tal juiz como este nõ he direito juiz, ainda que dee a sentença direita, por que ano da com direita ente[n]com”, como diz o *Tratado de Confissom*, de 1489.¹⁹⁷

Ora, “ente[n]com direita”, juízo justo e ação recta são os *topoi* associados à amizade verdadeira que comparecem abundantemente não só nos livros de matéria confessional e suas deliberações nos tribunais de consciência e de bons costumes, mas também nos pleitos de amores dos romances sentimentais, nos tratados acerca do matrimônio e na epistolografia em verso de Sá de Miranda. Todos eles são unânimes em considerar que se trata não de direito, mas de teologia moral¹⁹⁸, mesmo porque as ações possuem uma determinada ordem e que a boa ordem possui, por sua vez, um conjunto determinado de variáveis pragmáticas. Como diz a regra geral para os confessores: “Saiba ao confessor da pessoa que se lhe confessa de que estado he que officio ha per que vive. E segundo officio que cada pessoa ouuer assi lhe pergunte polos pecados e enganos que som mais chegados segundo officio e modo que tem de viver”.¹⁹⁹

Para esse propósito de repor a justiça e o espírito de concórdia entre os súditos, que só a verdadeira amizade pode empreender, é que se direcionam, estrategicamente, os argumentos Sá de Miranda. Em tom de forte diatribe e, de modo explícito, Miranda explora essa exigência radical de

¹⁹⁶ *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte...*, op.cit., p.89.

¹⁹⁷ *Tratado de Confissom*. Chaves, 8 de agosto de 1489. Fac-símile, leitura diplomática e estudo bibliográfico por J. V. Pina Martins. Lisboa: INCM, 1973, p.179. Muitos desses manuais não eram apenas *ad usum confessoris* (para o confessor), mas também *ad usum poenitatis* (para o penitente), ver, por exemplo, com tema análogo: Garcia de Resende, *Breue Memorial dos Pecados e Cousas que pertence[m] ha Cõfissã* (Lisboa, Germão Galharde, 1521; reimpresso em 1545) e *Confessionario* (Lisboa, Germão Galharde, 1529); Frei António de Beja, *Memorial dos Pecados. Nova Arte de Confissam* (Lisboa, Germão Galharde, 1529); Frei Brás de Barros, *Memorial de Cõfessores* (Coimbra, Germão Galharde, 1531); *Arte de Confessar*, tradução de Aires da Costa (Braga, Pedro Rocha, 1537); Frei Francisco de Monçon, *Norte de Confessores* (Lisboa, Luís Rodrigues, 1540; reimpresso em 1546); Juan de Pedraza, *Confessionario muy provechoso assi pera sacerdotes como pera penite[n]tes* (Lisboa, Germão Galharde, 1546; reimpresso em Évora, André de Burgos, 1559); e o anônimo, *Confissom de vn peccador delãte de Iesus christo* (Évora, André de Burgos, 1554). Cf. Idem, ibidem, nota 67, pp.53-54.

¹⁹⁸ HESPANHA, Antonio Manuel. Justiça e administração entre o Antigo Regime e a Revolução. In: _____ *Justiça e Litigiosidade: História e Prospectiva*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993, p.408.

¹⁹⁹ *Tratado da confissom...*, p.187.

uma política moralizadora do ofício de monarca, em que pesam a tarefa de êmulo da justiça divina nas coisas temporais e de principal guardião para a consecução do bem comum no Estado, a partir do registro fundamental da justiça distributiva.

Como muitos autores do século XV e XVI ressaltam, a justiça distributiva é aquela “q[ue] reparte los officios [e] bienes dela republica. Esta da a cada vno lo que le pertenece segund su valor [e] dignidad. Así como si vno tiene meritos doblados quel otro.le da en proporcion dos tãtosque al otro”.²⁰⁰ Em várias passagens, Sá de Miranda aconselha extrema cautela ao rei e insiste na qualidade moral dos conselheiros régios e dos “privados”, a partir da seleção prudente daqueles que lhe ajudarão a governar. A amplitude do poder justiça régia não se restringe aos domínios temporais, mas se estende aos domínios espirituais. É em nome do poder de pai de família que o rei pode punir os eclesiásticos, mesmo porque o poder jurisdicional, que também lhe compete, não pode fazê-lo. Isto é, no interior dos complexos espaços de poder da Época Moderna, aquilo que é vedado ao juiz, é permitido ao pai de família (ao Rei e Senhor) para que em nome de castigar os membros do corpo político do Estado – este entendido como a casa do rei, e assim os súditos como moradores desta casa – afaste os malfetores que não usam bem de suas mercês e não colaboram com o administrador da casa.²⁰¹

Não é por acaso que Miranda insiste, antes de tudo, na lealdade dos súditos para com seu rei, em particular, no caráter de forte amizade e da relação amorosa, que se estabelece entre a cabeça do Estado e os membros do corpo político. É assim que Sá de Miranda enuncia:

senhor, melhor o temos:
Sendo vos o que mandais,
Todos nos revolveremos
Os que tanto não podemos,
E aqueles que podem mais.
Verdadeira liberdade
Não é nome errado ou novo
A quem serve de vontade;
Não tem rei amor de povo
Tanto em toda a cristandade.²⁰²

²⁰⁰ AFONSO X. *Las Siete Partidas*. En Salamanca, En casa de Andrea Portonarijs, Impressor de su Catholica Majestad. MDLXV, Partida III, fol.lxviir. El Escorial IV/1855-1858

²⁰¹ Sobre a punição de eclesiásticos culpados de malefícios, Cf. *Ordenações Filipinas*, II, 3, Apud HESPAÑA, Antonio Manuel. Justiça e administração entre o Antigo Regime e a Revolução, op.cit., p.392.

²⁰² Carta “A El Rei nosso senhor”, vv.331-340, p.202.

E, mais adiante, para dirimir qualquer dúvida:

Ums sobre outros corremos
A morrer por vos com gosto;
Grandes testemunhas temos
Com que mãos e com que rosto
Por deus e por vos morremos!²⁰³

O tema é a reativação humanista da base clássica em que concorriam as palavras da *Eneida* (VI, 660ss), com Enéas elogiando aqueles que morreram gloriosamente por Tróia, e as da Ode II de Horácio, cujo preceito é “*dulce est pro patria moritur*”, um dos valores estratégicos da ética e da política de Roma, depois reativados e aclimatados por Petrarca e os primeiros humanistas dentro dos novos padrões das virtudes cívicas. Para Miranda, isto se traduz na noção de “lealdade”, cujo âmbito retoma as relações características entre senhor e vassalo, glorificadas e disseminadas amplamente pela literatura medieval; um sacrifício comparável aos sacrifícios dos mártires cristãos dos primeiros tempos. Para Kantorowicz, concorre também aqui o conceito organológico do Estado, ou seja, a concepção estratégica que o rei é a cabeça e os súditos os membros do corpo político, cujo dever, conforme a razão natural, é servi-la e protegê-la a todo custo.²⁰⁴

A partir da analogia entre o *corpus mysticum* espiritual e o *corpus mysticum* temporal, isto é, entre a figura de Cristo como cabeça da Igreja e o monarca soberano como cabeça do Estado, e entre a noção que o sacrifício de si mesmo em prol da Cidade de Deus possuía natureza semelhante à renúncia à própria vida em favor da comunidade política, houve o desenvolvimento de vários aspectos de uma doutrina de cunho jurídico e teológico, cujo âmbito e extensão demarcava a pluralidade de formas de solidariedade e benevolência em relação ao próximo, particularmente visível na cultura política do século XVI.

Na Idade Média, eram comum, nos documentos de chancelaria régia ou principesca, os senhores se dirigirem a seus vassalos como seus “amantes” (*amantes*) ou “amigos” (*amicis*), exigindo “dádivas de amor” e “pratas de amor”. Estava subentendido que o amor era mais poderoso que a lei, isto é, que as formas de acordo (*pactum*) ou de paz (*pax*), e que “proceder por amor” (*per amorem*), como compromisso entre amigos, era o modo mais excelente de resolver litígios mais do

²⁰³ Idem, ibidem, v.366-367, p.204. Na impressão das “Obras do doutor Francisco de Saa de Miranda” (Lisboa, Pedro Craesbeeck, impressor del Rey, 1632) diz também: “Dos grandes dous africanos / o maior inda direi / Por ventura dos romanos / Agravada de tiranos / Ergueu Espanha por rei. / Estimou ele o sinal / De amor, e houve d’eles doo / Que a dignidade real / Era sobre todas soo / Imiga ós Romanos mortal” (vv.61-70).

²⁰⁴ KANTOROWICZ, Ernst. *Morrer pela pátria*. Lisboa: João Sá da Costa, 1999, p.17. Esta concepção orgânica e corporativa é mais conhecida pelo *Policraticus* (V.2), de John de Salisbury.

que as negociações públicas com testemunhas. Frequentemente, invocava-se o preceito *omnia vincit amor et nos cedamus amori* (“o amor conquista tudo e nós devemos nos submeter a ele”), retirado da *Écloga* X. 69 de Virgílio, ou a máxima casuística *pactum legem vincit et amor iudicium* (“o pacto vence a lei e o amor o julgamento”), cujos significados ratificavam que as partes litigantes têm de se submeter ao compromisso estabelecido.²⁰⁵ Na longa duração histórica das práticas de vassalagem e suserania, D. Francisco Manuel de Melo, no século XVII, dirá numa de suas cartas familiares, “A um grande Ministro que havia padecido calúnias”, que “Para mostrar que sou servidor de V.S. não é necessário mais que minha obrigação. Para provar que sou amante de V.S. basta que eu conheça as suas qualidades”.²⁰⁶

Nas práticas pastorais da Época Moderna, os clérigos eram ordenados a não deixar seu rebanho em discórdia, pois era dever dos prelados apaziguar os ânimos daqueles que estão em desacordo e comprometem a união da comunidade, sejam eles clérigos ou leigos, muito mais através da paz (*pacem*) do que através do julgamento (*iudicium*). Aqui, concorriam os argumentos neotestamentários acerca do amor entre os fiéis: “não julgues para não ser julgado”, “aquele que ama o próximo cumpre a lei” (S. Mateus VII.1; S. Lucas VI.37; Ep. Rom. XIII.8), interpretados no sentido de que os laços afetivos superavam (*vincit*, vence) o direito e a aplicação de normas. Era exatamente esse modelo neotestamentário que respaldava as práticas de S. Luís (1226-70) e seu método de resolução pacífica de litígios. O rei sentado tranqüilamente sob a sombra de uma árvore; aproximam-se os litigantes sem formalidades e dizem as razões de discórdia entre eles; o rei julga sem auxílio de meirinhos, das regras do direito ou dos oficiais de justiça e da burocracia régia. “Por que não aceitas o que teus vassallos te oferecem?”, simplesmente pergunta e julga o caso com base no processo e não nas normas.²⁰⁷

Como adverte Michel Clanchy, essa adoção do “amor vence a lei” nada possui de sentimental, pois não significa de modo algum que haveria existido uma Idade de Ouro de paz e concórdia na Idade Média, mesmo porque a ortodoxia católica rezava que o estado de perfeição era a do jardim do Paraíso, antes da queda, num passado muito remoto, e será, no futuro, o tempo da segunda vinda de Cristo. De qualquer forma, a mensagem fortemente amorosa do Evangelho e da

²⁰⁵ CLANCHY, Michael. Lei e amor na Idade Média. In: HESPANHA, Antonio Manuel. *Justiça e litigiosidade: historia e prospectiva*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993, p.142ss.

²⁰⁶ MELO, D. Francisco Manuel de. *Cartas Familiares*. Prefácio e notas de Maria Conceição Morais Sarmiento. Lisboa: INCM, 1981, p.467 e também em pp.480-481 (“Pedindo a um Ministro amigo o informasse de certo negócio competente ao mesmo Ministro”).

²⁰⁷ Seu contraponto era a prática do *Cesar Augustus*, Frederico II (1215-50), que insistia no castigo, nas punições, na burocracia e nas decisões do tribunal, cuja matriz retoma o Velho Testamento e a memória da Roma Imperial, Cf. CLANCHY, Michel, op.cit., p.147ss.

amizade de Cristo pela humanidade, a fundação dos laços familiares e das lealdades feudais com base no amor permite afirmar que a lei da graça prevalecia sobre as leis positivas.²⁰⁸

Isto obviamente não retira, de forma alguma, o caráter fortemente hierárquico que contém essa relação. Em verdade, quando D. Pedro, duque de Coimbra, a quem Sá de Miranda votava imensa admiração, sublinha que só pode haver amizade entre iguais e por isso não se pode outorgar ao rei D. Duarte o nome de “amigo” de seus súditos, pois “fycando uos outro mais alto que he bom e gracioso rey e senhor porque non synto que as obras d[e] amizade se posão em seu perfeito grao vsar antre senhor e serujdores, porque a amizade traz obras de Coração voluntarioso e lyure”, e isto é impossível naqueles que se vêm obrigados a retribuir. Para D. Pedro, a verdadeira amizade requer “Jgoaldança nas pesosas” com o desejo de quem recebe igualar em “benfeitorias e agradecymentos” a quem concedeu.

No entanto, logo a seguir, D. Pedro sublinha que um dos principais “frutos d[a] amizade” é justamente receber em afeto – em lealdade – aquilo que se logrou em obras, vale dizer, conquanto, na lógica senhorial, as mercês e os benefícios concedidos pelo suserano sempre ultrapassam qualquer que seja o tipo e natureza de serviço prestado pelo vassalo, aquele, em troca, recebe deste em amor muito mais do que concedeu (“firmando uoso amor sempre achardes quem uos ame mais do que uos amardes e conheça e conheça [sic] quanto são bem feitas e uos galardoe mais grandemente do que requerem uosos merecimentos”). Nesse âmbito da amizade verdadeira, lido no contexto das relações entre desiguais, o que se dá em *effectus* se recebe (muito mais) em *affectus*, em lealdade.²⁰⁹

²⁰⁸ Idem, *ibidem*, p.159. Também adverte que: “Eram os nobres que governavam na Idade Média, apesar dos seus rivais, os clérigos, acabarem por ficar com a melhor fama, pois eram eles quem escreviam para a posteridade. Por muito impressionantes que sejam os registos dos letrados – os fólhos glossados e adornados dos professores de Direito de Bolonha e Paris, as crônicas prolixas dos monges, os elegantes certificados de propriedades e os testamentos dos escrivães e dos notários, a massa de documentos que saíam das chancelarias –, toda essa massa de pergaminhos fornece apenas um registo parcial das verdadeiras disputas das gentes medievais, e dos seus meios de as resolver, um registo que é ‘parcial’ nos dois sentidos da palavra”, Idem, *ibidem*, p.145.

