

A detail from Raphael's fresco 'The School of Athens'. It depicts Plato on the left, seated and pointing upwards, and Aristotle on the right, seated and gesturing downwards. Both are dressed in classical robes. The background shows architectural elements like columns and a pediment.

NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES

MOSTRAS DE SENTIDO
NO FLUIR DO TEMPO

ESTUDOS DE HUMANISMO E RENASCIMENTO

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

Nair de Nazaré Castro Soares é licenciada em Filologia Clássica e doutorada em Literatura Latina–Literatura Neolatina do Renascimento pela Universidade de Coimbra. É professora catedrática e, durante mais de uma década, directora da linha de investigação “Idade Média e Renascimento” do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. É autora de numerosas publicações nacionais e internacionais, no âmbito da dramaturgia, da pedagogia, da historiografia e das literaturas clássica, humanística e portuguesa. É membro de diversas associações científicas, nacionais e internacionais.

NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES

MOSTRAS DE SENTIDO
NO FLUIR DO TEMPO

ESTUDOS DE HUMANISMO E RENASCIMENTO

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

TÍTULO TITLE

MOSTRAS DE SENTIDO NO FLUIR DO TEMPO: ESTUDOS DE HUMANISMO E RENASCIMENTO

MEANING IN THE FLOW OF TIME. STUDIES ON HUMANISM AND RENAISSANCE

AUTORA AUTHOR

Nair de Nazaré Castro Soares

Orcid ID: 0000-0001-5555-2564

EDITORES PUBLISHERS

Imprensa da Universidade de Coimbra

Coimbra University Press

www.uc.pt/imprensa_uc

Contacto Contact

imprensa@uc.pt

Vendas online Online Sales

<http://livrariadaimprensa.uc.pt>

Coordenação Editorial Editorial Coordination

Imprensa da Universidade de Coimbra

Conceção Gráfica Graphics

Rodolfo Lopes, Nelson Ferreira

Infografia Infographics

Teresa Nunes, Nelson Ferreira

Impressão e Acabamento Printed by

Simões & Linhares, Lda.

ISSN

2182-8814

ISBN

978-989-26-1682-7

ISBN Digital

978-989-26-1683-4

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1683-4>

Depósito Legal Legal Deposit

449880/18

CAPA COVER

Alegoria de Rafael (1483-1520), "Iustitia et Comitas", pintada a óleo, com uma técnica nova, pouco antes da sua morte, e descoberta agora, decorridos 500 anos, no restauro da sala de Constantino, no Vaticano - que posteriormente foi decorada pelos seus discípulos com motivos diferentes.

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
UNIVERSIDADE DE COIMBRA
POCI/2010

Projeto UID/ELT/00196/2013 - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

© Dezembro 2018

Imprensa da Universidade de Coimbra

Classica Digitalia Universitatis Conimbrigenis

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

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

da Universidade de Coimbra

MOSTRAS DE SENTIDO NO FLUIR DO TEMPO: ESTUDOS DE
HUMANISMO E RENASCIMENTO
MEANING IN THE FLOW OF TIME. STUDIES ON HUMANISM AND
RENAISSANCE

AUTORA AUTHOR

Nair de Nazaré Castro Soares

FILIAÇÃO AFFILIATION

Universidade de Coimbra

RESUMO

O presente volume reúne um conjunto de artigos sobre Tradição Clássica, Humanismo e Renascimento, uma mostra apenas do trabalho científico desenvolvido pela autora ao longo da sua atividade como investigadora e docente da Faculdade de Letras da Universidade Coimbra. Organizada no momento da sua jubilação, a obra divide-se em dois grandes temas – Teatro e História das Ideias. Os diferentes artigos seguem as normas bibliográficas das obras em que previamente foram editados.

PALABRAS-CLAVE

Tradição Clássica, Humanismo, Renascimento, Teatro, Literatura.

ABSTRACT

This volume brings together a series of articles on the Classical Tradition, Humanism and the Renaissance that stand for the scientific work developed by the author throughout her activity as a researcher and Full Professor of the Faculty of Arts and Humanities of the University of Coimbra. This edition was organized on the occasion of the end of her teaching career, and is divided into two major themes – Theatre, and History of Ideas. Each article follows the bibliographical references of the publication in which it was previously edited.

Keywords

Classical Tradition, Humanism, Renaissance, Theatre, Literature.

AUTORA

Nair de Nazaré Castro Soares é licenciada em Filologia Clássica e doutorada em Literatura Latina–Literatura Neolatina do Renascimento, pela Universidade de Coimbra. É professora catedrática e, durante mais de uma década, directora da linha de investigação “Idade Média e Renascimento” do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. É autora de numerosas publicações nacionais e internacionais, no âmbito da dramaturgia, da pedagogia, da historiografia e das literaturas clássica, humanística e portuguesa. É membro de diversas associações científicas, nacionais e internacionais.

AUTHOR

Nair de Nazaré Castro Soares has an undergraduate degree in Classical Philology and a doctorate in Latin Literature - Neolatin Literature of the Renaissance at the University of Coimbra, where she now teaches as a Full Professor. For more than a decade she was the head of the research line for "Middle Ages and the Renaissance" at the Center for Classics and Humanistic Studies of the Faculty of Arts and Humanities of the University of Coimbra. She has a vast scholarship to her name both in Portugal and in other countries in the fields of Classics, Renaissance and Portuguese dramaturgy, Pedagogy, Historiography, and Literature.

A meu Pai

Mário Pereira Soares

SUMÁRIO

PRÓLOGO	11
TEATRO	
1. A <i>TRAGÉDIA DO PRÍNCIPE JOÃO</i> (1554) DE DIOGO DE TEIVE, PRIMEIRO DRAMATURGO NEOLATINO PORTUGUÊS	15
2. A <i>CASTRO</i> À LUZ DAS SUAS FONTES: NOVOS DADOS SOBRE A ORIGINALIDADE DE ANTÓNIO FERREIRA	39
3. LIRISMO E <i>VIRTUS</i> TRÁGICA NA <i>CASTRO</i> DE ANTÓNIO FERREIRA: CLASSICISMO E MODERNIDADE	101
4. O TEMA DO AMOR NA TRAGÉDIA HUMANISTA: AMOR SAGRADO E AMOR PROFANO	125
5. MITO, IMAGENS E MOTIVOS CLÁSSICOS NA POESIA TRÁGICA RENASCENTISTA EM PORTUGAL	141
6. MARTÍRIO E SACRIFÍCIO VOLUNTÁRIO NA TRAGÉDIA HUMANISTA E NO MITO INESIANO: EM ANTÓNIO FERREIRA E EUGÉNIO DE CASTRO	161
HISTÓRIA DAS IDEIAS: HUMANISMO E RENASCIMENTO	
1. PLUTARCO NO HUMANISMO RENASCENTISTA EM PORTUGAL	179
2. CATALDO E RESENDE: DA PEDAGOGIA HUMANISTA DE QUATROCENTOS À INFLUÊNCIA DE ERASMO	203
3. RETÓRICA DE CORTE NO PRIMEIRO HUMANISMO PORTUGUÊS	243
4. HUMANISTAS PORTUGUESES E ESPANHÓIS E AS SUAS RELAÇÕES COM A MONARQUIA	261
5. HUMANISMO E UNIVERSIDADE	273
6. ÉVORA QUINHENTISTA E HUMANISMO PRÉ-INACIANO	299
7. GÉNESE DO DISCURSO LITERÁRIO E INTERNACIONALIZAÇÃO DO SABER NO RENASCIMENTO	327
8. A HISTORIOGRAFIA DO RENASCIMENTO EM PORTUGAL: REFERENTES ESTÉTICOS E IDEOLÓGICOS HUMANISTAS	351
9. A CARTA DE D. MANUEL AO PAPA LEÃO X (1513)	375

10. CIDADES IDEAIS E ELOGIO DE CIDADES NO RENASCIMENTO E EM DAMIÃO DE GÓIS	403
11. O HOMEM E A CONSTRUÇÃO DA CIDADE NO RENASCIMENTO: O PRAZER E O DEVER	429
12. D. JERÓNIMO OSÓRIO, BISPO DE SILVES, E A SUA OBRA DE PEDAGOGIA POLÍTICA	451
13. <i>Os Lusíadas</i> DE CAMÕES E O <i>De regis institutione et disciplina</i> DE D. JERÓNIMO OSÓRIO	465
14. <i>Feritas, hvmantitas, divinitas</i> NA ACÇÃO MISSIONÁRIA NO BRASIL DE DOIS DISCÍPULOS DE COIMBRA: NÓBREGA E ANCHIETA	479
15. OS HUMANISTAS E O PODER: CIÊNCIA POLÍTICA E DIREITO NO CONTEXTO DO RENASCIMENTO	497
16. UTOPIA E HUMANISMO DO RENASCIMENTO	515

PRÓLOGO

Mostras de sentido no fluir do tempo. Humanismo e Renascimento é o título deste volume que vê a luz a 14 de Dezembro, dia de São João da Cruz – carmelita descalço, doutor da Igreja e patrono dos poetas e dos místicos – e dia da minha última lição, subordinada ao tema “A palavra e a beleza: teatro do mundo e tradição clássica”.

Quis o ilustre Director do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos e também Director da Imprensa da Universidade de Coimbra, Doutor Delfim Leão, com a sua magnanimidade e a sua *sodalitas*, tão cara aos humanistas, homenagear com este livro a professora – que sou eu –, que dedicou cerca de meio século à docência universitária. E, nesta sua grande empresa, comprometeu dois dos nossos melhores alunos de Pós-graduação, Teresa Nunes e Nelson Henrique, que à excelência da *technê*, unem a *ars*, em que se distingue, a par da brilhante inteligência, a dedicação e generosidade inexcedíveis.

Este livro é um florilégio – de formas e conteúdos, de pensamento e de palavra – de escolhas que fiz, em diferentes momentos de uma vida, ao longo de todo um percurso académico, por isso é tão grande e sentida a gratidão que lhes quero aqui manifestar.

E a eles associo os meus colegas e alunos, de tantos anos, e lembro, com saudade, os nossos mestres insignes. Ficou-nos o seu legado, mais perene que o bronze, *monumentum aere perennius* (Hor. *Od.*, 3. 30), e o seu inesquecível *testimonium*, qual farol, que à distância, ilumina a essência do ser de tantas gerações que ajudaram a formar. É este hoje o património humano, imprecívvel, da secular Universidade de Coimbra.

E, oxalá – neste tempo de “cultura do provisório e do relativo” – possam os mestres de hoje ser sempre seus continuadores, em prol de uma cultura de excelência e de uma verdadeira *humanitas*, sem deixarem de responder, individualmente, à “realização jubilosa de si mesmos”, na expressão do nosso querido Papa Francisco.

Com o coração e a inteligência, que é memória e reconhecimento, lembro com os meus mestres os meus ancestrais, os meus pais e educadores – de quem recebi, “boas doutrinas e muy virtuosas”, no dizer do Infante D. Pedro, duque de Coimbra e protector da Universidade. Para eles são estas palavras que o “Infante das Sete Partidas” proferiu na *Virtuosa Benfeitoria*: aos mestres, aos educadores, nunca se consegue dar total agradecimento, “porquanto nunca podemos deixar de seer obrigados, a quem per natureza somos theudos”.

É da ordem do inefável o que eu sinto, neste momento, de agradecimento e de ternura por tudo quanto os meus pais nos souberam dar, a mim e aos meus

queridos irmãos, na sua consumada arte do essencial, sacrificando ambos os melhores anos da sua vida, em prol da educação dos filhos. E cumpriram o seu mais nobre ideal: formaram na Universidade de Coimbra, nas diferentes Faculdades, os seus sete filhos, nas décadas de 70 e 80 do século XX, e legaram-lhes os valores universais e o testemunho que permanece, de que ainda os vindouros hão-de colher os frutos: *Carpent tua poma nepotes* (Virg. *Ecl.* 9. 50).

Aos meus Pais, fonte inesgotável de vida e alegria – está aqui comigo o meu querido Pai, na juventude e discernimento dos seus 99 anos – aos meus irmãos, aos meus filhos e às minhas duas netas, e a toda a minha família, no Céu e na Terra, dedico esta homenagem, que agora me presta a minha querida Universidade e a Faculdade de Letras, na pessoa do seu Diector, Doutor José Pedro Paiva, que este volume testemunha.

Coimbra, 14 de Dezembro de 2018

Nair Nazaré de Castro Soares

TEATRO

A TRAGÉDIA DO PRÍNCIPE JOÃO (1554) DE DIOGO DE TEIVE, PRIMEIRO DRAMATURGO NEOLATINO PORTUGUÊS

A meu saudoso mestre Carlos Alberto Louro da Fonseca

Nil ego contulerim iocundo sanus amico

Hor. *Serm.*, 1. 5. 44)

O teatro, sobretudo a tragédia, conheceu grande vitalidade e um novo fulgor no ambiente universitário de Coimbra com a chegada dos “Bordaleses”. Assim eram designados os mestres que vieram do Colégio da Guiena – a *Schola Aquitanica*, em Bordéus – com o seu Principal, André de Gouveia, fundar o Colégio das Artes, em Coimbra, a 21 de Fevereiro de 1548. Entre estes mestres figuravam autores eminentes de tragédias neolatinas, o escocês George Buchanan, o francês Guillaume de Guérente e o português Diogo de Teive,

O reconhecimento do papel pedagógico do teatro – manifestado por alvarás régios de D. João III que prescreviam a realização de representações na Universidade, à semelhança do que acontecia nos diversos colégios da Europa¹ –, presidiu ao espírito da definição curricular dos Regulamentos elaborados por André de Gouveia, para o Colégio de Bordéus e para o Colégio das Artes. É sobretudo com a criação deste colégio em Coimbra que a produção dramática e a sua representação fazem parte integrante da *ratio studiorum*, como elementos fundamentais na formação retórica e moral dos alunos.

A encenação teatral de peças de autores antigos ou da autoria de mestres ou de alunos, no acto de graduação em Artes, empresta cor e brilho à vida estudantil e ultrapassa os limites da comunidade académica, envolvendo, no entusiasmo pelo espectáculo, os familiares dos alunos-actores, e o povo da cidade. Estas representações que se impõem pela qualidade do texto dramático, pela música dos coros, pela espectacularidade cénica tornaram-se assim um fenómeno cultural e social.

A presença, no meio académico, dos dramaturgos «Bordaleses» e a experiência destes mestres como autores e encenadores de peças de teatro, que amiúde representavam, iriam favorecer o espírito de iniciativa literária de novas gerações e condicionar os seus gostos estéticos.

E nem só em Portugal, por toda a Europa, se exercita a arte dramática, com a mesma finalidade, nos colégios universitários, alfobres de ideias novas e centros de irradiação de cultura. O intercâmbio intelectual, favorecido pelo magistério de mestres comuns nos vários colégios europeu – onde a língua de comunicação e de ensino era o Latim –, desempenha um papel de relevo nas origens e evolução

¹ Cf. Mário Brandão, *Documentos de D. João III*, Coimbra, Universitatis Conimbricensis Studia ac Regesta, vol. II, 1939, pp. 47-48.

da arte dramática, no século XVI.

Compreende-se assim que, nesta época, o discurso dramático e mesmo o discurso literário, em geral, qualquer que seja o género cultivado, revele profunda influência da retórica escolar². Os próprios *themata* retóricos, de carácter predominantemente celebrativo, a que o género demonstrativo dá o tom, influíram nas diversas formas literárias e de sobremaneira na dramaturgia quinhentista, maneirista e barroca.

Serve de exemplo o teatro bíblico, em que a constante referencial do *mythos* é a luta do bem e do mal, antinomia de singular importância nos *themata* das *exercitationes* escolares, a que naturalmente se agrega o assunto religioso que a Reforma e as guerras de religião actualizavam.

A tragédia – que combina a sublimidade do estilo com o lirismo das odes corais – vai ser um género privilegiado no Renascimento. Dirigida a despertar emoções num público receptor, a tragédia define-se como experiência emocional e intelectual, com uma função emotiva, um valor didáctico³. Apesar da dependência dos modelos clássicos que a retórica escolar privilegia, os autores do Renascimento empenham-se em imprimir à sua obra a marca da actualidade, e em criar um estilo novo, sem colidir com a tradição antiga, nem com a preceptística que então se afirmava, designadamente em Itália⁴

Giovan Giorgio Trissino e Giovan Battista Giraldi Cinzio, pioneiros do teatro regular europeu e coriféus da tragédia grega e senequiana, respectivamente, foram determinantes, com a sua produção dramática e a sua teorização, na fixação de modelos trágicos, no Renascimento⁵.

A tendência marcadamente moralizadora, em tempos de Concílio de Trento e de Contra-Reforma, impõe o modelo trágico de Séneca⁶. A influência

² Vide J. Lecoince, *L' idéal et la différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance*, Genève, 1993, p. 88-99.

³ Vide S. Halliwell, *Aristotle's poetics: a study of philosophical criticism*, London, 1986, p. 62-81; N. T. Croally, *Euripidean polemic. The trojan women and the function of tragedy*, Cambridge, 1994, p. 23-33.

⁴ A Itália, herdeira de um passado que a todos atraía, iria revelar ao mundo das letras, não só teorias mas também novas experiências teatrais. Umás e outras dariam fruto entre nós com a desaparecida *Cleópatra* de Sá de Miranda. O próprio António Ferreira para elas voltaria os olhos e a sensibilidade.

⁵ Sobre as teorização e a obra trágica destes autores vide Nair de Nazaré Castro Soares, *Teatro clássico no século XVI. A Castro de António Ferreira. Fontes - Originalidade*. Coimbra, Almedina, 1966, p. 126 e sqq.

⁶ A própria teorização dramática não se alheia da sensibilidade do tempo. Robortello, no seu comentário à *Poética*, de 1548, que marca o início do aristotelismo científico, embora não se conte entre os comentadores preocupados em dar um significado moral à poesia, refere-se à *tragoedia ethice*, à tragédia de caracteres, em termos que não escondem as concepções da época, no que toca ao carácter moral e educativo da poesia. Vide *Francisci Robortelli Vtinensis in librum Aristotelis de arte poetica explicationes*. Florentiae, in officina Laurentii Torrentini Ducalis Typographi, 1548, p. 210-211.

senequiana é visível mesmo em obras que seguem preferencialmente o modelo grego, de que é exemplo a edição definitiva da *Castro*. Pode mesmo afirmar-se que em Portugal e em todo o teatro europeu, a pureza do estilo clássico foi revestida de cores senequianas.

A própria *Sofonisba* de Trissino, composta em 1514 e impressa em 1524, que inaugurou o teatro trágico do Renascimento – modelada segundo as tragédias gregas, difundidas pelas edições aldinas, mais do que sobre as quase desconhecidas teorias aristotélicas –, denuncia a evolução sofrida pelo gosto clássico nos meios cultos de então.

A tragédia de Séneca defendida, em nome de um *aggiornamento* dramático, pelo teorizador e poeta trágico Giraldo Cinzio, marcaria de forma indelével a orientação seguida pelo teatro europeu, designadamente pelo teatro da época isabelina, de que Shakespeare é o maior expoente⁷.

É, no entanto, numa espécie de oscilação entre a temática histórica, a mitológica e a religiosa e entre o modelo de teatro de Séneca e de teatro grego – de que as duas edições da *Castro* são exemplo acabado –, que muitas obras ganham individualidade própria e firmam a sua originalidade.

O tom retórico e sentencioso do seu discurso, de pendor moralizante, de acordo com a filosofia estoica, adequava-se na perfeição aos gostos desta época. E não só o teatro de acentuada influência senequiana, de que é expressivo exemplo o teatro escolar, mas o teatro profano, de assunto mitológico ou nacional, tinham também sido absorvidos por esta tendência da dramaturgia latina.

Maioritário na produção quinhentista, quer protestante, quer jesuítica e contra-reformista, é o teatro de tema bíblico. Sem deixar de ser sobretudo um “poema sacro”, na esteira da herança medieval, e de acordo com os padrões de sensibilidade da época, a tragédia transpõe para as figuras da Sagrada Escritura todo um realismo simbólico que as identifica, no seu comportamento, no seu agir consciente ou involuntário, com personagens do mundo real contemporâneo, com suas paixões, conflitos e problemas muito actuais.

Não quer isto dizer que a história e a mitologia não continuassem a servir de inspiração aos poetas dramáticos quinhentistas, em latim e em língua vulgar⁸. Os modelos da Antiguidade e os seus mitos cativaram dramaturgos da dimensão

⁷ Em *Discorso ovvero lettera di Giovambattista Giraldo Cinzio, intorno al comporre delle commedie e delle tragedie a Giulio Ponzio Ponzoni*, in *Scritti estetici*, Milano, 1864, parte seconda, p. 12, Cinzio reconhece como prioritária a função educativa da tragédia e preocupa-se com a sua novidade de conteúdo e de forma. Neste sentido firma o conceito de catarse e, ao interpretar o *phobos* do texto aristotélico como ‘horror’ e não como, ‘terror’, teoriza sobre a vantagem de apresentar cenas sangrentas *coram populo*: «Col miserabile e col terribile purga gli animi da vizi e gl’ induce a buoni costumi».

⁸ São prova disso, entre nós, a desaparecida tragédia *Cleópatra* de Sá de Miranda, a *Ioannes Princeps Tragoedia* – a *Tragédia do Príncipe João* – de Diogo de Teive e a *Castro* de António Ferreira.

de George Buchanan que à tradição do teatro de carácter alegórico, ainda dominante, quis ver substituído o gosto da inspiração nos modelos clássicos. Foi com esse objectivo, e para fazer brotar nos escolares o amor da Antiguidade – como abertamente o declara na *Buchanani uita scripta ab ipso*⁹ – que ele compôs as suas tragédias. Representadas no Colégio de Bordéus, como testemunha o então aluno Michel de Montaigne (*Essais*, I. 26), foram-no muito provavelmente em Paris, Coimbra e Cambridge, onde Buchanan ensinou.

A produção dramática do humanista escocês, marco importante nas origens do teatro moderno europeu – é considerado o mestre dramático da Plêiade –, inclui duas tragédias de assunto bíblico, *Baptistes*, menos rica e movimentada do que *Jephtes*, modelada sobre a *Ifigénia em Áulide*, que vai servir de fonte de inspiração ao teatro posterior, de que é exemplo a *Castro* de Ferreira¹⁰. São ainda da sua autoria as traduções livres de Eurípides, *Medea* e *Alcestis*, em que a temática amorosa, tão ao gosto renascentista, entra como elemento do conflito. Buchanan será uma referência notável para toda a produção dramática do século XVI.

É, no entanto, Diogo de Teive – o português que percorrera os diversos centros intelectuais da Europa, onde adquirira uma dimensão de saber e mentalidade verdadeiramente humanistas – autor, como Buchanan, seu colega e amigo, de duas tragédias bíblicas *David* e *Judith*. Mestre de Prima do Colégio das Artes, a classe mais avançada de Retórica, que incluía a composição poética, nele permaneceu e ensinou até 10 de Setembro de 1555, data em que, por sua mão, este Colégio foi entregue solenemente à jurisdição dos jesuítas.

A tragédia *David*, sobre o episódio de Golias que David abateu com a sua funda, foi levada à cena em Santa Cruz, no claustro da Portaria, em 16 de Março de 1550, por ocasião do bacharelato em Artes de D. António, o famigerado Prior do Crato, filho do Infante D. Luís – irmão de D. João III.

Mais de um século havia decorrido e ainda se conservavam na memória os coros das moças de Israel, acompanhados de música suave, que saudavam o regresso do herói vitorioso: *percussit Saul mille, et David decem millia* ‘Saul abateu mil, e David dez mil’¹¹.

Perderam-se ambas as tragédias bíblicas de Teive cujos temas inspiraram famosos pintores renascentistas. Exercício de adestramento da língua latina, da eloquência e das boas maneiras, decerto Teive as escreveu para serem

⁹ Georgii Buchanani Vita ab ipso scripta biennio ante mortem in *Opera Omnia*, Lugduni Bataurorum, apud Iohannem Arnoldum Langerak, (1725) §§ 30-37.

¹⁰ A. Irvine Watson, ‘George Buchanan and Antonio Ferreira’s *Castro*’, in *Bulletin of Hispanic Studies* n 31(1954) 65-77.

¹¹ Nair de Nazaré Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João* de Diogo de Teive. Introdução, texto latino, tradução e notas, Coimbra, Imprensa Da universidade, 2010 (Coimbra, Instituto de Alta Cultura, ¹1977; Lisboa, F.C.T.-F.C.G., ²1999), p. 20.

interpretadas pelos seus discípulos. À semelhança do que acontecia nos grandes centros intelectuais da Reforma, que contava com pedagogos como Johan Sturm e Philipp Melanchthon, a temática bíblica era privilegiada, no teatro europeu e português.

A apresentação em cena de figuras do Antigo Testamento, ou da hagiografia cristã, ou de parábolas do Evangelho permitia ao poeta trágico, pedagogo humanista, fazer o paralelismo entre o passado bíblico e o presente e debater os problemas mais prementes da sociedade contemporânea, de índole política, social e religiosa, numa assimilação perfeita dos temas da Sagrada Escritura aos temas do Humanismo.

Se há uma perfeita continuidade entre os temas destas obras e os do teatro medieval de inspiração religiosa tem que ser realçada uma diferença significativa, nesta produção humanista – que cativou os “Bordaleses” e os pedagogos reformistas europeus e veio a dar o tom e a especificidade ao teatro jesuítico –, o seu valor estilístico e estético, onde a música e a riqueza cénica se impõem, a conferir dimensão espectacular à encenação¹².

A *Ioannes Princeps tragoedia* de Diogo de Teive, redigida em 1554, só em 1558 veio a lume, na edição dos *Opuscula aliquot*¹³.

Aspecto marcante desta tragédia é a intenção de se reportar a um assunto, nacional e histórico, com implícitas reflexões políticas em que se espelha, para além dos factos, o pensamento humanista.

Muito embora a tragédia de carácter tópico se encontre já na literatura grega e latina – a *Octauia* pertencia no século XVI ao cânone senequiano –, no entanto, a mitologia foi, na Antiguidade, e continuou a ser no Renascimento, a par do Antigo Testamento, a grande fonte de inspiração trágica. Albertino Mussato, precursor do humanismo italiano, já tinha, no entanto, composto a tragédia *Ecerinis*, de assunto nacional. Diogo de Teive, na *Ioannes Princeps*, segue-lhe o exemplo.

O acontecimento fulcral da tragédia neolatina de Diogo de Teive é a morte do Príncipe João, ocorrida dezoito dias antes do nascimento de seu filho, o futuro D. Sebastião, *O Desejado*.

¹² Vide, a este propósito, as considerações feitas pelo P.^e Luís da Cruz, *Tragicarum comicaeque actiones a Regio Artium Collegio Societatis Jesu datae Conimbricæ in publicum theatrum. Auctore Ludovico Crucio ejusdem Societatis Olisiponensi. Nunc primum in lucem editae et sedulo diligenterque recognitae*, Lugduni, Apud Horatium Cardonium, 1605. No *Praefatio benevolo amicoque lectori* (p. 8): *Chori sunt in omnibus istis, actionibus. Sine harmonia theatrum non delectat. Et praeter tibias, quae nunquam defuerut, semper apud nos cantus expectatus est.* ‘Os coros existem em todas as peças. É que sem música o teatro não agrada. E além de flautas, que nunca faltam, entre nós espera-se sempre o canto’.

¹³ Vide Iacobi Tevii Bracarenensis *Opuscula aliquot in laudem Ioannis tertii Lusitaniae regis, et principis eius filii, & fratris Lodovici, atque item Sebastiani primi regis eiusdem nepotis [...]*. Salmanticae, Excudebant haeredes Ioannis à Iunta Florent. 1558.

Verdadeiro treno à morte do último dos filhos de D. João III e de D. Catarina, único herdeiro do reino e única esperança da salvação da pátria, a *Tragédia do Príncipe João* será uma referência e uma fonte de inspiração para a dramaturgia quinhentista em Portugal¹⁴.

Escrita por um professor do Colégio das Artes, *A Ioannes princeps* não é uma tragédia de escola. Este facto não a arranca, contudo, do contexto poético-dramático em que se insere e não invalida o seu significado social, na contextura emocional e política da nação portuguesa.

Personagens são os monarcas portugueses, a esposa do Príncipe, D. Joana de Áustria e sua Aia, o Médico que assistiu na doença o príncipe moribundo e dois cortesãos, com seus nomes simbólicos, Filanax, ‘o amigo do rei’ – que se revela como preceptor do Príncipe e pode com segurança ser identificado com Francisco Sá de Meneses¹⁵ –, e Eubularco, ‘o chefe do bom conselho’, a quem o Rei dá ordens e instruções para que em tudo providencie. Na figura de Eubularco se adivinha o Secretário de D. João III, Pero de Alcáçova Carneiro, Conde de Idanha¹⁶.

O Príncipe João, personagem invisível no decorrer da acção cénica, é quase um símbolo do destino – símbolo da tragédia do reino. Distante, e até algo transcendente, é ele que determina a tragédia, e, embora constitua o eixo da intriga, como que apaga no próprio ocultamento, o aspecto individual que a revelaria como personagem trágica.

Esta ausência do Príncipe, requerida pelo *decorum*, em virtude da gravidade do seu estado de saúde e da sua morte iminente, justifica que a acção trágica se oriente mais no sentido da reflexão do que da representação viva do drama.

O Coro não tem uma função explícita de personagem. No entanto, quando, no meio do acto V, se desdobra em primeiro, segundo, terceiro e quarto coros, que falam uns após outros em trímetros iâmbicos, notamos que houve uma

¹⁴ Refiram-se, designadamente, a *Castro* de Ferreira e o teatro bíblico jesuítico. Sobre a *Ioannes Princeps tragoedia* de Diogo de Teive como fonte da *Castro* de António Ferreira, vide Nair de Nazaré Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João* cit., p. 97-132; Idem, *Teatro clássico no século XVI. A Castro de António Ferreira. Fontes – Originalidade*. Coimbra, Almedina, 1996.

¹⁵ Encarna a personagem Filanax (*philos* ‘amigo’; *anax* ‘rei’) o preceptor do Príncipe (v. 904-914), identificável, por isso, com Francisco Sá de Meneses, que foi poeta elegíaco-amoroso, o cantor do rio Leça, filho do famoso humanista João Rodrigues de Sá de Meneses. Elogiam-no ou dedicam-lhe composições poéticas Sá de Miranda (*Soneto XXV*), António Ferreira (*Carta XII do Livro II*), Diogo Bernardes (*Carta XVI do Lima*), que o faz também encarnar a figura do pastor Franco na Écloga *Adónis*, dedicada à morte do Príncipe João. Entre outras composições poéticas, que aludem a esta figura, são dignas de nota as que lhe dedicam, por ocasião da morte do príncipe, Pêro de Andrade Caminha (*Elegia II*) e António Ferreira (*Ode III e Elegia I*).

¹⁶ Eubularco (*eu-* ‘bom’, *boulê* ‘conselho’, *archos* ‘chefe’), conselheiro do Rei, uma espécie de primeiro-ministro: o seu secretário, é Pêro de Alcáçova Carneiro, a quem António Ferreira dedica a *Carta II*. Temos motivos para acreditar que esta personagem com funções de Secretário e de Conselheiro inspire a personagem da *Castro*, que se define nestes termos (acto I, cena III, v. 282-283): *D’ua parte me tens por secretário/ mas d’outra me há-de ter por conselheiro*.

tentativa de personificar um Coro que, até então, só se fizera ouvir no fim de cada acto. Assim, embora o Coro não seja mais do que um elemento convencional que, pelo seu lirismo, dá beleza à peça, no acto V, assume uma dimensão algo diversa, e como que se personifica para representar a nação que sofre e se lastima com a morte do Príncipe e com a perdição do reino.

Numa palavra, no aspecto dramático, a intriga em pouco se resume, já que a morte do Príncipe se dá como certa, logo a partir do acto II (vv. 373-374).

Toda a peça, portanto, se apresenta como uma espécie de reflexão, em forma de diálogo, onde o lirismo e a atitude de uma expressão moral, nas diversas personagens, em face do acontecimento, se substituem ao movimento dramático propriamente dito.

Na verdade, a tragédia *Ioannes Princeps* de Diogo de Teive, como toda a produção novilatina da época, é profundamente influenciada, na forma, na ideologia, na linguagem e na concepção trágica pelo teatro de Séneca. Nela dominam a análise psicológica, os monólogos, as confidências, a afirmação constante dos sentimentos dos protagonistas, que se revelam em plena maturidade desde o início, o que vai retardando a acção e lhe confere uma certa passividade de movimento dramático. Era o gosto, corrente na época, por um estilo empolado, cheio de retórica e sentenças morais, bem característico da obra do Cordovês, então muito divulgada e conhecida.

Não quer isto dizer, todavia, que a *Ioannes princeps*, por ter Séneca como modelo, não se apresente como uma obra com o seu valor próprio, a sua originalidade.

A cultura literária e o próprio magistério docente de Teive, que o mantinham em contacto permanente com as letras clássicas, permitiam-lhe utilizar os autores da Antiguidade de tal modo que os traços imitados se afiguram, por vezes, como puras reminiscências. É assim que se encontram disseminados por toda a obra passos de Virgílio, Horácio, Ovídio, Lucrécio. Além disso, muitos dos aspectos pertencentes à tradição clássica e nomeadamente senequiana, enquadram-se de tal modo na própria ideologia do Humanismo renascentista, que é difícil avaliar até que ponto Teive teve intenção de imitar ou simplesmente procurou exprimir a mentalidade do tempo.

Ao teatro de Séneca foram os dramaturgos renascentistas buscar situações, personagens, lugares-comuns e mesmo figuras de estilo. Como ele, quiseram dar às suas peças um sentido moral, bem expresso nos ensinamentos, que iam ministrando no decorrer da acção e no seu desfecho.

Não podia Teive fugir à regra. Aliás, num passo da carta de Pedro Sanches a Inácio de Morais, Teive é caracterizado, nestes termos¹⁷:

¹⁷ Cf. Pe. António dos Reis, *Corpus illustrium poetarum Lusitanorum*, 8 vols., Lisboa, 1745 e ssq.

*Tevius attolit speciosae frontis honorem
Qui Senecam verbis, et multo pondere rerum
Pene pari sequitur gressu, paribus cothurnis.*

‘Teive ergue o prestígio da sua ornada fronte,
ele que imita Séneca nas palavras e na muita
[gravidade dos temas,
no ritmo quase igual, no igual estilo trágico.’

Ao analisarmos a tragédia *Ioannes Princeps* notamos que, na concepção trágica, na ideologia, na forma, na linguagem, no ritmo, na harmonia, no canto é bem vincada a presença de Séneca.

Examinemos a sua estrutura: o prólogo introduz-nos no ambiente em que a intriga se inicia, insinua já o argumento da peça e caracteriza os sentimentos dominantes das personagens centrais que nele figuram: o Rei D. João III e a Rainha Catarina, pais do Príncipe D. João, moribundo.

O segundo episódio é também, nesta tragédia, aquele que prepara o drama propriamente dito – o médico afirma que toda a esperança lhe parece perdida e que o Príncipe vai morrer.

O terceiro acto, como em geral acontece nas tragédias de Séneca, apresenta uma nova peripécia da acção – a tristeza, os receios e a saudade manifestados pela Princesa, que há tantos dias é impedida de ver o seu querido esposo.

É então, no acto seguinte, que a catástrofe se consuma e se realizam todos os pressentimentos e temores que atormentavam as personagens.

Finalmente, o acto V revela-se-nos como uma conclusão dos anteriores. Nele se comenta a resignação que os Reis manifestaram e todos choram a morte do Príncipe.

A ordem por que as personagens aparecem em cena obedece a um certo paralelismo quiástico, à maneira senequiana. Assim, no acto I, dialogam o Rei e a Rainha. Seguem-se-lhe, no II acto, Fílanax e Eubularco, cuja conversa é por momentos interrompida com uma intervenção do Médico. No acto IV, voltam de novo Fílanax e Eubularco, cujo diálogo ainda se prolonga no V acto. Neste último acto, assistimos finalmente ao aparecimento das duas figuras centrais – o Rei e a Rainha – que tinham ocupado a cena durante todo o acto I. No meio da peça, o acto III, a conversa da Princesa Joana com a Ama constitui uma espécie de episódio intercalar que, pela sensibilidade e frescura, pela expressão amorosa, marca a separação entre as duas partes do quiasmo.

É muito natural que Teive, ao estruturar a sua tragédia, ao modo senequiano, a *ring composition*, tenha intencionalmente utilizado um recurso oratório que teria a vantagem de sistematizar de forma mais clara o processo reflexivo sobre a morte do Príncipe e a própria situação política. Nesse sentido, ainda poderá entender-se que, em vez de misturar ao longo da peça as diversas personagens,

o autor tenha preferido apresentar dois a dois os seus interlocutores, o que nos faz quase adivinhar um esquema ideológico que é possível manter para cada personagem, com um mínimo de variação dramática.

Importante, para a análise formal da peça, é o papel desempenhado pelo Coro. À semelhança do que geralmente se observa em Séneca, o Coro não intervém activamente nos acontecimentos, mas interessa-se por eles: têm os seus cantos ligação com o assunto que acabou de ser exposto, nos episódios que os precedem. Poderemos assim defini-lo como um porta-voz da opinião pública, que desempenha o papel da multidão, no drama moderno¹⁸.

No entanto, tal como nas tragédias de Séneca, não podem considerar-se apenas *cantica* líricos as tiradas que o Coro entoia, na *Ioannes Princeps*, no fim de cada episódio – que se podem separar da obra e cantar separadamente como certas árias de ópera –, mas ainda as monódias tipicamente líricas, de ritmos variados, postas na boca de personagens individuais, que declamavam ao som da flauta¹⁹.

Vários passos de tragédias senequianas são apontados como manifestações líricas na acção do drama, a tal ponto que declamação e canto se interpenetram, passando-se insensivelmente de um ao outro²⁰.

Neste segundo tipo de *cantica*, incluem-se também as intervenções do Coro em trímetros iâmbicos²¹ que, pelo ritmo e pelo facto de serem executadas por um só membro do coro, se assemelham às referidas falas, com conotação lírica, de personagens individuais.

É interessante notar que esta união perfeita entre *diuerbia* e *cantica* existe também, muito provavelmente, na tragédia *Ioannes Princeps*.

Introduzindo o segundo acto, aparece Eubularco, personagem nova que, em longo monólogo, reflecte sentenciosamente sobre a lealdade verdadeira e o amor sincero, que se não movem por interesse algum e permanecem para além da morte. Por estes sentimentos se sente ligado ao seu bom rei, que confia nele inteiramente e agora se consome com a doença grave que prostra o seu único filho.

Perfeitamente integrada na acção, esta cena tem, no entanto, um carácter lírico. É um canto à lealdade dos portugueses ao seu rei e à sua pátria, um dos

¹⁸ Definiu o Coro das tragédias de Séneca, nestes termos, L. Herrmann, *Le théâtre de Sénèque*, Paris, 1924, p. 381.

¹⁹ Ritmos das monódias líricas são, geralmente, trímetros iâmbicos, tetrâmetros trocaicos, hexâmetros dactílicos, anapestos.

²⁰ De referir as falas de Medeia (*Medea*, v. 670, etc; vv. 740-848), de Cassandra (*Agamemnon*, v. 659 etc.; v. 695 etc.; v. 759 etc.; v. 867 etc.), de Teseu (*Phaedra*, v. 1201 etc.), de Creonte (*Oedipus*, v. 233, etc.), de Tiestes (*Thyestes*, v. 920, etc.), de Íole (*Hercules Oetaeus*, v. 173, etc.; v. 1476, etc.), de Alcmena (*Hercules Oetaeus*, vv. 1863-1938; vv. 1944-1962; vv. 1977-1982) e de Andrómaca (*Troades*, v. 705, etc.). Vide o estudo de L. Herrmann, *Le théâtre de Sénèque* cit., p. 222-225.

²¹ Vide e.g. *Agamemnon*, vv. 710-719 e vv. 775-781.

valores da alma lusíada²². Comparando esta cena com outras de Séneca, que lhe são equivalentes, julgamos bem provável que fosse musicada e formasse um *canticum*, que continuaria, num ritmo diferente, a intervenção do Coro que a precedeu. Sendo assim, o monólogo ganharia em vida e em movimento, e a melodia do primeiro Coro, que ainda estava no ouvido, não seria quebrada tão subitamente.

Digna de menção é ainda a segunda cena do acto V. Este inicia-se pelo diálogo entre Filanax e Eubularco que, tendo já preenchido todo o acto IV, se prolonga, nesta primeira cena do V (até ao v. 1196) que, tematicamente, continua ainda o acto anterior.

A nova aparição destas personagens, que vêm continuar, depois da intervenção do Coro, a conversa deixada em suspenso, tornar-se-ia talvez fastidiosa aos olhos do público. Mas é bem verosímil que a cena seguinte, introduzida além disso por um treno da Rainha, cativasse a atenção pelo ritmo que a música lhe imprimiria.

A Rainha exprime a sua dor e o Coro – que agora se individualiza em quatro elementos, intervindo cada um por sua vez – corrobora as suas lamentações. Esta cena seria, por certo, também declamada ao som da flauta, como depreendemos pelo tom das palavras da Rainha, pelo ritmo em trímetros iâmbicos, que possuem as tiradas dos Coros e ainda pelo confronto com cenas idênticas das tragédias de Séneca, onde também figuram apenas personagens e coro, em circunstâncias análogas²³.

Ora numa peça onde, à semelhança das de Séneca, domina a análise psicológica, aparecem, por vezes, os monólogos, as confidências, a afirmação constante dos sentimentos dos protagonistas, que se revelam em plena maturidade desde o início, o que vai retardando a acção, conferindo-lhe certa passividade. Então, grande seria o efeito que a música causaria numa representação teatral deste género.

Muito embora a tragédia *Ioannes Princeps*, por falta de oportunidade, não chegasse a ser representada podemos pôr como hipótese que Teive se preocupou, ao escrevê-la, com o êxito do espectáculo, possibilitando uma teatralização cheia de efeitos musicais²⁴. É o que depreendemos da sua semelhança estrutural

²² A este propósito, vide Nair de Nazaré Castro Soares, 'Gratidão e lealdade: dois valores humanistas', II parte da *Miscelânea em honra dos Doutores Walter de Medeiros e Manuel Pulquério – Humanitas* 46 (1994) 245-258.

²³ As suas intervenções seriam declamadas e acompanhadas ao som da flauta. Cf. designadamente, as cenas do *Agamemnon* (vv. 695-781), do *Hercules Oetaeus* (vv. 173-230), e da *Phaedra* (vv. 1201-1280).

²⁴ Na oração panegírica de D. João III, talvez proferida em I de Setembro de 1554, decorridos já uns meses após a morte do Príncipe, Teive afirmou: *Haec omnia uobis ante oculos proposui ea tragoedia, quae aliquando exhibebitur, in qua pro nostra uirili parte immaturum et acerbum principis obitum tractauimus.* (*Opuscula aliquot*, Salamanca, 1558, fl. 14 v°): 'Todos estes factos

com as tragédias de Séneca, em que era fundamental o papel da música. Tal acontecerá com o teatro jesuítico que Teive prepara²⁵.

Além destas múltiplas afinidades entre a *Ioannes Princeps* e as tragédias do Cordovês, note-se ainda a sua linguagem, onde as interjeições abundam e se conservam certos arcaísmos, o próprio vocabulário, a gravidade e o patético do seu estilo trágico, o emprego – por vezes exagerado – de certos processos estilísticos, o seu tom sentencioso e retórico²⁶.

Poderá dizer-se da tragédia de Teive o que Pierre Grimal afirmou da obra dramática de Séneca: desculpa-se a retórica em nome duma musicalidade, que lhe atenua a ênfase e a afectação, e imprime aos passos líricos o tom poético que as caracteriza²⁷.

Definida por Aristóteles como mimese da acção humana, da conduta de grandes figuras míticas ou históricas, capaz de provocar o terror e a piedade e estimular a catarse²⁸, a tragédia é um género privilegiado à expressão da vida humana e seus valores essenciais. Instrumento capaz de suscitar o prazer e enriquecer o *pathos*, é a linguagem, na perfeição estilística e eficácia oratória do estilo sublime – com seus recursos estéticos, ritmo, harmonia e canto²⁹.

Se o discurso poético trágico foi elaborado pelos autores da tragédia ática do século V a. C., encontra a sua expressão, na língua latina, na poesia trágica de Séneca. Foi através do *logos* dramático senequiano, da forma como o poeta da Roma de Nero modelou, na língua latina, a *res* e os *uerba*, o pensamento e a expressão, nas suas tragédias, que os dramaturgos quinhentistas plasmaram o seu discurso, a sua *ars scribendi tragica*.

Nesta perspectiva, se o teatro de Séneca se impõe como modelo, sempre presente, e manancial de reminiscências e alusões literárias clássicas, que o seu discurso veicula, é sobretudo porque se lhe deve a fixação da língua trágica latina.

Teive, como os dramaturgos do seu tempo, ao dar voz à experiência trágica, acolhe e assimila as formas, os temas, a linguagem, as imagens e e os motivos das tragédias senequianas, que, depurados até à essencialidade, foram fonte perene de inspiração.

os coloquei diante dos vossos olhos naquela tragédia que será representada um dia. Nela se narrou, da melhor maneira que nos foi possível, a morte prematura e cruel do príncipe'. No entanto, a sua aspiração não chegaria a realizar-se – pelo menos não há notícia disso – pois, passada a comoção que tão trágico acontecimento ocasionara, não teria surgido oportunidade de a levar à cena. (Vide Mário Brandão, *A Inquisição e os professores do Colégio das Artes*, II vol. Coimbra, 1948 e 1969: vol. II, p. 900.)

²⁵ Cf. supra n. 12.

²⁶ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *A tragédia do príncipe João* cit.: o capítulo dedicado ao estudo do estilo, pp. 133-137.

²⁷ Vide Jean Jacquot, 'Sénèque, la Renaissance et nous', in: *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance*, Paris, 1964, p. 271-307, designadamente, p. 272.

²⁸ Aristóteles, *Poética*, 1449b 24-28.

²⁹ Aristóteles, *Poética*, 1449b 28-30.

Pelo poder da linguagem, o actor, no desempenho do seu papel, é introduzido na dinâmica do jogo cénico. É através da linguagem teatral ou através dos actos, em palavras, que a *dramatis persona* constrói a sua própria identidade, a sua autenticidade, que depende da autenticidade do seu discurso. Nele intervêm os recursos estilísticos, os efeitos retóricos e acima de tudo o *ethos*, o carácter moral da personagem que fala, que é capaz, através da linguagem, de despertar no público a confiança.

A valorização da frase ou do dito sentencioso, o recurso a lugares comuns, à máxima, à *sententia* imprimem força expressiva ao discurso, com vista à plena realização do *pathos*³⁰. A multiplicação das sentenças, para caracterizar comportamentos, definir sentimentos fundamentais da alma humana, ou mesmo desenvolver reflexões de natureza abstracta, tais como considerações de carácter político herdou-a Teive de Séneca, que por sua vez a colheu no do teatro de Eurípidés³¹. Séneca revelou nas suas tragédias o gosto pelos mesmos temas e motivos, pela mesma expressão poética, que iria tornar-se numa das características do seu estilo dramático e da sua fortuna, que Shakespeare emblematicamente configura.

Aliás, independentemente dos modelos seguidos, das influências conscientes ou inconscientes, da criatividade individual, há como que um discurso trágico, próprio de cada época. Este permite que a tragédia se realize como experiência emocional e intelectual, a *theatrokratía*³².

Assim se compreende que a tragédia renascentista se defina pelas marcas impressivas de um código poético comum, que informa a *poiesis* deste período histórico, salvaguardando-se embora os traços genológicos essenciais.

Através do valor poético das imagens, metáforas, comparações, *similes*, uma das exigências do estilo clássico, característica da literatura do século XVI – em que, por vezes, se conjugam a imagética de origem homérica e a petrarquista – revela-se o sentido da vida física, o gosto e a admiração pela actividade concreta, o sentimento naturalista-panteísta típicos do Renascimento³³.

Tendência particularmente cara ao estoicismo é a divinização da natureza e dos fenómenos naturais, o que justifica o recurso insistente a estes elementos – presentes já na tragédia grega. Num tempo em que o estoicismo se revigora como uma ética do comportamento conciliada com a moral cristã, conceitos metafísicos e de doutrina estoica, típicos do discurso senequiano, conhecem a

³⁰ Vide J. Lecoine, *L' idéal et la différence* cit., p. 696-697 sqq.

³¹ Vide Jacqueline de Romilly, «Patience, mon coeur!». *L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris, 1984, p. 144-147)

³² Cf. Aristóteles, *Poética*, 1455a 24-27.

³³ Vide Henri Weber, *La création poétique au XVI^e. siècle de Maurice Scève à Agrippa d'Aubigné*, Paris, 1955, p. 635-636; 738 e sqq.

maior divulgação e são assimilados pelos autores quinhentistas³⁴.

Além disso, no século XVI, a experiência abre a experiência abre novos horizontes na observação e conhecimento do homem, do mundo e da natureza, multiplicam-se as analogias cósmicas, as referências aos elementos, as imagens náuticas dos ventos e das tempestades, que comunicam uma espécie de grandeza épica à sinceridade patética³⁵.

Por outro lado, tornam-se recorrentes as imagens de delicadeza, ternura, beleza frágil, colhidas na natureza, nas paisagens idílicas, a acentuar a tonalidade elegíaca de certos passos.

É sobretudo nos coros que complementam, com a sua função hedonista e emotiva, a função intelectual e cognitiva do *mythos*, que o *poietes* recorre ao mito, a imagens e motivos clássicos, por vezes através da reminiscência e da arte alusiva³⁶.

Trechos expressivos dos referidos registos poéticos surgem na *Ioannes princeps tragoedia* de Diogo de Teive, como parte integrante da *inuentio* e da *elocutio* do seu estilo: servem de exemplo o início do Acto I, o prólogo da peça; o acto III, em que a Princesa Joana exprime, em termos petrarquistas, o cuidado e a saudade que lhe inspiram a ausência do seu marido muito amado; e o acto IV, onde se consuma a catástrofe, a morte do Príncipe João.

A abrir esta tragédia neolatina, o rei D. João III dialoga com a rainha D. Catarina. Ele que vira morrer sucessivamente filhos e irmãos, defronta-se agora com a agonia do único filho que lhe resta, o herdeiro único do reino e única salvação de um Portugal livre e independente – restava ainda a centelha, a luz ténue, o nascituro D. Sebastião.

A solenidade do tom, própria de um prólogo de tragédia clássica, não mitiga a retórica e o gosto empolado das imagens, tão caros ao estilo de Séneca. Essas imagens e motivos de influência clássica, a lembrar sobretudo a poesia de Horácio, que Séneca recolheu e assimilou³⁷ – tal como os trágicos gregos tinham feito

³⁴ Neste sentido, é modelar, na *Ioannes princeps tragoedia*, a caracterização da figura do rei D. João III, encarnação perfeita do ideal do *sapiens* estóico – a impassibilidade na dor, a constância, a firmeza, a ataraxia. Este *êthos* trágico do Rei traduz a realidade histórica. Conforme à personalidade que aqui se retrata e elogia é a Carta I, livro I, de António Ferreira que tem por título “Congratulação de todo o reino a el-Rei D. João III, na morte do Príncipe D. João, seu filho, que sofreu pacientissimamente”.

³⁵ Desde Petrarca que se assiste, no Renascimento, ao ressurgir do neo-estoicismo, que muito deve a Séneca – *poeta tragicus* e *maximus morum philosophus* e mestre de espiritualidade – e à divulgação do *Manual* de Epicteto, através da tradução latina de Ângelo Policiano.

³⁶ ‘Vide Nair de Nazaré Castro Soares, ‘Mito e imagens clássicas na poesia trágica Renascentista, em Portugal’, in *Actas do Symposium Classicum I Bracarense*, «Mitologia clássica e a sua recepção na Literatura Portuguesa» (Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Braga, 21 de Maio de 1999), Braga, 2000, pp. 67-93.

³⁷ As imagens náuticas usadas para descrever os sentimentos da alma humana encontram semelhanças com as empregadas, em contextos diversos, por Cícero, Virgílio, Horácio,

em relação aos seus poetas líricos – adequam-se aos gostos de um povo, herói da gesta marítima, e ao estilo de um poeta que foi seu historiador³⁸. Assim inicia a tragédia, com uma fala de D. João III³⁹:

«*REX: Vt parua saeuus cymba iactatur Notis/ furente ponto, stare nec loco potest/ concussa, sic pusillus animus pellitur/ curis acerbis et dolore saucius,/ sic nulla requies pectori infirmo datur/ nullumque maesta mens capit solacium./ Verum illa firmi pectoris constantia,/ quam nulla tempestatis ira aut impetus/ immanitate saeuus obruere potest,/ scopulo tenaci similis esse ducitur,/ quem fluctuantes haud mouent undae loco,/ non Libycus Auster nec grauis Notus imbribus/ nimisque frendens nec trahens cuncta impetu/ Strymonius Aquilo lata concutiens freta,/ sed eis resistit mole constanter sua./ Haec una uirtus inclitos reges decet,/ qui uelut in altis montium sedent iugis,/ ubi semper acres proelium Euri concitant,/ ubi caeca rerum domina praecipue explicat/ Fortuna uires sceptraque ostentat sua» (vv. 1-15).*

‘Como o pequeno batel, na fúria do mar, é joguete dos cruéis Notos e, à força de baldões, não consegue manter a linha de rumo, assim um ânimo débil e ferido pela dor se agita em pungentes cuidados, assim nenhum repouso se oferece ao coração inseguro e nenhuma consolação recebe a alma entristecida. Mas a constância de um peito firme que nenhum arremesso de tempestade ou ímpeto cruel pode, em sua ferocidade, aniquilar, é comparável ao duro rochedo que nem as ondas revoltas conseguem remover, nem o Austro líbico, nem o Noto que range, carregado de chuvas e borrascas, nem o estrimónio Aquilão que tudo arrasta nos seus ataques, sacudindo a amplidão dos mares – antes lhes resiste com a perseverança da sua inteireza. Esta é a virtude capital que convém a reis gloriosos, que estão, por assim dizer, sentados nos altos cumes dos montes, onde sempre os agrestes Euros impelem à luta, onde, senhora cega das coisas, a Fortuna mais aplica as suas forças e ostenta o seu ceptro’.

Imagens náuticas, nomes dos ventos, das regiões do orbe, da cosmologia, evocados no seu sentido concreto ou no seu sentido poético, para exprimirem a dimensão de sentimentos que transbordam o *mêden agan*, são de expressão latina, e predominantemente senequiana, na sua adaptação ao momento trágico⁴⁰.

Ovídio, Séneca. Vide a análise feita in Nair de Nazaré Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João* de Diogo de Teive cit., p. 257-259.

³⁸ Diogo de Teive é autor de uma obra histórica que exalta os feitos dos portugueses no cerco de Diu de 1546, intitulada *Commentarius de rebus in India apud Diuum gestis anno salutis nostrae MDXLVI*. Iacobo Teuio Lusitano Autore. Conimbricae apud Ioannem Barrerium, et Ioannem Alvares, 1548.

³⁹ Nair de Nazaré Castro Soares *Tragédia do Príncipe João* de Diogo de Teive cit., p. 144-145.

⁴⁰ Expressivas estas longas comparações que abrem a *Ioannes princeps* de Teive (vv. 1-15). Cf. as fontes clássicas destes versos in *Ibidem*, p. 257-258. Vide ainda M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, Paris, 1989.

Exemplificativo das tendências estilísticas da tragédia neolatina, próxima do modelo dramático de Séneca pela linguagem, este passo revela ainda os padrões de sensibilidade da literatura, no Portugal de Quinhentos, em que a própria «natureza é coberta pelas exigências do sentir, do apreciar, do avaliar, muito menos pelo descrever, quase nunca do medir»⁴¹.

Ainda no prólogo da tragédia, a acentuar a dualidade da alma humana e os seus sentimentos contraditórios que se desencadeiam entre o medo e a esperança, *metus et spes*, estados de alma próprios da tragédia, surge a resposta da Rainha D. Catarina que, na sua insegurança e fragilidade, se opõe à constância e firmeza de D. João III e faz sobressair o *êthos* de sapiens estóico do Rei. O *locus horrendus*, a visão de um fantasma, motivo recorrente na poesia de Séneca⁴² – que desde a tragédia grega, geralmente em contraste com o *locus amoenus*, se adequa à criação e enriquecimento da peripécia⁴³ – é descrito por esta personagem feminina que encarna o papel de Rainha, mas sobretudo de Mãe. Este *locus horrendus*, que integra a primeira intervenção de D. Catarina e contribui para adensar a tristeza com um cenário de pesadelo (vv. 27-93), surge em ligação com o sonho profético, de fonte esquiliana, presságio trágico da catástrofe e da consumação do *pathos*:

«[...] *Sed dira nostrum femina premebat latus./ Quid feminam dixi? Horribile portentum erat, / squalore, macie foeditateque efferum,/ prae se furorem immanitatemque indicans;/ excelso ab umero pharetra pendebat grauis,/ immane robur foeda gestabat manus/ arcus superbi, quem furore percita/ (talis erat oris forma prodigio truci)/ in nostra dirigebat atrox lumina/ et singulis singula adimebat ictibus;/ quotiesque lumen aliquod auferbat, heu!/ toties putabam ui mihi cor erui./» [...] «*Sed illa nullis precibus, ut tigris fera,/ pietate nulla commouetur: unicum,/ quod reliquum habebam lumen, abstulit mihi./» [...] «Sic diu maestissimis/ iacui tenebris consepulta, paruula/ scintilla donec lumine exit ultimo,/ quod lucis expers tum iacebat pristinae./»**

«*Haec me refecit et tenebrarum chaos/ densissimum illud orbe toto depulit,/ sed alia facies luminis primi fuit/ aliusque lucis fulgor. His insomniis nimium*

⁴¹ Sobre os padrões de sensibilidade lusa, expressos nas obras dos diversos géneros, na época de Quinhentos, vide J. Borges de Macedo, 'Livros impressos em Portugal no século XVI cit.', p. 214 e sqq.

⁴² Note-se, em Séneca, por exemplo, no drama dos Pelópidas, ou dos Atridas, o simbolismo do fantasma de Tântalo, no início de *Thyestes*, ou do fantasma de Tiestes, a abrir *Agamemnon*, ou o significado estrutural e poético da aparição de Aquiles e de Heitor, em *Troades*.

⁴³ Note-se, na edição definitiva da *Castro* (1598), a beleza estrutural e poética da entrada lírica, em pseudo-estrofe de canção, em contraste com a visão medonha do bosque escuro, povoado de feras, atacantes, no acto III, e o enriquecimento da peripécia daí decorrente. Sobre a definição de peripécia – passagem da felicidade à infelicidade e vice-versa – e seu papel na construção dramática, vide Aristóteles, *Poética*, 1452a 22-24 e 1453a 12-16, com os comentários de 1548 de Robortello (ed. cit., p. 105-108 e 133-135); e os de Giovan Battista Giralaldi Cinzio (ed. cit. p. 62).

*molestis praeterii noctem integram;/ et adhuc (fatebor uera) pectus territant/
stupidamque mentem tristibus curis premunt.»* (vv. 53-64; 72-74; 83-93).

‘Mas uma mulher terrível oprimia-me o flanco. Porque disse uma mulher? Era um monstro horrendo, selvático em sua imundície, magreza e fealdade, que nitidamente exprimia cruzeza e furor; do alto do ombro lhe pendia uma pesada aljava e a mão repelente empunhava a robustez imensa dum arco soberbo. Assaltada pela raiva (medonho era o aspecto da face deste portento brutal), apontava-o cruelmente aos meus olhos e em cada disparo me tirava um; e, todas as vezes que me arrancava algum dos olhos, ai! outras tantas eu julgava que o coração me era arrancado à força.’[...]‘Mas ela, como um tigre feroz, por nenhuns rogos, por nenhuma piedade se deixa comover: e o único olho que me tinha ficado – tirou-mo.’[...] ‘Assim por muito tempo fiquei sepulta nas trevas de desolação, até que uma pequenina centelha sai do último olho que já estava privado da luz antiga.’

‘Esta centelha animou-me e afastou de todo o universo aquele caos insondável de trevas: mas outro era a o aspecto da claridade primitiva e outro o fulgor da luz. Nestas fantasmagorias tão penosas passei a noite inteira: e ainda, direi a verdade, elas vêm semear o terror no meu coração e oprimem o meu espírito aturdido de tristes preocupações.’

O simbolismo do sonho torna-se evidente, quando pelas palavras da Rainha sabemos que está gravemente enfermo o único filho que, de tantos sobrevivera. *A paruula scintilla*, a ‘pequenina centelha’ que sai do último olho, que já estava privado da luz antiga, era D. Sebastião que iria nascer a 20 de Janeiro de 1554, dezoito dias depois da morte de seu pai.

Muitas são as afinidades ideológicas e vocabulares entre este sonho da *Ioannes Princeps* e os das *Troades* e *Octauia*⁴⁴ e é lícito reconhecer que o nosso tragediógrafo tinha presentes as descrições senequianas, muito embora no domínio do lugar comum as semelhanças de autor para autor adquiriram um significado muito relativo.

Um outro registo, adequado à sensibilidade poética do Renascimento, tem lugar no acto III da *Tragédia do Príncipe João*: a Princesa Joana, em diálogo com a ama – um expediente euripídeo-senequiano para apresentar o alter-ego da personagem trágica – exprime o negrume da sua alma, em termos de *sympátheia tôn ólôn*, de cariz estóico⁴⁵:

*«Nec aliud ista temporum mutatio/ tam saeva prodit, quam grauem omnium/
mutationem rerum. En aspicias Notis/ permista rapidis omnia. En micantia/*

⁴⁴ Vide a análise destas semelhanças in Nair Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João* de Diogo de Teive cit., p. 259-262.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 190-193

*euomere flammis astra scindique aethera/ et confragosis motibus caelos quati/
nutareque atris cuncta tempestatibus,/ adeo ut ruinam comminentur omnia/
terris creata nec suas seruent uices./ Mutata rerum est forma, nox diem occu-
pat/ Phoebusque terris occulit iubar suum/ et cuncta tristes pollicentur exitus/
duramque cladem.» (vv. 629-641).*

‘E a mudança tão cruel dos tempos não revela outra coisa senão uma penosa mudança de toda a situação. Olha, tu vês que tudo se revolve sob a acção dos Notos violentos. Olha os astros brilhantes a vomitarem chamas, os ares a fenderem-se, a abalarem-se os céus com estrondosos movimentos e tudo a oscilar com negras tempestades, a tal ponto que ameça ruína quanto na terra se cria e não mantém a sua regular sucessão. A beleza das coisas mudou, a noite triunfa sobre o dia e Febo oculta ao mundo a sua luz e tudo promete um triste fim e uma cruel destruição.’

Segue-se a confissão amorosa da Princesa Joana por seu marido, numa sugestiva imagética da interioridade, em que a própria expressão lírica e os seus recursos e ingredientes servem para acentuar os contrastes da alma humana, verdadeiro diapasão da essencialidade dramática.

O lirismo petrarquista, no seu jogo intelectual de antíteses abstractas e assente numa estratégia da reduplicação do sujeito da enunciação, em relação ao sujeito do enunciado, e na valorização das capacidades perceptivas, em que avulta a prevalência da luz, do ver e do olhar, de inspiração plotino-figiniana, está presente na *Ioannes princeps*, nestas falas da princesa, grávida de D. Sebastião e por isso afastada do seu príncipe, moribundo. Vejamos este passo⁴⁶:

*«O care coniux, care plus quam lumina/ quibus solebam te uidere, te ut iubar/
conspicuum Olympi, qui potes per tot dies/ abesse praesens? Aula cum te regia/
haec teneat, oculos fugere tu meos potes?/ conspectu abesse tandiu a meo potes?/
Non id uoluntate, auguror, facis tua;/ nec dubito ob oculos quin tuos semper
meos/ uidere cupias [...]» (vv. 651-659).*

*«Sed uos, uidere lumina infelicia/ dum non potestis uestra clara lumina/ iubar-
que uestrum iubare Phoebi clarius,/ lugete semper ac perennes fundite/ lacri-
mas» (vv. 665-669).*

‘Ó querido esposo! Querido mais do que os olhos com que eu costumava verte, a ti, brilhante como o resplendor do Olimpo! Como podes tu estar ausente – embora presente – durante tantos dias? Vivendo tu neste mesmo palácio, podes tu escapar à minha vista? podes há tanto tempo estar afastado do meu olhar? não é da tua vontade, eu o pressinto, nem duvido que os teus olhos

⁴⁶ Ibidem, p. 192-195.

desejem ver sempre os meus diante dos teus' [...]

'Mas vós, ó olhos infelizes, enquanto não podeis ver o vosso claro olhar e o vosso esplendor mais brilhante que o esplendor de Febo, chorai sempre e deramais lágrimas sem cessar.'

De um lirismo comovedor é a ternura-paixão que a princesa Joana exprime pelo seu amado ausente, no acto central da obra. Em diálogo com a ama, a princesa pressagia, em termos de identificação com o ser amado, a sua própria morte⁴⁷. A sensibilidade amorosa da princesa Joana, e o profundo amor por seu marido, confirmado pela história, que exprime na imagética linguagem petrarquista, é como que projectada no cantar do coro do final deste acto III, que, em estrofes sáficas, à maneira do coro I da *Phaedra* de Séneca, entoia a invencibilidade e o poder cósmico do amor⁴⁸.

Duas espécies de amor – as duas Afrodites, Urania e *Pandemos*, da doutrina platónica⁴⁹ – dominam os corações enamorados, acentua esta ária, que exprime as mesmas ideias que Fílon e Sofia, ao longo dos dois primeiros 'diálogos' dos *Dialoghi d'amore* de Leão Hebreu⁵⁰. Atentemos num trecho da ode coral entoada no final do acto III:

«*Cuncta si uictor superat Cupido
corda uictorum, licet illa duris
ac feris gestent truculenta setis
cinctaque ferro,
molle cur pectus nequeat domare
uirginum, molles iuuenumque mentes?
Sed repugnantes trahit et uolentes
ducit amice*

⁴⁷ O amor que unia os príncipes – à data da morte de D. João, ele não tinha ainda dezassete anos (nasceu a 3 de Junho de 1537) e a esposa tinha dezanove incompletos (nasceu a 24 de junho de 1535) – é cantado pelos poetas de Quinhentos (vide e. g. Sá de Miranda, *Elegia à morte do Príncipe D. João*; Antóniuo Ferreira, *Écloga Jânio*; e Camões, *Écloga I*, onde a Princesa, tal como na *Ioannes Princeps*, confessa a sua paixão pelo marido. Há cartas do Príncipe, dirigidas à noiva, onde ele manifesta dedicar-lhe verdadeiro amor. A Princesa Joana, depois da morte do Príncipe João, fez-se freira.

⁴⁸ Vide Nair Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João* de Diogo de Teive cit., p. 201-205: o Coro final do acto III entoia um hino ao Amor e ao seu poder cósmico. Embora este tema coral já se encontre no terceiro estásimo da *Antígona* de Sófocles, há migrações textuais e alusões literárias colhidas por Teive na obra de Séneca, designadamente em *Phaedra*, no *Hercules Oetaeus*, no *Agamemnon* e ainda na *Octaúia* e (cf. a análise deste coro, feita in *Ibidem*, 288-291). A caracterização da figura do Amor é feita tal como aparece em Anacreonte e Mosco, o que se tornara já lugar-comum, na poesia e na pintura do Renascimento.

⁴⁹ Platão, *Banquete*, 180 d-e.

⁵⁰ Leão Hebreu (Lehudais Abrabanel), *Diálogos de amor*. Texto fixado, anotado e traduzido por Giacinto Manuppella, 2 vols., Lisboa, INIC, 1983: I, p. 3-143; II, p. 5-149.

*Omnium uictor deus est Cupido,
sed magis molles animos domare
uirginum nouit iuuenumque blandis
urere flammis.
Hunc uocant quidam rabiem ac uenenum,
hunc luem, pestem, scelus et furorem
milleque immani maledicta lingua
turpia iactant.
Haud tamen norunt geminum esse Amorem:
alterum caecum, furibundum, acerbum,
qui sua ceruos leuitate uincit,
uincit et auras:
alterum castum, moderatum, amicum,
prouidum, mitem, placidum, quietum,
cui fides semper probitasque grata
pectori adhaeret.»(vv. 773-796).*

‘Se Cupido vencedor triunfa sobre todos os corações
dos vencedores, por violentos que sejam
e providos de duras e bravias cerdas
e cingidos de ferro,
como não há-de dominar o tenro peito
das donzelas e os tenros espíritos dos jovens?
Aos que resistem, arrasta-os; e aos que consentem,
amorosamente os conduz.
De todos é vencedor o deus Cupido,
mas sabe melhor dominar os corações sensíveis
das donzelas e abrasar os dos jovens
com as chamas da sedução.
Chamam-lhe alguns fúria e veneno,
flagelo, peste, crime e desvario,
mil ditos ultrajantes lhe arremessam
com língua truculenta.
Não sabem, todavia, que há dois Amores:
um cego, furioso, cruel,
que em sua ligeireza os próprios cervos vence,
e vence até as brisas;
outro, casto, morigerado, amigo,
prudente, doce, aprazível, sossegado,
a quem são gratas sempre a lealdade e a justiça,
está ao peito bem ligado.’

No acto IV, ao consumir-se a tragédia, já anunciada desde o início da peça e reflectida no sentir individual das diversas personagens – que representam

também o sentimento colectivo do povo e da pátria, na sua identidade –, há trechos paradigmáticos da sensibilidade e da linguagem poética que caracterizam o discurso dramático no século XVI⁵¹:

«*Vt sole discedente nox caligine/ obscurat orbem et nubibus spissis tegit/ sic nostra lux, sic splendor omnis ac iubar/ micans Iberae gentis obscurum latet/ tanti recessu Principis neque enim adeo/ intra minora luna fulgens sidera/ emicat, ut ille Principes clarissimos/ praeluxit inter.*» (vv. 829-836).

‘Tal como, em baixando o Sol, a noite envolve no seu negrume o universo e o recobre de nuvens espessas, assim a nossa luz, assim todo o esplendor e brilho intenso dos povos ibéricos se esconde na obscuridade com o desaparecimento de tão grande Príncipe; e nem a lua brilha tão radiosa entre os astros menores como ele refulgiu entre os mais ilustres príncipes.’

E surge a imagem pictórica do príncipe jazente⁵²:

«*Ille animam Olympo reddidit, corpus gelu/ frigidius intus lectulo in paruo iacet.*» (vv. 868-869).

‘Ele entregou ao Olimpo a sua alma; o corpo, mais frio do que o gelo, jaz lá dentro deitado em leito exíguo’.

A morte na flor da idade, a vida cortada em flor, pela mão de Deus ou pela vontade dos homens, reveste-se, em todos os tempos, de poesia, emoção e transcendentalidade. Adequam-se-lhe imagens em que se interpenetram fontes escriturísticas com fontes clássicas, a exprimir a efemeridade da vida⁵³.

«*Quis cuncta, quamuis fronte prima appareant/ stabilia, prorsus non caduca deputet,/ et proxima esse occasui non iudicet,/ cum noster ille flore primaevu uigens,/ ille, ille Princeps uiribus firmis ualens,/ instar recessit aurae ab oculis omnium/ abiitque ueluti somnus aut fumus leuis,/ ut laeta uerno tempore*

⁵¹ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João* de Diogo de Teive cit., p. 206-207.

⁵² *Ibidem*, 210-211.

⁵³ *ibidem*, p. 210-212. Estes versos da *Ioannes princeps tragoedia* de Diogo de Teive encontram eco na *Castro*, obra prima da nossa literatura dramática quinhentista (*Castro*, acto I, v. 52; acto IV, v. 174-175). As imagens repetem-se, em expressiva permeabilidade entre a mensagem dos livros do *Antigo Testamento*, nomeadamente os *Salmos* e o *Livro de Job* e a dos poetas clássicos, desde a *Iliada*, Mimnermo, Semónides de Amorgo, Catulo, a *Eneida* de Virgílio, Ovidio, Séneca. Nos autores quinhentistas, estas imagens povoam a lírica, a épica, a tragédia, a prosa de carácter moralizante, de que é exemplo expressivo, sobretudo pela sua recepção, o *De contemptu mundi* de Erasmo. Vide Nair de Nazaré Castro Soares, ‘Martírio e sacrifício voluntário na tragédia humanista e no mito inesiano: em António Ferreira e Eugénio de Castro’, in *Humanitas* 48 (1996) 205-222.

exiens rosa,/ quae mane flore pulchra conspicuo nitet,/ uespere decorem prorsus amittit suum?/ O quanta in ore gratia ac decor inerat,/ in mente uirtus grataque moderatio!/ Nisi os uideres, quod simile fulgentibus/ micabit astris, ac loquenti aures dares,/ audire magnum te putares Nestorem.» (vv. 874-888).

‘Quem há que não considere todas as coisas, ainda que à superfície pareçam estáveis, como inteiramente caducas e as não julgue próximas do ocaso, quando o nosso querido Príncipe, na sua frescura de flor amanhecendo, ele, sim, no pleno vigor das suas forças, desapareceu, como uma brisa, dos olhos de todos, e se foi como um sono ou fumo leve, como a alegre rosa que desabrocha na Primavera, rosa que de manhã brilha na sua beleza de flor atraente, à tarde perde por completo a sua formosura? Oh quanta graça e beleza havia no seu rosto, virtude na sua alma e graciosa moderação! Se não visses o seu rosto, que resplandecia semelhante aos astros fulgentes, e apenas escutasses as suas palavras, julgarias ouvir o grande Nestor’.

A mestria da frase sentenciosa e a facilidade em manusear o léxico latino com seus recursos estilísticos – que vai desde a expressão do sentimento melancólico e elegíaco à representação das paixões violentas, ou à aplicação da terminologia pagã a conceitos cristãos – são formas diversas de construir o discurso mimético dos modelos clássicos, referente absoluto de perfeição genológica da poesia trágica.

A assimilação dos conceitos bíblicos à altura do discurso clássico pagão reflecte-se, ao longo de toda a *Tragédia do Príncipe João*, na forma de designar Deus e os seus atributos, e toda a escatologia cristã, referente ao céu e ao inferno.

Deus é *Parens Dium, Moderator orbis, Opifex rerum*, o rei do Olimpo, o criador de todas as coisas, que rege o lago estígio, detentor do triplice raio. Emprega-se *Caelitum, Caelicolae, Superi*, os habitantes do céu, as potestades da mitologia pagã, para designar os santos e outros bemaventurados. O Além é designado de diversas formas: o céu é o Olimpo; O Orco, os Lagos Estígios, as funduras do Tártaro são os infernos⁵⁴.

Os próprios deuses surgem como metonímias e personificações de conceitos abstractos: Marte identifica-se com a própria guerra; Febo ou Apolo, com o seu carro, é a figuração do dia, como Febe, irmã de Febo, é a da Lua, da noite; Témis ou a Justiça personificada – que desde Hesíodo, preside ao ideal da Idade do Ouro – permanece na terra nos áureos séculos de Saturno, nos *Regna Saturnia*, que o governo de um bom rei propicia, mas abandona a terra, assolada pelo mal,

⁵⁴ Vide e. g. vv. 115; 141; 149; 160-161; 170; 202; 228; 248, 272-273. A fraseologia mitológica clássica, aplicada a conceitos religiosos cristãos, largamente utilizada pelos humanistas, remonta já aos primórdios do Cristianismo. Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João de Diogo de Teive* cit., e. g. p. 265-266.

pela desgraça⁵⁵.

A tragédia renascentista, em geral, sem deixar de aflorar a temática religiosa que a Reforma e as guerras de religião actualizavam⁵⁶, vai incidir preferencialmente, ao modo senequiano, na *res politica* e suas múltiplas implicações – com relevo para o tema do Amor em conflito com a Razão de Estado – de acordo com os tempos em que surgiu a doutrina de Maquiavel e se afirmou a ciência política com Jean Bodin⁵⁷.