²⁰⁹ *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte*, op.cit., pp.87-88. A carta é de Penela, 17 de janeiro de 1434 e o encarregado da tradução fora Frei João de Verba, prior de São Jorge e que também colaborara na *Virtuosa Benfeitoria*. Em Aristóteles, quando se trata da questão “por que os benfeitores amam seus beneficiados mais do que estes amam aqueles”: “Pensa-se que os benfeitores amam as pessoas por eles beneficiadas mais do que as pessoas que os tratam bem, e se discute esta circunstância como se ela fosse irracional. Muitos pensam que isto acontece porque as pessoas beneficiadas estão numa posição de credores; conseqüentemente, da mesma forma que no caso de empréstimo os devedores prefeririam que seus credores não existissem, pensa-se que os benfeitores desejam que seus devedores estejam bem, já que assim receberão o que lhes é devido, ao passo que as pessoas beneficiadas não estão ansiosas por pagar (...) Mas a causa deste procedimento parece estar arraigada muito profundamente na natureza das coisas, e o caso das pessoas que emprestaram dinheiro não é sequer análogo a este. Com efeito, estas pessoas não têm sentimentos amistosos para com seus devedores, mas somente o desejo de poder estar seguros em relação ao que esperam obter de volta; quanto às pessoas que prestaram um serviço a outras, elas sentem amor e amizade por aquelas a quem serviram, mesmo se estas não

Aliás, a figura de D. Pedro, duque de Coimbra – o “grande infante”, como o denomina Sá de Miranda –, e sua relação com o conde de Avranches²¹⁰, é exemplar quanto aos requisitos da lealdade:

Tratado ás escuras mal,
Bradava por campo igual
E inimigos claros diante.
Mas em fim, a manha e arte
Vendo o que podem, chamou
Um leal conde a departe,
D’este só se contentou,
Foi viver a melhor parte.²¹¹

E acrescenta em tom consolatório:

Onde tudo é certo e craro,
Onde são sempre u[m]as leis.
Príncipe no mundo raro,
Sobre tanto desamparo
Forão três seus filhos reis.²¹²

Um tão estreito amor, uma tão bem acabada amizade, cujo teor é de mesma natureza e escopo daquela que David votou a Saul, a despeito de ser este, o grande exemplo de tirano do Velho Testamento:

Quanto que sempre guardou
David lealdade e fe

lhes são de qualquer serventia e nunca poderão sê-lo”, *Ética a Nicômaco* IX. 7. 1167b; ver também o retrato do magnânimo em *Idem*, IV.8.

²¹⁰ Álvaro Vaz de Almada recebeu o título de conde de Avranches e foi sagrado cavaleiro da ordem da Jarreteira pelo rei Enrique V da Inglaterra, como prêmio de sua heróica participação na batalha de Azincourt contra os franceses, em 1415. Acompanhou D. Pedro em sua *peregrinatio* e foi testemunha da derrota portuguesa em Tânger, em 1437. Morreu ao lado de duque de Coimbra na famosa batalha de Alfarrobeira. “El conde de Avranches es juzgado muy diversamente. Mientras unos autores le consideran una extraordinaria figura de caballero medieval, otros nos lo presentan como un excéntrico o como un ser desconcertante que gusta mezclar lo heroico con lo grotesco”, Cf. MARTINEZ FERRANDO, J. Ernesto. *Tragédia del insigne condestable Don Pedro de Portugal*. Madrid, 1942, nota 17, p.50.

²¹¹ Carta “A El Rei nosso senhor”, vv.203-210, pp.195-196.

²¹² *Idem*, *idem*, vv.211-215, p.196. Refere-se ao condestável D. Pedro, rei da Catalunha; Isabel, rainha de Portugal, esposa de Afonso V; e D. João de Coimbra, príncipe de Antióquia, pelo casamento com Charlotte de Lusignan, sobrinha do rei de Chipre.

A Saul, quanto o chorou,
Quantas maldições lançou
O's montes de Gelboé,
Onde caira o escudo
Do seu rei, inda que imigo,
Inda que já mal sesudo,
Saindo de tal perigo,
E sobindo a mandar tudo!²¹³

Para Sá de Miranda, é a decorrência imediata da amizade política, ordenada em lealdade, cuja proposição central estabelece que o ditame da obediência se realize mesmo em relações dissimétricas, segundo a ordem da virtude. Isto pode ser explicado pelo matriz clássica presente nas teses do *Lysis*. Ali, Platão indagava lapidarmente: “quando alguém ama outrem, qual é que se torna amigo do outro: o que ama, do que é amado, ou o que é amado, do que ama? Ou não há diferença?” (212 a-b). Para solucionar a contento essa questão, a eurística platônica faz concorrer a noção de utilidade como causa final da noção de bem, o que de fato não pode ser confundido com o mero interesse, pois aquele que ama traduz sua amizade, em termos concretos, pela benfeitoria ou partilha ao outro sem exigência de contrapartida e como decorrência da entre-ajuda espontânea.²¹⁴ Nesse sentido, ao que parece, a amizade parte mais daquele que ama do que daquele que é amado.²¹⁵ Este último, como se sabe, será o grande objeto de debate do *Fedro*.

O amor humano era famoso por ter sido amplificado em diversos gêneros literários (em particular, era lugar-comum da tragédia) e nos tratados de filografia de inspiração neoplatônica, traduzindo-se nas várias formas de reciprocidade sincera de sentimentos. Ele deveria nascer do ânimo e da boa intenção, porque “el que es amigo ama: mas no todo aquel que ama es amigo”²¹⁶, ou seja, era mais próprio entre familiares (pais/filhos, marido/esposa, entre irmãos, entre amigos) e nos diversos aspectos das relações sociais fora da família, em que concorria a *caritas*, a lealdade e o *amor patriae*. Em sentido oposto, o de sua corrupção, estava o interesse (*amor meretrix*) dos ambiciosos e dos aduladores, a paixão libidinosa e sensual – resultado da loucura –, e a *philautia* do tirano, que não mede esforços para satisfazer por quaisquer meios seu amor próprio.²¹⁷

²¹³ Carta “A El Rei nosso senhor”, vv.71-80, p.190.

²¹⁴ PLATÃO, *Lysis*. Introdução, versão do grego e notas de Francisco de Oliveira. 2ª edição revista e aumentada. Coimbra: INIC, 1990, p.42.

²¹⁵ É o que afirmará Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* VIII.1159 a27.

²¹⁶ CARTAGENA. Alonso de. De amonestamientos e doctrinas. In: _____. *Las obras de seneca*. Sevilla: Meynardo Ungut e Stanislao Poloo, 1491, fol.73r BNL Inc 171

²¹⁷ SOARES, Nair de Nazaré Castro. O tema do amor na tragédia humanista: amor sagrado e amor profano. In: *Miscelânea de Estudos em Homenagem Américo Costa Ramalho*. Coimbra: INIC, 1992, p.191.

Todavía, mais próxima à época de Miranda, era a solução de Sebastián Covarrubias, no *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611). “Don... es lo que se da gracioso, sin tener dependencia, ni consideración de que sea en premio o pago de beneficio hecho o esperanza de retribución”; do contrário, se se coloca em dúvida a relação de reciprocidade don-retribuição então deve-se julgar com desconfiança, averiguando em quais os termos “qué le ha movido a hacer aquella demostración de amor”. Covarrubias acrescenta que se o “don” é dado em retribuição a uma boa obra e não acarreta prejuízo de ordem material para o doador, nem causa humilhação ou constrangimento a quem o recebe, “debeíslo tomar con buena gracia”. Mas também quando em situações difíceis, pode-se socorrer dos amigos, pedindo qualquer coisa, “pagándola cuando pudiéredes”. Ao que Covarrubias adverte que “de todos los demás nos debemos recatar, que jamás dan sin pretensión y que dan aguja para sacar reja”.²¹⁸

Assim, a relação don-retribuição não pode conter traços de “cálculo” ou “sagacidade”, nem se pode dar esperando receber, o que introduziria um elemento de tensão que no “don” puro – ao qual se refere a tradição ciceroniana que Covarrubias segue de perto – não pode conter de modo algum. De fato, mais adiante, Covarrubias diz que o “don” deve ser como as dádivas do Espírito Santo que se distribuem por quem os recebe para os demais, pois “en outra significación vale gracia, dada graciosamente de la mano de Dios, al hombre”. Mas se o “don” se assemelha à graça divina, observa que “tener uno particular don, es tener singular gracia”. E reafirmando a diferença entre o “don” puro e o recíproco, ressalta que “Díjose donativo porque al principio se ofreció gracioso y después fué obligatorio, en lo qual diferencia del don”. Aqui, há que se atentar para o fato de Covarrubias referir-se aos donativos obrigatórios que recebia a Igreja em reconhecimento de suas obras, mas aos quais os fiéis eram obrigados jurídica e canonicamente.²¹⁹

O conceito regulativo da distribuição de benefícios e de mercês estava sujeito às funções da justiça distributiva, que, na sociedade naturalmente desigual (hierarquizada, estratificada) de Antigo Regime, aplicava-se segundo os diversos corpos sociais e segundo a equidade – e não na igualdade como na Época Contemporânea. É uma justiça específica, como afirma Giovanni Levi, em que havia uma pluralidade de sistemas normativos e de tribunais e uma diversidade nos comportamentos e nos papéis dos juizes. Aquilo que era justo para um camponês era diferente daquilo que era justo para um nobre.²²⁰ O que equivale a dizer que essa justiça não poderia ser

²¹⁸ Consultei a edição de Barcelona, Alta Fulla, 1993, pp.482-483.

²¹⁹ Idem, *ibidem*. Ver também TERRADAS, Ignasi. La reciprocidad superada por la equidad, el amor y la amistad. *Éndoxa*. Series Filosóficas, n.15, 2002, p.229.

²²⁰ Ou seja, “la giustizia dovrebbe essere elastica e diversa per tutti perché gli uomini sono tutti diversi, per natura e non secondo la volontà politica degli uomini. È sull’equità che si fonda la legge ed è costituita una società in cui tutti hanno il riconoscimento dei loro diritti definiti secondo la loro condizione particolare, che

aplicada sem se levar em conta o “estado” da pessoa ou através de mero arbítrio. Aqui, também era patente a preeminência da forma “doce”, “amorosa”, de fazer justiça sobre os modos de incutir temor nos súditos.

Para o pensamento de Sá de Miranda, sem dúvida alguma, na carta “A elRei nosso senhor”, retomando o topos da literatura política se é melhor ao monarca soberano governar seu Estado segundo o amor ou o temor, afirma-se de modo peremptório não haver em toda a cristandade rei que o supere em amor de seu povo. Amor este de tal dimensão e qualidade, que, se os outros reis, à maneira dos tiranos, são guarnecidos por soldados, em Portugal, são as quinas entalhadas no coração dos súditos que fazem esse papel.

Outros reis os seus estados
Guardão de armas rodeados,
Vos rodeado de amor.
Achar nos hão as divinas
No meo dos coraçõis
Entalhadas vossas quinas;
Estas são as garniçõis,
E as covas altas sem minas.²²¹

Muitos dos tratadistas cristãos de matéria política afirmavam que ao monarca é virtude fundamental ser mais amado do que temido pelos seus súditos. Conforme os estudos de Quentin Skinner, esse tema devia em grande medida sua fama à interpretação realizada pelos pré-renascentistas italianos, sobretudo aqueles que defendiam a liberdade republicana e o valor distintivo da experiência política. A partir de suas duas matrizes principais – a primeira, do estudo da retórica, um dos tópicos do ensino desde a fundação das universidades italianas no século XI; e a segunda, a filosofia escolástica –, eles foram capazes de propor que a liberdade dos súditos era compatível com a manutenção da paz e que a doença das facções no interior da comunidade política podia ser curada. Assim, os cidadãos (os *ciues*) não necessitavam ser trazidos sob o ferro das armas, porém que a melhor estratégia para obtenção da concórdia era o amor e, não, o temor. Esse argumento proliferou com os diversos livros de conselhos de índole pragmática que tomavam diversos casos particulares e suas respectivas soluções através do investimento de virtudes

dà e riconosce a ciascuno il suo, secondo un ideale di società gerarchizzata e diseguale”, Cf. LEVI, Giovanni. Equità e reciprocità fra ancién regime e società contemporanea. *Éndoxa*. Series Filosóficas, n.15, 2002, p.197.

²²¹ Carta “A ElRei nosso senhor”, vv.343-350, p.203.

específicas que deveriam ser cultivadas por aqueles que desejam bem governar e ser reconhecidos como modelos de probidade.²²²

Quer dizer, no século XVI, em concordância com o pensamento doutrinal aristotélico definido ao longo da Idade Média, o problema era definir os contornos mais específicos daquelas virtudes que derivavam do meio termo. Não se punha em questão que entre a temeridade (vício moral por excesso) e a covardia (vício moral por falta) existia a coragem. Contudo, quais seriam as diferenças entre a coragem e o destemor? Ou como delimitar o campo de ação e a forma do destemor, se ele não é a coragem nem a temeridade? De modo idêntico, este problema também era proposto para a principal virtude régia: a justiça.

Na tragédia *Castro*, de António Ferreira, o maior discípulo de Sá de Miranda, Diogo Lopes Pacheco, ao admoestar D. Afonso IV, distingue muito claramente que o caso de amor entre D. Pedro e D. Inês, é assunto mais de “justiça” e não de “cruza” ou de “ira”, pois “de cruel ânimo não nasce”. É que a “ira” temperada pela virtude torna-se “severidade” e só dessa forma, e não pela “clemência”, pode-se remediar a “peçonha cruel (...) deste cego amor”. Salienta ainda Pero Coelho, concordando com Pacheco, que “Aventuramos vidas e fazendas, / que em ódio de teu filho ficam sempre, / Sob cujos pés ficamos, e em cuja ira”.²²³

Tanto para Pacheco quanto para Coelho, tratava-se de argumentar que a severidade, como meio termo, portanto como virtude, estava mais próxima da justiça do que da ira. Entretanto, para o rei D. Afonso, a despeito de concordar com seus conselheiros, esse problema da severidade deve-se circunscrever ao âmbito do entendimento moral e não a um ato de poder discricionário e do arbítrio da livre vontade. “Não sou rei, sou cativo: e tão cativo / como quem nunca tem vontade livre”²²⁴, diz ele. De fato, seu ofício é “cativeiro”, “u[m]a servidão pomposa”, “grã trabalho” de “tanta obrigação”. O retrato do monarca imerso nas restrições e nos ditames da teologia moral inerentes a seu ofício será a grande linha de força dessa tragédia de Ferreira, em que a justiça sempre leva em conta empreender a lealdade de seus conselheiros, o amor de seus súditos, a obediência devida pelos filhos aos pais e, enfim, a paz e harmonia do Reino, como também propunha Sá de Miranda em suas epístolas.

Alonso Ortiz, no *Tratado contra la carta del protonotario de Lucena* (Sevilha, 1493), define, a partir de Sêneca e Santo Tomás, a severidade como sub-espécie da clemência, cujo gênero é, para retomar as categorias analíticas aristotélicas, a justiça, em particular, da justiça comutativa,

²²² SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 1996, p.69.

²²³ FERREIRA, Antonio. Castro. In: _____. *Poemas Lusitanos*. Edição crítica, introdução e comentário de T.F. Earle. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000, pp.412-414: Acto II: vv.706ss e v.760-763, respectivamente.

²²⁴ Idem, ibidem, Acto II: vv.83-804, p.415.

que dá a cada um o que merece conforme a adequação entre castigo e delito. Então, a severidade constringe e agrava a clemência, nunca se torce ou inclina, não se remite ou modera, em castigar os culpados, como, quando e onde convém, com ordem e segundo demanda a razão. Porém, sem o rigor ou a crueldade, que é um vício detestável e contrário ao princípio da equidade – da “epicheia”, de Aristóteles – e da prudência, “que es recta razon de todas las virtudes [e] quasi spiritu [e] anima dellas”.²²⁵

Sá de Miranda, sem a dúvida moral de D. Afonso IV, concordaria que D. Pedro, desvairado de amor por Inês de Castro, mereceria figurar ao lado de D. Sancho, como exemplo de tirano e não, como a sensibilidade moderna tanto divulga, como o modelo de amante perfeito, que supera a tudo e a todos para satisfazer os ditames do coração. Provavelmente para Miranda, as advertências dos conselheiros de D. Afonso contra o louco e depois vingativo D. Pedro – “traedor”, “perjuro”, segundo a célebre passagem de Fernão Lopes – não eram para governar pelo temor, porém agir pelas regras do bom governo, pois:

el temor (...) es vna esperança de aver mal, segun lo qual los q[ue] temen a otros siempre esperan rescebir mal de aquellos a quien temen; [e] por se escusar del mal que esperan aver piensan como se anticiparan a hazer mal de quien lo esperan rescibir.²²⁶

Esse argumento retoma as explicitações acerca da “coragem” – justo meio entre a temeridade e a covardia – contidas no Livro III.VI da *Ética a Nicomaco*, de Aristóteles, em que se afirma que o homem virtuoso deve temer apenas aquilo que não está sob seu controle (a morte, sobretudo na guerra, é o grande exemplo) e enfrentar com coragem os perigos e agir com nobreza.²²⁷

²²⁵ ORTIZ, Alonso. *Los Tratados del doctor alonso ortiz*. Tratado dela herida del rey. Tratado consolatorio a la princesa de portugal. Item vna oración a los reyes en latin y en romance. Item dos cartas me[n]sajeras a los reyes. vna que embio la ciudad la otra el cabildo de la yglesia de Toledo. Tratado contra la carta del protonotario de lucena. Sevilha: Juan Pegnitzer, Magno Herbst e Tomas Glockner, 1493 BNL Inc 178, fol.LXVIIIr.

²²⁶ MARQUES DE SANTILLANA. Iñigo Lopez de Mendoza. *Prouerbios de dō Iñigo Lopez de mendoça cō glosas de Pero diaz de Toledo*. Sevilla, Jacobo Cromberger, 1526, cap. i: “amor e temor” (os fólhos não estão numerados) BNL F 1419

²²⁷ A coragem em Platão possui domínio muito mais extenso, o que se deve ao esforço de transferir ao plano moral a noção vulgar de coragem militar, *Lachès* 191d-e: “Les courageux desquels je souhaitais m’informer auprès de toi, ce n’étaient pas seulement ceux qu’ils sont dans le combat d’infanterie, mais aussi dans le combat de cavalerie et dans l’ensemble des formes de la pratique guerrière; ce n’étaient pas non plus seulement ceux qui le sont à la guerre, mais aussi ceux qui ont du courage dans les périls auxquels on s’expose sur mer; et aussi tous ceux qui sont courageux devant la maladie, tous ceux qui le sont devant la pauvreté ou devant les vicissitudes de la vie publique, ni non plus seulement tous ceux qui font face avec courage aux peines et aux craintes, mais ceux aussi qui ont l’énergie de combattre leurs convoitises ou leurs plaisirs, aussi bien en restant sur leurs positions qu’en faisant volte-face. Car il y a bien, Lachès, même en ce genre de choses, des hommes courageux! –Très couragux même, Socrate! – Donc, ils sont courageux, tous;

Cícero, concordando com Aristóteles, acrescentaria que ao tirano falta a fidelidade que se constrói através da amizade – o “amor”, de fato – de seus súditos, ou seja, “en la vida de los tiranos que son aquellos que enseñoreã por fuerça [e] por temor mas que por amor ninguna fe ay segun amor: ninguna estable amistad. com el tirano todas las cosas son sospechosas todas las cosas trae en solicitud [e] cuydado”. Assim, Sêneca havia admoestado a Nero ao dizer que em amor se vive e se progride uma república e não através do ferro da espada, mesmo porque “por los males y tiranias q[ue] ha hecho y por el temor q[ue] le han aquellos a quien el ha offendido y hecho daño sie[m]pre este em co[n]tinuo temor y miedo y siempre espera padecer muerte y malos y daños”.²²⁸

E o já referido Dionísio de Siracusa, que Pero Diaz de Toledo e os humanistas em geral consideravam o maior paradigma de tirano da Antiguidade clássica, será o protagonista de um outro caso que exemplifica muito bem a vida sem amigos e sem amor do tirano:

Dionisio siracusano (...) fue vn gran tirano [e] hombre q[ue] por tirania y crueldad sojuzgo muchas tierras; [e] hizo muchos males [e] daños: [e] como q[ui]so señorear por tirania [e] fuerça ouo de ser mas temido q[ue] amado. E dize que como um gra[n]de amigo suyo le vniessa a visitar: el q[ue]lle dixe que se devia tener por bienaventurado por aver alcançado tanto señorío [e] poder como alcançara. [e] dionisio por lo respondio cosa: mas dize q[ue] le co[n]bido a comer [e] sobre la silla onde el co[n]bido se avia d[e] assentar fizo colgar una espada de un delgado hilo: por manera q[ue] assentado al combidado en la sillanero estuviesse el espada en derecho de su cabeça. E si el filo q[ue]brasse que e[n]trasse el espada por la cabeça del co[m]bido. E fizo lo assi assentar a la mesa a comer. El q[ue]l esto votado el comer con gran temor y recelo temiendo q[ue] el hilo se q[ue]braria [e] caería el espada y se le metera por la cabeça. [e] asi moriria. E dionisio fizo dar de comer al co[m]bido d[e] muchos buenos [e] preciosos manjares [e] muy buenas viandas. E acabado al comer pregunto Dionisio al combidado se avia avido alegre comer. El qual respondio q[ue] como avia el podido aver alegre comer temie[n]do el espada colgada sobre la cabeça co[n] un hilo tan delgado y temie[n]do y recelando el mal y daño q[ue] se le podia seguir si el hilo se quebrasse.²²⁹

mais le courage que possèdent les uns a le plaisir pour le théâtre, la peine est celui des autres, les convoitises pour ceux-ci, les craintes pour ceux-là, tandi qu’il y en a d’autres, j’imagine, qui, dans les mêmes occasions, font preuve de lâcheté”. Já Aristóteles centra a discussão em reduzir essa amplitude temática presente em Platão e voltar a defini-la segundo o princípio da coragem militar e o perigo de morrer em combate.

²²⁸ MENDOZA, Iñigo López de. *Proverbios de dō Iñigo lopez de mendoca*. Seuilla, Jacobo Cromberger, 1526, BNL F 1419 (os fólhos não estão numerados). Também, dizia Alfonso de Cartagena, glosando o “De la crueldad” (*De Ira*): “Seneca amonestaua a nero q[ue] no usase d[e] crueldad. Nero respõdia que el hierro es la seguridad del principe. Seneca dezia que la fe [e] la piedad haze[n] ser al principe seguro (...) Nero. El hierro guarda el principe. Seneca. mejor le guarda la fe. Nero. bienes que sea el principe temido. Seneca. Mejor es que sea amado. Nero. El miedo dela espada haze ser firmes sus hechos. Seneca. No q[u]eras cometer tal maleficio”, Cf. CARTAGENA. Alonso de. *Las obras de seneca*. Sevilla: Meynardo Ungut e Stanislao Poloo, 1491, fol.71v BNL Inc 171

²²⁹ LOPEZ DE MENDOZA, Iñigo. Marques de Santillana. *Proverbios de dō Iñigo Lopez de Mendoza con glosas de Pero Diaz de Toledo...*, op.cit., fol. BNL F 1419

BIBLIOGRAFIA GERAL

. Códices manuscritos e fontes impressas

BNL cód. 11.353 ("códice Asensio"); cód. 8920, F.128; cód. 298; cód. 8920, F.128; cód. 3563, F. 2848; cód. 3551, F.128; cód. 298; BPAD cód CXVI / 1-30; BA códice 51-VI-35, BA cód 51-VI-36

AFONSO X. *Las Siete Partidas*. En Salamanca, En casa de Andrea Portonarijs, Impressor de su Catholica Majestad. MDLXV El Escorial IV/1855-1858

ALBEGARIA, Antonio Soares. *Trivnfos dela Nobleza Lusitana y Origen de svv blasones*, 1631 BNL F.6707.

BERNARDES, Diogo. O LYMA / DE DIOGO BER / NARDEZ: / Em o qual se contem as suas / Éclogas, & Cartas. / Deregado por elle ao Excellente Principe, & Serenissimo Senhor / Dom Aluaro d' allem- / Castro, / Duque D' Aueiro.&c. Lisboa: Simão Lopez, 1596 BNL Res 3994 P

BOSCÁN, Juan de. *Las Obras de Boscan y algunas de Garcilasso de la Vega repartidas en quatro libros*. Lisboa en casa de Luís Rodrigues, librero delrey nosso senhor a dos dias de Noueimbre M.D.xliij. BDM II
_____. *Las Obras de Boscan y algunas de Garcilaso de la Vega*, s.l., s.d., 1546 BNL Res 4627 P.

CÁCERES, Lourenço de. *Doutrina de Lourenço de Cáceres ao Infante D. Luís* BPAD Évora cód. CXII/1-21.
_____. *Papel de Lourenço de Cáceres ao Infante D. Luis, chamandoo para seu mestre em que lhe dá regras e ordens de viver de baixo do nome de Principe*, fol.143-171 BA cód 51-VI-36.

CARDEAL DOM HENRIQUE. Lembranças para o Rey deste Reyno uer o que deue fazer, e examinar sua consciência segundo a obrigação de Rey, In: *Couzas que fez El rey Dom Henrrique que está e[m] gloria, no tempo em que as pode fazer, antes de ter os trabalhos de Rey, & Miguel de Moura, ordenou que se treladassem aqui, de papeis rubricados, & emendados da mão de S.A. que por seu falecimento achou no seu escritório, que S.A. mādou que uisse, & lhe ficasse, & tambem estão neste caderno, outras spirituaes, & de gouerno de Rey, feitas pello Infante Dom Luis que D[eu]s tem, como uay declarado nas rubricas dellas*, fols. 33r-33v BA cód 49-I-81

_____. Lembranças para o Rey deste Reyno uer o que deue fazer, e examinar sua consciência segundo a obrigação de Rey, In: *Couzas que fez El rey Dom Henrrique que está e[m] gloria, no tempo em que as pode fazer, antes de ter os trabalhos de Rey, & Miguel de Moura, ordenou que se treladassem aqui, de papeis rubricados, & emendados da mão de S.A. que por seu falecimento achou no seu escritório, que S.A. mādou que uisse, & lhe ficasse, & tambem estão neste caderno, outras spirituaes, & de gouerno de Rey, feitas pello Infante Dom Luis que D[eu]s tem, como uay declarado nas rubricas dellas* BA cód 49-I-81

CARTAGENA. Alonso de. *Las obras de sêneca*. Sevilha: Meynardo Ungut e Stanislao Poloo, 1491 BNL Inc 171

_____. Libro segu[n]do. Delas siete artes liberales. In: *Las obras de sêneca*. Sevilha, Meynardo Ungut e Stanislao Poloo, 1491 BNL Inc. 171

CARVALHO, Gonçalo Dias de. Carta a El-Rei D. Sebastião (Lisboa, Francisco Correa, 1557) BNL Res 83 V.

CÍCERO. *LIBROS DE / (...) EM QUE TRACTA / DE LOS OFFICIOS / DE LA AMICICIA, Y / DE LA SENECTVD. / CON LA ECONOMICA DE XENO- / PHON. / Todo nuevamente traduzido de / latin en Romance Castellano. / Los Paradoxos que son cosas admirables. / Sueño de Scipion*. 1549. ALCALA [de Henares]. En casa de Juan de Brocar. BPAD Évora séc. XVI, 2588

DICTIONARIVM / LATINOLUSITANICUM / & vice versa Lusitanico latinu[m], cum adagiorum, / fère omnium iuxta seriem alphabeticam peruti / expositione: Ecclesiasticorum etiam vocabulorum / interpretatione [...] / Cu[m] sanctae Inquisitionis Magistratus approbatione. / Excussit Ioan. Barrerius Conimbricæ. A2. kal. Iulij. 1570. / Com priuilegio Real. [...], fol.159r BNL Res 2950 V

GARCÍA DE SANCTA MARIA, Gonzalo. *El catón em latin y en romance*. Zaragoza, Pablo Hurus, 1494, El Escorial XVII/2251.

GUEVARA, Frei Antonio de. *Libro Llamado Relox de Principes enel qual va Encorporado el muy Famoso libro de Marco Aurelio: auctor devn libro y del otro: que es el muy reuere[n]do padre fray Antonio de guevara predicador y coronista de su magestad: y agora nueuame[n]te electo en obispo de Guadix el auctor auisa al lector: que lea primero los prologos: si quiere[n] ente[n]der los libros.* BNL Res 194 A

_____. *Epistolas Familiares de Dom Antonio de Guevara. Bispo de Mondonhedo, Pregador, Cronista e do Conselho do Emperador Dom Carlos Quinto. Nas quaes ha cousas notaveis, e Razonamentos muy altos e curiosos, com exposiçoens de figuras, Authoridades, Medalhas, Letreiros, Epitaphios de Sepulturas: Ley e Costumes antigos, Doctrinas e exemplos para todo o estado de Pessoas, ao estilo de Marco Aurelio, por que o Autor he todo hum. Primeira e Segunda Parte,* BNL cód. 4465.