A *Ioannes princeps tragoedia* integra-se nesta tendência temática da sua época: drama individual e familiar é acima de tudo um drama colectivo, nacional, de tema predominantemente político. Nela se debatem temáticas clássicas, com imagens e motivos históricos e mitológicos da tradição literária, de grande interesse e actualidade⁵⁸: a verdadeira realeza, mais atingida pela infelicidade, dada a sua posição eminente, mais exposta às viragens da fortuna; o rei ideal, o bom governante, pastor e condutor de povos, em que o modelo homérico de Agamémnon se combina com o modelo bíblico; e, em contraste com este, a figura do tirano, caracterizada, na sua crueza, pelo recurso a animais selvagens; o valor da lealdade e da amizade verdadeiras, exemplificado em Aquiles - Pátroclo, Teseu - Pirítoos, Orestes - Pilades; a vida áulica com seus perigos de adulação; os trabalhos do rei, em contraste com o ideal da vida simples, da *aurea mediocritas* e do *beatus ille* horacianos (em que a filosofia epicurista de tom lucreciano, se une com a poética dos *Salmos* e o ideal evangélico); a instabilidade e fragilidade da vida humana; a labilidade da fortuna, senhora cega das coisas; o amor sagrado e o amor profano; o poder cósmico do amor, a transcendentalidade do amor e da morte⁵⁹.

⁵⁵ Ibidem. Vide e. g. a ode coral que termina o acto I, muito expressiva, neste particular, p. 155-161.

⁵⁶ Vide, neste particular, a fala da Rainha, no V acto, vv. 1200-1218, em que invoca os conceitos de culpa e o castigo da terminologia trágica grega, para os associar à morte do Príncipe, sentida como expiação pelos pecados públicos. Digna de referência é a questão da predestinação e da liberdade ontológicas, debatida no *De seruo arbitrio* de Martinho Lutero, e em resposta a este libelo, no *De libero arbitrio* de Erasmo e, de forma acabada, na doutrina da justificação e da graça, prolongada na disputa *De auxiliis* dos jesuítas. Reflexos desta problemática encontram-se de forma velada nas tragédias de Buchanan, na *Castro* e com maior abertura nas tragédias jesuítas. Vide e. g. Nair de Nazaré Castro Soares, 'Martírio e sacrifício voluntário na tragédia humanista e no mito inesiano: em António Ferreira e Eugénio de Castro', *Humanitas* 48 (1996) 205-222, maxime 210-212.

⁵⁷ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório* cit., p. 260-261.

⁵⁸ Para se perceber que Séneca é a principal fonte de inspiração trágica, no que toca a estes motivos e imagens, recorrendo na sua obra dramática, vide Mireille Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque* cit.

⁵⁹ A arte da composição e da representação dramática, com um papel fundamental na preparação retórica, na formação integral dos cultores dos *studia humanitatis*, contribui para que o século XVI europeu se possa considerar uma verdadeira *respublica litteraria*. A produção literária de Quinhentos, desde os tratados de educação de príncipes, à poesia lírica,

Todos estes temas, com seus motivos mitológicos, imagens poéticas, *tópoi* literários – que facilitam a permeabilidade genológica do género trágico com o lírico, tão ao gosto da sensibilidade poética do tempo⁶⁰ – são reveladores da cultura literária humanística do dramaturgo e também mestre, Diogo de Teive; e do seu conhecimento directo dos autores latinos que o enriqueceram com a mensagem espiritual e humana e a lição de *elegantia linguae latinae*.

A *aemulatio* e a *imitatio* da Antiguidade clássica documentam a preferência de motivos estéticos e ideológicos, veiculados, muitas vezes, pelo teatro de Séneca, referência genológica privilegiada. Aliás, a ênfase acentuadamente retórica, que combina a filosofia estoíca, característica do *êhos* das personagens, com o tom epicurista e o lirismo dos coros, agradava à sensibilidade dramática do século XVI. No entanto, os tragediógrafos desta época, e entre eles Diogo de Teive, ao retomarem a expressão, a *uox tragica* de Séneca, não sacrificam as suas convicções, a sua inspiração e a sua criatividade.

É que a tragédia, *mímesis práxeos*, imitação da acção humana, tem necessariamente de estar de acordo com os padrões de sensibilidade da sua época, com os gostos do auditório, do leitor/ espectador, motivação primeira da obra dramática⁶¹. Além disso, dentro dos princípios aristotélicos do *verosímil* e do *decorum*, que as muitas edições comentadas da *Poética* do Estagirita fizeram reviver, o texto humanista impõe-se pela clareza da sequência discursiva, motivada e coerente, com as suas marcas enunciativas e originalidade própria⁶².

É nesta afirmação genológica da tragédia, a que convém a sublimidade, a grandeza de estilo, adequada à sua função emotiva, que Teive tem o seu quinhão como poeta trágico, a abrir caminhos novos à dramaturgia de seu tempo⁶³.

Em 2 de Janeiro de 1554 morre o Príncipe D. João, único herdeiro do trono, chorado por todos os artistas da palavra, poetas e prosadores. À margem do teatro escolar, compõe Diogo de Teive a *Ioannes Princeps tragoedia*, a primeira tragédia de assunto nacional, onde dá voz, em versos latinos inspirados, à dor, à

trágica e épica, à comédia, ao panegírico, à parenética, à obra histórica, à oratória escolar manifesta os mesmos gostos de uma cultura enciclopédica cuja fonte de saber é a Antiguidade clássica. Vide, a este propósito, G. Savarese e A. Gareffi, *La letteratura delle immagini nel Cinquecento*, Roma, 1980.

⁶⁰ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, 'Contaminatio genológica na Castro de António Ferreira', *Boletim de Estudos Clássicos – Homenagem a C. A. Louro da Fonseca* 24 (1995) 87-99.

⁶¹ Vide definição de Tragédia em Aristóteles, *Poética*, 1449b 24-28. Sobre a influência de Séneca no teatro do Renascimento e, a partir dele, nas diversas experiências teatrais europeias, vide Georges Uscatescu, *Séneca nuestro contemporáneo*, Madrid, 1965, p. 130-143.

⁶² Vide B. Weinberg, *Trattati di poetica e retorica del Cinquecento*, a cura di..., 3 vol., Bari, 1970-1972.

⁶³ Federico Garcia Lorca, «Charla sobre teatro», *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1973, p. 1178.

angústia colectivas.

Afirma Federico Garcia Lorca: «O teatro é uma escola de choro e de riso e uma tribuna livre de onde os homens podem [...] explicar com exemplos vivos normas eternas do coração e do sentimento do homem».

Drama político, por excelência, a *Ioannes Princeps* é também um drama «do coração e do sentimento», da alma do homem português, que ainda hoje, há distância de mais de quatrocentos e cinquenta anos da sua elaboração e dos acontecimentos que informam o seu *mythos*, consegue provocar a catarse, agradar e comover.

A prova é a representação feliz que foi feita de trechos expressivos desta obra de Diogo de Teive, na evocação celebrativa da data da sua primeira edição. Se não lhe bastasse o título de glória de ter sido a primeira elegante tragédia latina de assunto nacional, granjearia o quinhão de ter estado na génese da *Castro* de António Ferreira, obra-prima da dramaturgia portuguesa de Quinhentos.

A CASTRO À LUZ DAS SUAS FONTES: NOVOS DADOS SOBRE A ORIGINALIDADE DE ANTÓNIO FERREIRA

À memória do muito saudoso Doutor Walter de Medeiros,
“douto mestre, doce amigo”

Num ambiente de renovação literária e cultural como o do humanismo português, António Ferreira, ao compor a *Castro*, podia beneficiar de toda a experiência dramática do tempo em que viveu ou que o antecedeu.

À tradição do teatro de carácter alegórico, ainda dominante, Buchanan quis ver substituído o gosto da inspiração nos modelos clássicos. Foi com esse objectivo, e para fazer brotar nos escolares o amor da Antiguidade – como abertamente o declara na *Buchanani uita scripta ab ipso*¹ –, que ele compôs as suas tragédias. Estas, representadas no Colégio de Bordéus, segundo testemunha o então aluno Michel de Montaigne², vão sê-lo também, muito provavelmente, em Paris, em Coimbra e em Cambridge, onde Buchanan ensinou. Pelo seu magistério, pelo exemplo da sua arte, grande é a influência do humanista escocês no mundo culto de então. Buchanan representa um marco importante nas origens do teatro moderno europeu³.

A sua produção dramática incluía duas tragédias de assunto bíblico: *Baptistes*, a primeira a ser composta, menos movimentada e menos rica do que a segunda, *Jephthes*, modelada sobre a *Ifigénia em Aulide*, que vai servir de fonte de inspiração ao teatro posterior. São ainda da sua autoria *Medea*⁴ e *Alcestis*, traduções livres de Eurípidés⁵, que assinalam também o início de uma nova fase

¹ Georgii Buchanani *Vita ab ipso scripta biennio ante mortem* in *Opera Omnia*, Lugduni Bataurorum, apud Iohannem Arnoldum Langerak. 1725 [exemplar na Biblioteca Joanina da Universidade de Coimbra] §§ 36-37: *...fabulas conscripserat: ut earum actione iuuentutem ab Allegoriis, quibus tum Gallia uehementer se oblectabat, ad imitationem ueterum, qua posset, retraheret*: ‘escrevera peças de teatro com a intenção de desviar quanto possível a juventude, através da representação, das Alegorias – que a França da época tanto apreciava – para o teatro de imitação dos Antigos’. Vide também James M. Aitken, *The trial of George Buchanan before the Lisbon Inquisition*, London, 1939, pp. XVIII-XX.

² Cf. *Essais*, ‘De l’institution des enfants’, I, 26: «...avant l’age, / *Alter ab undecimo tum me uix ceperat annus. / j’ai soustenu les premiers personnages és tragedies latines de Buchanan, de Guerente et de Muret, qui se representent en nostre college de Guienne avec dignité*»

³ Sobre o papel desempenhado por George Buchanan na literatura europeia do Renascimento veja-se a introdução da obra de P. Sharratt e P. G. Walsh, *George Buchanan Tragedies*, edição crítica, tradução inglesa, notas e comentário. Edinburgh, 1983, pp. 1-10.

⁴ La Peruse, que, sob a sua influência, compõe também uma tragédia *Medea*, em ode que dedica ao mestre, louva-lhe o estilo e o vigor trágico, nestes termos: *Je veux chanter que de ton style / Un vers plus doux que miel distille / Quand descriis l’amour soucieux; / Et quand te plait être tragique. Tu fais forcener ta Colchique / Forçant ta voix jusques aux cieux*. Vide Émile Faguet, *La tragedie française au XVI^e siècle*. Paris, 1912, p. 82.

⁵ Buchanan, na *Vita scripta ab ipso* cit., *ibidem*, fala da composição das suas tragédias,

na evolução da tragédia. Deste período, que poderíamos localizar *grosso modo* nas primeiras três, quatro décadas do século, em que a influência da tragédia grega – de Sófocles e sobretudo de Eurípides⁶ – se faz sentir através de traduções e imitações, em toda a Europa⁷, temos em Portugal Aires Vitória, que publica a sua *Vingança de Agamenom*, tradução da *Electra* de Sófocles⁸, influenciada pela tradução castelhana, em prosa, de Fernán Pérez de Oliva.

A pureza do estilo clássico foi, no entanto, em todo o Renascimento, revestida de cores senequianas⁹. O tom retórico e sentencioso, de pendor moralizante de acordo com a filosofia estoica, tão ao gosto da época, tinha-se imposto a toda a produção dramática desde o dealbar dos tempos modernos. Na verdade, quer o teatro de inspiração religiosa e bíblica, com raízes medievais, quer o teatro profano de assunto mitológico ou nacional, tinham sido absorvidos por esta tendência da dramaturgia latina, que animava as tragédias renascentistas. Exemplo disso entre nós é a obra de Diogo de Teive, com as tragédias *David* e *Judith*, de

que enumera por esta ordem: *Baptistes, Medea, Jephthes e Alcestis*. Contudo em carta de 1579, dirigida a Daniel Rogers, já Buchanan se refere a *Medea*, de forma que se presume ser esta a sua primeira obra dramática. O texto teria sido possivelmente revisto e apresentado mais tarde. Sobre a questão da cronologia das peças do humanista escocês, vide I. D. McFarlane, *Buchanan*. London, 1981, pp. 93-94, 118-120, 193-194 e 379; e ainda P. Sharratt e P. G. Walsh, *op. cit.*, pp. 2-6.

⁶ AGOSTINHO PERTUSI, 'La scoperta di Euripide nel Primo Umanesimo', in *Italia Medioevale e Umanistica* 3 (1960) 101-152.

⁷ Célebres em todo o mundo e muitas vezes editadas no século XVI são as traduções de Erasmo das tragédias de Eurípides, *Hécuba* e *Ifigénia em Aulide* vide *Euripidis Hecuba et Iphigenia latine factae*, Erasmo... interprete. Paris, J. Bade, 1506, e a edição moderna de J. H. WASZINK, Amsterdam, 1969.

⁸ MENDES DOS REMÉDIOS, no prólogo à sua edição da *Castro*, conforme a ed. de 1598 (Coimbra, 1915, pp. XII-XIII), julga, induzido pelo nome, que esta tragédia é uma imitação da primeira peça da trilogia *Oresteia* de Ésquilo.

⁹ Aliás, a influência do Cordovês não se iniciara apenas nesta altura. Já no séc. XIV se tinha aprofundado o estudo da sua obra teatral, e surgiram vários comentários sobre ela. Contam-se, entre os principais, os de Lovati, de Trevet, de Dionigi de' Roberti, de Sagarelli, de Pietro da Muglio e a famosa *Epistola a Cangrande*, que fixou definitivamente a função de Séneca como modelo para a poesia trágica e a de Terêncio para a poesia cómica (vide sobre o assunto ETTORE PARATORE, 'Nuove prospettive sull'influsso del teatro classico nel '500' cit., p. 15; e FEDERICO DOGLIO, 'Il teatro in latino nel Cinquecento', *ibidem*, p. 181). Dos princípios desse século, e representativa de uma época que deu início ao movimento humanístico em Itália, é a *Ecerinis* de Albertino Mussato, que, por tratar um assunto nacional contemporâneo, se rebelar contra a tirania e ostentar o gosto por cenas sangrentas, manifesta bem a inspiração senequiana. Nestes termos se lhe refere MANLIO PASTORE-STOCCHI, 'Seneca poeta tragicus' in *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance*. Paris, 1964, p. 25: «Mussato, lui, a composé avec *Ecerinis* la première tragédie moderne d'imitation sénéquienne, pour mieux dire la première tragédie du théâtre occidental tout court.» Com ela se dava o primeiro passo para o rompimento com os condicionalismos do mito e da teologia das representações alegóricas medievais. De facto, visto Séneca ser o principal mentor na busca de liberdade e realidade que a poesia trágica adquire no séc. XVI (vide CARMELO MUSUMARRA, *La poesia tragica italiana nel Rinascimento*. Firenze, pp. 29-31), estava aberto, ainda sem grande firmeza, o caminho que o teatro viria a seguir nos séculos vindouros.

assunto bíblico¹⁰, e a *Ioannes Princeps*, de assunto nacional contemporâneo, a que pode também juntar-se a *Castro* de Ferreira, que lhe não é, de forma alguma, alheia¹¹.

Mas, apesar dos modelos da Antiguidade, gregos e latinos, e da produção dramática existente, cada autor, num anseio de ser original e imprimir à obra literária a marca da actualidade, tentava por si só criar um estilo novo que não colidisse com a tradição clássica e a preceptística que se esboçava principalmente em Itália. Essa Itália, herdeira de um passado que a todos atraía, iria ditar ao mundo das letras, não só teorias, mas também experiências teatrais. Umas e outras tinham já dado fruto entre nós com a desaparecida *Cleópatra* de Sá de Miranda. O próprio António Ferreira também para elas voltaria os olhos e a sensibilidade.

Albertino Mussato, o precursor de Petrarca, tinha em 1314 composto e lido publicamente a *sua Ecerinis*, de assunto nacional, e Trissino, na *Sofonisba*, escrita em 1514 e impressa em 1524, utilizara pela primeira vez o verso decassílabo branco; para não falar das múltiplas tentativas de teatro novo de autores como Rucellai na *Rosmunda*, publicada em 1525, Giraldi Cinzio na *Orbecche*, que data de 1541, Sperone Speroni na *Canaces* de 1542 e publicada em 1546, Pietro Aretino na *Orazia*, vinda a lume neste mesmo ano de 1546.

Também o ambiente coimbrão era propício à inspiração de Ferreira, com as suas tradições de teatro escolar, desde o Colégio de Santa Cruz, e a presença, no meio académico, de autores eminentes de tragédias novilatinas, tais como o já referido George Buchanan¹² – considerado o grande mestre da *Pléiade*¹³ –, Guillaume de Guérente e Diogo de Teive, que integraram o grupo de professores que em 1548 inauguraria o Colégio das Artes.

¹⁰ A ambas se refere o humanista bracarense na sua confissão, apresentada ao tribunal do Santo Ofício, na audiência de 21 de Outubro de 1550 (vide MÁRIO BRANDÃO, *O processo na Inquisição de M.^e Diogo de Teive*. Coimbra, 1943, p. 68).

¹¹ Além do estudo sistemático das influências senequianas na *Castro*, feito por J. P. WICKERSHAM CRAWFORD, ‘The influence of Seneca’s tragedies on Ferreira’s *Castro* and Bermudez’ *Nise lastimosa* and *Nise laureada*, *Modern Philology* 12 (1914) 171-186, vide e.g. as referências de JEAN JACQUOT, ‘Sénèque, la Renaissance et nous’, in *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance*. Paris, 1964, p. 285, e as de ETTORE PARATORE, ‘L’influenza della letteratura latina da Ovidio ad Apuleio nell’età del manierismo e del barocco’, *Antico e nuovo*. Caltanissetta, 1965, pp. 347-348, e em ‘Nuove prospettive sull’influsso del teatro classico nel ‘500’ cit., p. 19.

¹² Muito embora seja duvidoso que António Ferreira tenha encontrado Buchanan em Coimbra (vide Luís DE MATOS, *O humanista Diogo de Teive*. Coimbra, 1937, p. 70), todavia a sua tragédia inspira-se no teatro do humanista escocês. Além das referências ocasionais a esta influência (vide e.g. RAYMOND LEBÈGUE, *George Buchanan. Sa vie, son oeuvre, son influence en France et au Portugal*. Coimbra, 1931; J. P. WICKERSHAM CRAWFORD, *The Spanish drama before Lope de Vega*, Philadelphia, 1937, p. 162; e ECKARD LEFÈVRE, *Der Einfluss Senecas auf das europäische Drama*. Darmstadt, 1978, p. 148), é digno de especial menção o estudo de A. IRVINE WATSON, ‘George Buchanan and Antonio Ferreira’s *Castro*’, *Bulletin of Hispanic Studies* 31 (1954) 65-77.

¹³ Vide I. D. McFarlane, *A literary history of France*. London, 1974, pp. 424-457.

É por esta altura, sem dúvida, que se firma a grande amizade, enraizada a partir de um assíduo convívio literário, entre o autor da *Castro* e Diogo de Teive, de que os *Poemas Lusitanos* nos dão significativo testemunho¹⁴.

Assim, ao compor a sua tragédia, o poeta António Ferreira rende homenagem ao «douto mestre, doce amigo», mas sem subserviência, criando ele próprio, a par da *Ioannes Princeps*, uma obra original, pincelada aqui e ali com tonalidades da obra teiviana.

1. A EDIÇÃO DE 1587 DA *CASTRO*: SUAS VICISSITUDES

Quando estudei a *Ioannes Princeps tragoedia*¹⁵, fui sensibilizada para a problemática da sua influência sobre a *Castro*, através de um artigo de Luís de Matos¹⁶ que chamava a atenção para alguns pontos de contacto entre ambas. Ao aprofundar as perspectivas abertas por este trabalho, depararam-se-me provas tão evidentes da inspiração da obra de Teive na de Ferreira que considerei importante estabelecer, em capítulo à parte, o paralelo entre ambas¹⁷. Para a análise da *Castro*, segui então a edição de 1598, que se considera o produto de uma reelaboração conscienciosa e definitiva do autor, e é a única que tem real divulgação nos nossos estudos literários¹⁸.

De facto, a edição de 1587, saída dos prelos de Manuel de Lira, sem nome de autor, andou perdida durante cerca de um século. A última notícia que dela havia fora dada por Júlio de Castilho, que a utilizou no confronto que fez das duas edições da tragédia de Ferreira¹⁹, que tanta importância viria a ter como

¹⁴ Apesar de não ter sido seu discípulo, pois na altura em que Teive ensinava no Colégio das Artes já Ferreira frequentava a Universidade, o poeta chama-lhe «douto mestre, doce amigo» na carta II, IV, que lhe é dedicada, e na Écloga V, *Tévio, às Musas Novo Apolo*, fá-lo juiz de uma contenda entre pastores, testemunhando deste modo o apreço e amizade que por ele nutria; MARIA HELENA DA ROCHA PEREIRA, 'Alguns aspectos do classicismo de António Ferreira' in *Temas clássicos na poesia portuguesa*, Lisboa, 1972, pp. 39-76, põe a hipótese de Ferreira ter adquirido, neste convívio literário com humanistas como Diogo de Teive, a sua formação grega, que é de crer que possuísse, aliada à sua boa formação latina.

¹⁵ NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES, *Tragédia do Príncipe João* de Diogo de Teive. Introdução, texto latino, tradução e notas, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2010 (Coimbra, Instituto de Alta Cultura, 1977; Lisboa, F.C.T.-F.C.G., 21999).

¹⁶ Luís DE MATOS, 'O humanista Diogo de Teive', separata da *Revista da Universidade de Coimbra* 13 (1937) 40-44.

¹⁷ Vide «A tragédia *Ioannes Princeps* e a *Castro* de António Ferreira» in *Tragédia do Príncipe João* cit., pp. 97-132. Idem, *Teatro clássico no século XVI. A Castro de António Ferreira. Fontes – Originalidade*. Coimbra, Almedina, 1996.

¹⁸ Escreve MENDES DOS REMÉDIOS, no prólogo à sua edição da *Castro*, conforme a ed. de 1598. Coimbra, 1915, p. XX: «Temos, portanto, que a edição de 1598, organizada, dirigida e publicada pelo filho do Poeta, perto de trinta anos depois da morte de seu pai, se não é a mais antiga, é evidentemente a mais autorizada e a que por isso deve ser dada como o texto definitivo.»

¹⁹ JÚLIO DE CASTILHO, *António Ferreira, poeta quinhentista. Estudos biographico-litterarios*. Rio de Janeiro, 1875, tomo I, pp. 223-242.

ponto de referência de todos os trabalhos ulteriores²⁰.

A notícia da existência no British Museum de um exemplar desta edição foi pela primeira vez dada em 1954 por A. Irvine Watson, professor do Trinity College de Dublin, no artigo intitulado “George Buchanan and António Ferreira’s *Castro*”. Diz o seguinte: «The British Museum has recently acquired one of the three extant copies of the first edition (1587) of Ferreira’s play.»²¹

Passado mais de um decénio sobre esta revelação – não aproveitada pelos estudiosos da tragédia renascentista portuguesa²² –, Luís de Sousa Rebelo, em Julho de 1966, consulta e analisa *in loco* esta edição de Manuel de Lira e escreve sobre ela uma nota bibliográfica, que sai a lume no *Boletim internacional de bibliografia luso-brasileira*²³. Referia, então, que o exemplar tinha exarada a anotação: «Peça mt.º rara. He de António Ribeiro.», o famoso António Ribeiro dos Santos, Elpino Duriense da Arcádia.

Este erudito e bibliófilo da Academia das Ciências de Lisboa forneceu livros e manuscritos a Sir Charles Stuart de Rothesay, embaixador britânico em Portugal, em 1810. Mas não foi por esta via que a edição da *Castro* foi parar ao Museu Britânico.

Este só a adquiriu em 18 de Julho de 1953, por intermédio do livreiro e antiquário A. Rosenthal de Oxford, que, em Junho de 1953, propôs ao Museu a compra da obra²⁴.

A publicação do texto de 1587 da *Castro* vem a ser feita por Adrien Roïg²⁵, estudioso de António Ferreira, que lhe dedica um importante trabalho.

²⁰ Vide e.g. o confronto entre a edição de 1587 da *Castro* e a *Nise lastimosa* feito por MENDES DOS REMÉDIOS, *op. cit.*, pp. XXI-XXXVII, e por JORGE DE SENA, *Estudos de história e de cultura* (1.ª série), vol. I. Lisboa, ed. da Revista Ocidente, 1967, pp. 451-468.

²¹ *Bulletin of Hispanic Studies* 31 (1954) 65-77 (passo citado na p. 77). O autor dá notícia do estudo comparativo das duas edições da *Castro* que estava a ser feito por H. V. Livermore e agradece as sugestões e a ajuda dadas, para aquele seu artigo, pelos professores E. M. Wilson, A. E. Sloman (Universidade de Liverpool) e E. C. Riley (Trinity College, Dublin). Através destes simples agradecimentos é-nos revelado o conhecimento que, nesta altura, os investigadores ingleses tinham da primeira edição da *Castro*.

²² Vide e.g. JORGE DE SENA, *op. cit.*, pp. 451-468.

²³ Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 6 (1965) 1168.

²⁴ Foram estes os dados que gentilmente me forneceu Luís de Sousa Rebelo. Ele próprio os colheu dos conservadores do British Museum, que lhe facultaram o acesso aos documentos comprovativos dos trâmites seguidos na aquisição deste exemplar.

²⁵ Cf. *La tragédie Castro d'Antonio Ferreira. Établissement du texte des éditions de 1587 et 1598, suivi de la traduction française*. Paris, Centro Cultural Português, 1971. Convencido da descoberta que teria feito, em Dezembro de 1966, no Museu Britânico, da edição de 1587 da *Castro*, A. ROÏG dela dá notícia no artigo ‘Sur un exemplaire de la Tragedia muy sentida e elegante de Dona Ines de Castro de 1587’, *Bulletin des Études Portugaises* 28-29 (1967-1968) 94-120. É, no entanto, de estranhar que, embora o estudo de A. IRVINE WATSON figure sempre nas bibliografias das obras deste investigador (vide e.g. *La tragédie Castro d'Antonio Ferreira... cit.*, onde o seu autor afirma, repetidas vezes, ter encontrado a edição desaparecida da *Castro*), ROÏG não faça a mínima referência ao mérito do professor inglês.

2. CONFRONTO ENTRE AS DUAS VERSÕES DA CASTRO

Uma leitura atenta da primeira edição, que me foi sugerida pelo Prof. Roig, mostrou-me a necessidade de um novo confronto, que, desta vez, tomasse em conta, também, o texto inicial. Esse confronto, como ficará demonstrado, para além de confirmar e reforçar as conclusões a que tinha chegado anteriormente, permite apreciar a evolução do conceito de tragédia em António Ferreira e trazer novas achegas à questão da autenticidade e originalidade da obra-prima da tragediografia portuguesa²⁶. No estudo precedente, cingi-me de preferência à análise de certos aspectos ideológicos e temático-estruturais que melhor poderiam precisar os laços existentes entre a *Castro* e a *Ioannes Princeps* e registei, muitas vezes em pormenor, as aproximações textuais. No entanto, a problemática apresenta-se agora numa nova perspectiva, ao serem colocadas, face a esta fonte, duas edições diferentes da mesma obra. De facto, a evolução da tragédia de Ferreira, documentada nas suas duas edições, dá-se no sentido de uma maior perfeição formal e estilística do texto, que inclui uma diferente estrutura cénica, com reflexo no movimento dramático. É importante, por isso, observar qual das edições se aproxima mais ou mais se desprende da tragédia de Teive.

A) A versão de 1598 e o seu modelo grego

Impõe-se, além disso, provar que a edição de 1587 – que saiu anónima²⁷ – e

²⁶ O presente trabalho surgiu, em grande medida, da minha leccionação nas aulas de Seminário de Mestrado sobre a tragédia *Castro*, em 1984, na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, a convite do Prof. Doutor Aníbal Pinto de Castro – a quem agradeço toda a confiança que pôs na minha investigação e o interesse na publicação do seu resultado. Nesse Seminário, pude provar a originalidade das duas versões desta obra e a autenticidade da autoria de António Ferreira: a 1ª edição, com base nos cânones estéticos senequianos – por inspiração da *Ioannes princeps* de Diogo de Teive –, a edição definitiva, tendo por referência a *Poética* de Aristóteles. Após esta publicação, o Prof. Roger Bismut silenciou a sua voz, por falta de argumentos de resposta.

²⁷ A respeito da prática do anonimato sob que saíram muitas obras do séc. XVI, como por exemplo *O Fanchono* do próprio Ferreira, as *Trovas de Crisfal* ou a *Comédia Eufrosina* de Jorge Ferreira de Vascelos, vide ANÍBAL PINTO DE CASTRO, 'António Ferreira autor da *Castro*', *Separata de Arquivos do Centro Cultural Português* 11 (1977) 9-110. Publicado somente em 1587, dez anos depois das tragédias do galego Fr. Jerónimo Bermúdez, *Nise lastimosa* e *Nise laureada*, que versavam o mesmo tema, o texto da *Castro* tinha já vindo a público anteriormente, como no-lo indica o frontispício da edição de Manuel de Lira: *Tragedia muy sentida e elegante de Dona Ines de Castro: a qual foy representada na cidade de Coimbra. Agora novamente acrescentada*. A vida que esta tragédia teve antes de vir a lume, em letra de forma, justificaria de certo modo a atitude do impressor, que teria preferido o anonimato, por vezes «simples rito de elegância» (cf. EUGENIO ASENSIO, *Estudios portugueses*. Paris, Centro Cultural Português, 1977, p. 449), já que o seu autor era por demais conhecido.

a de 1598, inserta nos *Poemas Lusitanos*, depois da palavra *Fim*, a indicar apenas fim da obra lírica, pertencem ambas ao mesmo autor, António Ferreira, o que tem sido posto em dúvida por certos críticos²⁸.

Na verdade, só um autor comum seria capaz de dominar o texto primitivo, a ponto de as supressões, transposições e acertos nele executados, além de contribuírem para um maior aperfeiçoamento da redacção definitiva, corresponderem sempre a uma consciente aproximação do conceito de tragédia na sua pureza original – tal como Aristóteles e depois dele Horácio, ou melhor, os seus comentadores, o souberam interpretar.

De facto, quem seria capaz, nos últimos anos do séc. XVI, de limar uma obra anónima, tradução de um original espanhol, de maneira a torna-la, no estilo, na forma e no conteúdo, marcadamente clássica, quando em Portugal, à semelhança dos outros países da Europa, os cultores das letras, incluindo Camões, se deixaram embalar na corrente maneirista?

²⁸ A questão da originalidade de António Ferreira na composição da *Castro* – levantada somente no séc. XVIII, por razões de nacionalismo galego, e não de crítica interna – tem como fundamento básico a anterioridade, na publicação, da *Nise lastimosa* (1577) de Fr. Jerónimo Bermúdez. Faltavam bases de análise crítica e textual, capazes de fazer valer ou perdurar esta hipótese que tinha já caído no esquecimento de quantos autores portugueses e estrangeiros se ocuparam da *Castro*, quando a discussão se reacendeu, já no nosso século, com os novos argumentos contra a prioridade de António Ferreira aduzidos por REY SOTO, em *Galicia en el tricentenario de Lope de Vega. Una apostilla al Laurel de Apolo (Fray Jerónimo Bermúdez y Antonio Ferreira)*. Madrid, 1935, pp. 30-45. A série de objecções expostas nesta obra foram consideradas «de valor dudoso y parcial» por ALFREDO HERMENEGILDO (*Los trágicos españoles del siglo XVI*. Madrid, 1961, pp. 156-162) e não puderam impedir que o estudioso e editor moderno da obra de Bermúdez, MITCHELL D. TRIWEDI (*Primeras tragedias españolas de Jerónimo Bermúdez*. University of North Carolina, 1975, pp. 14-26) considerasse o frade galego como tradutor. Entre as «diamantinas razones» de Rey Soto, refutadas de forma pertinente e rigor científico no estudo de Adrien Roig dedicado à problemática da autoria ferreiriana (vide o desenvolvimento dos aspectos, aqui genericamente referidos, em *La tragédie Castro d'António Ferreira* cit., pp. 11-39), figura a que diz respeito à posição que ocupa a tragédia *Castro* nos *Poemas Lusitanos*. Esta e todas as outras objecções de Rey Soto foram retomadas recentemente por Roger Bismut. Partindo do pressuposto de que a *Castro* é uma imitação da *Nise lastimosa*, pelo facto de permanecer manuscrita dez anos depois da publicação das *Primeras tragedias españolas* (ROGER BISMUT, 'La *Castro* d'Antonio Ferreira est-elle...d'Antonio Ferreira?', *Les Lettres Romanes* 29 [1975] 320-355), este professor francês chega mesmo a afirmar que nenhuma das edições da tragédia portuguesa é de António Ferreira, morto em 1569, nem pertencem ambas ao mesmo autor. No entanto – como bem observou Aníbal PINTO DE CASTRO ('António Ferreira, autor da *Castro*' cit., pp. 94 e 104) –, Sá de Miranda, Andrade Caminha, André Falcão de Resende e tantos outros morreram antes de verem publicadas as suas obras. A maior parte da produção dramática de Gil Vicente foi impressa pelos filhos, volvidos quase trinta anos após o seu falecimento; a obra lírica de Camões, por altura da morte do poeta, encontrava-se quase na sua totalidade manuscrita. A existência de numerosas obras por publicar e a intensa vida cultural que levavam os autores desta época facilitaram a difusão do manuscrito como meio de intercâmbio literário e cultural. Documenta bem este facto a correspondência de Erasmo trocada com Thomas Moro, na intenção de recuperar um manuscrito que emprestara a um amigo comum (JEAN-CLAUDE MARGOLIN, *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*. Étude critique, traduction et commentaire. Genève, Droz, 1966, p. 27).

Mas sigamos o texto, no seu evoluir dramático: a edição de 1587 abre com um monólogo, em função protática, do Infante, cujo valor estético tem vindo a ser sobrevalorizado pelos defensores da prioridade da obra de Bermúdez²⁹.

No entanto, a edição de 1598, ao iniciar *in medias res*, com o diálogo entre a Castro e a Ama, na presença do Coro, introduz-nos no assunto da peça através de rememorações e visões retrospectivas e dá-nos a conhecer, logo à partida, a protagonista³⁰ – caracterizada à maneira clássica, como o não fora na edição anterior: pela sua alta linhagem (vv. 93-96) e culpa involuntária (vv. 51 e sqq.). Além disso, a substituição do estático monólogo do Infante, que inicia a edição de 1587, por uma cena dialogada, de grande beleza rítmica e descritiva, dá oportunidade ao autor de criar a peripécia³¹, fazendo evoluir aceleradamente

²⁹ Cf. ROGER BISMUT, e.g. 'La *Castro* est une traduction remaniée de *Nise lastimosa* de Bermudez', *Arquivos do Centro Cultural Português* 11 (1977) 599; 'Un exemple d'usurpation littéraire: la *Castro* d'António Ferreira', *Les Lettres Romanes* 31 (1977) 123-124 e 'La fin d'une imposture: mort d'une *Castro*', *Les langues néo-latines*, n.º 243 (1981) 17.

³⁰ Na sua preocupação de encontrar imperfeições no novo prólogo da tragédia de Ferreira e de discordar do classicismo do seu texto, o Prof. Bismut comunicou-me pessoalmente a sua estranheza pela inclusão, na extensa fala de Inês do acto I da edição de 1598 (vv. 39-99), de um «hápx formal», constituído por uma sequência de onze versos (vv. 36-46) em um só período. Neste passo, para apresentar D. Pedro como herdeiro legítimo do trono português, são invocados os seus ascendentes, D. Dinis e D. Isabel, que, por terem já morrido, são, no entender do Prof. Bismut, elementos desnecessários e incongruentes no drama. Note-se, no entanto, que os vv. 45-46 – em que se fala de D. Afonso IV, «filho do grande Dinis, de Isabel santa, / Ambos já no céu claras estrelas» – têm um significado especial neste contexto em que Inês apresenta e dá relevo a tão poderosa razão de Estado que se irá defrontar com a sua razão de amor. Era, de facto, um tópico da tradição humanista fazer reportar, tal como nestes versos, o prestígio e a fama de um grande príncipe à glória de seus avós. Vide, a este propósito, e.g. PIER PAOLO VERGERIO, *De ingenuis moribus*, tradução italiana, *apud* EUGENIO GARIN, *Educazione umanistica in Italia*. Bari, 1966, pp. 63 e sqq.; M.ª JOÃO FERNANDES, *A oração sobre a fama da Universidade*, ed. de JORGE ALVES OSÓRIO, Coimbra, 1967, p. 131; DIOGO DE TEIVE, *Tragédia do Príncipe João*, ed. cit. de NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES, vv. 1147-1148, pp. 232-233 e 311. Sendo assim, Ferreira exprime desta forma, na sua peça, os valores culturais do seu tempo, que estavam de acordo também com os ideais estéticos do teatro trágico de então. GIRALDI CINZIO, preocupado com a actualidade do seu drama, afirma em *Discorso ovvero lettera di Giombattista Girdali Cintio, intorno al comporre delle commedie e delle tragedie a Giulio Ponzio Ponzoni*, in *Scritti estetici*. Milano, 1864, parte seconda, p. 34: «... l'Altille, la Selene, gli Antivalomeni e le altre, solo per servire agli spettatori, e farle riuscire più grate in scena, e conformarmi più con l'uso dei nostri tempi.» A extensão do referido passo da *Castro* e o seu carácter retórico justificam-se pela influência senequiana, presente nesta tragédia, como nas obras clássicas do Renascimento, de acordo com os gostos da época, assim revelados por CINZIO (*ibid.*, p. 98): «Perché avendosi a parlare nella tragedia di cose grandi e reali, come conviene alla sua gravità, s'usano in lei ragionamenti lunghi, come nel lodare, o biasimare costume, vita, signoria, sesso, età, od altre simili cose che convengono agli episodi, o alle digressioni introdotte per abbellire e per aggrandire la favola.»

³¹ Vide ARISTÓTELES, *Poética*, 1452a 22-24 e 1453a 12-16, com os comentários de 1548 de ROBORTELLO (vide *Francisci Robortelli Vtinensis in librum Aristotelis de arte poetica explicationes*. Florentiae, in officina Laurentii Torrentini Ducalis Typographi, 1548, pp. 105-108 e 133-135) e os de 1554 de GIRALDI CINZIO (*Discorso ovvero lettera* cit., p. 62).

a acção para uma situação de infelicidade no acto III, onde é anunciada a catástrofe, e especialmente no acto IV, onde ela se consuma.

Se tudo isto não bastasse para se afirmar a superioridade estética e estrutural³² desta nova entrada do acto I, a que se segue um significativo e curto solilóquio, quase uma prece do Infante, que o Coro comenta, sobraria ainda a vantagem de, nestas duas cenas que substituem o longo monólogo do texto inicial, se apresentarem, como num díptico, Inês e Pedro, ambos heróis e vítimas, nesta tragédia, em cenas onde a progressão dramática é evidente.

Por outro lado, só um autor comum a ambas as peças, que sentisse a necessidade de aligeirar, embelezar e enriquecer dramática e cenicamente o começo da acção, seria capaz de fragmentar o longo monólogo inicial da edição de 1587 e utilizar versos seus em duas falas do Infante em actos distintos, na segunda edição, na cena III do acto I, vv. 390-399 e 455-456, e cena I do acto V, vv. 1-21, 23-34 e 35-41, conseguindo um efeito estético e emocional assinalável e um maior rigor dramático, como adiante veremos.

Mas não é este o único exemplo de um domínio perfeito do texto primitivo por parte do autor da edição de 1598, onde as supressões, transposições e arranjos obedecem não só a uma fina sensibilidade artística como ainda a uma consciente depuração da obra, que ganha em tensão dramática e em rigor e hieratismo clássicos. É o caso também deste I acto, na cena em que se confrontam o Infante e o Secretário e é apresentado o conflito entre a razão de amor e a razão

³² JORGE DE SENA, *op. cit.*, pp. 513-514, refere que a primeira fala de Inês é uma pseudo-estrofe de canção petrarquista, muito embora não haja «paradigma», pois, se existe um esquema estrófico de alternância quase constante de medidas – seis e dez sílabas –, não há rima consoante, mas apenas alusões toantes. Este recurso estrutural, de grande efeito rítmico, insere-se na liberdade métrica que Ferreira usa na sua tragédia (vide em ADRIEN ROÏG, *António Ferreira. Études sur sa vie et son œuvre (1528-1569)*. Paris, 1970, o quadro «genres, mètres et strophes», p. 49); mas não corresponde a uma ruptura do metro recitativo único em favor do uso da estrofe de canção, como acontecera na *Canace* de Sperone Speroni, que foi alvo de severas críticas (ETTORE PARATORE, “Nuove prospettive sull’influsso del teatro classico nel ‘500’ ” *cit.*, pp. 58-59). António Ferreira, ao usar uma única vez e no início da peça esta pseudo-estrofe lírica, que ecoa na intervenção final do coro, em estrofes de canção perfeitas, marca assim o ritmo de entrada e de saída deste primeiro acto, onde uma indelével nota lírica se percebe. Veja-se, a este propósito, o paralelo que WICKERSHAM CRAWFORD estabelece entre o início da *Castro* e os do *Ion* de Eurípides, do *Agamemnon* de Séneca e da *Sofonisba* de Trissino (“The influence of Seneca’s tragedies on Ferreira’s *Castro* and Bermudez’ *Nise Lastimosa* and *Nise Laureada*” *cit.*, p. 175). Merecem também especial relevo, por se ajustarem à estrutura métrica da *Castro*, as considerações de Girdaldi Cinzio sobre o ritmo do verso na poesia trágica: «...tornando al ragionamento de’ versi, quelli del coro debbono esser tutti composti alla dolcezza, sia egli lieto, o sia piangevole, o stabile, o mobile: e questa dolcezza è generata dalle rime che cadono ne’ versi, parte intieri, e parte rotti: che, come i versi intieri fanno la gravità, così i rotti la dolcezza [...] Convengono anco nelle tragedie le rime nelle parti morali e nelle affettuose, che siano indotte o per mover compassione, o per dimostrare improvvisa allegrezza: [...] Le altre parti della tragedia debbono esser di versi intieri senza rime [...] » (cf. *Discorso ovvero lettera* *cit.*, pp. 58-59.)

de Estado, que dá vida à tragédia. É nítida a preocupação do autor de remodelar o seu texto, tendo em conta os dois princípios aristotélicos do verosímil e do necessário, no que se refere aos caracteres³³.

Assim, a fala que, na primeira edição, o Infante dirige ao Secretário, seu confidente e voz do bom senso (vv. 164-167):

*Perdoot esse amor, e confiança
ousada com que falas. Vay a vante
que eu te seguro que inda que não queyra
ouvirte, ouço esta fee com que me acusas.*

é substituída por um único verso, cheio de vigor:

Que tão livre te faz e tão ousado?
(v. 301)

Na sua firmeza e concisão, este verso é mais conforme, é mais verosímil com o carácter violento e arrebatado do Príncipe, tal como ele se revela nesta mesma cena, na forma como despede o Secretário, mensageiro da prudência e da razão: *Vai-te diante de mim, fuge minha ira*.³⁴ e mais adequado também à expressão do seu desespero e desejo de vingança no epílogo da obra.

Ainda nesta cena final do I acto, outras modificações se verificam que, para além de favorecerem uma mais estreita observância destes dois princípios da verosimilhança e da necessidade, no que se refere aos caracteres e à extensão da obra, dão uma maior dignidade e um mais alto estado à figura da protagonista³⁵.

Veja-se o início da fala do Secretário (vv. 198-206) do texto de 1587:

³³ Vide ARISTÓTELES, *Poética*, 1454a 22-36, e *Retórica*, 2. 12-14; HORÁCIO, *Arte poética*, 125 e sqq., 156-178 e 310-322; ROBORTELLO, *Explicationes* cit., pp. 167-176; GIRALDI CINZIO, *Discorso ovvero lettera* cit., pp. 70-71 e 91 e sqq.

³⁴ Versos 338 e 480, respectivamente na primeira e segunda edições da *Castro*.

³⁵ §Vide ARISTÓTELES, *Poética* 1453a 7-11. HORÁCIO, ao tratar da *elocutio*, afirma que, na tragédia, ela deve ser conforme à alta dignidade das personagens (vide *Arte poética*, 95 e sqq. e 220-250); ROBORTELLO, *Explicationes* cit., pp. 129-133; GIRALDI CINZIO, *Discorso ovvero lettera* cit., pp. 27 e 30.

*Aquelle claro sangue, aquele nome
Heroico e divino, e em todo mundo
Honrado e milagroso dos Reis altos
De cujo tronco vens, não fica escuro
Juntando-se com outro diferente
Tanto delle como he o baixo e bastardo
De Ines Pires de Castro, que vem de outros
Vassalos teus, nascidos e criados
Pera soo te servirem e obedecerem?*³⁶

que foi substituído por este mais contido (vv. 332-339):

*Aquelle claro sangue, aquele nome
Heróico tão alto, e em todo mundo
Honrado e conhecido dos Reis grandes
De cujo tronco vens, não fica escuro,
Misturado com outro diferente
Dos que foram nascidos e criados
Pera humildes sofrerem teu real jugo
Obedecendo ao imperio e aos acenos?*

E ainda os vv. 208-211:

*... o gram perigo
Em que pôes este Reyno, com a privança
Desses parentes seus, que tanto podem
Com teu favor...*

versos estes que, por sua vez, assim foram atenuados (vv. 341-344):

*... o grão perigo
Em que pôes este Reino, coa soberba
De poucos, que ergues tanto e tanto podem
Com teu favor [...]*

A contenção clássica é manifesta na forma como foge a aludir expressamente a pormenores que escureceriam o nome de Inês: a sua bastardia e a nefasta influência dos seus parentes, referidas no texto da primeira edição³⁷.

³⁶ É meu o sublinhado, neste passo e nos que se seguem.

³⁷ O texto da primeira edição segue de perto os dados cronísticos: vide RUY DE PINA, *Chronica de ElRey Dom Afonso o Quarto*, conforme a ed. de Paulo Craesbeeck. Lisboa, 1653 (Lisboa, 1936, cap. LXIV, pp. 194-195): ... & assi por elRey seu padre requerido, & amoestado que cazase, ou dissesse se D. Ines hera sua molher pera ser por isso hōrada & tratada de todos

É em nome também desta preocupação de engrandecer as personagens da sua tragédia, tal como acontece no teatro clássico, que as falas do acto I (vv. 267-407) da segunda edição omitem os passos da primeira que se referem ao casamento secreto e à atitude do Infante em não o querer divulgar. De facto, este procedimento de D. Pedro só se compreenderia se a condição social de Inês, posta claramente em causa nesta edição de 1587, o impedisse; e concorreria, além disso, para dar uma má imagem do príncipe. Nestes aspectos particulares, o texto primitivo da tragédia não corresponderia às normas aristotélicas, no que se refere à condição social elevada das personagens trágicas e à sua culpa involuntária³⁸: por isso foi objecto de revisão.

Os versos modificados são os seguintes:

*Meus duros pais não curem de cansarme
Porque não posso nisso obedecerlhes
Nem em o não fazer desobedeço.
Hua cousa farey soo em quanto vivem
O nome de molher terey secreto.
Chamemlhe minha dama, ou minha amiga
Mas, com mayor razão, minha senhora.
E tu por tal daqui a reconhece.
Confio isto de ti, não mo descubras.
(vv. 257-267)*

Este passo vai ser revisto na segunda edição e substituído por um fragmento do monólogo que introduz a edição de 1587 (vv. 79-89), em que o Infante, para afirmar a razão da desobediência a seu pai, exprime, em uma série de *adynata*, a impossibilidade de se apartar de Inês. Eis o texto da edição de 1598

como merecia, elle em vida, sempre negou que o cazamento entre elles era feyto, nem tam pouco quis com outra molher cazar, para que daua escusas, & pejos que a sò sua vontade, & affeyçam sem mais razoens favoreciam [...] & o pejo principal q:~se diz que tinha pera a nam declarar por molher, era por ella não ser filha legitima de Dom Pedro de Castro [...] & porem porque ella tinha seus irmãos Dom Fernando de Castro, & Dom Aluaro Pires de Castro, que eraõ em Castella grandes senhores, & asi por respeito, della começauão ter muita parte em Portugal, & ouuesse delles por isso grande receyo à vida, & successam do Infante Dom Fernando filho primogenito... Mais adiante o cronista insiste:... & posto que por elRey [...] & senhores isto fosse aconselhado ao dito Infante Dom Pedro, & a inda dito com certa declaraçã, & cõsultas que avia continuas da morte de Dona Ines pera que asaluasse, ou segurasse em tal lugar que sua vida não coresse risco, elle dito Infante [...] sem numqua querer de clarar, & afirmar que era com ella cazado, numqua quis a isso obedecer, & sobre isso era posto com elRey seu pay em grandes desvayros [...].

³⁸ Para que a acção suscitasse o temor e a piedade, estimulantes da catarse, os heróis deveriam ser de elevada condição social, sem se distinguirem pela excelência da sua virtude, mas semelhantes a nós, os espectadores (*peri ton omoion*) e deveriam cair na desgraça não por perversidade, mas pelo seu erro involuntário. Vide ARISTÓTELES, *Poética*, 1453a 5-12; ROBORTELLO, *Explicationes* cit., pp. 128-133; GIRALDI CINZIO, *Discorso ovvero lettera* cit., p. 128.

(vv. 386-401), que, à exceção dos dois últimos versos, adaptados a esta nova situação, é extraído, com ligeiras variantes, do referido monólogo:

*Meus duros pais não curem de cansar-me
 Porque nem posso nisso obedecer-lhes
 Nem em o não fazer desobedeço.
 Arranquem-me a vontade deste peito,
 Arranquem-me do peito est'alma minha,
 Então acabarão o que começam.
 Não cuidem que me posso apartar donde
 Estou todo, onde vivo, que primeiro
 A terra subirá onde os céus andam,
 O mar abrasará os céus e terra,
 O fogo será frio, o sol escuro,
 A Lua dará dia, e todo mundo
 Andará ao contrário de sua ordem,
 Que eu, ó Castro, te deixe, ou nisso cuide.
 Dei-te alma, dei-te fé, guardá-la-ei firme.
 Confio isto de ti, não mo descubras.*

A esta fala do Infante segue-se a do Secretário, que omite por completo, sem os substituir por outros, os versos que concluem a fala correspondente na primeira edição. Os versos retirados são os seguintes:

*Quererte apartar dela é impossível.
 Vejo de que fugir, não sey que siga!
 Descubrete, Senhor! Já que assi queres,
 Pubrica a por Senhora, que isso querem
 Teus pays & Reyno. Pode ser que entanto
 O tempo abrandará toda aspereza.
 (vv. 271-276)*

Na edição de 1598 tudo permanece, no que se refere ao casamento, no plano do estritamente necessário para conceder dignidade à protagonista e não a desaparecer do pedestal de heroína trágica. Já antes, com a intenção de elevar Inês da vulgaridade e a justificar, no seu erro, com um amor na flor da idade – *topos* literário desde Petrarca –, o poeta descarta os dados históricos³⁹, pondo na boca

³⁹ Já no *Cancioneiro Geral*, Garcia de Resende põe na boca de Inês estas palavras: *Eu era moça, menina [...] / Foy-m' o Príncipe olhar / por seu nojo e mynha fym (Cancioneiro Geral. Texto estabelecido, prefaciado e anotado por ÁLVARO J. DA COSTA PIMPÃO e AIDA FERNANDA DIAS. Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1973, vol. II, p. 313). É importante notar que o principal teorizador da tragédia no séc. XVI, GIRALDI CINZIO, no seu *Discorso ovvero lettera* cit., p. 16, interpretando o passo da *Poética*, 1451b – não sem forçar o seu significado –,*

de Inês estas palavras, que aludem à paixão anterior ao casamento do príncipe com D. Constança (I, vv. 51 e sqq.):

*Sabes como em saindo dos teus braços,
Ama, na viva flor da minha idade
(Ou fosse fado seu, ou estrela minha)
Cos olhos lhe acendi no peito fogo [...]
Por mim lhe aborreciam altos estados,
Por mim os nomes de Princesas grandes [...]*

Se, neste caso, a necessidade dramática confere verdade poética a este “amor primeiro” de Inês e Pedro, também no passo que se refere ao casamento de ambos é visível a arte com que Ferreira o insinua, sem contudo comprometer a verdade histórica:

*Se pecado houve já, já está purgado
Com esse ânimo firme, com que já ambos
Estais confederados santamente.
(Acto III, vv. 118-120)*

Desta forma, alude-se, não sem uma certa ambiguidade, à união dos dois amantes, que não exclui aqui a possibilidade de ter sido firmada apenas pelo recurso ao direito natural. Esta atitude de reserva num ponto delicado, em que a história e a lenda se confundiam, permitiu também ao autor uma mais estreita obediência aos princípios aristotélicos do verosímil e do necessário, com repercussões na extensão da obra, na medida em que foram retirados do texto primitivo os versos que aludiam explicitamente à celebração do casamento (Acto III, vv. 163-169).

Mas a observância, por parte de Ferreira, destes preceitos, que em Aristóteles, em Horácio e nas *Poéticas* do Renascimento foram aceites como suporte da unidade da acção, verifica-se ainda na cena I deste acto III. Várias falas do diálogo de D. Inês com a Ama, que continham uma reflexão sobre

afirma que Aristóteles observava que, quando o poeta escrevesse sobre factos históricos, devia trata-los não tal qual tinham acontecido, mas como verosímeis. Por isso, na sua obra, deu o maior relevo à ficção. Sobre este aspecto, vide ETTORE BONORA, ‘La teoria del teatro negli scrittori del ‘500’, in: *Il teatro classico italiano nel ‘500’* cit., p. 238. GIRALDI CINZIO, mais adiante (*op. cit.*, pp. 46-47), assim se refere ao valor criativo do poeta, mesmo no que se refere às figuras históricas, que põe em cena: «A presso non è tenuto il poeta servare tutti i nomi che l’istorico ha usati in descrivere la azione: ma solo que’ due o tre senza i quali non si potrebbe conoscere l’azione: il resto de’ nomi sono in sua mano: e tali quali egli vuole, tali fingerli si puote.» Aqui está a resposta à dúvida posta sobre a ausência, na *Castro*, da personagem Álvaro Gonçalves (cf. infra n. 58). Sobre a ficção na poesia, vide também HORÁCIO, *Arte poética*, 119-121, 151-152 e 338 sqq.

o sonho trágico da protagonista, semelhante à da *Ioannes Princeps*, foram suprimidas. Apesar disso, a explanação do sonho, na edição definitiva, é mais elaborada e mais perfeita do ponto de vista poético e dramático. A edição de 1587 não continha senão este *topos*, sem grandes elementos simbólicos ou enquadramento ambiental:

*Entam sonhey, que estando eu nesta salla,
Assi como agora estou, co estes meus filhos
Entrauão huns liões tam furiosos
Que remetendo a mim com suas unhas,
Os peitos me rasgaram, e eu em vendoos,
Começaua a gritar por meu Senhor...*
(vv. 47-52)

A edição de 1598 começa por colocar a protagonista num cenário de pesadelo, só por si inspirador do medo, que Inês descreve com grande finura psicológica:

*Então sonhei que, estando eu só num bosque
Escuro e triste, de ùa sombra negra
Coberto todo, ouvia ao longe uns brados
De feras espantosas, cujo medo
M'arrepiaua toda e me impidia
A língua e os pés; eu co'alma quase morta,
Sem me mover [...]*
(vv. 47-53)

Como réplica do *locus amoenus* que introduzia o acto I⁴⁰, em que víamos Inês no gozo eufórico da felicidade, a própria paisagem torna-se reveladora da mudança da fortuna, numa espécie de convivência entre a natureza e a fatalidade.

Só então começa a narração do sonho (v. 54), em que todos os elementos

⁴⁰ Note-se que o Prof. Bismut julga este passo inspirado em Bérout, *Le roman de Tristan* (vv. 2065-2074). Cf. 'La tragédie *Ioannes Princeps* et la *Castro* d'António Ferreira', *Arquivos do Centro Cultural Português* 20 (1984) 436. A ocorrência do *locus horrendus* na descrição do sonho, em que entram animais ferozes, tais como o leão, o lobo, os cães raivosos (vide e.g. *Jephtes*, vv. 95 e sqq.; *Sofonisba*, vv. 101 e sqq.) é, nas tragédias renascentistas, um lugar-comum. Da «grande forêt» do romance de Bérout, que corresponde ao «bosque escuro» da versão da *Castro* de 1598, aproximo antes a «selva escura» do sonho da *Sofonisba*, que ecoa o início da *Divina Comédia* de Dante. De facto, não haverá com certeza nesta tragédia, nem na *Nise lastimosa* de Bermúdez, como pretende o Prof. Bismut, influência directa de um romance de cavalaria, ainda que conhecido. O que estamos é perante um lugar-comum na tragédia – neste caso, o sonho profético –, onde as semelhanças de autor para autor adquirem um significado muito relativo e não implicam necessariamente uma relação intertextual directa.

são simbólicos e correspondem aos avanços e retrocessos da fortuna, que vai ser jogada em cena, nos próximos momentos: o rei, neste caso, dos animais, *um bravo lião* – note-se o cognome de D. Afonso IV – *a mim se vinha / Coa catadura fera, e logo manso / Para trás se tornava* (vv. 54-56). Era o pai, o avô, o rei que abrandava e se comovia perante a sua súplica.

Mas invejoso desta sorte, o *fatum* – personificado nos seus executores, os conselheiros – atacava de novo: *Não sei donde saíam uns bravos lobos / Que remetendo a mim com suas unhas, / Os peitos me rasgavam. Então alçava / Vozes aos Céus, chamava meu Senhor* (vv. 57-60).

António Ferreira conseguia dar deste modo à cena I do acto III da ed. de 1598 uma maior beleza descritiva, ao mesmo tempo que o enriquecia quanto à peripécia. A primeira fala de Inês deixa logo adivinhar uma atmosfera de tensão que contrasta com a que introduz a peça, sobretudo na edição definitiva. Todavia, para tornar cada vez mais denso este clima onde a tragédia se irá consumir, recorre o autor à integração do *locus horrendus*, onde a protagonista se vê colocada em sonho, que em breve adquire realidade. Através dele, era possível visualizar Inês num outro quadro, com outras cores, a outra luz. A peripécia ganhava assim maior realce.

Além disso, o texto primitivo era aligeirado, nesta cena I do acto III: a partir do v. 93, que correspondia na segunda edição ao v. 99, condensava-se em 67 versos o que inicialmente era dito em 127.

A esticomitia, que vai conferir movimento e vigor argumentativo ao diálogo, e a nova distribuição, em menor número de falas, de alguns versos, que mais se afastavam de uma narrativa fastidiosa e repetitiva, revelam um elevado sentido estético e um perfeito domínio e manejo do texto em função sempre do que era objectivo do autor – uma maior contenção, ao gosto clássico. A superior perfeição dramática da edição definitiva manifesta-se também na forma como termina esta cena inicial do acto III. Ao retirar a última intervenção de Inês da ed. de 1587 (vv. 214-220), Ferreira quer deixar no ar uma nota lírica de esperança, trazida pelas palavras da Ama, que são um convite à alegria e à confiança. Surge de novo o *locus amoenus* (vv. 153-166) onde Inês deveria desfrutar de todos os bens e gozar feliz os seus dias. Mas esta abertura, esta clareira momentânea, de novo se fecha, para ser ainda maior o efeito trágico da notícia da morte iminente da heroína, que o Coro, logo a seguir, na cena II, anuncia. A mão correctora de um mesmo autor está presente também nesta cena, sensivelmente igual em ambas as edições. As diferenças são ditadas pela velocidade e tensão dramáticas que dão a cada verso o tom incisivo ou o recorte lamentoso de um suspiro ou de um grito de alma:

DONA INES

Triste

*De mim, triste! que mal, que mal tamanho
He esse que me trazes?*

CHORO *Mal de morte.*
 DONA INES *Mal grande!*
 CHORO *Todo teu, sobre ti vindo.*
 DONA INES *He morto o meu Senhor, o meu Iffante?*
 CHORO *Ambos morreréis cedo.*
 DONA INES *O nouas tristes!*
 AMA *Como? porque rezam?*
 DONA INES *Porque mo matam?*
 (vv. 227-233)

A admirável finura e sentido do poético-dramático desta cena é ainda mais sensível no texto da segunda edição, onde o diálogo se trava apenas entre a heroína e o Coro:

CASTRO *Triste*
 De mim, triste! Que mal, que mal tamanho
 He esse que me trazes?
 CORO *É tua morte.*
 CASTRO *É morto o meu Senhor? o meu Iffante?*
 CORO *Ambos morreréis cedo.*
 CASTRO *Oh novas tristes!*
 Matam-me o meu amor? Porque mo matam?
 (vv. 173-178)

A maior expressividade e emoção deste passo advém da sua depuração e redução ao essencial: verso e meio da primeira edição, repartidos pelo Coro e por Inês (vv. 229-230), resumem-se a um simples hemistíquio: *É tua morte* (v. 175), enquanto duas falas de Inês, entrecortadas em *antilabê* por uma intervenção da Ama (vv. 232-233), se concentram em uma só (vv. 177-78), em que é repetida a ideia do verso de maior dimensão poética e sentido mais pregnante de toda a tragédia: *É morto o meu Senhor? o meu Iffante?*⁴¹

A reelaboração da cena inicial do acto IV, tal como aconteceu no anterior, obedece a um aperfeiçoamento formal do texto e a uma expressão contida daquilo que era retórico e desnecessário, segundo a nova orientação dos gostos do autor⁴². Assiste-se assim, na versão definitiva, à supressão, por vezes, de vários versos, em falas que se mantêm nas duas edições, e à omissão de intervenções que eram dispensáveis à evolução dramática. Destas últimas, são por vezes

⁴¹ Comentários elogiosos têm vindo a ser feitos, ao longo dos tempos, a este lance dramático. Vide e.g. ALMEIDA GARRETT, *Bosquejo da história da poesia e língua portuguesa* in *Obras completas*. Lisboa, vol. II, 1904, p. 351, e JORGE DE SENA, *op. cit.*, p. 543.

⁴² Vide infra a análise dos vv. 196-197 (1.ª edição) que correspondem aos vv. 145-146 (2.ª edição).

aproveitados alguns versos ou apenas parte deles, que entram na estrutura do novo texto.

São suprimidos, por exemplo, em falas de Inês que se mantêm nas duas edições; o v. 21, que é um aposto, sem valor estético ou ideológico significativo; os vv. 68-72, que são uma explanação sobre a justiça, que Inês pede para si; os vv. 249-252, que apresentam um devaneio sobre o seu destino trágico.

Retirados também, de uma intervenção de Coelho, que é comum a ambas as edições, os dois versos finais (vv. 189-190), que não só a tornavam mais extensa, como atenuavam o vigor com que termina o texto definitivo.

As sucessivas falas do diálogo do rei com D. Inês, na primeira edição, vv. 85-130, resumem-se, na de 1598, a duas apenas: uma do Rei (vv. 79-80), aproveitamento dos vv. 102-103 de ed. de 1587, e outra da *Castro* (vv. 81-91), adaptada também de duas falas distintas da primeira edição (vv. 105-110 e 116-121).

Fruto ainda de uma reelaboração dos vv. 137-152 do texto primitivo é a curta intervenção da *Castro*, vv. 97-103, em que esta se dirige aos conselheiros, Pacheco e Coelho, para lhes recordar o dever que têm, como cavaleiros, de a defender.

Sem querer abusar da aridez dos números, convirá dizer que é sem dúvida significativa a redução em cinquenta e cinco versos desta cena I do acto IV.

A cena II deste mesmo acto corresponde genericamente nas duas edições, se abstrairmos dos versos que, em função da *elocutio*⁴³, foram pelo autor retocados ou objecto de subtis acertos⁴⁴.

Com a preocupação de melhor definir o *ethos* da personagem que decide o conflito, o carácter e a indecisão de D. Afonso IV⁴⁵ – que, num rasgo de comoção e humanidade, perdoa a Inês para, logo a seguir, e em consequência da profunda tensão que sobre ele se exerce⁴⁶, permitir a sua morte (já iminente a partir do acto II) –, António Ferreira vai acrescentar a este acto a cena III, que não existia na edição de 1587.

Além disso, a actuação do Coro-personagem, nesta cena, de grande

⁴³ Sobre a *elocutio*: ARISTÓTELES, *Poética*, 1450b 13-15; HORÁCIO, *Arte poética*, 40 e sqq.; ROBORTELLO, *Explicationes* cit., pp. 69-70; GIRALDI CINZIO, *Discorso ovvero lettera* cit., pp. 95-96.

⁴⁴ Estão neste caso os vv. 279, 306-307, 339 e 340-342 que correspondem, na segunda edição, respectivamente, aos vv. 224, 251-252, 283 e 284-286.

⁴⁵ Vide ARISTÓTELES, *Poética*, 1450 b 8-13; HORÁCIO, *Arte poética*, 125 e sqq., 156 e sqq. e 315 e sqq.; ROBORTELLO, *Explicationes* cit., pp. 67-69; GIRALDI CINZIO, *Discorso ovvero lettera* cit., pp. 69-71.

⁴⁶ Sobre o valor dramático da indecisão de D. Afonso IV: A. C. COIMBRA MARTINS, 'La fatalité dans la *Castro* de Ferreira', *Bulletin d'histoire du théâtre portugais* 3 (1952) 184. JACINTO DO PRADO COELHO, 'Relendo a *Castro* de Ferreira', *Ocidente* 36 (1949) 18-21, põe em paralelo a figura do rei e as restantes personagens, situando nela o carácter dramático da obra: «Afonso IV, em Ferreira, é a personagem de maior interesse dramático. Tirando o sucesso exterior, que é morte de Inês, na peça só há acontecer dramático no espírito do rei.»

profundidade psicológica, vai conferir uma dimensão poética universal à dor privada do Infante, o que enriquece a acção, quase linear, da peça.

O V acto da tragédia de Ferreira, que, na economia dramática, serve apenas para consignar um certo número de elementos que sobrecarregariam a acção ou se oporiam ao *decorum*, é ainda, nesta edição de 1598, a perfeita expressão do *pathos*⁴⁷: assistimos de novo à morte da heroína, ocorrida fora de cena, mas reflectida e prolongada agora na alma de D. Pedro, que ao longo da peça sempre foi identificada com a da sua Inês⁴⁸. O tom patético que ressalta do arrebatado transbordar de uma paixão já sem remédio, porque a sua amada, sem ele o saber, já não vive, estava esbatido no monólogo da edição inicial. Este não era mais do que um reafirmar lírico e saudoso do sentimento do infante por Inês, como o indica a utilização do metro hexassilábico, que lhe confere um carácter de monódia lírica, ao gosto euripídiano.

Na verdade, o texto que abria a edição de 1587 e tinha aí apenas um valor expositivo e premonitório da acção trágica, adquire, com a sua transposição para o início do V acto, uma assinalável eficácia dramática, que corresponde também a um maior rigor formal – a clássica uniformidade do metro usado nas várias falas das personagens em cena.

A análise global das duas edições existentes da obra de Ferreira, segundo os preceitos estéticos da tragédia grega, vem demonstrar, sem dúvida, como já tenho vindo a referir, a maior proximidade da edição definitiva dos moldes clássicos, no que diz respeito à peripécia, ao alto estado e condição social elevada da heroína, ao pensamento, à *elocutio*, à subordinação aos princípios da verosimilhança e necessidade – quanto aos caracteres e à extensão da obra – e mesmo até no que se refere ao efeito emocional da acção nas personagens em cena e, correlativamente, no espectador⁴⁹.

Interessa agora analisar o papel do Coro nas duas edições e a sua disposição cénica no final de cada acto: se o Coro, como se tem afirmado, é o elemento

⁴⁷ Vide ARISTÓTELES, *Poética*, 1452 b 10-13 1456 a 37-38; ROBORTELLO, *Explicationes* cit., pp. 116-117 e 223-224; GIRALDI CINZIO, *Discorso ovvero lettera* cit., pp. 38-39.

⁴⁸ A difusão, no século XVI, dos ideais petrarquistas do amor platónico leva à identificação dos amantes e à expressão da simultaneidade da sua morte na *Sofonisba*, na *Rosmunda*, na *Orazia*, na *Ioannes Princeps* e na *Castro*, pelo que, neste particular, se poderiam estabelecer paralelos entre as várias tragédias.

⁴⁹ Este aperfeiçoamento do *ethos* das personagens, no tocante à expressão comovida e ao sentimento trágico que sobre elas pesa, na edição revista e corrigida de António Ferreira (vide sobretudo a atitude de D. Afonso IV na cena III do acto IV), é do maior interesse, por corresponder, no autor, a uma certa maturação do sentido do trágico. A este propósito, é curioso lembrar, por exemplo, que a grande novidade e valor do teatro de Torquato Tasso, dos finais do século XVI (cf. *Torrismondo* de 1587), reside precisamente na dimensão trágica das personagens em cena (vide ETTORE PARATORE, 'Nuove prospettive sull'influsso del teatro classico nel '500' cit., pp. 65-66).

clássico mais evidente na textura da peça⁵⁰, cumpre-me agora verificar se a actuação, ao longo dos vários actos, sofre alguma alteração da primeira para a segunda edição. De facto, assim acontece.

Atentemos na edição de 1598: o Coro, em cena, no início da peça – pois a ele se dirige Inês na sua primeira fala –, é espectador mudo do seu diálogo com a Ama. Logo a seguir, intervém a comentar as palavras ditas em solilóquio pelo Infante (vv. 234-238) e é interlocutor na cena final deste acto, com duas intervenções de três versos cada uma, em que aplaude as palavras do *conselheiro fiel, ousado e forte* (vv. 364-366) ou reafirma a obstinação de D. Pedro, nestes termos:

*Oh! quão perigoso é qualquer princípio
De mal, que um só descuido pode tanto,
Que traz um ânimo alto a tal baixeza*
(vv. 457-459)

palavras estas que ecoam nos vv. 42-44 da fala de Pacheco, no acto II⁵¹.

O Coro, que deve desempenhar na tragédia o papel de um actor⁵², no acto I da edição de 1587 não surgia como personagem, mas somente a entoar o canto final, correspondente ao párodo. Na edição definitiva, o Coro das moças de Coimbra, sempre solidário com Inês – como se pode ver pela sua atitude comovida e lamentosa ao longo dos actos III e IV –, assume, com a sua intervenção nas duas falas da cena III do acto I, o valor de um verdadeiro coro de tragédia clássica, onde se concilia perfeitamente esta atitude de imparcialidade, voz do senso comum, com a constante preocupação e simpatia pela protagonista e pelo seu destino⁵³.

⁵⁰ Sobre o coro como elemento clássico, vide e.g. F. COSTA MARQUES, *Castro*. Introdução, notas e glossário. Coimbra, 1974, p. 34.

Vide a análise estética e formal dos coros da *Castro* em JORGE DE SENA, *op. cit.*, pp. 512 e sqq., e ADRIEN ROÏG, 'Sur un exemplaire de la *Tragedia muy sentida e elegante de Dona Ines de Castro* de 1587' *cit.*, pp. 109-120.

⁵¹ A. IRVINE WATSON, 'George Buchanan and António Ferreira's *Castro*' *cit.*, pp. 68-69, alude à existência desta ideia em *Il Principe* de Maquiavel, donde teria passado para a *Baptistes* de Buchanan, vv. 560-562, e, por imitação desta peça, para a *Castro* de António Ferreira. Curioso é notar, no entanto, que esta ideia tinha expressão corrente na literatura da época, pois não só se encontra na *Ioannes Princeps*, vv. 385 e sqq., como ainda no *Panegirico do rei D. João III* de João de Barros (*Panegíricos*. Lisboa, 1937, p. 89).

⁵² Vide ARISTÓTELES, *Poética*, 1456 a 25-32; HORÁCIO, *Arte poética*, 193-201; ROBORTELLO, *Explicationes* *cit.*, pp. 219-222; GIRALDI CINZIO, *Discorso ovvero lettera* *cit.*, pp. 50-51. (Apesar de o texto de Cinzio apresentar lacunas, percebe-se a preferência dada aos *cantica* do coro, que estabelecem a divisão entre os actos.

⁵³ Sobre a função do coro na tragédia clássica, vide T. B. L. WEBSTER, *The Greek chorus*. London, 1970, pp. 132-192 (especialmente). Para GIRALDI CINZIO, o coro serve para separar os actos e «lodare o biasimare virtù o vizio, cosi questo, come l'autore stesso parlasse, biasima o loda nella tragedia quello che merita di essere o lodato o biasimato» (*Discorso ovvero lettera* *cit.*, p. 51). Assim acontece de facto, com os coros da *Castro*.

Nos actos II e III, o papel desempenhado pelo Coro é comum a ambas as edições. É curioso notar, no entanto, que o acto II é o único em que, antes do êxodo, o Coro se não pronuncia no decurso da acção, mas tem dela um perfeito conhecimento e adquire saber político para entoar o *canticum* final.

Na última cena do acto IV que, como vimos anteriormente, não existia na edição de 1587, a actuação do Coro é da maior importância: ao apresentar-se, na figura do corifeu, como uma verdadeira personagem que comenta e serve de didascália à acção, coloca os espectadores perante a consumação da catástrofe:

*Ouves os brados da inocente moça?
Ouves os choros dos inocentes filhos?*

sem ousar julgar ninguém, nem o Rei, nem os Conselheiros, mas exprimindo o maior repúdio pela crueldade do acto em si. Nas palavras *Bom é teu zelo; o conselho, leal; cruel, a obra.* – faz-se a condenação frontal da morte de Inês, que é projectada para o futuro (v. 296), numa antevisão proleptica da fortuna do tema e do seu tratamento poético.

Assim, antes de se despedir, nesta sua última intervenção falada, apresenta-se como um espectador ideal, a reflectir e interpretar os factos ocorridos, como um perfeito coro de tragédia clássica, a que não falta a consciência da verdadeira dimensão do conflito.

Em suma, verifica-se uma presença mais actuante do Coro, na edição definitiva da *Castro*, o que confere à acção uma maior variedade e riqueza cénico-dramática, própria do teatro grego. Não é contudo somente nas intervenções dialogadas, na sua função específica de personagem, concentrada na figura do corifeu, que a *Castro* tenta adaptar-se aos moldes da tragédia grega, tão apreciada por Horácio, grande mentor do Renascimento. Também os trechos corais entoados nos intervalos dos actos⁵⁴ estão em estreita relação com os episódios que os antecedem e valorizam, por vezes estética e emocionalmente, o desenrolar da acção que se lhes segue. É o caso, por exemplo, do treno lamentoso, entoado pelo Coro no final da catástrofe, no acto IV, com uma apóstrofe ao Infante (vv. 335-341), cuja tristeza e desespero constituem a essência do acto V.

É, por certo, na tentativa de reproduzir a disposição clássica do Coro – que, no final de cada episódio, entoava, dividindo-se ao meio, a estrofe e a antístrofe, num esquema métrico único, a que se sucedia uma nova ária de estrofe e antístrofe, obrigatoriamente de metro diferente –, que António Ferreira, na

⁵⁴ Vide ARISTÓTELES, *Poética*, 1456 a 26-27; HORÁCIO, *Arfe poética*, 194-195; ROBORTELLO, *Explicationes* cit., pp. 219-221. GIRALDI CINZIO, *Discorso ovvero lettera* cit., p. 52, ao comentar este passo, dá a entender, apesar das lacunas do seu escrito neste ponto, que não são inoportunas as digressões à maneira de Séneca, porquanto transmitem uma mensagem moral ou educativa. Vide infra n.111.

edição de 1598 da *Castro*, apresentava, entre os vários actos, o coro I e o coro II em ritmos diversos.

Na edição de 1587, o cântico do final do acto IV não se dividia, como os que terminavam os actos anteriores, em duas partes, mas em várias, como que a sugerir, neste emotivo treno à morte de Inês, o papel da multidão. Iniciava-o uma intervenção do Coro em geral, a que se seguiam alternadamente os coros I e II, a entoarem cada um a sua estância de seis versos, concluídas por um remate de três versos, ditos pelo Coro em geral. Esta alternância de cânticos, repartidos pelos vários figurantes do coro, não era, no entanto, acompanhada de diversidade métrica, pelo que se tornou fácil ao autor, na edição de 1598, reuni-los todos em um só, o coro I, e uniformizar assim em toda a peça as intervenções finais de cada acto em coro I e coro II, com uma coloração de ode coral da tragédia grega.

Há ainda a referir certos aspectos concernentes à arte dramática, que Ferreira observa nas duas edições. É o caso da divisão em cinco actos, prescrita por Horácio, a que Aristóteles não faz referência e que parece remontar à época helenística, talvez à escola de Teofrasto⁵⁵.

A divisão explícita em cinco actos, que já se encontrava na *Ioannes Princeps*, mas não figurava nas tragédias de Séneca, nem nas de Buchanan, nem nas prováveis fontes italianas da *Castro* – a *Sofonisba* de Trissino e a *Rosmunda* de Rucellai –, é sem dúvida resultado da influência que exerceu em Ferreira a teorização poética de Gibaldi Cinzio⁵⁶, a que Teive tinha sido igualmente sensível.

De referir ainda um outro princípio, constante entre os tragediógrafos gregos, que Horácio recolhe na sua *Arte poética*: a presença de três actores, e não mais, a dialogarem em cena⁵⁷. A não ser na cena I do acto IV, em que se dá a confrontação de Inês com o Rei na presença dos Conselheiros e do Coro, a *Castro* não transgride esta regra, e mesmo neste passo fá-lo de forma comedida⁵⁸.

⁵⁵ Vide R. M. ROSADO FERNANDES, *Horácio, Arte Poética*. Introdução, tradução e comentário. Lisboa, s.d., p. 83.

⁵⁶ Gibaldi Cinzio, ao prescrever a divisão explícita em cinco actos, baseava-se na tradição manuscrita da obra do Cordovês. Sobre a influência de Séneca no pensamento do grande teorizador do teatro trágico quinhentista, Gibaldi Cinzio, vide ETTORE PARATORE, *Nuove prospettive sull'influsso del teatro classico nel '500'* cit., pp. 23-24 e especialmente LUCIA DONDONI, 'L'influence de Sénèque sur les tragédies de Giambattista Gibaldi', *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance*. Paris, 1964, pp. 37-46.

⁵⁷ ARISTÓTELES, *Poética*, 1449a 18-19, aponta Sófocles como o tragediógrafo que elevou o número de actores para três; e HORÁCIO, na *Arte poética*, 192, restringe a este número as personagens em cena. É esta também a posição de ROBORTELLO, *Explicationes* cit., pp. 28-31.

⁵⁸ Note-se que também Bermúdez, na *Nise lastimosa*, observador das regras clássicas da tragédia só na medida em que segue e imita Ferreira (vide artigo de JEAN JACQUOT, *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance*, Paris, 1964) – pois a *Nise laureada* opõe-se a elas radicalmente –, não teve escrúpulos em introduzir mais uma personagem, Álvaro Gonçalves, de que iria necessitar na segunda peça da dialogia. Sobre este assunto, vide PAUL TEYSSIER, 'La *Castro* est bien d'António Ferreira' cit., cap. V, «Le nombre et l'identité des

Falta apenas uma alusão à pressuposta lei das três unidades, formulada de modo completo somente em 1570 por Ludovico Castelvetro, na sua tradução e comentário à *Poética* de Aristóteles⁵⁹. A unidade de acção, tão apreçoada pelo Estagirita e por Horácio, como essência da obra literária, é a única que os irá ocupar, nos seus escritos⁶⁰. Contudo, os comentadores italianos do séc. XVI posteriores a Ferreira, ao darem uma interpretação própria aos textos clássicos e um maior desenvolvimento à teoria poética, impõem como princípio estético a unidade de acção, de tempo e de lugar.

B) Argumentação de Bismut

Invocando, a despropósito, a não observância destas regras no acto I (edição definitiva) – a que António Ferreira, *avant la lettre*, deveria obedecer –, Roger Bismut levanta várias objecções. De facto, situando-se a composição desta tragédia cerca de 1557, segundo a opinião, digna de crédito, de Carolina Michaëlis, é anacrónico falar da existência de um «hiato espacial»⁶¹.

conseillers du roi», pp. 731-733. Ao argumento de que Ferreira poderia ter retirado da sua peça de preferência Diogo Lopes Pacheco, que escapara à vingança de D. Pedro (vide ROGER BISMUT, 'La *Castro* est une traduction remaniée de *Nise lastimosa* de Bermúdez, et António Ferreira n'y a pas eu de part', *Arquivos do Centro Cultural Português* 11 [1977] 603-605) podem dar resposta as razões de carácter político e social, adiantadas por Jorge de Sena, *op. cit.*, pp. 492-494. No entanto, é conveniente não esquecer que a tragédia é uma obra poética, e o seu autor, mesmo quando nela retrata acontecimentos históricos, não deixa nunca de ser poeta. Cf. o que diz ARISTÓTELES sobre o papel do poeta, ao tratar factos reais, em *Poética*, 1451 b 29-32. Sobre a interpretação deste passo pelos comentadores do séc. XVI, vide supra n.39.

⁵⁹ *Poetica d'Aristotele vulgarizzata e sposta per Lodovico Castelvetro*. Vienna d'Austria, 1570.

⁶⁰ Vide *Poética*, 1451 a 16-35; e *Arte Poética*, em particular, 136-152. Cf. também ROBORTELLO, *Explicationes* cit., pp. 79-86, e GIRALDI CINZIO, *Discorso ovvero lettera* cit., p. 13. Quanto à possibilidade de Aristóteles na *Poética*, 1449 b 12-13, ter teorizado sobre a unidade de tempo, cf. D. W. LUCAS, *Aristotle, Poetics*. Oxford, 1968, p. 94, que interpreta este passo como alusivo à representação. Tal não aconteceu, no entanto, com os teorizadores italianos do Renascimento que entenderam referir-se antes ao decurso da acção. Vide ROBORTELLO, *Explicationes* cit., pp. 95-97; GIRALDI CINZIO, *Discorso ovvero lettera* cit., p. 10. Curioso é notar que este autor, embora se refira ao espaço de um dia ou pouco mais em que deve desenrolar-se a intriga, considera que a representação deve durar não menos de quatro horas: «la rappresentazione della commedia non voglia meno di tre ore, né quella della tragedia meno di quattro.»

⁶¹ *A saudade portuguesa*, Rio de Janeiro, 1922, p. 16. JORGE DE SENA, *op. cit.*, pp. 413 e 436, apoiando-se em dados pouco seguros de crítica externa, recua a composição da *Castro* para 1550. Esta hipótese é improvável, porquanto a *Ioannes Princeps* de Diogo de Teive, tão esquecida dos estudiosos e críticos da nossa literatura – Jorge de Sena não lhe faz qualquer alusão, neste seu longo estudo dedicado à *Castro*, o mesmo sucedendo com Mendes dos Remédios, no já citado prólogo a sua edição de 1598 –, data de 1554 e vem a lume apenas em 1558 nos *Opuscula aliquot*. Existindo indiscutivelmente pontos de contacto entre ambas as peças, como penso tê-lo demonstrado, não pode aceitar-se a datação proposta por este ilustre investigador.

Se António Ferreira segue ou não a unidade de lugar⁶², o texto não nos dá qualquer indicação a esse respeito: o que não existe – ao contrário do que Roger Bismut tem vindo a argumentar – é uma ruptura no desenrolar da acção, nem qualquer incongruência decorrente da falta de unidade de lugar. Partindo dessa pressuposta infracção, quer nas duas cenas do acto I, quer entre o acto I e o V⁶³, refere uma série de imperfeições⁶⁴ que o fazem inferir da impossibilidade de coautoria das duas edições existentes da *Castro*. A primeira objecção já apontada por Almeida Garrett⁶⁵, diz respeito à falta de um encontro, tão ao gosto romântico, entre D. Pedro e D. Inês, dado que ambos aparecem no mesmo acto. Se a esta crítica se tem respondido que os arroubos da paixão são elementos estranhos à natureza dramática⁶⁶, pode ainda afirmar-se que tal encontro nada acrescentaria ou traria de novo, quer no que se refere à intriga, quer aos caracteres das personagens e não se justificaria pelo princípio da necessidade e da contenção clássica. Os monólogos existentes e as confidências com os duplos, Inês com a Ama e Pedro com o Secretário, dão-nos a verdadeira dimensão dos sentimentos dos dois amantes⁶⁷.

Um outro reparo é feito ao procedimento do Príncipe: estando ele presente nos mesmos lugares em que o desenlace trágico da heroína se decide, por que o não impede? De facto, o Infante – que integra com Inês o prólogo da peça, onde a sua função é dar-se a conhecer e apresentar o conflito iminente – poderia acaso

⁶² JÚLIO DE CASTILHO, *op. cit.*, tomo III (cf. anotações no início de cada acto da sua edição da *Castro*), imagina os actos I, III e IV decorridos em Coimbra, no paço de Santa Clara, o II no castelo de Montemor-o-Velho, e o V num «lugar ermo e selvático entre montanhas, nos arredores de Coimbra».

⁶³ Vide Roger Bismut, e.g. 'Un exemple d'usurpation littéraire: la *Castro* d'António Ferreira', *Les lettres romanes* 31 (1977) 124: «On ne nous dit pas si Pedro est ou non alors séparé d'Inês. S'il est déjà en exil, et séparé d'elle, il existe un hiatus spatial entre la scène I et la scène II [...]. Si, au contraire, l'Infant est encore près d'Inês [...] il y a là un manquement à l'unité de lieu: elle n'existait pas. Je dirai que l'auteur ne s'explique nulle part sur ce brusque changement de résidence. Il y a cette fois un hiatus psychologique.»

⁶⁴ ROGER BISMUT, 'La *Castro* est une traduction remaniée de *Nise lastimosa...*' cit., p. 599: «Comment – et pourquoi? – l'auteur n'a-t-il pas fait se rencontrer les deux amants? Comment, présent sur les lieux même du complot, l'Infant n'a-t-il pas mis tout en oeuvre pour le faire avorter? Comment – et pourquoi? – présent à Coimbra à l'Acte I, l'Infant se trouve-t-il exilé à l'Acte V?» Vide ainda as mesmas objecções em outro artigo do mesmo autor: 'La fin d'une imposture: mort d'une *Castro*', *Les langues néo-latines*, n.º 243 (1981), parágrafo III – «anacronismos», pp. 16-18.

⁶⁵ ALMEIDA GARRETT, *op. cit.*, p. 351.

⁶⁶ F. COSTA MARQUES, *op. cit.*, p. 38.

⁶⁷ LUCIANA STEGAGNO PICCHIO, *História do teatro português*. Trad. port. Lisboa, 1969, pp. 154-155, afirma que «D. Pedro nunca encontra o seu furibundo pai [...] e não se diga que António Ferreira "errou" ao privar-nos de um prato de resistência qual poderia ter sido o dueto Pedro – Inês, pois é justamente nesta solidão que envolve as três personagens principais que reside o fôlego da tragédia.»

Vide ainda ÁLVARO J. DA COSTA PIMPÃO, *Escritos diversos*, Coimbra, 1972: «As correntes dramáticas na literatura portuguesa do séc. XVI», p. 441.

impedir algo que realmente existisse naquele momento? A menos que o Príncipe, receoso e inseguro, se visse coarctado na sua liberdade e, neste dia, idêntico a tantos outros em que a sua vida decorria, se não afastasse do palácio para defender a sua amada. Esta hipótese não estaria de acordo nem com o carácter do Infante, nem com a verosimilhança histórica e dramática, e corresponderia à negação total de D. Pedro como personagem trágica. O príncipe, na sua cegueira, é moralmente responsável pela morte de Inês, como tão bem o acentua a segunda estrofe, entoada pelo coro II, no acto III:

*Ó Príncipe tão cego,
 Ó Príncipe tão duro,
 Que cerraste os teus olhos
 Àqueles bons conselhos,
 Que cerraste as orelhas
 Àqueles bons avisos!
 Tu dormes ou passeias,
 E pelos campos vem
 Do Mondego, correndo,
 A cruel Morte, em busca
 Da tua doce vida,
 Do teu amor tão doce.*

Além disso, porquê a necessidade de o poeta referir expressamente que, a partir do prólogo, o Infante se ausenta? Se o acto II decorre sem referências ao afastamento de D. Pedro, logo no início do acto III a sua ausência (vv. 42-46) é sentida por Inês como um presságio da sua própria morte, como o sonho lho revelara (vv. 47-61), e numa admirável transposição de almas e sentimentos, uma constante de todo o drama, vemo-la a reear pelo seu Infante:

*Nunca o tanto meus olhos desejaram!
 Nunca meu pensamento o imaginou
 De mim tão esquecido! Deus o guarde!
 Deus te guarde, Senhor, que me parece
 Que algum mal te detém, algum mal grande!*
 (vv. 128-132)

O aproveitamento poético que Ferreira faz da ausência, e da saudade⁶⁸ que a ausência ocasiona (ao longo das falas de Inês no acto III), adquire, nas intervenções do Coro II deste mesmo acto, um profundo valor dramático, por

⁶⁸ Sobre «o que é a saudade, linguística e psicologicamente», vide CAROLINA MICHAËLIS DE VASCONCELOS, *A saudade portuguesa* cit., pp. 55-76.

essa ausência determinar a catástrofe. Será possível, ainda assim, falar de «hiatus spatial» e «hiatus psychologique»? E perguntar «Comment – et pourquoi? – présent à Coimbra à l'acte I, l'Infant se trouve-t-il exilé à l'acte V?»

São, todavia, estes três defeitos na elaboração do acto I da edição de 1598 que levam Roger Bismut a concluir: «Ces manquements à la vraisemblance et à l'éthique tragiques sont si graves qu'on ne peut tenir les deux versions comme étant d'une même main, et que l'on peut moins encore considérer la seconde comme une amélioration de la première»⁶⁹.

Mais adiante, novos argumentos irão tentá-lo a afirmar que será muito improvável que Ferreira tenha tido «la moindre part» na elaboração do texto das duas edições da *Castro* de 1587 e 1598⁷⁰.

Roger Bismut parte do pressuposto da dependência de Portugal, na segunda metade do séc. XVI, e nomeadamente de António Ferreira, das teorias e obras dos autores da *Pléiade*, tais como Ronsard e Du Bellay, para considerar inverosímil que o dramaturgo português tenha escolhido um tema que não fosse colhido na Antiguidade grega, latina ou bíblica. Esta afirmação corresponde a uma visão limitada e incorrecta das influências culturais e literárias que animaram as novas correntes dramáticas em Portugal.

Os poetas da *Pléiade* não tiveram aqui a importância que o Prof. Bismut lhes atribui. Se existem, por vezes, semelhanças temáticas e de motivos entre as obras dramáticas de autores franceses e portugueses, elas advêm antes de idênticas influências estéticas, sobretudo dos tragediógrafos italianos⁷¹, e de condicionalismos ambientais semelhantes⁷². É o que acontece, por exemplo, com a *Cleópatra* de Sá de Miranda, que encontra paralelo nas tragédias do

⁶⁹ 'La *Castro* est une traduction remaniée de *Nise lastimosa...*' cit., pp. 559-600.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 612.

⁷¹ O influxo da poesia trágica italiana na tragédia humanística francesa tem sido frequentemente posto em relevo, desde Voltaire na sua *Dissertação sobre a tragédia antiga e moderna* (vide BENEDETTO CROCE, *Teoria e storia della letteratura*, Bari, 1926, vol. II, pp. 182 e sqq). Cf. também, sobre esta matéria, Émile Faguet, *La tragédie française au XVI^e siècle*, Paris, 1912, pp. 64-65; E. PRESTON-DARGAN, 'Trissino a possible source for the *Pléiade*', *Modern Philology* 13 (1916) 685-688; e CARMELO MUSUMARRA, *op. cit.*, p. 47.

⁷² Reveste-se da maior importância o intercâmbio cultural exercido pelo magistério de mestres comuns, quer portugueses, quer estrangeiros, tanto nos colégios universitários de França, como de Portugal. Nesta época, esses colégios, alfobres de ideias novas e centros de renovação cultural, onde se exercitava o teatro com intenções pedagógicas, desempenharam um papel relevante nas origens e evolução da arte dramática europeia. Significativo é o exemplo do já referido humanista Georges Buchanan. Não é por demais lembrar que o poeta escocês foi mestre no Colégio de Bordéus, juntamente com Diogo de Teive, e aí fez representar as suas tragédias. Esta sua presença em Bordéus e no Colégio de Boncourt, onde teve por discípulos muitos dos pioneiros da tragediografia francesa, La Peruse, Jodelle, J. Grévin, entre outros (JORGE DE SENA, *op. cit.*, pp. 408-409), e a sua passagem por Coimbra como professor do Colégio das Artes, já antes frequentado por Ferreira, são elucidativas dos condicionalismos culturais e até dos gostos estéticos que vigoravam, tanto em Portugal como além-fronteiras.

mesmo nome de Jodelle e do inglês Marlowe e seria talvez inspirada, como elas, na *Cleópatra* de Giraldi Cinzio, composta em 1543.

Além disso, os autores da *Pléiade* não ocupam um lugar à parte nem nas ideias que exprimem, nem na própria execução delas, no que se refere à arte de compor tragédias.

Se pensarmos, para referir só os autores citados, no manifesto de Joachim Du Bellay, *Défense et illustration de la langue française* de 1549 e nos escritos de crítica literária de Ronsard, já da segunda metade do século e posteriores à obra de Ferreira, como sejam o *Abrégé de l'art poétique françois, à l'abbé d'Elbenne* de 1565, a primeira *Préface de la Franciade* de 1572 e a segunda *Préface de la Franciade* de 1584 repetem, no espírito e na letra, os ideais estéticos da época⁷³.

A defesa da língua nacional, que já tinha sido feita por Trissino, nos *Orti Oricellari*, com a sua obra polémica em defesa do *De uulgari eloquentia* de Dante – aliada ao gosto, manifestado por todo o Renascimento, de ressuscitar os antigos, imprimindo-lhes actualidade – são sem dúvida um dos ideais da *Pléiade*.

Quanto à escolha dos temas das tragédias, nos autores franceses, ela não se afasta muito da orientação do teatro italiano, com exemplos de tragédias de assunto bíblico, traduções de peças gregas e obras originais de inspiração clássica, com profundos reflexos senequianos.

Se os autores italianos tinham já o precedente de Albertino Mussato, precursor de Petarca, que na *Ecerinis* punha em cena um assunto nacional contemporâneo⁷⁴, o drama histórico atraía os gostos dos poetas de toda a Europa, que não faziam mais do que seguir o exemplo da *Octauia*. O facto de esta obra fazer parte, no séc. XVI, do *Corpus* dramático senequiano revestir-se-ia da maior importância na nova orientação do teatro europeu, desde o Renascimento à época isabelina, de que Shakespeare é o maior expoente.

Mesmo os poetas da *Pléiade*, se não sentiram o fascínio da história do seu país, à semelhança do que aconteceu com Trissino na *Sofonisba* e Rucellai na *Rosmunda* – que colheram, respectivamente, em Tito Lívio e na história da alta

⁷³ Vide Émile Faguet, *op. cit.*, pp. 25-33.

⁷⁴ A tragédia *Ecerinis*, que em 1317 mereceu um *commentarium* de Guizzardo di Bologna e Castellano di Bassaro, paralelo àqueles que contemporaneamente se fizeram para as tragédias de Séneca (cf. supra n. 9), a estes se compara também na fortuna que vai ter nos séculos seguintes. Influenciados pela *Ecerinis*, surgem ao longo do séc. xv, em Itália, vários dramas históricos, tais como a *Historia Baetica* de Carlo Verardi, o *Fernandus seruatius* de Marcellino Verardi, o *De captiuitate ducis Iacobi* de Laudivio de Nobili, o *De casu Caesena* de Ludovico da Fabriano e o poema dramático em vulgar, *Lautrec*, de Francesco Mantuano, composto depois de 1521. Sobre o teatro de argumento histórico em Itália, vide ETTORE PARATORE, 'Nuove prospettive sull'influsso del teatro classico nel '500' cit., pp. 13-20. Foi assim que a *Ecerinis*, «a primeira tragédia moderna de imitação senequiana», como lhe chamou MANLIO PASTORE-STOCCHI (cf. supra n. 9), se tornou, no Renascimento, mentora de um tipo de tragédia que já existia nas literaturas grega e latina, apesar de, nesta época, como na Antiguidade, a mitologia ser a grande fonte de inspiração trágica.

Idade Média, narrada talvez por Paolo Diacono⁷⁵, os motivos da intriga –, não se alhearam totalmente do argumento histórico. Ou será que a tragédia *Julius Caesar* de Muret e a de Jacques Grévin, *Jules César*, que é uma imitação daquela em língua francesa, e as obras *Cléopâtre captive* de Jodelle e *Didon* de Du Bellay, ambas com paralelo em tragédias do mesmo nome de Giraldo Cinzio, não exprimem uma mesma tendência?⁷⁶

Se em França não poderia esta temática ser considerada da história nacional, como em Itália o foi – apesar do carácter poético-lendário de que se revestia a verdade histórica –, o certo é que os poetas da *Pléiade* glosaram muitos dos seus temas, e dentro dos mesmos moldes⁷⁷.

Do culto da Antiguidade, apregoado pelos autores da *Pléiade*, como o foi por todos os literatos do Renascimento europeu, não pode inferir-se que a França impôs modelos ou regras de concepção dramática a Portugal. Não quero com isto afirmar que a teorização e a obra dos humanistas da *Pléiade* francesa não tivessem um papel relevante na interpretação dos ideais clássicos, no que se refere nomeadamente ao carácter musical da poesia – a poesia lírica que tanto os apaixonou –, que, pela versificação e pelas imagens, deveria atingir a vivacidade e o colorido de que a poesia antiga reveste as coisas⁷⁸.

No entanto, parece-me ousado falar de Ferreira como um discípulo, «fut-il indirect, de Ronsard et de Du Bellay», e fazer depender desta ideia a impossibilidade de o poeta português ser o autor da *Castro*, por ela tratar um assunto nacional e relativamente recente.

Pelo contrário, reside precisamente nesta escolha do tema uma das provas mais evidentes da autenticidade da obra. Já antes, em 1554, o seu amigo Diogo de Teive tinha composto, em moldes senequianos, a *Ioannes Princeps*⁷⁹, sobre

⁷⁵ ETTORE PARATORE, 'Nuove prospettive sull'influsso del teatro classico nel '500' cit., p. 35.

⁷⁶ Não quero, no entanto, deixar de referir aqui que a tragédia *Julius Caesar* de Muret, escrita cerca de 1544-1545 e publicada em 1554, representa, ainda nessa altura, uma novidade, por tratar um assunto da história clássica em vez de um assunto bíblico ou mitológico (vide VAN TIEGHEM, *La littérature latine de la Renaissance*, Paris, 1944, p. 174). Sobre o ultraconservadorismo temático da tragédia francesa do Renascimento: P. SHARRATT e P. G. WALSH, *op. cit.*, p. 9.

⁷⁷ Note-se como MADELEINE LAZARD (*Le théâtre en France au XVI^e siècle*, Paris, 1980, p. 142) encara a temática usada pela tragédia francesa do Renascimento. Ao referir-se à obra de Montchrestien, afirma: «Il oriente la tragédie, comme sa génération et la précédente, vers l'histoire (la Bible et la légende grecque étant tenues pour des sources historiques) et vers la philosophie politique.» (O sublinhado é meu.)

⁷⁸ Vide os ideais estéticos de Ronsard, nas suas já referidas obras. Sobre a importância que a *Pléiade* conferia ao estilo, cf. MADELEINE LAZARD, *op. cit.*, pp. 131-132.

⁷⁹ O Prof. Roger Bismut não aceita esta realidade e fala da *Ioannes Princeps* nestes termos: «il s'agit d'une pièce de collègue, rédigée en latin, destinée à être jouée devant les élèves, les maîtres, les régents et les bienfaiteurs du Collège, et non destinée à la représentation publique. Ce genre de pièces se devait de mettre en scène des événements touchant de près à leurs

um acontecimento trágico nacional, que abalou o país inteiro e comoveu todos os poetas que o cantaram na língua latina ou portuguesa. António Ferreira, que tinha o precedente da tragédia de Teive, é ainda mais feliz na escolha do tema⁸⁰, ao dar forma dramática a uma narrativa histórica de carácter lírico, com fundamentação no campo da filosofia política. Além disso, as crónicas, as *Trovas* de Garcia de Resende, a *Visão* de Anrique da Mota⁸¹, a tradição popular, tinham tornado este episódio da história pátria no tema de idiossincrasia mais perfeita

spectateurs de marque. On doit donc le considérer comme un genre à part, ne reflétant pas la tendance dramatique du temps, laquelle s'exprime hors de l'école, et vise à mettre en scène un sujet classique traité dans une langue nationale» (vide 'La *Castro* est une traduction remaniée de *Nise Lastimosa...*' cit., p. 613, n. 15). É no entanto importante referir que a *Ioannes Princeps*, embora escrita por um professor do Colégio das Artes, não é uma tragédia de escola, tal como o Prof. Bismut a entende. Pelo facto de ser escrita em língua latina, isso não a arranca do contexto poético-dramático em que se insere e não invalida o seu significado social, na contextura emocional e política da nação portuguesa. Quanto à sua representação privada para professores e alunos, não há sequer notícia de que tivesse sido representada, o que não invalida o seu mérito como tragédia. Na verdade, CLAUDE MARGUERON, ao analisar a teoria de Gibaldi Cinzio em *Discorso ovvero lettera* cit., p. 34, pronuncia-se nestes termos: «[...] Il établit entre les deux sortes de tragédies une distinction nouvelle et étrange, qui du moins nous prouve que la représentation était tenue au XVI^e siècle pour un élément quasi négligeable, autrement dit que l'une des dimensions que nous jugeons essentielles dans une oeuvre théâtrale – le spectacle, la présence par la représentation, le contact avec le public – pouvait alors faire défaut...» ('La tragédie italienne au XVI^e siècle', *Le théâtre tragique*. Paris, 1962, p. 143). A par deste passo, outros há em que Gibaldi Cinzio elogia as «digressioni introdotte per abbellire e per aggrandire la favola» (*Discorso ovvero lettera* cit., p. 98), acentua o valor das sentenças (pp. 102-103), assim mostrando colocar acima do ideal de teatralidade e de movimento dramático o da função moralizadora e catártica da poesia trágica. Sobre a função catártica, que Cinzio invoca para as longas exposições de carácter moralístico, vide JEAN JACQUOT, 'Sênèque, la Renaissance et nous' cit., pp. 283-284. Sendo assim, segundo a teoria da poesia trágica no séc. XVI, a *Ioannes Princeps* apenas difere da *Castro* na medida em que segue o ideal senequiano apregoadado por Cinzio, enquanto a edição definitiva da *Castro* se aproxima do modelo clássico que Trissino primeiramente imitara. Note-se que várias vezes Gibaldi Cinzio se refere a Trissino, no seu *Discorso ovvero lettera*, como o representante italiano da tragédia à maneira grega (vide e.g. p. 76, 93-94), o que é um testemunho coevo da representatividade de duas tendências dramáticas no séc. XVI.

⁸⁰ Fernão Lopes, no cap. XLIV da *Crónica de D. Pedro I*, afirma que a história verdadeira de D. Pedro e Inês é superior às que a mitologia consagra, como as de Ariana e Dido. Curioso é notar que, nos dois exemplos apontados por Fernão Lopes, as heroínas são abandonadas conscientemente pelos seus amados, Teseu e Eneias, em razão de forças imperiosas, como o desejo de glória ou o cumprimento do dever. O abandono de Pedro é involuntário e inconsciente, o que dá à história uma maior dimensão trágica e a torna capaz de provocar a catarse. António Ferreira sentiu bem todas as potencialidades deste tema, ao fazer a escolha do assunto da sua tragédia.

⁸¹ Devem ser referidas a *Crónica Geral de Espanha*, a *Crónica de D. Pedro* de Fernão Lopes, a *Crónica de D. Afonso IV* de Rui de Pina, a *Crónica de Acenheiro* e ainda o *Códice 348* da Biblioteca da Manizola. A revelação deste códice foi feita por EUGENIO ASENSIO, no estudo 'Inês de Castro: de la crónica al mito', *Boletim de Filologia* 21 (1961-1963) 337-358, que foi incluído posteriormente no volume *Estudios portugueses*. Neste códice, está contida a *Visão* de Anrique da Mota, descrição poética que, com as *Trovas* de Garcia de Resende, inseridas no *Cancioneiro Geral*, serve de elo de ligação entre os textos cronísticos e a obra de Ferreira.

com radicação no país, antes do sebastianismo⁸², tinham-no feito ascender a um plano por assim dizer lendário e intemporal, paralelo ao da fábula grega.

A segunda das objecções do Prof. Roger Bismut à autoria de António Ferreira diz respeito à relação ente a temática e o estilo. Se subscreve, embora parcialmente, as observações do Prof. Paul Teyssier sobre a concisão e a forma clássica da *Castro*, por oposição aos ornamentos barrocos da *Nise lastimosa*⁸³ – o que se adequaria à data em que ambas foram escritas, a primeira duas décadas antes da segunda –, aproveita a oportunidade para referir a discordância entre a temática romântica e o estilo clássico. Penso que há aqui uma certa contradição neste argumento: por um lado estranha, como já vimos, que D. Pedro e D. Inês se não encontrem no acto I e por outro sente-se tentado a qualificar de romântico o assunto da tragédia. Será que *As Traquínias* de Sófocles, a *Medeia*, a *Alceste* de Eurípides, por exemplo, em que o amor entra como elemento do conflito, têm também temática romântica?

Por último, refere como prova a favor da originalidade de Bermúdez o facto de a *Nise lastimosa* conter em potência a *Nise laureada*. Este argumento poderia ser usado em desabono do autor espanhol, que se veria obrigado a adaptar o texto primitivo para nele incluir novos dados, como é o caso da personagem Álvaro Gonçalves, de que teria necessidade na segunda parte da dilogia⁸⁴. Estas algumas razões em que se apoia o Prof. Roger Bismut para concluir que «la *Castro* est une adaptation libre et maladroite, frauduleusement attribuée à Antonio Ferreira qui n'en a pas écrit la première ligne, puisqu'il était mort depuis huit ans lorsque *Nise lastimosa* a été publiée»⁸⁵.

É de crer que o Prof. Bismut ignore totalmente, neste seu juízo, a tradição manuscrita e suas vicissitudes no séc. XVI, muito embora a invoque para outros pontos com precisão. Assim acontece ao comentar a possibilidade de, no séc. XVI, serem conhecidas as crónicas ainda não publicadas de Fernão Lopes⁸⁶.

⁸² Sobre este assunto, vide MARIA LEONOR MACHADO DE SOUSA, *D. Inês e D. Sebastião na literatura inglesa*. Lisboa, 1980.

⁸³ 'La *Castro* est une traduction romaniée de *Nise lastimosa*...' cit., p. 613.

⁸⁴ Cf. o que disse supra, nn. 39 e 58. A temática da vingança de D. Pedro, conhecida pelas descrições cronísticas (vide *Crónica Geral de Espanha*, caps. 435 e 436; *Crónica de D. Pedro* de Fernão Lopes, caps. 31, 32 e 33; e *Crónica de Acenheiro*, cap. 17), não poderia, de forma alguma, cativar António Ferreira, pelo que de macabro e espectacular ela apresentaria, em oposição à sua concepção clássica do drama e às regras do *decorum* horaciano.

⁸⁵ 'La fin d'une imposture: mort d'une *Castro*', *Les langues néo-latines*, n.º 243 (1981) 7. Depois de historiar a polémica que iniciou em 1975 em torno da autoria da *Castro* (cf. 'La *Castro* d'António Ferreira est-elle... d'António Ferreira?' cit., pp. 320-355, e 'II. Considérations sur la *Castro* attribuée à António Ferreira', *Les Lettres Romanes* 30 (1976) 129-151) e de aludir aos vários intervenientes que se lhe opuseram – os Professores Paul Teyssier, Adrien Roïg e Aníbal Pinto de Castro –, profere como última palavra a afirmação transcrita.

⁸⁶ ROGER BISMUT, 'La fin d'une imposture: mort d'une *Castro*' cit., p. 16, onde afirma: «Mais il est admis aujourd'hui que les chroniques manuscrites de Fernão Lopes ont été reprises et remaniées par des chroniqueurs ultérieurs. On peut penser qu'au 16^e siècle, les

Outros argumentos poderiam ainda ser aduzidos, como os que se prendem com a pretensa influência camonianiana, a que deram resposta eminentes professores franceses, e o Prof. Aníbal Pinto de Castro, que, ao refutar ponto por ponto todos os aspectos que tinham sido postos em causa, demonstrou de maneira rigorosa e convincente a fragilidade das objecções do Prof. Bismut⁸⁷.

Reveladoras também da inconsistência da sua tese são, sem dúvida, a presença de lusismos⁸⁸ ao longo do texto da *Nise lastimosa* e a incorrecção, a nível gramatical e de significado⁸⁹, de um passo do segundo coro que termina o acto III (vv. 1207-1214). Estes factos denunciam claramente Bermúdez como tradutor.

Pondo de parte questões muito debatidas, creio que o que para trás ficou dito abona suficientemente da autenticidade das duas versões da tragédia de Ferreira. Deste princípio se partirá na prossecução do presente estudo.

C) A teorização poética do Renascimento

Têm sido objecto de análise pormenorizada as alterações feitas pelo autor da *Castro*, no sentido de a tornar mais perfeita dentro das normas estéticas preconizadas pelo Renascimento.

A este respeito, urge fazer algumas considerações: a Idade Média, ao dar a maior importância ao uso da língua, coloca a poesia na categoria das artes do discurso, juntamente com a retórica, a gramática e a lógica, que formavam o *trivium*. Assiste-se ainda, nesta época, a uma sobrevalorização dos *uerba*, da *elocutio*, que muito favorece a confusão entre poética e retórica⁹⁰. São estes os factores condicionantes da concepção da teoria poética, nos alvares da Idade Moderna.

textes originaux et leurs adaptations circulaient. Il est impossible qu'António Ferreira, par ailleurs si averti de l'histoire portugaise, ait ignoré...».

⁸⁷ Cf. ADRIEN ROÏG, 'António Ferreira est bien l'autour de la tragédie *Castro*' cit., «I. D'une prétendue 'camonisation' de la tragédie», pp. 677-686; PAUL TEYSSIER, 'La *Castro* est bien d'António Ferreira' cit., pp. 697-701; ANÍBAL PINTO DE CASTRO, 'António Ferreira, autor da *Castro*' cit., pp. 9-110.

⁸⁸ Vide JORGE DE SENA, *Estudos de história e de cultura* cit., pp. 436-437.

⁸⁹ Vide ADRIEN ROÏG, *La tragédie Castro d'António Ferreira* cit., pp. 31-32.

⁹⁰ Torquato Tasso afirma que Giulio Camilo Delminio, um dos italianos mais famosos do séc. XVI, foi o primeiro, depois de Dante, a mostrar que a retórica é uma forma de poesia (vide TORQUATO TASSO, *La Cavaletta ovvero de la poesia toscana* in *Dialoghi*, ed. E. RAIMONDI, Firenze, 1958, II, pp. 661-663, apud FRANCES A. YATES, *L'art de la mémoire*, trad. de l'anglais par Daniel Arasse, Paris, 1975: «Le théâtre de Camillo et la Renaissance vénitienne», pp. 184-185. Também entre nós JERÓNIMO CARDOSO, na sua oração proferida a 1 de Outubro de 1536 na abertura solene da Universidade, se refere à gramática que abrange a retórica e a poesia: *Oração de sapiência proferida em louvor de todas as disciplinas*. Reprodução fac-similada da edição de 1550. Tradução de Miguel Pinto de Meneses. Introdução de Justino Mendes de Almeida. Lisboa, 1965, p. 104. Sobre este assunto, vide ANÍBAL PINTO DE CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal do humanismo ao neoclassicismo*. Coimbra, 1973: «Dos alvares do humanismo ao limiar do barroco», pp. 13 e sqq.

A *Epistula ad Pisones*, que fazia parte das leituras normais da Idade Média, foi assimilada às regras e preceitos da tradição retórica, sendo mesmo possível falar de uma tradição retórica horaciana⁹¹. Com efeito, quer nos comentários a certas obras da Antiguidade clássica, nomeadamente de Virgílio e Terêncio, quer nas gramáticas então muito divulgadas de Diomedes, Donato e Prisciano⁹², forneciam-se indicações precisas sobre cada género.

O contributo de Horácio à teorização retórica medieval, no que se refere à criação poética e à arte dramática em particular, está bem patente no *De uulgari eloquentia* de Dante⁹³, onde a tragédia é caracterizada, tal como o seria no Renascimento, pela gravidade do argumento, a sublimidade do estilo e a excelência da linguagem. E, apesar de a tragédia, nos tempos áureos medievais, ser considerada acima de tudo como “poema sacro”, os modelos da Antiguidade e os seus mitos cativaram os escritores de então⁹⁴, sendo já nessa altura mais apreciado o teatro de Eurípides e de Séneca do que o de Ésquilo e de Sófocles⁹⁵.

Muitos códices se encontraram em Itália, que continham obras dos trágicos gregos, com traduções latinas literais, ou antes interlineares, com notas marginais, sendo muito provavelmente algumas destas anotações da autoria de Boccaccio⁹⁶, poeta que viria a ter influência na obra de temática novelística de Giraldo Cinzio, *Ecatommitti*, que se tornou famosa não só pelo aproveitamento que dela fizeram Lope de Vega e Shakespeare, este no *Othelo* e, indirectamente, em *Measure for measure*⁹⁷, mas também pelas muitas edições e traduções que

⁹¹ Sobre a teorização poética na Idade Média e sua evolução no Renascimento, vide *Trattati di poetica e retorica del Cinquecento*, a cura di BERNARD WEINBERG. Bari, 1970, vol. 1, pp. 541-562, e ainda LUÍS DE SOUSA REBELO, *A tradição clássica na literatura portuguesa*. Lisboa, 1982, pp. 91-92.

⁹² Estas gramáticas serviram de fontes à *Noua grammatices marie matris dei virginis ars* de Estêvão Cavaleiro, como ele próprio o revela no *Prologus*. Sobre a importância desta obra «representativa do humanismo gramatical e retórico que é o nosso humanismo inicial» e da querela da nova gramática contra o ensino tradicional, vide AMÉRICO DA COSTA RAMALHO, ‘Um capítulo da história do Humanismo em Portugal: o *Prologus* de Estêvão Cavaleiro’, in *Estudos sobre o séc. XVI*. Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1980, pp. 124-152.

⁹³ II, IV, 5 e 7.

⁹⁴ Vide PAOLO TOSCHI, *Origini del teatro italiano*. Torino, 1955, cap. VIII, pp. 691-704.

⁹⁵ Vide AGOSTINO PERTUSI, ‘La scoperta di Euripide nel primo Umanesimo’ cit., p. 101 e sqq., e CARMELO MUSUMARRA, *op. cit.*, pp. 13-14. Embora se não trate de um autor dramático, convém referir aqui a importância que a obra trágica de Eurípides, o discípulo do filósofo Anaxágora, assume na ilustração do pensamento filosófico de Boécio, no *De consolatione philosophiae*, que constitui, com o *Terentius cum quinque commentis*, uma enciclopédia dramática

⁹⁶ É o caso dos códices Laur. XXXI, 10 e S. Marco 226, da biblioteca de S. Marcos, depois adquirida pelos Médicis. O primeiro, que é uma cópia do segundo, foi anotado por Leonzio Pilato ou talvez pelo seu famoso discípulo, Boccaccio. Vide sobre este assunto CARMELO MUSUMARRA, *op. cit.*, p. 13.

⁹⁷ JEAN JACQUOT, ‘Sénèque, la Renaissance et nous’ cit., pp. 283 e 286.

conheceu ao longo dos sécs. XVI e XVII⁹⁸.

Assim, quando, nos finais do Quattrocento, vem à luz a *Poética* de Aristóteles⁹⁹, num ambiente dominado pelos textos da tradição medieval, logo se estabeleceram semelhanças e se fizeram convergências interpretativas, de tal forma que foi possível concluir que o texto horaciano não era outra coisa senão uma tradução – um pouco retoricizada – da *Poética*. É o que se passa, por exemplo, com I. Badio Ascensio, que, no seu comentário *De arte poetica* de 1498, reduz a obra do Venusino a um número exacto de *regulae* que poderiam de igual modo reconhecer-se na obra de Aristóteles¹⁰⁰. Além desta, várias edições, comentários e traduções das obras de Horácio e Aristóteles surgiram nos finais do séc. XV e no decurso do séc. XVI¹⁰¹. No entanto, interessa de forma particular a este estudo e à análise da teoria teatral renascentista examinar o pensamento crítico e a concepção estética dos autores das primeiras tragédias italianas do séc. XVI, também eles teorizadores da arte dramática: Giovan Giorgio Trissino e Giovan Battista Giraldi Cinzio, que tão grande importância viriam a ter como pioneiros do teatro regular europeu.

Em 1529, publica Trissino a sua *Poética* (I-IV), que se ocupa especialmente da prosódia e é uma espécie de arte métrica medieval, feita a partir do *De vulgari eloquentia* de Dante e do *De rhythmis vulgaribus* de Antonio da Tempo. O complemento a esta obra, *La quinta e la sesta divisione della poetica*, redigido cerca de 1549, será editado apenas em 1563. Esta, uma paráfrase perfeita da *Poética* de Aristóteles, que aproveita a lição de Robortello e Bernardo Segni, revela-nos Trissino como um homem verdadeiramente do

⁹⁸ *Trattati di poetica e retorica del Cinquecento*, a cura di BERNARD WEINBERG, vol. I, p. 606, onde se faz a enumeração das suas edições, a partir da primeira em 1565 (1566, 1574, 1580, 1584, 1593, 1608). A tradução francesa data de 1583-1584, e a espanhola, de 1590.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 561.

¹⁰⁰ *Ibidem*. Sobre a tentativa de os autores do Renascimento conciliarem o pensamento estético de Horácio com o do filósofo grego, veja-se também a obra do mesmo BERNARD WEINBERG, *A history of literary criticism in the Italian Renaissance*. The University of Chicago Press, 1961.

¹⁰¹ A primeira edição da tradução latina de Averróis, paráfrase da *Poética* de Aristóteles, surge em 1481. Em 1482, é publicado o comentário de CRISTOFORO LANDINO, *De arte poetica* de Horácio; e em 1498 a tradução latina da *Poética* de Aristóteles feita por GIORGIO VALLA e o comentário *De arte poetica* de Horácio por J. BADIO ASCENSIO. Somente no séc. XVI vem a lume a edição *princeps* da *Poética* e da *Retórica* de Aristóteles e da obra *De elocutione* de Demétrio Falereu. Merecem uma referência especial a tradução italiana da *Arte poetica* de Horácio por Lodovico Dolce; a edição greco-latina da *Poética* de Aristóteles feita por ALESSANDRI PAZZI em 1537; a primeira explicação integral e pormenorizada da *Poética*, publicada por ROBORELLO em 1548; a primeira tradução italiana com comentário da obra do Estagirita, *Rettorica et Poetica d'Aristotele* de BERNARDO SEGNI de 1549; e ainda o comentário a *Poética* de VINCENZO MAGGI e BARTOLOMEO LOMBARDI de 1550. Estes são os textos básicos da teoria poética, em geral, na primeira metade do séc. XVI, período em que se situa a composição da *Castro*. (Cf. *Trattati di poetica e retorica del Cinquecento* cit., vol. I, p. 566-581.)

seu século: mas tem um interesse menor para a análise da *Sofonisba*, por corresponder a uma segunda fase de reflexão do seu autor sobre a teoria da tragédia¹⁰².

A *Sofonisba*, de uma geração que precede a da descoberta da *Poética* de Aristóteles, na história da crítica e da estética, e anterior também à obra de teorização literária do seu autor, nasce da confiança por ele depositada nos modelos da Antiguidade clássica e exemplifica uma certa concepção de teatro¹⁰³. De facto, muitas das ideias expressas nas primeiras quatro Divisões da sua *Poética*, reflexo do pensamento do autor, ainda sem influências do aristotelismo, são postas em prática na *Sofonisba*. Assim, ao usar, nas partes dialogadas da tragédia, o hendecassílabo solto, pretende com isso imitar o trímetro iâmbico cataléctico dos antigos, que lhe é equivalente, conforme declara na segunda Divisão da sua *Poética*¹⁰⁴.

A própria variedade rítmica dos coros de *Sofonisba*, que confere às suas reflexões líricas a suavidade, melodia e fluidez sempre tão apreciadas nesta obra, é justificada pelo seu conceito de métrica, colhido nos autores antigos: «la rima è quello, che i Greci dimandano ritmo, et i Latini numero, là onde si può dire che rima e ritmo e numero siano quel medesimo»¹⁰⁵.

Além destes pormenores de carácter formal, outros há, como o papel do coro, o número de personagens em cena que – juntas a sugestões de carácter linguístico e ideológico do teatro de Sófocles e Eurípides – manifestam claramente a orientação clássica dos gostos do seu autor¹⁰⁶.

Mas se, com a *Sofonisba*, se iniciava a tragédia modelada à maneira grega, a maior importância desta obra, na história da arte dramática, advém-lhe das inovações de técnica teatral que firmou, lançando assim os fundamentos da teoria moderna do teatro trágico. O próprio Gibaldi Cinzio, apesar da sua diferente concepção de tragédia, vai acolher na *Orbecche* as novidades de técnica e de estrutura preconizadas por Trissino e pelos seus seguidores florentinos¹⁰⁷.

Grande teorizador literário e conceituado autor dramático, Gibaldi Cinzio, por seu lado, inaugura com a sua obra uma nova época no teatro do Renascimento – a do influxo senequiano, de que foi ele o principal representante.

Numa altura em que a *Poética* de Aristóteles existia em texto grego e na tradução latina, ainda sem comentários nem explicações, ao exprimir os seus

¹⁰² ETTORE BONORA, *art. cit.*, p. 234, n. 29.

¹⁰³ FERNANDO NERI, *La tragedia italiana del Cinquecento*. Firenze, 1904, p. 29.

¹⁰⁴ *La Poetica* in *Tutte le opere* di GIOVAN GIORGIO TRISSINO. Verona, 1729, t. II, p. 13.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ ETTORE BONORA, *art. cit.*, pp. 233-234.

¹⁰⁷ Note-se que, no *Discorso ovvero letrera* cit., Gibaldi Cinzio reconhece, a cada passo (vide e.g., pp. 58-61 e 76), o mérito de Trissino ao fixar as regras que deveria seguir o teatro regular italiano, que inaugurou. Vide também o que sobre este assunto escreveu ETTORE BONORA, *op. cit.*, p. 235.

ideais estéticos na carta dedicatória da *Orbecche* a Ercole II, duque de Ferrara (1541), proclama a excelência da tragédia senequiana, tão apreciada desde os finais da Idade Média, como o provam as muitas edições que então se fizeram da obra do Cordovês¹⁰⁸.

A superioridade da tragédia latina sobre a grega, «assai più grave», e a defesa da divisão em cinco actos, que a tradição manuscrita da obra trágica de Séneca apresentaria, são exaltadas neste texto, o primeiro do seu labor crítico. Digno do maior relevo é também o seu *Discorso ovvero lettera intorno al comporre delle commedie e delle tragedie*, de 1543, onde, apesar da afirmação da autoridade de Aristóteles, se justificam a interpretação livre da *Poética* e a preferência dada ao modelo senequiano pelas exigências de um gosto novo, que era necessário satisfazer¹⁰⁹.

Esta procura de modernidade vai ser ainda objecto da atenção de Gibaldi Cinzio, no Prólogo de *Altile*, que sai a lume no mesmo ano de 1543. No *Discorso intorno al comporre dei romanzi, delle commedie e delle tragedie*, publicado em 1554, treze anos depois da representação da *Orbecche*, Cinzio exalta os coros senequianos em confronto com os da tragédia grega, «molto più degni di loda che quelli di tutti i Greci» pela sua filosofia moral, de acordo com os princípios fundamentais do pensamento laico da época¹¹⁰.

Se Gibaldi Cinzio, como autor trágico e como crítico, foi uma das figuras mais representativas do seu século, o prestígio do seu nome deve-se em larga medida à repercussão que o seu modelo de teatro viria a ter desde o Renascimento à época isabelina.

No entanto, é numa espécie de oscilação estética entre o teatro de Séneca e o teatro grego que muitas obras ganham individualidade própria e firmam a sua originalidade. É o caso da *Sofonisba* de Trissino, que Bonora¹¹¹ acredita ter tido como único modelo o drama grego, o que lhe confere a elegância e leveza dignas

¹⁰⁸ A edição *princeps* das tragédias de Séneca, quer se considere a de Andrea Gallico (Ferrara 1481-1484) ou, como ETTORE PARATORE (*Seneca in Enciclopedia dello Spettacolo*, VIII, col. 1827-1838), a de Bernardino Marmitta (Lião, 1491), foi seguida de muitas outras, nos finais do Séc. XV, princípios do Séc. XVI. Vide as que refere FEDERICO DOGLIO, 'Il teatro in latino nel Cinquecento' cit., p. 181.

¹⁰⁹ Sobre a forma de interpretar a obra de Aristóteles e a adaptar à sua nova concepção de tragédia: ETTORE BONORA, *art. cit.*, pp. 235-238.

¹¹⁰ *Discorso ovvero lettera* cit., p. 81: «... i cori di Seneca (quali abbiamo detto disopra), i quali giudico io (come già fe' Erasmo, e giudiziosamente) molto più degni di loda che quelli di tutti i Greci: perché, ove questi molte volte si stendono in novellucce, quelli di Seneca con discorsi morali e naturali, tutti tolti dall'universale, ritornano maravigliosamente alle cose della favola.». A superioridade de Séneca sobre o teatro grego tinha já sido posta em relevo, nesta mesma obra (p. 33): «E ancora che Seneca tra i Latini... quasi in tutte le sue tragedie egli avanzò (per quanto a me ne paia) nella prudenza, nella gravita, nel decoro, nella maestà, nelle sentenze, tutti i Greci che scrissero mai...».

¹¹¹ ETTORE BONORA, *Il Cinquecento*, vol. IV da *Storia della letteratura italiana* a cura di E. CECCHI e N. SAPEGNO. Milano, 1966, p. 389.

do mais alto apreço. No entanto, a *Sophonisba*, tal como a *Rosmunda* de Rucellai, composta em moldes idênticos, manifesta também a presença de elementos caracteristicamente senequianos, como afirma Ettore Paratore¹¹².

O mesmo sucede com a *Castro*, sempre tão elogiada ao longo dos séculos pela sua linguagem grave e natural, pelo seu estilo clássico, sublime¹¹³, conciso e desafectado. É interessante referir, a este respeito, a opinião de A. Loiseau, não só pela semelhança com a expressa sobre a *Sophonisba* por Bonora, como ainda pelo relevo que é dado à tragédia portuguesa na literatura europeia: «La Renaissance n'avait encore produit au théâtre que la *Sophonisbe* du Trissin (1515); Jodelle, en France, préparait sa *Cléopâtre et sa Didon*; la tragédie de Ferreira est donc la seconde pièce imitée des Grecs et des Romains qui est parue en Europe. S'inspirant directement des chefs-d'oeuvres de Rome et d'Athènes, sans prendre Sénèque pour intermédiaire, comme on faisait dans les autres pays, l'auteur d'*Ignez de Castro* reproduisit, en l'appliquant à un sujet de l'histoire de sa patrie, le caractère divin de la tragédie antique dans la lutte entre la passion et le devoir.»¹¹⁴

¹¹² Vide a análise destas obras feita por ETTORE PARATORE, 'Nuove prospettive sull'influsso del teatro classico nel '500' cit., pp. 27 e sqq.

¹¹³ D. FRANCISCO MANUEL DE MELO, no *Hospital das Letras* (1657), afirma o seguinte, pela boca de Quevedo: «(O Ferreira) que se contente de lhe haver amanhecido a frase sublime primeiro que à maior parte dos poetas d'aquém-mar, porque em nenhum se acham melhores arremessos.» Como referiu JORGE DE SENA, *op. cit.*, p. 417, o testemunho de D. Francisco Manuel de Melo, após um século, e revelador de que Ferreira compôs a *Castro* na sua juventude, já que o estilo sublime se adequava apenas à epopeia ou a tragédia. De facto, pode precisar-se que, desde Dante, o estilo trágico é identificado com o estilo sublime. Vide *De vulgari eloquentia*, II, IV, 8: «Iste quem tragicum appellamus summus uidetur esse stilorum.» E II, IV, 4 sqq., com as notas de MARIGO, Firenze, 1957, pp. 190 e sqq.

¹¹⁴ Cf. A. LOISEAU, *Histoire de la littérature portugaise*. Paris, 1886, p. 147, apud A. ROÏG, *La tragédie Castro d'António Ferreira* cit., p. 21. MENDES DOS REMÉDIOS, no prólogo à sua edição da *Castro*, e A. ROÏG, na introdução da obra citada, apresentam múltiplos testemunhos sobre a *Castro*, que nos dão a exacta dimensão do conceito em que os autores, de todas as épocas e de diferentes nacionalidades, têm a obra-prima da tragediografia portuguesa do Renascimento. Vejam-se, por exemplo, os que estão na mesma linha de pensamento de A. Loiseau. Entre eles, PEDRO JOSÉ DA FONSECA, 'Vida do Doutor António Ferreira', in *Poemas Lusitanos do Doutor António Ferreira*, segunda impressão. Lisboa, 1771, assinala «a ventagem, que leva ás mais célebres das outras nações naquelle tempo, quando com ellas se confere o profundo conhecimento das regras da arte, a imitação dos Gregos, e mais que tudo a feliz escolha do argumento, por si mesmo tragico, e interessante à nação». No século seguinte, J. C. L. SISMONDE DE SISMONDI, *De la littérature du Midi de l'Europe*. Paris, t. IV, 1819, pp. 308-309 afirma que Ferreira «n'avait alors d'autre modèle que les anciens: le théâtre espagnol n'avait pas commencé, celui des Italiens etait encore au berceau». O próprio MENDES DOS REMÉDIOS, no referido prólogo, conclui, com Almeida Garrett, que «António Ferreira conduziu bem o entrecho dramático e maravilha até que, sem modelos, sem guias, além dos que lhe oferecia a arte grega e latina, e escassamente o teatro moderno na obra de Trissino – se é que ele a conheceu –, tivesse realizado obra tão perfeita».

D) A versão de 1587 e o modelo senequiano

Apesar de António Ferreira construir a sua peça em moldes clássicos e de obedecer a um propósito firme de originalidade e independência criadora, seria erróneo afirmar que não teve Séneca por intermediário, pois não deixam de transparecer na sua obra sugestões ideológicas e estilísticas típicas do teatro senequiano¹¹⁵. É isto que me proponho agora demonstrar, ao mesmo tempo que estabeleço o paralelo entre a primeira edição da *Castro*¹¹⁶ e a que pode ser considerada uma das suas fontes mais próximas – a *Ioannes Princeps* de Diogo de Teive. Dado que esta tragédia novilatina é profundamente inspirada na obra trágica de Séneca¹¹⁷, podem ser tiradas deste confronto conclusões do maior significado.

Começemos pela estrutura da *Castro*, nas suas duas edições, tentando observar qual delas está mais próxima da *Ioannes Princeps* e do modelo senequiano.

a) prólogo

Como já ficou dito, diferem ambas, logo no início, na forma de apresentar o prólogo: ao monólogo da edição de 1587 corresponde, na edição definitiva, um prólogo analéptico dialogado, com uma entrada de carácter lírico em que Inês se dirige ao Coro das moças de Coimbra em pseudo-estrofe de canção¹¹⁸.

Mas quer o prólogo narrativo, quer o dialogado, têm tradições na Antiguidade: o monólogo expositivo aparecia a iniciar a tragédia grega primitiva e foi usado na obra-prima de Ésquilo, a *Oresteia*, em *As Traquíncias* de Sófocles e, dentro já de moldes estereotipados, em quase toda a produção dramática de Eurípides¹¹⁹. O próprio teatro de Séneca usou o prólogo narrativo na maioria das suas obras: *Hercules furens*, *Troades*, *Medea*, *Agamemnon* e *Hercules Oetaeus*.

Apesar disso, estes autores da Antiguidade grega e latina usaram, a par deste prólogo narrativo, o prólogo dialogado, tecnicamente mais perfeito e de grandes recursos dramáticos. Para além da preferência de Sófocles pelo prólogo dialogado¹²⁰, que já tinha precedentes em Ésquilo, no *Prometeu*, o inovador Eurípides vai usá-lo excepcionalmente em uma das duas peças que fogem aos moldes habituais do prólogo euripidiano: a *Ifigénia em Áulide*, com uma entrada

¹¹⁵ Vide supra n. 11.

¹¹⁶ Sobre o confronto entre a segunda edição da *Castro* e a *Ioannes Princeps*, por mim já anteriormente estabelecido, vide supra n. 17.

¹¹⁷ NAIR N. CASTRO SOARES, *op. cit.*: «Análise da tragédia *Ioannes Princeps* à luz do teatro de Séneca», pp. 81-96.

¹¹⁸ Vide supra n. 32.

¹¹⁹ MARIA DE FÁTIMA DE SOUSA E SILVA, *Crítica do teatro na comédia antiga*. Coimbra, 1987, p. 237 e sqq.

¹²⁰ A. O. HULTON, 'The prologues of Sophocles', *Greece and Rome* 16 (1969) 49-59.

dialogada em metro lírico, o anapesto¹²¹. A outra destas duas peças é a perdida *Andrómeda*, que abria também com uma monódia lírica.

Inspirado nestas obras de Eurípides, que não possuem no prólogo o habitual monólogo estereotipado, Séneca introduz em *Troades*, após a *rhexis* inicial de Hécuba, um diálogo lírico-epirremático entre ela e o coro; a *Phaedra* abre com uma monódia de Hipólito, a que se sucede o diálogo entre a protagonista e a ama; e a *Octauia*¹²² começa com uma intervenção da protagonista em metros líricos, que dá início ao diálogo entre ela e a Ama.

A existência, no teatro de Séneca, de expedientes rítmicos e musicais, não só nos prólogos, mas no decurso da acção, com grande efeito a nível de espectáculo, e a ocorrência, no maior número das suas peças, de uma entrada em monólogo provam a influência do drama euripídiano no tragediógrafo latino. No entanto, o modelo sofociano do prólogo dialogado também está presente em Séneca, em *Phoenissae*, *Oedipus*, *Thyestes*, *Phaedra* e *Octauia*.

E assim que o teatro regular do Renascimento e a ele posterior, influenciado sobremaneira pela corrente senequiana, vai poder optar por um destes dois processos de introduzir a tragédia – ou o prólogo narrativo ou o dialogado.

A consciência da superioridade técnica e dramática do prólogo dialogado, desde sempre reconhecida, em que as próprias figuras exprimem os elementos que convém dar a conhecer, ao mesmo tempo que revelam o seu próprio carácter, pesou na escolha de Ferreira, ao remodelar o texto inicial da sua obra. O referido carácter lírico da primeira fala de Inês, insinuado apenas por alusões toantes, que lembram a estrofe de canção, liga-se com os gostos de Eurípides que Séneca apreendeu e que Speroni Sperone¹²³ fez reviver de forma exuberante e abusiva,

¹²¹ CARLOS ALBERTO PAIS DE ALMEIDA, *Eurípides, Ifigénia em Áulide* (introdução e tradução). Coimbra, 1974, p. 71.

¹²² JORGE DE SENA, *op. cit.*, pp. 474-481, faz uma análise comparativa entre a estrutura da *Octauia* e a da *Castro*, chegando à conclusão de que a tragédia de Ferreira segue de perto a da obra pseudo-senequiana. Apesar de muitas coincidências existirem entre ambas as peças, algumas das deduções são incorrectas, visto o crítico português ter partido do falso princípio da existência de dois coros, na *Castro*: o dos Conselheiros e o das Moças de Coimbra. Está na base desta interpretação um erro, generalizado a partir da edição apócrifa datada de 1598, e da edição de 1711, que continham a abreviatura *Cons.*, em vez das comumente usadas para Pêro Coelho (*Col., Co., C.*). De facto, desdobrada esta abreviatura, na maioria das edições posteriores, para «Conselheiros» (Vide ADRIEN RoïG, 'Recherches sur la *Castro* d'António Ferreira', *Bulletin des Études Portugaises*, nova série, 28-29 [1967-1968] 86-94), supor-se-ia que dois coros, de diferentes tendências, se opunham na *Castro*, tal como acontecia na *Octauia*, o que conferia a estas peças uma estrutura paralela. Sobre a análise estrutural da *Octauia*, vide o estudo muito completo de JOSÉ ANTÓNIO SEGURADO E CAMPOS, *A tragédia Octavia. A obra e a época*. Lisboa, 1972, vol. I, pp. 519-565.

¹²³ Sperone Speroni, na sua obra trágica, não só infringe o aspecto fundamental da dramaturgia senequiana e clássica em geral, que usa um metro recitativo único para o diálogo entre as personagens, como ainda vai contra a norma fixa do emprego do hendecassilabo solto, em favor da estrofe de canção, nestas partes dialogadas da tragédia. Vide sobre este assunto ETTORRE PARATORE, 'Nuove prospettive sull'influsso del teatro classico nel '500' cit., p. 58.

nas suas tragédias. Todavia na *Castro* esse lirismo integra-se perfeitamente na sobriedade de formas e perfeição estética e estilística que Ferreira quis imprimir cada vez mais à sua tragédia¹²⁴.

Assim, poderemos concluir que o monólogo da edição inicial se prendia mais com o modelo senequiano, herdado do último dos grandes tragediógrafos gregos, e conferia à obra um tom narrativo, menos movimentado e mais reflexivo, que está presente no início da *Ioannes Princeps*, apesar do diálogo, que poderia chamar-se sequência de monólogos, que a introduz.

Devido à especificidade de certos aspectos, já abordados na análise anterior, seja-me permitido consagrar-lhes agora um maior desenvolvimento.

A substituição do prólogo monologado da edição de 1587 pelo dialogado da de 1598 corresponde a um apuramento da técnica dramática do autor, à medida que nele se avivam os princípios estéticos ditados pelos cânones mais puros da literatura clássica. Contudo, a sugestão da entrada lírica e a temática do *locus amoenus*, cenário da felicidade de Inês, deixam transparecer a leitura da *Visão* de Anrique da Mota, que continha já todos estes elementos.

Mas, se o uso do monólogo ou do diálogo nos não permite tirar qualquer conclusão, no que se refere à relação entre a *Castro* e a *Ioannes Princeps*, é digna de relevo a idêntica sobriedade de situações e de personagens, em igual número, nos prólogos da *Ioannes Princeps* e da edição de 1587 da obra de Ferreira. Sozinho ou em conversa com o Secretário, o Infante expõe – tal como a Rainha, ao confidenciar com o Rei na *Ioannes Princeps* – todos os receios que lhe oprimem a alma. Nas duas obras, estes temores são premonitórios e significativos para o desenlace trágico.

Assim, essa maior variedade cénica e dramática, bem como o maior número de figurantes no acto inicial da edição definitiva da *Castro*, correspondem, sem dúvida, a um distanciamento efectivo da *Ioannes Princeps*. O mesmo acontece quanto à inclusão, no texto definitivo, de duas intervenções dialogadas do Coro, neste acto I (vv. 234-238 e 364-366), que não existiam na primeira edição. Dado que na *Ioannes Princeps* o coro não figura como personagem, a não ser no acto V, em que entra em diálogo com a Rainha para lamentar a catástrofe nacional,

¹²⁴ Importa lembrar aqui que a monódia lírica, característica do teatro de Eurípides e reconhecida já no Séc. V como um processo de decadência do teatro clássico, na sua pureza original (vide MARIA DE FÁTIMA DE SOUSA E SILVA, *op. cit.*, pp. 199-200), foi adoptada por Séneca nas suas obras, nas falas de Medeia (*Medea*, 670 e sqq., 740-848), de Cassandra (*Agamemnon*, 659 e sqq., 695 e sqq., 759 e sqq., 867 e sqq.), de Teseu (*Phaedra*, 1201 e sqq.), de Creonte (*Oedipus*, 233 e sqq.), de Tiestes (*Thyestes*, 920 e sqq.), de Íolo (*Hercules Oetaeus*, 173 e sqq., 1476 e sqq.), de Alcmena (*Hercules Oeteus*, 1863-1938; 1944-1962; 1977-1982) e de Andrómaca (*Troades*, 705 e sqq.). Cf. LÉON HERRMANN, *Le theatre de Sénèque*. Paris, 1924, pp. 222-225. António Ferreira, preso ainda ao modelo senequiano, apresenta a monódia lírica a introduzir o V acto, na edição de 1587, em ritmo hexassilábico. O carácter de monódia, que lhe era conferido por este metro, vai desaparecer na fala do Infante da edição de 1598, composta em hendecassílabos soltos.

ocasionada pela morte do Príncipe, a primeira edição da *Castro* pode, neste aspecto, ser considerada mais próxima da tragédia de Teive.

b) *Os versos sáficos*

Distintos também, nas duas edições da *Castro*, são os coros que terminam o acto I. Os da edição de 1587 seguem quase verso a verso o coro I da *Phaedra* de Séneca, podendo mesmo afirmar-se, *grosso modo*, que o coro I da *Castro* utiliza os vv. 274-330 da tragédia latina, prosseguindo o coro II a partir dos vv. 331-350, com correspondência no texto da *Castro* aos vv. 392-420. Por último, a finalizar este coro, a ligação entre o cântico que entoa genericamente as forças do amor e a situação concreta da tragédia – a afeição do Infante por Inês – não encontra paralelo em Séneca, pelo que António Ferreira, nos vv. 421 e sqq., se inspira unicamente no Coro do final do acto III da *Ioannes Princeps*. Aqui se faz a integração, no contexto do cântico, dos amores que uniam os príncipes João e Joana (vv. 777-788 e 797-808), muito embora a diferente situação dos amantes, nas duas tragédias, dê lugar a considerações de carácter diverso.

Aliás, a grande relação de afinidade, quer a nível ideológico quer vocabular, entre este coro final do acto III da *Ioannes Princeps* e o coro da *Phaedra* de que me ocupei em estudo anterior, dispensa neste momento um novo cotejo, dado que a *Castro* segue Séneca de muito perto¹²⁵.

Mas este tema do poder cósmico do amor está presente na obra do Cordovês, não só neste coro da *Phaedra* (274-356), mas também em uma das falas da protagonista (184-194 e 240), no *Hercules Oetaeus* (541-543, 558-560 e 742) e ainda na *Octauia* (555-556, 558-559 e 806-819; estes últimos constituem um coro inteiro). No entanto, o primeiro autor a lançar mão, numa ode coral de tragédia, deste tema literário, tão grato a Lucrécio e a Virgílio, foi Sófocles, no terceiro estásimo de *Antígona*, que influenciou directamente um belo coro da *Sofonisba* de Trissino¹²⁶.

Onde teria Ferreira colhido a sugestão? Em Diogo de Teive ou no próprio Séneca, que a ambos serviu de fonte?

O importante para o nosso estudo é que o coro do final do acto I da edição de 1587 da *Castro* está muito mais próximo de Séneca e de Diogo de Teive do que o que lhe corresponde na edição de 1598. Neste último, constituído em estrofes de canção, rimadas, de acentuado pendor lírico – tal como o coro que lhe corresponde na *Sofonisba* –, as influências dos textos latinos, com uma ou outra excepção¹²⁷, não são mais do que reminiscências, sugestões literárias.

¹²⁵ *Tragédia do príncipe João* cit., pp. 289-290.

¹²⁶ Sobre a influência da *Antígona* no III coro da *Sofonisba* de Trissino e na *Rosmunda* de Rucellai, vide ETTORE PARATORE, 'Nuove prospettive sull'influsso del teatro classico nel '500' cit., p. 35.

¹²⁷ Vide o paralelo estabelecido entre versos do coro final do acto I da ed. de 1598 da *Castro* e versos do coro III da *Ioannes Princeps* em NAIR N. CASTRO SOARES, *op. cit.*, pp. 119-121; e ainda o confronto feito entre o mesmo coro da *Castro* e o coro I da *Phaedra* de Séneca em J.

Ferreira quis desprender-se dos modelos que seguira e tentou ser original, imprimindo uma maior leveza e andamento rítmico ao seu texto, que construiu dentro dos novos cânones líricos, que então vigoravam¹²⁸.

Do maior interesse para a problemática da autenticidade da obra de Ferreira se reveste também este mesmo coro que termina o acto I da edição de 1587 da *Castro* e tem paralelo na *Nise lastimosa* de Bermúdez.

Anteriormente ao aparecimento da primeira edição da tragédia de Ferreira, como este coro não aparecia na edição de 1598, Bermúdez era considerado seu autor original. Este facto mereceu-lhe elogios do imparcial e consciencioso crítico espanhol Martínez de la Rosa e levou Menéndez Pelayo a exprimir uma opinião precipitada, se não malevolente, sobre a tragédia portuguesa: «Bermúdez tiene un coro: *Tambien el mar sagrado / se abrasa en este fuego...* que falta en la *Castro*, y vale tanto como los que son comunes a las dos tragedias.»¹²⁹

No entanto, Ferreira, na sua edição de 1587, apresentava também este coro, o que vinha retirar a Bermúdez o mérito da exclusividade. Formado por dois cânticos em ritmos diversos, o primeiro, à semelhança do texto de Séneca que lhe serviu de base, constituído em “hendecassilabos sáficos”, por um irónico acaso, irá antes proporcionar argumentos a favor da originalidade e autenticidade da obra portuguesa.

Já no séc. XIX Costa e Silva¹³⁰ levantava um problema em relação à autoria da *Castro*, baseado não só na ausência da ode sáfica na lírica de Ferreira, mas também no menor uso que este poeta fizera do verso sáfico nas suas obras, comparado com Bermúdez, que o empregara mais uma vez na *Nise lastimosa*.

Refutada esta objecção¹³¹ por autores como Mendes dos Remédios e Adrien Roïg¹³², ela servirá a Paul Teyssier para provar, quer a superior capacidade de

P. WICKERSHAM CRAWFORD, ‘The influence of Seneca’s tragedies on Ferreira’s *Castro* and Bermúdez’ *Nise lastimosa* and *Nise laureada*’ cit., pp. 176-178.

¹²⁸ Trissino, na *Sofonisba*, e Rucellai, na *Rosmunda*, tinham já adoptado para os coros as formas de canção e de balada (Cf. ETTORE PARATORE, ‘Nuove prospettive sull’ influo del teatro classico nel’ 500’ cit., p. 34). O seu emprego nas primeiras tragedias italianas do séc. XVI vem de encontro à teorização de Trissino, na *Poética*, I-IV, onde afirma que «Le canzoni, come dice Dante, sono i più nobili di tutti i poemi italiani» (vide *Trattati di poetica e retorica clel Cinquecento* cit., p. 122).

¹²⁹ Cf. *Bibliografía hispano-latina clásica*. Santander, 1951, VI, p. 482, apud ADRIEN ROÏG, *La tragédie Castro d’António Ferreira* cit., p. 22.

Note-se que Menéndez Pelayo, como ele próprio confessa, não consultou a primeira edição da *Castro*, pelo que o seu juízo é limitado e incorrecto.

¹³⁰ *Ensaio biográfico-crítico*. Lisboa, 1851, t. 11, pp. 153-154.

¹³¹ Retomaram também este argumento de crítica externa, em desabono da *Castro*, MENÉNDEZ PELAYO, *op. cit.*, pp. 482-483, REY SOTO, *op. cit.*, p. 37 e actualmente ROGER BISMUT, vide e.g. ‘Un exemple d’usurpation littéraire’ cit., p. 120, e ‘La *Castro* est une traduction remaniée de *Nise lastimosa* de Bermúdez, et António Ferreira n’y a pas eu de part’ cit., pp. 600-606.

¹³² MENDES DOS REMÉDIOS, *op. cit.*, p. XXXIII; ADRIEN ROÏG, *La tragedie Castro d’António Ferreira* cit., pp. 17-18 e pp. 27-28.

Ferreira em construir o verso sáfico, quer a existência na *Castro* de um número de sáficos muito mais elevado. Ao apresentar um estudo sistemático dos versos assinalados na tragédia como hendecassílabos sáficos, nos coros I e IV, e dos que lhes correspondem na *Nise lastimosa*, Paul Teyssier¹³³ demonstra, exemplificando, que na obra de Bermúdez muitos dos versos não passam de hendecassílabos normais. Além disso, os versos curtos, que quebram por vezes o ritmo destas tiradas homogêneas de hendecassílabos, são adónicos perfeitos na *Castro*, o que não acontece na tragédia espanhola¹³⁴. Assim, o argumento do uso mais amplo do verso sáfico em Bermúdez não só perdia força, como ainda se voltava contra as razões de quem o proferia.

Quanto à estrofe sáfica, metro grego que Catulo adaptara à língua latina e Horácio cultivara, tinha sido convertida à estrutura das línguas românicas pelos humanistas do Renascimento italiano. Em 1539, aparecia em Roma um livro intitulado *Versi et regole de la nuova poesia toscana*, que apresentava, de forma clara, o esquema que esta estrofe lírica devia seguir. A partir desta altura, a adaptação estava feita: bastava apenas que os poetas lançassem mão dela¹³⁵. Não foi, contudo, este metro das preferências de António Ferreira, na obra lírica¹³⁶. Apesar disso, na sua tragédia, além dos hendecassílabos sáficos dos coros finais dos actos I e IV, já referidos, vai usar a estrofe sáfica nas intervenções corais que concluem os actos II e III, equivalentes nas duas edições da *Castro*.

Por que razão o teria feito?

Entre os italianos, desde a *Sofonisba* de Trissino e a *Rosmunda* de Rucellai à *Orazia* de Pietro Aretino – que elogia, apesar da sua tendência para o macabro, o teatro de inspiração clássica¹³⁷ –, não houve autor que empregasse tal estrofe nos coros das suas tragédias. O próprio Eurípides, tão apreciado no séc. XVI, que, nos cantos líricos da sua obra trágica, lança mão de grande variedade de ritmos, onde a métrica eólica assume um papel importante, também nunca a utiliza, dado o esquema rígido a que teria de submeter a sua liberdade poética. Na vasta produção dramática de Séneca, aparece apenas uma vez, a iniciar um coro da *Medea* (vv. 579-606). A peça, na sua maior parte, não segue

¹³³ Cf. 'La *Castro* est bien d'Antonio Ferreira', *Arquivos do Centro Cultural Português* 10 (1976) 695-733, cap. III, «Les choeurs en vers saphiques», pp. 716-728.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 728.

¹³⁵ Vide, a este propósito, *ibidem*, pp. 716-717.

¹³⁶ Note-se que, embora a estrofe sáfica não figure nos *Poemas Lusitanos*, os versos sáficos surgem com frequência nas suas composições. Cf. JORGE DE SENA, *op. cit.*, pp. 453-456.

¹³⁷ Sobre a fidelidade de Pietro Aretino ao modelo de Trissino, a quem chama *únio* – apesar da influência de Cinzio no que se refere à descrição de cenas cruentas –, veja-se a dedicatória da tragédia *Orazia*. Cf. também ETTORRE PARATORE, 'Nuove prospettive sull'influsso del teatro classico nel '500' cit., p. 38.

este metro¹³⁸, pelo que não pode dizer-se que a estrofe sáfica seja significativa neste autor¹³⁹.