GAMA, Joana da. *Dytos da Freyra* (s.l., s.imp., s.d.), BNL Res 228 P, F.1296

HEBREU, Leone. *Dialogi di amore / composti per Leone medico, di natione Hebreo, et dipoi fatto christiani.* In Vinegia: In Casa de Figliuoli di Aldo, 1541 BNL Res 1111P F 494

HORÁCIO. *Opera*. Coment. Acron, Porphyrio e Christophorus Landinus; ed. Johannes Franciscus Philomusus, Veneza: Giorgio Arrivabene, 4 fevereiro de 1490/91 BNL Inc 794

LOPEZ DE MENDOZA, Iñigo. Marques de Santillana. *Proverbios de dō Iñigo Lopez de Mendoza con glosas de Pero Diaz de Toledo*. Sevilha, Jacob Cromberg, 1526 BNL F 1419

MONÇON, Francisco de. *Livro primeiro del espejo d[e]l principe christiano adonde trata de la crianza de vn pri[n]cipe perfecto*. Contiene muy singulares doctrinas morales y apazibles, Lisboa, 1544 ANTT cód. ms.617.

NEBRIXA, Antonio de. *Grāmatica de la Le[n]gua Castellana*. Salamanca. Enel año de mil [e] ccccxcij BNM R-24976

NOLA, Roberto de. *Libro del guisados: mājares, y potajes, Intitulado libro de cozina. Enel qual esta el regimiento delas casas delos reyes y grandes senōres, y los officiales delas casas dellos cada vno como tiene de servir su officio. // Y eneste segunda impresiō se ha añadido vn regimiento delas casas delos caualleros: y gentiles hombres y religiosos de dignidades y personas de medianos estados y otros que tienen familia y criados en sus casas. E van tãbien algunos manjares e dolientes: y otras muchas cosas enel añadidas y enmendado por su mismo autor.* [Logroño, s.ed., 1529; 1ª impressão: Toledo, 8 de julho de 1525, dedicado ao imperador Carlos V] Año de M.D.xlix BPAD Évora cód. séc. XVI, 1326

OLIVEIRA, Cristovão Rodriguez de. *Summario e[m] qve brevemente se contem algvas covsas (assi ecclesiasticas como secvlares) que ha na cidade de Lisboa*. Lisboa, Germão Galharde, 1554, com privilégio real BNL FR 840

ORTIZ, Alonso. *Los Tratados del doctor alonso ortiz*. Tratado dela herida del rey. Tratado consolatorio a la princesa de portugal. Item vna oración a los reyes en latin y en romance. Item dos cartas me[n]sajeras a los reyes. vna que embio la ciudad la otra el cabildo de la yglesia de Toledo. Tratado contra la carta del protonotario de lucena. Sevilha: Juan Pegnitzer, Magno Herbst e Tomas Glockner, 1493 BNL Inc 178.

PÉREZ DE GUZMÁN, Fernán. *Generaciones y Semblanzas* (c.1487) El Escorial cód. I/136 (2)

- PICCOLOMINI, Enéas Silvio. *Miseria de Cortesanos*. Tractado de la miseria de los Cortesanos, que escriuio el Papa Pio, ante q[ue] fuesse summo Pötifice, a vn Cauallero amigo suyo. Impresso em Coimbra por Iuan de Barrera. De M.D.LXIII, BNL Res 1670 P, F.5483
- PINHEIRO, António. *Da criação do principe*, BPAD Évora cód. CXII / 1-21.
- PLUTARCO. *Morales de Plutarco traduzidos de lengua griega em Castellana*. Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1571, fol.cxxxvir El Escorial XIV/1139.
- PULGAR, Fernando del. *Claros Varones de Castilla*, Zaragoza: Pablo Hurus, c.1493 BNL Res. 235 V, F. 304
 _____. *Coplas de Minguo Reuulgo glosadas por Hernando del Pulgar*, Lisboa, Germão Galharde, c.1520 (BNL F 190), c.1525 (BNL F 304)
- RESENDE, Duarte de. *Marco tulio cicerom de Amicicia paradoxas [e] sonho de Scipião.tirado em lingoage[m] portuguesa p[or] Duarte de Resef[n]de caualeyro fidalguo da cassa del rey nosso senhor* BMD II – 132
- ROMANO, Egidio (Gil de Roma). *Regimiento de los Principes*. Traduzido ao castelhano por Juan García de Castrojeriz. Sevilha, Meinardo Ungut & Estanislao Polono, para Conradus Alemanus e Melchior Gorricio, 1494 BNL Inc 180.
- RUFFO, Quinto Curcio. *Comparaçom de Caio Julio Cesar, emperador maximo, e Alexandre Magno, Rey da Macedonia*. Tradução Portuguesa da italiana de Pietro Candido que foi impresa em Florença em 1478 BA cod 52-XIII-24
- SCARION, Bartolomé. DOCTRINA MILITAR EM LA QVAL SE TRATA DE / los principios y cavsas porque fue hallada en el mundo / la Milicia, y como con razõ y jvsta cavsa fue hallada de / los hombres, y fye probada por Dios. Y despues se / va de grado en grado descurriendo de las obliga- / ciones y advertencias, q[ue] han de saber y tener / todos los q[ue] siguen la soldadesca, comen- / çando del Capitan general hasta / el menor soldado por muy / visoiño que sea . Lisboa, impresso por Pedro Crasbeeck, 1598 BNL Res 2029 P FR 672
- SOARES, João. *Cartinha pera e[n]sinar a leer. Cõ as doutrinas da prude[n]cia. E regra de viuer em paz*, Lisboa Germão Galharde, 1534, com privilégio real BNL Res 3837 P, F.3327
- Tratado breue e Proueytoso de Moralidade Feyto por hu[m] Doutor Medico deregido ao Muyto escrareçido Principe Infante D. Luis*, BA cód 50-V-40.
- Tragedia de los amores de Eneas y de la reya [sic] dido como los recue[n]ta Vergilio enel quarto libro de su Eneida*. Lisboa, Germão Galharde, 1536 BNL Res 218//6 V
- Trelladaçam do Panegirico de Plinio o mais mosso dito no Senado em louvor de Trajano: em nossa vulgar lingoagem: dirigida ao muy alto & mais poderoso Rey Dom João 3º N.Sr.*, fol.5 BGUC cód. 2542.
- VIO CAIETANUS, Tomás. *Summa caietana, sacada em lenguaje Castellana: con Anotaciones de varias de muchas dubdas y casos de consciencia*. Lisboa, Ioannes Blauio de Colonia, 1560 BNL RES 1691 P
- VOLATERRANO, Raffaello. *Commentariorum urbanorum Raphaelis Volaterrani, octo & triginta libri... Item Oeconomicus Xenophontis, ab eodem Latio donatus*. Basileae : Apud Hironymum Frobenium et Nicolaum Episcopium, Mense Augusto, 1544 GOER-E 1982.

. Outras Fontes

ACHCAR, Francisco. *Lírica e lugar-comum*. Alguns temas de Horácio e sua presença em português. São Paulo, 1992. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Granada, 27 septiembre – 1 octubre 1993.

Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 1997.

Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Santander, 1999.

AFONSO X. *Foro Real*. Edição e estudo lingüístico por José de Azevedo Ferreira. Lisboa: INIC, 1987.

ALBERTI, Leon Battista. *I Libri della Famiglia*. A cura di Ruggiero Romano e Alberto Tenenti. Torino: Giulio Einaudi, 1969.

ALBUQUERQUE, Afonso. *Cartas de Afonso de Albuquerque seguidas de documentos que as elucidam*. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1884.

ALBURQUERQUE, Martim de. *Orações de Obediência dos reis de Portugal aos sumos pontífices*. Séculos XV e XVII. Lisboa: Inapa, 1988.

ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. A elaboração de uma *chreia* no código hermenêutico de Filon de Alexandria. *Euphrosyne* 1986.

_____. Importância dos cria na cultura helenística. *Euphrosyne* 1989.

ALFONSO X. *Prosa histórica*. Edição de Benito Brancaforte. Segunda edición. Madrid: Cátedra, 1990.

ALLMAND, Christopher (ed.). *The New Cambridge Medieval History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

ALONSO DE HERRERA, Gabriel. *Agricultura General / Corregida segun el testo original de la primera edición publicada en 1513 por el mismo autor, y adicionada por la Real Sociedad Economica Matritense* Madrid : Imprenta Real, 1818-1819, 4 v.

ALVARES, Frei Francisco. *Verdadeira Informação das terras do Preste João das Índias*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1974.

ALVES, Ana Maria. *As entradas régias portuguesas*. Uma visão de conjunto. Lisboa: Horizonte, s/d.

AMOSSY, Ruth (dir.). *Images du Soi dans le Discours*. La construction de l'ethos. Paris: Delachaux et Niestlé, 1999.

ANASTÁCIO, Vanda Maria Coutinho Garrido. *Visões de Glória* (Uma introdução à poesia de Pero de Andrade Caminha). Dissertação de Doutoramento apresentada à FSCH da UNL, 1993, 4v.

_____. *Visões de Glória*. Uma introdução à poesia de Pero Andrade Caminha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT, 1998, 2v.

ANDRADE, António Alberto. *Antologia do Pensamento Político Português*. Século XVI. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, v. I. Separata de *Estudos Políticos e Sociais*, v.III, n. 2 e 3, 1965.

- ANDRADE, Diogo de Paiva de. *Casamento Perfeito*. Prefácio e notas do Prof. Fidelino de Figueiredo. Lisboa, Sá da Costa, 1944.
- ANES, Gonzalo (ed.). *La economía española al final del Antiguo Régimen*. Madrid: Alianza, 1982.
- APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. *O rei-máquina*. Espetáculo e política no tempo de Luís XIV. Tradução Cláudio Cesár Santoro. Brasília: Edunb/José Olympio, 1993.
- AQUINO, Santo Tomaso. *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1998.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. *Éthique de Nicomaque*. Traduction, préface et notes par Jean Volquin. Paris: Flammarion, 1965.
- _____. *Rhétorique*. Texte établi et traduit par Médéric Dufour. Paris: Les Belles Lettres, 1967, 2v.
- _____. *Retórica*. Tradução e notas de M. Alexandre Júnior, Paulo F. Alberto e Abel N. Pena Lisboa: INCM, 1998.
- _____. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- Aristotelica*. Mélanges offerts à Marcel de Corte. Cahiers de Philosophie Ancienne, n.3. Bruxelles/Liège: Éditions Ousia/Presses Universitaires de Liège, 1985.
- ARELLANS, Ignacio & MARTÍNEZ USUNÁRIZ, Jesús (eds.). *El Mundo Social y Cultural de la Celestina*. Actas del Congreso Internacional. Universidad de Navarra, junio de 2001. Veruvert: Iberoamericana, 2001.
- ASENSIO, Eugenio. *Estudios Portugueses*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, 1974.
- _____. & MARTINS, J.V. de Pina. *Luis de Camões*. Paris, 1982.
- AUBENQUE, Pierre. *La Prudence chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- AUBIN, Jean. La noblesse titrée sous D. João III: inflation ou fermeture?. *Arquivos do Centro Cultural Português* v.XXXVI, 1989.
- AUERBACH, Erich. *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*. New York, 1965.
- BARATA-MOURA, José. Amizade humana e amor divino em Leão Hebreu. *Didaskalia* II (1972).
- BARRETO, Manuel. Uma *Ars Eloquentiae* dos primórdios do Humanismo português. *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, v. XXXVII (1982).
- BARROS, João de. *Diálogo com dois filhos seus sobre preceitos morais em modo de jogo* (Lisboa, João Barreira, 1563). Fac-simile. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1981.
- _____. *Panegíricos*. Texto restituído, prefácio e notas pelo Professor M. Rodrigues Lapa. Lisboa: Sá da Costa, 1943.
- _____. *Gramática da Língua Portuguesa*. Reprodução fac-similada, leitura, introdução e anotações por M. Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: Publicações da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1971.
- BARROS, Dr. João de. *Espelho de Casados*. 2ª edição, conforme a de 1540 [Porto, Vasco Díaz de Fregenal]. Publicado por Tito de Noronha e Antonio Cabral. Porto: Imprensa Portuguesa, 1874.
- BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España*. México: FCE, 1980.
- _____. *Etudes sur le Portugal au temps de l'humanisme*. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1952.

- BELEAGO, Belchior. *Oração sobre o Estudo de Todas as Disciplinas*. Edição fac-similada da de 1548 com introdução, tradução e notas por Maria Helena da Rocha Pereira. Porto: Centro de Estudos Humanísticos, 1959.
- BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998.
- BERTINI, G.M. *Testi spagnoli del secolo XV*. Torino, 1950.
- BETHENCOURT, Francisco. O campo ético no século XVI. Separata de *Estudos e Ensaio*s, 1988.
 _____ & CHAUDHURI, Kirti (Dir). *História da Expansão Portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998.
- BLECUA, José M. *Floresta de Líricos Españoles*. Segunda edición, corregida y aumentada. Madrid: Gredos, 1963.
- BONARDI, Marie-Odile. Essai d'iconographie au XVIIe siècle: le pélican et le coeur. *XVIIe siècle* n.201 (50e année, n.4).
- BOURDON, Léon & SAUVAGE, Odette. Recherches sur Luisa Sigea. *Bulletin des Études Portugaises*. Lisboa/Paris: Institut Français au Portugal, tomo XXXI (1970).
- BRANDÃO, Mário. *O Colégio das Artes*. Coimbra, 1924-1933, 2v.
- BRITO, A.da Rocha. O elogio de Coimbra. *O Instituto* v. 88, 1935.
- BRUNNER, Otto. *Per una nuova storia costituzionale e sociale*. Milano: Vita & Pensiero, 1970.
- BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe*. Discurso normativo e representação (1525-49). Lisboa: Cosmos, 1996.
 _____. *Memória e Poder*. Ensaio de História Cultural (séculos XV-XVIII). Lisboa: Cosmos, 2000.
- BURGUIÈRE, A. Pour une typologie des formes d'organisations domestiques de l'Europe Moderne (XVIe-XIXe siècles). *Annales ESC*, mai-juin 1986, n.3.
- BURGOS, Francisco Cantera. *Álvar García de Santa María y su familia de conversos*. Madrid, 1952.
- BURKE, Peter. *O Renascimento Italiano*. Cultura e sociedade na Itália. São Paulo: Nova Alexandria, 1999.
 _____. *As fortunas d'O Cortesão*. São Paulo: Unesp, 1997.
 _____. & PORTER, Roy (orgs.). *Linguagem, Indivíduo e Sociedade*. São Paulo: Editora da Unesp, 1993.
- BURCKHARDT, Jacob. *A Cultura do Renascimento na Itália*. Um Ensaio. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- CAMÕES, Luís Vaz. *Os Lusíadas*. Lisboa: INCM, 1982.
 _____. *Lírica Completa*. Prefácio e notas de M. Lurdes Saraiva. Lisboa: INCM, 1981, 3v.
- CAMPOS SOUTO, Mar. *El Memorial de Virtudes: la traducción castellana del Memoriale Virtutum de Alfonso de Cartagena*. Burgos: Ayuntamiento de Burgos, 2004.
- Cancioneiro de Cortes e de Magnates*. Ms. CXIV/2-2 da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora. Edição e notas por Arthur Lee-Francis Askins. University of Califómia Publications in Modern Philology v.84. Berkely and Los Angeles: University of Califómia Press, 1968.
- Cancioneiro de Luís Franco Correa 1557-1589*. Lisboa: Comissão Executiva do IV Centenário da Publicação de "Os Lusíadas", 1972.

- CARDOSO, Jerônimo. *Oração de sapiência proferida em louvor de todas as disciplinas*. Reprodução fac-similada da edição de 1550. Tradução de M. Pinto de Menezes. Introdução de Justino M. de Almeida. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1965.
- CARDOSO, José Lúcio. *Pompa e circunstância: a economia do luxo na época barroca*. *Ler História*, 30 (1996).
- CARNEIRO, Alexandre S. *A Cena Admoestatória*. Gil Vicente e a poesia política de corte na Baixa Idade Média. Tese (Doutorado em Teoria Literária) – IEL/Unicamp. Campinas, 1997.
- _____. *Renascimento na Espanha: a poesia na época de D. Juan de Castela e a obra do Marquês de Santillana*. *Anuario Brasileiro de Estudios Hispánicos*, 10 (2000).
- CARNEIRO, Manuel Cerejeira. *Versão portuguesa de três cartas de Ovídio por João Roiz de Sá de Meneses (Cancioneiro Geral)*. *Revista da Universidade de Aveiro – Letras*, n.2, 1985.
- Carta de D. Manuel ao Rei de Aragão, D. Fernando, sobre a tomada de Goa*. Edição e notas de Virginia Rau e Eduardo Borges Nunes. Lisboa: Publicações da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1968.
- Carta do Preste João da Índia*. Versões latinas medievais. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998.
- CARTAGENA, Afonso de. *Libros de Tulio: De senectute. De los Ofícios*. Alcalá de Henares: Universidad Alcalá de Henares, 1996.
- _____. *Oracional*. Edición de Silvia González-Quevedo. Valencia, 1989.
- CARVALHO, Gonçalo Dias de. *Carta a El-Rei D. Sebastião*. Edição fac-similada. Introdução de Maria Luísa Couto-Soares. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1986.
- CARVALHO, Joaquim de. *Obras Completas*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.
- _____. *Sobre a erudição de Gomes Eanes de Zurara (notas em torno de alguns plágios deste cronista)*. Separata de *Biblos* v.XXV. Coimbra, 1949.
- CARVALHO, José Adriano Freitas de. *Princes, armes et lettres*. In: *Aux Confins du Moyen Âge*. Art Portugais XIIe-Xve siècle. Gant: Europalia, 1991.
- CASEY, James. *História da Família*. Lisboa: Teorema, 1989.
- CASTANHOSO, Miguel de. *Dos Feitos de D. Cristóvão da Gama em Etiópia*. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, 1983.
- CASTIGLIONE, B. *El Cortesano*. Traducción de Juan Boscán. Estudio preliminar de M. Menendez y Pelayo. Madrid: CSIS, 1942.
- CASTILLEJO, Cristóbal de. *Obras*. Prólogo, Edición y notas de J. Domínguez Bordona. v.II. Madrid: Espasa-Calpe, 1957, 5 t.
- CASTILLO, Hernando de. *Cancionero General de muchos y diversos autores* (Valencia, 1511). Reprodução fac-similada pela Real Academia Española, Madrid, 1958.
- CASTRO, Aníbal Pinto de. *Retórica e teorização literária em Portugal*. Do Humanismo ao Neoclassicismo. Coimbra: Centro de Estudos Românicos, 1973.
- _____. *Os códigos poéticos em Portugal do Renascimento ao Barroco. Seus fundamentos. Seus conteúdos. Sua evolução*. *Revista da Universidade de Coimbra*. Coimbra, Por ordem da Universidade, v. XXXI (1985).
- _____. *Aquiles Estaco, primeiro comentador peninsular da Arte Poética de Horácio*. *Arquivos do Centro Cultural Português*, v.X, 1976.

- CASTRO, Nair Soares. A historiografia do Renascimento em Portugal: referentes estéticos e ideológicos humanistas, In: *Aquém e Além da Taprobana*. Estudos Luso-Orientais à memória de Jean Aubin e Denys Lombard. Edição organizada por Luis Felipe Thomaz. Lisboa, 2002.
- CAUCHÈS, Jean-Marie. *A la de Bourgogne. Le duc, son entourage, son train*. Turnhout: Brepols, 1998.
- CEREJEIRA, M. Gonçalves. *Clenardo e a sociedade portuguesa de seu tempo*. Coimbra, 1949.
- CERUTI, Steven. *Cicero's Accretive Style*. Rhetorical strategies in the *exordia* of the judicial speeches. New York: University Press of America, 1984.
- CHAMBERS, D.S. & QUIVIGER, M. (eds.). *Italian Academies of the 16th Century*. London: The Warburg Institute/University of London, 1995.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 2002.
 _____. *La correspondance*. Les usages de la lettre au XIXème siècle. Paris: Fayard, 1991.
- CÍCERO. *Pro A. Licinio Archia Poeta Oratio*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
 _____. *Brutus*. Texte établi et traduit par Jules Martha. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
 _____. *De Inventione*. Paris: Les Belles Lettres, 1980.
 _____. *De Inventione*. Traduction française de E. Greslou, revue par avec le plus grand soin par M. Gérard. Paris: Garnier, 1867.
- CLAVERO, Bartolomé. *Antidora*. Antropología Católica de la Economía Moderna. Milano: Giuffrè, 1990.
- Coleccionismo y bibliotecas (siglos XV-XVIII)*. Dirigido por Pedro Cátedra y María Luisa López-Vidriero, Edición al cuidado de M. Isabel Hernández González. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.
- COLISH, Marcia L. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. New York: E.J. Brill, 1990, 2v.
- COLONNA, Francesco. *Hypnerotomachia Poliphili*. The Strife os Love in a Dream. Translated by Joscelyn Godwin. London: Thames & Hudson, 2005.
- Colóquio sobre o Livro Antigo*. V Centenário do Livro Antigo em Portugal 1487-1987. Lisboa, 23-25 de maio de 1988.
- Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*. Actas. Porto: Universidade do Porto-CNPCCDP, 1989.
- Congreso Internacional Luso-Español de Lengua y Cultura en la Frontera*. Actas. Cáceres, 1 al 3 diciembre 1994. Edición Juan M. González y Antonio V. Camarasa. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1996.
- Congreso Internacional Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*. Madrid, 3-6 de Julio de 2000. Coordinador general José Martínez Millán. Madrid: Sociedad Estatal para la Commeración de los Centenários de Felipe II y Carlos V, 2001.
- Congresso – A retórica Greco-latina e a sua perenidade* (Coimbra, 11-14 de março de 1997). José Ribeiro Ferreira (coord.). Edição da Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 2000.
- CONSTABLE, Giles. *Letter and Letter-Collections*. Turnhout: Brepols, 1976. Typologie des Sources du Moyen Âge, fasc. 17.
 _____. *The Reformation of the Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- _____: BENSON, Robert; s & LANHAN, Carol D.. *Renaissance and Renewal in the 12th century*. Oxford: Claredon Press, 1985.
- CORNIFICIO. *Rhétorique a Hérennius ouvrage longtemps attribué à Cicéron*. Traduction Nouvelle de Henri Bornecque. Paris: Garnier, s/d.
- CORREIA, Joaquim. Sá de Miranda – poeta à maneira antiga. *Revista da Universidade de Aveiro – Letras*, n.1, 1984.
- CORTÉS, Hernán. *Cartas de Relación*. Edición de Angel Delgado Gómez. Madrid: Castalia, 1993.
- CORTESÃO, Armando & THOMAS, Henry. *Carta das novas que vieram a El Rei nosso senhor do descobrimento do Preste João* (Lisboa, 1521). Texto original e estudo crítico com vários documentos inéditos. Lisboa, 1938.
- CORTIJO OCAÑA, Antonio. La traducción portuguesa de la *Confessio Amantis* de John Gower. *Euphrosyne. Revista de Filología Clássica*, XXIII (1995).
- _____. El *Discurso de despedida dirigido à princesa Dona Joana por ocasião do seu casamento com Henrique IV de Castela* del Condestable Don Pedro de Portugal. *Santa Barbara Portuguese Studies*, v.4 (1997).
- COSTA, João Paulo de Oliveira. Fernão Lourenço, tesoureiro e feitor da Casa da Mina e da Índia (c.1481-1504) – uma carreira de sucesso. *Aquém e Além da Taprobana*. Estudos Luso-Orientais à memória de Jean Aubin & Denys Lombard. Edição dirigida por Luis Felipe Thomaz. Lisboa: UNL/Cham, 2002.
- COUTO, Diogo do. *O Soldado Prático*. Texto restituído, prefácio e notas pelo Prof. M.Rodrigues Lapa. Lisboa, Sá da Costa, 1937.
- CRUZ, M.Leonor Garcia da. As controvérsias ao tempo de D. João III sobre a política portuguesa no Norte de África. *Mare Liberum* (13) 1997.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Tradução de Teodoro Cabral e Paulo Rónai. São Paulo: Edusp/Hucitec, 1996.
- Damião de Góis na Europa do Renascimento*. Actas. Braga: Faculdade de Filosofia, 2003.
- D'AMICO, John. *Renaissance Humanism in Papal Rome*. Humanists and Chrchmen on the Eve of the Reformation. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1991.
- DAVIS, Natalie Zemon. *Pour sauver sa vie*. Les récits de pardon au XVIe siècle. Paris, 1988.
- DELUMEAU, Jean. *Mil Anos Felicidade*. Uma História do Paraíso. Lisboa: Terramar, 1997.
- DEMÉTRIO. *Sobre el Estilo*. Madrid: Gredos, 1979.
- DIAS, Aida Fernanda. *O Cancioneiro Geral e a poesia peninsular de Quatrocentos*. Contactos e sobrevivências. Coimbra: Almedina, 1978.
- DIAS, A.J. Silva. Quem era Frei João Verba, colaborador literário de El-rei D. Duarte e do Infante D. Pedro, *Itinerarium*, 10-11 (1956).
- DIAS, Sebastião da Silva. *A política cultural da época de D. João III*. Coimbra, 1969, 2v.
- Ditos portugueses dignos de memória*. História íntima do século XVI, anotada e comentada por José Hermano Saraiva. Lisboa: Europa-América, 1997.

- DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*. Actualização ortográfica, introdução e notas de João Morais Barbosa. Lisboa: INCM, 1982.
- DOM PEDRO, Infante. *Livro dos Ofícios de Marco Tullio Ciceram o qual tornou em linguagem o Ifante D. Pedro, duque de Coimbra*. Edição crítica, segundo o manuscrito de Madrid, prefaciada, anotada e acompanhada de glossário por Joseph Piel. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1948.
- _____. Sumário que o Ifante deu a Mestre Francisco pera pregar do Condestabre D. Nuno Aluares Pereyra. In: TAROUCA, Carlos da Silva. O “Santo Condestável” pode ser canonizado?. *Brotéria* v. XLIX, fasc. 2-3.
- _____. *Laudes a Nuno Álvares Pereira*. In: SANTOS, Domingos Maurício Gomes. Para a história do culto do B. Nun’Alvres. *Brotéria* v.VII, fasc.1, julho 1928.
- DRONKE, Peter. *The medieval poet and his world*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984.
- DUARTE, Luiz F. (org.). *Naceo e Amperidónia*. Novela sentimental do século XVI. Lisboa: INCM, 1986.
- DURER, Albrecht. *Apocalipse de Albrecht Durer*. Lisboa: Guimarães Editora, 1986.
- DYER, Christopher. Alternative approaches to the history of agriculture. *Past & Present*, 2000, n. 68.
- EARLE, T. F. *Theme and Imagery in the Poetry of Sá de Miranda*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- _____. *Musa Renascida*. A poesia de António Ferreira. Lisboa: Caminho, 1990.
- EDWARDS, Robert & SPECTOR, Sptehen (eds). *The olde daunce*. Love, friendship, sex, and marriage in the Medieval World. New York: New York University Press, 1991.
- EGRY, Anne de. *O Apocalipse de Lorvão*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972.
- ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte*. Lisboa: Difel, 1987.
- _____. *La civilisation des mœurs*. Paris: Calmann-Lévy, 1973.
- _____. *La société de cour*. Paris: Calmann-Lévy, 1974.
- El libro antiguo español*. El escrito en el siglo de oro. Prácticas y representaciones. Dirigido por Pedro M. Cátedra, Augustin Redondo y Maria Luisa López-Vidriero. Edición al cuidado de Javier Guijarro Ceballos. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1998.
- ELLIOTT, J.H. *Spain and its World. 1500-1700*. New Haven and London: Yale University Press, 1989.
- Épístola do muito poderoso e invencível Manuel, rei de Portugal e dos Algarves, etc. das vitórias que obterve na Índia e em Malaca*. Ao Santo Padre, em Cristo, e senhor nosso, Leão X, Pontífice Máximo. Lisboa, 6 de junho 1513. Reprodução fac-similada, leitura moderna, tradução e notas de Nair de Nazaré Castro Soares. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1979.
- Estudos Portugueses*. Homenagem a Luciana Stegagno Picchio. Lisboa: Difel, 1981.
- ÉVORA, André Rodrigues de. *Sentenças para a ensinança e doutrina do príncipe D. Sebastião*. Fac-símile do manuscrito inédito da Casa do Cadaval, com introdução por Luís de Matos. Lisboa: Banco Pinto & Souto Mayor, 1983.
- FANTAZZI, Charles (Ed.). *De Conscribendis Epistolis*. In: _____. *Selected Works of J. L. Vives*. Leiden: E.J. Brill, 1989, v. III.
- FARAL, Edmond. *Les Artes Poétiques du XIIe et du XIIIe siècle*. Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Âge. Genève/Paris: Slaktine/Champion, 1982.