O mesmo acontece com Buchanan. Se, tal como frequentemente Séneca, usa o hendecassílabo sáfico, entrecortado por alguns adónicos, em *Alcestis* (vv. 110-132), em *Jephtes* (vv. 173-219) e em *Baptistes* (vv. 1264-1315), apenas nesta última tragédia aparece um coro em estrofe sáfica (vv. 281-321). Mas rigorosamente a meio do cântico, este metro é substituído por uma sequência de três estrofes de nove hendecassílabos sáficos e um adónico (vv. 313-344)¹⁴⁰.

Esta técnica de combinar a estrofe sáfica com estâncias de hendecassílabos sáficos terminados por um adónico, comum a estes dois autores, denuncia a inspiração de Buchanan na obra senequiana e liberta Ferreira da possível dívida em relação a ambos. É que mais próximo dele estava Teive, que tinha composto em metro único – a estrofe sáfica – o coro mais belo da *Ioannes Princeps*, o hino ao poder cósmico do amor, com paralelo na *Castro*. Ao apresentar no coro I da sua tragédia, especialmente no da edição de 1587, este tema estreitamente ligado a Séneca, tal como Teive, e ao manifestar uma certa predileção pela estrofe sáfica, nos moldes teivianos, Ferreira revela-se, nos coros II e III, discípulo do “mestre”, a quem deste modo rende homenagem.

Subsiste, contudo, esta dúvida: se a beleza rítmica dos versos da *Ioannes Princeps* o tocou, porque não transpôs este metro para a sua obra lírica?

Na verdade, se a tragédia é um género clássico, mais intemporal, em que o convencionalismo e até o artificialismo são muito mais aceites, a obra lírica é, para Ferreira, um veículo da expressão individual das suas ideias e sentimentos, das intenções da sua poesia e do seu tempo. A estrofe sáfica, sentida como metro coral, estaria aí deslocada. Se António Ferreira cultivou na sua obra lírica exclusivamente a medida nova, é porque somente ela, no seu entender, seria capaz de exprimir a sensibilidade e as ideias da sua época.

Apesar de se arrastar há já um século a objecção posta contra a autoria de Ferreira, no que se refere ao emprego da estrofe sáfica, o desconhecimento de que tem sido alvo a nossa literatura novilatina por parte de críticos e estudiosos, tem assim impedido que já há mais tempo se lhe tivesse dada resposta¹⁴¹.

¹³⁸ Na verdade, a estes vinte e sete versos compostos em estrofe sáfica, sucedem-se mais sessenta e dois agrupados em cinco estâncias de oito hendecassílabos sáficos e um adónico (vv. 607-651), que terminam por uma sequência de dezassete versos sáficos e um adónico (vv. 652-669).

¹³⁹ Sobre a métrica usada por Séneca, nos coros e nas monódias das suas tragédias, vide SENECA, *Tragedias*. Introdução, tradução e notas de JESÚS LUQUE MORENO. Madrid. Gredos, 1979, pp. 61-67.

¹⁴⁰ Para uma análise métrica das tragédias de Buchanan, vide P. S. Sharratt e P. G. Walsh, *op. cit.*, «Conspectus metrorum», pp. 334-337.

¹⁴¹ Significativo é, neste sentido, o silêncio de Jorge de Sena, e do próprio Mendes dos Remédios, nas obras referidas neste trabalho sobre a tragédia *Ioannes Princeps* de Diogo de Teive.

O apreço de Ferreira, tantas vezes manifestado, pela obra e pela pessoa de Teive, nascido do convívio literário e da relação de amizade que tiveram em Coimbra, exclui à partida, se outras razões não houvesse, a hipótese de ter sido Bermúdez a colher na *Ioannes Princeps* esta sugestão formal¹⁴².

c) *Outros aspectos*

Aliás, a orientação clássica e humanística da obra de Bermúdez pode, de certa forma, ser posta em causa. Jean Jacquot, no seu artigo ‘Sénèque, la Renaissance et nous’¹⁴³, afirma: «Et si *Nise lastimosa* dérive du théâtre humaniste, c’est par un singulier détour. Il paraît établi que cette pièce est une traduction de la tragédie *Castro* du poète portugais António Ferreira.»

Esta opinião, que é perfillhada por inúmeros investigadores nacionais e estrangeiros, antigos e modernos de renome¹⁴⁴ – o que não permite falar em

¹⁴² A possibilidade de Bermúdez ter conhecido a tragédia de Teive antes do próprio António Ferreira não passa de mera suposição, sem fundamento científico. O facto da *Ioannes Princeps* ter saído a lume nos *Opuscula aliquot*, em 1558, em Salamanca, cidade onde Bermúdez estudou e, segundo uma «tradição incontrolada», teria ensinado na Universidade, levou Roger Bismut a formular esta hipótese: vide ‘La tragédie *Ioannes Princeps* et la *Castro* d’António Ferreira’ cit., p. 430. Todavia, para além de não existir sequer uma referência mínima do autor galego ao humanista português, não é possível provar com rigor o seu magistério em Salamanca. Transcrevo um passo, por demais elucidativo, da obra de Mitchell D. Triwedi, estudioso e editor moderno das tragédias de Bermúdez: «No hemos podido corroborar la afirmación de Sedano, muy repetida posteriormente, de que Bermúdez fuera catedrático de vísperas de Teología en la Universidad de Salamanca. En efecto, de las nóminas de catedráticos em Teología (años 1500-1650) publicadas por Enrique Esperabé Arteaga, se deduce lo contrario, pues en ellas no figura nuestro autor. Luis Alonso Getino, frecuente cronista de la Universidad salmantina, sugiere que acaso Bermúdez enseñara en el convento de San Estéban, supliendo en las ausencias de los catedráticos de la Universidad: sin embargo, por no constar que recibiera de su Orden el grado de bachiller, presentado o maestro, parece lógico concluir que no desempeñó cátedra en ninguna de estas facultades.» «También afirma Sedano que Bermúdez residió algun tiempo en Portugal, pero no indica ni cuando ni en qué parte. Si supiéramos más del contacto personal del fraile soldado-poeta con la nación vecina, quizá entenderíamos cómo pudo él conocer allí la primera tragedia escrita sobre Inés de Castro.» (*Op. cit.*, p. 14.) Interessa, além disso, referir que os passos apontados por Roger Bismut como inspirados mais de perto na obra de Diogo de Teive não são de modo algum significativos, pelo que em nada vêm alterar a minha posição sobre a originalidade de Ferreira. Alias, mesmo que o autor galego conhecesse a obra do grande humanista português – o que até é provável, se há notícia de ter vivido em Portugal – e nela se inspirasse da maneira mais subserviente, esse facto não implicaria que António Ferreira fosse o imitador, mas abonaria do poder criativo, já comprovado, com que o nosso poeta segue os modelos.

¹⁴³ Vide *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance*. Paris, cit., p. 285. Curiosamente Jacquot assinala também, neste passo, citando o artigo de Wickersham Crawford, já referido, que Bermúdez, na *Nise laureada*, «fait peu d’emprunts textuels à Sénèque et s’il l’imite [...] c’est plutôt dans ses outrances et ses atrocités.»

¹⁴⁴ Vide a recolha de opiniões sobre a *Castro*, muitas delas de figuras eminentes do mundo das letras, formuladas ao longo dos tempos, que testemunham a sua prioridade sobre a *Nise lastimosa* (ADRIEN ROÏG, *La tragédia Castro d’António Ferreira* cit., cap. I: «Antonio Ferreira auteur original de la tragédie *Castro*», pp. 11-39). Além dos autores contemplados, neste

nacionalismo –, tem a apoiá-la razões de crítica interna e externa inabaláveis. Entre elas, afirma-se da maior importância a diferença de estilos, não só por aquilo que pode revelar em termos de diacronia estética, como ainda em termos de formação e de gostos clássicos do autor da *Castro*. Na verdade, numa época epigonal em que triunfam as manifestações de maneirismo poético entre nós¹⁴⁵, come se explicaria a sobriedade renascentista da tragédia de Ferreira, publicada em 1587, em oposição ao maneirismo do texto espanhol, que vem a lume em 1577?

A impossibilidade de retroceder a um estilo epocal anterior é a prova insuspeita da integração de uma obra na sua época, cujas marcas estilísticas transporta sempre. Esta adaptação a novas correntes estéticas, de acordo com os gostos do autor e do público a que se destina, reflecte-se na *Nise lastimosa*, mas sobretudo na *Nise laureada*. Se o renascentismo puro de Ferreira foi um travão à exuberância formal de Bermúdez, a segunda das suas tragédias é bem a expressão, tal como a pintura maneirista, de uma mentalidade ansiosa e perturbada perante os angustiosos problemas da vida¹⁴⁶. A própria tendência para apresentar *coram populo* cenas sangrentas não tem somente que ver com o senequismo, difundido principalmente através da obra de Giraldo Cinzio, com grande popularidade nos finais do século XVI. Ela é antes o reflexo da crise de espírito que se viveu na Europa, e com maior intensidade na Espanha, nesta época de transição entre o Renascimento e o Barroco¹⁴⁷. Assim Bermúdez, ao inspirar-se muito provavelmente no *Tieste* de Lodovico Dolce¹⁴⁸, traça, com a *Nise laureada*, a orientação que o teatro espanhol vai seguir até Lope de Vega¹⁴⁹.

Por tudo o que ficou dito pode concluir-se da distância abissal a que Bermúdez se coloca de Ferreira, cabendo a cada um em particular um papel

capítulo, convém referir que defendem a mesma posição os autores – e cito só os estrangeiros – a que se faz alusão ao longo deste trabalho: WICKERSHAM CRAWFORD, *art. cit.*, pp. 172 e 180-181; A. IRVINE WATSON, *art. cit.*, p. 66; JEAN JACQUOT, *art. cit.*, p. 285; MITCHELL D. TRIWEDI, *op. cit.*, «Bermudez como traductor», pp. 20-26; ECKARD LEFÈVRE, *op. cit.*, p. 148; PAUL TEYSSIER, *art. cit.*, *passim*; LUCIANA STEGAGNO PICHIO, *op. cit.*, p. 154; ADRIEN ROÏG, nas suas obras e artigos, *passim*.

¹⁴⁵ Cf. VÍTOR M. DE AGUIAR E SILVA, *Maneirismo e barroco na poesia lírica portuguesa*. Coimbra, 1971.

¹⁴⁶ Vide a caracterização do teatro trágico italiano da segunda metade do séc. XVI em GIUSEPPE TOFFANIN, *La fine dell'Umanesimo*. Torino, 1920, pp. 52-53, e em ETTORE PARATORE, 'Nuove prospettive sull'influsso del teatro classico nel '500' cit., p. 67.

¹⁴⁷ Cf. o interessante estudo de HERBERT E. ISAR, 'La question du prétendu sénéquisme espagnol', in *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance* cit., pp. 47-60.

¹⁴⁸ M. D. TRIWEDI, 'Notes on Bermudez's *Nise laureada* and Dolce's paraphrase of Seneca's *Thyestes*', *Philological Quarterly* 42 (1963) 97-102.

¹⁴⁹ JEAN-LOUIS FLECNIAKOSKA, 'L'horreur morale et l'horreur matérielle dans quelques tragédies espagnoles du XVI^e siècle', in *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance* cit., pp. 61-72.

importante na história do teatro europeu e do seu país, onde surgem como representantes de duas épocas distintas.

Mas voltemos ao confronto da primeira edição da *Castro* com a *Ioannes Princeps*. Após esta digressão a que nos conduziu a análise do coro do final do acto I e a questão dos versos sáficos, importa referir que as alterações feitas por Ferreira no acto II, embora obedeçam, como vimos, a uma maior aproximação dos moldes clássicos, não implicam, contudo, um distanciamento da *Ioannes Princeps*.

Quanto ao acto III, já foram anotadas as diferenças existentes entre as duas edições e sublinhada a maior perfeição estética e dramática do texto definitivo. Já referi também, em estudo anterior¹⁵⁰, muitas semelhanças textuais e de estrutura entre este acto na edição de 1598 da *Castro* e o acto III da *Ioannes Princeps*, no que se refere nomeadamente ao papel da Ama e à expressão do amor nas duas tragédias. Interessa agora pôr em relevo as semelhanças entre o texto inicial da edição de 1587, expurgado na edição definitiva em mais de meia centena de versos, e o texto da obra de Teive.

O sonho premonitório na *Ioannes Princeps*, tal como na *Jephtes* de Buchanan que, segundo me parece, lhe serviu de fonte¹⁵¹, surge logo no início da obra. A rainha D. Catarina, sugestionada com as fantasias, em que revolveu o espírito durante toda a noite, introduz-nos na temática da peça: a doença grave, e a morte iminente do filho e herdeiro único da pátria. A insistência do rei, ao consola-la, na confiança e fé em Deus, que liberta o homem de todas as crenças e tudo governa com a sua vontade, encontra eco nas palavras que a Ama dirige a Inês¹⁵².

¹⁵⁰ Cf. NAIR N. CASTRO SOARES «A tragédia *Ioannes Princeps* e a *Castro* de António Ferreira», in *Tragédia do Príncipe João* cit., p. 97-132.

¹⁵¹ De notar as semelhanças não só a nível ideológico, mas vocabular, particularmente entre os vv. 73-93 de *Jephtes*, em que Storge conta a Ífis o seu sonho terrível, revelando o estado de espírito que a tem prostrada, e os vv. 27-47 da *Ioannes Princeps*. No entanto, as afinidades existem, e de forma muito vincada, entre a tragédia de Teive e as obras do teatro latino, *Troades* e *Octauia* (NAIR N. CASTRO SOARES, *op. cit.*, pp. 259-262).

¹⁵² Note-se a semelhança entre este passo e as palavras que também a Ama dirige a Célia – transtornada pelo sonho terrível que tivera – na *Orazia* de Pietro Aretino (I, 484 e sqq.). Sobre a aplicação da fraseologia mitológica clássica, desde os primórdios do Cristianismo, a conceitos religiosos, vide JOSÉ GERALDES FREIRE, *Obra poética de Diogo Mendes de Vasconcelos*. Coimbra, 1962, pp. 168 e 174. Se a Providência divina, salvífica e protectora das criaturas humanas, nos aparece referida nos textos bíblicos, no *Livro de Job*, por exemplo, a terminologia usada por Teive e também por Ferreira para aludir a Deus e ao Seu Poder pertence à tradição clássica (vide HORÁCIO, *Carmina*, 1. 12. 13-16, e nomeadamente SÊNECA, *Agamemnon*, 382-387, *Hercules furens*, 459, etc.).

*Sube, Senhora, sube, Deos eleua!
Porque temes os homens? Que fortuna,
Que fados, ou que estrelas, tanto criadas
Da cega Antiguedade, mudar podem
Aquella prouidencia, certa & firme,
De quem assi leuanta, & leuarà
Aquelle grande estado que te espera?*
(vv. 118-124)

O texto da *Ioannes Princeps* é mais retórico e ainda mais marcado pela influência do teatro bíblico:

*Narrare tandem desine mihi somnia,
quae uera quamuis, exitu incerto accidant! [...]
Nam Rector ille rerum et Auctor omnium
qui candicantia astra, qui uasta aequora
terrasque nutu, qui lacus Stygios regit, [...]
inducit animos et uoluntates mouet
mortalium omnium [...]*

‘Basta: não me contes mais sonhos, que, mesmo quando verdadeiros, são, na sua ocorrência, de resultado incerto.[...].
Aquele Senhor e Criador de todas as coisas – que governa os astros reluzentes, que com um aceno comanda a vastidão dos mares e das terras, que rege o lago Estígio, [...] – norteia as almas e move a vontade de todos os mortais [...].
(vv. 94-102)

Mais adiante continua:

*Spes tuae omnes pendeant
a summo Olympo. Clara mentis lumina
eo erigamus, unde praesidium uenit
firmum atque stabile, nulla quod perimet dies.*

‘...que todas as tuas esperanças dependam do supremo Olimpo. Levantemos os olhos claros do nosso espírito para esse lugar donde vem o sustentáculo firme e estável que dia algum aniquilará.
(vv. 114-117)

E prossegue na fala seguinte:

*... Animo ex intimo fac numina,
fac depreceris Caelitum imprimis Patrem
Regumque Regem maximum Christum Deum*

‘Do fundo do coração implora a Providência divina, implora acima de tudo o Pai dos Bem-aventurados e Rei dos reis, Cristo Deus supremo’.
(vv. 148-150)

Ainda na *Ioannes Princeps*, mas fora do contexto do sonho, no acto III, a Ama tenta afastar a Princesa das suas apreensões, quanto à saúde do Príncipe, e diz:

*Ne tua, quaeso, amplius
haec mente reputes, excute has animo procul
curas inanes. Magnus ac clemens Pater,
deserere numquam qui suos solet, aderit
nobis propitius.*

‘Não debates mais estas preocupações no teu espírito, peço-te, e repele para longe do teu pensamento esses cuidados vão. Aquele Pai grande e clemente que jamais costuma abandonar os seus, nos auxiliará com o Seu favor.’
(vv. 641-645)

Nestes passos da *Ioannes Princeps* e da edição de 1587 da tragédia de Ferreira, as personagens que desempenham o papel de confidentes actuam de forma semelhante, não só nos argumentos que usam, mas ainda na maneira como qualificam a Deus e dele fazem depender a felicidade humana.

Veja-se, por exemplo, a correspondência ideológica entre o v. 118 da *Castro*:

Sube, Senhora, sube, Deos eleua!

e os vv. 115-116 da *Ioannes Princeps*:

Clara mentis lumina / eo erigamus [...]

‘Levantemos os olhos claros do nosso espírito’

D. Inês, em resposta à Ama, diz acreditar somente no poder de Deus, a quem designa com os mesmos atributos que figuram nos passos transcritos da *Ioannes Princeps*:

*Seguro, firme, e forte, e certo creio
Que he tudo o que o gram Rei dos ceos e Terra ordena, faz, dispõe; desses enganos,
Dessas idolatrias vaãs e cegas,
De Deos roubadas tam forçosamente,
Dadas a criaturas suas, zombo.
Mas isto mais receio [...]*

*Aquella gram justiça, que nam deça
Sobre mim, que sou causa deste dano.*
(vv. 125-139)

Note-se a semelhança entre o v. 125 da *Castro*:

Seguro, firme, & forte, & certo creio

e os versos 116-117 da *Ioannes Princeps*:

*...unde praesidium uenit
firmum atque stabile, nulla quod perimet dies.*

‘... donde vem o sustentáculo firme e estável que dia algum aniquilará’.

A terminar esta cena, Inês, numa intervenção que também não figura na edição de 1598, exprime de novo a sua incredulidade no sonho que tivera:

*Bem vejo que são sombras, que são ventos
Que amor me representa*
(vv. 216-217)

Mas se Inês considera falaciosos os pressentimentos humanos, não deixa de reconhecer o seu erro e teme a justiça de Deus (vv. 131-139)¹⁵³.

A atitude da Rainha, na tragédia de Teive, é idêntica: os seus receios não provêm da credibilidade que dá aos sonhos:

¹⁵³ Estes nove versos da edição de 1587 mostram Inês, na sua humildade, a confessar-se pecadora. Por isso a edição de 1598 omite estes versos e substitui-os por dois apenas, que, sem retirarem dignidade à heroína, exprimem a causa do seu temor (vv. 109-110): *Como estará alma leda em culpa sua? / Julgam-me mal os homens, e a Deus temo*. É interessante notar que na fala da Ama que se segue e que existe, com algumas diferenças, nas duas edições, põe-se o problema do valor da consciência: *Basta soo a consciencia, basta tanto / Que com esta ha de ter Deos toda a conta* (vv. 147-148 da 1.ª edição, que correspondem aos vv. 114-115 da 2.ª). Dona Inês, logo a seguir, numa intervenção que falta na ed. de 1598, apela para os seus propósitos e intenções, tentando redimir assim a sua culpa (vv. 158-171). A. IRVINE WATSON, no seu interessante artigo ‘George Buchanan and Antonio Ferreira’s *Castro*’ cit., pp. 65-77, considera inspirado na obra de Buchanan este passo alusivo ao valor da consciência. Num mundo de extrema insegurança religiosa, o humanista escocês, simpatizante das ideias heterodoxas, exprime frequentemente o princípio da pureza de consciência e da sua invulnerabilidade, que ocorre também nestes versos da *Castro*. Watson aponta vários passos das obras de Buchanan que poderiam ter servido de fontes a Ferreira: a atitude de Ífis (vv. 567-568) e Simaco (vv. 571-576) em *Jephtes* e um trecho do coro (vv. 858-862) em *Baptistes*.

*Nec quidem
quod uera [insomnia] ducam refero*

‘nem é
porque os considere verdadeiros que as refiro
(vv. 44-46),

mas antes da doença grave do Príncipe e do desenlace trágico a que ela poderá conduzir (vide e.g. vv. 136-139).

Que conclusão é possível tirar de todas estas aproximações?

Se o texto definitivo da *Castro*, nesta cena I do acto III, corresponde em muitos aspectos ao acto III da *Ioannes Princeps*, o texto da edição de 1587 reúne, nesta mesma cena, motivos que, na obra de Teive, pertencem não só ao acto III, onde a princesa Joana confia com a Ama, mas ainda ao acto I, onde a rainha Catarina narra ao marido o sonho horrível que tivera.

Assim Ferreira, ao depurar o texto da sua tragédia, não só lhe imprime maior densidade dramática, como se afasta, sem dúvida, do seu modelo mais próximo, a *Ioannes Princeps*.

Examinemos agora, na mesma perspectiva, o acto IV da edição de 1587 da *Castro*.

No confronto entre Inês e o Rei, na cena I, vários versos (85-130), repartidos por diversas intervenções, ou são remodelados ou simplesmente suprimidos. É destes últimos que se vai ocupar agora este estudo.

A insistência do Rei nas culpas de Inês e os argumentos que a heroína utiliza em defesa da sua inocência contêm reflexões que são dignas de comentário, por se prenderem com o tema da morte.

Já o Coro, no início da cena, num passo que é comum às duas edições¹⁵⁴, ao sentir a irreversibilidade da sorte de Inês, pois contra ela «é a sentença dada»¹⁵⁵, lhe oferece o conselho estoico de aceitar a morte:

[...] Eis a morte
Vem, vayte entregar a ella, vay de pressa,
Teras que chorar menos.
(vv. 6-8)

Curioso é notar, no entanto, que a atitude do Rei difere um pouco do conselho da *libera mors* senequiana, dado pelo Coro. Ela vai antes ao

¹⁵⁴ Cf. IV, vv. 6-8, nas duas edições.

¹⁵⁵ Cf. IV, vv. 133 (ed. 1587) e v. 93 (ed. 1598). Note-se que esta expressão, proferida por Pacheco, «contra ti é a sentença dada», tem paralelo, na *Medea* de Séneca, na resposta de Creonte a Medeia (198: «Vox constituto sera decreto unenit»), numa cena que poderá ter fornecido elementos dramáticos a Ferreira.

encontro da concepção cristã da entrega da vida a Deus, e mesmo da grandeza do martírio:

*Sacrificate a Deus; pois te he forçada
Partireste pera elle, gran prudencia,
He fazer de vontade o necessario.*
(vv. 111-113)

Esta necessidade, que o rei legitima com a culpa, vai dar razões a Inês para se justificar. A sua defesa, que poderíamos resumir com as palavras de Célia, na *Orazia* de Pietro Aretino¹⁵⁶, «Amor legge non have» (II, 449), leva o rei a pronunciar-se de novo, nestes termos:

*Se em tua consciência te parece
Que não mereces morte, o bom conselho
He tomar esta morte por marteiro.*
(vv. 122-124)

A problemática do valor da consciência e da sua invulnerabilidade – eco das disputas religiosas, transmitido talvez pelas tragédias de Buchanan – tinha ocupado, no acto III, largos versos do diálogo entre a protagonista e a Ama, retirados na edição de 1598¹⁵⁷. Agora, no acto IV, esta temática é de novo insinuada, nas palavras do Rei, como processo de convencer Inês a aceitar o sacrifício supremo: se ela se não julga culpada para reconhecer a morte como execução da justiça, que a considere então como um martírio.

Também na *Ioannes Princeps* o tema da morte e a reflexão sobre ela afloram aqui e além nas falas das diversas personagens e nos cânticos do Coro. Nem poderia ser de outro modo, já que esta peça é expressão da angústia de um povo

¹⁵⁶ É interessante observar que muitos dos pensamentos que ocorrem na *Castro* se encontram na *Orazia*, onde a oposição entre o amor individual e a causa da pátria desencadeia o conflito que arrasta à catástrofe.

¹⁵⁷ Cf. supra, n. 156. Ferreira, ao pôr, na boca das suas personagens, argumentos que poderiam ser suspeitos de heterodoxia, muito embora os não sentisse como tais, não fazia neste caso mais do que seguir Buchanan, conceituado professor do Colégio das Artes. Se é duvidoso que Ferreira tenha encontrado o mestre escocês em Coimbra (vide LUÍS DE MATOS, *O humanista Diogo de Teive*. Coimbra, 1937, p. 40), as suas tragédias, que abriram horizontes novos na arte dramática, foram-lhe familiares. Alias, não havia motivos por que o não fossem. A Inquisição existia entre nós desde 23 de Maio de 1536, e Buchanan, como todos os *bordaleses*, eram já suspeitos de simpatia pelas ideias heterodoxas, na altura da sua vinda, em 1547. Em 1550, encontra-se o humanista a braços com a Inquisição. Quando se vê liberto dela, sai de Portugal e só então se vai manifestando, cada vez mais, nas suas tendências religiosas, até à sua adesão pública à Igreja reformada, em 1566. Tudo isto pode levar-nos a aventar a hipótese de que Ferreira, ao limar o seu texto, reduzindo-o à sua essencialidade dramática, teria suprimido todos estes passos, que sentia poderem ser interpretados como um reflexo das novas doutrinas religiosas.

que se sente na iminência de perder um bom príncipe e de ver ruir a esperança da pátria como nação livre.

Apesar da enorme distância a que se encontram as intrigas das duas tragédias, os passos referidos da edição de 1587 da *Castro*, em que D. Afonso IV aconselha Inês a sacrificar-se a Deus, têm paralelo nas palavras que D. João III dirige ao filho, ao incitá-lo a aceitar a morte e a entregar-se Àquele que lhe deu a vida a título precário (vv. 998-1020)¹⁵⁸. Transcrevo os seguintes versos:

*Si poscat igitur quam dedit precario
uitam ipse Christus, reddito...*

“Ora se for Cristo a reclamar-te a vida que
Ele mesmo te deu a título precário, entrega-lha...”
(vv. 1017-1018)

Já a morte estava consumada, quando a Rainha, ao exprimir a sua dor, afirma que o Príncipe, na sua inocência, deveria ter expiado não a própria culpa, mas a dela ou a do povo, pelo que o considera um mártir:

*[...] Si malis id contigit,
o Christe, nostris, luere poenas debui
ego una meritas [...]
ego quoque melius pertulissem, quam innocens
sine labe natus, summa cuius exstitit
in tam tenella semper aetate pietas.*

‘Se isto aconteceu, ó Cristo, por castigo dos meus pecados, devia ser eu a única a sofrer a punição merecida [...] também melhor teria sido que eu só a resgatasse, em vez do inocente filho sem mancha, cuja virtude desde tão tenra idade se elevou sempre ao mais alto grau.’
(vv. 1213-1218)

De forma semelhante se refere D. Pedro a D. Inês no acto V, num passo que se mantém na edição de 1598:

*Se mal vos merecia, em mim vingáreis
Esse mal todo. Aquela ovelha mansa,
Inocente, fermosa, limpa, casta,*

¹⁵⁸ Sobre a importância dada na literatura medieval e renascentista à atitude de desprendimento assumida perante a morte, vide NAIR N. CASTRO SOARES, *Tragédia do Príncipe João* cit.: «O tema da morte do Príncipe D. João na poesia quinhentista», p. 39.

Que mal vos merecia?
(vv. 115-118)

Assim, António Ferreira, ao suprimir, na segunda edição, as duas falas de D. Afonso IV, que aconselhavam Inês a conformar-se com o seu destino, afastava-se intencionalmente do teatro de acentuado pendor religioso que o precedia¹⁵⁹. Por outro lado, ao preservar, na edição definitiva, a fala comovida do Infante – expressão da inocência da amada, que acabava de morrer –, o poeta imprimia ao texto um grande efeito emocional, dado que o problema da culpa de Inês tinha sido largamente debatido ao longo da peça.

Além disso, neste passo conservado na edição definitiva da *Castro*, tal como na intervenção da Rainha, na *Ioannes Princeps*, especialmente nos vv. 1200-1218, aflora a grande temática humanística da morte injusta. Era a atitude de protesto que muito frequentemente os humanistas, na linha dos autores medievais dos sécs. XIV e XV, manifestavam contra a morte, sentida como um roubo, uma privação da glória, da fama neste mundo, que conferia ao homem a imortalidade¹⁶⁰. Assim foi sentida pelo Infante a morte de Inês, apesar das razões humanas e políticas que a motivaram. Elucidativas disso mesmo são, na verdade, as palavras proferidas por D. Pedro, nas duas edições da *Castro*, em resposta ao Mensageiro, que o incita a ir ver o corpo da amada e a fazer-lhe as honras que lhe eram devidas:

Tristes honras!
Outras honras, Senhora, te guardava,
Outras se te deviam.

Desta forma se nos revela o critério do *limae labor* de Ferreira, orientado sempre no sentido de uma maior actualização e valorização ideológica e estética do seu texto¹⁶¹.

¹⁵⁹ Note-se que Bermúdez, na *Nise lastimosa*, não só mantém os elementos bíblicos e religiosos existentes na primeira edição da *Castro*, como os acentua e desenvolve – isto para não falar da *Nise Laureada*, onde, por vezes, as intervenções das personagens são autênticos sermões –, o que vem ao encontro não só da sua formação eclesial como ainda dos ideais da Contra-Reforma e das novas tendências literárias dos finais do séc. XVI. Vide, a este propósito, PAUL TEYSSIER, 'La *Castro* est bien d'António Ferreira' cit., cap. II A. «Relevé des noms propres gréco-latins et bibliques dans la *Castro* e dans les deux *Nise*», pp. 703-716.

¹⁶⁰ Vide DANIEL MÉNAGER, *Introduction à la vie littéraire au XVI^e siècle*, 1968, cap. «Thèmes humanistes – La gloire», pp. 75-78, e FRANÇOISE JOUKOVSKY, *La gloire dans la poésie française et néolatine du XVI^e siècle*. Genève, 1969, pp. 120 e sqq. Cf. ainda o meu estudo, já citado, cap.: «O tema da morte do príncipe D. João na poesia quinhentista», pp. 37-38.

¹⁶¹ António Ferreira, como tem vindo a ser referido, não perde a oportunidade de aflorar na sua obra, sempre que possível, as grandes temáticas humanistas, a que a sensibilidade da época era receptiva. Deste modo, consegue imprimir modernidade ao seu texto, ao mesmo tempo que o adapta às exigências do seu ideal estético.

Mas a temática da morte e da sua aceitação levar-nos-ia a considerações de carácter muito mais vasto, que não entram no âmbito deste trabalho. Permitimo-nos apenas um pequeno excursão – revelador da técnica e da arte do autor português – sobre a atitude da protagonista face ao seu destino trágico.

Se Inês não foge à morte, nem é capaz do desprendimento do *sapiens* estóico, ela vai assumir perante o Rei a sua defesa, na cena I do acto IV, tal como a Medeia da obra homónima de Séneca perante Creonte. Através da sua palavra, especialmente na intervenção final, modelar na arte do debate oratório, a Castro, sem perder a dignidade de heroína trágica, revela-se como personagem, em toda a dimensão do seu carácter, em toda a grandeza da sua humanidade. Ela faz valer os direitos da liberdade individual sobre a razão de Estado, apoiada na rectidão de intenções e propósitos, senão mesmo de atitudes, dando uma dimensão filosófica ao seu problema pessoal.

Ao recorrer a uma lógica racional e emotiva, em que o retórico e o persuasivo se confundem, não se esquece da evocação dos filhos, como elemento dramático, à semelhança do que sucede na tragédia antiga, na *Medeia* e na *Alceste* de Eurípides e na *Medeia* de Séneca¹⁶²: eles são os penhores do seu amor, o sangue do sangue do seu rei, mas também os órfãos desvalidos, se a sua morte se consumir.

Já as fontes literárias e históricas de que dispunha o tragediógrafo quinhentista para o tratamento do tema inesiano aludiam a um confronto entre Inês e o Rei, e tanto as *Trovas* de Garcia de Resende, insertas no *Cancioneiro Geral*¹⁶³, como a *Crónica* de Acenheiro lhe tinham conferido teatralidade. Todavia, esta cena da *Castro*, pela arte do seu discurso, pelo seu carácter agonístico¹⁶⁴, num crescendo de motivos e emoções, é sem dúvida a mais digna da pena do jurista António Ferreira.

¹⁶² Apesar de o recurso aos filhos ter uma base cronística e literária preexistente (cf. JORGE DE SENA, *op. cit.*, pp. 335-340), é curioso notar que Buchanan era autor de duas tragédias, *Alceste* e *Medea*, traduções livres de Eurípides, que Ferreira conhecia e, por certo, tinha visto representar.

¹⁶³ Vide ANDRÉE CRABBÉ ROCHA, *Garcia de Resende e o Cancioneiro Geral*, Lisboa, 1979, p. 59.

¹⁶⁴ De referir a importância, na técnica da arte do discurso e do debate oratório, do retomar a palavra do adversário para a rebater, se possível com o mesmo tom e com a mesma carga emotiva. É o que acontece, no início da fala de Inês, que responde com uma pergunta retórica à lacónica interpelação do rei, nestes termos:

REI
Que me queres?
CASTRO
Que te posso querer, que tu não vejas?

(IV, vv. 145-146)

De notar, no entanto, que, na primeira edição, o verbo usado pelo Rei não era retomado na resposta de Inês, o que enfraquecia o vigor discursivo que a edição definitiva possui:

EL REY
Que me queres?
DONA INÊS
Que te posso dizer que tu não vejas? (IV, vv. 196-197)

Mas não é o único passo em que a tradição literária – que tinha introduzido, na arte dramática, o esquema agonístico da retórica – se une ao talento do profissional do foro. As duas cenas, em que o Rei discute com os Conselheiros sobre o destino a dar a Inês (cena I do acto II e cena II do acto IV) são prova evidente desse facto. Ferreira, ao escolher para tema da sua peça um episódio da história pátria, que implicava o conflito entre o amor e a razão do Estado, tem oportunidade de debater causas universais, de todos os tempos e da maior actualidade no séc. XVI: a problemática da liberdade individual e suas limitações no espaço social e político, a diversidade de interpretações que o homem dá dos erros e da justiça, a temática do bom rei e do tirano. De um modo particular, a apresentação do governante ideal e do déspota, com longa tradição na literatura grega e latina, ganha uma nova dimensão nas obras renascentistas¹⁶⁵, pela analogia que pode ser estabelecida, na formulação e expressão das ideias, com a tese do maquiavelismo e sua refutação.

¹⁶⁵ Este tema é muito desenvolvido no teatro de Séneca, que identifica metaforicamente o tirano com animais que vivem da presa e da carnificina (cf. e. g. *Octavia*, 86-90, *Thyestes*, 707, 732-737) e fala do bom rei, possuidor das maiores virtudes, que governa o seu povo com amor de pai (cf. e. g. *Octavia*, 444, 456, 489-491; *Thyestes*, 336-90). A temática do bom rei e do tirano, já tratada por Aristóteles na *Política*, transitou da filosofia grega para a retórica e para a arte dramática latinas. Está presente também em *De ciuitate Dei* de Santo Agostinho e em *De regimine principum* de S. Tomás de Aquino, de onde se difundiu pelos tratados de educação de príncipes. Em Portugal, na literatura contemporânea de Ferreira, além dos tratados de educação de príncipes, temos as obras de carácter panegírico ou de tom encomiástico que usam os mesmos motivos. Vide o nosso estudo, *O príncipe ideal e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra, 1994. Não é possível, contudo, concordar com CLAUDE-HENRI FRÈCHES, *Le théâtre néo-latin au Portugal (1550-1745)*. Paris et Lisbonne, 1964, cap. V «Le théâtre erudit de langue vulgaire», p. 77 n. 12, onde afirma: «Il nous paraît également possible que Ferreira ait puisé une partie de ses idées sur la Monarchie dans le traité de Jerónimo Osório, *De regis institutione et disciplinis*, libri VIII, composé vers 1564 et publié à Lisbonne en 1572: cf. I, 135 seg. et II, 133 seg. en particulier.» De facto, apesar das semelhanças existentes, o tratado de D. Jerónimo Osório é posterior à *Castro* e reflecte, tal como ela, as ideias difundidas na época, sobretudo a partir do tratado de ERASMO, *Institutio principis christiani*, vide *Erasmii Desiderii Opera omnia* (in decem tomos distincta). Recognovit Ioannes Clericus, Leiden, 1703 (Hildesheim, 1961-1962), IV, e. g. 571-576. A antinomia e a imagética que acompanha esta temática está também presente na *Castro* (vide a definição do bom rei, posta a cada passo na boca de D. Afonso IV, ao longo dos actos II e IV, onde se opõe aos Conselheiros. Estes são designados juntamente com o Rei, no acto V, pelo Príncipe desesperado, com os tradicionais atributos dos tiranos – cf., na primeira e segunda edições, respectivamente os vv. 107-112 e vv. 93-98). Sobre a dimensão política das tragédias do Renascimento, vide MADELEINE LAZARD, *op. cit.*, p. 129, que, ao analisar a tragédia *Les Juives* de Garnier, afirma: «Le message religieux qui fait l'unité du drame se double d'une réflexion politique, qui semble l'une des vocations essentielles de la tragédie de la Renaissance.» (O sublinhado é meu.) Vide ainda GILLIAN JONDORF, *Robert Garnier and the themes of political tragedy in the sixteenth century*, Cambridge University Press, 1969.

Mas, se já Eurípides¹⁶⁶ tinha trazido para as suas tragédias o esquema agonístico da retórica contemporânea, de que *As Suplicantes* eram o exemplo máximo¹⁶⁷, Séneca foi o principal modelo, para os autores do séc. XVI, na arte do debate oratório¹⁶⁸.

É assim que, para a compreensão destas duas cenas da *Castro*, é significativa a obra pseudo-senequiana *Octauia*, no passo onde se trava o diálogo entre Nero e o seu mestre (vv. 440-491), que contém, na sua essência, ideias relacionadas com o espírito que informará a obra *Il Principe* de Maquiavel.

Muito embora Ferreira, homem de leis e literato quinhentista, estivesse desperto para esta problemática¹⁶⁹, apresenta-a contudo na sua obra associada a elementos que pertencem à tradição literária, e que apenas adquirem actualidade ao serem contemplados à luz das teorias e ideais políticos da sua época¹⁷⁰.

É esta uma prova da interpenetração, no espírito criador de Ferreira, da antiguidade com a modernidade, quer no que se refere à forma, quer ao conteúdo ideológico. Os padrões da arte dramática são adaptados aos gostos e aos ideais do seu tempo, de modo que, sendo a *Castro* uma tragédia clássica, é também uma obra tipicamente renascentista.

Além disso, não pode ser descurada a vantagem que representa para nós a existência de duas edições da mesma obra.

A primeira edição, mais marcada pela influência da *Ioannes Princeps*, como ficou provado pelas aproximações pontuais que fizemos, com ela tem igualmente afinidades, quer na estrutura, quer no estilo, que a relacionam mais estreitamente com o teatro senequiano: mais sobrecarga de elementos dispensáveis à intriga e retardadores da acção; explanação ou redundância de

¹⁶⁶ Aristóteles afirma na *Poética*, 1453 a 25 que Eurípides é o mais trágico dos poetas, o filósofo grego reconhece também que, na construção da sua obra, ele não atende à economia dramática. Principal responsável por esta falta de contenção é o gosto manifestado na tragédia pela arte oratória, em que o debate com carácter agonístico tem um papel importante. Assim se compreende que Séneca o tenha imitado mais do que a qualquer outro autor, dando um relevo especial, tal como ele, ao poder da palavra e à actuação da personagem em cena.

¹⁶⁷ Vide o confronto entre o rei de Atenas, Teseu, defensor da democracia da sua cidade, e o arauto, partidário da tirania absoluta de Tebas, em *Suplicantes*, 399-466.

¹⁶⁸ É de salientar, na verdade, o papel do Cordovês no teatro do Renascimento, não só pelo carácter retórico e sentencioso que lhe imprimiu, mas também por esta veemência discursiva, favorecida pela esticomitia, que mereceu os elogios de Erasmo: vide *Erasmii Desiderii Opera omnia*, ed. cit., *Ecclesiastae siue de ratione concionandi, liber secundus*, V. 856 E.

¹⁶⁹ Sobre as ideias políticas de António Ferreira, vide DIONYSIA CAMÕES, 'António Ferreira e as ideias políticas da Renascença', *Boletim da Faculdade de de Direito* 79-80 (1923-1925) 472 e sqq.; ALBIN EDUARD BEAU, A realeza na poesia medieval e renascentista portuguesa', *Boletim de Filologia* 17, pp. 11 e sqq.; F. COSTA MARQUES, *op. cit.*, pp. 19-23.

¹⁷⁰ Neste aspecto, pode afirmar-se, dentro dos padrões críticos de CARMELO MUSUMARRA, *op. cit.*, pp. 28-32, que a *Castro* é bem uma tragédia do séc. XVI, na medida em que exprime poeticamente a vida e os seus valores, a realidade contemporânea.

ideias que, sem contribuírem para melhor caracterizar as personagens, conferem à peça maior rigidez e um tom oratório mais vincado; ausência de rima, em todos os seus coros, como nas tragédias latinas. Isto para referir só os aspectos de carácter estilístico.

A estrutura, a arrumação temática e, de um modo geral, a distribuição das personagens pelos diversos actos obedecem a um certo paralelismo quiástico¹⁷¹ em torno de uma cena central, o acto III, o que é característico do teatro de Séneca. A própria construção em anel, a *ring-composition*, utilizada com frequência pelo tragediógrafo latino, surge também em ambas as tragédias: a edição de 1587 da *Castro* começa com um monólogo do Infante e termina com a explosão do seu desespero, tal como a *Ioannes Princeps* inicia e conclui a acção com uma intervenção do Rei em diálogo com a Rainha.

Além disso, a forma de prólogo preferida por Séneca, proveniente já do teatro de Eurípides, é o monólogo expositivo, que se encontra nesta primeira edição da obra de Ferreira.

Já em 1914 J. P. Wickersham Crawford, ao confrontar a edição existente da *Castro* e as duas *Nises* de Bermúdez com as tragédias de Séneca¹⁷², chega a uma conclusão que é de grande interesse para o nosso estudo. Como não pôde utilizar a edição de 1587 da obra de Ferreira, então desaparecida, ao pôr em paralelo com a *Phaedra* o coro do final do acto I da edição de 1598 e o que lhe corresponde na *Nise lastimosa*, afirma: «A comparison of the Spanish version with the Portuguese original¹⁷³ is of some interest, since it is evident that some of the changes introduced by Bermúdez are derived from Seneca.»¹⁷⁴ Esta dedução, que teria de ser posta em sentido inverso, dado que a tragédia espanhola seguia de perto a edição de 1587 da *Castro*, é o primeiro testemunho de uma mais acentuada influência senequiana no texto inicial de Ferreira, que a edição definitiva se preocupou em esbater.

¹⁷¹ Sobre a estrutura em quiasmo da *Ioannes Princeps*, vide NAIR N. CASTRO SOARES, *Tragédia do Príncipe João* cit., p. 65. No que se refere à primeira edição da *Castro*, o I e o V actos, onde o Infante exprime os seus sentimentos, são equivalentes, como o são o II e o IV, em que se decide o destino trágico da protagonista. Tal como na *Ioannes Princeps*, não há, na ed. de 1587 da *Castro*, um rigor absoluto na integração das personagens em cada acto, pois a um II acto, em que se discute o destino da protagonista, na sua ausência, corresponde um IV acto, em que essa discussão decorre, na sua presença e com a sua activa participação. Apesar disso, a estrutura da primeira edição da tragédia de Ferreira aproxima-se mais estreitamente da obra de Séneca do que a edição definitiva.

¹⁷² Vide J. P. WICKERSHAM CRAWFORD. ‘The influence of Seneca’s tragedies on Ferreira’s *Castro* and Bermúdez’s *Nise lastimosa* and *Nise Laureada*’ cit., pp. 171-186.

¹⁷³ No que se refere à originalidade da tragédia de Ferreira, J. P. W. CRAWFORD não poderia ser mais explícito: «Bermúdez, who was born about the year 1530 in the province of Galicia, spent some time in Portugal, and, during his residence there, read Ferreira’s play in manuscript and translated it almost line for line, giving it the new title, *Nise lastimosa*, an anagram of Inês.» (cf. pp. 180-181).

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 181.

Na verdade, o Prof. Crawford, mais preocupado com a pesquisa das ideias filosóficas do Cordovês nas tragédias hispânicas do século XVI, debruça-se especialmente sobre a temática dos coros e as reflexões individuais, disseminadas ao longo das obras¹⁷⁵. Foi assim que pôde concluir, muito justamente, que a *Castro* estava mais ligada a Séneca pelo conteúdo do que pela forma¹⁷⁶.

Ettore Paratore, em 1965, no seu estudo 'L'influenza della letteratura latina da Ovidio ad Apuleio nell' età del manierismo e del barocco'¹⁷⁷, traz um novo contributo à análise da tragédia portuguesa. Ao referir a fortuna de Séneca no teatro da segunda metade do séc. XVI e ao longo do séc. XVII, integra a *Castro* nesta corrente de influxo senequiano: aponta a sua estrutura formal muito fiel ao esquema do teatro do Cordovês em que há uma nítida distinção entre as partes dialogadas e as partes líricas; fala do coro, a que atribui sobretudo a função de dividir a tragédia nos canónicos cinco actos; sublinha o carácter quase exasperadamente moralístico das odes corais; exemplifica, finalmente, o

¹⁷⁵ Para além dos passos das tragédias de Séneca que encontram, segundo Crawford, expressão na tragédia portuguesa, outros poderiam ainda ser acrescentados. É o caso da fala do Rei que inicia o acto II da *Castro*, confrontada apenas com o *Hercules furens*, 739-746 (vide *art. cit.*, p. 178). De facto, os versos que introduzem esta fala encontram também paralelo no *Agamemnon* (57 e sqq.) e os vv. 16-17, que ecoam no cântico do Coro que termina o acto (vv. 233-236), têm correspondência na *Octaúia* (897-898), no *Oedipus* (8-11) e na *Phaedra* (1128-1131), apesar de serem todos estes trechos *uma* reminiscência da *Ode* 2. 10. 9-12 de Horácio. Também Teive dá expressão a esta ideia horaciana, tão ao gosto de Séneca, quer na *Ioannes Princeps* (vv. 12-20), quer na *Institutio Sebastiani Primi* (in: *Epodos que contem sentenças uteis a todos os homens às quaes se acrescentão Regras para a boa educação de hum Principe*. Texto latino e tradução em verso solto por Francisco de Andrade. Lisboa, 1786, p. 203). Vide a análise que fiz destes passos e o seu confronto com a *Castro* em *Tragédia do Principe João cit.*, pp. 104-105 e 258-259. A última cena do acto II em que, numa longa intervenção, o Rei se refere à felicidade e à paz terrena – que traz a vida simples e modesta fora do bulício da corte e das ambições e prazeres mundanos – reflecte, como afirma W. CRAWFORD (*ibidem*), o *Beatus ille* horaciano, que aparece com frequência no teatro de Séneca e nos poetas do Renascimento. Gostaria, contudo, de precisar que este lugar – comum, a que deram voz própria um Giovanni Pico della Mirandola (cf. F. FANELLI, 'Un capitolo inedito di Pico della Mirandola' in *Rinascimento*, 2.^a série, 6 [1966] 223 e sqq.), um Sá de Miranda e seus contemporâneos, se encontra nos vv. 190-204 da *Castro*, tal como em *Thyestes* (390-402), em *Hercules furens* (196 e sqq.) e em *Agamemnon* (57-63). A continuação do solilóquio do rei, que termina este acto II (cf. vv. 190-204), é dada no Coro I, que se lhe segue imediatamente. Este coro, que faz o elogio da *aurea mediocritas*, é comparado por CRAWFORD (*ibidem*) apenas a versos do *Agamemnon*. Contudo, outros passos da obra senequiana se lhe poderiam acrescentar: a segunda estrofe deste coro da *Castro* (vv. 225-228) lembra também o *Hercules furens* (196-201), a quarta estrofe (vv. 233-236) o *Oedipus* (9-12), a sexta estrofe (vv. 241-244) o *Hercules furens* (169-171), a sétima e a oitava estrofes (vv. 245-252) o *Thyestes* (390-402). Também o primeiro cântico do coro do final do acto III, ao reflectir sobre a brevidade de vida humana, se aproxima não apenas dos vv. 174-191 do *Hercules furens*, referidos pelo professor americano, como ainda dos vv. 873-874 desta mesma obra e dos vv. 443 e 1140 da *Phaedra*. Curioso é notar que muitos dos temas senequianos retomados na *Castro* poderiam ter sido colhidos directamente na *Ioannes Princeps*.

¹⁷⁶ J. P. WICKERSHAM CRAWFORD, *art. cit.*, p. 175.

¹⁷⁷ *Op. cit.*, pp. 347-348.

gosto do floreado retórico e a construção paralela de situações como a cena I do acto IV, em que Inês – do mesmo modo que Medeia perante Creonte, na *Medea* de Séneca – suplica ao Rei que lhe permita continuar a viver.

No entanto, um estudo mais profundo, no que respeita ao modelo de tragédia, seguido por Ferreira nas duas edições, agora conhecidas, estava ainda por fazer. Deste modo, a análise que acaba de ser apresentada surge como um complemento dos estudos anteriores e é uma tentativa de compreensão da tragédia renascentista portuguesa, à luz dos ideais estéticos do seu autor.

3. CONCLUSÃO

Impõe-se agora uma reflexão final sobre a arte e originalidade de Ferreira, na composição desta obra, e sobre a evolução da sua atitude crítica em relação às fontes e aos modelos.

Desde os alvares do movimento humanístico italiano¹⁷⁸ estava aberto o caminho à tragédia de assunto nacional, em que a ausência da liturgia ou da alegoria era compensada pela forte inspiração senequiana. Esta manifestava-se sobretudo no carácter marcadamente moralista, que levava até ao exagero o amor das sentenças e dos lugares-comuns próprios da filosofia estoica, de acordo com os ideais cristãos¹⁷⁹.

Os primeiros teorizadores e dramaturgos do séc. XVI, na sua admiração pelo teatro de Séneca e influenciados pela realização do concílio de Trento (1545-1553) e pelo formalismo moral da Contra-Reforma, tentaram conciliar, numa adaptação da teoria aristotélica ao pensamento horaciano, o fim hedonístico e o fim ético da poesia¹⁸⁰. Assim aconteceu mesmo com a *Sofonisba* de Trissino, que inaugurou o teatro trágico do Renascimento. Apesar de modelada sobre o exemplo das tragédias gregas, difundidas pelas edições aldinas, mais do que sobre as quase desconhecidas teorias aristotélicas, revela bem, no tom oratório e na reflexão ética, a evolução sofrida pelo gosto clássico, nos meios cultos de então¹⁸¹.

Giraldi Cinzio, no seu *Discorso ovvero lettera intorno al comporre delle commedie e delle tragedie* (1554), repetidamente exprime o princípio da função

¹⁷⁸ Sobre a importância de *Ecerinis* de Albertino Mussato como precursora do teatro moderno, vide supra n. 9.

¹⁷⁹ Sobre as lições de moral individual senequianas, que se ajustam à moral cristã, vide RAYMOND LEBÈGUE, 'Christianisme et libertinage chez les imitateurs de Sénèque en France', in: *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance*. Paris, 1964, p. 89 e ainda GEORGE USCATÈSCU, *Séneca nuestro contemporáneo*. Madrid, 1965, pp. 83-85 («Séneca y el cristianismo»).

¹⁸⁰ Vide CLAUDE MARGUERON, 'La tragédie italienne au XVI^e siècles in: *Le théâtre tragique*. Paris, 1965, pp. 133-144.

¹⁸¹ Cf. a análise estilística que faz ETTORE PARATORE, 'Nuove prospettive sull'influsso del teatro classico nel '500' cit., pp. 23 e sqq.

educativa da tragédia¹⁸². Neste sentido firma o seu conceito de catarse e, ao interpretar o *phobos* do texto aristotélico como ‘horror’ e não como ‘temor’¹⁸³, teoriza sobre a vantagem de apresentar cenas sangrentas *coram populo*: «Col miserabile e col terribile purga gli animi da vizi e gl’induce a buoni costumi»¹⁸⁴.

Mas o maior teorizador do teatro trágico no séc. XVI tinha como ideal uma tragédia diversa da grega, inspirada, por um lado, no modelo de Séneca e orientada, por outro, no sentido da novidade de conteúdo e de forma. Era essa busca de modernidade que ele tentava, ao referir, no prólogo de *Altile* (1543), a necessidade que tinha o dramaturgo de todos os tempos de «servire a l’età, a gli spettatori / e a la materia»¹⁸⁵.

António Ferreira, a quem não era alheia toda a problemática teatral do seu tempo, sensibilizado pela obra dramática de Buchanan e pela *Ioannes Princeps*, que o seu amigo Teive acabava de compor, sente-se atraído pelo exemplo senequiano, que se manifesta mais vivo na primeira edição da sua tragédia. Mas um autor com o sentido de perfeição que era o seu, atento aos ensinamentos horacianos sobre a reflexão demorada e a necessidade de ouvir amigos conhecedores¹⁸⁶, vai repensar e rever o seu texto primitivo em função de cânones mais condizentes com a sua sensibilidade – os do aristotelismo científico nascente¹⁸⁷. Assim, embora manifeste o gosto pela sentença e pela reflexão moralista, que não colidia com a interpretação que os comentadores da

¹⁸² Vide CAMILLO GUERRIERI CROCETTI, *G. B. Gibaldi ed il pensiero critico del secolo XVI*, Milano-Genova-Roma-Napoli, 1932, P.670, e ETTORE BONORA, ‘La teoria del teatro negli Scrittori del ‘500’, in: *Il teatro classico italiano nel ‘500*’ cit., p. 236.

¹⁸³ JEAN JACQUOT, *op. cit.*, p. 283.

¹⁸⁴ *Discorso ovvero lettera cit.*, p. 12.

¹⁸⁵ Vide a transcrição do prólogo de *Altile*, em que Gibaldi Cinzio assim se exprime, apud ETTORE BONORA, *art. cit.*, p. 237.

¹⁸⁶ António Ferreira, inspirado em Horácio (*Arte poética*, 386 390) revela o seu pensamento sobre a criação artística, em carta que dirige a Diogo Bernardes (vide *Poemas Lusitanos*. Com prefácio e notas do Prof. Marques Braga. Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1953, vol. II, pp. 107 e 109). Sobre a teoria poética em António Ferreira, vide ANÍBAL PINTO DE CASTRO, ‘La poétique et la rhétorique dans la pédagogie et dans la littérature de l’humanisme portugais’ in: *L’humanisme portugais et l’Europe* (Actes du XXI^e Colloque International d’Études Humanistes, Tours, 1978), Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, Paris, 1984, pp. 716-718.

¹⁸⁷ Interessa notar que a concepção de teatro, segundo os moldes clássicos, preconizada por Trissino e pelos seus seguidores florentinos (Rucellai, Alamani, Martelli, Pazzi) vai ser também acolhida pelos teorizadores franceses contemporâneos de Ferreira. Jacques Peletier du Mans, que em 1541 tinha precisado com a sua tradução da *Arte poética* de Horácio a forma do poema dramático segundo os preceitos do Venusino, inicia com a sua *Art poétique français* de 1555 a teorização da tragédia dentro de concepções dramáticas novas. Aconselha, nesta sua obra, a tragédia em moldes clássicos, à imitação de Eurípidés e Sófocles. Também por esta altura a *Sofonisba* de Trissino, que conheceu grande fortuna entre os dramaturgos franceses do séc. XVI, vai ser representada (1556), na adaptação de Mellin de Saint-Gelais, no castelo de Blois. (Cf. MADELEINE LAZARD, *op. cit.*, pp. 94-96.)

Poética davam ao pensamento do Estagirita¹⁸⁸, e embora faça uso do jogo verbal, que os tratados de retórica recomendavam, a *Castro*, na sua edição definitiva, tem merecido ser considerada, pelos críticos de todos os tempos, como inspirada directamente nos moldes clássicos da tragédia grega¹⁸⁹.

Por tudo isto, a *Castro* é historicamente a tragédia que melhor pode demonstrar, através das duas edições, o peso relativo que foi assumido ora pelo teatro de Séneca, ora pelo teatro grego, como ideal de perfeição a atingir.

Em suma, um desprendimento das fontes, que mais de perto o tinham impressionado, uma libertação consciente de modelos, no sentido de um apuramento estético – que visava os objectivos da tragédia, segundo os preceitos de Aristóteles e Horácio – ditaram a Ferreira a necessidade imperiosa de limar e corrigir o texto inicial¹⁹⁰. Esta é a prova indesmentível da autenticidade da tragédia de Ferreira, que, nas suas duas edições, inspirou, ao longo dos tempos e em vários países, numerosas obras sobre o mesmo tema¹⁹¹. Essas obras, longe de representarem um obstáculo à sua originalidade, são a consagração definitiva do génio dramático do grande poeta português do Renascimento.

¹⁸⁸ ROBORTELLO, no seu comentário à *Poética* de Aristóteles de 1548, que marca o início do aristotelismo científico – embora não se conte entre os comentadores de Aristóteles preocupados em dar um significado moral à poesia –, ao analisar um passo de difícil interpretação, pelas lacunas que apresenta (cap. XVIII 1456 b 33 - 1456 a 2), refere-se à *tragedia ethice*, a tragédia de caracteres como um género adequado à moralização dos costumes, pelo que cabe aos poetas essa função, através das personagens que levam à cena: vide *Explicationes* cit., pp. 210-211. Sobre o pensamento de Robortello e Gibaldi Cinzio no que se refere ao carácter moral e educativo da poesia trágica vide ETTORE BONORA, *art. cit.*, p. 224, e J. JACQUOT, *art. cit.*, p. 283.

¹⁸⁹ Justifica bem esta opinião a enorme diferença a que a *Castro* se encontra das peças que tiveram Séneca como principal modelo. Se concordo com ETTORE PARATORE (vide 'Nuove prospettive sull' influo del teatro classico nel '500' cit., pp. 19 e sqq.), em que a obra de Ferreira, tal como a *Sofonisba* de Trissino (vide supra n. 11) recebe a influência da obra do Cordovês, gostaria, no entanto, de acrescentar que essa influência não representa mais do que a forma actual de apreender o drama clássico, o próprio modo de o autor renascentista ler os modelos gregos e os adaptar aos gostos e às tendências da sua época. Assim, poderemos afirmar com COSTA MARQUES, *op. cit.*, p. 7, que foi através de Séneca que o novo teatro clássico operou as tentativas de adaptação e de criação, a partir do drama grego.

¹⁹⁰ Apesar de existirem duas edições desta tragédia, nada impede que não tivessem circulado, pelo menos na mão de actores, manuscritos que, situando-se cronologicamente entre os textos de ambas, com eles não coincidissem totalmente e correspondessem à preocupação do autor de apresentar ao público um texto, se não definitivo, pelo menos mais perfeito e com maior movimento dramático,

¹⁹¹ SUZANNE CORNIL, na sua obra *Inès de Castro. Contribution à l'étude du développement littéraire du thème dans les littératures romanes*, Bruxelas, 1952, cap. III, pp. 54-137, dá notícia da vasta produção artística europeia sobre este tema, desde o séc. XVI ao sec. XX. Neste particular, vide ainda Adrien Roig, autor de uma já longa bibliografia inesian^a

LIRISMO E VIRTUS TRÁGICA NA CASTRO DE ANTÓNIO FERREIRA: CLASSICISMO E MODERNIDADE

*Agora sei, Inês...agora entendo.
Morreste moça – para viveres na eternidade sempre moça.
Bendito seja sempre o teu martírio.
António Patrício, Pedro o Crú*

Inês de Castro que, já na pena de Fernão Lopes, merece maiores honras que as heroínas da poesia e da mitologia clássicas, Ariadne e Dido¹, depressa se vê envolvida pelo manto diáfano da poesia.

As crónicas, as *Trovas* de Garcia de Resende, a *Visão* de Anrique da Mota, a tradição popular tinham tornado o episódio dos amores infelizes de Pedro e Inês no tema de idiossincrasia mais perfeita com radicação no país, antes do Sebastianismo, e tinham-no feito ascender a um plano por assim dizer lendário e intemporal, paralelo ao da fábula grega.

É já nas crónicas de Quatrocentos que a imaginação e a sensibilidade estética dos diversos autores transfiguram e recriam a realidade e informam o mito poético².

A par das descrições objectivas de Fernão Lopes e Rui de Pina, a *Crónica*

¹ Fernão Lopes, *Crónica do Senhor dom Pedro oitavo rei destes regnos*, Porto, 1986, cap. 44, p. 199: *Por que semelhante amor, qual elRei Dom Pedro ouve a Dona Enes, raramente he achado em alguuma pessoa, porem disserom os antiigos que nenhum he tam verdadeiramente achado como aquel cuja morte nom tira da memoria o grande espaço do tempo. E se algum disser que muitos foram ja que tanto e mais que el amarom, assim como Adriana e Dido [...] respondesse que nom fallamos em amores compostos [...] mas fallamos daqueles amores que se contam e leem nas estorias, que seu fundamento teem sobre verdade.* Mas nem só pela sua veracidade os amores de Inês e Pedro são superiores aos que a mitologia consagra. Pode acrescentar-se ainda que, do ponto de vista dramático, nos dois exemplos apontados por Fernão Lopes, as heroínas são abandonadas conscientemente pelos seus amados, Teseu e Eneias, em razão de forças imperiosas, como o desejo de glória ou o cumprimento do dever. O abandono de Pedro é involuntário e inconsciente, o que dá à história uma maior dimensão trágica e a torna mais capaz de concitar a emoção do público.

² Devem ser referidas a *Crónica Geral de Espanha*, a *Crónica de D. Pedro I* de Fernão Lopes, a *Crónica de D. Afonso IV* de Rui de Pina, a *Crónica de Acenheiro* e ainda o *Códice 348* da biblioteca da Manizola. A revelação deste códice foi feita por Eugenio Asensio, 'Inês de Castro: De la crónica al mito', *Boletim de Filologia* 21 (1961-1963) 337-358, artigo incluído posteriormente no volume *Estudios portugueses*, Paris, 1977, p. 37-58. Neste códice, está a designada *Crónica* de Manizola e a *Visão de Dona Inês* de Anrique da Mota, descrição poética que, com as *Trouas que Garçia de rresende fez a morte de dõa Ynes de Castro*, insertas no *Cancioneiro Geral*, serve de elo de ligação entre os textos cronísticos e a obra de Ferreira.

de Manizola³ enfatiza a beleza de Inês, “colo de garça”; a sua “boa geraçam”; a celebração do casamento, que Pedro não confessara, “porque a chave deste segredo tinha deitado no mar”; os presságios de Inês; a culpa dos conselheiros e a consequente atenuação da de D. Afonso IV; a união dos enamorados que “jazem ambos os dous juntos por que ja que se apartaram na morte ficassem juntos nas sepulturas”⁴.

Na *Crónica* de Acenheiro, a idealização da figura de Inês surge filtrada através dos argumentos que aduz em sua defesa, na presença do rei: a sua inocência, a orfandade dos filhos, seus netos, a tristeza que traria ao príncipe a sua morte.

Além das advertências, de feição moralizante, sobre os riscos do amor, nas *Trovas* de Resende, o tratamento do tema, embelezado esteticamente com elementos petrarquistas, adquire profundidade e intimismo característicos da poesia quinhentista.

Assim se pode verificar que muitos dos motivos e recursos dramáticos de Ferreira, na *Castro*, já se encontravam elaborados nos textos, em prosa e em verso, que a precederam.

Não quer isto dizer que o nosso tragediógrafo quinhentista desmereça, por esta razão, em originalidade. Pelo contrário, reside precisamente nesta escolha do tema e na sua teatralização a marca da sua actualidade, da sua novidade estética, dentro dos padrões de sensibilidade da época.

Albertino Mussato, o precursor de Petrarca, tinha em 1314 composto e lido publicamente a *Ecerinis*, a primeira tragédia moderna de inspiração senequiana, de assunto nacional contemporâneo, que se tornaria mentora, no Renascimento, de um tipo de tragédia que já existia nas literaturas grega e latina⁵.

Na verdade, apesar das diversas experiências da Antiguidade clássica, impõe-se sobremaneira o exemplo da *Octauia*. O facto de esta obra fazer parte, no século XVI, do *corpus* dramático senequiano revestir-se-ia da maior importância na nova orientação do teatro europeu. É que foi pela mão de Séneca que se deu o primeiro passo para o rompimento com os condicionalismos

³ Eugenio Asensio, *ibidem*.

⁴ Note-se que, no que se refere ao casamento, nem Fernão Lopes, na *Crónica de D. Pedro I* e nos capítulos 186-187 da *Crónica de D. João I* (onde se refere à argumentação de João das Regras sobre a escolha do Mestre de Avis, em detrimento de D. João, filho de Inês de Castro), nem Rui de Pina, nem as *Trovas* de Garcia de Resende, nem a *Visão* de Anrique da Mota consideram que se tenha realizado.

⁵ A *Ecerinis* de Albertino Mussato é bem representativa da época que deu início ao movimento humanístico em Itália, por tratar um assunto nacional contemporâneo, se rebelar contra a tirania e ostentar o gosto por cenas sangrentas, de que Séneca é o modelo. Vide Manlio Pastore-Stocchi, ‘Seneca poeta tragicus’ in *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance*, Paris, 1964, p. 25. De assunto histórico são ainda a *Sofonisba* de Trissino, composta em 1514 e impressa em 1524, a *Rosmunda* de Rucellai, de 1525, a *Orbecche* de Giraldo Cinzio, que data de 1541, a *Canace* de Sperone Speroni, escrita em 1542 e publicada em 1546, a *Orazia* de Pietro Aretino, vinda a lume neste mesmo ano.

do mito e da teologia das representações alegóricas medievais, que a *Ecerinis* testemunha. Foi ainda Séneca o principal mentor na busca de liberdade e de realidade, que a poesia trágica adquiriu no séc. XVI, abrindo o caminho que o teatro viria a seguir nos anos vindouros⁶.

O drama histórico – apesar do carácter poético-lendário de que se revestia a verdade histórica –, atraía os gostos dos poetas de toda a Europa, da Itália à França, à Inglaterra, a Portugal, que glosaram, por vezes, os mesmos temas e dentro dos mesmos moldes. O fascínio da história da Antiguidade e da história pátria, que caracterizou o movimento humanista⁷, aliado a um intercâmbio cultural e mesmo geográfico entre os diversos autores, explica o tema comum de muitas tragédias por toda a Europa⁸.

No que se refere à arte dramática quinhentista, em Portugal, ela manifesta as diversas tendências do teatro europeu contemporâneo. Surgem as tragédias em vulgar, inspiradas na mitologia ou na história clássicas⁹, as tragédias novilatinas – que exprimem os ideais religiosos, culturais e políticos da época, e adquirem, por vezes, um tom de verdadeira intervenção¹⁰. Nelas se integra a *Ioannes princeps tragoedia* de Diogo de Teive, verdadeiro treno à morte do Príncipe João, filho de D. João III e único herdeiro do reino, considerada fonte da *Castro* de António Ferreira. A estas últimas serviu de tema a história pátria, contemporânea e medieval.

Ferreira foi muito feliz na escolha do tema, do *mythos*, que, no dizer de Aristóteles, é ‘como que a alma da tragédia’¹¹. Tal como Sófocles, na *Antígona*,

⁶ Vide Carmelo Musumarra, *La poesia tragica italiana nel Rinascimento*, Firenze, 1972, p. 29-31; Gordon Braden, *Renaissance tragedy and the Senecan tradition*, New Haven, 1985.

⁷ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, ‘A História Antiga no Humanismo Renascentista Português’ in *Actas do II Congresso Peninsular de História Antiga* (Coimbra, 18-20 Out. 1990), Coimbra, 1994, p. 280-305.

⁸ Cf. e.g. *Iulius Caesar* de Muret e *Jules César* de Jacques Grévin – que é uma imitação daquela em língua francesa –, *Didon* de Du Bellay e *Cléopâtre captive* de Jodelle, ambas com paralelo em tragédias do mesmo nome de Giraldo Cinzio. É na *Cleopatra* de Cinzio que se inspiram também a de Sá de Miranda e a do inglês Marlowe. O magistério de mestres comuns, nos diversos colégios universitários europeus, desempenhou um papel de relevo nas origens e evolução da arte dramática, bem como na formação dos gostos estéticos, tanto em Portugal como além-fronteiras. Exemplo disso, entre nós, são as tragédias novilatinas de Diogo de Teive, ou ainda a produção dramática de George Buchanan, levada à cena em Bordéus, Paris, Coimbra e Cambridge, onde ensinou. O poeta escocês é autor, além de peças de assunto bíblico, *Baptistes* e *Jephtes*, de traduções latinas livres de Eurípides, *Medea* e *Alcestis*, que António Ferreira teria visto representar.

⁹ Lembremos as tragédias *Vingança de Agamémnon* de Aires Vitória, tradução da *Electra* de Sófocles, ou a perdida *Cleópatra* de Sá de Miranda.

¹⁰ Vide o nosso estudo ‘O tema do amor na tragédia humanista: amor sagrado e amor profano’, in *Miscelânea em honra do Prof. Américo da Costa Ramalho*, Coimbra, INIC, 1992, p. 179-197. Não poderemos deixar de referir toda a produção do século XVII, nomeadamente o acervo bibliográfico, manuscrito e impresso, do teatro jesuítico, de que é tão rica a Biblioteca-Geral da Universidade de Coimbra, e ainda tão pouco estudado.

¹¹ *Poética*, 1450 a 38-39.

Ferreira dramatiza, na *Castro*, o conflito entre o Amor e a Razão de Estado – tema que a literatura e o pensamento da época privilegiavam.

Mas a originalidade de Ferreira reside essencialmente na forma como organizou e entreteceu a acção, no ritmo expressivo dos diálogos, em que a retórica sentenciosa se combina com a suavidade melódica, a tensão trágica com o lirismo elegíaco.

Não lhe faltaram modelos. Entre os clássicos, foi Eurípides – o último dos trágicos do drama ático do séc. V –, o primeiro a transportar para a cena a paixão amorosa e a recorrer ao esquema agonístico da retórica, que lhe abria as portas ao debate psicológico, num crescendo de motivos e emoções. Séneca imita Eurípides, em peças que por vezes conservam o mesmo nome e em que o amor é tema dominante, e lhes confere a exuberância oratória, própria da sensibilidade da sua época, que se sobrepõe à contenção, rigor e hieratismo da tragédia grega.

No entanto, qualquer que seja o padrão temático-estético adoptado, é significativo o número de tragédias que, tal como a *Castro*, têm por título nomes femininos e em que se problematiza, à maneira euripidiana, em volta da mulher - presença, o amor em conflito com interesses e razões de carácter político¹².

António Ferreira, num anseio de ser original e imprimir à sua obra literária a marca da actualidade, tenta criar o seu próprio estilo, apoiado na tradição clássica, nas recentes experiências de teatro novo e na preceptística que se esboçava principalmente em Itália¹³.

Determinantes na fixação de modelos trágicos no século XVI são dois italianos, teorizadores da arte dramática, Giovan Giorgio Trissino e Giovan Battista Giraldi Cinzio, pioneiros do teatro regular europeu e corifeus da tragédia grega e senequiana, respectivamente. Assim se revestem de particular interesse o seu pensamento crítico, a sua concepção estética¹⁴.

¹² Na tragédia italiana, basta lembrar, a título de exemplo, a *Sofonisba* de Trissino, a *Rosmunda* de Rucellai, a *Orazia* de Pietro Aretino, na literatura francesa as obras *Cléopâtre captive* de Jodelle e *Didon* de Du Bellay; em Espanha, é significativo o exemplo de Cristóbal de Virués com as suas tragédias *La gran Semiramis*, *La cruel Casandra*, *La infelice Marcela* e *Elisa Dido*; em Portugal, a desaparecida *Cleópatra* de Sá de Miranda e a *Castro* de António Ferreira.

¹³ Em finais do *Quattrocento*, num ambiente dominado pelos textos da teorização medieval, em que a *Epistula ad Pisones* fora assimilada às regras e preceitos da tradição retórica, vem à luz a *Poética* de Aristóteles. Logo se estabeleceram semelhanças e se fizeram convergências interpretativas, no sentido de conciliarem o pensamento estético de Horácio com o do Estagirita. Várias edições, comentários e traduções das obras de Horácio e Aristóteles surgiram nos finais do século XV e no decurso do século XVI. Contudo, o início do aristotelismo científico marca-se pela publicação da primeira explicação integral e pormenorizada da *Poética*, da autoria de Francesco Robortello, em 1548. Sobre os textos básicos da teoria poética, em geral, na primeira metade do séc. XVI, período em que se situa a composição da *Castro*, vide *Trattati di poetica e retorica del Cinquecento*, a cura di Bernard Weinberg, Bari, 1970, vol. I, p. 566-581.

¹⁴ Sobre as teorização e a obra trágica destes autores vide Nair de Nazaré Castro Soares, 'A

Giraldi Cinzio proclama a excelência da tragédia senequiana – tão apreciada desde os finais da Idade Média e por demais vulgarizada na época em traduções e comentários – e a sua superioridade sobre a grega¹⁵.

É também o modelo senequiano que segue Ferreira, ao compor o primeiro texto da sua tragédia. Esta preferência está em relação intrínseca, em primeiro lugar, com o ambiente que a viu nascer e, em segundo lugar, com os padrões de referência que inicialmente motivaram o seu autor – a tragédia novilatina de inspiração senequiana, e de modo particular a *Ioannes Princeps* de Teive, e a própria produção trágica do Cordovês.

No entanto, Ferreira desprende-se intencionalmente do pendor oratório e reflexivo de cariz senequiano e vai deixar-se cativar pelo modelo dramático grego, que Trissino representava, e que na sua singeleza e expressão depurada, estava mais de acordo com o discurso poético quinhentista¹⁶. No seu fascínio pela musicalidade, pela harmonia e pelas imagens, pelas sugestões de carácter linguístico e ideológico, pelas reflexões líricas, pela suavidade, melodia e fluidez do verso, Trissino pretendia atingir a vivacidade e o colorido, de que a poesia antiga reveste as coisas¹⁷.

A evolução dos gostos de Ferreira, na linha de Trissino, no sentido do teatro grego, que a edição definitiva da *Castro* documenta, compreende-se pelos ideais estéticos que perfilhou. Os códigos poéticos do autor da *Castro*

Castro à luz das suas fontes. Novos dados sobre a originalidade de Ferreira', *Humanitas* 35-36 (1983-1984) 271-348, maxime p. 309-316.

¹⁵ Vide *Discorso ovvero lettera di Giovambattista Giraldi Cintio, intorno al comporre delle commedie e delle tragedie a Giulio Ponzio Ponzoni*, in *Scritti estetici*, Milano, 1864. Cinzio preferira à tragédia de inspiração grega a tragédia senequiana, por melhor “servire a l’età, a gli spettatori e a la materia” (cf. prólogo de *Altile*, de 1543). Na sua admiração pelo teatro de Séneca e influenciado pela realização do concílio de Trento e pelo formalismo da Contra-Reforma, reitera, como os teorizadores da época, e entre eles o próprio Robortello, iniciador do aristotelismo científico, o princípio da função educativa da tragédia. O seu conceito de catarse firma-se na interpretação que dá do *phobos* aristotélico, que traduz como ‘horror’ e não como ‘terror’, pelo que teoriza sobre a vantagem de apresentar cenas sangrentas *coram populo* (ibidem, p. 12), o que viria a influenciar a orientação seguida pelo teatro espanhol até Lope de Vega – a *Nise laureada* é um bom exemplo –, ou pelo teatro da época isabelina, de que Shakespeare é o expoente máximo.