- FERREIRA, António. *Poemas Lusitanos*. Edição crítica, introdução e comentário de T.F. Earle. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- FERREIRA, Jorge Ferreira de. *Epístola*. Paris: Farândola, 1997.
- FERREIRA, José Ribeiro (coord.). *Plutarco: educador da Europa*. Actas do Congresso. 11 e 12 de novembro de 1999. Lisboa: Fundação Eng. António de Almeida, 2002.
- FERSTER, Judith. *Fictions of Advice*. The Literature and Politics of Counsel in the Late Medieval England. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.
- FIGUEIREDO, Fidelino de. *A Épica Portuguesa no Século XVI*. Lisboa: INCM, 1987.
 _____. *História da Literatura Clássica. 1502 - 1580*. Lisboa: Clássica, 1917.
- FONSECA, Luís Adão da. *O Essencial sobre o Tratado de Windsor*. Lisboa: INCM, 1986.
- FONTOURA, Otilia Rodrigues. *Portugal em Marrocos na época de D. João III: abandono ou permanência?*. Funchal: CEHA, 1999.
- FOULCHÉ-DELBOSC, Raymond. *Cancionero castellano del siglo XV*. Madrid: Ribadeneira, 1912-13.
- FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. *O poder real em Portugal e as origens do absolutismo*. Boletim de História da Civilização Antiga e Medieval, LXVIII, n. 6. São Paulo: FFLCH, 1946.
- FREIRE, José Geraldo. A versão latina por Pascácio de Dume dos "Apophtegmata Patrum". *Humanitas* 21-22 (1969-1970).
- FRIGO, Daniela. *Il Padre di Famiglia*. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell' "Economica" tra Cinque e Seicento. Roma: Bulzoni, 1985.
 _____. "Disciplina Rei Familiariae": a *Economia* como modelo administrativo de Ancien Regime. *Penélope – Fazer e Desfazer a História* 6 (1991).
- FUMAROLI, Marc. La République des lettres. *Diogenes*, n.143, juillet-setembre 1988.
 _____. Marc. Genèse de l'épistolographie classique: rhétorique humaniste de la lettre, de Pétrarque à Juste Lipse. *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, novembre-décembre 1978, 78^e année, n.6.
- FURLEY, David J. & NEHAMAS, Alexander. *Aristotle's Rhetoric*. Philosophical Essays. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- GAMA, Joana da. *Ditos da Freyra*, conforme a edição quinhentista. Revisão de Tito de Noronha. Porto-Braga: Livraria Chardron, 1872.
- GARCÍA MARTÍN, Ana María. *Coronica Troyana em Linguagem Portuguesa*. Edición y estudio. Salamanca: Luso-Española, 1998.
- GARIN, Eugênio. *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Estampa, 1989.
 _____. *Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano*. São Paulo: Editora da Unesp, 1994.
 _____. *O homem renascentista*. Lisboa: Presença, 1991.
- GARVER, E.. *Aristotle's rhetoric*. An art of character. Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 1994.
- Gesta proxime per Portugalenses in India, Ethiopia et aliis orientabilibus terris. *Anais das Bibliotecas e Arquivos de Portugal*, Lisboa, terceira série, primeiro volume.
- GILBERT, Felix. *Machiavelli e il suo tempo*. Bolonha: Il Mulino, 1977.

- GILISSEN, John. *Introdução Histórica do Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.
- GILSON, Étienne. *L'Esprit de la Philosophie Chrétienne*. Paris, Vrin, 1983.
- GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: FCE, 1996.
- _____. *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*. Edición y traducción de A. Losada. Madrid, 1963.
- GIOLITO, M. Franca Buffa. Retorica giuridica/giudiziaria in Ps. Quintiliano, Decl. Min. 268. *Euphrosyne*, 30 (2002).
- GODINHO, Vitorino Magalhães. *Estrutura da Antiga Sociedade Portuguesa*. Lisboa, Arcádia, 1977.
- GÓIS, Damião de. *Elogio da cidade de Lisboa. Urbis Olisiponis descriptio*. Versões latina e portuguesa, introdução de Ilídio do Amaral; apresentação, edição crítica, tradução e comentário A.A. Nascimento. Lisboa: Guimarães, 2002.
- _____. *O Livro de Eclesiastes*. Reprodução em fac-símile da edição de Stevão Sábio (Veneza, 1538). Edição crítica e introdução de T.F. Earle. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- GÓIS, Pe. Manuel de. *Moral a Nicómaco, de Aristóteles*. Curso Conimbricense. Introdução, estabelecimento do texto e tradução de Antonio Alberto Banha de Andrade. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1957.
- GÓMEZ MORENO, Ángel. *España y la Italia de los Humanistas*. Primeras huellas. Madrid: Gredos, 1994.
- GOODMAN, Anthony & MACKAY, Angus. *The Impact of Humanism on Western Europe*. London and New York: Longman, 1989.
- GOUVEIA, António Camões. Educação e Aprendizagens: Formas de poder na *paideia* do Portugal moderno. *Ler História*, 35 (1998).
- GRAFTON, Anthony & JARDINE, Lisa. *From Humanism to Humanities*. Education and Liberal Arts in 15th and 16th-century Europe. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- GRENDER, Paul F.. *La Scuola nel Rinascimento*. Bari: Laterza, 1991.
- GRIMAL, Pierre. *La Littérature Latine*. Paris: PUF, 1972.
- _____. *A elegia erótica romana*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- GUENÉE, Bernard. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier, 1980.
- GUEVARA, Frei. Antonio de. *Relox de Príncipes*. Estudio y edición de Emilio Blanco. Madrid: ABL Editor/Conferencia de Ministros Provinciales de España, 1994.
- _____. *Epistolas familiares*. Selección prologada por Augusto Cortina. Buenos Aires/México: Espasa-Calpe, 1946.
- HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*. Paris: Gallimard, 1995.
- HANSEN, João Adolfo. *A Sátira e o Engenho*. Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- HARRISON, S.L. Deflating the Odes: Horace Epist. 1.20. *Classical Quarterly* 38 (ii) 473-76 (1988).
- HART, Thomas R. Hierarchical patterns in the *Cantar de Mio Cid*. *Romanic Review* v. LIII, n.3, 1962.
- HASKINS, C.H.. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

- HÉLIN, Maurice. *La Littérature Latine au Moyen Âge*. Col. "Que sais-Je?". Paris: PUF, 1972.
- HERRERA, Fernando de. *Anotaciones a la poesía de Garcilaso*. Edición de Inoria Pepe y José María Reyes. Madrid: Cátedra, 2001.
- HESÍODO. Los trabajos y los días. In: *Obras y Fragmentos*. Madrid: Gredos, 1997.
- HESPANHA, Antonio Manuel. *La Economía de la Gracia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- _____. *La Gracia del Derecho*. Economía de la cultura en la Edad Moderna. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- _____. nobreza nos tratados jurídicos dos séculos XVI a XVIII. *Penélope – Fazer e Desfazer a História* 8 (1993).
- _____. (dir.). *História de Portugal*. O Antigo Regime. Lisboa: Estampa, 1993, v.4.
- _____. (org.). *Justiça e Litigiosidade: História e Prospectiva*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.
- HOOK, David. *Naceo e Amperidónia*. A 16th Century Portuguese Sentimental Romance. *Portuguese Studies*, 1, 1985.
- Homenaje a Eugenio Asensio*. Madrid: Gredos, 1988.
- HORÁCIO. *Satyras e Epistolas de Quinto Horacio Flaco*: traduzidas e anotadas por Antonio Luiz de Seabra. 2ª edição. Porto, tomo segundo. Porto: Cruz Coutinho, 1846.
- _____. *Odes, Epodes e Poema Secular*. Explicados litteralmente, traduzidos em portuguez e anotados por Francisco António Picot. Paris: Librairie-Imprimeries Réunies, 1893.
- _____. *Épitres*. Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- HUIZINGA, Johan. *O Declínio da Idade Média*. São Paulo: Verbo/Edusp, 1978.
- HURTADO DE MENDONZA, Diego. *Poesía*. Edición de Luís F. Díaz Larios y Olga Gete Carpio. Madrid: Cátedra, 1990.
- Individu et Société à la Renaissance*. Colloque International. Bruxelles/Paris: Presses Universitaires de Bruxelles/Presses Universitaires de France, 1967.
- INNES, D.; HINE, H. & PELLING, C. (org.). *Ethics and Rhetoric*. Oxford: Clarendon, 1995.
- JACOBS, Rachel (ed.). *Cambridge Companion to Dante*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- JIMÉNEZ CHACÓN, Francisco & MARTÍNEZ LÓPEZ, J.. *Historia social de la familia en España*. Aproximación a los problemas de familia, tierra y sociedad en Castilla (ss.XV-XIX). Alicante: Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", 1990.
- JOUDAUX, Robert. La philosophie politique des "Géogirques", d'après le livre IV (v.149 à 169). *Bulletin de la Association Guillaume Budé*, n.1, mars 1971.
- KAMINSKY, M. Howard. The noble feud in the Later Middle Ages, *Past & Present* n.177, november 2002.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Los dos cuerpos del rey*. Um estudio de teología política medieval. Madrid: Alianza, 1985.
- _____. *Morrer pela pátria*. Lisboa: João Sá da Costa, 1999.
- KENNEDY, George A.. *A Classical Rhetoric and its Christian & Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill: The University of North Caroline Press, 1980.
- _____. *Studies in Medieval Culture*. Oxford, 1929.

- KING, Margareth L. *Venetian Humanism in an Age of Patrician Dominance*. New Jersey: Princeton University Press, 1986.
- KRAYE, Jill (org.). *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KRISTELLER, Paul O. *Tradição clássica e pensamento do renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1995.
 _____. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México: FCE, 1982.
 _____. *Renaissance Thought and its Sources*. New York: Columbia University Press, 1979.
 _____. *Otto Pensatori del Rinascimento Italiano*. Milano: Riccardo Ricciardi, 1970.
 _____. & WIENER, Philip P.. *Renaissance Essays*. New York: University of Rochester, 1992.
 _____. *Studies in Renaissance Thought and Letters*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1985.
- KRYNEN, Jacques. *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France XIIIe-XIVe siècle*. Paris: Gallimard, 1993.
- La Chanson de Roland*. Esclarecimentos históricos e literários, léxico, notas explicativas por Guillaume Picot. Paris: Larousse, 1965 (tradução brasileira: *A Canção de Rolando*. Tradução de Lígia Vassalo. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988).
- La Découverte, Le Portugal et L'Europe*. Actes du Colloque. Paris les 26, 27 et 28 mai 1988. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 1990.
- LAGO, Maria Paula. *Naceo e Amperidónia*. Estatuto da novela sentimental. Braga: Angelus Novus, 1997.
- LANDIN, Gaspar Dias de. *O Infante D. Pedro*. Chronica Inédita. Lisboa: Scriptorio, 1893.
- LAPA, M. Rodrigues. *Lições de Literatura Portuguesa*. Época Medieval. Coimbra, 1952.
- LAPESA, Rafael. *De la Edad Media a nuestros días*. Madrid: Gredos, 1967.
 _____. *La trayectoria poética de Garcilaso*. Madrid: Revista de Occidente, 1948.
- LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1980.
 _____. *Manual de Retórica Literária*. Madrid: Gredos, 1975, 3 v.
- LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida*. Economia e religião na Idade Média. Lisboa: Teorema, 1987.
 _____. (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1990.
- Les Fêtes de la Renaissance*. Fêtes et cérémonies au temps de Charles Quint. Paris: Centre Nationale de la Recherche Scientifique, 1960, 2v.
- Letter of the Marquis of Santillana to Don Peier, Constable of Portugal*. With introduction and notes by Anthony Pastor and Edgar Prestage. Oxford: Clarendon, 1927.
- LEVI, Giovanni. Equità e reciprocità fra ancién regime e società contemporanea. *Éndoxa*. Series Filosóficas, n.15, 2002.
- LEVIN, Harry. *The Myth of Golden Age in the Renaissance*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Libro de Alexandre*. Edición de Jesús Cañas. Madrid: Cátedra, 2003.
- LIDA DE MAKIEL, María Rosa. Datos para la leyenda de Alejandro en la Edad Media. *Romance Philology*, v. XV, n.4, may 1962.
 _____. La leyenda de Alejandro en la literatura medieval. *Romance Philology*, v. XV, n.3, february 1962.

- Livro da Guerra de Ceuta, escrito por Mestre Mateus de Pisano em 1460.* Tradução moderna em português por Roberto Correia. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1915.
- Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte* (Livro da Cartuxa). Edição diplomática. Transcrição de J.J. Alves Dias. Introdução de A. H. Oliveira Marques e J.J. Alves Dias. Lisboa: Estampa, 1982.
- L'Humanisme Portugais et l'Europe.* Actes du XXI^e Colloque International d'Études Humanistes. Tours, 3-13 juillet 1978. Paris: Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, 1984.
- LOPES, Fernão. *Crónica de D. Fernando*. Porto: Civilização, s/d.
 _____. *Crónica de D. João I*. Porto: Civilização, 1990, 2v.
 _____. *Crónica de D. João I. Primeira Parte*. Segundo o códice n. 352 do Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Com uma introdução por Humberto Baquero Moreno e um prefácio de Antonio Sérgio. Porto: Civilização, 1990.
- LOPEZ de AYALA, Pero. *Libro de la caça de las aves*. El MS 16.392 (British Library, Londres). Introducción, Notas y Apéndices por John G. Cummins. London: Tamesis Books, 1986.
 _____. *Libro Rimado de Palacio*. Edición de Keneth Adams. Madrid: Cátedra, 1993.
- LÓPEZ BUENO, J. (dir.). *La Epístola*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000.
- LÓPEZ ESTRADA, Francisco. *Antología de Epístolas*. Barcelona: Labor, 1961.
 _____. *Las Poéticas Castellanas de la Edad Media*. Estudio preliminar, edición y notas. Madrid: Taurus, 1984.
 _____. *Los Libros de Pastores en la Literatura Española*. Madrid: Gredos, 1974.
- LOPEZ DE MENDOZA, D. Iñigo. Marqués de Santillana. *Obras de Don Iñigo Lopez de Mendoza, Marqués de Santillana*. Edición de José Amador de los Ríos. Madrid, 1852.
 _____. *Poesía Lírica*. Edición de Miguel Ángel Pérez Priego. Madrid: Cátedra, 1999.
- LUIJÁN ATIENZA, Ángel Luis. La epístola de Garcilaso a Boscán: entre el *sermo* y la *oratio*. *Bulletin of Spanish Studies* v. LXXX, number 2, 2003.
- MACEDO, Helder. *Os Lusíadas: celebração épica como crítica pastoril*. *Actas da V da Reunião Internacional de Camonistas*. São Paulo: USP-FFLCH, 1987.
- MACHADO, José Pedro. Proémio e Carta do Marquês de Santilhana. *Língua e Cultura* (1972).
- MACK, Peter. Rudolph Agricola's reading of literature. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, v.48, 1985.
- MACPHERSON, Ian. The "invenciones y letras" of the *Cancionero General*. London: Department of Hispanic Studies/Queen Mary and Westfield College, 1998.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Análise de textos de comunicação*. Tradução Cecília Souza-e-Silva e Décio Rocha. São Paulo: Cortez, 2002.
 _____. *O Contexto da Obra Literária*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- MÂLE, Émile. *L'Art religieux du XIII^e siècle en France*. Paris: Armand Colin, 1948.
- MARQUES, A. H. de Oliveira. *A sociedade medieval portuguesa*. Aspectos da vida quotidiana. Lisboa: Sá da Costa, 1957.
 _____. *História de Portugal*. Lisboa: Ágora, 1973.
 _____. *Ensaios da História Medieval Portuguesa*. Lisboa: Vega, 1980.
 _____. O Portugal do tempo do Infante D. Pedro visto por estrangeiros (a embaixada borguinhã de 1428-29). *Biblos*, v. LXIX (1993).

- MARAVALL, José António. *El mundo social de "La Celestina"*. 3ª edición revisada. Madrid: Gredos, 1986.
- MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*. Paris, 1958.
- MARTIN, René. *Recherches sur les agronomes latins et leurs conceptions économiques et morales*. Paris: Les Belles Lettres, 1971.
- Matéria de Bretanha em Portugal*. Actas do Colóquio realizado em Lisboa nos dias 8 e 9 de novembro de 2001. Coordenação L.C. Neves, M. Madureira e T. Amado. Lisboa: Colibri, 2002.
- MARTINEZ FERRANDO, J. Ernesto. *Tragédia del insigne condestable Don Pedro de Portugal*. Madrid, 1942.
- MARTINS, José V. de Pina. Sá de Miranda and the reception of a revived *dolce stil nuovo* in the sixteenth century. *Portuguese Studies*. 1985, v. I.
- MARTINS, J.P. Oliveira. *Os Filhos de D. João I*. Lisboa: Parceria A.M. Pereira, 1936
- MARTINS, Mário. *Estudos de Cultura Medieval*. Lisboa: Verbo, 1969.
- _____. A amizade e o amor conjugal no "Leal Conselheiro". *Didaskalia IX* (1979).
- MATOS, Albino de Almeida. *A oração de sapiência de Hilário Moreira*. Coimbra: INIC/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras de Coimbra, 1990.
- _____. *A Oração de Sapiência de Hilário Moreira*. Coimbra: INIC/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras de Coimbra, 1990.
- MATOS, Luís de. *Les portugais en France au XVIe siècle*. Paris, 1970.
- MATOS, Manuel Cadafaz de. O infante D. Pedro, a versão do "De Officiis" e outras preocupações ciceronianas no Ocidente europeu no século XV. *Biblos*. Revista da Faculdade de Letras, v. LXIX (1993).
- MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1993.
- MAUREL, Christian. Structures familiales et solidarités lignagères à Marseille au XVe siècle: autour de l'ascension sociale des Forbin. *Annales ESC*, mai-juin 1986, n.3.
- McKEON, Richard. *Introduction to Aristotle*. Chicago/London: Chicago University Press, 1973.
- MELO, D. Francisco Manuel de. *Cartas Familiares*. Prefácio e notas de Maria Conceição Morais Sarmiento. Lisboa: INCM, 1981.
- MENDES, Margarida Vieira. *A oratória barroca de Vieira*. 2ª edição. Lisboa: Caminho, 2003.
- MENDONÇA, Manuela. *D. João II*. Um percurso humano e político nas origens da modernidade em Portugal. Lisboa: Estampa, 1991.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Antologia de Poetas Líricos Castellanos*. Santander: Aldus, 1944.
- MENESES, D. Pedro. *Oração Proferida no Estudo Geral de Lisboa. Oratio Habita... In Scholis Ulyxbonae*. Tradução de Miguel Pinto de Meneses. Introdução de A. Moreira de Sá. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1964.
- MERÊA, Manuel Paulo. *Estudos de História do Direito Hispânico Medieval*. t.II. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1953.

- MEYER, Michel. *A Retórica das Paixões*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MIGUEL, António Dias. António Pereira Marramaque, senhor de Basto. Subsídios para o estudo da sua vida e da sua obra. *Arquivos do Centro Cultural Português* v.XV, 1980.
- MIRANDA, Francisco de Sá de. *Poesias de Francisco de Sá de Miranda*, edição feita sobre cinco manuscritos inéditos e todas as edições impressas, com estudo introdutório, variantes, notas, glossário e um retrato de Miranda, sob responsabilidade de Carolina Michaelis de Vasconcelos, Halle: Max Niemayer, 1885; reeditado pela Imprensa Nacional/Casa da Moeda. Lisboa, 1989.
- Miscelânea de estudos em honra do Prof. Américo da Costa Ramalho*. Coimbra: INIC, 1992.
- MOINES, Georges. *Histoire de la vieillesse*. De l'Antiquité à la Renaissance. Paris: Fayard, 1988.
- MOMMSEN, Theodor E. Petrarch's conception of the Dark Ages. *Speculum* v.XVII, July 1942, n.3.
- MONTEMAYOR, Jorge de. *La Diana*. Edición de Juan Montero; estudio preliminar de Juan Bautista de Avalor-Arce. Barcelona: Crítica, 1996.
- MORAIS, Inácio de. *Conimbricæ Encomium*. Revisão e prefácio de Mário Brandão. Coimbra, 1938.
- MURPHY, James. *Rhetoric in the Middle Ages*. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance. Los Angeles: UCLA Press, 1974.
- _____. (org.). *Renaissance Eloquence*. Los Angeles: UCLA Press, 1983.
- _____. (ed.). *Medieval Eloquence*. Studies in the Theory and Practice of Medieval Rhetoric. Los Angeles: University of California Press, 1978.
- MONTEIRO, João Gouveia. Orientações da cultura de corte na 1ª metade do séc. XV (A literatura dos príncipes de Avis). *Vértice* n.5, 2ª série, 1988.
- MORENO, Humberto Baquero. Um aspecto da política cultural de D. Afonso V: a concessão de bolsas de estudo. *Revista de Ciências do Homem*. Universidade Lourenço Marques, v.III, série A, junho 1970.
- MORENO, Humberto Baquero. "Carta de Bruges" do Infante D. Pedro. *Biblos* v.XXVIII, 1952.
- NASCIMENTO, Aires A.. *Princesas de Portugal*. Contratos matrimoniais dos séculos XV e XVI. Lisboa: Cosmos, 1992.
- _____. *A. Leonor de Portugal*. Imperatriz da Alemanha. Diário de Viagem do embaixador Nicolau Lanckman de Valckenstein. Lisboa: Cosmos, 1992.
- _____. As livrarias dos príncipes de Avis. *Biblos* v. LXIX (1993).
- NEIVA, Saulo. *Au nom du Loisir et de l'Amitié*. Rhétorique et morale dans l'épître en vers en langue portugaise au XVIe siècle. Paris: Calouste Gulbenkian, 1999.
- _____. Les représentations de l'amitié parfaite et la diffusion de l'humanisme de la Renaissance. *Arquivos do Centro Cultural Português*, v. XLIII, 2002.
- NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos Ideológicos del Poder Real en Castilla*. Siglos XIII-XVI. Madrid: Eudema, 1988.
- _____. *Ceremonias de la Realeza*. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara. Madrid: Nerea, 1993.
- NOBRE, Francisco José Avelar. *A Oração Laudatória de Todas as Ciências e das Belas-Artes de António Pinto*. Tese de Licenciatura em Filologia Clássica apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra, 1963.
- NOONAN, Laurence A. *John of Empoli and his Relations with Afonso de Albuquerque*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1989.

- NUNES, Irene Freire. *Coronica Troiana em Linguagem Portuguesa*. Lisboa: Colibri, 1996.
- Obras dos Príncipes de Avis*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1981.
- O Humanismo Português*. 1500-1600. Primeiro Simpósio Nacional, 21-25 de outubro de 1985. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1988.
- O Livro de cozinha da Infanta D. Maria de Portugal*. Primeira edição integral do códice português I.E. 33. da Biblioteca Nacional de Nápoles. Leitura de Giacinto Manuppella e Salvador Dias Arnaut. Prólogo, notas aos textos, glossário e índices de Giacinto Manuppella; introdução histórica de Salvador Dias Arnaut. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1967.
- O'MALLEY, John. Fulfillment of the Christian Golden Age under Pope Julius II: Text of a Discourse of Giles of Viterbo, 1507. *Traditio* 25, 1969.
- _____. *Rome and the Renaissance. Studies in Culture and Religion*. Londres: Variorum Reprints, 1981.
- Orações de Obediência dos Reis de Portugal aos Sumos Pontífices*. Introdução e notas bibliográficas por Martim de Albuquerque. Lisboa: Inapa, 1988.
- Ordenações Del-Rei Dom Duarte*. Edição preparada por Martim de Albuquerque e Eduardo Borges Nunes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.
- Ordenações do Senhor Rey D. Manuel*. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1797.
- ORTIZ, D. Diogo. *O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz*. Estudo literário e edição crítica de Elsa Maria Branco da Silva. Lisboa: Colibri, 2001.
- OSAKABE, Haqira. *Argumentação e Discurso Político*. São Paulo: Kairós, 1979.
- Os originais do Cartório da Câmara Municipal de Évora, In: *A Cidade de Évora* n.48-50, janeiro-dezembro 1965-67, anos XXII-XXIV.
- OSÓRIO, D. Jerónimo. *Chronica de El-Rei D. Manuel*. Biblioteca de Clássicos Portuguezes, 12 v. Lisboa, 1909-1912, 2v.
- OSÓRIO, Jorge Alves. Me. João Fernandes. *A Oração sobre a fama da Universidade (1548)*. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos/Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1967.
- _____. Me. João Fernandes. *A Oração sobre a fama da Universidade (1548)*. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos/Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1967.
- _____. 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. Línguas e Literatura*. Porto, II série, v. II, 1985.
- _____. Autour d'un discours humaniste d'un éditeur coimbrois des *Colloques d'Erasmus*, v.XI, 1977.
- _____. Trovador e poeta do séc. XIII ao séc. XV. Algumas considerações. *Revista da Faculdade de Letras. Línguas e Literatura*, II série, v. X, Porto, 1993.
- _____. Duarte de Resende, tradutor do *De amicitia* de Cícero (1531). *Humanitas* v. XLVII (1995).
- PACHECO, Maria José de Freitas Sousa. *A Oração Inaugural do Colégio das Artes de Arnaldo Fabricio*. Tese de Licenciatura em Filologia Clássica apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra, 1959.
- PAGDEN, Anthony. The diffusion of Aristotle's moral philosophy in Spain, ca.1400-1600. *Traditio* XXX, 1975.
- PAIS, Álvaro. *Espelho de Reis (Speculum Regum)*. Edição bilingüe, estabelecimento do texto e tradução de Miguel Pinto de Meneses. Lisboa, 1955-1963, 2v.

- PALENCIA, Alfonso de. *De perfectione militaris triumphi. De la perfección del triunfo militar*. Ediciones críticas y estudio de Javier Duran Barceló. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1996.
- _____. *Cuarta Década de Alonso de Palencia*. Edición de José López de Toro. Tomo XXIV del Archivo Documental Español. Madrid: Real Academia de la Historia, 1970.
- PATILLON, Michel. *Éléments de Rhétorique Classique*. Paris: Nathan, 1990.
- PAVIOT, Jacques. *Portugal et Bourgogne au XVe Siècle*. Lisboa-Paris/Centre Culturel Portugais-Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995.
- _____. *Portugal et Bourgogne au XVe siècle. Arquivos do Centro Cultural Português*. Paris: Calouste Gulbenkian, 1989.
- PEIXOTO, Jorge. A edição de Lisboa de 1543 das “Obras” de Boscán e Garcilaso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960, Separata do *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*, v.I, n.3.
- PEREIRA, M.H. Rocha. *Temas Clássicos na Poesia Portuguesa*. Lisboa: Verbo, 1972.
- _____. Uma descrição poética da Lisboa quinhentista. *Humanitas* 35-36 (1983-1984).
- PERELMAN, Chaim & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da Argumentação*. A Nova Retórica. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- PERISTIANY, J.G. *Honra e Vergonha*. Valores das sociedades mediterrâneas. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1971.
- PETRIS, Loris. Le magistrat gallican et l'Académie du Palais: le discours *De l'ire, & comme il la faut modérer* de Guy de Pibrac (étude et édition). *Nouvelle Revue du Seizième Siècle*, 2004.
- PHILO. *On Husbandry*. By F.H. Olson and G.H. Whitaker. London, 1930.
- PICCOLOMINI, Enéas Silvio. *História de dois amantes*. Lisboa, 2004.
- PINA, Rui de. *Crônicas*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto, 1977.
- PINHEIRO, António. *Colleçam das obras portuguezas do sabio bispo de Miranda e de Leyria. D. Antonio Pinheiro pregador do senhor rey D. Ioam III e mestre do principe...*, Lisboa, 1784.
- PINTO, Frei Heitor. *Imagem da vida cristã*. Prefácio e notas M.A. Correia. Lisboa: Sá da Costa, 1956.
- PIZAN, Christine de. *O Livro das Tres Vertudes a Insinança das Damas*. Edição crítica de Maria de Lourdes Crispim. Lisboa: Caminho, 2002.
- PLATÃO, *Lisis*. Introdução, versão do grego e notas de Francisco de Oliveira. 2ª edição revista e aumentada. Coimbra: INIC, 1990.
- PLINE LE JEUNE. *Lettres*. Texte établi et traduit par Anne-Marie Guillemin. Paris: Les Belles Lettres, 1943.
- POCOCK, J.G.A. *Le Moment Machiavélien*. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique. Paris: PUF, 1997.
- PÓNTON, Gonzalo. *Correspondencias*. Los orígenes del arte epistolar en España. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- PORTUGAL, Fernando de. A propósito dos “Ditos Portugueses Dignos de Memória”. Separata da *Revista da Biblioteca Nacional*, n.1, 1981.