¹⁶ Apesar de Trissino se manifestar, pela sua teorização, um homem verdadeiramente do seu século, capaz de exercer influência na arte dramática europeia impõe-se sobretudo com o exemplo da sua *Sofonisba*. O próprio Cinzio, na carta dedicatória da *Orbecche* (1541), mostra acolher com distinção as novidades de técnica e de estrutura, preconizadas por Trissino e pelos seus seguidores florentinos.

¹⁷ Trissino publica em 1529 a *Poética* (I-IV) e o seu complemento *La quinta e la sesta divisione della poetica*, redigido em 1549 e editado em 1563. Se a primeira destas obras se ocupa nomeadamente da prosódia e é uma espécie de arte métrica medieval, feita a partir do *De vulgari eloquentia* de Dante e do *De rhythmis vulgaribus* de Antonio da Tempo, a segunda é uma paráfrase perfeita da *Poética* de Aristóteles, que aproveita a lição de Robortello e Bernardo Segni (autor da primeira tradução italiana com comentário da obra do Estagirita, *Rettorica et Poetica d’Aristotele*, publicada em 1549).

– que é também, com o seu livro de sonetos, o autor do primeiro cancioneiro petrarquista entre nós, vão ao encontro da contenção, sublimidade e lirismo da linguagem da tragédia clássica, definida por Aristóteles pelo ritmo, pela melodia e pelo canto¹⁸.

Aliás, o próprio *limae labor* de Ferreira, poeta trágico, que ainda hoje pode ser apreciado, confere uma notável singularidade estética à *Castro*. Através das duas edições, não só é possível apreciar historicamente a evolução do conceito de tragédia em António Ferreira e o peso relativo que foi assumido ora pelo teatro de Séneca, ora pelo teatro grego, ideais de perfeição a atingir, como ainda perceber que essa evolução se dá no sentido de uma maior perfeição formal e estilística do texto. Uma fina sensibilidade artística e uma consciente aproximação do conceito de tragédia na sua pureza original, tal como Aristóteles e depois dele Horácio, ou melhor, os seus comentadores o souberam interpretar, leva o poeta a fazer supressões significativas, transposições e arranjos do texto – no estilo, na forma, no conteúdo, na estrutura cénica, com reflexos no movimento dramático. Assim a obra ganha em sobriedade, em tensão dramática, em rigor e hieratismo clássicos¹⁹.

António Ferreira, que tem o privilégio de ver a sua obra representada, como o título da primeira edição documenta²⁰, ao trabalhar o seu texto, não revela, contudo, apenas um perfeito domínio formal, mas um apurado sentido da imagem, com predilecção por contrastes de lexemas e sintagmas, por antíteses ao gosto petrarquista, em que a *ordo artificialis* do discurso poético é posta ao serviço da expressão dialógica e de uma musicalidade fluida, tão adequada aos gostos do público.

O papel condicionador e fundamental do público, para que a tragédia se realize como espectáculo, a *theatrokratía*, é já sublinhado por Aristóteles (*Poética*, 1455a 24-27). Considera o Estagirita que a representação amplia a intensidade do texto dramático através da música e do espectáculo – os dois recursos que tornam a tragédia superior à epopeia. Mais, a empatia autor/actor/ público é indispensável no processo de composição e teatralização, de forma que todas as virtualidades dramáticas e psicagógicas sejam atingidas. Assim sendo, o *poiêtes* tem de considerar, no seu horizonte, os gostos, interesses e expectativas do público, do auditório, em quem pretende concitar emoções e o conseqüente prazer catártico, primordial objectivo de toda a representação.

¹⁸ Aristóteles, *Poética*, 1449b 21 sqq.

¹⁹ Nair de Nazaré Castro Soares, 'A *Castro* à luz das suas fontes. Novos dados sobre a originalidade de Ferreira' cit.

²⁰ A primeira edição da tragédia de Ferreira sai a lume, sem nome de autor, nos prelos de Manuel de Lira de 1587, *Tragedia muy sentida e elegante de Dona Ines de Castro; a qual foy representada na cidade de Coimbra. Agora novamente acrescentada*.

Lembremos a intriga da peça, a modernidade da sua realização discursiva, os temas humanistas que nela se observam, os motivos e *topoi* lírico-dramáticos, de raiz clássica, nos coros, o entretecer da expressão lírica com a *uirtus* trágica.

A *Castro*, segundo a tradição senequiana, está dividida em cinco actos²¹. O primeiro acto, ou prólogo, segundo a designação aristotélica, inicia-se *in medias res*. A abri-lo, Inês, num cenário idílico, o *locus amoenus*, dirige-se ao Coro em pseudo-estrofe de canção, insinuada por alusões toantes, qual monódia lírica ao gosto de Eurípidés, que Séneca apreendeu, e que Speroni Sperone fez reviver de forma exuberante e abusiva, nas suas tragédias.

O diálogo com a Ama, que se segue à entrada lírica, desenrola-se numa linguagem de extrema simplicidade, em que predomina a *reduplicatio* adjectiva, por vezes em antítese conceptual, a traduzir, em torrente de sentimentos e impressões, uma indefinida sensação de euforia, sem que, no entanto, uma certa nota de melancolia deixe de se aperceber.

A longa *rhêsis* da *Castro* (v. 30-99) – em que é manifesta a permeabilidade genológica discursiva do modo dramático com os modos lírico e narrativo, com a intenção de reforçar a mensagem e a ambiência trágica²² –, permite, através de rememorações e visões retrospectivas, introduzir o espectador no assunto da peça e caracterizar a protagonista. O enquadramento histórico-simbólico dos antepassados do Infante – os reis de Portugal de quem é “desejado herdeiro” –, elemento diegético tão característico dos romances de cavalaria, ao gosto da época, introduz de forma alusiva a verdadeira dimensão do conflito entre a Razão de Amor e a Razão de Estado, à maneira de Sófocles na *Antígona*. Assim, a caracterização da *Castro* surge também, nesta fala, em termos que denunciam a *contaminatio* com a novela sentimental, ou mesmo a écloga dramática, em que Sannazaro era modelo: “...em saindo dos teus braços, /ama, na viva flor da minha idade (ou fosse fado seu, ou estrela minha), /cos olhos lhe acendi no peito fogo”. Apesar disso, a protagonista afirma-se como heroína de tragédia clássica, pela sua alta linhagem (v. 93-96) e culpa involuntária (v. 51 e sqq.)²³. Desculpa-a

²¹ Aristóteles, na *Poética* (1452 b14-27) tinha dividido a tragédia clássica em três partes, prólogo, episódio e éxodo, separados pela actuação do coro, que também podia actuar como personagem, no decurso da acção. Horácio canoniza a divisão da fábula em cinco partes (*Arte poética*, v.189 e sqq.). A diferença entre a teorização de ambos os autores atenua-se, todavia, se tivermos em conta que o episódio de que fala Aristóteles, corresponde ao núcleo central do drama, normalmente dividido em três partes com igual ritmo, que se seguiam ao prólogo e precediam o éxodo, o que viria a corresponder aos cinco actos do cânone horaciano.

²² Vide Carlos Reis, *O conhecimento da literatura. Introdução aos estudos literários*, Coimbra, 1995, p. 229 e sqq.

²³ O acto I da edição de 1587 compõe-se de uma única cena em que, após o longo monólogo do Infante, este dialoga com o Secretário. É pela voz do seu fiel e leal servidor que são aduzidos pormenores que escureciam o nome de Inês, tais como a sua bastardia (v. 198-206) e a nefasta influência dos seus parentes (v. 208-211). Este texto segue de perto os dados cronísticos, não só nestes aspectos, como ainda no que se refere ao casamento secreto e à atitude do Infante

um amor na flor da idade, *topos* literário desde Petrarca, que justifica, do ponto de vista poético e do direito natural, os erros da paixão.

Ferreira, ao descurar os dados históricos, confere verosimilhança a este “amor primeiro” de Inês e Pedro e envolve em lirismo e idealidade a heroína trágica, *donna angelicata* dos códigos temático-ideológicos *stilnuovista* e *petrarquista*²⁴.

A figura de Inês surge projectada, desde o início, num cenário idílico de toada elegíaca, que faz lembrar o Ovídio mais cenográfico das *Heroides*. O longo enquadramento descritivo numa situação narrativa, na sua dupla funcionalidade de catálise ornamental e significativa²⁵, deixa perceber o conflito: a tragédia de caracteres, que nasce da diversidade de atitudes individuais quanto à legitimidade da morte da jovem Inês ou, o mesmo será dizer, quanto à legitimidade do seu amor.

Os monólogos e as confidências com os duplos, Inês com a Ama e Pedro com o Secretário, dão-nos a verdadeira dimensão dos sentimentos dos dois amantes, sem que seja necessário um encontro entre ambos, como gostaria Almeida Garrett, numa afirmação dos seus gostos românticos²⁶.

O infante, na cena II, monologa com a sua paixão em que ecoa o *Omnia uincit Amor* da *Écloga X* virgiliana, tantas vezes glosado na poesia de Quinhentos. Mais, o exemplo do Bolonhês – o “mau exemplo”, na reflexão do Coro –, “contr’as divinas leis, contra as humanas” (v. 220), justifica o carácter providencial das relações ilegítimas, já que Deus queria “...dar ao mundo o grande, /forte, prudente e santo, um só Dinis” (v.224-225). O diálogo com o Secretário, na última cena do acto I, serve para dar relevo à paixão de Pedro, elevada até ao paroxismo, que se exprime na tenacidade obsessiva de uma série de *adynata*, ao gosto de Petrarca (v.394-401). Os conselhos do Secretário, voz da razão e da prudência, que o Coro-personagem elogia, configuram-se, em dado momento, com o princípio do *nosce te ipsum*, do socratismo neoplatónico

em não o querer divulgar (v. 257-265 e v. 271-276). Na edição de 1598 tudo permanece, no que se refere ao casamento, no plano do estritamente necessário, de forma a não desaparecer a protagonista do pedestal de heroína trágica.

²⁴ Sobre a observância, por parte de Ferreira, dos preceitos, que em Aristóteles, em Horácio e nas *Poéticas* do Renascimento foram aceites como suporte da unidade da acção, e que na edição definitiva da *Castro* serviram para valorizar semântica e esteticamente o texto, vide Nair de Nazaré Castro Soares, ‘A *Castro* à luz das suas fontes. Novos dados sobre a originalidade de Ferreira’ cit., “A versão de 1598 e o seu modelo grego”, p. 278-299.

²⁵ A função diegética da descrição na economia geral da narração foi estudada modernamente por reputados autores como R. Barthes, T. Todorov, G. Genette em revista que se ocupa da análise estrutural da narração: *Communications* 8 (1966). Vide, em especial, o artigo de G. genette, ‘Frontières du récit’, p. 152-163.

²⁶ Vide Almeida Garrett, *Bosquejo da história da poesia e língua portuguesa* in *Obras completas*, II, Lisboa, 1904, p.351. A este propósito, vide Ofélia M. Caldas Paiva Monteiro, *A formação de Garrett. Experiência e criação*, 2 vols., Coimbra, 1971: I, p. 370-380; II, p. 161.

cristão, que leva ao domínio das paixões, ao autodomínio (v.359-360): “...Senhor, vê-te; conhece-te melhor; entra em ti mesmo”²⁷.

Quando, a seguir, o diálogo, na sua veemência se torna rápido, surge, em esticomitia, a ideia de que as leis do Amor não obedecem às leis da Razão, mas à força da vontade. Às palavras do Infante, “Sigue minha razão, minha vontade”, responde o Secretário, “Não te vejo razão, vejo vontade” (v.408). O tema das guerras da razão e da vontade, mil vezes cantadas nos cancioneiros²⁸, deixa perceber a discussão, de raiz escolástica, sobre o valor relativo do intelecto e da vontade, que interessou o Humanismo em geral, desde Petrarca e Marsilio Ficino²⁹.

Termina este primeiro acto, a prótase do drama, com duas intervenções medulares, quer da acção dramática, quer da caracterização do *êthos* das duas personagens, em cena: às palavras do Infante “Vai-te diante de mim, fuge minha ira” (v. 480), responde o Secretário “Quem governara ùa vontade livre, /que outro senhor não tem senão a si mesma?” (v. 481-482).

Esta intervenção é digna de nota, não só pela modernidade do seu vocabulário – note-se que é o único ponto em que se emprega o verbo *governar* –, como ainda pela ideologia que recobre, a afirmação do livre arbítrio.

Desde Lorenzo Valla que a crença na liberdade humana, assente numa concepção optimista da natureza do homem e da sua acção, foi uma das bandeiras ideológicas do Humanismo. Isto apesar da concepção pessimista da existência terrena, de cariz agostiniano, que o luteranismo defendeu e o calvinismo radicalizou – que levou ao debate no concílio de Trento, e entre jesuítas e dominicanos. Este último debate impôs e difundiu, nos finais do século XVI, a doutrina do molinismo, defendida pelos “Apóstolos”, em concertação perfeita entre liberdade humana e graça divina, que figura tantas vezes na literatura dramática, produzida, com intenção pedagógica, nos colégios jesuítas de então.

Aliás, não é este o único ponto em que Ferreira deixa perceber a sua sensibilidade aos problemas filosófico-teológico de grande actualidade na época, como é o caso da problemática do valor da consciência e da sua

²⁷ As teorias do amor, expressas por Platão no *Fedro* e no *Banquete*, obtiveram larga divulgação a partir da tradução latina e comentário de Marsilio Ficino. Sobre a teoria neoplatónica, veiculada por Plotino e Marsilio Ficino, em que a luz era a forma material primeira da afirmação da inteligência e por isso a visão o sentido que permitia mais fácil acesso à verdade, vide Françoise Joukovsky-Micha, *Poésie et mythologie au XVI siècle. Quelques mythes de l'inspiration chez les poètes de la Renaissance*, Paris, 1969, 51-53; Jean Festugière, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI^e siècle*, Paris, 1941.

²⁸ Eugenio Asensio, *Estudios portugueses*, Paris, 1974, p. 146-147.

²⁹ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no séc. XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, 1994, p.424

invulnerabilidade – eco das disputas religiosas, transmitido talvez pelas tragédias de Buchanan³⁰.

A terminar, actua o coro I, o Coro das moças de Coimbra, que prolonga o assunto da peça e entoa, em belíssimas estrofes de canção petrarquista, a exaltação do Amor, para logo a seguir, na antístrofe, apresentar os seus malefícios – *topoi* presentes já nas *Trovas* de Garcia de Resende, no *Cancioneiro Geral*. O Coro tinha já intervindo, nas duas falas da cena III do acto I, com valor semelhante ao da tragédia clássica, voz do senso comum.

O acto II apresenta-nos, numa primeira cena, D. Afonso IV, na sua humanidade, a reflectir sobre o ofício e os trabalhos do rei³¹, numa atitude que estabelece uma ligação perfeita com as últimas palavras do Secretário, no acto I. Dirá o Rei (v. 12-13): “...é mais seguro/ a si cada um rege, que o mundo todo”. Esta expressão do desassossego, causado pelos deveres de estado e pela desobediência do filho, que teima na sua ligação amorosa com Inês – castigo, quem sabe?, da própria desobediência a seu pai, D. Dinis –, introduz a discussão com os seus conselheiros. A questão da sua culpa, no que se refere à falta de *pietas* filial, surge de forma insistente em duas das intervenções do Rei (v. 48-52, v. 57-59) e é reiterada e desenvolvida, com minúcia de pormenores históricos, na antístrofe da ode final do acto. Nesta quase invectiva moralizante do Coro não falta mesmo o *paragon* com os animais, a revelar a influência do estoicismo, tão difundido na época, e assimilado ao cristianismo.

O debate entre o Rei e os Conselheiros é tecnicamente bem conseguido, porquanto se espraia em considerações teóricas, constantes da tratadística pedagógico-política, adequada aos horizontes e expectativas culturais de um público, que assistiu à formação de novos estados na Europa, à descoberta de novos mundos, à nobilitação – pelo saber e acesso aos altos cargos administrativos –, de uma classe de letrados, em que se distinguiram os legistas, os causídicos ou causíficos, alvo de tanta crítica que a literatura da época consignou e a comédia levou à cena³².

Quando a teoria dá lugar ao caso concreto de Inês, intensifica-se a acção

³⁰ Cf. acto III, v. 114-115: “Basta a só consciência, basta tanto, /que com esta há-de ter Deus toda a conta”. A este propósito, vide o nosso artigo ‘A *Castro* à luz das suas fontes. Novos dados sobre a originalidade de Ferreira’ cit., p. 334 e sqq.

³¹ Neste passo, Afonso IV, apresenta-se vergado pelos “trabalhos do rei”, tema glosado não só nos tratados de educação régia, de que é exemplo expressivo o *De regis institutione et disciplina* de D. Jerónimo Osório, como ainda nos textos parenéticos de autores palacianos como Lourenço de Cáceres, Jorge de Montemor. Era este também o sentir dos poetas quinhentistas de pendor moralizante que tinham por corifeu, na poesia e na acção, Sá de Miranda. Este tema anda associado à oposição campo/cidade que, ao privilegiar o primeiro, fornece o cenário adequado ao elogio da *aurea mediocritas* horaciana. Vide, na obra de Ferreira, as cartas a Francisco Sá de Miranda (Livro II, 9), a Manuel Sampaio (Livro I, 10), a Diogo de Teive (Livro II, 2 e 4).

³² Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no séc. XVI e a obra de D. Jerónimo Osório* cit., p. 248.

dramática, que corresponde a um ritmo em esticomitia e mesmo em *antilabê*. Há um pormenor curioso: o modelo de rei é apresentado por Pacheco e Coelho, segundo os princípios da preceptística tão em voga na época; no entanto, esses princípios gerais são aplicados casuisticamente, a seu contento, de forma a justificarem a *necessidade*, a *anánkê* trágica, e urgência da morte de Inês. O rei reitera a inocência da protagonista, propõe alternativas, outros meios, para impedir a sua morte: “Não haverá outro meio?” (v. 75) e, mais adiante, “Matá-la é cruel meio, e rigoroso” (v. 81).

A nível dos lexemas utilizados, quer pelo Rei, quer pelos Conselheiros, há uma intencionalidade trágica, traduzida semanticamente na repetição insistente dos verbos *morrer* e *matar*. O verbo morrer, utilizado quase sempre na forma *moura*, conjuntivo potencial com valor imperativo³³, é apoiado pelo verbo *matar*, que aparece predominantemente no infinitivo presente, em frases de tom sentencioso, como resposta à situação concreta, *moura* – que reafirma a vontade imperiosa dos conselheiros³⁴.

De par com esta antinomia *morrer/matar*, assiste-se, na expressão trágica deste acto II, que o acto IV continua, a uma veemente afirmação, por parte dos Conselheiros e não do Rei – o que dá vigor ao *agôn* – da *culpa* da Castro, o seu *pecado*³⁵. Aqueles insistem na forma de *atalhar* ao mal³⁶, no *remédio* de salvação, o *phármakon sôterías*, que se liga na tragédia clássica ao sacrifício humano³⁷. Compete ao Rei, “médico da república”, administrá-lo, em função do *bem público*³⁸.

A figura do Rei, de quem depende a resolução do conflito trágico, não só dá vigor ao debate dialéctico, como põe em relevo o seu verdadeiro *êthos*, que revela uma dupla face. No seu foro íntimo, não é apenas rei, mas eleva-se na sua humanidade e entende que, no fastígio do poder, o “ceptro rico” não passa de um vão fulgor. Por outro lado, pressente a desgraça como punição dos seus erros e tenta *in extremis* evitá-la – uma forma talvez de salvaguardar o interesse individual – e abdica do poder que lhe advém do seu estatuto de rei, chefe supremo das decisões. Vence, num primeiro momento, a tolerância, a clemência régia, que dá lugar, num segundo momento, à pusilanimidade e à inconstância, que se

³³ Cf. v. 60; 61, com *reduplicatio*; e v. 73; 74.

³⁴ Cf. V. 63: “*Matar quem não tem culpa*”; V.64: “*Mandar matar sem culpa, mas com causa*”; v. 81: “*matá-la é cruel meio e rigoroso*”; v. 101: “*Matar uma inocente?*” (o sublinhado é nosso).

³⁵ Cf. II, v. 53; 59; 63; 64; 68.

³⁶ Este verbo *atalhar* surge, com poliptoto, insistentemente: II, v. 45; 97; 124; 133.

³⁷ Cf. II, v. 57; 62; 71; 93; 104; 124-127. Vide, sobre este motivo trágico, C. Nancy, *Phármakon sôterías: Le mécanisme du sacrifice humain chez Euripide*, *Théâtre et spectacles dans l'Antiquité*, in *Actes du colloque de Strasbourg* (5-7 novembre 1981), p. 17-30.

³⁸ Sobre a expressão “médico da república”, cara a Platão, para definir o governante, vide R. JOLY, ‘Platon et la médecine’, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4^a série, n^o4, 20 (1961) 435-451; J. Jouanna, ‘Le médecin modèle du législateur dans les *Lois* de Platon’, *Ktema* 3 (1978) 77-91.

opõem ao ideal estoíco do governante, identificado nas tragédias de Séneca com a figura do *sapiens*³⁹.

Notável é a dinâmica discursiva que o poeta imprime a este primeiro confronto entre o Rei e os Conselheiros. Introduzem o acto duas longas falas do Rei e de Pacheco, suporte analítico, do ponto de vista ideológico e psicológico, do debate, em que predomina a esticomitia e a *antilabê* – o v. 74 é dividido pelas três personagens em cena. Este rápido movimento, denunciador da tensão emocional das personagens, na parte central da cena, é de novo substituído por duas longas intervenções dos conselheiros, em que predomina o discurso sentencioso, o género demonstrativo, próprio da persuasão. Em primeiro lugar, Pacheco aponta ao rei a sua dignidade e responsabilidade; Coelho, a lealdade e noção do dever, com sacrifício de interesses próprios, que a ambos movia, mola propulsora da resposta régia (v. 175): “I-vos aparelhar, que em vós me salvo”. Assim termina a cena com o recrudescimento da acção, a epítase, provocado pela indecisão régia que, verdadeira analepse, conduzirá à morte de Inês.

A cena II é composta por um monólogo do rei, introduzido por uma invocação a Deus – bem ao gosto dos autores da literatura de Quinhentos. As palavras do rei (v. 190 e sqq.), que o coro final prolonga – era este um tema coral predilecto de Séneca, colhido nos poetas clássicos, designadamente Horácio e Virgílio –, ecoam num entretecido de reminiscências clássicas, o famoso *O fortunatos nimium si bona norint/ agricolas* das *Geórgicas* (2. 458-459) do Mantuano⁴⁰.

É este monólogo um dos trechos mais inspirados da *Castro*, pois combina a expressão lírica adequada à vivência individual de um rei, sobrecarregado com os deveres de ofício, com elementos que são referentes ideológicos e culturais da mentalidade de então: o encarecimento da *aurea mediocritas*, a denúncia dos vícios da *uita aulica*, o socratismo cristão que os versos finais traduzem (v. 217-218): “...e me livra [Senhor] algum tempo, antes que moura,/ de tanta obrigação pera que possa/ conhecer-me melhor e a ti voar”.

O acto II é o único em que, antes do êxodo, o Coro se não pronuncia no decurso da acção, mas tem dela um perfeito conhecimento e adquire saber político para entoar o *canticum* final. O Coro I, em estrofe sáfica – esquema métrico usado por Teive, na *Ioannes princeps*, e por Séneca, na *Phaedra*, duas peças de que é visível a intertextualidade na *Castro*⁴¹ –, versa o tema dos trabalhos

³⁹ Vide o sugestivo e importante artigo de Pierre Grimal, ‘L’image du pouvoir royal dans les tragédies de Sénèque’ in *Dramaturgie et actualité du théâtre antique – Actes du Colloque international de Toulouse* – 17-19 octobre 1991, *Pallas* 38 (1992) 409-416.

⁴⁰ É nítida a intertextualidade entre esta fala do Rei, que se reflecte no coro I, em estrofe sáfica, e passos das tragédias senequianas. Cf. a este propósito os passos paralelos nos dois autores, in Nair de Nazaré Castro Soares, ‘A *Castro* à luz das suas fontes. Novos dados sobre a originalidade de Ferreira’ cit., p. 342-343.

⁴¹ Nair de Nazaré Castro Soares, ‘A *Castro* à luz das suas fontes. Novos dados sobre a

do rei, das responsabilidades do poder. O Coro II, numa sequência de versos de seis sílabas, canta a felicidade dos pequenos do mundo, a *aurea mediocritas*.

É interessante referir que, apesar da aclimação do vocabulário político moderno, de origem grega, se ter dado com os príncipes de Avis, pois figura já na *Virtuosa Benfeitoria*, António Ferreira prefere, geralmente, colocar na boca das suas personagens termos da tradição medieval⁴². Em vez dos modernos *governar* e *governo*, prefere quase sempre *reinar* e *reino* e até uma vez a forma *reger* (v.13). Este lexema, contudo, prende-se também, no contexto, à conduta individual e insere-se num sintagma de cariz sentencioso, de tradição aristotélico-tomista, pelo que se justifica o arcaísmo. Também nunca surge o lexema *pátria*, que ganha actualidade nesta época – em substituição de *terra* –, muito embora figure em autores, como Camões e Sá de Miranda, em expressões da exaltação do amor que lhe é devido. A palavra preferida é quase invariavelmente *reino*. Só uma única vez – e justificada pela reminiscência platónica, a nível semântico e vocabular – surge *república* (v. 125): “Médico, Senhor, és desta república”. A palavra *estado*, repetida em diversos contextos, não corresponde em nenhum deles – seria antes de estranhar que tal acontecesse! – ao conceito jurídico-político de *soberania*, que lhe atribui pela primeira vez, décadas mais tarde, Jean Bodin. Corresponde-lhe antes a ideia de *estatuto*, *condição social*, *cargo*. Também a palavra *império* é empregada com o sentido de *poderio*, *domínio*, *autoridade* numa das falas do Secretário, no acto I (v. 339)

Estas considerações, válidas para o acto II, são extensivas também aos actos I e IV. De facto, a cena III do acto I, em que o Infante debate com o Secretário a Razão de Estado, contraponto da Razão de Amor, prepara a problemática do acto II; o acto IV, por sua vez, apresenta-se, do ponto de vista da acção dramática, como a continuidade do II, na medida em que nele afloram os mesmos problemas, a uma mesma luz.

Qual a razão por que António Ferreira preferiria colocar na boca das suas personagens um vocabulário político de sabor arcaizante e menos actualizado na sua época? Aliás, não é possível que não fosse intencional esta nota vocabular arcaizante, numa área que, por formação e dever de ofício, era tão familiar a um doutor em Direito Civil e desembargador do Paço. Pretenderia conferir tonalidade medieval às falas das personagens, já que a acção decorria no século XIV?

Mas, assim sendo, porque lançou mão dos idioletos poéticos mais em voga? Se é certo que poderemos responder que estes radicam, em última análise, na tradição cancioneril e provençal vinda da Idade Média, estamos conscientes

originalidade de Ferreira” cit., “versos sáficos”, p. 321 e sqq.

⁴² Vide M. H. da Rocha Pereira, ‘Helenismos no “Livro da virtuosa benfeitoria”’, *Biblos* 57 (1981) 313-358.

de que não foram estes os horizontes literários do poeta quinhentista, que não cedeu nunca à tentação de compor senão na medida nova. Jamais Ferreira falsificaria a sua forma de sentir e exprimir o fenómeno poético.

O acto III, em absoluto contraste com o *locus amoenus*, com a *uisio* poética do acto I, apresenta-nos a protagonista num cenário de pesadelo, o *locus horrendus*. Envolta agora numa atmosfera de tensão e de presságio, conta à Ama o sonho triste, cheio de elementos simbólicos do ponto de vista poético e dramático. A própria paisagem se torna reveladora da mudança da fortuna, numa espécie de convivência entre a natureza e a fatalidade. Entre a esperança e o medo, *spes et metus*, dois elementos que, segundo a retórica, preparam o *pathos* se confessa a Castro (v.107): “Porque temo perder o bem que espero”.

A terminar esta cena inicial do acto III, Ferreira deixa no ar uma nota lírica de esperança, trazida pelas palavras da Ama, que são um convite à alegria e à confiança. Surge de novo o *locus amoenus* (v. 153-166), onde Inês deveria desfrutar de todos os bens e gozar feliz os seus dias. Mas esta abertura, esta clareira momentânea de novo se fecha, para ser ainda maior o efeito trágico da notícia da morte iminente da heroína, na cena seguinte. O dramaturgo quis assim, neste acto, criar e enriquecer a peripécia, ao fazer evoluir aceleradamente a acção para uma situação de infelicidade ou vice-versa, segundo os preceitos de Aristóteles⁴³.

As isotopias da luminosidade, constantes na dialéctica amorosa do código petrarquista, que acompanham a análise psicológica, a alegria e a felicidade que o amor propiciava, no acto I, dão agora lugar às “visões escuras e medonhas” (v.71-72). Estas são traduzidas em lexemas que se repetem, com fórmulas derivativas, verdadeiros monocórdios, a envolver a área semântica de *saudade*⁴⁴: reiterações de vocábulos, carregados de sentimentalismo, *escuro, triste, tristeza, entristecer, grito, choro, chorar, lágrimas*⁴⁵.

Na cena II do acto III, mantêm-se as mesmas personagens e intervem o coro, até agora calado. Este, pela voz do corifeu, assume o valor de um verdadeiro coro de tragédia clássica, numa atitude comovida e lamentosa perante a sorte da protagonista. O diálogo que se trava apenas entre a heroína e o Coro, no passo em que este lhe anuncia a morte (v.227-233), traduz admiravelmente a tensão dramática, que dá a cada verso o tom incisivo ou o recorte lamentoso de um suspiro ou de um grito de alma. A réplica de Inês ao Coro, que num simples hemistíquio (v. 175) – “É tua morte” – lhe anuncia o destino trágico, é o verso de maior dimensão poética e sentido mais pregnante de toda a peça: “É morto o meu Senhor? O meu Ifante?”.

⁴³ Aristóteles, *Poética*, 1452a 22 sqq.

⁴⁴ Esta palavra, que inclui tonalidades como solidão, melancolia, é proferida três vezes (v. 9, 42, 62).

⁴⁵ Cf. V. 4; 5; 14; 16; 19; 35; 38; 40; 44; 47; 63; 71; 72; 75; 77; 89; 100; 135; 136; 137; 139; 147; 149; 151.

Perturbado e preocupado com a sorte da Castro, o Coro aconselha-a a fugir (v. 181-190)⁴⁶: “...Fuge, coitada, fuge, que já soam/ as duras ferraduras, que te trazem/ correndo a morte triste. Gente armada/ correndo vem, Senhora, em busca tua...”. O vocalismo fechado das semivogais, as vogais nasais, as aliterações da vibrante, a expressividade repetitiva de formas verbais, a marcarem a cesura, ou em posição anafórica, corroboram o valor semântico da mensagem e sugerem o ritmo que se apressa, que transmite o fragor da cavalgada, a aproximar-se com a Morte e o Rei que a personifica – corroborado na antístrofe da ode coral (v. 264 e sqq.), que termina o acto.

O Coro final, nos ritmos métricos usados já no canto anterior – estrofe sáfica, o primeiro, e verso hexassilábico, o segundo – entoa primeiramente o tema da brevidade da vida e aconselha a “mocidade cega”(v. 217 e 245) a aproveitar o tempo, que “só boa fama, só virtude casta/ pode mais que ele”. Na antístrofe, encarece a beleza de Inês e lamenta a sua sorte; censura o Infante, que dorme ou passeia, enquanto a cruel morte se apressa; apostrofa o Príncipe, para que se apresse, e a Morte, para que se detenha.

Corresponde este acto à catástase, terceira parte de uma peça teatral onde o enredo se complica. Mesmo que se considere que só há verdadeiramente acontecer dramático na alma da protagonista, a solidão da heroína, a ausência do amado, a saudade, o tempo avaro e, por fim, o anúncio da morte dão forma e densidade trágica a este episódio.

O acto IV, onde se dá a catástrofe, radica em fontes literárias e históricas e traduz o confronto entre a protagonista e os seus algozes, na presença do Coro, que actua como personagem. A cena I apresenta todos os figurantes deste acto, em número de quatro, além do coro, o que contraria a regra clássica dos três actores, e não mais, em cena⁴⁷. É esta a única vez que tal irregularidade acontece, disfarçada embora com a presença dominante da Castro, não só no número e extensão das intervenções, mas sobretudo na intensidade dramático-emocional do discurso. A infeliz vai pedir misericórdia e recorre em primeiro lugar ao coro, “...amigas minhas, ajudai-me a pedir misericórdia”. Dirige-se em seguida aos filhos, qual Medeia ou Alceste, para lhes apresentar o avô – é que o parentesco ampliava a emoção⁴⁸ – e, em expressivo oximoro, pede-lhes para a defenderem com a linguagem do silêncio: “Eles falem por mim, eles sós ouve. /Mas não te falarão, Senhor, com língua, /que inda não podem; falam-te co as almas” (v.52 -53). É ainda como mãe que primeiramente se dirige ao Rei (18-19): “Meu Senhor, /esta é a mãe de teus netos”. É a mulher frágil, “Esta é aquela

⁴⁶ Note-se que o mesmo Coro, mais adiante, no acto IV, a marcar a progressão dramática, muda de opinião e prepara a catástrofe, através do motivo do sacrifício voluntário (v. 6-8): “... Eis a morte/ Vem. Vai-te entregar a ela; vai depressa:/ Terás que chorar menos”.

⁴⁷ Horácio, *Arte poética*, 192.

⁴⁸ Aristóteles, *Poética*, 1453b 19-21.

coitada mulher fraca, /contra quem vens armado de crueza” (v.21-22), que na sua “inocência confiada”, “não foge”, apesar de “todo este estrondo /d’armas e cavaleiros” (v. 25-27); e prossegue: “Mais contra imigos vens, que cruelmente /t’andassem tuas terras destruindo, /a ferro e fogo” (v.42-44).

Esta oposição vigorosa entre a fragilidade e a força, entre a vítima e o detentor do poder de salvar ou condenar, é marcado pelo emprego reiterado de formas pronominais – pessoais ou possessivas – em que a primeira pessoa do singular contrasta com a segunda. Dignos de nota são, neste sentido, o versos seguintes (44-46): “...Eu tremo, Senhor, tremo/ de me ver ante ti, como me vejo, /mulher, moça, inocente, serva tua”. A repetição expressiva da forma verbal *tremo*, no presente, separada pela palavra *Senhor*, em vocativo, a que se sucedem *me ver* e *me vejo*, divididas por *ante ti*, criam o sentido visual de presença, de absoluta dependência. Esta é corroborada, no verso final, pela acumulação gradativa, em assíndeto, de adjectivos de uma pregnância significativa capaz de resumir toda a intriga. Nesta gradação ascendente não falta mesmo a anástrofe do possessivo em *serva tua*: a marcar a situação de dependência, a solidão da heroína. O seu destino trágico.

Decorridas cinco falas entre o Rei e a Castro, Pacheco corta o ritmo ao discurso para advertir, num simples hemistíquio, que o tempo não dá tréguas: “Foge o tempo” (v. 80). O curso da argumentação volta-se agora para a problemática da culpa⁴⁹. Entram no diálogo os Conselheiros, a quem Inês acusa de não cumprirem com os seus deveres de cavaleiros (v.97 e sqq.)⁵⁰.

A acção ganha densidade e avolumam-se os motivos trágicos, a prepararem o *pathos*: à afirmação instante da urgência do tempo unem-se a reiteração da culpa e o jugo da necessidade, da *anáknê* clássica, que as intervenções de Coelho veiculam. Enfim o sacrifício da heroína era necessário. Criam-se então os ingredientes indispensáveis à teatralização do motivo euripídiano do sacrifício voluntário, de que me ocuparei em trabalho ulterior⁵¹.

Analisemos estes motivos, responsáveis pelo adensamento trágico da acção, que leva à catástrofe. Papel de sobremaneira importante na progressão trágica é a problemática da culpa, ao longo de toda a peça.

Já, na cena I do acto I, aflora uma nota de inquietude, “a consciência errada sempre teme” (v. 121), quando a protagonista, na sua felicidade, discorre sobre

⁴⁹ A este propósito, vide A. C. Coimbra Martins, ‘La fatalité dans la *Castro* de Ferreira’, *Bulletin d’histoire du théâtre portugais*, 3, 2 (1952)169-195; António Cirurgião, ‘Deus, pecado e castigo na *Castro* de António Ferreira’ in: *Estudos Portugueses. Homenagem a Luciana Stegagno Picchio*. Lisboa, 1991, p. 349-369.

⁵⁰ É este mais um indício da preocupação do autor em conferir verosimilhança epocal ao drama, isto apesar do ideal de cavalaria ter ainda grande actualidade, como provam as novelas de cavalaria de João de Barros, Jorge Ferreira de Vasconcelos e Francisco de Moraes.

⁵¹ Tratou este tema, com a finura de análise do fenómeno teatral que caracteriza os seus trabalhos, Maria de Fátima Silva, ‘Sacrifício voluntário. Teatralidade de um motivo euripídiano’, *Biblos* 67 (1991) 15-41.

a instabilidade e inconstância da Fortuna. É esta a forma subtil de apresentar a Castro e deixar adivinhar que ela é não uma personagem lírica, mas uma personagem trágica, lúcida da sua situação. A resposta da Ama, quase no fim da cena, “Ajuda tua estrela co bom siso. /Muitas vezes a culpa empece ao Fado” (v.183-184), marca a progressão dramática e o tom de todas as acusações, que lhe vão ser feitas ao logo dos actos II e IV.

É curioso observar, neste sentido, que o adensar da acção trágica é visível na formulação da culpa, ao longo dos vários actos – sem deixar de se considerar, contudo, o ritmo binário, imposto pela especificidade da intriga entre os cantos I e III, por um lado, e II e IV, por outro.

No acto II, só os Conselheiros insistem na culpa da Castro que, por isso, merece a morte. No acto III, a consciência da culpa dá motivo à análise psicológica da protagonista, através do motivo esquiliano do sonho, e a um adensamento do clima trágico. Há a preocupação de definir essa culpa, esse pecado, como *hamartia*, como falta trágica da heroína que, à semelhança da tragédia clássica, passa da felicidade à desgraça, “não em consequência do seu carácter mau ou perverso, mas sim como resultado de um erro”⁵².

No acto IV, em que se realiza a catástrofe, os Conselheiros têm já por aliado o Rei e tudo se conjuga para que Inês, na sua solidão, seja a vítima a imolar, o *phármakon sôterias*, o remédio de salvação do bem comum, motivo de tamanha expressividade no acto II.

Preparados os ingredientes indispensáveis à formação do *pathos*, a cena atinge a sua *acmé*: a Castro e o Rei estão frente a frente, num combate derradeiro. A darmos crédito a Eurípidés, pelo menos uma vantagem lhe adviria: “Com todas as capacidades para apelar ao sentimento, só a mulher”⁵³.

Ela não se limita a aceitar um destino que lhe é imposto, vai cobrir-se de todo o fulgor – como as heroínas “romãs e gregas” (v.136) – capaz de provocar dentro e fora da cena piedade e admiração.

A teatralidade cénica – a que não falta a atitude da suplicante, de inspiração grega, “Co estes teus pés me abraço, que não fujo” (v.144) – é acompanhada de uma dialéctica trágica, a que a retórica dita motivos e fornece argumentos⁵⁴. Estes, em gradação ascendente, começam por ser do foro afectivo e emocional – Inês pensa, não em si, mas no príncipe e nos filhos, que com ela morrem juntamente – para evoluírem no sentido moral e político. À boa maneira eurípidiana, a acção começa a ser comandada por motivos políticos.

⁵² Aristóteles, *Poética*, 1453a 8-9.

⁵³ Eurípidés, *Ifigénia na Tauride*, v. 1054. Cf. Maria de Fátima Silva, *ibidem*, p. 18.

⁵⁴ Tom F. Earle, na introdução à sua edição da *Castro* de António Ferreira (análise crítica, notas e sugestões para análise literária), Lisboa, 1989, p. 16 e sqq., faz uma análise desta I cena do acto IV, com base nas regras da retórica clássica, assimilada nas escolas, no que respeita ao pedir misericórdia.

É uma fala onde o estilo sublime confere voz ao patético, numa ansiedade, que se exprime entre a invectiva, a defesa da inocência, a transmutação amorosa. O ritmo, entrecortado de cesuras que dividem o verso em duas, três, quatro unidades semânticas, é dado também pela exclamação, pelos verbos – no imperativo e no futuro –, a exprimirem o dramatismo do presente e a inquietação do futuro.

Por fim, num lance vibrante de comoção e angústia, com os imperativos verbais entrecortados pela anáfora *não*, a sua fala atinge o clímax, num momento ímpar de teatralidade (v.205-207): “Socorre-me, perdoa-me, não posso /falar mais. Não me mates, não me mates! /Senhor, não to mereço!”. Após esta *rhêsis*, a heroína trágica comove e demove o próprio Rei e abandona definitivamente a cena.

A intervenção do Coro dá a medida da reacção do público, que suspira aliviado, na expectativa de um fim feliz, ao modo de Eurípidés.

A cena II, onde permanecem o Rei e os Conselheiros, é elaborada com uma finura psicológica admirável, não só na distribuição das falas, mas sobretudo no desenvolvimento argumentativo. Nela há a preocupação de melhor definir o *êthos* da personagem que decide o conflito, o carácter e a indecisão de D. Afonso IV que, num rasgo de comoção e humanidade, perdoa a Inês para, logo a seguir, e em consequência da profunda pressão que sobre ele se exerce, permitir a sua morte, já iminente a partir do acto II.

Num primeiro momento, apresenta-se como um rei moderado, compreensivo e humano, uma *bona mens*, como diria Séneca. Há mesmo um passo em que afirma “Sou homem” numa reminiscência terenciana⁵⁵, ao que lhe responde Coelho, “Porém rei”. Esta distinção de pontos de vista opinativos é dada pelo *porém* contrastivo, que sustenta expressivamente o jogo da argumentação⁵⁶.

A compaixão por Inês e a admiração pela sua beleza física e pela sua estatura intelectual constituem, na verdade, sinais de humanização e revelam a presença de um drama interior, embora sufocado. Quando os Conselheiros contratam, faltam ao rei argumentos que racionalmente os levem a renunciar à sua determinação e, num segundo momento, transfere para eles a responsabilidade da decisão final – “Quem não proíbe uma má acção, quando pode fazê-lo, está a ordená-la”⁵⁷. Estas palavras, que poderiam servir de legenda à atitude do Rei,

⁵⁵ Terêncio foi o primeiro autor a definir entre os latinos o ideal de *humanitas*, nestes termos: ‘Sou homem: e nada do que é humano eu considero alheio à minha natureza’: *homo sum: humani nil a me alienum puto* – Terêncio, *Heautontimoroumenos*, v. 77. Vide Walter de Sousa Medeiros, *O homem que se puniu a si mesmo* de Terêncio. Introdução, versão do latim e notas. Coimbra, 1992.

⁵⁶ Vide Clara Araújo de Barros, “Porém: um caso de deriva conclusiva-contrastiva”, *Revista da Faculdade de Letras - Línguas e literaturas*, 5.1, Porto, 1988, p. 101 e sqq.

⁵⁷ São estas as palavras que Séneca faz dizer a Agamémnon, nas *Troianas*, 290-291: *qui non uetat peccare, cum possit, iubet*.

têm o mesmo sentido daquelas que a Castro profere, ao buscar socorro nos Conselheiros (v. 103): “Se me vós não defendeis, vós me matais”.

É inegável que D. Afonso IV, embora não seja protagonista, representa uma personagem importante para o significado global da peça, pois está no centro da acção como factor decisivo do desenrolar dramático⁵⁸. No entanto, a Castro é a figura mais carregada de desgraça, que se objectiva aos olhos do espectador – é a personagem que melhor exprime a poesia da ausência e da saudade, da melancolia, exemplo palpitante de lirismo e *uirtus* trágica.

A cena III, que não existia na edição de 1587, mostra-nos o Rei a dialogar com o Coro-personagem. Este, espectador ideal, desempenha a função de objector dialéctico, comenta e serve de didascália ao desenlace trágico, à morte de Inês executada fora de cena – em que a medida dos acontecimentos é dada, à maneira clássica, através do ouvido⁵⁹. Esta intervenção do Coro confere uma dimensão poética universal à dor privada do Infante, que enriquece a acção, quase linear, da peça.

Consuma-se a morte de Inês. E, numa interpenetração lírica profunda de lirismo e *uirtus* trágica, o Coro final do acto entoa um treno lamentoso. A estrofe, em sextina, pela beleza formal e conteúdo temático valoriza estética e emocionalmente a acção⁶⁰.

É o coro mais belo da *Castro*, significativamente colocado, no final do acto IV, em que a acção trágica atingiu o clímax. António Ferreira escolhe como palavras-chave vocábulos de carácter abstracto e de sentido cósmico, *amor*, *morte*, áreas semânticas dominantes, enunciadas no primeiro verso (v. 312): “Já morreu Dona Inês! Matou-a Amor”. Na circularidade estrutural de cada estrofe, as palavras concretas *olhos*, *nome*, *vida*, *terra*, conjugam-se numa intrínseca relação significativa, capaz de sugerir a ideia renascentista de gloria *post mortem*, no plano humano e divino. A sonância vocálica da tónica *o*, em quatro das palavras-rima, complementa-se, na *uariatio* em *e* e *i* – vogais intermédia e fechada, que não impedem a suavidade melódica do verso.

O acto V da tragédia de Ferreira, que, na economia dramática, serve apenas para registar um certo número de elementos, que sobrecarregariam a acção ou se oporiam ao *decorum*, é a perfeita expressão do *pathos*⁶¹. Expressivo pelo tom patético e pela ironia trágica é o monólogo inicial, em que ressalta o arrebatado transbordar de uma paixão já sem remédio, porque a sua amada, sem ele o

⁵⁸ Vide A. Roïg, ‘Le personnage du Roi dans la tragédie *Castro* d’ António Ferreira’ in: *Estudos Portugueses. Homenagem a Luciana Stegagno Picchio*. Lisboa, 1991, p. 441-459.

⁵⁹ Vide R. Hamilton, ‘Cries within and tragic skene’, *American Journal of Philology* 108 (1987) 589-599.

⁶⁰ Sobre a sextina, vide Mario Fubini, *Métrica e poesia*, I. *Dal Duecento al Petrarca*, Milano, 1962, p. 328-346. Cf. ainda Eugenio Asensio, *Estudios portugueses*, Paris, 1974, p. 145-148.

⁶¹ Aristóteles, *Poética*, 1452b 9-13.

saber, já não vive. Na cena final da peça, assistimos de novo à morte da heroína, ocorrida fora de cena, mas reflectida e prolongada agora na alma de D. Pedro, que ao longo da peça sempre foi identificada com a da sua Inês.

A primeira longa fala do Infante, aquela em que verdadeiramente assume a perfeita consciência do acto que foi cometido na sua ausência (v. 71-111), é a expressão do desespero. Este traduz-se em torrentes de interrogações e exclamações, que, pelo ritmo entrecortado de cesuras contínuas, fingem soluços ou gritos, a fazerem soar os contrastes entre a maldade tigrina dos algozes⁶² e “aquela ovelha mansa, /inocente, fermosa, simples, casta” (v. 102).

Petrarquismo e neoplatonismo fundem-se na expressão dolorida, lamentosa, epicéctica, na última intervenção do Infante, que clama a sua dor – a ideia de vingança não a abandona! – e apela à comunhão dos elementos da natureza: “Ó montes de Coimbra”, “e tu, Coimbra”, “água do Mondego”⁶³.

Amor - Morte - Imortalidade dão sentido à última lamentação do Infante.

Jacinto do Prado Coelho, mestre brilhante que foi da Universidade de Lisboa, num breve e interessante artigo de há muitas décadas, sublinha que o lirismo se sobreleva, na *Castro*, à *uirtus* trágica: «Os melhores passos da *Castro* dão a medida de Ferreira como lírico: são as expansões de Pedro e Inês, os arroubos dos Coros»⁶⁴.

É que, no século XVI, tudo é envolto em emoção. A dimensão visual e rítmica da palavra, a orquestração verbal, impõe-se em todo o género de poesia, a que Petrarca empresta voz. É sobretudo com os *Rerum vulgarium fragmenta*⁶⁵, através de antíteses abstractas e de uma sugestiva imagética da interioridade, que o poeta de Arezzo impõe à literatura europeia um verdadeiro código poético, o petrarquismo, ou dá o tom petrarquizante à expressão do amor cortesanesco⁶⁶.

⁶² Vide v. 95-97: “...Ó líões bravos! /Ó tigres! Ó serpentes, que tal sede /tínheis deste meu sangue”.

⁶³ Cf. v. 108; 138; 142. Ferreira ligava o drama inesiano a Coimbra. Não se pode esquecer que, na poesia lírica e narrativa sentimental, os montes eram símbolo de saudade e apartamento. Vide António José Saraiva, ‘Ensaio sobre a poesia de Bernardim Ribeiro’, *Revista da Faculdade de Letras* de Lisboa 7 (1940-1941) p. 98.

⁶⁴ JACINTO DO PRADO COELHO, ‘Relendo a *Castro* de Ferreira’, *Ocidente* 36 (1949) 18-22: passo citado, p. 19.

⁶⁵ Os *Trionfi* de Petrarca tinham larga difusão em Portugal, na versão espanhola, mais do que na edição original, menos divulgada e acessível. Conhecida entre nós era a versão espanhola de Antonio de Obregón – que serviu de fonte a Camões – da edição italiana com comentário histórico de Glicino ou Ilicino, publicada pela primeira vez em 1475. Teve várias edições, desde a de Logroño de 1512 e a de Sevilha de 1526. Vide Eugenio Asensio, *Estudios portugueses* cit., p.269-270. António Ferreira, que afirma, no Livro II, Carta X, a preferência pela Toscana e o desprezo da antiga Espanha, no que toca à inspiração poética, terá preferido usar uma edição original?

⁶⁶ Expressão admirável do ideal cortesanesco nos oferece Baldassare Castiglione, em *Il cortegiano*, publicado em 1528, com dedicatória ao nosso cardeal D. Miguel da Silva e traduzido em castelhano por Boscán.

No entanto, podemos afirmar que a própria expressão lírica e os seus recursos e ingredientes servem para acentuar os contrastes luz /sombra, claro /escuro da alma humana, verdadeiro diapasão da essencialidade dramática. O lirismo petrarquista, no seu jogo intelectual, assente numa estratégia da reduplicação do sujeito da enunciação em relação ao sujeito do enunciado; na valorização das capacidades perceptivas, em que avulta a prevalência da luz, do ver e do olhar, de inspiração plotino-ficiniana; na simplicidade estilística, que vive do ritmo e da harmonia interna do verso – conseguida por vezes por subtis alterações, na repetição de esquemas sintácticos e lexicais – exprime admiravelmente os contrastes do sentimento amoroso, o debate passional.

Neste sentido, a *mímêsis bíou*, a *imitatio uitae*, própria da tragédia⁶⁷, que põe em cena o homem em conflito consigo próprio, o dissecar da alma humana e das paixões, que implicam um agir consciente ou involuntário, está em perfeita sintonia com a *imitatio stili*, porquanto o código petrarquista lhe confere naturalidade expressiva e vigor experiencial.

Além disso, na *Castro*, o amor e a *res politica* enlaçam-se num imbricamento perfeito, quer do ponto de vista estético, quer temático. É através da expressão sentimental, da ausência do amado – determinante da catástrofe – e da saudade, que essa ausência implica, que a intriga adquire verdade psicológica, profundidade lírica e sentido dramático. Por outro lado, a *res politica* – num século que viu nascer a doutrina de Maquiavel e assistiu à formação da ciência política com Jean Bodin – permite debater causas universais, de todos os tempos, com grande oportunidade e actualidade: a problemática da liberdade individual e suas limitações no espaço social e político; a diversidade de interpretações que o homem dá dos erros e da fortuna; a apresentação do governante ideal e do déspota, com larga tradição nas literaturas grega e latina.

A concluir, poderíamos afirmar que – se a edição definitiva da *Castro* não apresenta uma estrutura quiástica, à maneira senequiana, como acontecia com a edição de 1587 – a organização da intriga dispõe alternadamente, em perfeita simetria, a temática Amor/Razão de Estado.

Por um lado, o Amor: o Acto I dá voz ao par amoroso, Inês e Pedro. Estes preenchem, cada um por si, os actos III e V. As rememorações apaixonadas de uma vivência feliz surgem da boca de Inês, nos actos I e III, enquanto os actos I e V servem para pôr em cena a figura arrebatada do Infante e a sua paixão.

Por outro lado, a Razão de Estado: o acto II apresenta-nos o Rei e os Conselheiros, na ausência de Inês e do Coro das Moças de Coimbra, com ela sempre solidário. O acto IV congrega, na presença destes últimos, os mesmos

⁶⁷ Aristóteles, na *Poética* (1449b 24-28), define a tragédia como mimese da acção humana, da conduta de grandes figuras míticas ou históricas, capaz de provocar o terror e a piedade e estimular a catarse. É este um género privilegiado à expressão do amor.

figurantes com as mesmas ideias. Apenas o Rei, no acto II, ilibava de culpas a jovem Inês perante os seus algozes, para no acto IV, cena I, se dirigir a ela e culpabilizá-la com os mesmos argumentos dos Conselheiros no acto II. Exigência de progressão dramática? Ou maior definição do carácter indeciso do Rei, que Coelho denuncia (v. 245)?

Nestas condições, os actos I, III, e V – para usar uma terminologia própria do neoplatonismo amoroso, tão divulgado na época –, congregam as personagens que, no seu ponto de vista, sacrificam nas aras de Afrodite Pandémia. Os actos II e IV – sem deixar de incluir a cena III do acto I, de acentuado vigor agónico de tom euripídeo-senequiano – perspectivam a paixão recíproca de Inês e Pedro não em si mesma, mas projectada a uma outra luz, em que se implicam campos semânticos que lhe são alheios, como o ético-religioso e político, e desvirtuam a essencialidade do sentimento, configurando-o ao domínio de Afrodite Urânia.

Esta alternante especificidade temática, ao longo dos cinco actos, não se concretiza da mesma maneira ponto de vista estético e formal: a linguagem, o ritmo frásico e o estilo estão condicionados às emoções, que o *êthos* de cada personagem e o evoluir dramático imprimem a cada cena. O estilo sublime, que caracteriza a tragédia, admite na *Castro*, numa *contaminatio* expressiva que lhe não desvirtua a essência e a elevação, cenas em que predomina a lírica descritiva e o *ornatus* obedece sobretudo à *delectatio*, de que é exemplo o acto I. Com ela se harmoniza a linearidade sintáctica, a *oratio soluta* ou a *oratio perpetua*, próprias do estilo médio, que recorre predominantemente à parataxe, através do assíndeto ou da construção sindética, com preferência pelas conjunções copulativas e adversativas⁶⁸. A linguagem caracteriza-se pelos processos estilísticos inerentes à *ordo artificialis*, como a antítese lexical e frásica, o quiasmo, a *reduplicatio*, a *amplificatio* afectiva.

Por outro lado, nas cenas em que o grau mais violento dos afectos, o *pathos*, se realiza, há necessidade de comover e persuadir, o que exige o estilo sublime. Privilegia-se a discussão dialéctica e surge o *período*, que reúne vários pensamentos em uma só frase. Assim acontece nas cenas dos actos II, III e sobretudo IV, em que a discursividade ganha força, a tensão dramática se acentua e o *pathos* se concretiza. A linguagem é sentenciosa e os períodos organizam-se logicamente em entimema⁶⁹. Poderia mesmo proceder-se a uma recolha de sentenças, dignas de figurarem em antologia. Estas são proferidas sempre, quer pelo Secretário, voz da razão, a quem cabem as grandes falas, quer pelo Rei e seus Conselheiros, que proferem discursos magistras de clareza jurídica e subtileza retórica.

⁶⁸ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, “A *Castro* de Ferreira: tradição e modernidade”, *As línguas clássicas: investigação e ensino - Actas*, Coimbra, 1993, p. 320-321; Clara Araújo de Barros, “A propósito de morfemas contrastivos em português: um “mas” de excepção/provocação”, *Revista da Faculdade de Letras - Línguas e Literaturas*, V-1, Porto, 1988, p. 269 e sqq.

⁶⁹ Vide e.g. acto I, v. 275-276; Acto II, v. 63-64; v. 102-103; v. 149-150; acto IV, v. 229-233.

Assim, se é possível organizar e dividir a peça, segundo as personagens que figuram em cada acto e a predominância temática da intriga, qualquer tentativa de sistematização estética e estilística seria artificial. É que lirismo e *uirtus* trágica fundem-se na *Castro* num movimento de sístole e diástole, ao ritmo do bater do coração.

O TEMA DO AMOR NA TRAGÉDIA HUMANISTA: AMOR SAGRADO E AMOR PROFANO

Tiziano, o pintor de Veneza que granjeou fama universal como retratista de papas e imperadores, amigo dedicado do humanista Aretino, compõe na primeira fase da sua vida artística esta alegoria do Amor sagrado e do Amor profano.



Tiziano Vecellio, *Amor Sagrado e Amor Profano* (ca. de 1515). Galeria Borghese, Roma.

Duas figuras femininas em grande plano, apoiadas sobre um baixo relevo de inspiração grega, de onde brota uma fonte. Cupido, entre elas, brinca com a água, antes que esta se derrame na natureza viçosa, que serve de tapete às duas jovens, de rosto igual.

A sua postura hierática, na quietude do tempo e da acção, confere-lhes a mesma dignidade expressiva e simbólica.

Voltada para o espectador, a donzela recoberta de branco, qual *Trionfo della Pudicizia* de Petrarca, é observada por uma outra que, desvendando o manto vermelho, descobre a nudez escultural do corpo. E sem enfrentar os olhares, volta-se para a companheira, num gesto de pudor, que lhe dignifica a imagem e a postura.

A servir de fundo à austeridade e sensualismo, a luz dourada e a cor sombria da hora crepuscular - a hora eleita do bucolismo poético -, que o artista projecta para a sua terra natal, Cadore, que se desenha e recorta ao longe.

Os montes da região alpina do Veneto e o rio que a atravessa, elementos do real, adquirem uma dimensão simbólica, na sua aproximação com o salmo 136, *Super fluminis Babylonis*, tão caro aos humanistas que, através dele e da sua glosa, exprimem a dimensão espiritual da caminhada terrena, em termos de platonismo cristão, tal como Camões em “Sôbolos rios que vão”.

Considerado um dos mais belos e enigmáticos quadros do final do Renascimento italiano, nele se exprime, verdadeira *picta poesis*, ou - para usar a expressão moderna de Roman Jakobson - a tradução intersemiótica da mundividência do amor, nesta época.¹

Nada de melhor para introduzir uma abordagem do amor na tragédia humanista do que esta pintura coeva, esta *res picta*, que torna sensível a natureza intemporal do tema².

Se é verdade que o amor e a descrição fenomenológica do processo amoroso se ligam essencialmente à elegia, à écloga, à canção, ao epitalâmio, à novela sentimental³, esta temática aflora já na sua plenitude na epopeia homérica, bem como na *Divina Comédia* de Dante; na tragédia de Eurípidés, como na de Séneca e na dramaturgia humanista, que muito deve a ambos⁴.

O amor no Renascimento, é herdeiro do Ovídio medieval - que servia

¹ O criador da expressão “tradução intersemiótica” foi Roman Jakobson, para designar a adaptação de um texto escrito à criação artística - por exemplo à pintura, à arte cinematográfica -, de acordo com os novos códigos e linguagens. Marsilio Ficino com a *Theologia Platonica*, a versão latina do *Corpus Platonicum* e os seus importantes e extensos comentários ao *Banquete* de Platão, o *De amore*, e às *Enneades* de Plotino, é o principal responsável pela difusão na cultura europeia do neoplatonismo cristão e pelo proliferar de grande número de diálogos e tratados sobre o amor. A doutrina amorosa de Platão, colhida no *Banquete*, no *Fédon*, no *Fedro* e na própria *República*, oferece a estes tratados a trama metafísica, Aristóteles as regras da estrutura e da lógica de pensamento, Petrarca as mais expressivas metáforas da dialéctica amorosa. Entre os tratados de fonte ficiniana (vide e.g. *Trattati d'amore del Cinquecento*, a cura di Giuseppe Zonta, Bari, Laterza, 1912; Giulio Vallese, *Studi di Umanesimo*, Napoli, Ferraro, 1971) têm para nós o maior interesse sobretudo *Gli Asolani* de Bembo, *Il cortigiano* de Castiglione, dedicado a D. Miguel de Silva e divulgado sobretudo através da versão de Boscán, e ainda os *Dialoghi d'amore* do português Leão Hebreu, pelo aproveitamento que destas obras fizeram autores como Sá de Miranda, Ferreira, Camões. Para um estudo abrangente da problemática do amor no nosso humanismo vide J. V. de Pina Martins, “Livros Quinhentistas sobre o amor”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, I. F. C. Gulbenkian, Paris, 1969, p.80-123 e “Platon et le platonisme dans la culture portugaise du XVI^e siècle”, in *Platon et Aristote à la Renaissance* (XVI^e Colloque international de Tours), Paris, Vrin, 1976, p. 421-437.

² A expressão de Horácio “ut pictura poesis” (*Ad Pis.* 361) reveste-se de grande importância no século XVI, não só entre os teorizadores literários, mas como motivo narrativo: Camões, chama à poesia “pintura que fala” (*Lus.*, VIII, 41), e, ao referir-se ao significado das bandeiras que Paulo da Gama descreve ao Catual, exprime-se, nestes termos: “Feitos dos homens, que em retrato breve / A muda poesia ali descreve”. Sobre a representação figurativa ou emblemática de ideias ou motivos, a *res picta*, nesta época em que a temática amorosa predomina, vide e.g. A. B. Ferruolo, ‘Botticelli’s mythologies, Ficino’s *De amore*, Poliziano’s *Stanze* : Their circle of love’, *Art Bulletin*, 36 (1955) 17-25; A Warburg, “La “Nascita di Venere” e la “Primavera” di Sandro Botticelli”, in *La rinascita del Paganesimo antico*, Firenze, 1966, p.3 - 58; Giuseppina Ledda, *contributo allo studio della letteratura emblemática in Spagna (1549-1613)*, Univ. de Pisa, 1970, p. 18-22; p.136.

³ Sobre a temática amorosa na literatura da Renascença, em especial na poesia lírica, vide W. Leonard Grant, *Literature and the pastoral*, chapel hill, Univ. Carolina Press, 1965, e. g. p.27-62.

⁴ Sobre a expressão do amor e do amor romanesco, que tem as suas origens em Homero, vide Robert Flacelière, *L'amour en Grèce*, Paris, Hachette, 1971, p. 7-37; 189-218.

de modelo à expressão do amor humano e, a par da himnódia da Patrística, à exaltação do amor divino; é devedor das novelas e romances de cavalaria; da expressão *estilnuovista* do Trecento; dos *Rerum Vulgarium Fragmenta* aos tratados em latim de Petrarca; da obra filosófica dos neoplatónicos, aos diálogos de amor cortesanesco.

Mas é sobretudo Petrarca, que através de antíteses abstractas e metáforas conceituosas, faz a síntese admirável de todas as componentes líricas, fornecidas pela tradição, e sob a influência religiosa do franciscanismo e do estoicismo e sob o signo do neoplatonismo nascente, abre uma nova dimensão ao amor humano. Neste tempo em que alvorecia a modernidade e se reconhecia à vida activa um papel superior ao da vida contemplativa, Boccaccio, o amigo de Petrarca, dava vigor experiencial à visão secularizante do amor, imbuída, contudo, de didactismo ético-estético próprio da mentalidade humanista que despontava. A partir de então, a temática amorosa invade a lírica, a novela e o teatro, como a expressão acabada do pulsar da alma humana.

Na literatura portuguesa, o tema literário do amor está firmado desde a Idade Média, num entrelaçar constante entre o profano e o sagrado: às cantigas de amor e de amigo se ligam as *Cantigas de Santa Maria* de Afonso X. A obra de Ovídio, cuja recepção na Península Ibérica não se fez esperar, dá lugar às traduções de João Rodrigues de Sá de Meneses, que figuram no *Cancioneiro Geral*. A tradição bucólica lançava as suas raízes na obra de Virgílio, que figurava, a par da Sibila de Cumas,⁵ nas Catedrais da Idade Média como profeta do Cristianismo e guiava Dante na *Divina Comédia*. A própria idealização pastoril - eram pastores os que primeiro, em Belém, vieram adorar o Menino Deus - não é alheia à permeabilidade entre o sagrado e o profano, que os autos de Gil Vicente, profusamente documentam. Petrarca era conhecido entre nós desde o *Boosco Deleitoso*⁶, a par de Cícero e Séneca, autores que em grande medida influenciaram a cultura e espiritualidade do primeiro humanista.

Numa palavra, a poesia humanista, em que à vivência do amor sagrado se enlaça a temática do amor profano com reminiscências de autores clássicos, como Ovídio, Virgílio, Horácio, os elegíacos latinos encontra expressão

⁵ Sobre o papel conferido na iconografia medieval às Sibilas aliadas aos Profetas, vide as considerações tecidas por Mário Martins, *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*, 2 vol., Braga, 1969, p.2661-265) A importância deste motivo iconográfico pagão na mensagem novitamentária prolonga-se no humanismo europeu e está documentada não só a nível pictórico - a representação de Sibilas na abóbada da Capela Sistina - , bem como, a nível literário na elaboração de certos autos de Gil Vicente, como é o caso, entre outros, do *Auto de Sibila Cassandra*, cujo título é já de si ilustrativo.-, vide I.S. Revah, *Deux "Autos" de Gil Vicente restitués á leur auteur*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1949, maxime p.25,34 e 72-75.

⁶ Mário Martins, "Petrarca no *Boosco Deleitoso*", in *Estudos de Literatura Medieval*, Braga, 1956p.131-143.

admirável em autores italianos como Petrarca, Baptista Mantuano, Ludovico Ariosto, Giacompo Sannazarro, conhecidos em Portugal e em toda a Europa. A distinção entre os dois universos, o profano e o sagrado esbate-se significativamente, nesta época, e tem mesmo que ser colocada em termos diferentes da antinomia. A proliferação editorial de cancioneiros e romanceiros, que recolhem, a par de poesias burlescas e religiosas, poesias de tema amoroso, com uma função social, didáctica e de deleite, apoiada no *aut prodesse aut delectare* horaciano; ou ainda o aproveitamento simbólico-religioso da poesia amorosa, que serve a utilização profana e a expressão do inefável místico, contribuem largamente para esta indefinição.

A atracção que suscitavam as novelas sentimentais no público leitor quinhentista⁷ manifesta-se nas lembranças confessionalistas de autores místicos como Santa Teresa no *Libro de la vida*, ou Frei Heitor Pinto que, na sua espiritualidade, revela um aproveitamento da *Menina e moça* nas páginas da sua *Imitação da vida cristã*⁸.

O ideal de cavalaria, firmado pela nobreza e pela gesta dos nossos conquistadores do reino e do império, que D. Afonso Henriques paradigmaticamente simboliza, não se perdera ainda em pleno século XVI. Provam-no obras como a *Crónica do Imperador Clarimundo*, o *Memorial da Segunda Távola Redonda*, o *Palmeirim de Inglaterra*, onde o amor cortês - filtrado já pela mundividência do neo-platonismo cristão de características petrarquistas ou petrarquisantes - assumia um papel catalizador de sentimentos e paixões bélicas⁹.

Conhecida é a atitude do pensamento português no século XVI, quer a nível filosófico, quer doutrinário que privilegia o sentido valorativo da existência, e se compraz no observar do acto humano, sua análise e compreensão¹⁰. A própria "natureza é coberta pelas exigências do sentir, do apreciar, do avaliar, muito menos pelo descrever, quase nunca do medir". *N'Os Lusíadas*, por exemplo, Camões recorre com frequência à personificação dos fenómenos naturais, que se animam sob o influxo das paixões humanas: o ódio de Baco, a paixão do Adamastor, o amor de Vénus¹¹. O poema épico nacional, *ex-libris* da nossa

⁷ Dinko Cvitanovic, *La novela sentimental española*, Madrid, Ed. Prensa española, 1973, p.11-54; Kheith Whinnom. *The spanish sentimental romance (1440-1550): a critical bibliography*. Research Bibliographies and checklists, 41, London, Grant and Cutler, 1983.

⁸ Sobre a espiritualidade, sentimentalismo e modernidade intelectual de Santa Teresa, vide F. Marquez Villanueva, *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Madrid-Barcelona, Alaguara, 1968, p.141-205; no que se refere a Frei Heitor Pinto, vide Eugenio Asensio, "Una nueva edición de *Menina e moça*", in *Revista de filologia espanhola*, 31 (1949), p.176, incluído em *Estudios Portugueses*, Paris, F C Gulbenkian, 1974, p.189-197; J. Alves Osório, 'Frei Heitor Pinto leitor da *menina e moça*', *Biblos*, 53 (1977) 459-500.

⁹ Vide S. Ruggieri, *cavalleria e cortesia nella vita e nella cultura di Spagna*, Modena, 1980.

¹⁰ Joaquim de Carvalho, *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XVI*, vol.I, Coimbra, 1947, p.2-3.

¹¹ J. Borges de Macedo, "Livros impressos em Portugal no século XVI. Interesses e formas

identidade como povo e como cultura, não poderia deixar de reflectir a dimensão reservada ao amor nesta “pátria da saudade”, que assim se assume já nos Cancioneiros Velhos e de forma mais elaborada no *Cancioneiro Geral*.

Neste contexto, um lugar de relevo estava reservado entre nós à arte dramática, no que se refere à temática amorosa. Se a comédia de Gil Vicente põe em cena os claros-escuros dos desejos humanos ou, como em *Nao d' Amores*, o amar e suspirar cortesanesco; e Camões se abalança, no *Auto do Filodemo* a reflectir sobre a doutrina neoplatónica do amor¹², é à tragédia que cabe o papel de apresentar em cena o homem em conflito consigo próprio, o dissecar da sua alma humana, as suas paixões, que implicam um agir consciente ou involuntário.

Definida desde Aristóteles (1449 b 24-28), como mimese da acção humana, da conduta de grandes figuras míticas ou históricas, capaz de provocar o terror e a piedade e estimular a catarse, a tragédia será um género privilegiado à expressão do amor, entendido como princípio anímico, essência da vida humana, móbil último das relações dos homens entre si e com o divino. Nesta duplicidade de sentidos, horizontal e vertical, o tema do amor impunha-se aos gostos estéticos de uma época, caracterizada pelo sincretismo filosófico, moral e religioso.

Os primeiros teorizadores e dramaturgos do século XVI, na sua admiração pelo teatro de Séneca e influenciados pela realização do Concílio de Trento e pelo formalismo moral da Contra-Reforma, tentam conciliar, numa adaptação da teoria aristotélica ao pensamento horaciano, o fim hedonístico e o fim ético da poesia. Não é de estranhar, por isso, que Robortello, no seu comentário à *Poética*, de 1548, que marca o início do aristotelismo científico, embora não se conte entre os comentadores preocupados em dar um significado moral à poesia, se refira à *tragoedia ethice*, à tragédia de caracteres, em termos que não escondem as concepções da época, no que toca ao carácter moral e educativo da poesia¹³.

Esta tendência marcadamente moralizadora manifesta-se não só nas tragédias de assunto religioso, mas também naquelas em que a ausência da liturgia

de mentalidade”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol.IX -Homenagem a Marcel Bataillon. Paris, F C Gulbenkian, 1975, p. 214 e sqq.

¹² A este propósito, vide e.g. M. Idalina Resina Rodrigues, “A nave que parte e a cidade que fica. A propósito da *Nao d'Amores* de Gil Vicente”, in *Estudos Portugueses. Homenagem a Luciana Stegagno Picchio*, Lisboa, Difel, p.411-434; Luís de Sousa Rebelo, “Petarquismo e antipetrarquismo no *Auto do Filodemo*”, *ibidem*, p.633-651.

¹³ Vide *Francisci Robortelli Vtinensis in librum Aristotelis de arte poetica explicationes*. Florentiae, in officina Laurentii Torrentini Ducalis Typographi, 1548. É ao analisar um passo de difícil interpretação, pelas lacunas que apresenta (1455 b 33 - 1456 a 2), que surge a sua definição do género trágico (p.210-211): “Aliud est genus tragoediarum, quod moratum vocatur[...] Morata tragoedia est, in qua multa proferuntur, quae ad uitam instituendam spectant, isque potissimum labor est Poetae propositus, ut sanctitatem morum exprimat & probitatem in singulis personis; praeceptionesque tradat, & γνῶμας quasdam communes, quibus admonentur homines; ut uirtutem seq̄atur; & ea agant, quae honesta sunt.”

ou da alegoria era compensada pela forte inspiração senequiana, que levava por vezes até ao exagero o amor das sentenças e dos lugares comuns próprios da filosofia estoíca. A *Sofonisba* de Trissino, composta em 1514 e impressa em 1524, que inaugurou o teatro trágico do Renascimento, não é alheia a esta tendência. Apesar de composta segundo o modelo das tragédias gregas difundidas pelas edições aldinas, mais do que sobre as quase desconhecidas teorias aristotélicas¹⁴, revela bem, no tom retórico e na reflexão ética, a evolução sofrida pelo gosto clássico, nos meios cultos de então. O mesmo se poderá dizer da tragédia de inspiração senequiana, que o teorizador e dramaturgo Giraldi Cinzio, acolhendo embora as inovações de Trissino, preferira à de inspiração grega, por melhor “servire a l’età, a gli spettatori / e a la materia”. Esta viria a influenciar a orientação seguida pelo teatro espanhol até Lope de Vega e pelo teatro da época isabelina, de que Shakespeare é o maior expoente¹⁵.

Aberto o caminho à tragédia de assunto histórico e nacional, desde a *Eccerinnis* de Albertino Mussato, é numa espécie de oscilação entre a temática histórica, a mitológica e a religiosa e entre o modelo de teatro de Séneca e de teatro grego que muitas obras ganham individualidade própria e firmam a sua originalidade. Eurípides, considerado por Aristóteles ‘o mais trágico dos poetas’ (*Po.* 1453a 19), foi o mais apreciado entre os dramaturgos gregos e o mais imitado, sobretudo a partir da segunda metade do século XVI, altura em que a teorização de Trissino, posta em prática na *Sofonisba*, começara a dar os seus frutos.¹⁶

Foi Eurípides o primeiro a transportar para a cena a paixão amorosa¹⁷ e a recorrer ao esquema agonístico da retórica, que lhe abria as portas ao debate psicológico, num crescendo de motivos e emoções. Séneca imita Eurípides, em peças que por vezes guardam o mesmo nome e em que o amor é tema dominante, e confere-lhes a exuberância oratória, própria da sensibilidade da sua época, que se sobrepõe à contenção, rigor e hieratismo da tragédia grega. No entanto,

¹⁴ Vide o meu anterior artigo “A *Castro* à luz das suas fontes. Novos dados sobre a originalidade de Ferreira”, *Humanitas*, 35-36 (1983-1984) maxime p.313-316.