- PORTUGAL, D. Francisco de. *Poesias e sentenças de D. Francisco de Portugal, 1º conde de Vimioso*. Fixação do texto, introdução e notas por Valéria Tocco. Lisboa: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1999.
- _____. *Sentenças*. Edizione critica e studio introduttivo a cura di Valerio Tocco. Viareggio: Mauro Baroni Editore, 1997.
- Presença de Portugal no Mundo*. Actas do Colóquio. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1982.
- PROPERCE. *Elegies*. Edition by W.A. Camps. Cambridge, 1967.
- PSEUDO-ARISTÓTELES. *Segredo dos Segredos*. Lisboa, 1960.
- PULGAR, Hernando del. *Los Claros Varones de España (ca.1483)*. A semi-paleographical edition. Joseph Abraham Levi, editor. New York: Peter Lang, 1989.
- _____. *Coplas de Mingo Revulgo glosadas por Fernando del Pulgar*. Edição fac-similada. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1985.
- PUTNAM, Michael. *Essays on Latin Lyric, Elegy, and Epic*. New Jersey: Princeton, 1982.
- QUILLEN, Carol Everhart. *Rereading the Renaissance*. Petrarch, Augustine, and the Language of Humanism. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- QUINT, Anne-Marie (dir.). *Le conte et la lettre dans l'espace lusophone*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2001.
- _____. (dir.). *Modèles et innovations*. Études de littérature portugaise et brésilienne. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1995.
- QUINTILIANO. *Institutio Oratoria*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1979, 2v.
- RAMALHO, Américo da Costa. *Estudos sobre o século XVI*. Lisboa: INCM, 1983.
- _____. *O latim renascentista em Portugal*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT, 1994.
- _____. *Para História do Humanismo em Portugal*. Coimbra: INIC/Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra, 1988.
- _____. *Estudos sobre a Época do Renascimento*. Coimbra, 1969.
- _____. Ditos e sentenças de quinhentistas portugueses. Separata de *Humanitas*, v. XXIX-XXX, Coimbra, 1977-1978.
- _____. Alguns aspectos da vida universitária em Coimbra nos meados do século XVI (1548-1554). Separata de *Humanitas* v. XXXIII-XXXIV.
- REBELO, Diogo Lopes. *Do governo da república pelo rei. De Republica gubernanda per regem*. Reprodução fac-similada da edição de 1496. Introdução e notas do Doutor Artur Moreira de Sá. Lisboa: Instituto para a Alta Cultura/Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia, 1951.
- REBELO, Luís de Sousa. *A Concepção do Poder em Fernão Lopes*. Lisboa: Horizonte, 1983.
- REDONDO, Agustin. *Antonio de Guevara (1480?-1545) et L'Espagne de son temps*. De la carrière officielle aux oeuvres politico-morales. Genebra, 1976.
- _____. (dir.). *Les Parentés Fictives en Espagne. XVIe-XVIIe siècles*. Colloque International (Sorbonne, 15, 16 et 17 mai 1986). Paris: Publications de la Sorbonne, 1988.
- _____; DUFOURNET, Jean & FIORATO, Adelin. *Le pouvoir monarchique et ses supports idéologiques aux XIVe-XVIIe siècles*. Paris: Publications de la Sorbonne Nouvelle, 1990.
- REICHENBERGER, Arnold. Boscán's Epístola a Mendoza. *Hispanic Review*, v. XVII, January 1949, n.1.
- _____. Classical antiquity in some poems of Juan de Mena. In: *Studia Hispanica in Honorem R. Lapesa*. Madrid: Gredos, 1972.

- Répresentations, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge*. Actes du Colloque organisé par l'Université du Maine. Les 25 et 26 mars 1994. Edité par Joel Blanchard. Paris: Picard, 1995.
- RESENDE, André de. *Carta a Bartolomeu de Quevedo*. Introdução, texto latino, versão e notas de Virgínia Soares Pereira. Coimbra: INIC/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1988.
- _____. *Vida do Infante Dom Duarte*. Lisboa: Academia Real das Ciencias, 1789.
- RESENDE, André Falcão de. Microcosmografia e descrição do mundo pequeno que é o homem. Edição de Flório José de Oliveira. In: *A Cidade de Évora* ano IX, janeiro-junho 1951, n.23-24.
- RESENDE, Garcia de. *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*. Lisboa: INCM, 1998, 5v.
- _____. *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*. Texto estabelecido, prefaciado e anotado por Álvaro da Costa Pimpão e Ainda Fernanda Dias. Coimbra: Centro de Estudos Românicos, 1973.
- _____. *Livro das obras de Garcia de Resende*. Edição crítica, estudo textológico e lingüístico por Evelina Verdelho. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- REYES CORIA, Bulmaro. *La Retórica en La Partición Oratoria de Cicerón*. México: UNAM, 1987.
- RIBEIRO, Cristina & MADUREIRA, Margarida (coord.). *O Género do Texto Medieval*. Lisboa: Cosmos, 1997.
- RICARD, Robert. *Études sur l'histoire des portugais au Maroc*. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1955.
- RICO, Francisco (org.). *Historia y Crítica de la Literatura Española*. Barcelona: Crítica, 1991.
- _____. *El sueño del Humanismo*. De Petrarca a Erasmo. Madrid: Alianza, 1997.
- _____. *Artes poéticas castellanas del siglo XV*. Madrid: Taurus, 1987.
- RIVERS, Elias L. The Horatian Epistle and its introduction into Spanish Literature. *Hispanic Review*, v. XXII, n.3, July 1954.
- ROCHA, André Crabé. *A Epistolografia em Portugal*. Coimbra, 1965.
- _____. *Garcia de Resende e o Cancioneiro Geral*. Lisboa: ICALP, 1979.
- RODRIGUES, Maria Idalina Resina. *Frei Luís de Granada e a Literatura de Espiritualidade em Portugal (1554-1632)*. Dissertação de Doutoramento em Filologia Românica apresentada à Universidade de Lisboa, 1976, 2v.
- ROMAGNOLI, Daniela. (dir.). *La ville et la cour*. Des bonnes et mauvaises manières. Paris: Fayard, 1995.
- ROMUALDO, Jonas Araújo. *Lugar Comum: Espaço da Criação e da Repetição*. Campinas, 1995. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.
- ROSS, David. *Aristotle*. London/New York: Routledge, 1995.
- RUSSELL, Peter. *The English Intervention in Spain and Portugal in the Time of Edward III & Richard II*. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- SÁ, A. Moreira de. *Humanistas Portugueses em Itália*. Subsídios para o estudo de Frei Gomes de Lisboa, dos dois Luíses Teixeira, de João de Barros e de Henrique Caiado. Lisboa, INCM, 1983.
- SALISBURY, John of. *Policraticus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- SALINAS ESPINOSA, Concepción. *La Epístola a las valientes letrados de España del Príncipe de Viana. Actas del III Congreso Internacional de Hispanistas*. Málaga, 1997.
- SALMON, J.H. Stoicism and Roman Exemple: Seneca and Tacitus in Jacobean England. *Journal of the History of the Ideas*, april-june 1989, v.6.
- SÁNCHEZ TARRÍO, Ana María. O obscuro fidalgo João Rodríguez de Lucena, tradutor da *Heroides. Euphrosyne*, v.30, 2002.
- SANTILLANA, Marqués de. *Poesía Lírica*. Edición de Miguel Ángel Pérez Priego. Madrid: Cátedra, 1999.
- SANTOS, Maria José Azevedo. *Jantar e cear na corte de D. João III*. Coimbra: CHSC/Câmara Municipal de Vila do Conde, 2002.
- SARAIVA, A. José. *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1993.
- SÊNECA. *Epístolas a Lucílio*. Traducción y notas de Ismael Rosa Meliá. Madrid: Gredos, 1999.
- _____. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de J.A. . Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal*, v.III (1495-1580). Lisboa: Verbo, 1980.
- _____. A “crônica de D. João III” de António de Castilho. *Arquivos do Centro Cultural Português* v.II, 1970.
- SERRÃO, Joel. *A Historiografia Portuguesa*. Doutrina e Crítica. Lisboa: Verbo, 1972, 2v.
- SESTAN, Ernesto. La famiglia nella società del Quattrocento. In: *Convegno Internazionale del V Centenario di Leon Battista Alberti*. Roma-Mantova-Firenze 25-29 aprile 1972. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1974.
- SHERMAN, Nancy (ed.). *Aristotle's Ethics*. Critical Essays. Boston: Rowman & Littlefield, 1998.
- SÍCULO, Cataldo Parisio. *Dois Orações*. Introdução e revisão de Américo Ramalho; prólogo, tradução e notas de Maria Gomes da Silva. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1974.
- _____. *Epistolae et Orationes*. Edição fac-similada. Introdução de Américo da Costa Ramalho. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1988.
- SIGEA, Luísa. *Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de cour et la vie de retraite (1552)*. Présenté, traduit et annoté par Odette Sauvage. Paris: PUF, 1970.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- _____. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 2v.
- _____. *Visions of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- SILVA, Augusta Fernanda Oliveira. Algumas cartas de Cataldo a portugueses do século XVI – Livro II. *Humanitas* v. XLVI (1994).
- SILVA, A. Pereira. A primeira suma portuguesa de teologia moral e suas relação com o “Manual” de Navarro. *Didaskalia*, v.V, 1975.
- SILVA, Nuno Espinosa Gomes. *História do Direito Português*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- SILVA, Vítor Manuel Aguiar. *Teoria da Literatura*. Lisboa: Almedina, 1979.
- SMITH, Pauline. *The anti-courtier trend in 16th century French Literature*. Genève: Droz, 1966.

- SOARES, Nair N. Castro. *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra: INIC, 1994.
- _____. A “Virtuosa Benfeitoria”; primeiro tratado de educação de príncipes português. *Biblos* v. LXIX (1993).
- SOUSA, Manuel Faria e. *Rimas Várias de Luis de Camões*. Reprodução fac-similada da edição de 1689. Lisboa: INCM, 1972.
- SPINA, Segismundo. *Introdução à Poética Clássica*. São Paulo: FTD, 1967.
- STEPHENS, John. *The Italian Renaissance*. The origins of intellectual and artistic change before the Reformation. New York: Longman, 1996.
- Studia Hispanica in Honorem R. Lapesa*. Madrid: Gredos, 1972.
- TÁCITO. *Diálogo de los Oradores*. Introducciones, traducción y notas de J.M. Requejo. Madrid: Gredos, 1988.
- _____. *Dialogue des Orateurs*. Texte établi et traduit par H. Goelzer, H. Bornecque et G. Rabuad, 1922.
- TARRÍO, Ana María. Tradução e nobilitação literária: uma estratégia não re-latinizadora no português quinhentista. *Euphrosyne*, v.29, 2001.
- TATE, Robert B. *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*. Versión española de Jesús Díaz. Madrid: Gredos, 1970.
- _____. (ed.). *Essays on Narrative Fiction in the Iberian Peninsula in Honor of Frank Pierce*. London: Dolphin Book, 1982.
- TENTLER, Thomas N.. The meaning of prudence in Bodin. *Traditio* v. XV, 1959.
- TERRA, José da Silva. António Ferreira e António de Sá de Meneses. *Bulletin des Etudes Portugaises et Brésiliennes*, Nouvelle Série, tome 35-36, 1975-76.
- TERRADAS, Ignasi. La reciprocidad superada por la equidad, el amor y la amistad. *Éndoxa*. Series Filosóficas, n.15, 2002.
- THOMAZ, Luís Felipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.
- TIBULLE. *Tibulle et les auteurs du corpus tibullianum*. Texte établi et par traduit par Max Ponchot. Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- Tratado de Confissom*. Chaves, 8 de agosto de 1489. Fac-símile, leitura diplomática e estudo bibliográfico por J. V. Pina Martins. Lisboa: INCM, 1973.
- TRUEBA LAWAND, Jamile. *El Arte Epistolar en el Renacimiento español*. Madrid: Támesis, 1996.
- VAN DEN ABEELE, Baudouin. *La Littérature Cynégetique*. Turnhout: Brepols, 1996.
- VAN DIEVOET, Guido. *Les coutumiers, les styles, les formulaires et les “artes notariae”*. Typologie des Sources du Moyen Âge, fasc. 48. Turnhout: Brepols, 1986.
- VEDELHO, Telmo. Latinização na história da língua portuguesa – o testemunho dos dicionários. *Arquivos do Centro Cultural Português* 22, 1987.
- VIAUD, Aude. *Correspondance d’un ambassadeur castillan au Portugal dans les années 1530*. Lope Hurtado de Mendoza. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 2001.

- _____. L'Infant D. Luís de Portugal. *Aquém e Além da Taprobana*. Estudos Luso-Orientais à memória de Jean Aubin e Denys Lombard. Lisboa: UNL/FCSH/CHAM, 2002.
- VICENTE, Gil. *Copilaçam de todas as obras de Gil Vicente*. v.II. Introdução e normalização do texto de M. Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: INCM, 1983, 2v.
- VILALLÓN, Cristóbal de. *El Scholástico*. Edición de José Martínez Torrejón. Barcelona: Crítica, 1997.
- VINSAUF, Geoffroi de. *Poetria Nova*. Tradução e estudo introdutório por Manuel Rodrigues dos Santos. Lisboa: INIC, 1990.
- VIRGÍLIO. *Bucoliques*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.
- _____. *Oeuvres de Virgile*. P. Virgillii Maronis opera. Texte latin publié d'après les travaux les plus récents de la philosophie avec un commentaire critique et explicatif, une introduction et une notice par E. Benoist. Paris, hachette, 1884.
- VIVES, Juan Luis. *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1947.
- VON ALBRECHT, Michael. *Historia de la literatura romana*. Desde Andrónico hasta Boecio. Barcelona: Herder, 1994.
- VVAA. *Estudos de História de Portugal*. Lisboa, Estampa, 1983, 2v.
- VVAA. *Temas de Retórica Hispana Renascentista*. México: UNAM, 2000.
- ZURARA, Gomes Eanes de. *Crônica do Conde D. Pedro de Meneses*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT, 1997.
- _____. *Crônica dos feitos notáveis que se passaram na conquista da guiné por mandado do Infante D. Henrique*. Introdução e notas por Torquato de Sousa Soares. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1978.
- _____. *Crônica de Guiné*. Introdução, novas anotações e glossário de José Bragança. Porto: Civilização, 1973.
- WILLIAMS, Gordon. *Tradition and Originality in Roman Poetry*. Oxford, 1968.
- WILLIARD, Charity Cannon. A portuguese translation of Christine de Pisan's *Livre des Trois Vertus*. *PMLA*. Publication of the Modern Language Association of America, dec.-1963, v. LXXVIII, n. 5.
- YATES, Frances. *Astrea*. London: Routledge, 1999.
- YNDURÁIN, Domingo. *Humanismo y Renacimiento en España*. Madrid: Cátedra, 1994.
- YOUNG, Charles M. Aristotle on Temperance. *Philosophical Review*, october 1988, v. XCVII, n.4.