¹⁵ No *Discorso ovvero lettera di Giovambattista Giraldi Cintio, intorno al comporre delle commedie e delle tragedie a Giulio Ponzio Ponzoni*, in *Scritti estetici*, Milano 1864, parte seconda, p. 12, este autor reconhece como prioritária a função educativa da tragédia e preocupa-se com a sua novidade de conteúdo e de forma. Neste sentido firma o conceito de catarse e, ao interpretar a *phobos* do texto aristotélico como ‘horror’ e não como ‘terror’, teoriza sobre a vantagem de apresentar cenas sangrentas *coram populo*: “Col miserabile e colterribile purga gli animi da vizi e gl’induce a buoni costumi”

¹⁶ Vide G. G. Trissino, *La poetica* (I-IV) de 1529 e o complemento a este tratado, *La quinta e la sesta divisione della poetica*, redigido cerca de 1549 e editado em 1563, in *Trattati di poetica e retorica del cinquecento*, a cura di Bernard Weinberg, Bari, Laterza, 1970, I, p.21-158; II, p. 6-90, respectivamente. Célebres em todo o mundo e muitas vezes editadas são as traduções de Eramo das tragédias de Eurípides, *Écuba* e *Ifigénia em Aulide*. Também Buchanam é autor de duas traduções livres de Eurípides, *Medeia* e *Alcestis*, que foram representadas em Coimbra.

¹⁷ Francisco R. Adrados, ‘El amor en Eurípides’, in *El descubrimiento del amor en Grecia* (seis conferencias), Madrid, 19591 p. 177- 200.

qualquer que seja o padrão temático-estético adoptado, é significativo o número de tragédias humanistas que, à maneira euripidiana, têm por título nomes femininos e em que, em volta da mulher-presença, se problematiza o amor em conflito com interesses e razões de carácter político¹⁸.

A importância concedida à *res politica*, numa época em que se dera a formação de novos estados, se iniciara a ruptura da ética e da política, com Maquiavel, e se estabeleceram as bases de uma ciência política com Jean Bodin, justifica-se a preferência por esta temática. Além disso, ela permitia, através da especificidade de motivos, em que o amor entrava como elemento dominante, debater causas universais, de todos os tempos, com grande oportunidade e actualidade: a problemática da liberdade individual e suas limitações no espaço social e político; a diversidade de interpretações que o homem dá dos erros e da fortuna; a apresentação do governante ideal e do déspota, com larga tradição na literatura grega e latina; a expressão da utopia de um império de Amor, em que - através da graça dos “begli occhi de le donne belle” - dominem no mundo, em vez da arrogância, do calculismo e da impiedade, a rectidão, a brandura, a beleza¹⁹.

Esta interligação do mundo do amor com a idealização política, a que as *ciudades ideais* do Renascimento não são alheias, é bem reveladora da importância do papel que assume nesta época a esfera dos afectos humanos e sua realização, que Erasmo testemunha em algumas das suas obras, dedicadas ao sétimo sacramento, nomeadamente *Encomium matrimonii* e *Christiani matrimonii institutio*.²⁰

Uma reflexão se impõe, nesta altura, sobre a produção trágica do nosso humanismo: em Portugal, o teatro floresce à sombra das instituições escolares e, se exceptuarmos as tragédias *Ioannes Princeps* de Diogo de Teive e a *Castro* de António Ferreira, concebidas à margem dele, os motivos religiosos são dominantes²¹.

¹⁸ Na tragédia italiana, basta lembrar, a título de exemplo, a *Sofonisba* de Trissino, a *Rosmunda* de Rucellai, a *Orazia* de Pietro Aretino; na literatura francesa as obras *Cléopâtre captive* de Jodelle e *Didon* de Du Bellay; em Espanha, é significativo o exemplo de Cristóbal de Virués com as suas tragédias *La gran Semíramis*; *La cruel Casandra*; *La infelice Marcela*; e *Elisa Dido*. Em Portugal, a desaparecida *Cleópatra* de Sá de Miranda e a *Castro* de António Ferreira

¹⁹ Vide Gian Giorgio Trissino, *Sofonisba*, in *Teatro tragico italiano*, Parma, Guanda, 1960, p.54-128. Nestes termos se pronuncia o coro, no IV estásimo desta tragédia (p.103-104), a exprimir a crença, de cariz neoplatónico e petrarquista, no valor humanizante da sensibilidade aos valores estético

²⁰ Para a realidade portuguesa, vejam-se os estudos, que se prendem com esta temática, de Eugenio Asensio, “Les sources de l’*Espelho de Casados* du dr. João de Barros”, in *Estudios portugueses*, Paris, F .C.Gulbenkian, 1974, p.259-284.e o artigo, dedicado às obras de espiritualidade sobre os estados de vida, de M. de Lourdes Belchior e J.Adriano de F. carvalho em *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1985, fasc. 80-82,col.1958-1973.

²¹ A *Ioannes princeps*, embora escrita por um professor do Colégio das Artes, não é uma tragédia de escola. O facto de ser escrita em latim - não há sequer notícia da sua representação - não a arranca do contexto poético-dramático em que se insere e não invalida o seu significado

Ao teatro, sobretudo à tragédia, atribuía-se um papel fundamental na formação pedagógica e na veiculação da mensagem cristã. É nos colégios universitários, alfobres de ideias novas e centros de irradiação de cultura, que, por toda a Europa, se exercita a arte dramática, com a mesma finalidade. O intercâmbio cultural exercido pelo magistério de mestres comuns, quer portugueses, quer estrangeiros, tanto nos colégios de Portugal, como do resto da Europa teve um papel de relevo nas origens e evolução da arte dramática no humanismo renascentista.

Estes colégios, a julgar pelo regulamento da Escola Aquitânica, elaborado pelo nosso André de Gouveia, que viria, com outros mestres bordaleses, fundar o Colégio das Artes –, ou, a julgar ainda pela *ratio studiorum* dos jesuítas, tinham por objectivos, “non multa ad multum”²², que Montaigne viria a traduzir pela conhecida máxima “plutôt la tête bien faite que bien pleine” (*Éssais*, I,26).

À preparação retórica se unia a formação integral, na dualidade corpo-espírito, que incluía o elemento religioso. Esta componente religiosa assumia um carácter de especial relevo, nos colégios dos “Apóstolos” – como eram designados os discípulos de Santo Inácio de Loyola – que, atentos à mensagem tridentina, tinham por preocupação fazer face às ideias reformistas.

Sem atender à cronologia, impõe-se uma primeira abordagem à vasta produção dramática dos jesuítas, significativa do valor pedagógico que era atribuído à arte da composição e da representação destas peças, nos principais colégios portugueses da companhia, localizados em Coimbra, Lisboa e Évora²³. Este acervo bibliográfico, em latim, encontra-se na sua maioria inédito, nas bibliotecas do país e do estrangeiro. Cabe ao mérito do Prof. Américo da Costa Ramalho, além do seu precioso contributo para o levantamento sistemático desta produção, ter estudado, nos seminários de Latim Renascentista, algumas destas obras de que saíram valiosas monografias²⁴.

social, na contextura emocional e política da nação portuguesa.

²² Vide E. Vinet, *Schola Aquitanica*. Texto latino revisto por Alfredo de Carvalho, Coimbra, 1941; G. M. Pachtler, *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes*, Berolini, 1887-1894.

²³ Vide Francisco Rodrigues, S. J., *A formação intelectual do jesuíta. Leis e factos*, Porto, 1917, p.79-87 e o capítulo III, “teatro pedagógico”, da sua *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, tomo II, vol.II, Porto, 1939, p.69-92. Uma referência especial merece o *Teatro de Anchieta*. Originais acompanhados de tradução versificada, introdução e notas por Armando Cardoso. São Paulo, Ed. Loyola, 1977; vide ainda sobre a importância pedagógica e catequética das representações, levadas a cabo pelos Jesuítas nos colégios de Goa e da Costa do Malabar, John Correia-Afonso, S.J., ‘Jesuit drama in Sixteenth-century Malabar’, in *Estudos Portugueses em Homenagem a Luciana Stegagno Picchio* cit., p. 225-232.

²⁴ Sem esquecer a obra de conjunto sobre o teatro novilatino, da maior utilidade e interesse, de Claude-Henri Frèches, *Le théâtre néo-latin au Portugal (1550-1745)*, Paris - Lisbonne, Nizet-

No que diz respeito à originalidade temática e formal destas peças, o modelo preferencial é a tragédia de Séneca, que, pelo seu carácter retórico e sentencioso e pela filosofia moral que encerra, se coaduna perfeitamente com o argumento religioso, que quase sistematicamente as informa. Figuras do Antigo Testamento ou da hagiografia cristã, ou parábolas dos Evangelhos, como o *Filho Pródigo*²⁵, testemunham uma perfeita continuidade entre a temática destas obras e a do teatro medieval de inspiração religiosa²⁶. Apesar disso, temos de apontar uma diferença significativa nesta produção humanista: o seu valor estilístico e estético, onde a música e a riqueza cénica – *sine harmonia theatrum non delectat*²⁷ – se impõem, como é o caso da tragicomédia *Sedecias*, do Pe. Luís da Cruz. Representada em dois dias, perante a família real portuguesa, de visita a Coimbra, encantou pela música dos coros, da autoria de Frei Francisco de Santa Maria²⁸ que pôde ser reconstituída, na sua anotação original por um estudioso

Bertrand, 1964, vide os artigos de Américo da Costa Ramalho, 'Um manuscrito de teatro humanístico Conimbricense', in *Estudos sobre a Época do Renascimento*, Coimbra, 1969, p.333-345; 'Eborae et Novi Eboraci', *Humanitas*, 15-16 (1963-1964) 434-435; e a sua recensão, que acrescenta novos dados, ao livro de Claude-Henri Frèches in *Humanitas*, 17-18 (1965-1966) 361-363; cf. ainda NIGEL GRIFFIN, 'Some Jesuit theatre manuscripts', *Humanitas*, 23-24 (1971-1972) 427-434. Entre as monografias referidas, vide *Saul Gelboeus* de Miguel Venegas, por Ermelinda Emília F. Barbosa Couto, Coimbra, 1968 (dactilografada); Maria Margarida Lopes de Miranda, *Teatro nos Colégios dos jesuítas. A Tragédia de Acab de Miguel Venegas, S. I. e o início de um género dramático (séc. XVI). Nascimento da tragédia jesuítica*. Lisboa, F. C. Gulbenkian-FCT, 2006. Vide ainda, sob a minha orientação, a dissertação de doutoramento de António Maria Martins Melo, *Teatro jesuítica em Portugal no século XVI. A tragicomédia Iosephus do Pe. Luís da Cruz*, S. J. Lisboa, F. C. Gulbenkian-FCT, 2004.

²⁵ Vide as edições modernas da tragicomédia novilatina, *Prodigus*, do Pe. Luís da Cruz, S.J., prefácio, treslado e notas por J. Mendes de Castro, introdução e tradução do prólogo por R.M. Rosado Fernandes. Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 1989; e da tragédia do mesmo autor, Pe. Luís da Cruz, *Sedecias*. Estabelecimento do texto, introdução, tradução, notas e comentário de Manuel José de Sousa Barbosa. Coimbra, Imprensa da Universidade, 2009.

²⁶ Transmitido, na sua maior parte, através de manuscritos, o teatro do Pe. Luís da Cruz .foi editado: *Tragicae comicaeque actiones a Regio Artium Collegio Societatis Jesu datae Conimbricae in publicum theatrum. Auctore Ludovico Crucio ejusdem Societatis Olisiponensi. Nunc primum in lucem editae et sedulo diligenterque recognitae*. Lugduni, Apud Horatium Cardonium, 1605. É na carta ao editor, na dedicatória da obra ao bispo D. João de Bragança e no *Praefatio benevole amicoque lectori* que este dramaturgo se pronuncia sobre a finalidade do teatro jesuíta, cujo argumento deve alimentar a religião e os bons costumes: *...eo argumento, quo pietas, moresque boni alerentur* (cf. carta ao editor, p. 2), o que justifica as preferências temáticas deste teatro, e tece considerações no que se refere à necessidade de enriquecer cénica e musicalmente a representação dramática

²⁷ *Ibidem* (cf. *Praefatio lectori*, p. 8): *Chori sunt in omnibus istis actionibus. Sine harmonia theatrum non delectat. Et praeter tibias, quae nunquam defuerūt, semper apud nos cantus expectatus est*. Vide Pe. Luís da Cruz, S. I., *Sedecias*. Estabelecimento do texto, introdução, tradução, notas e comentário de Manuel José de Sousa Barbosa. Coimbra, Imprensa da Universidade, 2009.

²⁸ Vide Ernesto Gonçalves de Pinho, *Santa Cruz de Coimbra, Centro de actividade musical nos séculos XVI e XVII*, Lisboa, F.C. Gulbenkian, 1981, p.83 n. 54. Dom Gabriel de Santa Maria escreve no *Rol dos Cónegos regnantes de santo Agostinho*, a respeito do grande Dom Francisco

inglês da actualidade, Owen Rees, professor na Universidade de Oxford²⁹.

Além disso, as figuras bíblicas são impregnadas de um realismo simbólico, que as identifica, no seu comportamento, no seu agir consciente ou involuntário, com personagens do mundo real contemporâneo, com suas paixões, conflitos e problemas muito actuais.

A *Sedecias*, por exemplo, que retrata a tirania, seus artífices e suas práticas, problemática senequiana e intemporal, mas de vincada actualidade no século de Maquiavel, pretende incutir, no ânimo do jovem rei D. Sebastião, a moderação e a prudência, virtudes indispensáveis a um bom rei e de que ele manifestava já, neste ano de 1570, ser carenciado. Além da *philautía* do rei babilónico, representado na sua crueldade tigrina, o quadro harmonioso do amor do pai e do amor heróico dos filhos, ao morrerem juntos e abraçados. O mesmo argumento surge ainda na tragédia *Dioniso Tirano*, a figura clássica, paradigmática da tirania. Levada à cena em 1573, altura em que D. Sebastião se mostrava obstinado e obsessivo no seu projecto da guerra em África, vinha ao encontro da sensibilidade nacional. É ainda a tragicomédia *Manasses restitutus*, de 1578, que, ao abordar as “dificuldades desse tempo” bíblico, apontava por transposição proléptica para o desastre de Alcácer-Quibir.

Apesar de não ser a expressão amorosa a intenção primeira destas tragédias – que quase poderiam chamar-se de intervenção –, a cada passo a intuição natural da psicologia humana se revela e dá lugar à luta de afectos entre as diversas personagens. Caso singular é o da tragédia *Saul Gaeboeus*, centrada também sobre a tirania, personificada no rei Saúl, da autoria do mestre de primeira classe, no Colégio de Coimbra, Miguel Venegas, que gozava de fama de “gran poeta”. Representada no ano de 1559, para abrilhantar as festas da Rainha Santa, agradou sobretudo pelo lirismo da sua linguagem e pelos coros acompanhados de canto e dança. A amizade sublime entre David e Jónatas, igualável à dos pares míticos Aquiles e Pátroclo, Teseu e Pirítoo, Orestes e Pílades, é celebrada, no acto I, em termos de profundo afecto, de verdadeiro amor, sem que a pureza de sentimentos surja maculada. O próprio coro entoado, no final deste acto, e a dar-lhe continuidade, o *amor castus*, definido em termos contrastivos com a

de Santa Maria: compos muitos choros pera tragedias, especialmente para hũa grande que el Rei dom Sebastião ueo uer a esta cidade, e os seus foram escolhidos entre muitos porque pera isso tinha especial graça”. Sobre D. Francisco de Santa Maria, vide ainda ibidem, p.170-174.

²⁹ Cf. Owen Rees, *Polyphony in Portugal c. 1530 – c.1620. Sources from the Monastery of Santa Cruz, Coimbra*. New York & London, Garland Publishing, Inc, 1995. A partir do manuscrito musical 70 da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, que incluía entre os folios 86 e 95 uma série de trechos, sob a designação de ‘Chorus’, pôde identificar os cinco coros musicados de *Sedecias* (fol.91v-95v) e os coros do final dos actos III, IV e V de *Achabus* de Miguel Venegas, duas obras de temática afim que, depois de Alcácer-Quibir, poderiam integrar-se perfeitamente na designada literatura autonomista. Vide, a este propósito, Maria Luísa Lemos, *A literatura autonomista no séclo XVII através do códice 29 da Biblioteca Geral da Universidade Separata do Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, 40 (1985)3-93.

foeda cupido, ‘a paixão indigna’. Termina esta obra um *Epicédio*, em que David evoca, com efusão afectiva, o amigo Jónatas morto em combate, numa cena de grande vigor e sentimento dramático, capaz de tocar o espectador para além do cair do pano.

Assim, entre os diversos motivos, presentes nestas tragédias, está bem representado o amor. O amor humano, nas suas diversas modalidades, especificadas nos muitos tratados e diálogos de inspiração neo-platónica, elaborados na época. Na sua forma elevada, o amor humano traduz-se na reciprocidade de sentimentos entre pais/ filhos, esposa/ marido, entre irmãos, entre amigos, o amor *caritas*, a *amicitia*, filha do amor, o amor lealdade, o *amor patriae* – expressão que surge pela primeira vez nesta época e vai conhecer grande fortuna no período do sebastianismo, na designada literatura autonomista.

No sentido da perversidade do amor, e a contrapor-se a este *amor patriae*, a *philautía* do tirano, o amor de si próprio o amor *meretrix* de ambiciosos e adutores, a paixão libidinosa, sensual, de que resulta o desvairamento e a vergonha. Exemplos significativos podem encontrar-se em várias destas tragédias.

Paralelamente à temática profana do amor, coexiste a do amor sagrado, com laivos de misticismo, na produção dramática desta época em que surge o movimento dos *Espirituales* e se institui a Ordem dos Carmelitas Descalços pela mão de Santa Teresa de Ávila e São João da Cruz. A tragédia do *Martírio do Glorioso Mártir S. Vicente*, padroeiro de Lisboa, apresentava o santo, perseguido por Diocleciano, com as mãos atadas e erguidas para o alto, os olhos no céu e uma voz comovida, enquanto se dirigia do cárcere para a morte. Representada no Colégio de Santo Antão, em Lisboa, em 1563, foi acompanhada de música, “toda de el-rei”. Estas notícias revelam bem quanto a representação dos colégios extravasava o círculo académico, e era um verdadeiro acontecimento social³⁰.

Em Coimbra, a prática do teatro escolar existia, contudo, desde a Universidade, ainda no Colégio de Santa Cruz, ao Colégio das Artes. Há notícia de famosas representações de peças, que aqui se levavam à cena, da autoria de alunos e de mestres de reputação europeia. Entre eles, figuram Georges Buchanan, o humanista escocês - considerado mestre dos dramaturgos da Pléiade - e Diogo de Teive, o humanista bracarense, ambos vindos de Bordéus, com André de Gouveia para fundar o Colégio das Artes, em 1548.

As peças de Buchanan, que se sabe foram representadas em França – onde coube até o desempenho de um papel ao então aluno Michel de Montaigne

³⁰ Outros exemplos poderíamos encontrá-los na tragédia da *Degolação de S. João Baptista*, representada em Coimbra, por ocasião da visita dos embaixadores japoneses, em 1585. Ou ainda a tragédia do *Martírio e visões de S. João Evangelista*, levada à cena nesta mesma cidade em 1591. Cf. ibidem, p. 69-74. Sobre o teatro jesuíta, vide em especial, Francisco Rodrigues, S.J., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, tomo II, capítulo III, “Teatro pedagógico” cit., p.69 e sqq.

(*Essais*, I, 26) – foram-no também em Coimbra³¹. Da sua obra dramática merece-nos uma alusão especial a tragédia *Jephthes*, não só pela abertura lírica de acentuado confessionalismo amoroso, como por uma intervenção do coro a entoar os poderes do amor.

Mas é a Diogo de Teive que se deve a primeira tragédia de assunto nacional, a *Ioannes Princeps*, verdadeiro treno à morte do filho de D. João III, o único que restava de nove, e único herdeiro do trono³².

Morre o príncipe D. João, dezoito dias antes de seu filho D. Sebastião nascer. A corte e o país sentem profundamente a triste ocorrência, que os autores da época, em todos os géneros literários, lamentam.

A *Ioannes Princeps*, contudo, põe em cena esta angústia, em muitos passos verdadeiro *kómmos* de tragédia grega, expresso em versos de sentido pesar.

O amor dos pais, paternal e divino, o amor dos súbditos e íntimos da corte, traduzido na lealdade mais forte, o amor da esposa, afastada há longos dias do seu doce amor, da sua verdadeira vida.

À fé inabalável de D. João III e D. Catarina, impregnada de admirável estoicismo, é dado um relevo primordial, pois – segundo o esquema da *ring composition*, a composição em anel, de inspiração senequiana – o diálogo entre ambos abre e fecha a peça.

É no entanto de um lirismo comovedor, a ternura-paixão que a princesa Joana exprime pelo seu amado ausente, no acto central da obra. Em diálogo com a ama, a princesa pressagia, em termos de identificação com o ser amado, a sua própria morte.

A sensibilidade amorosa da princesa Joana, e a paixão por seu marido, confirmada pela história, que exprime na imagética linguagem petrarquista, é como que projectada no cantar do coro, que, em estrofes sáficas, entoa a invencibilidade e o poder cósmico do amor³³.

Duas espécies de amor – as duas Afrodites, Urânia e *Pandemos*, da doutrina platónica³⁴ – dominam os corações enamorados, acentua esta ária, que exprime as mesmas ideias que Filon e Sofia, ao longo dos dois primeiros ‘diálogos’ dos *Dialoghi d’amore* de Leão Hebreu³⁵. Ouçámo-la:

³¹ Cf. supra, nn. 16 e 22. Domingos Maurício Gomes dos Santos, ‘Buchanan e o ambiente coimbrão do século XVI’, *Humanitas* 15-16(1963-1964),p.278, n.1.

³² Recordo, com emoção reconhecida, o Seminário ministrado pelo meu Mestre, Doutor Américo da Costa Ramalho sobre Humanismo Renascentista Português, que estive na base do estudo, primícias do meu labor: *Tragédia do Príncipe João* de Diogo de Teive. Introdução, edição crítica, tradução e notas. Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1977 (2ª ed., revista e actualizada. Lisboa, F. C. Gulbenkian/ F. C.T., 1999; 3ª ed., Coimbra, Imprensa da Universidade, 2010)..

³³ *Ibidem*, p. 201-205.

³⁴ Platão, *Banquete*, 180 d-e.

³⁵ Leão Hebreu (Iehudah Abrabanel), *Diálogos de amor*: Texto fixado, anotado e traduzido por Giacinto Manuppela, 2 vols., Lisboa, INIC, 1983: I, p.3-143; II, p. 5-149.

“Se Cupido vencedor triunfa sobre todos os corações
 dos vencedores, por violentos que sejam
 e providos de duras e bravias cerdas
 e cingidos de ferro,
 como não há-de dominar o tenro peito
 das donzelas e os tenros espíritos dos jovens?
 Aos que resistem, arrasta-os; e aos que consentem,
 amorosamente os conduz.
 De todos é vencedor o deus Cupido,
 mas sabe melhor dominar os corações sensíveis
 das donzelas e abrasar os dos jovens
 com as chamas da sedução.
 Chamam-lhe alguns fúria e veneno,
 flagelo, peste, crime e desvario,
 mil ditos ultrajantes lhe arremessam
 com língua truculenta.
 Não sabem, todavia, que há dois Amores:
 um cego, furioso, cruel,
 que em sua ligeireza os próprios cervos vence,
 e vence até as brisas;
 outro, casto, morigerado, amigo,
 prudente, doce, aprazível, sossegado,
 a quem são gratas sempre a lealdade e a justiça,
 está ao peito bem ligado”.³⁶

Por fim, *ultior quam prior*, a obra prima da nossa literatura dramática Quinhentista: a *Castro*.

António Ferreira, ao inspirar-se nos amores infelizes de Pedro e Inês, dá forma dramática a uma narrativa histórica de carácter lírico, com fundamentação no campo da filosofia política, o conflito entre o amor e a razão de estado. Tal como Teive, e na linha dos autores italianos desde Albertino Mussato, Trissino e Rucclai, põe em cena personagens históricas, e fá-las ascender a um plano por assim dizer lendário e intemporal, paralelo ao da fábula grega .

Já Fernão Lopes, na *Crónica de D. Pedro I*, afirma que a história verdadeira de Pedro e Inês é superior às que a mitologia consagra, como as de Ariana e Dido. A escolha de Ferreira leva, sem dúvida, vantagem, do ponto de vista trágico, sobre os exemplos apontados pelo cronista: as heroínas clássicas são abandonadas conscientemente pelos seus amados, Teseu e Eneias, em razão de forças imperiosas, como o desejo de glória ou o cumprimento do dever. O abandono de Pedro é involuntário e inconsciente, o que dá à intriga uma maior dimensão trágica e a torna mais capaz de provocar a catarse.

³⁶ Nair N. Castro Soares, *Tragédia do príncipe João cit.*, p.203-205.

Ferreira foi muito feliz na escolha do tema, do *mythos*; que, no dizer de Aristóteles (*Po* 1450a 38-39), é ‘como que a alma da tragédia’. As várias fontes cronísticas, as *Trovas* de Garcia de Resende, a *Visão* de Anrique da Mota, a tradição popular, tinham tornado este episódio da história pátria no tema de idiossincrasia mais perfeita, com radicação no país, antes do Sebastianismo.

É, no entanto, ao génio do poeta que se deve a sublimidade expressiva, na pureza da língua vulgar, quer no domínio da caracterização psicológica, quer na leveza e lirismo estilísticos, próprios da contenção e do *decorum* clássicos, a que o petrarquismo neoplatónico empresta alma, quer ainda na variedade rítmica dos metros corais.

A originalidade de Ferreira manifesta-se ainda na forma de tratar dramaticamente o tema do amor, muito embora não lhe faltassem modelos antigos e modernos. Já a *Antígona* de Sófocles punha em cena o conflito entre o amor e a razão de estado e, no terceiro estásimo, cantava os poderes do amor; o teatro de Eurípidés, o primeiro a dar expressão aos, inspira Séneca, em obras como *Fedra* e *Medeia* - para referir apenas dois exemplos da paixão *furor*, que tiveram a maior recepção no Humanismo Renascentista; migrações textuais ou apenas sugestões léxico-semânticas destas tragédias, da *Octavia*, do *Hercules sobre o Eta* e do teatro de Séneca em geral foram já apontadas na *Castro*. Isto sem referir o novo teatro italiano, de inspiração grega, que Trissino iniciara com a *Sofonisba*, peça em que o amor é elemento importante³⁷.

Além da tragédia, encontram eco, em muitos versos da tragédia de Ferreira, trechos líricos do poema de Lucrécio, *De rerum natura*, que se debruça no final do livro IV, sobre a força natural do amor; reminiscências virgilianas, em especial da *Écloga X*, que proclama *omnia uincit amor*; motivos de Anacreonte e Mosco, transmitidos sobretudo pela obra de Ovídio, das *Siluae* de Poliziano, da poesia de Petrarca, que aproveita muitos destes elementos clássicos, para os pôr ao serviço da sua concepção de amor, definido em termos dialécticos.

Significativo, neste particular, é por exemplo o coro que entoia os poderes do amor, no final Do Acto I, que equivale ao párodo da tragédia grega.

Mas, se nos é dado perceber, na *Castro*, motivos da tragédia e da lírica clássicas ou contemporâneas - a tragédia clássica colhia nos líricos muitos dos seus versos -, no caso de Ferreira, jamais a fonte ou a reminiscência, produto do saber humanista, dada a mestria com que as elabora e enriquece, seriam capazes de explicar o seu valor e originalidade e longe de lhe retirarem os

³⁷ Sobre as possíveis fontes estéticas e temáticas da *Castro*, ou simples migrações textuais que longe de lhe retirarem méritos lhos confirmam, dada a mestria com que as elabora e enriquece, vide J.P. Wickersham Crawford, ‘The influence of Seneca’s tragedies on Ferreira’s *Castro* and Bermudez’ *Nise lastimosa* and *Nise Laureada*”, in *Modern Philology* 12 (1914) 171-186; e o meu artigo o meu artigo ‘A *Castro* à luz das suas fontes. Novos dados sobre a originalidade de Ferreira’ cit., p. 271-348.

méritos lhos confirmam. Refiro-me sobretudo à edição de 1598 da *Castro*, que se considera o produto de uma reelaboração conscienciosa e definitiva do autor, e que é a única que tem real divulgação nos nossos estudos literários.

Ao iniciar *in medias res*, com o diálogo entre a Castro e a ama, na presença do coro, numa cena de grande beleza rítmica e descritiva, introduz-nos o autor no assunto da peça, ao mesmo tempo que caracteriza a protagonista, à maneira clássica, pela sua alta linhagem e culpa involuntária. A figura de Inês surge projectada desde o início, num cenário idílico de teor elegíaco, que faz lembrar o Ovídio mais cenográfico das *Heroides*. O longo enquadramento descritivo, numa situação narrativa, na sua dupla funcionalidade de catálise ornamental e significativa³⁸, deixa perceber o conflito iminente, a tragédia de caracteres, que nasce da diversidade de atitudes individuais quanto à legitimidade da morte da jovem Inês, ou, o mesmo será dizer, da legitimidade do seu amor. Os monólogos e as confidências das personagens amorosas com os duplos, Inês com a ama e Pedro com o Secretário, dão-nos a verdadeira dimensão dos sentimentos dos dois amantes, sem que seja necessário um encontro entre ambos, como gostaria Almeida Garrett, numa afirmação dos seus gostos românticos³⁹.

O aproveitamento poético que Ferreira faz da ausência e da saudade, que a ausência ocasiona, sobretudo ao longo das falas de Inês no acto III, adquire, nas intervenções do coro II deste mesmo acto, um profundo valor dramático, por essa ausência determinar a catástrofe. O peso das imagens, num adensar do clima trágico a que não falta a leitura estóica dos dados da natureza, reforça o efeito da notícia da morte iminente da heroína, que o coro anuncia.

É admirável a finura e sentido do poético-dramático desta cena:

“Castro: Triste
De mim, triste! Que mal, que mal tamanho
É esse que me trazes?

Coro: É tua morte.

Castro: É morto o meu Senhor? o meu Ifante?

Coro: Ambos morreréis cedo.

³⁸ Sobre a funcionalidade da descrição, no interior da narração, de que a *Castro* nos dá exemplo, em especial nos cantos I e III, em que a protagonista dá expressão aos seus mais íntimos sentimentos, vide os estudos de Barthes, Todorov e Genette, in *Communications*, 8 (1966) sobre análise estrutural da narração.

³⁹ A este propósito, vide Ofélia M. Caldas Paiva Monteiro, *A formação de Garrett. Experiência e criação*, 2 vols., Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1971: I, p.370-380; II, p.161.

Castro: Oh novas tristes!
Matam-me o meu amor? Porque mo matam?”

A tensão dramática que dá a cada verso, entrecortado em *antilabê*, o tom incisivo ou o recorte lamentoso de um suspiro ou de um grito de alma, define, em termos platónico-petrarquistas, a verdadeira dimensão poética e o sentido pregnante do amor.

No acto IV, em que a tragédia se consuma, a protagonista, essa “ovelha mansa”, terna namorada e mãe extremosa⁴⁰, recorre a uma lógica racional e emotiva, de raiz euripidiano-senequiana, onde o retórico e o persuasivo se confundem. A evocação de Pedro e dos filhos, que vivem pelo seu amor e morrem com sua própria morte, vai ter continuidade no acto seguinte.

O V acto é a perfeita expressão do *pathos*. Assistimos de novo à morte da heroína, ocorrida fora de cena, mas prolongada agora na alma de Pedro, que no decorrer da acção sempre foi identificada com a da sua Inês.

Ao tom patético, que acompanha o transbordar de uma paixão já sem remédio, sobra o lirismo, numa expressiva reminiscência petrarquista, qual “Alma minha gentil que te partiste”⁴¹, em que o humano e o divino se sobrepõem...

Assim fala Pedro:

“...o teu amor
M’acompanhará sempre, té que deixe
o meu corpo co teu, e lá vá est’alma
descansar com a tua pera sempre!”

⁴⁰ Garrett afirmava que a piedade predominantemente suscitada pela tragédia se devia à própria luz suave que irradiava da personagem fulcral, Inês, caracterizada nestes termos. Cf Ofélia M. Caldas Paiva Monteiro, op cit, I, p.450.

⁴¹ Cf. neste soneto, as sugestões de Petrarca, *Canzoniere*, 31 e 37.

MITO, IMAGENS E MOTIVOS CLÁSSICOS NA POESIA TRÁGICA RENASCENTISTA EM PORTUGAL

«O mito é o nada que é tudo»¹
Fernando Pessoa, *Mensagem*

Reflectir sobre o valor e o significado do mito e sobre o uso de imagens e motivos clássicos na poesia trágica renascentista implica definir o estilo de um género, numa época em que a *imitatio* e a *aemulatio* dos autores greco-latinos condicionam toda a arte de pensar, de criar e de escrever.

Essencial aos poetas dramaturgos quinhentistas se revela o conhecimento e a divulgação do teatro trágico clássico, quer no texto original, fixado com o maior rigor filológico – de que são exemplo as edições aldinas das tragédias gregas –, quer através da tradução do grego para latim ou dos originais clássicos para as línguas vulgares, progressivamente dignificadas desde o *De uulgari eloquentia* de Dante².

¹ O relevo marcante do mito, no rito, na poesia, na filosofia e na arte, na história da cultura grega e em todas as outras culturas, orais ou escritas, primitivas ou evoluídas, está na origem de inúmeras teorias, interpretações e hipóteses tendentes a organizar, a sistematizar e a explicar a vasta e diversa matéria. No que respeita à exegese do fenómeno mítico, várias teorias ganharam forma ao longo dos tempos: a teoria alegórica, a simbólica, a tantegórica ou literalista, por vezes coexistindo todas na mesma época e no mesmo autor. Está neste caso Platão, que na interpretação dos mitos tradicionais de Homero e Hesíodo é tantegorista, revelando-se nos mitos por ele criados ora alegorista, ora simbolista. Uma síntese clara e profunda da génese e exegese do fenómeno mítico encontra-se em Manuel Antunes, *História da Cultura Clássica*, Lisboa, 1966-1967 (texto pedagógico dactilografado), p. 69-93. O grande mestre que foi da Universidade de Lisboa cita (p. 81-82), ao analisar a teoria simbólica – que integra o simbolismo platónico, o simbolismo idealista, o simbolismo psicologista, o simbolismo existencialista – apoia-se, para caracterizar a componente do simbolismo idealista, na orientação do filósofo e historiador da filosofia Émile Bréhier (1876-1952), num artigo intitulado ‘Philosophie et mythe’, *Revue de métaphysique et de morale* (1944) 361-381. E resume a sua perspectiva, nestes termos: «o mito é o símbolo, o quadro, ou a estrutura em que a acção humana tem sentido; é uma «teoria de sonho e de miragem», que não exige nem verdade nem exactidão, que não se impõe pelo seu rigor lógico mas pela força e frescura das suas imagens, mas que, apesar disso, possui uma significação verdadeira dada, não pelos pormenores, mas pelo conjunto; é um misto de seriedade e fantasia, a traduzir o conflito entre a especulação e a acção que vive em todo o homem». Esta definição de mito cabe no verso de Fernando Pessoa, contemporâneo de Émile Bréhier, bem como na aceção que lhe deram, retomando-o dos autores clássicos, os poetas trágicos do Renascimento.

² Entre os defensores da língua vulgar, na linha de Dante, contam-se Trissino, Bembo, Sperone Speroni, para falar apenas dos italianos que inspiraram o discurso de autores como Du Bellay, António Ferreira, João de Barros. Trissino, que defendera nos *Orti Oricellari* a língua nacional, com uma obra polémica em louvor do *De uulgari eloquentia* de Dante, compusera a tragédia *Sofonisba*, em língua vernácula, tal como Rucellai a *Rosmunda*, dramaturgos que inspiraram ainda Ferreira na adopção do verso solto. Interessa notar que a concepção de teatro, segundo os moldes clássicos, preconizada por Trissino e pelos seus seguidores florentinos (Rucellai, Alamani, Martelli, Pazzi) vai ser também acolhida pelos teorizadores franceses

Definida por Aristóteles como mimese da acção humana, da conduta de grandes figuras míticas ou históricas, capaz de provocar o terror e a piedade e estimular a catarse³, a tragédia é um género privilegiado à expressão da vida humana e seus valores essenciais, numa época, como o Renascimento, caracterizada pelo sincretismo filosófico, moral e religioso.

No período, que poderíamos localizar *grosso modo* nas primeiras três, quatro décadas do séc. XVI, a influência do teatro de Sófocles e sobretudo de Eurípides faz-se sentir em toda a Europa através de traduções e imitações⁴.

Eurípides, considerado por Aristóteles ‘o mais trágico dos poetas’ (*Po.* 1453a 19), foi o mais apreciado entre os dramaturgos gregos e o mais imitado, sobretudo a partir da segunda metade do século XVI. E foi o primeiro a recorrer ao esquema agonístico da retórica, que lhe abria as portas ao debate psicológico, num crescendo de motivos e emoções.

Séneca imita Eurípides, em peças que por vezes guardam o mesmo nome, e confere-lhes a exuberância oratória, própria da sensibilidade do seu tempo, que se sobrepõe à contenção, rigor e hieratismo da tragédia grega.

No Renascimento, apesar da dependência dos modelos clássicos, cada autor preocupava-se em imprimir à sua obra a marca da actualidade, preocupando-se em criar um estilo novo. Este não poderia colidir com a tradição antiga, nem com a preceptística, que empenhava tantos humanistas, designadamente em Itália. Essa Itália, herdeira de um passado que a todos atraía, iria revelar ao mundo das letras, não só teorias mas também novas experiências teatrais. Umas e outras deram fruto entre nós com a desaparecida *Cleópatra* de Sá de Miranda. O próprio António Ferreira para elas voltaria os olhos e a sensibilidade.

Giovan Giorgio Trissino e Giovan Battista Giraldi Cinzio, pioneiros do teatro regular europeu e coriféus da tragédia grega e senequiana, respectivamente, foram determinantes, com a sua produção dramática e a sua teorização, na fixação de modelos trágicos, no Renascimento⁵.

contemporâneos de Ferreira. Jacques Peletier du Mans – que em 1541 tinha precisado com a sua tradução da *Arte poética* de Horácio a forma do poema dramático segundo os preceitos do Venusino – inicia com a sua *Art poétique français* de 1555 a teorização da tragédia dentro de concepções dramáticas novas. Aconselha, nesta sua obra, a tragédia em moldes clássicos, à imitação de Eurípides e Sófocles.

³ Aristóteles, *Poética*, 1449b 24-28.

⁴ Célebres em todo o mundo e muitas vezes editadas no séc XVI são as traduções de Erasmo das tragédias de Eurípides, *Hécuba* e *Ifigénia em Aulide*. Também Buchanan é autor de duas traduções livres de Eurípides, *Medeia* e *Alceste*, que foram representadas em Coimbra. Entre nós, Aires Vitória publica a *Vingança de Agamenon*, tradução da *Electra* de Sófocles, influenciada pela tradução castelhana, em prosa, de Fernán Perez de Oliva.

⁵ Sobre a importância da tradução, na divulgação e conhecimento dos autores clássicos e na afirmação do movimento humanista, vide a síntese que apresentámos em estudos anteriores, e. g. ‘A História Antiga no Humanismo Renascentista Português’, *Actas do II Congresso Peninsular de História Antiga*. (Coimbra, 18-20 Out.1990), Coimbra 1994, p 280-305. Sobre a

Também por esta altura a *Sofonisba* de Trissino, que conheceu grande fortuna entre os dramaturgos franceses do séc. XVI, vai ser representada (1556), na adaptação de Mellin de Saint-Gelais, no castelo de Blois⁶. (Cf. MADELEINE LAZARD, *op. cit.*, pp. 94-96.) A tendência marcadamente moralizadora, em tempos de Concílio de Trento e de Contra-Reforma, privilegia o modelo trágico de Séneca, que é visível mesmo em obras que seguem preferencialmente o modelo grego, de que é exemplo a edição definitiva da *Castro*.

A própria teorização dramática não se alheia da sensibilidade do tempo. Robortello, no seu comentário à *Poética*, de 1548, que marca o início do aristotelismo científico, embora não se conte entre os comentadores preocupados em dar um significado moral à poesia, refere-se à *tragoedia ethice*, à tragédia de caracteres, em termos que não escondem as concepções da época, no que toca ao carácter moral e educativo da poesia⁷.

Assim desde a *Sofonisba* de Trissino, composta em 1514 e impressa em 1524, que inaugurou o teatro trágico do Renascimento – e é modelada segundo as tragédias gregas, difundidas pelas edições aldinas, mais do que sobre as quase desconhecidas teorias aristotélicas – até às tragédias de acentuada influência senequiana, de que é exemplo o teatro escolar, jesuítico e reformista, toda a poesia trágica denuncia, pelo tom retórico e a reflexão ética, a evolução sofrida pelo gosto clássico nos meios cultos de então. Pode mesmo afirmar-se que em Portugal e em todo o teatro europeu, a pureza do estilo clássico foi revestida de cores senequianas.

A tragédia defendida, em nome de um *aggiornamento* dramático, pelo teorizador e poeta trágico Giraldi Cinzio, marcaria de forma indelével a orientação seguida pelo teatro europeu, designadamente pelo teatro da época isabelina, de que Shakespeare é o maior expoente⁸.

teorização e a obra trágica destes autores, vide Nair de Nazaré Castro Soares, *Teatro clássico no século XVI. A Castro de António Ferreira. Fontes – Originalidade*. Coimbra, Almedina, 1996, p. 126 e sqq. Interessa notar que a concepção de teatro, segundo os moldes clássicos, preconizada por Trissino e pelos seus seguidores florentinos (Rucellai, Alamani, Martelli, Pazzi) vai ser também acolhida pelos teorizadores franceses contemporâneos de Ferreira. Jacques Peletier du Mans, que em 1541 tinha precisado com a sua tradução da *Arte poética* de Horácio a forma do poema dramático segundo os preceitos do Venusino, inicia com a sua *Art poétique français* de 1555 a teorização da tragédia dentro de concepções dramáticas novas. Aconselha, nesta sua obra, a tragédia em moldes clássicos, à imitação de Eurípidés e Sófocles.

⁶ Cf. Madeleine Lazard, *Le théâtre en France au XVIe. Siècle*. Paris, 1980, pp. 94-96.

⁷ Vide *Francisci Robortelli Vtinensis in librum Aristotelis de arte poetica explicationes*. Florentiae, in officina Laurentii Torrentini Ducalis Typographi, 1548, p. 210-211.

⁸ No *Discorso ovvero lettera di Giovambattista Giraldi Cintio, intorno al comporre delle commedie e delle tragedie a Giulio Ponzio Ponzoni*, in *Scritti estetici*, Milano, 1864, parte seconda, p. 12, este autor reconhece como prioritária a função educativa da tragédia e preocupa-se com a sua novidade de conteúdo e de forma. Neste sentido firma o conceito de catarse e, ao interpretar o *phobos* do texto aristotélico como ‘horror’ e não como, ‘terror’, teoriza sobre a vantagem de apresentar cenas sangrentas *coram populo*: «Col miserabile e col terribile purga gli animi da vizi e gl’induce a buoni costumi».

É, no entanto, numa espécie de oscilação entre a temática histórica, a mitológica e a religiosa e entre o modelo de teatro de Séneca e de teatro gregode que as duas edições da *Castro* são exemplo acabado –, que muitas obras ganham individualidade própria e firmam a sua originalidade.

Conhecida é a atitude do pensamento português no século XVI, a nível filosófico e doutrinário, que privilegia o sentido valorativo da existência e se compraz no observar do acto humano, sua análise e compreensão⁹. Percebe-se assim o grande acolhimento que teve entre nós a tragédia do Cordovês.

O tom retórico e sentencioso do seu discurso, de pendor moralizante, de acordo com a filosofia estoica, adequava-se na perfeição aos gostos desta época. E não só o teatro de inspiração religiosa e bíblica, com raízes medievais, mas também o teatro profano, de assunto mitológico ou nacional, tinham sido absorvidos por esta tendência da dramaturgia latina, que animava as tragédias renascentistas.

Aliás, independentemente dos modelos seguidos, das influências conscientes ou inconscientes, da criatividade individual, há como que um discurso trágico, próprio de cada época.

O teatro, em Portugal, floresce à sombra das instituições escolares¹⁰. O ensino na Universidade de Coimbra das três línguas cultas, o grego, o latim e o hebraico era prova inequívoca da actualização e europeização do nosso ensino e cultura. Através do conhecimento destas línguas era possível o recurso às fontes do saber, à riqueza literária da Antiguidade clássica e à exegese bíblica, aspectos marcantes da actividade intelectual dos nossos humanistas. Fundamental era, contudo, um domínio perfeito, correcto e elegante da língua latina, a língua de cultura e de comunicação na Europa. Em latim, eram leccionadas as diferentes matérias por mestres nacionais e estrangeiros.

Os *Estatutos da Universidade de Coimbra* de 1559 regulamentam o ensino destas línguas¹¹ e explicitam, no que toca ao Latim, que: «Hos alunos, que ouverem de ouvir Artes, tenham ouvida Latinidade, de maneira que saibão falar

⁹ Vide Joaquim de Carvalho, *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XVI*, vol. I, Coimbra, 1947, p. 2-3; Jorge Borges de Macedo, 'Livros impressos em Portugal no século XVI. Interesses e formas de mentalidade', *Arquivos do Centro Cultural Português, IX – Homenagem a Marcel Bataillon*. Paris, F. C. Gulbenkian, 1975, p. 214 e sqq.

¹⁰ São excepção as tragédias *Ioannes Princeps* de Diogo de Teive e a *Castro* de António Ferreira. A *Ioannes princeps* – que tem por tema a morte do único herdeiro do reino, o príncipe João, filho de D. João III, ocorrida a 2 de Janeiro de 1554, dezoito dias antes do nascimento de seu filho, o futuro D. Sebastião –, embora escrita por um professor do Colégio das Artes, não é uma tragédia de escola. O facto de ser escrita em latim – não há sequer notícia da sua representação – não a arranca do contexto poético-dramático em que se insere e não invalida o seu significado social, na contextura emocional e política da nação portuguesa.

¹¹ Vide *Estatutos da Universidade de Coimbra (1559)*, com introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite. Coimbra, 1963, p. 94.

e compor»¹². Esta expressão «falar e compor» implica não só o entendimento e o comentário dos autores latinos, mas a sua imitação, na pureza e beleza estética do discurso oral e escrito.

A criação do Colégio das Artes, em 1548 destinava-se à preparação dos alunos que frequentariam os cursos universitários. Apesar disso, conferia os graus de bacharel e licenciado em Artes, com um prestígio que igualava os graus universitários, dada a competência e a reputação dos seus mestres¹³.

Neste colégio, era dada uma grande importância às disciplinas literárias em relação a todas as outras, pois dos dezasseis professores que inicialmente nele exerciam a docência, metade leccionava cursos de Gramática, Retórica e Poética¹⁴.

Ao teatro, sobretudo à tragédia, atribuía-se um papel fundamental na formação retórica e moral dos alunos. O reconhecimento do papel pedagógico do teatro, documentado já por alvarás régios de D. João III¹⁵, presidia ao espírito da definição curricular do Regulamento da *Schola Aquitanica*, o Colégio de Bordéus. Elaborado por André de Gouveia para esta instituição de ensino, serviu de base à *ratio studiorum* do Colégio das Artes, que este humanista viera fundar e dirigir¹⁶.

Entre os mestres *bordaleses* que vieram para Coimbra figuram o bracarense Diogo de Teive, o escocês George Buchanan e o francês Guillaume de Guérente, todos eles poetas dramaturgos.

Diogo de Teive, que percorrera os diversos centros intelectuais da Europa, onde adquirira uma dimensão de saber e mentalidade verdadeiramente humanistas, é autor de tragédias bíblicas *David* e *Judith*, e de uma *Ioannes Princeps tragoedia*, de assunto nacional contemporâneo¹⁷.

George Buchanan, mestre conceituado, em Bordéus e Coimbra, em Paris e Cambridge, era autor de várias tragédias. Segundo confessa, escreve-as para

¹² Ibidem, p. 314.

¹³ Para se ajuizar dos métodos renovadores do ensino dos *bordaleses* basta lembrar o comentário ao *Organon* de Aristóteles, feito por Nicholas Grouchy, o humanista francês que se tornou grande divulgador da história e da cultura portuguesas em França. A este professor do Colégio das Artes se deve a tradução francesa da *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos portugueses* de Fernão Lopes de Castanheda e a divulgação em francês dos nomes das diversas espécies referidas por Garcia d'Orta, nos seus *Colóquios dos simples e drogas*.

¹⁴ O programa seguido neste Colégio era semelhante ao que figurava no regulamento da *Schola Aquitanica*, vide Mário Brandão, *O Colégio das Artes*, I (1547-1555), Coimbra, 1924, p. 272 e 282; Idem, *Documentos de D. João III*. 4 vols. Coimbra, 1937-1941: vol. III, p. 109.

¹⁵ Cf. os alvarás régios que prescrevem a realização de representações na Universidade, in Mário Brandão, *Documentos de D. João III* cit., vol. II, p. 47-48,

¹⁶ Cf. E. Vinet, *Schola Aquitanica*, texto latino revisto por Alfredo de Carvalho, Coimbra, 1941.

¹⁷ Vide Nair Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João* de Diogo de Teive. Introdução, texto, versão e notas. 2ª edição revista e actualizada. F. C. Gulbenkian-JNICT, pp. 97-132 (1ª ed. Coimbra, Instituto de Alta Cultura, 1977; 3ª ed. Coimbra, IUC, 2010).

incentivar nos escolares o gosto pela Antiguidade¹⁸. E não sem razão. Montaigne, que interveio nas representações levadas a cena no Colégio de Bordéus, onde era aluno¹⁹, é exemplo significativo do homem moderno, autor de uma obra marcada pelo individualismo e humanismo literários, os *Essais*, em que recorre, de forma insistente, ao saber clássico, como processo estético e reflexão filosófica.

As tragédias de Buchanan, escritas com esta intenção pedagógica, revelam bem a *uis tragica* de inspiração clássica: além das referidas traduções euripidianas, *Medeia* e *Alcestis*, as tragédias bíblicas *Jephtes* e *Baptistes* seguem formalmente o modelo grego, sendo a *Jephtes* modelada sobre a *Efigénia em Áulide*²⁰. Esta produção de Buchanan assinala o início de uma nova fase na evolução da tragédia renascentista e deixa marcas indeléveis no teatro europeu.

A morte inesperada de André de Gouveia e a suspeição de heresia de alguns destes mestres leva à entrega do Colégio das Artes aos jesuítas, em 10 de Setembro de 1555²¹.

É neste ambiente que se desenvolve e ganha uma nova vitalidade a tragédia neolatina. Esta, sem deixar de ser sobretudo um “poema sacro”, na esteira da herança medieval, transpõe para as figuras bíblicas todo um realismo simbólico que as identifica, no seu comportamento, no seu agir consciente ou involuntário, com personagens do mundo real contemporâneo, com suas paixões, conflitos e problemas muito actuais, expressos numa linguagem e num estilo que evidencia claramente um marcado classicismo formal.

A apresentação em cena de figuras do Antigo Testamento – tais como David, Elias, José, Saul, Acab, Jezabel, que personificam o bem e o mal e ilustram a luta entre ambos, que é de todos os tempos – permitia ao poeta trágico fazer o paralelismo entre o passado bíblico e o presente e debater os problemas mais prementes da sociedade contemporânea, de índole política, social e religiosa, numa assimilação perfeita dos temas da Sagrada Escritura aos temas do Humanismo. A título de exemplo, Jezabel, figura que na tragédia *Achabus* de Miguel Venegas é caracterizada, em termos senequianos, como a personificação

¹⁸ Vide Georgii Buchanani *Vita ab ipso scripta biennio ante mortem* in *Opera Omnia*, Lugduni Bataurorum, apud Iohannem Arnoldum Langerak, 1725, §§ 30-37.

¹⁹ Cf. *Essais*, I, 26.

²⁰ Note-se que as tragédias de assunto bíblico *Jephtes* e *Baptistes* não são divididas nos canónicos cinco actos, como prescreve Horácio, nem o coro tem como função primordial marcar, com as suas intervenções líricas, essa divisão. O coro desempenha o papel de personagem, como recomenda Aristóteles, à semelhança da tragédia grega, designadamente Eurípides, seu principal modelo. Vide a edição destas tragédias com tradução inglesa, in *George Buchanan Tragedies*. Ed. by P. Sharratt and P. G. Walsh, Edinburgh, Scottish Academic Press, 1983, p. 21-164.

²¹ Vasta é a produção dramática dos jesuítas, significativa do valor pedagógico que era atribuído à arte da composição e da representação de peças de teatro, cujo modelo preferencial é a tragédia de Séneca. Cf. a este propósito, Nair de Nazaré Castro Soares, *Teatro clássico no século XVI. A Castro de António Ferreira. Fontes - Originalidade* cit., p. 217 e sqq.

do *furor*, da *dementia*, é assimilada, na tragédia jesuítica, em geral, à rainha de Inglaterra Isabel I, que confirmou definitivamente no seu país o anglicanismo. No teatro bíblico protestante, a mesma Jezabel é identificada com a rainha Catarina de Médicis, sobretudo a partir da chacina de Saint-Barthélemy, em 1572²².

Neste contexto, não resistimos a apresentar um apontamento curioso, já que confirma a actualidade de processos da estética teatral renascentista e é revelador da personalidade, desde verdes anos, do Papa S. João Paulo II, que marcou a história do pensamento do século XX. Às portas da segunda guerra mundial, em 1939-1940, o então estudante universitário polaco Karol Wojtyła, que se distinguia pela inteligência, sensibilidade estética, imaginação criativa, acuidade filosófica e reflexiva dos problemas humanos, escreve e faz representar, na clandestinidade, duas peças de teatro de assunto bíblico, *David e Job*. Nelas combina a história bíblica com a história polaca recente e se debruça, em termos interventivos, sobre a injustiça e a luta dos oprimidos, que incentiva à esperança através da fé.

É o reconhecimento do teatro como género insuperável de pedagogia e parénesis, que desde a Antiguidade aos nossos dias, o tempo não desvenece...

Todo o discurso literário no Renascimento é profundamente influenciado pela retórica escolar, qualquer que seja o género cultivado²³.

Assente no princípio da emulação perante uma excelência objectiva, a pedagogia retórica, que desenvolve «competências recapitulativas», visa o aperfeiçoamento de competências literárias – o ideal absolutamente impessoal do bom discurso, conforme os preceitos da *ars*. Apesar disso, a imitação dos modelos clássicos, a *multiplex imitatio*, apoiada na prática da memória e na *ars combinatoria*, tendo sempre em conta o *decorum*, é posta em prática nas *exercitationes* da pedagogia quinhentista, muito para além da simples *repetitio*.²⁴

Assumem, neste sentido, um significado particular a *uariatio* e a *correctio* dos diversos *themata* propostos. Através da *uariatio*, que consiste na exploração das múltiplas leituras e aproveitamentos de um tema, e da *correctio*, que visa um tratamento diferente ou melhorado de um determinado texto, num quadro de perfeição objectiva e técnica, a retórica escolar abre-se à expressão da sensibilidade e da criatividade individuais.

Herança da Antiguidade tardia é a prevalência da retórica escolar do louvor

²² É o que acontece, por exemplo, em *Les tragiques* de Agrippa d'Aubigné. Cf. Henri Weber, *La création poétique au XVI^e. siècle de Maurice Scève à Agrippa d'Aubigné*. Paris, 1955, p. 606-608.

²³ Jean Lecoite, *L'idéal et la différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance*, Genève, 1993, «De l'exercice scolaire à la pratique littéraire», p. 88-99, maxime p.94.

²⁴ Vide a propósito Nair de Nazaré Castro Soares, 'A literatura de sentenças no Humanismo Português: *res et uerba*', in *Actas do Congresso internacional sobre Humanismo Português na época dos Descobrimentos* (Coimbra, 9 a 12 de Outubro de 1991), Coimbra, 1993, p. 377-410.

e da censura, da poética do panegírico, que se adequava à moralização e à parénesis, aplicada a todos os objectos possíveis da realidade concreta – em que o louvor da natureza é tema predilecto – bem como da realidade abstracta, em que é motivo recorrente o elogio do bem e da virtude, em contraste com o mal e o vício²⁵.

Se a influência destes *themata* escolares transparece no carácter predominantemente celebrativo das formas literárias no Renascimento, a que o género demonstrativo ou epidíctico dá o tom – tais como a biografia, o elogio, o panegírico e a história paradigmática de raiz clássica, de que é exemplo a obra de João de Barros²⁶ – é de sobremaneira importante na poesia trágica quinhentista, maneirista e barroca.

A tragédia, ao representar poeticamente a vida – numa preocupação constante de estabelecer e discernir quadros de excelência, princípios e valores objectivos, através do debate e do confronto de ideias das diferentes personagens –, combina o discurso ético e o agonístico, o género demonstrativo e os deliberativo e judicial, com predominância do primeiro. A par deste adestramento das competências e capacidades dos alunos, a *technê* retórica permitia aos dramaturgos, que exerciam o magistério docente, um contacto diuturno com as letras clássicas e uma actualização da sua cultura literária, reflectida nas suas obras teatrais, numa assimilação perfeita de reminiscências e alusões dos autores da Antiguidade. Difícil se torna avaliar até que ponto a *imitatio* humanista era intencional ou simplesmente a expressão da própria sensibilidade e da mentalidade do tempo.

Ao pretendermos analisar a produção dramática do humanismo, não nos poderemos abstrair da teoria teatral renascentista, subjacente ao pensamento crítico e à concepção estética dos diversos autores. Neste particular, a preceptística aristotélico-horaciana oferecia, como referência última, os modelos teóricos do género²⁷.

Para os teorizadores e dramaturgos quinhentistas, as considerações de poética clássica, no que se refere à definição de tragédia e sua realização como espectáculo, presidem à concepção e realização trágicas. A tragédia, «imitação de uma acção humana (*mimesis práxeos*) de matéria elevada e completa, com uma certa extensão,

²⁵ Jean Lecointe, *L'idéal et la différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance* cit., p. 94-98.

²⁶ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, 'Humanismo e História: *ars scribendi* e valor do paradigma', *Máthesis* 1 (1992) 153-169.

²⁷ Vide M. T. Herrick, *The fusion of horacian and aristotelician literary criticism (1531-1555)*, Urbana, 1946. No século XVI, o pensamento estético de Horácio era conciliado com o do filósofo grego, de tal forma que a *Arte poética* do Venusino era reduzida a um número exacto de *regulae* que poderiam de igual modo reconhecer-se na obra de Aristóteles. Cf. Nair de Nazaré Castro Soares, *Teatro clássico no século XVI. A Castro de António Ferreira. Fontes – Originalidade* cit., p. 128.

apoiada num discurso»²⁸, é capaz de proporcionar o prazer (*hedonê*), decorrente da compaixão (*éleos*) e do medo (*phobos*)²⁹. Para suscitar prazer, o discurso deve caracterizar-se pelo ritmo (*rhythmos*), a harmonia e o canto (*melos*)³⁰.

Dirigida a despertar emoções, num público receptor, a tragédia define-se como experiência emocional e intelectual, com uma função emotiva, um valor didáctico³¹.

Instrumento sedutor da mimese trágica é a linguagem, a palavra, a que a retórica e os seus recursos conferem força e vigor expressivos.

Conhecidas as coordenadas essenciais da mundividência da época quinhentista, os seus padrões de referência cultural e os códigos estéticos do género trágico, fica-nos a exegese poética das obras dramáticas, nos seus dois níveis de leitura, heurística e hermenêutica, para usar a terminologia de Riffaterre³².

Ao analisarmos a ocorrência e o significado do mito, imagens e motivos clássicos, pretendemos sobretudo apurar – mais do que «interferências de estruturas» entre o texto em análise e um intertexto explícito – o sentido denotativo e conotativo da arte alusiva, própria da memória poética, indispensável à criação e compreensão do discurso trágico, bem como ao estabelecimento das regras do idioleto do género.

Adequado à perfeita realização do *pathos*, de acordo com a alta estatura social das personagens, é o estilo sublime³³, que representa ao mesmo tempo a perfeição estética e a eficácia oratória e concilia duas exigências: o incitamento à virtude, próprio da filosofia e a preocupação da eficácia, finalidade da retórica³⁴.

Na realização trágica, a teoria da afectividade converge assim com a doutrina do sublime, em que a máxima lapidar e a palavra poética, informada de imagens e motivos mitológicos, são postas ao serviço da exaltação da grandeza de alma e da virtude – numa apropriação do *ethos* ao *pathos*, essencial a uma tragédia que se pretende *morata recte*, no dizer de Horácio³⁵.

²⁸ Aristóteles, *Poética*, 1449b 24-28.

²⁹ Aristóteles, *Poética*, 1453b 11-14

³⁰ Aristóteles, *Poética*, 1449b 28-30.

³¹ sobre a tragédia como um género literário regido por uma poética didáctico-hedonista, vide S. Halliwell, *Aristotle's poetics: a study of philosophical criticism*, London, 1986, p. 62-81; N. T. Croally, *Euripidian polemic. The trojan women and the function of tragedy*, Cambridge, 1994, maxime 23-33.

³² M. Riffaterre, *Semiotica della poesia*, tr. it., Bologna, 1983, p. 23-53, maxime, p. 29-31; p. 142.

³³ Aristóteles, *Poética*, 1449b 2 1 e sqq.; 1453a7-11; Horácio, *Arte poética*, vv. 95 e sqq. e vv. 220-250.

³⁴ Mireille Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*. Paris, 1989. p. 60.

³⁵ Horácio, *Arte Poética*, v. 319. Em traços gerais, o *ethos* é a manifestação da qualidade moral do sujeito no discurso e o *pathos* o apelo às paixões do público com vista à persuasão (cf. e. g. Cícero *Orator* 37, 128 e sqq.). Vide sobre este assunto Jean Leconte, *L' idéal et la*

Às grandes figuras, à sua *grauitas*, adequa-se a *breuitas* discursiva, como ensinam Erasmo, no prefácio dos seus *Apophthegmata*, e D. Jerónimo Osório, no tratado *De regis institutione et disciplina*, ‘Sobre a educação e instrução do rei’, dirigido a D. Sebastião³⁶.

A *breuiloquentia*, que recorre à *sententia* e ao *exemplum* histórico e mítico, imprime ao discurso uma como que *tacita uis*, a presença do fazer no dizer, em que a força expressiva, a *emphasis*, se une a um critério de eficácia – a *efficacia*, a *energeia* –, com vista à plena realização do *pathos*, que apela às paixões do público com fins de persuasão³⁷.

Se a sentença se encontra já em Homero, nos líricos e na gnómica de Sólon, para quem os poetas são «mestres de sabedoria» – os comentários do coro, na tragédia, apoiam-se nesta noção – é com o nascimento da retórica que a referência aos lugares comuns e à máxima se revela tecnicamente útil à persuasão argumentativa e à psicologia do comportamento³⁸. Assim se explica a multiplicação das sentenças no teatro de Eurípides, para caracterizar comportamentos, para definir sentimentos fundamentais da alma humana – como o gosto de viver, a ambição, a cólera, o medo – ou mesmo para desenvolver reflexões de natureza abstracta, como por exemplo de carácter político³⁹.

Séneca, à distância de tantos séculos de Eurípides, revelou nas suas tragédias, o gosto pelos mesmos temas e motivos, pela mesma expressão poética, que iria tornar-se numa das características do seu estilo e da sua fortuna como dramaturgo.

O *poietes* do Renascimento sente toda uma responsabilidade em integrar a sua obra num género, que a tradição clássica milenar elevou acima de todos os outros⁴⁰. O peso dessa tradição e o nível formal atingido pelos dramaturgos da tragédia ática do século V a. C. e por Séneca, o poeta-filósofo de Córdova, do século I da era cristã, condicionaram as ligações intertextuais e as relações estabelecidas entre a produção quincentista e as obras da Antiguidade. Ao colher nelas elementos, tornando-os homogêneos ao seu discurso, quer sejam imagens, motivos mitológicos, simples termos de *ornatus tragicus*, ou mesmo expressões

différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance cit.: «Rhétorique et linguistique. *L'èthos* et le *pathos* comme instances de l'énonciation», p. 388 e sqq.

³⁶ Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, 1994, p. 353.

³⁷ Vide, a propósito, Nair de Nazaré Castro Soares, ‘A literatura de sentenças no Humanismo Português: *res et uerba* cit., p. 377-410; Jean Lecointe, *L'idéal et la différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance* cit., p. 696-697

³⁸ É interessante referir que o livro II da *Retórica* de Aristóteles se ocupa da descrição dos principais sentimentos e dos principais caracteres.

³⁹ Vide Jacqueline de Romilly, «*Patience, mon coeur!*... *L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris, 1984, p. 144-147.

⁴⁰ Aristóteles, *Poética*, 1462a 14-18.

lapidares carregadas de um forte valor ideológico, o poeta procura inserir-se na continuidade de um género, colocar-se ao nível da grande poesia, à altura do coturno da tragédia clássica.

A própria expressão do *pathos* requer imagens, apóstrofes, símiles, comparações, alegorias, personificações, motivos da mitologia e da tradição literária, que se adequam, segundo o *decorum*, aos estados de alma que se querem exprimir ou descrever. As interrogações, as exclamações, as anáforas, as repetições percorrem o texto dramático de forma recorrente, a deixar transparecer estados passionais. As longas *rhêseis* retóricas e moralizadoras alternam com a *esticomitia* e a *antilabê*, próprias da logomaquia, a conferir intensidade discursiva aos confrontos dramáticos que opõem as personagens em cena, pela diversidade do seu *ethos* ou do seu *logos*, do seu carácter ou do seu pensamento, das suas ideias.

A dinâmica dramática traduz-se ainda na capacidade de cada autor construir uma estrutura bem equilibrada, um discurso elegante e elaborado, harmonizando-os com as tensões que turvam a alma das personagens – de acordo com a sua alta estatura e com as circunstâncias da palavra.

Assim, a função emotiva e o valor didáctico-cognitivo da obra trágica têm como instrumento, capaz de suscitar o prazer e enriquecer o *pathos*, a linguagem, na perfeição estilística e eficácia oratória do estilo sublime – com seus recursos estéticos, ritmo, harmonia e canto. Entre estes recursos, que vão necessariamente ao encontro dos gostos e dos horizontes de expectativa do público – para que a tragédia se realize como experiência emocional e intelectual, a *theatrokratía*⁴¹ – têm lugar o mito, as imagens e motivos clássicos.

A mitologia, que o autor trágico adapta às circunstâncias dramáticas ou a acontecimentos contemporâneos, é ainda um traço comum, um elo de ligação entre as diversas realizações do espírito humano que definem uma época.

Além disso, o mito é, desde Homero e Hesíodo, fonte de inspiração colectiva que a liberdade, a imaginação e o virtuosismo da expressão poética individual potencializa e recria⁴². Enforma a intriga, o *mythos*, das peças dos tragediógrafos gregos, Ésquilo, Sófocles e Eurípidés e das tragédias de Séneca. É motivo recorrente nas tragédias do Renascimento e muito além deste período.

Se o recurso ao mito, no discurso trágico quinhentista, não é por si só capaz de comunicar um sopro poético ao que por vezes se reveste de acentuado tom retórico, é inegável contudo que esta forma de *imitatio* e de *aemulatio* clássicas se articula à criatividade artística. O mito, as imagens e os motivos clássicos, muito além de simples *ornatus*, são veículo de intensidade expressiva, a atestar o

⁴¹ Cf. Aristóteles, *Poética*, 1455a 24-27.

⁴² Homero e Hesíodo são considerados os grandes responsáveis pelas lendas gregas da tradição mítica e religiosa por diversos autores gregos, desde Xenófanes, poeta e pensador do séc. VI a. C. (fr. 11 Diels), a Heródoto, o famoso historiador do século seguinte (Liv. II, cap. 53) e a Platão (*Rep.* 377d).

ingenium e a *ars* do dramaturgo. O seu valor poético reside, muitas vezes, na natureza da ligação entre o concreto e o abstracto, entre o mundo físico e o mundo moral; na reunião, numa espécie de unidade sinfónica, de traços essenciais de um conjunto de objectos diversos; na surpresa de uma harmonia instantânea, revelada entre aparências estranhas.

É nesta busca das imagens, uma das exigências do gosto clássico – em que, por vezes, se conjugam a imagética de origem homérica e a petrarquista – que se revela o sentido da vida física, o gosto e a admiração pela actividade concreta, o sentimento naturalista-panteísta, tão caros no Renascimento⁴³.

Neste tempo em que a experiência abriu novos horizontes na observação e conhecimento do homem, do mundo e da natureza, de que as obras de Pedro Nunes e Garcia d’Orta são expressivo exemplo, multiplicam-se as analogias cósmicas, as referências aos elementos, as imagens náuticas dos ventos e das tempestades, que comunicam uma espécie de grandeza épica à sinceridade patética, ou, por outro lado, as imagens de delicadeza, ternura, beleza frágil colhidas na natureza, nas paisagens idílicas, nas flores, a acentuar a tonalidade elegíaca de certos passos⁴⁴.

O discurso quinhentista ganha assim vigor experiencial e realismo simbólico através da imagética clássica, a que não são alheias, para os autores desta época, as ressonâncias bíblicas⁴⁵.

Modelar é a utilização destes motivos no discurso trágico renascentista, a acentuar a dualidade da alma humana, em *topoi* recorrentes. Exemplo expressivo são o *locus amoenus* e o *locus horrendus* – apresentado, o mais das vezes, pelo

⁴³ Vide Henri Weber, *La création poétique au XVI^e siècle de Maurice Scève à Agrippa d’Aubigné* cit. 635-636; 738 e sqq.

⁴⁴ Refiram-se, a título de exemplo, a *Ioannes Princeps tragoedia* de Diogo de Teive e a *Castro* de António Ferreira, que representam a morte na flor da idade, a vida cortada em flor, pela mão de Deus ou pela vontade dos homens, que se reveste, em todos os tempos, de poesia, emoção e transcendentalidade (e. g. *Ioannes Princeps*, v. 874-883; *Castro*, acto I, v. 52; acto IV, v. 174-175). As imagens repetem-se desde a *Iliada*, Mimnermo, Semónides de Amorgo, Catulo, a *Eneida* de Virgílio, Ovídio, Séneca, aos autores quinhentistas – desde a lírica à prosa de carácter moralizante, de que é exemplo expressivo o *De contemptu mundi* de Erasmo. Tanto a tragédia de Teive como a de Ferreira contêm sugestões do motivo euripídiano do sacrifício voluntário que confina com o conselho da *libera mors* senequiano, em que é referido o *exemplum* de muitas «Romãs e Gregas» que morreram «só por sua glória» (Castro, acto IV, v. 135-137). Vide, a este propósito, Nair de Nazaré Castro Soares, “martírio e sacrifício voluntário na tragédia humanista e no mito inesiano: em António Ferreira e Eugénio de Castro”, *Humanitas* 48 (1996) 205-222.

⁴⁵ Em consonância com as imagens clássicas estão imagens bíblicas do *Velho* e *Novo Testamentos*, desde os *Livros Sapienciais*, designadamente a lírica dos *Salmos* e a gnómica dos *Provérbios* – tão ao gosto de Erasmo, autor que está na base da *ratio studiorum* que norteia a pedagogia humanista – aos livros em que se sobrepõem o elemento realista e o elemento sobrenatural, em que a subversão das forças da natureza surge como manifestação de Deus e como visão apocalíptica do mundo, de que são exemplo expressivo os *Livros Proféticos* como os de *Isaiás*, os *Evangelhos*, que relatam a morte de Jesus, e o *Apocalipse*.

recurso ao sonho de fonte esquiliana. Nestes quadros descritivos, enriquecedores da peripécia – que figuram, por exemplo, na *Ioannes princeps tragoedia* de Teive e na *Castro* de Ferreira –, se combina de forma perfeita o maravilhoso com toda uma realidade, não fixada historicamente, retirada do mundo natural, animais e plantas.

Através destes motivos, destes *loci*, materialização do bem e do mal, da luz e das trevas, da felicidade e da desgraça, se dá voz à poesia salmódica bíblica, ao bucolismo virgiliano e ao lirismo horaciano e elegíaco, colhidos no Renascimento pela *Arcádia* de Sannazaro, que contrasta com a expressão clássica do *horribilis*, o mundo tenebroso dos bosques escuros, dos tigres e leões, presságio trágico que precipita a catástrofe e consoma o *pathos*.

Em todo o teatro bíblico, maioritário na produção quinhentista, quer protestante, quer jesuítico e contra-reformista, a constante referencial do *mythos* é a luta do bem e do mal.

É na materialização destas duas tendências da condição humana – em que a imagética pagã e bíblica se fundem, num jogo intelectualivo da imaginação criativa, a conferir unidade, vida e movimento ao discurso trágico, por vezes moralizador, retórico e retardador da acção dramática – que reside a originalidade de muitas obras dramáticas quinhentistas, de diversos autores. Entre eles, avultam, os dramaturgos jesuítas do Colégio de Coimbra, Padres Miguel Venegas e Luís da Cruz.

Poderíamos ser tentados a pensar que o teatro bíblico, dada a sua natureza catequética, seria menos adequado à utilização de motivos míticos e imagens clássicas. Tal não se verifica, como o documenta a produção trágica novilatina quinhentista, em Portugal, quase exclusivamente de temática bíblica, de acordo com o ideal pedagógico do teatro escolar jesuíta, com larga representação entre nós. Pode-se mesmo afirmar que, além dos motivos clássicos e mitológicos, a imprimir uma feição lírica ou trágica às contradições do humano, as personagens bíblicas são desenhadas por vezes sobre o *ethos* das grandes personagens trágicas antigas e convivem com figuras que se tornaram verdadeiras alegorias da *poesis* dramática clássica⁴⁶. Referimos a presença da Pitonisa, qual *deus ex machina*, em *Saul Gelboeus*, a conjurar o Além, que substitui o sonho profético tradicional, e o recurso à figura de Tirésias, personificação do saber inspirado, a desempenhar as clássicas funções proféticas, em *Achabus* – duas tragédias do P^o. Miguel Venegas⁴⁷.

⁴⁶ Vide o paralelo entre o *ethos* das personagens bíblicas e o de figuras trágicas, em *Saul Gelboeus*. Cf. Ermelinda Emília Ferreira Barbosa Couto, *Saul Gelboeus de Miguel Venegas*, Coimbra, 1968 (tese de licenciatura dactilografada), p. 72-73.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 89 e Maria Margarida Lopes de Miranda, *Teatro nos Colégios dos jesuítas. A Tragédia de Acab de Miguel Venegas, S. I. e o início de um género dramático (séc. XVI). Nascimento da tragédia jesuítica*. Lisboa, F. C. Gulbenkian-FCT, 2006.

A apóstrofe às Erínias, às Fúrias, ou a referência às Parcas, símbolo do percurso da vida humana, integram de forma recorrente a expressão patética das tragédias deste autor, as do P^o. Luís da Cruz, e de Diogo Paiva de Andrade, para citar, entre outros, poetas dramáticos que viram a edição moderna de obras suas⁴⁸.

Constante é a evocação de deuses do Olimpo, das Musas, de Cípris e seu filho Cupido, do motivo mítico de Procne e Filomela, de heróis mítico-históricos, como Hércules, Teseu e Pirítoos, Nestor, Alexandre⁴⁹.

A mitologia como a *Bíblia* é sentida como fonte de referências históricas e aparece como suporte à inspiração poética, a conferir dignidade discursiva e identidade genológica à tragédia quinhentista, que quer prolongar e actualizar a *uox tragica* dos poetas clássicos.

Se o discurso poético trágico foi elaborado pelos autores da tragédia ática do século V a. C., encontra a sua expressão, na língua latina, na poesia trágica de Séneca.

O génio criador do Cordovês soube recolher nos trágicos gregos, designadamente em Eurípidés, a essencialidade poético-dramática, e na tradição literária greco-latina os motivos enformadores da sua obra

Foi através do *logos* dramático senequiano, da forma como o poeta da Roma de Nero modelou, na língua latina, a *res* e os *uerba* das suas tragédias, que os dramaturgos quinhentistas plasmaram o seu discurso, a sua *ars scribendi tragica*.

Pode perceber-se, contudo, que as imagens e motivos clássicos e mitológicos, que caracterizam a tragédia, se encontrem disseminados pela obra de outros autores latinos, apreciados pelos poetas quinhentistas, designadamente os poetas clássicos, Lucrécio, Horácio, Virgílio e Ovídio. Entre estes, «O Sulmonense» – como lhe chamou, no seu verso inspirado, Camões – foi sempre, sobretudo com as *Metamorfoses*, desde a tradição medieval do *Ovídio moralizado*, fonte inesgotável de motivos míticos.

Nesta perspectiva, se Séneca se impõe como modelo das reminiscências e alusões literárias clássicas, que o seu discurso veicula, é sobretudo porque se lhe deve a fixação da língua trágica latina.

⁴⁸ Vide e. g. P^o. Luís da Cruz S. J. *O Pródigo, tragicomédia novilatina*, por R. M. Rosado Fernandes e J. Mendes de Castro. Lisboa, 1989; António Maria Martins Melo, *Teatro jesuítica em Portugal no século XVI. A tragicomédia Iosephus do Pe. Luís da Cruz, S. J.* Lisboa, F. C. Gulbenkian-FCT, 2004; Diogo Paiva de Andrade; Diogo Paiva de Andrade, *A tragédia D. Duarte (Eduardus)*. Introdução, tradução e notas de J. N. Pereira Pinto, Lisboa, 1986. Nesta tragédia histórica *Eduardus*, de meados do século XVII, transparecem a realidade política nacional no tempo da Restauração, após o domínio filipino, e os problemas religiosos que assolam a Europa dividida, como os dentes de Cadmo, no dizer de Camões.

⁴⁹ Todos estes motivos se encontram na *Ioannes princeps tragoedia* de Diogo de Teive. Cf. Nair Nazaré de Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João* de Diogo de Teive cit.

À criação individual dos novos autores coube seguir e adaptar a matriz senequiana preferencial, por vezes pelo recurso à *intarsio* de diversos modelos numa nova *iunctura*, ou pela actualização dos códigos estético-literários, através da *contaminatio* genológica entre o trágico e o lírico, de que é exemplo a *Castro*⁵⁰.

Ao darem voz à experiência trágica, os dramaturgos quinhentistas acolheram e assimilaram as formas, os temas, a linguagem, as imagens, os motivos das tragédias antigas que, depurados até à essencialidade, foram fonte perene de inspiração.

O peso da Antiguidade mítico-lendária e o fascínio que despertam as belas formas clássicas nos poetas do Renascimento condicionam o discurso dramático, que se apoia num mundo de referências comuns, numa espécie de comunidade de inspiração, a conferir-lhe um carácter inevitavelmente culto, quer o génio criador individual opte por uma certa exuberância – o teatro de influência senequiana – ou pela contenção estilística, o teatro em vulgar, de influência italiana, que acolhe o modelo da tragédia grega, de que a edição definitiva da *Castro* é modelo acabado.

Na *Castro*, se a linguagem e o discurso dramático obedecem a novos cânones e padrões estéticos, de acordo com o lirismo que a impregna, os motivos clássicos e a imagética recorrente na literatura quinhentista não diferem do modelo de tragédia histórica ou bíblica que preferencialmente assume Séneca como modelo. Nem outra coisa seria de esperar, já que a obra dramática, *mimesis biou*, tem necessariamente de estar de acordo com os padrões de sensibilidade da sua época, com os gostos do auditório, do leitor/espectador, motivação primeira da obra trágica.

Apesar disso, dentro dos princípios aristotélicos do *verosímil* e do *decorum* – que as muitas edições comentadas da *Poética* do Estagirita fizeram reviver⁵¹ – o texto humanista impõe-se pela clareza da sequência discursiva, motivada e coerente, com as suas marcas enunciativas e originalidade própria.

Não podemos ignorar, contudo, que a ênfase acentuadamente retórica, que combina a filosofia estoíca, característica do *ethos* das personagens, com o tom epicurista dos coros, agradava à sensibilidade dos dramaturgos do século XVI⁵².

É nesta afirmação genológica da tragédia, a que convém a sublimidade, a grandeza de estilo, adequada à sua função emotiva, que os poetas quinhentistas recorrem à expressão latina clássica, designadamente a Séneca, poeta trágico.

A mestria das frases sentenciosas e a facilidade em manusear o léxico latino

⁵⁰ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, 'Contaminatio genológica na *Castro* de António Ferreira', *Boletim de Estudos Clássicos – Homenagem a C. A. Louro da Fonseca* – 24 (1995) 87-99.

⁵¹ Vide B. Weinberg, *Trattati di poetica e retorica del Cinquecento*, a cura di..., 3 vol., Bari, 1970-1972.

⁵² *A Ioannes princeps tragoedia* de Diogo de Teive é modelar na caracterização das personagens, de acordo com o ideal do *sapiens* estoíco – a impassibilidade na dor, a constância, a firmeza, a ataraxia – apresentando a figura do rei D. João III a sua encarnação perfeita.

e em utilizar os processos estilísticos dos modelos clássicos – que vai desde a expressão do sentimento melancólico e elegíaco à representação das paixões violentas levadas ao paroxismo, ou à aplicação da terminologia pagã a conceitos cristãos – são formas diversas de construir o discurso mimético dos modelos clássicos, referente absoluto de perfeição genológica da poesia trágica.

A assimilação dos conceitos bíblicos à altura do discurso clássico pagão reflecte-se na forma de designar Deus e os seus atributos, e toda a escatologia cristã, referente ao céu e ao inferno.

Deus é *Parens Dium, Moderator orbis*, o rei do Olimpo, o criador de todas as coisas, que rege o lago estígio, detentor do tríplice raio. Emprega-se *Caelitum, Caelicolae, Superi*, os habitantes do céu, as potestades da mitologia pagã, para designar os santos e outros bemaventurados. O Além é designado de diversas formas: o céu é o Olimpo; O Orco, os lagos estígios, as funduras do Tártaro são os infernos⁵³. Usa-se *oracula e uates* em vez de *prophetia e propheta*⁵⁴.

Os próprios deuses surgem como metonímias e personificações de conceitos abstractos: Marte identifica-se com a própria guerra; Febo ou Apolo, com o seu carro, é a figuração do dia, como Febe, irmã de Febo, é a da Lua, da noite; Témis ou a Justiça personificada – que desde Hesíodo, preside ao ideal da Idade do Ouro – permanece na terra nos áureos séculos de Saturno, nos *Regna Saturnia*, que o governo de um bom rei propicia, mas abandona a terra, assolada pelo mal, pela desgraça⁵⁵.

Imagens náuticas, nomes dos ventos, das regiões do orbe, da cosmologia, evocados no seu sentido concreto ou no seu sentido poético, para exprimirem a dimensão de sentimentos que transbordam o *mêden agan*, são de expressão latina – e predominantemente senequiana, na sua adaptação ao momento trágico⁵⁶.

Tendência particularmente cara aos estóicos era a divinização da natureza e dos fenómenos naturais, o que justifica o recurso insistente a estes elementos – presentes já na tragédia grega⁵⁷.

É sobretudo nos coros que complementam, com a sua função hedonista e emotiva, a função intelectual e cognitiva do *mythos*, que o *poietes* recorre ao mito, a imagens e motivos clássicos, por vezes através da reminiscência e da arte alusiva.

⁵³ Vide Nair Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João de Diogo de Teive* cit.

⁵⁴ Cf. e. g. Ermelinda Emilia ferreira Barbosa Couto, *Saul Gelboeus de Miguel Venegas* cit.

⁵⁵ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João de Diogo de Teive* cit.

⁵⁶ Expressivas as longas comparações que abrem a *Ioannes princeps* de Teive. Nelas se estabelece a relação de semelhança entre um ânimo débil, batido pela dor, e o pequeno batel, na fúria do mar, juguete dos cruéis Notos; em contrapartida, o peito firme, na sua constância, é comparável a um duro rochedo, que nenhum arremesso de tempestade, nem as ondas revoltas, nem o Austro líbico, nem o Aquilão, nem os Euros conseguem remover. Vide *Ibidem*, vv. 1- 15. p. 144-145 e 257-258.

⁵⁷ Desde Petrarca que se assiste, no Renascimento, ao ressurgir do neo-estoicismo, que muito deve a Séneca, *maximus morum philosophus* e mestre de espiritualidade, e à divulgação do Manual de Epicteto, através da tradução latina de Ângelo Policiano.

Sem deixar de aflorar a temática religiosa que a Reforma e as guerras de religião actualizavam⁵⁸, a tragédia renascentista vai privilegiar os motivos mitológicos, bíblicos ou históricos e incidir preferencialmente na *res politica* e suas múltiplas implicações, ao modo senequiano, de acordo com os tempos em que surgiu a doutrina de Maquiavel e se afirmou a ciência política com Jean Bodin⁵⁹.

Assim se debatem temáticas clássicas, com imagens e motivos históricos e mitológicos da tradição literária, de grande actualidade⁶⁰: a verdadeira realeza mais atingida pela infelicidade, dada a sua posição eminente, mais exposta às viragens da Fortuna; o rei ideal, o bom governante, pastor e condutor de povos, em que o modelo homérico de Agamémnon se combina com o modelo bíblico; e, em contraste com este, a figura do tirano, caracterizada, na sua crueza, pelo recurso a animais selvagens; o valor da lealdade e da amizade verdadeiras, exemplificado em Aquiles – Pátroclo, Teseu – Piríto, Orestes – Píldes; os perigos da adulação; a vida áulica e os trabalhos do rei, em contraste com o ideal da vida simples, da *aurea mediocritas* e do *beatus ille* horacianos (em que a filosofia epicurista de tom lucreciano, se une com a poética dos *Salmos* e o ideal evangélico); a instabilidade e fragilidade da vida humana; a labilidade da fortuna, senhora cega das coisas; o amor em conflito com a razão de estado; o poder cósmico do amor, a transcendentalidade do amor e da morte.

Todos estes temas, com seus motivos mitológicos e imagens recorrentes, perpassam nos diferentes géneros da produção literária de Quinhentos, desde os tratados de educação de príncipes, um género caro ao humanismo europeu, à poesia lírica, à épica, e à tragédia designadamente⁶¹.

O teatro bíblico, como o teatro de tema histórico, documentam à saciedade esta preferência de motivos. Encontrámo-los nas tragédias jesuítas e, fora do teatro escolar, nas tragédias *Ioannes Princeps* de Diogo de Teive e na *Castro* de António Ferreira, veiculados através do teatro de Séneca⁶².

⁵⁸ Referência particular merece a questão da predestinação e da liberdade ontológicas, debatida no *De seruo arbitrio* de Martinho Lutero, e em resposta a este libelo, no *De libero arbitrio* de Erasmo e, de forma acabada, na doutrina da justificação e da graça, prolongada na disputa *De auxiliis* dos jesuítas. Reflexos desta problemática encontram-se de forma velada nas tragédias de Buchanan, na *Castro* e com maior abertura nas tragédias jesuítas. Vide e. g. Nair de Nazaré Castro Soares, 'Martírio e sacrifício voluntário na tragédia humanista e no mito inesiano: em António Ferreira e Eugénio de Castro', *Humanitas* 48 (1996) 205-222, maxime 210-212.

⁵⁹ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório* cit., p. 260-261.

⁶⁰ Para se perceber que Séneca é a principal fonte de inspiração, basta para tanto conhecer os motivos e imagens recorrentes na obra do tragediógrafo latino, apresentados na obra de Mireille Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque* cit.

⁶¹ Vide G. Savarese e A. Gareffi, *La letteratura delle immagini nel Cinquecento*. Roma, 1980.

⁶² Vide os nossos estudos *Tragédia do Príncipe João* de Diogo de Teive cit., e *Teatro clássico no século XVI. A Castro de António Ferreira*. Fonte – Originalidade cit..

Sirva-nos de exemplificação a *Castro*, a obra prima da poesia trágica quinhentista.

António Ferreira, ao inspirar-se nos amores infelizes de Pedro e Inês, dá forma dramática a uma narrativa histórica de carácter lírico, com fundamentação no campo da filosofia política, o conflito entre o amor e a razão de estado. Tal como Teive, e na linha dos autores italianos desde Albertino Mussato, Trissino e Rucellai, põe em cena personagens históricas, e fá-las ascender a um plano por assim dizer lendário e intemporal, paralelo ao da fábula grega.

A originalidade de Ferreira, muito embora não lhe faltassem modelos antigos e modernos, manifesta-se ainda na forma de tratar dramaticamente o tema do amor, em conflito com a razão de estado, a que combina a transcendentalidade do amor e da morte. Já a *Antígona* de Sófocles punha em cena o conflito entre o amor e a razão de estado e no terceiro estésimo, cantava os poderes do amor. O amor e a morte – que o mito de Orfeu personifica – estavam, na tragédia, intimamente associados nas *Traquínias* de Sófocles e no teatro de Eurípides, o primeiro a dar expressão aos *êrôtikà pathêmata*. A relação *amor-mors*, o binómio de duas potências invencíveis – em que o amor supera a morte ou é causa de destruição e de morte – figurava na *Alceste*, na *Medeia*, no *Hipólito*, e nas *Suplicantes* de Eurípides como na *Fedra* e na *Medeia* de Séneca, que se inspira neste tragediógrafo grego. Migrações textuais ou apenas sugestões lexicó-semânticas destas tragédias, da *Octavia*, do *Hercules sobre o Eta* e do teatro de Séneca em geral foram já apontadas na *Castro*⁶³.

Além da influência da tragédia antiga e coeva⁶⁴, em muitos versos da obra de Ferreira encontram eco trechos líricos do poema de Lucrecio, *De rerum natura*, que se debruça no final do livro IV, sobre a força natural do amor; reminiscências virgilianas, em especial da *Écloga X*, que proclama *omnia uincit amor*; motivos de Anacreonte e Mosco, transmitidos sobretudo pela obra de Ovídio, das *Siluae* de Poliziano, da poesia de Petrarca, designadamente de *Trionfi d'amore*, que aproveita muitos destes elementos clássicos, para os pôr ao serviço da sua concepção de amor, definido em termos dialécticos.

Significativo neste particular é por exemplo o coro que entoia os poderes do amor, no final do Acto I da *Castro*, que equivale ao párodo da tragédia grega. Este coro encontra-se também no final do acto III da *Ioannes Princeps* de Teive – todo ele dedicado à expressão do amor, em termos petrarquistas, da princesa Joana pelo seu marido ausente – e na *Phaedra* de Séneca, em verdadeiro paragramatismo intertextual.

Entre os motivos recorrentes avulta a figura de Hércules e os trabalhos

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ No novo teatro italiano de inspiração grega, designadamente na *Sofonisba* de Trissino, o amor na sua relação com a morte é elemento importante.

suportados em nome do amor. O mito de Hércules, nas suas «cristalizações» – para usar a terminologia de Walter Burkert⁶⁵ –, prestou-se no Renascimento e já desde a Idade Média a múltiplas interpretações alegóricas, conforme o ângulo de visão, a perspectiva em que era observado o seu *ethos*. Figura privilegiada para o *paragon* com heróis bélicos e aventureiros, de que os descobridores do novo mundo eram exemplo acabado, é também assimilada alegoricamente à figura do próprio Cristo⁶⁶. Este mito, bem como motivos que o integram, por vezes em versões nem sempre coincidentes, é uma presença constante na literatura quinhentista, e, na tragédia neolatina e em vulgar.

A memória poética, a arte alusiva, os códigos sintácticos, métricos, retóricos, as intertextualidades por vezes inconscientes, em que o mito a cada passo se insere, configuram todo o texto dramático quinhentista que, por um processo de «realização, de transformação ou de transgressão» das fontes – na terminologia das teorias semióticas da intertextualidade – se afirma como uma nova entidade literária e, conforme as capacidades intelectuais e culturais do receptor, se torna plenamente comunicativo e se abre a sempre novas apreciações e significados.

Estes *semina dicendi* clássicos integram com naturalidade o discurso quinhentista como elemento indispensável da *inuentio* e da *elocutio* trágicas, como engrandecimento lírico, como artifício da construção alegórica, como expressão do incontornável da sabedoria e ainda, na sua capacidade evocativa, como instrumento da sobriedade trágica.

Mito, imagens e motivos clássicos enroupam a tragédia do Renascimento com a expressão da poesia, capaz de descobrir o mundo e desvelar o homem, nos seus contrastes e na sua essencialidade, como sujeito universal, inteligível e actualizável na diversidade do espaço e no devir do tempo.

Têm sentido, nestas considerações, as palavras de Pablo Picasso⁶⁷: «Para mim não existe passado nem futuro na arte. Se uma obra de arte não vive sempre, está fora de questão. A arte dos gregos [...] que viveram noutras épocas, não é uma arte do passado; talvez esteja hoje mais viva do que nunca. A arte não se desenvolveu a partir de si própria, mas as ideias dos homens mudam, e com elas a sua forma de expressão».

⁶⁵ W. Burkert, «Mythos und Mythologie» in *Propyläengeschichte der Literature*, I (Berlin, 1981) 11-35. trad. pot. de M. H. Rocha Pereira, Lisboa, 1991.

⁶⁶ Vide Edgar Zilsel, *Le génie. Histoire d'une notion de l'antiquité à la Renaissance*. Trad. fr. Paris, 1993, p.131.

⁶⁷ Vide Ingo F. Walther, *Pablo Picasso (1881-1973)*, trad. port., Colónia, 1994, p. 24.

MARTÍRIO E SACRIFÍCIO VOLUNTÁRIO NA TRAGÉDIA HUMANISTA E NO MITO INESIANO: EM ANTÓNIO FERREIRA E EUGÉNIO DE CASTRO

Essencializada pela experiência humana milenar, a morte na flor da idade, a vida cortada em flor, pela mão de Deus, ou por vontade dos homens, recobre-se, em todos os tempos, de poesia, emoção e transcendentalidade.

Os *Poemas homéricos*, a lírica grega, a tragédia ática do século V, a poesia dos autores latinos do período clássico, o drama senequiano e os textos bíblicos, designadamente o *Livro de Job*, exprimem a efemeridade do humano, a inevitabilidade da morte com motivos poéticos que se repetem e se tornam verdadeiros *topoi*.

Neste contexto, de grande fortuna é a expressão ἥβης ἄνθος, que se encontra em Mimnermo e Semónides de Amorgo e é retomada por Virgílio, por Séneca e pelos dramaturgos quinhentistas¹. No que se refere à tragédia humanista, a *Ioannes Princeps* de Diogo de Teive exemplifica bem este motivo, ao dimensionar a morte prematura do Príncipe João, único herdeiro do reino (v. 874-883): ‘Quem há que não considere todas as coisas, ainda que à superfície pareçam estáveis, como inteiramente caducas e as não julgue próximas do ocaso, quando o nosso querido Príncipe, na sua frescura de flor amanhecendo, ele, sim, no pleno vigor das suas forças, desapareceu, como uma brisa, dos olhos de todos, e se foi como um sono ou fumo leve², como a alegre rosa que desabrocha na Primavera, rosa que de manhã brilha na sua beleza de flor atraente, à tarde perde por completo a sua formosura?’³

Nestes últimos versos (881-883), compara Teive a consunção progressiva e o desaparecimento do Príncipe ao emurcheçar das flores, imagem que se encontra na *Ilíada* e é retomada pelos poetas latinos Catulo, Ovídio, Virgílio, Séneca e pelos autores quinhentistas, desde a poesia lírica à prosa

¹ Cf. e. g. Virgílio, *Aeneis*, VII, 162: *primaevio flore iuuentus*; Séneca, *Phaedra*, 620: *tu qui iuuentae flore primaevio uiges*.

² Os mesmos símiles encontram-se já em Virgílio, *Georgica*, IV, 499-500; *Aeneis*, II, 791; IV, 278 e IX, 658; V, 740 e ainda em Séneca, *Troades*, 392-396.

Cf. ainda os v. 840-841, 877 e 1201-1202, onde os verdes anos do Príncipe, que vai morrer, são invocados.

³ Vide o texto latino e a tradução, in: Nair de Nazaré Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João* de Diogo de Teive. Coimbra, 1977, p. 210-211: *Quis cuncta, quamuis fronte prima appareant/ stabilia, prorsus non caduca deputet,/ et proxima esse occasui non iudicet,/ cum noster ille flore primaevio uigens,/ ille, ille Princeps uiribus firmis ualens,/ instar recessit aurae ab oculis omnium/ abiitque ueluti somnus aut fumus leuis,/ ut laeta uerno tempore exiens rosa,/ quae mane flore pulchra conspicuo nitet,/ uespere decorem prorsus amittit suum?*

de carácter moralizante, de que é exemplo expressivo o *De contemptu mundi* de Erasmo⁴.

Também a tragédia *Castro* de António Ferreira, sem o arrebique retórico do texto latino, invoca os verdes anos de Inês, para encarecer o amargor da morte que a vai ferir. É a protagonista que, no início da peça, se apresenta “... na viva flor da minha idade” (acto I, v. 52), para, na iminência da catástrofe, se lastimar: “Não sinto já, nem choro minha morte,/ inda que injustamente assi me busca,/ inda que estes dias assi corta/ na sua flor indigna de tal golpe” (acto IV, v. 174-175). O Coro final deste mesmo acto (v. 343-344), solidário com a Castro, deplora também “ ãa vida assi cortada em flor”.

A par destas comparações poéticas colhidas na tradição clássica e testamentária, a sensibilidade do século XIV cria a personificação da morte – ser de formas humanas e cadavéricas ao mesmo tempo, a contrafigura repugnante do ser vivente, que impõe ao homem um destino inexorável. A partir de então, o tema da proclamação do poder da morte, em que é frequente o emprego da fórmula *ubi sunt*, torna-se uma constante, como revelam as representações iconográficas do tempo⁵.

Nos alvares da Idade Moderna, Petrarca consagra literariamente o *Triunfo da Morte*, a sublimação poética da amarga consciência da caducidade da vida, da fragilidade da condição humana, que vai servir de inspiração aos autores dos séculos seguintes.

Assim, nos autores do Renascimento, a expressão literária da morte combina o sentimento da precaridade da vida, de cariz clássico, e, na linha da tradição medieval, a atitude tipicamente humanista de protesto contra a morte injusta e arrebatadora, sentida como um roubo, uma privação da glória, da fama neste mundo, que confere ao homem a imortalidade⁶.

Neste sentido, o tema da morte está representado, entre nós, desde a obra de

⁴ Vide Homero, *Ilíada*, VIII, 306-308 e XVII, 53-60. Cf. e. g. Virgílio, *Aeneis*, IX, 435-436 e Séneca, *Phaedra*, 768-771. Entre os autores quinhentistas, vide e. g. Diogo Bernardes, égloga *Adónis*, que deplora a morte do Príncipe João (*Assy se foy teu rosto descorando/ como o lyrio no campo, ou a bonina,/ a quem o arado talha em trespassando*) e Camões, *Lusíadas*, III, 134, em que esta imagem se repete para cantar a morte de Inês (*Assi como a bonina, que cortada/ antes do tempo foi, cândida e bela./ sendo das mãos lascivas maltratada/ Da minina que a trouxe na capela*). Entre os tratadistas, Erasmo, *De contemptu Mundi*, in *Opera omnia*. Leiden, 1703 [cit. LB], t. V, p. 1248, compara também a beleza física, na sua fugacidade, com o frescor da rosa, perdido no momento em que é cortada pelo alvo dedo de uma donzela.

⁵ Vide Alberto Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*. Torino, 1957; Mário Martins, *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*. Braga, 1969.

⁶ Vide Daniel Ménager, *Introduction à la vie littéraire au XVI^e. siècle*. Paris, 1968: “Thèmes humanistes - La gloire”, p. 75-78 e Françoise Joukovsky, *La gloire dans la poésie française et néolatine du XVI^e. siècle*. Genève, 1969, p. 120 e sqq.

Cataldo⁷ e a poesia do *Cancioneiro geral* – com composições de diversos autores à morte do Príncipe Afonso – e, a partir de então, na poesia lírica, na tragédia, e em orações fúnebres em prosa⁸.

Cabe, no entanto, ao género dramático o privilégio de realizar a *mímesis* através da acção⁹, que permite colocar em cena, perante os olhos do espectador, o homem em face do seu destino, em face da morte, que a todos toca.

A este aspecto é sensível Diogo de Teive, ao escrever a *Tragédia do Príncipe João*, que os poetas e prosadores da época sentidamente prantearam, nos seus versos. Enaltecido ao longo da peça, esse jovem no verdor da idade, cujo valor se vislumbrava incomparável, é ceifado pela morte impiedosa, monstro horrendo com forma de mulher (v. 53-74), que o rouba à vida e à glória terrena – *aetate florens obiit inclitum decus* ‘na flor da idade, morreu essa glória ilustre’ (v. 1348). O poeta Diogo de Teive, ao apresentar-nos o modo como o príncipe morreu, a sua atitude de aceitação cristã, a sua serenidade e coragem, própria dos grandes, permite a meditação individual perante a morte, tema fulcral da espiritualidade humanista, que Erasmo reiteradamente apresenta, nas suas obras¹⁰.

Não só pela vida, mas ainda pela atitude final em face da morte, a nobreza daquele que vai morrer se revela incomparável à de um homem vulgar¹¹, pelo que a tragédia – que põe em cena figuras de elevada condição social, segundo preceitua Aristóteles (*Poética*, 1449b 24-28) – se torna campo propício a esta reflexão.

A par do motivo da morte prematura, natural ou por mãos assassinas, de que são exemplos a *Ioannes princeps* e a *Castro* de António Ferreira, debate-se também, nas tragédias desta época, a causa da morte, o motivo último que a ela conduz, que a precipita – a culpa, que gera o castigo, de raiz esquiliana, com fundamento, do ponto de vista religioso, no passo do *Génesis* sobre o pecado original.

⁷ Vide e. g. Américo da Costa Ramalho, *Estudos sobre a época do Renascimento*. Coimbra, 1969, p. 31-83.

⁸ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João* de Diogo de Teive, “O tema da morte do príncipe D. João na poesia quinhentista”, cit., p. 37-57.

⁹ Aristóteles, na *Poética* (1449b 24-28), define a tragédia como mimese da acção humana, da conduta de grandes figuras míticas ou históricas, capazes de provocarem o terror e a piedade e estimularem a catarse.

¹⁰ Erasmo, *De praeparatione ad mortem* (LB, V, p. 1293-1318), *Enchiridion militis Christiani* (LB, V, p. 1-66), *De contemptu mundi* (LB, V, p. 1239-1262) e ainda esparsamente nos *Colloquia familiaria* (LB, I, p. 625-890) e nos *Adagia* (II).

¹¹ Vide e.g. a descrição da morte do Infante D. Duarte, irmão de D. João III, em André de Resende, *Vida do Infante Dom Duarte*, in: *Obras portuguesas*. Lisboa, 1963, p. 123-129 e ainda os vários exemplos que a história nos lega, em Mário Martins, *op. cit.*, vol. I, cap. IV, “A morte dos grandes”, p. 51-59. Pode mesmo um nobre ser executado: no entanto, o seu exemplar comportamento, ao enfrentar a morte, como que redime todas as suas culpas e o faz impor-se como modelo de conduta. Vide e. g. a descrição da morte do duque de Bragança por Garcia de Resende, *Crónica de D. João I*, ed. de Joaquim Veríssimo Serrão. Lisboa, 1973, cap. XLVI, p. 64-70.

Na tragédia de Teive, por exemplo, o tema da morte e a reflexão sobre ela afloram aqui e além, nas falas das diversas personagens e nos cânticos do coro, como expressão da vontade de Deus e dos seus desígnios, incompreensíveis aos mortais, como um verdadeiro martírio¹². Apesar disso, a problemática da culpa é levantada pela Rainha, ao exprimir a sua dor, quando a morte do filho se consuma¹³: ‘Se isto aconteceu, ó Cristo, por castigo dos meus pecados, devia ser eu a única a sofrer a punição merecida. Se a culpa foi do povo, também melhor teria sido que eu só a resgatasse, em vez do inocente filho sem mancha, cuja virtude desde tão tenra idade se elevou sempre ao mais alto grau.’

Na *Castro*, a problemática da culpa é mais complexa, e colocada em duas vertentes: a culpa do Rei, que paga, com a obstinação de D. Pedro no seu amor por Inês, a desobediência filial devida a seu pai, D. Dinis; e a culpa da protagonista, que oscila entre a declaração da sua inocência e a denúncia/ consciência própria do seu pecado¹⁴.

Neste particular, se, no acto II, os Conselheiros levantam o problema da culpa de Inês, que é defendida pelo Rei, cabe a este, no acto IV, o papel de acusador, em coro com os Conselheiros¹⁵.

O confronto entre Inês e o Rei, na cena I deste acto, é descrito por Ferreira de forma diversa nas duas edições da sua tragédia, a de 1587 e a de 1598. O dramaturgo, ao depurar o texto da sua obra – segundo os novos cânones da tragédia grega, que a teorização de Trissino e a as edições aldinhas da tragédia ática do séc. V divulgavam – não só imprime maior densidade dramática ao texto, como se afasta do seu modelo mais próximo, a *Ioannes Princeps* de Diogo de Teive, inspirada em Séneca. Neste sentido, vários versos da edição de 1587 (IV. v. 85-130), em que o Rei acusa Inês e ela se defende são remodelados ou simplesmente suprimidos, por apresentarem uma postura filosófico-religiosa do autor, motivada pelo modelo de Séneca e pelos debates religiosos da época. A insistência do Rei nas culpas de Inês e os argumentos que a heroína utiliza em defesa da sua inocência contêm reflexões sobre o tema da morte, que merecem comentário.

¹² Refiram-se as palavras que D. João III dirige ao filho, ao incitá-lo a aceitar a morte e a entregar-se Àquele que Ihe deu a vida, a título precário (v. 998-1020), palavras essas que vão ao encontro da concepção cristã da entrega da vida a Deus, e mesmo da grandeza do martírio.

¹³ Vide o texto latino e a tradução, in: Nair de Nazaré Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João* de Diogo de Teive cit., p. 238-239: ...*Si malis id contigit,/ o Christe, nostris, luere poenas debui/ ego uno meritas. Culpa si populi fuit,/ ego quoque melius pertulissem, quam innocens/ sine labe natus, summa cuius exstitit/ in tam tenella semper aetate pietas.*

¹⁴ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *Teatro clássico no século XVI. A Castro de António Ferreira – Fontes, originalidade*. Coimbra, Almedina, 1996, p. 150-155 e p. 189 e sqq.

¹⁵ *Ibidem*, p. 189-191 e 195-200.

Já o Coro, no início da cena, num passo que é comum às duas edições, ao sentir a irreversibilidade da sorte de Inês, pois contra ela «é a sentença dada»¹⁶, Ihe oferece o conselho estoico de aceitar a morte (IV, v. 6-8):

[...] *Eis a morte*
Vem, vayte entregar a ella, vay de pressa,
Teras que chorar menos.

Esta atitude do Coro vai ao encontro do motivo euripidiano do sacrifício voluntário, ao conselho da *libera mors* senequiana.

Diferente, contudo, é a intervenção do Rei, na primeira edição da *Castro*, eliminada na edição definitiva, que, à semelhança dos passos referidos da *Ioannes princeps*, exprime a concepção cristã da entrega da vida a Deus, e mesmo da grandeza do martírio¹⁷:

Sacrificate a Deus; pois te he forçado
Partireste pera elle, gran prudencia,
He fazer de vontade o necessario.

Esta necessidade, que o rei legitima com a culpa, vai dar razões a Inês para se justificar. A sua defesa, que poderíamos resumir com as palavras de Célia, na *Orazia* de Pietro Aretino «Amor legge non have» (II, 449), leva o rei a pronunciar-se de novo, nestes termos¹⁸:

Se em tua consciencia te parece
Que não mereces morte, o bom conselho
He tomar esta morte por marteiro.

A problemática do valor da consciência e da sua invulnerabilidade – eco das disputas religiosas, transmitido talvez pelas tragédias de Buchanan – tinha ocupado, no acto III, largos versos do diálogo entre a protagonista e a Ama, retirados na edição de 1598¹⁹.

¹⁶ Cf. acto IV, v. 133 (ed. 1587) e v. 93 (ed. 1598). A expressão «contra ti é a sentença dada», proferida por Pacheco, tem paralelo na *Medea* de Séneca, na resposta de Creonte a Medeia (v.198: *Vox constituto sera decreto uenit*), numa cena que poderá ter fornecido elementos dramáticos a Ferreira.

¹⁷ Cf. ed. de 1587, v. 111-113.

¹⁸ *Ibidem*, v. 122-124.

¹⁹ Nove versos da edição de 1587 (v. 131-139) mostram Inês, na sua humildade, a confessar-se pecadora. Por isso a edição de 1598 omite estes versos e substitui-os por dois apenas, que, sem retirarem dignidade à heroína trágica, exprimem a causa do seu temor (v. 109-110): *Como estará alma leda em culpa sua? / Julgam-me mal os homens, e a Deus temo*. Na fala da Ama que se segue e que existe, com algumas diferenças, nas duas edições, põe-se o problema do valor

Num mundo de extrema insegurança religiosa, o humanista escocês, simpatizante das ideias heterodoxas, exprime frequentemente o princípio da pureza de consciência e da sua invulnerabilidade, que ocorre também nestes versos da *Castro*. A. Irvine Watson aponta vários passos das obras de Buchanan que poderiam ter servido de fontes a Ferreira: a atitude de Ífis (v. 567-568) e Símaco (v. 571-576) em *Jephtes* e um trecho do coro (v. 858-862) em *Baptistes*²⁰.

Outro tanto não acontece, na edição definitiva, em que a culpa de Inês é insinuada dentro dos limites adequados à caracterização da alta dignidade da protagonista, segundo a preceptística aristotélica, que o poeta se preocupa em seguir.

Ao longo do acto IV, a culpa é encarada, segundo os diferentes pontos de vista das diversas personagens, quer a nível dos princípios, da ética e da política, quer a nível da casuística: a Castro vai ser morta por aqueles que lhe vêem culpas e a condenam.

No entanto, a heroína redime a culpa com o seu sangue, pelo que se impõe, ao cair do pano, como inocente. Para tal, contribuem o arrependimento do Rei, o *kommos* do Coro, no final do acto IV, que anunciam, em prolepse, as palavras do Infante, no acto seguinte (v. 115-118):

*Se mal vos merecia, em mim vingáreis
esse mal todo. Aquela ovelha mansa,
inocente, fermosa, limpa, casta,
que mal vos merecia?*

Ilibada, ou diria mesmo purificada, aos olhares do espectador, a Castro é assimilada por Ferreira às figuras trágicas, exemplos paradigmáticos do sacrifício voluntário, motivo dramático de raiz euripidiana.

Sem desaparecer o herói trágico do pedestal em que os antigos o tinham erguido, Eurípides cria novos heróis, figuras reais, com as suas fraquezas e os seus defeitos, figuras humildes, como as amas, os servos, os mensageiros e, acima de tudo, imagina os jovens puros, desinteressados, capazes de entregarem a própria vida por uma boa causa. Surgem assim as famosas personagens que se oferecem ao sacrifício, para salvar a pátria, ou para defender um parente, ou um amigo. São os modelos da ética, da generosidade que a realidade já não oferece, e é necessário impor como símbolos. Vários são os exemplos nas tragédias de

da consciência: *Basta soo a consciencia, basta tanto / Que com esta ha de ter Deos toda a conta* (v. 147-148 da primeira edição, que correspondem aos v. 114-115 da segunda). Dona Inês, logo a seguir, numa intervenção que falta na ed. de 1598, apela para os seus propósitos e intenções, tentando redimir assim a sua culpa (v. 158-171).

²⁰ Vide A. Irvine Watson, 'George Buchanan and Antonio Ferreira's *Castro*', *Bulletin of Hispanic studies* 31 (1954) 65-77.

Eurípides: Políxena em *Hécuba*, Macária em *Heraclidas*, Meneceu em *Fenícias*, Ifigénia, em *Ifigénia em Áulide*²¹.

Também Séneca, no período argênteo da literatura latina, se deixou cativar pelo mais trágico dos dramaturgos gregos, no que respeita ao motivo dramático do sacrifício voluntário, que confina com a atitude da *libera mors*, de que é exemplo expressivo o episódio da morte de Políxena e também de Astianax, em *Troianas*.

O motivo trágico do sacrifício voluntário, no mito inesiano, é sugerido na *Castro* de Ferreira, como também, cerca de duas décadas mais tarde, no episódio do canto III d'Os *Lusíadas*. Diverso, no entanto, é o aproveitamento poético deste motivo, nos dois autores. Camões identifica Inês a Políxena (est. 131):

*Qual contra a linda moça Policena,
consolação extrema da mãe velha,
porque a sombra de Aquiles a condena,
co ferro o duro Pirro se aparelha;
Mas ela, os olhos com que o ar serena
(Bem como paciente e mansa ovelha)
na mísera mãe postos, que endoudece,
ao duro sacrifício se oferece.*

Ferreira aponta a Inês, pela voz de Coelho, o exemplo daquelas que, na Antiguidade, se entregaram ao sacrifício supremo:

*Não ouviste
Já das Romãs e Gregas com que esforço
morreram muitas, só por glória sua?
Morre pois, Castro, morre de vontade,
pois não pode deixar de ser tua morte.*

Estas jovens romanas e gregas, tal como Inês, foram vítimas de um poder despótico e, perante o jugo da necessidade, da *anáknê*, assumiram o sacrifício da própria vida. Na *Castro*, são expressivas, do ponto de vista dramático, sugestões temáticas que acompanham, nas peças de Eurípides, o motivo do sacrifício voluntário: a urgência do tempo trágico, o recurso às crianças silenciosas, para reforçar a emoção, a focalização centrada na personagem que vai entregar-se ao sacrifício e as cambiantes psicológicas que a definem, o relato da sua morte fora de cena, a comiseração e os lamentos do Coro²². Aliás, a presença deste

²¹ Vide Helene P. Foley, *Ritual irony: poetry and sacrifice in Euripides. Ithaca and London*, 1985; Maria de Fátima Silva, 'Sacrifício voluntário. Teatralidade de um motivo euripidiano', *Biblos* 67 (1991) 15-41.

²² Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *Teatro clássico no século XVI* cit., p. 198 e sqq., onde é feita a análise de todas estas componentes dramáticas.

motivo euripídiano, na *Castro*, justifica-se ainda pela moral estóica tão em voga, na época: o desprendimento, a coragem, manifestados na morte, conferem dignidade e nobreza à personalidade humana. Dirá Inês, na fala que antecede a sua *rhêsis* final, na peça (v. 144-145):

*Co estes teus pés me abraço, que não fujo.
Aqui me tens segura.*

Mas, tal como as heroínas euripídianas, não sem lutar, não sem recorrer a uma lógica racional e emotiva, em que o retórico e o persuasivo se confundem, em que o problema pessoal adquire uma dimensão filosófica.

A realidade-esperança em que se debate a *Castro*, a heroína trágica, captou-a o poeta António Ferreira até ao limiar do que ainda é possível dizer em palavras com sentido, ao tratar dramaticamente o tema do amor e a transcendentalidade do amor e da morte.

Modelar, neste aspecto, é o poema *Constança* de Eugénio de Castro, considerado por Unamuno “lo más portugués, y, por tanto, lo más humano, lo más universal de toda la poesía de Castro”, “un símbolo de Portugal”, do seu lirismo amoroso e elegíaco, a expressão acabada da saudade lusitana²³.

A “tragédia de Coimbra”, história e lenda, a que António Ferreira deu voz trágica e Camões emprestou lirismo e emoção épica²⁴, transborda, na pena do Mestre de Coimbra, Eugénio de Castro, do classicismo ao “turrieturnismo” – de Inês, colo de garça, a Constança, doce e crepuscular figura de esposa legítima –, sem perder a essencialidade poética.

Na sensibilidade e esoterismo do poeta – celebrado há pouco pelo centenário da publicação de *Oaristos* (1890) o poema do nosso Simbolismo –, as

²³ Vide o “Prólogo” de Miguel de Unamuno à tradução castelhana, por F. Maldonado, do poema de Eugénio de Castro, *Constanza*. Madrid, 1913, p. 9-11; e o ensaio dedicado por Unamuno a Eugénio de Castro, a introduzir a sua obra *Por tierras de Portugal y de España*. Cf. *Escritos de Unamuno sobre Portugal: Estudio, recopilación y notas* de Ángel Marques de Dios. Paris, F. C. Gulbenkian, 1985.

²⁴ António Ferreira, além de aluno da Universidade de Coimbra, onde obtem os graus de Bacharel, em Direito, e de Doutor, em Direito Canónico, respectivamente, em 16 de Julho de 1551 e 14 de Julho de 1555, há notícia de que foi por duas vezes “Lente Suplente”, e ainda “Lente”, na ausência de M. de Azpilcueta Navarro. No que se refere a Camões, apesar do seu nome não figurar nos documentos e registos da Universidade de Coimbra – o que aconteceu com outras figuras quinhentistas, de que se conhecem testemunhos paralelos, que certificam a frequência universitária e mesmo os graus académicos obtidos – é tida como certa a cultura humanística do nosso épico, colhida na instituição académica prestigiada, no país e na Europa. Vide, a este propósito, os estudos de Américo da Costa Ramalho, ‘Camões e o Humanismo Renascentista’, in: Reunião internacional de Camonistas, 4ª, Ponta Delgada, 1982 – *Actas*. Ponta Delgada, 1984, p. 485-501; Idem, ‘Os estudos de Camões. Oração de Sapiência, na abertura solene das aulas da Universidade de Coimbra, em 24 de Outubro de 1980’, *Anuário da Universidade de Coimbra*, 1980-1981, p. 31-48 sep. Idem, *Estudos camonianos*. Lisboa, 1980.

margens do Mondego e a Fonte dos Amores, em Santa Clara, traziam-lhe ao ouvido o sofrido soluçar e o amor dolorido até à morte (sem o mérito do canto!) da Infanta, esposa e mãe, D. Constança.

A tragédia da alma, íntima, silenciosa da pobre Constança, enamorada também de Pedro, e não com menos paixão do que acaso estivera Inês, assume-se como um martírio, envolto em aroma de religiosidade cristã-naturalista e resignação, em versos de que se desprendem a doçura e a saudade.

A iniciar o poema, em sete cantos e verso decassílabo branco, Constança e Inês, são assim delineadas, nos seus traços físicos pelo poeta²⁵:

*Constança é esbelta e, como a Esposa
Do “Cantico dos Canticos”, morena,
D’ esse moreno pallido que lembra
A delicada côr de algumas perolas;
Como Constança esbelta, Ignez é rosea
E loira, qual macio pecegueiro
Abrindo as leves flor’s ao sol doirado:
Constança é uma ave, e Ignez um fruto...*

A sublimidade expressiva do poeta, ao comparar as duas amigas, vai-se desvelando ao longo do poema. No canto II, Constança, “a esposa afflicta”, ao ver Pedro “tão mudado e rendido”, com uma tristeza “que d’ um momento para outro cresce”, pensa consigo²⁶:

*“– Será por minha causa que assim anda?”
(Para ella própria diz) “Será acaso
“Por se ter saciado dos meus beijos,
“Por ver sem louçania e sem belleza
“Meu fragil corpo, que murchou á força
De n’este fraco seio haver trazido
Meus filhos e de os ter amamentado?”*

Conforta-a o juramento de Pedro:

*Amo-te muito, amo-te immen...sa...mente!
Mas da palavra ultima de Pedro
As derradeiras syllabas echoam,
na alma de Constança: mente! mente!²⁷*

²⁵ Vide Eugenio de Castro, *Constança. Poema*. Coimbra, 1900, p. 2.

²⁶ *ibidem* p. 14.

²⁷ *Ibidem* p. 18.

Foi nesse dia que a Infanta

*attentou tristissima e chorosa,
de Ignez na incomparável formosura...*

Anseia agora²⁸:

ser linda como Ignez!

Mas nem de leve

*a mais pequena sombra de vaidade
Ha n'esta aspiração: a flor divina,
Que foi astro no céu, brilha na terra
Ainda com mais luz!*

Se a vêdes

*Junto do toucador, horas inteiras, [...] Sabei que, ao passo que ella assim se enfeita,
Seu pobre coração n'um mar de lagrimas,
É como um barco a arder n'um mar em fúria!
Aceita-lhe, Senhor! o sacrificio,
Pois bem vêdes: são cilícios suas galas.*

E o poeta evoca, em termos de doutrina neoplatónica e petrarquista – em profunda simbiose com misticismo cristão –, as razões dessa procura de beleza humana, espelho e ânsia da beleza divina²⁹:

*É por amor que a pobre se atavia,
É por amor de ti, ó Deus celeste,
Sim, por amor de ti!
Amando Pedro,
Que faz ella, Senhor! senão amar-te,
Visto que só o amor a ti nos leva,
E que ella, amando com tamanha fôrça,
Revela de te vêr ancia tão funda!*

*Aceita-lhe, Senhor! o sacrificio,
Acceita-o como premio ás tuas penas!
Se por ella e por nós tanto soffreste,
Vê tu, Senhor! como ella por ti soffre!*

²⁸ Ibidem p. 19-20.

²⁹ Ibidem p. 20

*Um dia, por amor, já foste homem,
E, por amor, se faz mulher Constança!*

No canto III, o desejo de Constança de *ser linda como Ignez!* repete-se insistentemente como *leit-motiv*.

D. Pedro, em sonhos, trai o seu segredo:

Meu amor! Minha...Ignez!

Constança ouve e,

*...muito embora
Sinta um martelo a esmigalhar-lhe a fronte,
Um garrote de fogo na garganta,
E cem punhaes no coração desfeito, [...]
finge que dorme.*

A *Dor pungente!* torna-se sua amiga e companheira:

*“Quero-te muito, ó Dor!
amo-te immenso,
Pois foste tu, amiga, que insuflaste
Na minh’alma este sôpro de piedade,
Que me aparta de mim, e só me deixa
cuidar dos outros caridosamente”.*

Todo o canto IV respira esta espiritualidade, *esta doce ternura voluptuosa* que lhe faz *parecer gostoso e suave o seu tormento atroz*³⁰.

O canto seguinte inicia com a divulgação dos amores escondidos de Pedro e Inês³¹, que a “Quinta das Lágrimas” ainda hoje revela:

*Não há que duvidar amam-se!
Um pagem
Divulgou que o infante se alongava
Todas as tardes para o sitio aonde,
De escura mina, brota um ribeirinho,
E que a esse filão de inquieta prata,
em minusculo barco de cortiça,
confiava d’amor terna missiva,
P’la qual, em baixo, Ignez espr’ava, junto*

³⁰ Ibidem, p. 47.

³¹ Ibidem, p. 53.

Martírio e sacrifício voluntário na tragédia humanista e no mito inesiano:
em António Ferreira e Eugénio de Castro

Do lago, onde o ribeiro desembocca...

E Constança fingia ignorar tudo! [...]

Porém era mulher!

Dir-se-ia, ás vezes,

Que o Senhor a esquecera...³²

Mas,

Deus, parecendo desprezal-a

A deixava rolar pelos abysmos,

Afim de que ella, lá no fundo, achasse

O rubim do remorso, unica pedra,

que faltava na c'roa do martyrio,

Foi n'uma hora assim, que ella, adoçando

Pela primeira vez suas palavras

No venenoso mel da hypocrisia³³,

convida Inês para madrinha de seu filho. Inês aceita.

Mas eis que, subito,

Qual se uma víbora a mordesse, um frémito

De amargura e terror a abala toda!³⁴

É este o clima em que encerra o acto V.

O acto seguinte abre com uma cena de crepúsculo, no Outono, *crepusculo do anno*. Tarde *d'oiro e perolas*, em que Constança e Inês passeiam. Como no início do poema. Mas a antiga serenidade e o gozo pleno das esperanças juvenis tinham passado.

O infante está ausente

Ignez, transida

de infinita amargura [...]

Mas bem mais do que Ignez, sofre Constança, pois, além da saudade que a opprime, sente-se culpada pela tristeza de Inês³⁵.

Apesar disso, consola-a³⁶:

³² Ibidem, p. 55.

³³ Ibidem, p. 56

³⁴ Ibidem, p. 57

³⁵ Ibidem, p. 62.

³⁶ Ibidem, p. 64-65.

Martírio e sacrifício voluntário na tragédia humanista e no mito inesiano:
em António Ferreira e Eugénio de Castro

de tão grande tradição literária, da *femme fatale*, e a complementada⁴⁰.

Constança vae morrer...

Abre com este verso o último canto⁴¹.

...Ignez e Pedro

Podem amar-se emfim, amar-se ás claras,

Como as aves e as flor's á luz do dia.

Ah! mas se acaso os tristes suspeitassem

Que são elles que a matam, que é por elles

Que ha tanto tempo vive agonisando,

Ah! então, em lugar do paraíso

De arrebatado amor por que suspiram,

Em selva de terror's se embrenhariam...

Para os libertar – Às vezes, os sorrisos/ Da emagrecida, loira Ignez parece-
-lhe/ Que lhe pedem perdão ajoelhados/ E nos olhos de Pedro vê reflexos/ Do
grande incendio que lhe lavra n'alma...! – Ai do futuro d'elles! Que martyrio!/
Que purgatório!⁴² – para se libertar deste pensamento (que estranha libertação!)
lembra-se, moribunda, de fugir com um pagem!⁴³

Esquecida de si própria, do seu amor, da sua reputação – *Ella, a virtuosa*
esposa, será tida/ P'la mais artificiosa das adúlteras – e o seu sacrifício, o seu
martírio terá assim verdadeiro sentido temporal e sobrenatural, por resgatar a
felicidade, sem espinhos, sem remorsos, dos dois enamorados, a quem tão bem
quer.

Mas, de repente, vibra e echôa ao longe

Um vagido infantil – a voz do filho!

Saltam-lhe logo as lagrymas dos olhos!

Oh! não, não partirá!

Constança vae morrer...

⁴⁰ Sobre a imagem literária da *femme fragile*, na literatura europeia da segunda metade do século XIX (Decadentismo, Neo-romantismo, Esteticismo, Simbolismo e Arte Nova), que continua a concepção romântica da mulher angelical e tem as suas raízes últimas na Beatriz de Dante e na Ofélia da tragédia *Hamlet* de Shakespeare, vide M. Manuela Gouveia Delille, 'A figura da "Femme fragile" e o mito de Ofélia na lírica juvenil e no *Só* de António Nobre', *Colóquio/ Letras* n.º 127-128 Janeiro- Junho 1993, e a bibliografia citada sobre o assunto.

⁴¹ Eugénio de Castro, *Constança* cit., p. 74.

⁴² *Ibidem*, p. 75.

⁴³ *Ibidem*, p. 77.

insiste o poeta repetidas vezes⁴⁴.

Constança morre por amor!

À despedida, Pedro, comovido *dá-lhe um violento, prolongado beijo*. Constança, agonizante, parece reviver:

*É que esse beijo, o ultimo! continha
Todo o amor, toda a febre do primeiro!
– Oh! que morte ditosa lhe deu Pedro!*

Constança chama Inês:

*Oh! não, não deve
para a cova levar aquelle beijo! [...]
Com um sorriso
de infinita doçura, [...]
dá-lhe o beijo de Pedro, e logo exhala,
serenamente, o ultimo suspiro...*

São estes os últimos versos do poema.

Numa inversão de papéis da heroína trágica, o tema do amor e da morte mantém-se. A figura de Constança apaga a de Inês, mas o tema-mito inesiano adquire vigor e transcendentalidade.

Desculpada pela compreensão-caridade da esposa legítima, Inês reassume-se agora, com outros direitos, na história e no mito, como a imagem emblemática do Amor, e do Amor para além da Morte, porque nas suas aras vai ser sacrificada.

Até ao juízo final, esculpido, no seu túmulo, em Alcobaça, viverá através de Pedro – e para além dele, na perenidade da poesia do mito inesiano.

⁴⁴ Ibidem, p. 73, 74, 76, 79 (bis).

HISTÓRIA DAS IDEIAS:

**HUMANISMO E
RENASCIMENTO**

PLUTARCO NO HUMANISMO RENASCENTISTA EM PORTUGAL

Socrates Philosophiam e coelis deduxit in terras,
Plutarchus introduxit in cubiculum, in conclauae, in thalamos singulorum.
Erasmus, *L.B.*, IV, 57-58¹

Jacqueline de Romilly, com a agudeza e a sensibilidade que põe em todos os seus trabalhos, dedica dois importantes capítulos a Plutarco, na sua obra *La douceur dans la pensée grecque*,² onde afirma: «Vers la fin de la grande littérature grecque, on trouve, avec Plutarque, l'apogée de la notion de douceur. Chez lui, elle est partout; elle commande tout; et elle s'épanouit comme l'image même d'un idéal de vie essentiellement grec».³

O próprio vocabulário da *douceur* – termo que exprime a qualidade humana de cada situação – é mais rico e mais completo do que em qualquer outro escritor, grego ou romano.⁴

Diversos, com efeito, são os estudos que analisam os termos, recorrentes na obra de Plutarco, que exprimem esta noção. Entre eles, surge frequentemente o de *φιλανθρωπία*, que se define como a virtude por excelência do homem civilizado e bem educado.⁵

Essência do movimento humanista, a *humanitas* – ponto de encontro entre tradição clássica e tradição cristã – abarca os conceitos de *humanitas* como *σμπάθεια*, de *humanitas* como *pietas*, de *humanitas* como *charitas hominum*, que não são mais do que variações do conceito grego de *φιλανθρωπία*.⁶

¹ *Erasmii Desiderii Opera omnia* (in decem tomos distincta). Recognovit Joannes Clericus, Leiden 1703. Univeränderter reprographischer Nachdruck. Hildesheim, 1961-1962 [cit. *L.B.*].

² Paris, 1979. Cf. chap. XVI e XVII: «Plutarque et la douceur des héros» (p. 275-292); «Plutarque et la douceur des sages» (p. 293-307).

³ *Ibidem*, p. 275. E prossegue a eminente professora (p. 292): «...la douceur évoquée par Plutarque s'inspire en certains cas de modèles [...]. Entre tous ces modèles, Plutarque choisit selon les circonstances; et leur combinaison même relève d'un mérite qu'aucun des auteurs précédents n'avait possédé – à savoir la finesse dans l'analyse psychologique».

⁴ *Ibidem*, p. 274. É esta a conclusão a que chega, após o confronto que faz dos *Moralia* e das *Vitae Paralleleae* de Plutarco com as obras de autores gregos e romanos, designadamente Platão, Aristóteles, Isócrates, Xenofonte, Cícero e Séneca. Este último tem tratados sobre os mesmos temas com os mesmos títulos, como é o caso do *De ira* e do *De tranquillitate animi*.

⁵ *Ibidem*, p. 274-307. Sobre a noção de *φιλανθρωπία* – que ultrapassa o âmbito dos autores da Antiguidade greco-latina – nos autores cristãos, cf. *ibidem*, «Douceur païenne et bonté chrétienne. I. La révolution du Christianisme».

⁶ Ilustrativa, neste sentido, é a expressão de Guarino de Verona: «Humanitas dicitur doctrina et erudicio unde vocantur studia humanitatis pro illa affectione quam habemus erga homines, quam Graeci uocant philanthropia», apud Gioacchino Paparelli, *Feritas, humanitas, diuinitas. L'essenza umanistica del Rinascimento*, Napoli, 1973, p. 129. Paparelli demonstra, no cap. IX, p. 115-129, como os conceitos de *doctrina* e *philanthropia* se encontram intimamente ligados, na definição dos *studia humanitatis*, desde Petrarca e os humanistas do *Quattrocento* – Guarino de Verona, Leon Battista Alberti, Enea Silvio Piccolomini – aos

Se não é possível encontrar no Renascimento qualquer doutrina filosófica comum, como observa Paul Oskar Kristeller,⁷ premissa essencial de toda a cultura humanística, assente no aristotelismo ético-político e no designado «socratismo cristão», é que «o homem nasce para ser útil ao outro homem»,⁸ pelo que o desenvolvimento dos dotes da *ratio* e do *uerbum*, que os distinguem dos outros animais, tem um alcance social. Os *studia humanitatis* são assim colocados ao serviço da «vita civile», em profunda implicação entre *doctrina* e *societas*.⁹

Não sem razão, Plutarco está entre os autores gregos que mais interesse despertaram no Renascimento. Houve já quem afirmasse que Cícero, Séneca, Plutarco preenchiam, no essencial, o quadro de uma *humanitas* orientada no sentido da vida social, ou melhor de uma *humanitas* destinada a torna-se *humanitas christiana*.¹⁰

Considerado pelos humanistas desde Poliziano e Marsilio Ficino, a Erasmo e Fr. Luís de Granada como um moralista capaz de fazer a síntese entre a filosofia moral pagã e o verdadeiro cristianismo,¹¹ foi assinalável a influência de Plutarco no movimento geral das ideias renascentista.

O Humanismo, que se centra no saber e nos valores da Antiguidade apoiados nos textos originais dos seus autores, criteriosamente depurados e estabelecidos pela rigorosa filologia, vai conhecer e apreciar Plutarco, nos seus escritos morais, nos *Moralia*, de grande variedade e amplitude temática, e nas *Vitae Parallelae*, as suas biografias de homens ilustres, gregos e romanos, sobre os quais estabelece o *páragon*.

primeiros humanistas europeus de Quinhentos, e entre eles Erasmo, fervoroso seguidor de Plutarco.

⁷ P. O. Kristeller, *The Classics and Renaissance thought*, Cambridge-Massachusetts, 1955, p. 22. Em seu entender, o Humanismo da Renascença, movimento cultural e literário, que na sua substância não era filosófico, teve importantes implicações e consequências filosóficas, directamente relacionadas com o seu fundamental classicismo, que modelou o pensamento da época, em todos os domínios do conhecimento. Entre os autores da Antiguidade Clássica que considera favoritos do Humanismo Renascentista, conta-se Plutarco (cf. *ibidem*, e. g. p. 18 e 21).

⁸ Vide e. g. Leon Battista Alberti, *De iciarchia*, in *Opere volgari*, ed. Bonucci (Firenze, 1843-1849): III, p. 92.

⁹ Sobre o empenhamento cívico do primeiro humanismo italiano e, na sua pegada, do movimento humanista europeu, vide e. g. J. Benthley, *Politics and culture in Renaissance Naples*. Princeton, 1987, maxime, p. 196-197; P. Burke, *The Italian Renaissance culture and society in Italy*. Cambridge, ³1987.

¹⁰ Cf. O. Schottenloher, 'Érasme et la «Respublica Christiana»', in *Colloquia Erasmi Turonensis*, vol. II, Paris, Vrin, 1972, p. 667-690. Cf. maxime p. 684.

¹¹ Frei Luís de Granada refere-o explicitamente, no prefácio da sua *Collectanea moralis philosophiae* (Olyssipone, 1571). Na sua *Ecclesiasticae rhetoricae siue de ratione concionandi libri sex* (Olyssipone, 1576) aduz o testemunhos de insignes autores e, em primeiro lugar, «Plutarco, o mais grave de todos os filósofos». Cf. trad. espanhola: L. De Granada, *Los seis libros de la Rhetórica Eclesiástica*, III, Madrid, 1945, p. 494.

Conhecido na Idade Média através do tratado pseudo-plutarquiano *Institutio Trajani*,¹² e redescoberto, na sua obra completa, nos finais do *Trecento*,¹³ é sobretudo a partir do século XV que o escritor de Queroneia vai merecer edições e traduções latinas da autoria de humanistas de renome, e nas diferentes línguas vulgares, nos quatro cantos da Europa culta.¹⁴ Entre estas, dadas as afinidades culturais e políticas de Portugal e Castela, merecem especial relevo as traduções castelhanas quatrocentistas de Alonso de Palencia e Carlos de Aragón, príncipe de Viana e, no século XVI, as de Diego Gracián de Alderete.¹⁵

Plutarco foi um dos autores mais frequentemente traduzidos e editados, mais lidos e imitados no Renascimento.¹⁶ A Guarino de Verona se deve a tradução do tratado pseudo-plutarquiano, o *Περὶ παιδῶν ἀγωγῆς*, conhecido pelo título latino *De liberis educandis*, com importância marcante na divulgação da moderna pedagogia humanista – a ponto de ser considerado conjuntamente com a obra de Quintiliano verdadeiro *vademecum* de todos escritores pedagógicos do Renascimento.¹⁷

¹² Esta obra – que segundo a tradição é o resultado do magistério de Plutarco junto do imperador Trajano –, encontrada no século XII, apresenta a orgânica do estado da Antiguidade, com um ténue revestimento cristão, e aponta no sentido da secularização. Cita-a Frei António de Beja, na sua *Breve Doutrina e ensinaça de príncipes*, através de Vincent de Beauvais. Vide a este propósito, Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, INIC, 1994., p. 60 e 68.

¹³ Vide August Buck, *L'èredità classica nelle letterature neolatine del Rinascimento*, trad. ital., Brescia, 1980, p. 157 e sqq.; D. P. Lackwood, 'Plutarch in the 14th Century', *TAPhA* 64 (1933) 66 e sqq.

¹⁴ Entre os tradutores de grego para latim, encontram-se humanistas famosos como Guarino de Verona, Francesco Barbaro, Leonardo Bruni, Francesco Filelfo, Coluccio Salutati, Platina, Angelo Decembrio, Niccolò Perotti, Erasmo. Em línguas vulgares, além das traduções para castelhano, refiram-se as traduções de Pedro Crinito, para italiano, de Thomas Elyot e Thomas North para inglês, de Amyot, para francês, entre os principais. Sobre as traduções das obras de Plutarco, vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório* cit., p. 86; 87; 90; 92-93; 100; 112; 115; 116; 122; 143; 145; 149; 160; 167; 226-228; 237.

¹⁵ Alonso de Palencia (1423-1492) foi pajem de D. Alonso de Cartagena e de Bessarión, em Itália, onde estudou grego com Jorge Trebizonda. D. Alonso de Cartagena, futuro bispo de Burgos, traduziu o primeiro livro do *De inuentione* de Cícero para o nosso rei D. Duarte e foi diplomata em Portugal de 1421-1431. Vide a este propósito, Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório* cit., p. 90.

¹⁶ Vide V. R. Giustiniani, 'Sulle traduzioni latine delle *Vite* di Plutarco nell' Quattrocento', *Rinascimento* 1 (1961) 3-62; R. Aulotte, *Amyot et Plutarque. La tradition des moralia au XVI^e siècle*, Genève, 1965. Sobre Plutarco, « l'auteur peut-être le plus lu au XVI^e. siècle », vide Augustin Redondo, *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps*. (De la carrière officielle aux oeuvres politico-morales), Genève, 1976, p. 623. Também P. O. Kristeller, *The Classics and Renaissance thought* cit., p. 18 e 21 o considera um dos autores favoritos do Renascimento.

¹⁷ São estas as palavras de G. B. Gerini, *Gli scrittori pedagogici Italiani del secolo decimoquinto*, Torino, Ed. Paravia, 1896, p. 274: «Tra le molteplici operette di Plutarco, tradotte dal Guarino, è notevole l'opuscolo *Intorno all'educazione dei fanciulli*, che fece latino

Plutarco foi objecto de grande apreço e efusivos louvores. São reveladoras, neste sentido, as palavras de Rabelais, quando apresenta Gargântua, na célebre carta a Pantagruel a deleitar-se com a leitura dos diálogos de Platão e “les Moraulx de Plutarche” e a recomendá-la a seu filho.¹⁸

A mensagem espiritualizada de Plutarco, posta ao serviço da moral natural e do relacionamento, em termos afectivos, entre os membros de uma comunidade, encontra-se na *Utopia* de Thomas More. Os seus habitantes, leitores de Plutarco, tinham uma constituição modelada pelas leis de Licurgo, em Esparta, e adoravam uma deusa, Mytra – o nome de Mytra amplifica o sentido misterioso e sobrenatural do ser divino – aparentada com a divindade persa referida por Plutarco em *De Iside et Osiride*.¹⁹

Guillaume Budé modela a sua *Institution du prince* sobre os *Apophtegmata* de Plutarco.²⁰

Frei António de Guevara, no *Relox de principes* – editado em Lisboa em 1529 por Germão Galhardo, com privilégio de D. João III, segue Plutarco como principal fonte.²¹

António de Nebrija, em *De liberis educandis*, Thomas Elyot em *The governour*, Sadoletto em *De liberis recte instituendis*, dão testemunho da presença constante de Plutarco, modelo pedagógico do humanismo europeu – o Educador da Europa.²²

Montaigne saúda nestes termos a tradução das *Oeuvres morales* de Plutarco, que Amyot acabava de publicar (*Éssais*, II, 4): “... mais surtout je lui sais bon gré d’ avoir su trier et choisir um livre si digne et si à propos, pour en faire présent à son pays. Nous autres ignorants étions perdus, si ce livre ne nous eût relevés du bourbier: sa merci (grâce à lui) nous onsons à cette heure et parler et écrire; les dames en régentent les maîtres d’ école; c’ est notre bréviaire”.²³

fra il 1410 ed il 1411, dedicandolo ad Angelo Corbinelli, il quale scritto, unitamente all’opera di Quintiliano, divenne il *vademecum* di tutti gli scrittori pedagogici del Rinascimento»

¹⁸ François Rabelais, *Pantagruel*. Texte établi et présenté par Jean Plattard. Paris, 1959, cap. VIII, p. 42.

¹⁹ André Prévost, *L’Utopie de Thomas More*. Présentation, texte original, appareil critique, exégèse, traduction et notes. Préface de Maurice Schumann. Paris, 1978, pp. 119-120; 541; 590; 613 e 715-716.

²⁰ Cf. Claude Bontems et alii, *Le prince dans la France des XVI^e et XVII^e. siècles*, Paris, 1965, p. 9-10.

²¹ Augustin Redondo, *Antonio de Guevara (1486?-1545) et l’ Espagne de son temps* cit., p. 545.

²² Vide Elio Antonio de Nebrija, *De liberis educandis libellus* (1509): *La educación de los hijos*. Estudio, edición, traducción y notas por León Esteban y Laureano Robles. Valencia, 1981; Thomas Elyot, *The Boke named the governour*. Edit. H. H. S. Croft, 2 vols. London, 1880; do tratado de Sadoletto, vide *Traité d’ éducation du Cardinal Sadolet et vie de l’auteur par Antoine Florebelli*. Traduit pour la première fois avec texte latin, notes explicatives et justificatives par P. Charpenne. Paris, 1855.

²³ Cf. Pierre Villey, *Les sources d’ idées*. Paris, 1912, p. 13-14.

Encarregado da educação dos dois últimos príncipes Valois,²⁴ Amyot traduziu em 1559, com dedicatória a Henrique II, as *Vies des hommes illustres* e em 1572 as *Oeuvres morales* que dedica a Carlos IX. A Amyot e à lição de Plutarco se deve a reputação de ter sido este rei educado “fort catholiquement”, assim como a do seu “bon, orné et éloquent parler”.²⁵

É, contudo, Erasmo, entre todos os autores desta época, aquele cuja obra reflecte de forma mais profunda, temática e formalmente, a lição do autor de Queroneia. É que aos muitos escritos de Erasmo – além da preocupação moral de fornecer modelos de conduta ao homem comum e ao homem de estado – preside também o ideal pedagógico e didáctico da formação integral do homem, na sua dimensão humana, espiritual e metafísica, numa permeabilidade intrínseca entre *studia humanitatis* e *studia diuinitatis*. Elucidativas, neste sentido, são estas palavras do Humanista de Roterdão: *Bonae litterae reddunt homines; philosophia plusquam homines; theologia reddit diuos*.²⁶

Erasmo não se cansa de proclamar a grandeza do moralista grego, com quem profundamente se identifica, nos interesses comuns, nas ideias pedagógicas, ético-políticas, de moral individual e social, na sensibilidade e gostos estéticos afins.

A expressão do apreço de Erasmo por Plutarco – a par da confessada dívida em relação à sua obra – surge a cada passo, a abrir os *Adagia*, os *Apophthegmata*, na *Institutio principis christiani*. Nesta obra, o humanista de Roterdão coloca Plutarco em primeiro lugar, entre os autores clássicos que aconselha ao príncipe, não só pelos ensinamentos dos seus tratados – nada pode existir de mais santo – como pelo exemplo da sua vida.²⁷

Compreende-se assim que Plutarco, a par de Quintiliano – logo seguidos de Diógenes Laércio – seja também a principal fonte do tratado de Erasmo que se destina à educação da primeira infância, o *De pueris instituendis*,²⁸ cuja recepção é enorme em toda a Europa.

É na obra de Plutarco e na de Diógenes Laércio, editadas por vezes

²⁴ Vide A. Adler, ‘J. Amyot preceptor of two king’s’, *Renaissance News*, 10, 3 (1975), p. 131-138.

²⁵ Vide Ferdinand Buisson, *Dictionnaire de pédagogie et d’instruction primaire*. Paris, 1887, s.v. *Princes (Éducation des)*, p. 2435-2436. Para se fazer uma ideia do empenho dos humanistas pela obra de Plutarco, pode consultar-se a bibliografia apresentada por Robert Aulotte, *Plutarque en France au XVI^e Siècle (Trois Opuscules Moraux traduits par Antoine du Saix, Pierre de Saint-Julien et Jacques Amyot)*. Paris, 1971, p. 243-245.

²⁶ Erasmi Desiderii *opera omnia*, Leiden, 1703 [cit. *L.B.*]: IV, 628 D.

²⁷ D. Erasmo, *L.B.*, IV, 587 F. Vide também a este propósito, Pierre Mesnard, *L’essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*. Paris, 1977, chap. II “Érasme ou l’ évangélisme politique”, p. 97.

²⁸ Vide J.-C. Margolin, *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*. Étude critique, traduction et commentaire. Genève, 1966, p. 96-100.

conjuntamente²⁹ – sem esquecer as de Suetónio, Aulo Gélíio ou Valério Máximo – que os humanistas, satisfazem o interesse pela Antiguidade, pelo pulsar concreto da vida das grandes figuras históricas, pela profundidade do seu pensamento, e colhem os *exempla* a que enriquecem a sua *inventio*.³⁰

Em Portugal, com a introdução do Humanismo, nos finais do século XV, designadamente a partir de Cataldo Parísio Sículo, Plutarco faz parte do *corpus auctorum*, lido e assimilado pelos nossos humanistas e integra a cultura literária dos nossos escritores da época de Quinhentos.

Já antes, num proto-humanismo liderado pelos Príncipes de Avis, a lição de Plutarco se fizera sentir, entre nós, por influência dos autores do *Quattrocento* italiano.³¹

A preferência por Plutarco reflecte-se já na obra de Vasco de Lucena, um português ao serviço da duquesa Isabel, filha de D. João I, na corte de Borgonha do século XV, com estreitas relações com o humanismo italiano, a que também nós não fomos alheios. A Vasco de Lucena se deve a *Histoire d'Alexandre* de Quinto Cúrcio, completada nas lacunas do original sobretudo pela *Vida de Alexandre* de Plutarco, segundo a versão latina de Guarino de Verona.³²

Expressiva, neste sentido, é a tradução do tratado pedagógico, com nítida influência de Plutarco, de Pier Paolo Vergerio, o *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adulescentiae*, realizada por Vasco Fernandes de Lucena, na corte de

²⁹ Vide a edição conjunta de escritos de Plutarco e Diógenes Laércio na B.N. Paris (cota: Z. 17588): *Apophthegmata graeca regum et ducum, philosophorum item aliorumque... ex Plutarco et Diogene Laertio. Cum latina interpretatione. Loci aliquot in graeco contextu emendati fuerunt...* s. 1., H. Stephanus, 1568.

³⁰ Sobre o interesse das obras de carácter biográfico no Renascimento, vide P. O. Kristeller, 'Umanesimo filosofico e umanesimo letterario', *Lettere Italiane*, 14 (1962), p. 392: "Nel campo letterario, la letteratura biografica e quella autobiografica ebbero una fioritura raramente raggiunta in altre epoche".

³¹ Se é possível aludir a um proto-humanismo na corte de Avis, a influência humanista é bem mais notória do ponto de vista ideológico do que do ponto de vista estético-filológico, onde haveria ainda largo caminho a percorrer. Pier Paolo Vergerio, que sabia grego e tivera Crisolará por primeiro mestre, recolhe, na sua obra pedagógica, os ensinamentos de Plutarco – do tratado pedagógico e das restantes *Obras morais* e das *Vidas Paralelas*, pois cita a *Vida de Mário*. Sabe-se que a tradução latina de Guarino de Verona do *De liberis educandis* de Plutarco data de 1410, apesar de ter sido publicada em 1497. (É conhecida, no entanto, a ampla divulgação, nesta época, dos originais manuscritos, por vezes com implicações a nível de autoria, como é o caso da obra *De regnandi peritia* de Agostinho Nifo, inspirada no manuscrito de *Il principe* de Maquiavel). Sobre a importância de Plutarco no *Quattrocento* italiano, vide G. B. Gerini, *Scrittori pedagogici Italiani del secolo decimoquinto*, Torino, 1896; Eugenio Garin, *Il pensiero pedagogico dello Umanesimo*, Firenze, 1958, p. 307-503 e 725-726.

³² Vide R. Bossuat, 'Vasque de Lucène, traducteur de Quinte-Curce (1468)', *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 8(1946), 197-246; Idem, 'Les sources du Quinte-Curce de Vasque de Lucène', in *Mélanges Félix Grat*, I, Paris, 1946, p. 345-356. Cf. Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI* cit., p. 87.

Avis, a pedido do Infante D. Pedro, que conhecera Vergerio em Itália.³³

De grande significado na definição dos nossos ideais culturais é a influência directa da Itália em Portugal, pelo menos a partir do início do século XIV. Conhecida é a presença de letrados portugueses em Itália entre 1350 e 1450 e o papel desempenhado pelo abade D. Gomes, geral da ordem camaldunense e nuncio e visitador apostólico dos mosteiros de Portugal, figura de grande prestígio em Florença.³⁴ Na abadia de D. Gomes, futuro prior de Santa Cruz de Coimbra, fora D. Pedro recebido por ocasião da sua visita a Itália.³⁵

A importância que o livro de Vergério teve no Renascimento português advém-lhe não só da recepção que teve entre nós, a partir do século XV, mas sobretudo do facto de definir os ideais e o programa da educação humanística.³⁶ Dedicado a Ubertino de Carrara, este tratado destinava-se à educação de jovens pertencentes a famílias principescas ou nobres. O ideal de renovação do espírito de Roma presidiu à elaboração desta obra, em que sobressai a inspiração dos clássicos, Cícero e Séneca e os recém redescobertos Quintiliano e Plutarco – intérprete do pensamento grego dos autores do século IV e da filosofia da época helenística, com admirável sincretismo.³⁷

A partir da obra de Vergerio, a influência de Plutarco está amplamente documentada em toda a tratadística pedagógica, de inspiração clássica, designada por educação moderna.³⁸

Marco definitivo da orientação das ideias pedagógicas desta *educatio* são os ensinamentos do *De liberis educandis*, que abre os *Moralia*, sobre a criação,

³³ P. P. Vergerio, *De ingenius moribus et liberalibus studiis adulescentiae*. Ed. A. Gnesotto. Padova, 1918. Vide a importância desta obra na história da pedagogia, in Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI* cit., p. 101-102. Vasco Fernandes de Lucena – distinto de Vasco de Lucena, anteriormente referido – foi um dos tradutores mais activos dos autores clássicos, ao serviço dos ideais pedagógicos dos príncipes de Avis. Desempenhou ainda funções de embaixador do rei D. Duarte (ao concílio de Basileia e junto do Papa Eugénio IV) e do rei D. João II (junto do papa Inocêncio VII).

³⁴ Vide Davide Bigalli, 'La città e gli oceani. Linee di rapporti tra toscana e Portogallo nella prima età medicea', in *Studi e ricerche* (nuova serie), I, a cura di Davide Bigalli, Bari, 1989, p. 65-117.

³⁵ D. Pedro convivera, em Itália, com humanistas famosos e atraiu as suas simpatias, como prova a dedicatória que lhe fez Ambrogio Traversari da sua tradução do *De Providentia* de S. João Crisóstomo

³⁶ P. P. Vergerio, *De ingenius moribus* cit., maxime, caps. 26-32.

³⁷ Os princípios ético-pedagógicos, que desde a sofística e a partir de então, designadamente em Sócrates, Xenofonte, Platão, Aristóteles, o educador de Alexandre, aos autores latinos, e entre eles Cícero – fonte de informação das várias escolas de filosofia grega e modelo humanista de pensamento eclético, em que se harmonizam eloquência e sabedoria – serviram de referência a Plutarco bem como a Quintiliano e aos autores da Segunda Sofística, com seus ideais pedagógicos predominantes.

³⁸ O *Περὶ παιδων ἀγωγῆς*, traduzido em latim pela primeira vez em finais do século XV por Guarino de Verona, conhece uma edição conjunta (Paris, 1454) com o *De ingenius moribus* de Pier Paolo Vergério: B.N. Paris - cota: /Rés. R. 1566.

instrução e formação dos filhos, desde a sua concepção à sua emancipação, quando contraem casamento, verdadeiros *topoi* nos tratados humanistas.

Plutarco, defensor e representante de uma moral social nova, contesta valores da cultura grega como a pederastia e a homossexualidade e vai colocar, como centro do casamento, o amor conjugal, de que faz depender a feliz convivência entre os esposos, a condição da mulher face ao marido. É este um dos aspectos mais marcantes da modernidade do pensamento de Plutarco, nos *Moralia*: a importância concedida à instituição do casamento, à reciprocidade de deveres dos cônjuges, à família, pais e filhos, em que se assume como princípio universal a afectividade, a compreensão, a doçura – semelhante à *caritas* Paulina –, do maior alcance no relacionamento mútuo e na educação dos filhos.³⁹

Já no *Leal Conselheiro*, da primeira metade do século XV, D. Duarte dedica alguns capítulos à reflexão sobre o amor e o casamento. Além da sua experiência pessoal – o mais interessante desta obra – não faltaram ao monarca referências literárias.⁴⁰ Não poderemos deixar de lembrar que o *De regimine principum* de Egídio Romano, que fazia parte da biblioteca real e era obra de leitura privilegiada na corte de Avis, se debruça no Livro II sobre a família: a primeira parte sobre a vida matrimonial e a segunda sobre a educação dos filhos.

Durante a Idade Média, descuraram-se as virtudes naturais e espirituais da união conjugal, pôs-se em causa a legitimidade do casamento como sacramento, considerado benéfico no plano moral e social, mas bem inferior ao estado religioso, à vida monástica.⁴¹

A consolidação progressiva da autoridade do estado, sobretudo a partir do séc. XV, e as perturbações ocasionadas pela importância conferida ao poder económico como factor de ascensão social, contribuíram para a revalorização

³⁹ Entre as obras de Plutarco que abordam mais directamente esta matéria refiram-se – em tradução latina, veículo privilegiado da sua divulgação, no Renascimento–*Amatorius*, onde enaltece a importância do amor conjugal; *Coniugalia praecepta*, conselhos sobre a vida conjugal, dirigidos a dois dos seus discípulos que vão casar, Eurídice e Poliano; a *Consolatio ad uxorem*, por ocasião da morte de uma filha, em que alia a serenidade filosófica a uma singular ternura pela esposa; o *De amore prolis* e o *De liberis educandis*, em que os filhos são o principal objecto; e, enfim, sobre o amor fraternal, o *De fraterno amore*. Isto sem esquecer muitas das suas *Vitae*, que apresentam exemplos históricos dos valores enunciados nos *Moralia*.

⁴⁰ Cf. os capítulos RIIII-RVIII. Vide Mário Martins, 'A amizade e o amor conjugal no «Leal conselheiro», in *Estudos de cultura medieval*, Lisboa, 1983, p. 187-206" Paulette Demerson, 'L'amour dans le «Leal Conselheiro» de Dom Duarte', in *Arquivos do Centro Cultural Português* – Paris 19 (1983) 483-500; M. Lurdes C. Fernandes, 'Da doutrina à vivência: amor, amizade e casamento no «Leal conselheiro» do rei D. Duarte', in *Revista da Faculdade de Letras do Porto- Línguas e Literaturas*, II série, vol. I, 1984, 133-194.

⁴¹ Lucien Febvre, *Amour sacré, amour profane. Autour de l'Heptaméron*, Paris, 1944, p. 314; Émile V. Telle, *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement. Étude d'évangélisme matrimonial au XVIe. siècle et contribution à la biographie intellectuelle d'Érasme*, Genève, 1954, 409-410.

do casamento e da família, célula de base da sociedade. Face a uma economia em expansão, em que o dinheiro desempenha um papel primordial, impõe-se o regresso aos valores tradicionais, à dignificação do casamento, ao fortalecimento dos laços familiares, sem os quais a ordem social não pode ser mantida. Exemplos significativos desta atitude são os tratados do *Quattrocento* italiano, profundamente influenciados pela obra de Plutarco, o *De re uxoria* de Francesco Barbaro, composto em 1415-1416, e sobretudo *Della famiglia*, de Leon Battista Alberti, de cerca de 1440, que teve grande e rápida divulgação, a julgar pela influência que teria tido na *Celestina*.⁴²

É no século XVI que ganha actualidade a problemática do casamento (*An sit nubendum?*), que constitui um dos debates favoritos das escolas dos sofistas, que surge no *Organon* de Aristóteles, nos livros das *Categoriae uel praedicamenta* – sob as espécies do último modo do *praedicamentum* «De habere» – e figura como *exemplum* nos *Progymnasmata* de Hermógenes e de Aftónio, muito divulgados e apreciados, no Renascimento.⁴³

Tema eterno, pelas suas implicações múltiplas no domínio do humano, o casamento tornou-se um dos assuntos mais vezes abordado pelos homens de Quinhentos. Neste sentido, reveste-se de particular importância a obra de Erasmo que, sobretudo a partir do *Enchiridion militis christiani*, muito contribui para a secularização da piedade cristã e conseqüentemente do estado matrimonial.⁴⁴ Diversas são as obras em que o Humanista de Roterdão aborda o tema do casamento, designadamente o *Encomium matrimonii*, de 1518, os *Colloquia* matrimoniais, que datam de 1523 – os que apresentam ensinamentos pré-nupciais, *Virgo misogamos*, *Virgo poenitens*, *Proci et Puella* e o célebre *Uxor mempsigamos*

⁴² Vide Marcel Bataillon, «*La Célestine*» selon Fernando de Rojas, Paris, 1961; J. A. Maravall, *El mundo social de «La Celestina»*, Madrid, 1964.

⁴³ Vide Gérard Defaux, *Pantagruel et les sophistes. Contribution à l'histoire de l'Humanisme Chrétien au XVI^{ème} Siècle*, La Haye, 1973, p. 212-214. Assinalável é a importância de que se revestem os *Progymnasmata*, no ensino da retórica e da diléctica, e na construção do discurso dos autores do Renascimento. Basta lembrar o caso de um rudolfo Agricola, tradutor dos *Progymnasmata* de Aftónio, de Erasmo, ou de um Guillaume Budé, influenciados pela tradição patrística e bizantina. Vide R. naudeau, 'The Progymnasmata of Aphthonius in translation, in *Speech monographs* 19 (1952) 264-285; Lisa Jardine, 'Distinctive disciplina: Rudolph Agricola's influence on methodical thinking in the humanities' in *Rudolphus Agricola Phrisius (1444-1485). Proceedings of the International Conference at the University of Groningen (28-30 October 1985)*. Ed. by F. Akkerman and A. J. Vvanderjagt, Leiden, 1988, p.38-57, em especial p. 48 e sqq.; J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, 2 vols. Paris, 1981, p. 520; A. Michel, 'Le Credo de Guillaume Budé : rhétorique et philosophie dans le De transitu' in *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.- L. Saulnier*, Genève 1984, p.19-29; J. ijsewijn, 'Le latin des humanistes français. Évolution et étude comparative', in *Humanisme français au début de la Renaissance* (Colloque international de Tours, XIV^e stage), Paris, 1973, p. 329-342.

⁴⁴ Vide Marcel Bataillon, *Erasmus y España – Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México-Buenos Aires, 1966, p. 287.

siue coniugium, que contém instruções para os esposos – e a *Institutio christiani matrimonii* de 1526.

Além da produção erasmiana, que difundiu e vulgarizou um paulinismo matrimonial que actualiza a mensagem de Plutarco, outras obras de diferentes autores se lhe seguiram. Lembre-se, entre os mais célebres, Luís Vives com os seus tratados *De institutione foeminae christianae* de 1523 e *De officio mariti* de 1529.

Muitas foram as traduções e adaptações destas obras – por exemplo, na vizinha Espanha – ou que delas receberam influência.⁴⁵

Por toda a Europa, onde era alarmante o número de filhos naturais e de casamentos clandestinos, se generaliza o gosto por esta literatura sobre o casamento, no seu aspecto teológico, jurídico, institucional e humano, inspirada na Sagrada Escritura, no direito romano – o romanismo impõe-se como esteio da secularização –, nos tratados clássicos de economia doméstica de Aristóteles e de Xenofonte e nos preceitos matrimoniais de Plutarco.⁴⁶

O casamento foi tema de debate alargado, desde a primeira metade do século XVI.⁴⁷ até aos seus finais, em tempos da Contra-Reforma, de que são exemplo os diálogos filosóficos sobre a vida civil de G. B. Girdaldi Cinzio – que integram os *Ecatommiti*, as cem novelas que serviram de fonte de inspiração a Shakespeare – que mereceram tradução francesa de Gabriel Chappuys (Paris, 1583).⁴⁸ Sobre os Diálogos de Cinzio dirá J. P. Guillerm: «Seul Girdaldi, sous le couvert d'une réunion élégante, s'efforce dans le contexte post-tridentin de proposer un moralisme tout imprégné de la sagesse d'un Plutarque».⁴⁹

⁴⁵ Exemplo da recepção destas obras é o *Relox de principes* de Fr. Antonio de Guevara. Vide Augustin Redondo, *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps* cit., p. 623-624. Entre as traduções castelhanas de Erasmo contam-se o *Colloquio de Erasmo intitulado Institución del matrimonio christiano* de Diego Moejón (1527), versão do Colóquio erasmiano *Uxor mempsigamos*; e o *Sermón en loor del matrimonio*, de Juan de Molina, composto a partir do *Encomium matrimonii* (1528). O tratado de Vives *De institutione foeminae christianae* é traduzido por Juan Justiniano, com o título *Libro llamado Institución de la muger christiana* (1528).

⁴⁶ Vide L. Guillerm, Jean Pierre Guillerm et alii, - *Le miroir des femmes I. Moralistes et polémistes au XVIe siècle*. Lille, 1983. Entre todas são de referir as obras de Tiraqueau, *De legibus Connubialibus* (desde 1513), de Nevizano, *Sylvia nuptialis* (1521), as de H.-C. Agrippa de Nettesheim, *De sacramento matrimonii* (1526) e *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus* (1529).

⁴⁷ É sobretudo a partir de 1520, data em que Lutero publicara *O cativoiro babilónico da Igreja*, que muitas obras se debruçaram sobre o sétimo sacramento. Vide Émile V. Telle, *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement* cit., p. 296

⁴⁸ *Dialogues Philosophiques et très utiles italiens-françois, touchant la vie civile...* Traduits de M. Jan Baptiste Girdaldi Cynthien, par Gabriel Chappuys. Paris, 1583.

⁴⁹ Cf. L. Guillerm, Jean - Pierre Guillerm et alii, *Le miroir des femmes I. Moralistes et polémistes au XVIe siècle* cit., p. 42. O próprio Concílio de Trento se pronunciou sobre a disciplina e a própria liturgia do casamento cristão. Cf. *Ibidem*, p. 115-124, a tradução francesa quinhentista por Gabriel Du Préau dos *Decretos e Cânones do Concílio de Trento*, respeitantes ao casamento.

Em Portugal, inserem-se nesta tendência moralizadora o *Espelho de casados* do Doutor João de Barros, o *Casamento perfeito* de Diogo Paiva de Andrade, e o tratado – a que acresce a componente jurídica – *Dos priuilegios & praerogatiuas q ho genero feminino te* de Rui Gonçalves.⁵⁰

Curioso é notar que o *Espelho de casados* do Doutor João de Barros reflecte os gostos retóricos da época e apresenta-se, formalmente, como um exemplo de debate *An sit nubendum?*

A primeira parte contém «Doze razões que disfavorecem o casamento as quaes se poserem aqui pera se reprovarem: por mayor favor dele». Na segunda parte «o autor prova por Doze Razões evidentes e muytos fundamentos quam excelente e proveitoso e necessário seja o casamento».

A temática do casamento, na nossa literatura, a exprimir a mentalidade do tempo, está presente nas obras de teatro – em alguns autos de Gil Vicente, nas comédias de Jorge Ferreira de Vasconcelos, nos autos de Camões –, ou ainda mais explicitamente, porque repositório de preceitos, na *Collectanea moralis philosophiae* de Frei Luís de Granada. Neste livro de sentenças, a matéria apresenta-se seriada, segundo os diferentes temas – *series locorum*.⁵¹ Dividida em três partes, a segunda é dedicada aos opúsculos morais de Plutarco, e estende-se por cerca de trezentas páginas (p. 497-787).

Entre as reflexões, feitas no prefácio desta obra, que servem para enaltecer a grandeza moral da mensagem dos autores clássicos e encarecer a utilidade da sua leitura, surge o elogio de Plutarco, que termina nestes termos: «Tudo, em Plutarco, está como que de acordo com a luz da razão e da natureza mais recta: talvez porque o Evangelho de Cristo, brilhando ao longe no século em que ele vivia, acrescentava ao espírito humano uma maior luz de verdade».⁵²

Na segunda parte desta colectânea, dedicada à mensagem de Plutarco (p. 497-787), têm relevo temas como o casamento, o relacionamento entre os

⁵⁰ Vide *Espelho de casados pelo Doctor João de Barros*, 2ª edição conforme a de 1540, publicada por Tito de Noronha e António Cabral. Porto, Imprensa Portuguesa, 1874; Diogo Paiva de Andrade, *Casamento perfeito em que se contem advertências...para viverem os casados em quietação...& muitas hystorias, & acontecimentos...dos tempos antigos, & modernos... com varias sentenças, & documentos de autores gregos, & latinos...Lisboa, Jorge Rodriogues, 1630; Rui Gonçalves, *Dos priuilegios & praerogatiuas q o genero feminino te por derecho comu & ordenações do Reyno mais que ho genero masculino*. Apud Iohanne Barrerium Regium Typographum, Anno Domini 1557.*

⁵¹ Vide *Collectanea moralis philosophiae, in tres tomos distributa: quorum primus selectissimas sentetias ex omnibus Senecae operibus, Secundus ex moralibus opusculis Plutarchi, Tertius clarissimorum principum & philosophorum insigniora apophthegmata, hoc est, dicta memorabilia complectitur*. Collectore F. Ludovico granateñ monacho Dominicano. Olisippone, Excudebat Franciscus Correa, Serenis S. Cardinalis Iff. Typogra. 1571. *Collectanea moralis philosophiae*

⁵² *Ibidem: Horum /errorum/ nihil in Plutarcho deprehendes: sed omnia fere purgatissimae rationi, et naturae lumini consentanea: fortasse quoniam Euangelio Christi eius seculo latius coruscante, maior humanis mentibus ueritatis lux addita esset.*

cônjuges, a educação dos filhos, ou outros respeitantes à moral individual ou social.⁵³ A *auctoritas* de Plutarco e o fácil acesso à sua mensagem equiparam esta obra, pelo menos junto de um público mais erudito, aos tratados especificamente compostos sobre o assunto, pese embora a divergente forma discursiva.

Todas estas obras, apesar de enfoques variados, apresentam, a nível da doutrinação ou da linguagem, das imagens e das *sententiae*, aspectos comuns que têm por fonte Plutarco.

Muitos dos preceitos e ideias que Plutarco defende são o resultado da serenidade filosófica do Sacerdote do templo de Delfos, da sua vivência de marido e pai de filhos.

Na base da afectividade familiar, pedra angular do seu edifício pedagógico se desenvolve toda a sua filosofia da educação, delineada nos *praecepta* do seu *De liberis educandis* e ao longo de toda a obra moral, em que à influência estoica, à diatribe cínica e aos lugares comuns da filosofia popular, se sobrepõe sempre a sua forma peculiar de encarar a vida, decorrente da sua experiência e das suas mais profundas convicções.

A nível dos princípios, dos *fundamenta* em que assenta a educação, Plutarco, ou pseudo-Plutarco,⁵⁴ encarece neste opúsculo pedagógico, *De liberis educandis*, a importância da natureza, o aperfeiçoamento das tendências naturais pela criação de bons hábitos, que moldam o carácter,⁵⁵ o papel da memória,⁵⁶

⁵³ Vide e. g. *Matrimonium* (p. 518; 548); *Vir et uxor – Matrimonium* (P. 518-520; 548); *Pater, filius, filiorum educatio* (p. 520-527); *educatio filiorum* (p. 520; 510; 715); *Pater* (520; 613; 510); *Adolescentia, senectus* (517); *Obseruantia in maiores* (p. 666); *Verecundia siue pudor* (p. 737); *affectus et passiones animae* (514); *Dilectio erga inimicos* (p. 587, 600; 630); *adulatio* (632; 567; 586; 548; 609); *Hipocrisis* (p. 765); *Benevolentia ciuium captanda et malevolentia fugienda* (p. 621); *Virtus quomodo facilis* (p. 578); *Hominis dignitas* (p. 513); *Quies siue tranquillitas animi* (p. 725; 580). Note-se que todos estes *loci* apresentam a mensagem de Plutarco, colhida nas diferentes obras, pelo que os *Moralia* e as *Vitae* são aproveitados indistintamente. Assim, por exemplo, a educação dos filhos (p. 520-527) apoia-se sobretudo no *De liberis educandis*, mas em grande medida nos costumes dos Lacedemónios, veiculados pela vida de Licurgo. Na *Collectanea* se encontra também a recomendação do aleitamento materno, que favorece a relação afectiva entre mãe e filho (p. 522): *uinculo amorem benevolentiamque fauerent*

⁵⁴ Os humanistas atribuíram a Plutarco este pequeno tratado e nunca puseram em causa a sua autoria, pelo que não tem grande significado para o estudo desta época a opinião da crítica moderna, que é praticamente unânime em considerá-lo pseudo-plutarquiano. Assim atribuíremos a Plutarco as ideias nele recolhidas. Sobre a questão da autenticidade do *De liberis educandis*, que foi pela primeira vez levantada no século XVII, vide Francesca Albini, “Family and the formation of character in Plutarch”, in *Plutarch and his intellectual world*, ed. by Judith Mossman. London, 1997, p. 69, n. 2.

⁵⁵ A importância da tríade educativa –*natura (ingenium), ars, studium (exercitatio)* remonta aos pré-socráticos e conhece grande divulgação entre os sofistas e sobretudo a partir deles, tornando-se um tópico discutido por todas as escolas filosóficas. Vide Platão, *Men.* 70a sqq.; *Phdr.* 269d; *Prt.* 323d; e *Lg.* 792e; Aristóteles, *Pol.* 1332a 38-40; 1337a 1; *EN.* 1179b 20-21; *Rh.* 1410b 6-7; Xenofonte, *Mem.* 3. 9. 2; 2. 6. 39; 3. 3. 11; Isócrates, *Paid.* III; Lucrécio, *De rer. nat.* 3. 319 sqq.

⁵⁶ A arte da memória, prática pedagógica do Renascimento, teve como mais antiga fonte

a crença na virtude que pode ser ensinada,⁵⁷ o valor da emulação, o sentido da honra, a cultura da vergonha, com origens na poesia homérica; a importância do carácter do preceptor e a sua arte em estabelecer uma relação de respeito e afecto, em dosear os louvores e as censuras, em evitar a fadiga, em incentivar, nos discípulos, o amor aos estudos, em que é nítida a inspiração platónica. Esta porém está condicionada ao contexto histórico e social de Plutarco e ao ponto de vista por si adoptado, que se prende prioritariamente com os fundamentos da educação e da moral.⁵⁸

Plutarco dirige-se prioritariamente aos pais e recomenda-lhes que se empenhem acima de tudo na criação, formação e educação de seus filhos.⁵⁹ Os dois progenitores devem ter, em parceria, um papel complementar. À mãe, desde os cuidados a ter com o nascimento dos filhos, cabe-lhe amamentá-los, num estreitamento da ligação entre ambos, prevenir-se contra uma educação amolecida e branda, enfraquecedora do carácter e desencadeadora da *filautia*, precaver-se do turpilóquio, preservar os filhos de más convivências. Aos pais cabe providenciar, sem olhar a gastos, a melhor educação de seus filhos. Plutarco recomenda aos pais que se lembrem de que também já foram jovens, para suportarem, sem se indignarem, as faltas de seus filhos e, tal como os médicos – o símile, de grande fortuna, é colhido em Lucrecio – devem misturar a doçura, a *praôtês*, com a amargura das correcções.⁶⁰ Em suma, a educação integral, concebida como um

que se conhece o poeta grego do século VI a. C., Simónides de Céos – a quem se deve a definição de tão grande fortuna, “a pintura é poesia muda, a poesia imagem que fala”. Vide sobre o assunto F. A. Yates, *L'art de la mémoire*, trad. de l'anglais par Daniel Arasse, Paris, 1975; Michele Simondon, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V^e siècle avant J.- C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, em especial p. 181-190.

⁵⁷ Plutarco desenvolve esta temática no opúsculo moral, conhecido pelo título latino, *An virtus doceri possit*. O problema do ensino da virtude é já posto no *Ménon* por Platão.

⁵⁸ Vide, a este propósito Ana Esther Velázquez Fernández, ‘Límites del influjo platónico en el Peri paidon agôgês cit., p. 501- 514.

⁵⁹ Vide Francesca Albini, “Family and the formation of character in Plutarch”, in *Plutarch and his intellectual world* cit., p. 59-71. Para uma análise das ideias do *De liberis educandis*, vide Dominique Faure, *L'éducation selon Plutarque d'après les 'Oeuvres morales'*, 2 vol. Aix-en-Provence, 1960: I, p. 18-22; cf ainda, sobre este tratado, na sua especificidade, e na sua relação com o pensamento platónico Ana Esther Velázquez Fernández, ‘Límites del influjo platónico en el *Περὶ παιδων ἀγωγῆς*’, in *Plutarco, Platón y Aristóteles – Actas del V Congreso Internacional de la I. P. S.* (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999). Madrid, 1999, p. 501- 514.

⁶⁰ Cf. *De liberis educandis*, 13d. É este um dos aspectos mais expressivos da teorização de Plutarco, com marcas indeléveis na pedagogia humanista, por revelar uma nova atitude face à criança, um ser em formação e não um adulto em miniatura. A modernidade do pensamento de Plutarco, que está na base da futura psicologia diferencial, defendida pelos pedagogos humanistas desde o *Quattrocento*, foi aceite com excessivas reservas pelo italiano Cataldo Parisio Siculo, o introdutor do humanismo em Portugal e educador da nobreza portuguesa. vide Nair de Nazaré Castro Soares, ‘Cataldo e Resende: da pedagogia humanista de Quatrocentos à influência de Erasmo’, in *Cataldo e Resende. Actas do Congresso Internacional do Humanismo Português*. Coimbra-Lisboa-Évora, 25 a 28 de Outubro de 2000, p. 311-340, maxime p. 321-323.

bem supremo, será a preocupação primeira dos pais que, acima de tudo, devem ser exemplo, paradigma para os filhos.

Estas observações sobre a *puerilis institutio* caracterizam a educação moderna desde o *Quattocento*, desde as obras de Pier Paolo Vergerio e Francesco Patrizi Senense aos tratados pedagógicos de finais do século XVI.⁶¹

Na tratadística portuguesa, o *Livro da virtuosa benefeytoria* do Infante D. Pedro é um documento, no Portugal quatrocentista, das ideias da pedagogia moderna, veiculadas pelo tratado de Pier Paolo Vergerio, que o nosso «Infante das sete partidas» conhecera em Itália.⁶²

Alguns passos são por demais significativos do proto-humanismo da corte portuguesa do século XV, que indiciam a permeabilidade da mensagem clássica e do ideal pedagógico de Plutarco.

A crença na natureza humana e na sua perfectibilidade, através do ensino e da educação, é um dos aspectos notórios da modernidade do seu pensamento. A própria metáfora da terra, que deve ser cultivada para dar bom fruto, que se encontra em Cícero e em Plutarco e informa o tratado pedagógico de Vergério, encontra-se no *Livro da Virtuosa benefeytoria*: «Portanto assi como boos lavradores, com trabalhos e adubios, vençamos a terra que he maninha».⁶³

Se D. Pedro, neste tratado, não apresenta um plano de educação régia ou aristocrática, no entanto, é manifesto o seu intelectualismo socrático, a preocupação da ensinança, capaz de proporcionar a sabedoria, «que a muytos tyrou e tyra de mal fazer», como afirma na famosa “Carta de Bruges”, documento indispensável para se ajuizar, em plenitude, do pensamento pedagógico do Infante. Dirá, na *Virtuosa benefeytoria*: «que os beneficios da benquerença non devem seer tirados aaquelles cuja saude speramos».⁶⁴ «Os duros e cruevees façamos brandos e amolentemos».⁶⁵ «E, ffallando com boa graça, dando conselhos e boas ensinanças aproveytaremos quaaesquer que podermos».⁶⁶

O primeiro cuidado a ter com a educação deve-se aos pais, que dão aos

⁶¹ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório* cit., p. 97-188.

⁶² Vide Nair de Nazaré Castro Soares, ‘A *Virtuosa Benefeytoria*, o primeiro tratado de educação de príncipes em português’, *Biblos* 69 (1993) -*Actas* do Congresso Comemorativo do 6º Centenário do Infante D. Pedro (Coimbra, de 25 a 27 de Novembro de 1992), Coimbra, 1993, p. 289-314.

⁶³ Vide Infante D. Pedro e Frei João Verba, *Livro da Virtuosa benefeytoria*. Ed. Crítica, introdução e notas de Adelino de Almeida Calado, Coimbra, 1994 (As citações são feitas a partir desta edição, indicada pela sigla VB): liv. II, cap. XXI, p. 132. Esta metáfora surge, de forma recorrente, no tratado pedagógico de D. Jerónimo Osório, *De regis institutione et disciplina*.

⁶⁴ Cf. VB, liv. II, cap. XX, p. 125.

⁶⁵ Cf. VB, liv. II, cap. XXI, p. 132.

⁶⁶ Cf. VB, liv. II, cap. XXI, p. 130.

filhos «seer natural e criaçom» e «ensinança». ⁶⁷ E acrescenta: «aquelle he julgado por besta cruevel que en seus filhos he negligente». ⁶⁸

O enaltecimento do papel dos aios e dos mestres, surge na pena do Infante em termos que não escondem a sua sensibilidade, diria mesmo a sua ternura por quem se dedica à missão de ensinar, de orientar e formar para a vida, com paciência, disponibilidade e total desinteresse. ⁶⁹

A ideia de que os mestres, pela emulação, «com certos louvores» e «com bõos ensinoss», «exalçam em vertudes as naturezas» ajusta-se com perfeição à ideia, essência de toda a pedagogia humanista, de que «a educação é uma segunda natureza», na expressão de Erasmo, seguidor de Plutarco. ⁷⁰

O ideal de mestre, que aflora em todos os tratados de pedagogia humanista, senão mesmo nos manuais de gramática, como no prefácio da famosa gramática do Pe. Manuel Álvares, editada inúmeras vezes, no séc.XVI, e utilizada em todos os colégios da Europa, não está ausente das páginas do *Livro da Vertuosa benefeytoria*.

A este propósito, é de interesse lembrar que D. Pedro, pela valor e significado que confere ao papel dos aios e mestres, afirma que a eles nunca se dará total agradecimento, «porquanto nunca podemos leixar de seer obrigados a quem per natureza somos tehudos» ⁷¹.

Embora marcado pela discursividade medieval, o *Livro da Vertuosa benefeytoria* do Infante D. Pedro pode considerar-se pioneiro na abertura aos valores humanísticos e aos ideais pedagógicos que as obras do século XVI, com nítida influência de Plutarco, privilegiaram.

No que se refere à tratadística pedagógico-política, a presença de Plutarco é notável, designadamente a partir de Erasmo que, na *Institutio principis christiani*, difunde o gosto por este género de literatura no século XVI. Nesta obra erasmiana, Plutarco figura à cabeça dos autores que o príncipe deve estudar, logo depois dos textos sagrados.

É através da síntese que Erasmo faz das ideias políticas de Plutarco, que a sua doutrina ganha vida e actualidade, nos diversos tratados humanistas.

⁶⁷ Cf. VB, liv. II, cap. XV, p. 99-100.

⁶⁸ Cf. VB, liv. II, cap. XVIII, p. 115.

⁶⁹ Cf. VB, liv. V, cap. VIII, p. 285: «E os meestres, ensinando specialmente, filham muyto trabalho e nojo e, afora aquello que he demostrado juntamente a todos, dam ensinanças outras em special, e per seus castigos exalçam em vertudes as naturezas, demovendo algúos com certos louvores e amoestando outros com bõos ensinoss. E assy spertam o entendimento preguiçosamente adormentado que lhe tiram as treevas da ignorancia e lhe fazem conhecer o claro splendor»

⁷⁰ Erasmo, principal representante e divulgador do pensamento pedagógico moderno – que funda as suas raízes no *Quattrocento* italiano – irá afirmar, cerca de um século depois de D. Pedro, que a educação é uma segunda natureza, é fonte de toda a virtude: *Fons enim omnis uirtutis est diligens ac sancta educatio* (*Opera omnia*, Leiden, 1703: LB, I. 491 E).

⁷¹ Cf. VB, liv. V, cap. II, p. 267.

Plutarco é com frequência citado pelos tratadistas pedagógicos portugueses de Quinhentos, sobretudo a partir de Frei António de Beja, *Breve doutrina e ensinança de principes*.⁷² O nome de Plutarco surge explicitamente na *Doutrina* de Lourenço de Cáceres ao Infante D. Luiz.⁷³

Além de um ou outro pormenor biográfico, referente à educação dos príncipes, que ocorre esporadicamente nas obras históricas, ou de pedagogia política, a *puerilis institutio*, com marcada influência dos autores clássicos, designadamente Plutarco e Quintiliano vai ser objecto da *Institutio Sebastiani Primi* de Diogo de Teive, dedicada a D. Sebastião, de sete anos de idade, e do *De regis institutione et disciplina*, o tratado sobre a instrução e a educação do rei, de D. Jerónimo Osório, dirigido ao mesmo príncipe para o educar e corrigir.⁷⁴

Este tratado pedagógico do Bispo de Silves, em oito livros, o mais completo de pedagogia e de pedagogia política do nosso humanismo renascentista, e dos mais expressivos da tratadística europeia, segue de muito perto, na doutrina e nos *exempla*, Plutarco, no *De liberis educandis*, no que se refere à primeira educação e formação de bons hábitos, e tem por referência constante toda a obra deste filósofo moralista, incluindo – já que se trata de um príncipe, ou antes de um rei – a de orientação política.⁷⁵

Apesar disso, no *De regis institutione et disciplina*, nunca é referido o nome de Plutarco que, no seu tratado *De gloria*, é saudado como glória e honra de Roma, sem dela ser filho.

Assim acontece com muitos autores do nosso Renascimento que apresentam, nas suas obras, marcas indeléveis da recepção de Plutarco. O próprio Camões leu Plutarco, com certeza, e sem o citar, colheu nele muito do saber que informa *Os Lusíadas*.⁷⁶

Frei Heitor Pinto aponta o nome de Plutarco, repetidas vezes, ao longo da sua *Imagem da vida cristã*, evocando as obras em que se apoia. Nem sempre,

⁷² Frei António de Beja, *Breve doutrina e ensinança de principes*. Repr. fac-similada da ed. de 1525. Introdução de Mário Tavares Dias, Lisboa, 1965, p. 22 e 119.

⁷³ Vide *Antologia do pensamento político português (séc. XVI)*, 1º vol.: *Período Joanino*. Textos coligidos por António Alberto de Andrade, Separata de *Estudos políticos e sociais*, III n. 2 e 3. Lisboa, 1965, p. 39 e 55

⁷⁴ Vide Hieronymi Osori Lusitani, *De regis institutione et disciplina*, Olysiptone, excudebat Franciscus Correa, 1572. Mais vulgarizada é a edição dos seus *Opera omnia*, editada pelo sobrinho e homónimo, em Roma, em 1592: *Hieronimi Osori Lusitani, Episcopi Algarbiensis, Opera omnia. In unum collecta, et in Quattuor volumina distributa*. Romae, MDXCII.

⁷⁵ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, INIC, 1994.

⁷⁶ Afirma-o A. J. da Costa Pimpão (Prefácio à edição de *Os Lusíadas*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1989, p. XXV), nestes termos: «E que leu [Camões] dos prosadores? Plutarco, com certeza. Em grego?». Não necessariamente, pois traduções, como as de Amyot para língua francesa foram verdadeiro *best-seller*. A elas se refere Montaigne, designando-as por «notre bréviaire».

contudo, assim acontece. No “Diálogo da Tribulação”, refere vagamente a obra de Plutarco, em que se apoia, veiculando o retrato ideal do príncipe, nestes termos: «Muitos subiram a honras, que a não tiveram tanta, quando as alcançaram, como infâmia, pelos meios com que as adquiriram. Donde veio a dizer Plutarco em uma epístola ao imperador Trajano, seu discípulo, que, com razão se podia dizer feliz seu império, pois fizera obras para o merecer, e não buscara maneiras para o alcançar».⁷⁷

Para Plutarco, como para os autores da sua época, que imbuídos de eclectismo filosófico recebem a influência da diatribe cínica, a imagem do governante é impregnada de misticismo. E é nesta perspectiva, comum a D. Jerónimo Osório, que Frei Heitor Pinto, sem referir a fonte, afirma, no capítulo V do *Diálogo da Justiça* :

“O bom príncipe e prelado é um sol comum a todos, que vigia sobre seu povo com muitos olhos, estando sempre no meio como o Sol que está no meio dos sete planetas”.⁷⁸

Como está distante esta imagem da que servirá de lema a Luís XIV, o Rei Sol, do século seguinte!

Frei Heitor Pinto, na sua *Imagem da vida cristã*, faz referência explícita a tratados morais de Plutarco, tais como o *De tranquillitate animi*⁷⁹ e os que designa em português por ‘Livro do ensino e criação dos meninos’⁸⁰ e por ‘Livro dos proveitos que se nos seguem de termos inimigos que nos injuriem’⁸¹ e colhe muitos dos seus *exempla* nos *Moralia* e nas *Vidas Paralela*, citadas com frequência.⁸² Não fora ele o tecelão, como se autodenomina, a ajuntar a «doctrina de diversos autores, & de muytas autoridades», para fazer a sua teia.⁸³ Ou melhor, diremos nós, o doutrinador e moralista, a manifestar a sua abundante erudição, que visa sobretudo fins didáticos.

Plutarco figura destacadamente na obra de André Rodrigues de Évora, *Sentenças de diversos autores pelas quaes amoestão aos príncipes como na paz e na guerra se devem reger, dirigidas ao muito esclarecido Príncipe Dom Sebastião, neto do mui Poderoso rei Dom João, Terceiro deste nome, nosso Senhor*.⁸⁴

⁷⁷ Frei Heitor Pinto, *Imagem da vida cristã*, com prefácio e notas de P.^e M. Alves Correia, Lisboa, Sá da Costa, 1952, p. 263.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 173.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 219

⁸⁰ *Ibidem*, p. 138.

⁸¹ *Ibidem*, p. 250.

⁸² *Ibidem*, pp. 22, 97, 171, 174.

⁸³ Vide a este propósito, o nosso artigo ‘A literatura de sentenças no Humanismo Português: res et uerba’, in *Actas do Congresso internacional Humanismo Português na época dos Descobrimientos* (Coimbra 9-12 de Outubro de 1991), Coimbra, 1993, p. 377-410: maxime, p. 395.

⁸⁴ *Fac-simile do Manuscrito inédito da Casa Cadaval*. Introdução por Luís de Matos. Lisboa, 1983, p. 10-11; 82-83.

Diogo de Teive não se esquece também de mencionar, nas suas *Sententiae*, “o excelente, gravíssimo Plutarco” a quem deve muito da sua teorização.⁸⁵

Entre nós, a literatura de sentenças, que Plutarco cultivou em obras como *Regum et imperatorum apophthegmata* e *Apophthegmata Laconica*, está bem representada desde os *Prouerbia* de Cataldo aos livros de Sentenças de D. Francisco de Portugal, primeiro conde de Vimioso, Diogo de Teive, Diogo Pires, André Rodrigues de Évora, Frei Luís de Granada.⁸⁶

A presença de Plutarco nestas obras é notável, pela quantidade de textos representados e pelos juízos de valor que os acompanham.

Plutarco é indubitavelmente fonte inesgotável de argumentos que se repetem de autor para autor.⁸⁷

Curioso é o aproveitamento que fazem de trechos ilustrativos da obra de Plutarco, as próprias orações de sapiência, que se integram na pedagogia humanista e enunciam a sua *ratio studiorum*. Está neste caso a *Omnium Philosophiae partium laudibus et studiis*, ‘sobre o estudo e louvor de todas as partes da Filosofia’, de Hilário Moreira, ‘proferida na Universidade de Coimbra, a mais próspera de todo o mundo, segundo o costume da Academia, em 1 de Outubro do ano do Senhor de 1552’, como se lê no frontispício da edição de Coimbra dos tipógrafos régios João Barreira e João Álvares, saída a lume no mesmo ano em que fora apresentada.⁸⁸ A iniciar esta oração, figura um longo passo, que contém o elogio das letras, do *De liberis educandis*, 10, em tradução latina, colhida na *Miscelania Velasci* de 1473.⁸⁹

Reveladores da importância e significado da mensagem de Plutarco, na construção do discurso quinhentista, são o *Diálogo da viciosa vergonha*

⁸⁵ Cf. *Epodos que contém Sentenças úteis a todos os homens, às quais se acrescentam Regras para a boa educação de um Príncipe*. Composto tudo na Língua Latina pelo insigne português Diogo de Teive... Traduzido no vulgar em verso solto por Francisco de Andrade. Copiado fielmente da edição de Lisboa de 1565. Lisboa, 1786, p. 63.

⁸⁶ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, ‘A literatura de sentenças no Humanismo Português: res et uerba’ cit.

⁸⁷ Servem de exemplo, além fronteiras, as já referidas obras escritas para a educação de um príncipe menino ou de um rei no exercício do poder, tais como a *Institution du prince* de Guillaume Budé, o *Livro de Marco Aurélio* de Frei António de Guevara; entre nós, o *Libro primero del principe christiano* de Francisco de Monçon; a *Institutio principis*, precedida de uma colectânea de *Sententiae* de Diogo de Teive e o *De regis institutione et disciplina*, de D. Jerónimo Osório, dedicados ao mesmo rei D. Sebastião.

⁸⁸ Hilarii Moreirae Conimbricensis ad inuictissimum Lusitaniae Regem D. Joannem tertium de omnium Philosophiae partium laudibus, et studiis oratio. Apud inclitum Conimbricense lyceum universi terrarum orbis florentissimum de more Academiae habita Calend. Octob. Anno Salutis M. D. LII. Conimbricae, Joannes Barrerius et Joannes Alvarus Reggi Typographi excudebant.

⁸⁹ Vide *A Oração de sapiência de Hilário Moreira* por Albino de Almeida Matos. Coimbra, INIC, 1990, pp. 48-49 e 93.

de João de Barros.⁹⁰ e o *Colloquium* de Luisa Sigeia, um diálogo sobre a vida contemplativa, em contraste com a vida áulica, a vida activa. Nesta obra, Plutarco está representado, em profusão, com trechos de muitas das suas obras, na lingua original.⁹¹

Também António Luís, um humanista da primeira metade do século XVI, comentador de Galeno e Aristóteles e crítico de Erasmo, demonstra conhecer e apreciar o autor de Queroneia. Não só no tratado *De pudore* sobre a mesma matéria do *Diálogo da Viciosa Vergonha* – que dedica a João de Barros, mas também nos *Problemata*.⁹²

Entre as fontes apontadas por António Luís para este tratado científico – que, no seu título, é designado de *opus absolutum, et facundum, et uarium, multiuagaque eruditione refertissimum*, ‘obra completa e eloquente, cheia de multifacetada erudição’ – encontra-se Plutarco, que é citada, em vários dos seus tratados.⁹³

De grande voga no Renascimento são as obras que se ocupam das biografias de homens ilustres, a que dão o tom as *Vidas Paralelas* de Plutarco. A atitude epistemológica de Plutarco na seriação e apresentação dos factos, em ordem à dignidade que imprime às *Vidas* dos seus varões, vai ao encontro do espírito humanista, com raízes em Petrarca e Lorenzo Valla, que subordinam a cultura à moral. Assim, no prefácio do *De uiris illustribus*, que inicia o género, Petrarca acentua o valor paradigmático da obra, como guia de conduta.

Significativa é também, neste sentido, a *Vida do Infante D. Duarte*, de André de Resende, dirigida ao Senhor Dom Duarte, duque de Guimarães, seu filho. O humanista eborense, apreciador de Plutarco – como o revela a sua oração de

⁹⁰ O *Diálogo da viciosa vergonha*, inspirado no tratado de Plutarco, περί Ἀσωπιάς segundo afirma Barros (cf. fol. A ij vº da edição princeps de 1540, em reprodução fotográfica por Maria Leonor Carvalhão Buescu, *João de Barros, Gramática da língua portuguesa, Diálogo em louvor da Nossa linguagem e Diálogo da Viciosa Vergonha*. Lisboa, 1971). Sobre a inspiração de Barros na tradução de Erasmo desta obra de Plutarco, e não no original grego, vide Américo da Costa Ramalho, “João de Barros e Erasmo: a propósito da *Viciosa Vergonha*”. ‘Notas de investigação’ - XXVI, *Humanitas*, 37-38 (1986), 275-280.

⁹¹ Sobre o *Colloquium* de Luisa Sigeia, vide em Odette sauvage, *Luisa Sigeia. Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de retraite (1552)*. Présenté, traduit et annoté. Paris, 1970. Cf. as múltiplas citações de Plutarco, e. g. pp. 34; 37; 114-120.

⁹² *Antonii Lodouici medici olyssipponensis Problematum libri quinque opus absolutum, et facundum, et uarium, multiuagaque eruditione refertissimum*, Olyssipone, M. D. XXXIX. Esta obra foi parcialmente estudada, em tese de mestrado orientada pelo Prof. Costa Ramalho, por Manuel Chaves de Andrade, *As três primeiras Secções do Primeiro Livro dos Problemas de António Luís*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1995 (texto dactilografado).

⁹³ Vide *Ad lectorem praefatio auctoris*, onde confessa ter seguido, na preparação da sua obra, os autores gregos, sobretudo estes: Galeno, Próculo, Plutarco, Platão, Aristóteles, Alcino, Alexandre, o divino Dioniso e inúmeros outros» Entre as obras de Plutarco que cita, figuram os *Apophthegmata*, o tratado intitulado *Maxime cum principibus uiris philosopho esse disserendum*, os *Coniugalia praecepta*.

sapiência de 1551, onde se lhe refere como escritor da maior autoridade, *Plutarchus grauis cum primis auctor* –, conclui nestes termos a sua biografia: «Esta é a lição, Excelente Senhor, que desejei de ler, da qual confio eu que V. Excellencia poderá tirar documento, de que muito se aproveita, se frequentemente a ler, e fizer a sua lembrança familiar».⁹⁴

A própria História, no Renascimento, herdeira da concepção de Cícero em *De oratore* (2. 9. 36),⁹⁵ muito deve à obra de Plutarco, que tratou paradigmaticamente a história dos seus varões ilustres, gregos e romanos, impondo-os como modelos de comportamento ético, cívico e político, que a tradição literária veiculou.⁹⁶ Exemplar, neste domínio, é a Historiografia Portuguesa, designadamente a obra de João de Barros.⁹⁷

A poesia quinhentista indicia também a influência de Plutarco: André Falcão de Resende, na “Epístola I: a Heitor da Silveira, seu cunhado, estando na Índia”, escreve: «A Sparta que alcancei de Deus com tudo,/minha consorte digo, amo e acompanho». Esta expressão figurada, que se tornou proverbial, encontra-se nos *Moralia* e também nos *Adagia* de Erasmo, como provou o Prof. Costa Ramalho.⁹⁸

Ainda a propósito de expressões sentenciosas, um dos *Ditos portugueses dignos de memória*, editados pelo Prof. Hermano Saraiva, refere-se a uma resposta, um *salse dictum*, de D. Jorge, filho bastardo de D. João II, dada a um parente seu, que o interpelava sobre o casamento que ele queria contrair com uma rapariga nobre, muitos anos mais nova do que ele, sendo nisso contrariado pelos filhos, sobretudo pelo mais velho, D. João de Lencastre, duque de Aveiro. A resposta de D. Jorge, o discípulo de Cataldo, é a mesma de Catão o Antigo, confrontado com

⁹⁴ Vide *Obras Portuguesas de André de Resende*, por José Pereira Tavares, Lisboa, 1963, p. 132.

⁹⁵ São estes os termos ciceronianos: *Historia uero testis temporum, lux ueritatis, uita memoriae, magistra uitae, nuntia uetustatis*.

⁹⁶ Vide John Dillon, ‘Plutarch and the end of history’, in *Plutarch and his intellectual world* cit., p. 233-240.

⁹⁷ Vide Nair de Nazaré Castro 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*, Ed. Luís filipe F. R. Thomaz. Lisboa, Centro de História de Além-Mar da Universidade Nova de Lisboa, p. 15-37.

⁹⁸ Na origem desta expressão figurada, contida nestes dois versos, está um passo da tragédia eurípidiana *Télefo*, que, perdida a ligação com o texto original, se tornou provérbio, a significar genericamente: «aceita o que te coube em sorte e estima-o», «da sorte que tiveste, não te queixes, mas tira dela o possível partido».

Este provérbio surge em dois trechos dos *Moralia* de Plutarco, bem acessíveis aos leitores do século XVI: no *De Tranquillitate animi* e no *De exilio*; figura nos *Adagiorum opus* de Erasmo, que sobre ele disserta longamente. Segundo o Humanista de Roterdão, este provérbio tem diversas aplicações: «por exemplo, quando aconselharmos alguém a que desempenhe com decoro o papel que assumiu». É explícita Erasmo: «É marido cumpra as obrigações de marido». Vide Américo da Costa Ramalho, *Para a história do Humanismo em Portugal IV*, Lisboa, 2000, p. 172-176.

situação semelhante, que figura nas *Vidas Paralelas* de Plutarco.⁹⁹

Por tudo o que foi referido, um facto pode ser constatado: a influência de Plutarco no Humanismo, em Portugal, não é resultado do manuseio de colecções, em grande voga na época, de que são exemplo as de Ravisius Textor, Gregorius Reish, Niccolò Perotti.¹⁰⁰

Pelo contrário, Plutarco, é lido e assimilado, no original, em tradução latina e em vulgar e, com a sua mensagem, informa a própria mundividência da época, no que se refere à educação e formação do homem e do príncipe, à teorização ético-política, ao relacionamento em família e em comunidade, às formas de comportamento humano, nas diversas circunstâncias.

A influência de Plutarco determina mesmo, muitas vezes, uma nova forma de mentalidade, uma nova atitude cultural, que passa pela reflexão sobre temas e motivos, em que se implicam e interpenetram parâmetros de carácter ontológico ou comportamental, do domínio da moral e da psicologia individual ou social, até então latentes, que se revigoram e actualizam através da mensagem de Plutarco.

Do ponto de vista das ideias estéticas, que se impuseram no Renascimento, um aspecto peculiar deve ser referido, no que respeita à recepção de Plutarco. Esta não se concretiza apenas como elemento informador da *inuentio*, da *res inventiva*, dos autores quinhentistas, mas também, e de modo decisivo, na definição do estilo, da *elegantia* da *latinitas*.

A revitalização da retórica helenística e a reflexão sobre a obra de Plutarco, designadamente sobre a *Vida de Cícero*, vertida para latim por Leonardo Bruni Aretino, contribui para que se imponha a primazia do *êthos*, instância de enunciação centrada no eu, que privilegia, em nome da autenticidade, a presença do indivíduo na escrita

Nesta *Vita Ciceronis*, sobretudo na comparação que estabelece, no seu final, entre Cícero e Demóstenes, favorável ao orador grego, resume Plutarco o seu ideal de estilo, em que o primado da energia moral e da acção se sobrepõe à retórica da palavra.

Neste sentido se orienta também o pensamento de Séneca, que, numa das suas cartas a Lucílio (14. 90. 20), previne o discípulo de que «o fascínio das palavras consegue desviar da verdade até mesmo os grandes espíritos».¹⁰¹

⁹⁹ A resposta, cheia de ironia, de D. Jorge é que queria casar «Por ver se podia haver outros filhos tão virtuosos como os que já tenho». Vide A. Costa Ramalho, *Para a História do Humanismo em Portugal*, III, Lisboa, p. 128-129.

¹⁰⁰ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI* cit., p. 226-228; Idem, 'A literatura de sentenças no Humanismo Português: *res et uerba*', in *Actas do Congresso internacional sobre Humanismo Português na época dos descobrimentos* (Coimbra, 9-12 de Out. 1991). Coimbra, 1993, p. 377-410.

¹⁰¹ Vide Lúcio Aneu Séneca, *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1991, p. 445.

Esta retórica do *êthos*, que põe em relevo a força expressiva, a *emphasis*, do *apoteagma*, do adágio, do provérbio, da *sententia*, em que se interpenetram concisão e propriedade, teve um papel preponderante na reflexão crítica da arte da palavra no Renascimento, designadamente na pedagogia de Erasmo, que exerceu marcada influência, entre nós, em pedagogos e mestres de retórica como Jerónimo Cardoso, Clenardo, João Vaseu, João Fernandes.

A literatura de sentenças, de que Plutarco, com os seus *Apophthegmata*, é um lídimo representante e fonte privilegiada dos humanistas, assume, como observámos, uma importância singular, em Portugal e em toda a Europa do Renascimento.

Além de colectâneas de apotegmas, a produção dramática quincentista reflecte o seu manuseio e memorização. Servem de exemplo os autos de Camões e sobretudo as comédias de Jorge Ferreira de Vasconcelos.

Eugenio Asensio, no magistral estudo que abre a sua edição da Comédia *Eufrosina* considera-a «Un profuso repertorio de ejemplos y sentencias morales». E, a este propósito, acrescenta: «Los héroes y la sabeduría antigua penetraban en el mundo renacentista llevados por Plutarco y los textos de clase».¹⁰²

Além da *Eufrosina* também a *Aulegrafia* entretete o seu discurso de apotegmas e provérbios, que, destacados no final da edição, ocupam várias páginas¹⁰³ – a provar o gosto pela expressão sentenciosa, lapidar, que Plutarco privilegia.

Em suma, Plutarco exaltou o valor da virtude e apresentou a forma de a pôr em prática, serviu de modelo estético, no seu gosto pela *breuiloquentia*, e foi um dos autores mais lidos e imitados no século XVI.

Defensor e representante de uma nova ordem social, Plutarco, soube, com a sua mensagem – herança do pensamento grego dos séculos V e IV a. C., assimilada com eclectismo e apurada sensibilidade – impor uma nova mentalidade, um novo estilo de vida.

Para se ajuizar do significado e relevância da sua obra, bastaria para tanto recordar as suas ideias sobre a educação do príncipe e do homem comum, precursoras da moderna psicologia diferencial; a importância da afectividade entre os esposos e entre pais e filhos; a obrigação moral dos pais investirem na educação daqueles que geram; o papel da mãe, a relação umbilical entre mãe e filho e a defesa do aleitamento materno; o casamento e as regras do bom viver matrimonial; o proveito que advém do convívio, em família, das pessoas idosas,

¹⁰² Vide Jorge Ferreira de Vasconcelos, *Comédia Eufrosina*. Texto de la edicion principe de 1555 con las variantes de 1561 y 1566. Edición, prólogo y notas de Eugenio Asensio. Madrid, 1951, p. XI e XX, respectivamente.

¹⁰³ Note-se que a linguagem da comédia, que procura adequar-se ao *êthos* das personagens de baixa condição social, do vulgo ignaro, aos seus gostos e maneiras, reflecte, como nenhum outro género, as tendências e marcas expressivas próprias do tempo e exprime o gosto pela expressão sentenciosa.

que acumulam saber e experiência e se tornam pilares dos valores essenciais da vida. Enfim, a crença na perfectibilidade do homem, na cultura como instrumento de virtude e de *uita beata*.

Este ideal humano que é assimilado pelos autores mais representativos do Renascimento, tornou-se património da humanidade e conferiu a Plutarco, na distância de dezanove séculos, um lugar entre nós.

CATALDO E RESENDE: DA PEDAGOGIA HUMANISTA DE QUATROCENTOS À INFLUÊNCIA DE ÉRASMO

À memória do meu mestre Américo da Costa Ramalho, que dedicou muito do seu saber e incansável labor ao estudo do Humanismo do Renascimento e à “Escola de latinistas de Coimbra”, como ficou conhecido o seu Seminário, donde saíram discípulos, nacionais e estrangeiros, espalhados pela *respublica litteraria* do mundo

Os humanistas do primeiro Humanismo italiano, à excepção de Petrarca, foram pedagogos empenhados na vida pública das suas cidades e na formação integral dos concidadãos e impuseram ao mundo culto os padrões de uma educação aristocrática. E foi no desempenho das suas funções junto de príncipes e de cortes principescas que puderam cultivar e desenvolver novas componentes culturais que a Antiguidade greco-latina punha à disposição da *renouatio* humanística que era, antes de mais, *renouatio litterarum*. Os *studia humanitatis*, de que é documento o *Panepistemon* de Angelo Poliziano, deixaram de limitar o seu âmbito aos *auctores* medievais e abriram-se à literatura, à filologia, à filosofia, à arte, à ciência, onde assume particular relevo o conhecimento experimental.

O fervor dos primeiros humanistas na formação intelectual, moral e cívica das novas gerações levou-os a assumirem o papel de verdadeiros arautos de uma nova *forma mentis*, de uma nova doutrina pedagógica, que conferia o maior valor ao elemento pessoal e privilegiava a vida activa. A filosofia moral tornou-se um traço característico da educação intelectual deste período, de par com o conhecimento da história e do direito, disciplinas que preparavam para a vida civil. Ao ideal cívico andava associado o ideal da glória terrena, da fama, que não dispensava a cultura enciclopédica, a franquear o acesso à verdadeira *sapientia*, à plenitude humana e espiritual. Todos estes saberes, no entanto, passavam pela aquisição de uma competência linguística, pelo que ganhou relevo a componente retórica, indispensável ao processo formativo do homem.

Neste particular, revelava-se fundamental e indispensável um domínio perfeito, correcto e elegante da língua latina, que se impôs como língua de cultura e de comunicação. Em latim, eram leccionadas as diferentes matérias, em todas as reputadas instituições de ensino da Europa, verdadeira *respublica litterarum*, onde era comum a mobilidade cultural de mestres e alunos.

Ao ensino do latim era dada prevalência sobre as outras línguas de cultura, o grego e o hebraico, idiomas que abriam as portas às fontes do conhecimento do mundo antigo e ao entendimento da Sagrada Escritura.

Faziam-se traduções de obras da literatura grega para latim e também de obras das literaturas clássicas para as línguas vulgares, o que contribuiu para a construção de novos padrões de referência, estéticos e ideológicos, e de uma nova e multifacetada mundividência renascentista.

O conhecimento dos autores clássicos e dos autores cristãos até ao século V, ainda considerados clássicos, lidos e comentados no original, visava a preparação retórica e linguística, a formação integral do homem, necessária ao desempenho das funções a que a vocação e a condição social o destinavam. Adquiriram então uma nova actualidade o *topos* armas e letras – herdeiro da antinomia ciceroniana *arma/toga*, que o *Pro Archia* difundira –, a preparação nas armas, a que a caça servia de exercício, e a formação nas *litterae humaniores*, condicionantes de uma nova estruturação da sociedade¹.

Em Portugal, a partir da dinastia de Avis, por influência da corte castelhana, com ligações com o reino de Nápoles, e da corte de Borgonha da Duquesa Isabel, filha de D. João I casada com Filipe o Bom, e ainda pelo contacto directo de D. Pedro, o Infante das Sete Partidas, com a cultura europeia e designadamente com o humanismo italiano, vivia-se desde cedo o espírito de renovação cultural, concebida através da reforma das instituições políticas e religiosas, de que é documento a carta que este Infante dirige de Bruges ao irmão D. Duarte².

O contacto em Itália com humanistas como Ambrogio Traversari, que dedica a D. Pedro o seu tratado *De Providentia*, e designadamente com Pier Paolo Vergerio, o primeiro autor de um tratado de moderna pedagogia com projecção europeia, *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae*, divulgado entre nós a partir da tradução feita por Vasco Fernandes de Lucena, a pedido do Infante D. Pedro³, e o afã, junto da corte, de tradutores “em linguagem” de obras

¹ Vide e. g. a oração proferida por André de Resende em 1534 que refere a urgência de elevar, em Portugal, as Letras acima das riquezas, dos títulos nobiliárquicos e da glória das armas (L. Andreae Resendii LVsitani *Oratio pro rostris pronunciata in Olisiponensi Academia Calendis Octobribus MDXXXIII*. Vide edição moderna, André de Resende, *Oração de sapiência*, Tradução de Miguel Pinto de Meneses. Introdução e notas de A. Moreira de Sá. Lisboa, 1956, p. 32) e o tratado pedagógico *De regis institutione et disciplina* (1572) sobre a educação e instrução do rei, dedicado a D. Sebastião de D. Jerónimo Osório, que inicia o diálogo pelo debate sobre esta antinomia clássica – de grande significado na estrutura da obra – para, ao longo do discurso, exaltar o valor das letras, num país que valoriza mais a destreza nas armas e o vigor militar (Cf. ed. de Roma de 1592, I, p. 264, linhas 4-18). Prova disso são as cortes de 1562, que revelam eloquentemente o estado de espírito do povo e a sua exaltação patriótica, despertada pela vitória de Mazagão, neste mesmo ano. Cf. o cap. 24º destas cortes: «Que os estudos de Coimbra se desfaçam por serem prejudiciaes ao Reyno, e a renda se applique para a guerra, e quem quizer aprender vá a Salamanca, ou a Pariz e não haverá tanto Letrado sobejo, nem tantas demandas.» Cf. QUEIROZ Velloso, *D. Sebastião (1554-1578)*, Lisboa, 1945, 62-63.

² Vide Aires do Nascimento, ‘As livrarias dos príncipes de Avis’, *Biblos* 69 (1993) - *Actas do Congresso Comemorativo do 6º Centenário do Infante D. Pedro* (Coimbra, de 25 a 27 de Novembro de 1992), Coimbra, 1993, p. 265-287; Nair de Nazaré Castro Soares, ‘A Virtuosa Benfeitoria, o primeiro tratado de educação de príncipes em português’, *ibidem*, 289-314.

³ O Prólogo desta tradução de Vasco Fernandes de Lucena foi publicado por J. Piel, na Introdução ao *Livro dos Offícios de Marco Tullio Ciceram o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro Duque de Coimbra*. Coimbra, 1948, p. XLVI-XLVII. Vide ainda a edição moderna do tratado de P. P. VERGERIUS, *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae*, II, ed. A. Gnesotta (*Atti e memorie della R. Accademia di Scienze Lettere ed Arti in Padova*, XXIV). Pádua, 1918.

de autores clássicos, especialmente Cícero e Séneca, de tratados de arte militar, de panegíricos imperiais, são indícios seguros das preocupações de um país de aspiração ultramarina, apostado em acertar o passo com os grandes centros culturais europeus⁴.

A reforma da Universidade de Lisboa pelo Infante D. Henrique, seu protector, e a chamada de Itália, com intenções culturais e pedagógicas, de Estêvão de Nápoles, Justo Baldino e Mateus de Pisano evidenciam como o reino português se preparava, a passo firme, para o alvorecer da Idade Moderna.

É sobretudo desde o tempo dos reis D. João II e D. Manuel que a corte portuguesa se torna permeável ao movimento humanista. Os reis rodeiam-se de letrados, designadamente juristas – que preparavam os regimentos das diversas instituições, pilares do Estado centralizado –, e ainda de homens de ciência, matemáticos, cosmógrafos, astrónomos, homens com conhecimentos teóricos e práticos na arte de navegar e cartografar, que tornam possível o prosseguimento e o êxito da expansão ultramarina. O saber dos antigos vai ser renovado através do conhecimento empírico, que se vai impor como método científico, e dar origem a uma nova literatura, que a imprensa, conhecida entre nós desde finais do século XV, se encarrega de difundir.

É nos reinados destes grandes monarcas, em que a gesta lusa alcança os limites do orbe, que Portugal franqueia as portas ao Humanismo. Este movimento influencia de forma directa os estudantes que D. João II manda estudar nas universidades italianas, onde floresciam as *humaniores litterae*: os filhos de João Teixeira – dos quais se distinguiu como notável jurisconsulto e homem de letras Luís Teixeira, que foi mestre de D. João III e merecera os elogios de Erasmo em *Chrysostomi lucubrationes* (1527) –, Aires Barbosa, Henrique Caiado, Martinho de Figueiredo, entre os principais. Viriam eles abrir caminho a muitos outros que, ajudados por D. Manuel e D. João III, se formariam nas escolas mais famosas de então⁵. São estes humanistas e juristas portugueses entusiastas decididos da renovação da cultura em Portugal, seguidores dos métodos filológicos de Valla e Angelo Poliziano, e intérpretes do espírito cívico que impregnou a sensibilidade dos homens do *Quattrocento* italiano.

No último quartel do século XV, em 1485, chega a Portugal Cataldo Parísio Sículo, que foi considerado o introdutor do Humanismo entre nós⁶.

⁴ Cf. Luís de matos, 'O ensino na corte durante a dinastia de Aviz', in *O Humanismo Português 1500-1600*. Academia das Ciências de Lisboa, 1988, p. 499-592.

⁵ Vide N. J. ESPINOSA GOMES DA SILVA, *Humanismo e direito em Portugal no séc. XVI*, Lisboa, 1964, p. 125 e sqq.

⁶ A importância de Cataldo Parísio Sículo como introdutor do humanismo em Portugal e como difusor dos ideais humanistas, na corte portuguesa de D. João II, foi posta em relevo pelos numerosos trabalhos de Américo da Costa Ramalho (vide e. g. 'A introdução do humanismo em Portugal', *Humanitas*, 23-24 (1972) 435-452.

A personalidade de Cataldo e a sua sintonia com o ideário que tão profundamente marcou esta época são bem conhecidas através da obra que nos legou. Ainda em Itália, dirige cartas a famosos humanistas, como Francesco Filelfo, o professor de eloquência, filosofia e língua grega, e prestigiado autor de um tratado, *De morali disciplina* – dedicado a Lourenço de Médicis e destinado à educação dos filhos deste grande príncipe –, que apresenta a mais perfeita síntese do ideal de *paideia* grega, de *humanitas* latina⁷.

Em Espanha, florescia, nesta altura, a Universidade de Salamanca com seus mestres de renome, tais como António de Nebrija, o humanista de Aveiro Aires Barbosa, Hernán Nuñez de Gusmán e os italianos Lúcio Marineo Sículo e Pedro Mártir d’Anghiera. A par do ensino superior institucionalizado, a corte castelhana tornara-se, no seu fervor cultural, uma verdadeira escola de humanidades. Nela ensinou, a convite da rainha, desde 1488, o humanista Pedro Mártir d’Anghiera, que teve por aluno D. Jaime, duque de Bragança, por ocasião do seu exílio, no reinado do nosso rei D. João II. O irmão mais novo deste duque, D. Dinis, será, anos mais tarde, no reinado de D. Manuel, um dos alunos de Cataldo.

As universidades de Salamanca e as de Itália, que têm a preferência dos portugueses durante o século XV, vão cedendo lugar, embora não completamente, no século XVI, a Lovaina e às universidades francesas, onde viria a estudar André de Resende.

O ideal humano que a Antiguidade greco-latina transmitira, sobretudo a partir das sínteses feitas por Cícero, Quintiliano e Plutarco, constitui a essência da mensagem pedagógica dos humanistas do *Quattrocento* italiano que perdura ao longo de todo o Renascimento. Cataldo e Resende vão ter como pressupostos teóricos, a informar a sua actividade de mestres, a mesma filosofia educativa e os mesmos padrões clássicos de referência. Contudo, grande é a distância temporal que os separa e bem diverso é o contexto cultural, social e político, determinantes das suas diferenças essenciais. Estas dizem respeito designadamente à evolução e aperfeiçoamento dos cânones estéticos, ao aprofundamento do saber filológico, que cada vez mais se afasta da “barbárie medieval”, à maior importância dada ao conhecimento do grego e da literatura grega e também do hebraico – que notabilizaram o Colégios Trilingues de Alcalá de Henares e de Lovaina, o Colégio Real de França, fundado por Francisco I, sob a inspiração de Guillaume Budé, a Universidade de Coimbra e todas as instituições europeias de prestígio, no século XVI.

Cataldo, mestre na língua latina, melhor prosador do que poeta, publica a sua obra *Epistolae et orationes*, que vem a lume em Lisboa, nos prelos de

⁷ No primeiro livro das *Epistolae*, Filelfo é considerado por Cataldo um “oráculo de Apolo”. Vide Cataldo Parisio Sículo, *Epistolae et orationes*. Edição fac-similada com introdução de A. Costa Ramalho. Coimbra, Acta Vniversitatis Conimbrigensis, 1988, fl. e iiiij [cit. *Epistolae I*].

Valentim Fernandes da Morávia, a 21 de fevereiro de 1500⁸.

Salvaguardadas as referidas diferenças entre estes autores, se atendermos à diversidade e multiplicidade de interesses que o Humanismo Renascentista articulou, desde os seus começos até aos finais de Quinhentos, poderemos afirmar que eles apresentam afinidades, no que respeita ao “humanismo pedagógico” e ao “humanismo cívico”, para usar a terminologia de Eugenio Garin e Hans Baron, que consideram estas duas componentes, isoladamente, essência do movimento humanista⁹.

Afigurando-se particularizante e redutora a posição destes estudiosos, chama a atenção para domínios deveras expressivos da nova mentalidade renascentista, em que a formação humana é posta ao serviço da utilidade pública¹⁰. E é nestes dois campos, pedagógico e cívico, na sua complementaridade, que se define bem o percurso cultural e humano de Cataldo e Resende, objecto do nosso estudo.

Cataldus Parisius Siculus e Angelus (depois Lucius) Andreas Resendus Lusitanus, na sua designação latina, ou em português, utilizam ambos, como elemento de identificação, à maneira clássica, a terra que os viu nascer¹¹. Sendo

⁸ Papel basilar na pedagogia renascentista desempenha a imprensa, cuja invenção Garcia de Resende saúda na sua *Miscelânea*, nestes termos: “E viimos em nossos dias/ ha letra de forma achada/ com que a cada passada/crescem tantas livrarias/ e ha sciencia he augmentada”(Vide *Livro das Obras* de Garcia de Resende, edição crítica, estudo textológico e linguístico por EVELINA VERDELHO, Lisboa, 1994: *Miscellanea*, est. 179, p. 570). Além de obras de devoção, ou ligadas à prática religiosa, ou à prevenção das doenças, os livros que mais frequentemente são editadas, nos finais do séc. XV, princípios do XVI, são relativos à arte de marear, gramáticas, cartilhas de aprender a ler, catecismos, e as *Epistolae et orationes* de Cataldo (Cf. Artur Anselmo, *Origens da Imprensa em Portugal*, Lisboa, 1981, p. 289-332).

⁹ Eugenio Garin caracteriza o movimento humanista como humanismo pedagógico, por considerar a moderna pedagogia herdeira do ideal da *paideia* sofista, modeladora da nova mentalidade e da nova orientação cultural que se impunha em todos os domínios do saber e da vida humana. Cf. E. Garin, e. g. *L'educazione umanistica in Italia*, Bari, 1949; Idem *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Firenze, 1958; Idem, *L'educazione in Europa 1400/1600*, Roma-Bari, ³1976. Por outro lado, H. Baron analisa, nos seus estudos, a interacção existente entre política e cultura no Renascimento Italiano, pelo que privilegia no movimento humanista a componente do humanismo cívico. Vide HANS BARON, ‘Cicero and the Roman civic spirit in the Middle Ages and the Early Renaissance’, *Bulletin of the John Rylands Library*, 22 (1938), 84-89; IDEM, *La crisi del primo Rinascimento italiano*. Firenze, 1970, cap. VI, maxime, p. 135-143.

¹⁰ Estas perspectivas que particularizam e separam de sobremaneira os aspectos pedagógicos e os aspectos de carácter cívico, no movimento humanista, suscitaram várias respostas críticas. vide J. H. BENTLEY, *Politics and culture in Renaissance Naples*, Princeton, 1987: “The question of civic humanism”, p. 196-197; PETER BURKE, *The italian Renaissance culture and society in Italy*, Cambridge, ³1987, p. 38, que põe em paralelo a estreiteza da definição de ‘humanismo cívico’ de H. Baron com a de ‘humanismo pedagógico’, defendida por E. Garin.

¹¹ Sobre os nomes de Cataldo a quem também chamaram Áquila (confusão com um poema seu, intitulado *Aquila*) e de André de Resende (Angelus, usado em vida de sua mãe Ângela, ou Lucius), vide A. Costa Ramalho, *Estudos sobre o século XVI*, Lisboa, ²1983, p. 39-51 e 203-213.

esta uma prática comum aos diversos autores que, na *respublica litterarum*, usam a mesma língua, a consciência e orgulho das raízes destes dois autores deixam marcas impressivas nas suas obras.

Cataldo exprime, a cada passo, orgulho em ser filho da Itália, berço da cultura, «onde foi descoberta não só a arte oratória mas, como todos sabem, jorram as fontes das restantes ciências»¹², e acima de tudo «onde o valor é escudo de si próprio»¹³.

Fá-lo sobretudo como protesto do seu próprio mérito de humanista, do seu papel na expulsão da barbárie, ou como denúncia amarga da incompreensão, ciúme e ignorância de certas pessoas que lhe são hostis na corte portuguesa¹⁴.

No nosso Renascimento, é também uma constante a expressão do amor ao torrão natal, do amor à pátria – «no meo dos corações, esculpidas vossas quinas», no dizer de Sá de Miranda¹⁵ –, sentimentos que mais se afirmam com a distância e a ausência, em centros europeus do saber, ou em países longínquos, nos confins do império.

Em André de Resende, este amor entranhado à sua pátria, à sua terra, é uma das marcas do seu carácter, da sua figura de humanista. Divulgador latino da gesta lusa no Oriente, que eleva ao nível de cruzada contra os turcos – da mesma raça e crença dos que ameaçam a estrutura política e religiosa da Europa –, e criador da palavra *Lusiadae*, *Lusíadas*, para designar os portugueses, afirma-se, ao longo das suas obras, um convicto defensor de Portugal, na sua identidade, na grandeza épica dos seus heróis e mártires, na nobreza e ancestralidade do seu património cultural de ascendência romana¹⁶.

Évora, para Resende, é mais do que a sua terra de origem. Aqui nasceu, aqui morreu e aqui viveu a maior parte dos seus dias. São disso testemunho obras que nos legou, como *História da Antiguidade da Cidade de Évora* e *De Antiquitatibus*

¹² Cf. a carta (*Epistolae I*, d iij) dirigida a D. Diogo de Sousa, o nobre eclesiástico que foi deão da capela de D. João II e mais tarde bispo do Porto e arcebispo de Braga. Vide A. Costa Ramalho, *Estudos sobre a época do Renascimento*, Lisboa, 2^a 1997, p. 96.

¹³ Vide a «Lamentação» em verso, escrita entre 1495 e 1499 e dirigida a D. João Manuel, o sentencioso camareiro-mor do *Cancioneiro Geral: Querimonia ad Ioannem Emmanuelem*, in *Poemata*, fol. k iij-l; reimpr. *Conquestio ad Dominum Ioannem Emmanuelem Regis Emmanuelis Primum Cubicularium* in D. ANTÓNIO CAETANO DE SOUSA, *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Tomo VI, ii parte, nova edição revista por M. Lopes de Almeida e César Pegado, Coimbra, 1954, p. 182-183; e a análise de A. COSTA RAMALHO, *Estudos sobre a época do Renascimento* cit., p. 85-86.

¹⁴ Estas confissões e desabafos sobre mestres, educadores, historiadores, oradores oficiais e poetas áulicos encontram-se, por exemplo na referida *Lamentação* dirigida a D. João Manuel e principalmente nas cartas endereçadas a D. Diogo de Sousa, que lhe serve de escudo nas horas difíceis. Cf. A. Costa Ramalho, *Para a História do Humanismo em Portugal*, II, Lisboa, 1994, p. 31; IDEM, *Estudos sobre a época do Renascimento* cit. cap. VII: «D. Diogo de Sousa e o introdutor do Humanismo em Portugal», p. 83-105.

¹⁵ *Carta a D. João III* in *Obras completas*, II, Lisboa, 1977, p. 49.

¹⁶ Cf. infra, n. 73.

Lusitaniae, em que transparece como intenção primeira do autor – sacrificando por vezes o rigor do saber arqueológico – a glorificação da nobreza antiga do seu torrão natal¹⁷.

Após os longos anos da sua formação e percurso pela Europa, fixa-se em Évora, que – se exceptuarmos o período em que aceitou, contrariado, ser professor no Colégio das Artes, em Coimbra, de 1550 a 1555¹⁸ – não mais abandonou, a não ser em saídas furtivas.

Desde 1533 a 9 de Dezembro de 1573, data da sua morte, durante quarenta anos, prestigia com o seu labor, inteligência e sensibilidade, o nome da sua cidade: pelo reavivar apaixonado, da sua vetusta origem; pela erudição arqueológica que partilha com humanistas como João Vaseu, Gaspar Barreiros, Bartolomeu de Quevedo; pelo prestígio de *orator regius*; pelo magistério de pedagogo humanista; pela *sapientia* de teólogo.

Cataldo, Doutor em Direito pela Universidade de Ferrara e mestre na de Bolonha – a sua Bolonha que tantas vezes evoca com saudade¹⁹ – deixou a Itália e veio para a afamada corte de Portugal, onde serviu como pedagogo e *orator regius*, durante os reinados de D. João II e D. Manuel²⁰.

Chamado de Itália por D. João II, vai encarregar-se da educação, desde os seis anos de idade, de D. Jorge, o filho bastardo do rei e de D. Ana de Mendonça. Do seu ensino irão beneficiar também outros rebentos da aristocracia, o que

¹⁷ Vide, além destas obras de Resende, a correspondência trocada com Bartolomeu de Quevedo, Ambrósio de Morales, Rodrigo Sanches; a história das vidas dos santos, naturais de Évora, no *Breviarium Eboense*; e ainda as notícias da prestimosa colaboração que presta a João Vaseu, em *Chronici rerum memorabilium Hispaniae*, e a Gaspar Barreiros na sua *Chorographia*. Vide, a este propósito, Francisco Leitão Ferreira, *Notícias da vida de André de Resende*. Publicadas, anotadas e aditadas por Anselmo Braamcamp Freire. Edição do Arquivo Histórico Português, 1916, e. g. 86-100; André de Resende, *Carta a Bartolomeu de Quevedo*. Introdução, texto latino, versão e notas de Virgínia Soares Pereira. Coimbra, 1988.

¹⁸ Cf. a carta de André de Resende a João Vaseu, transcrita por Luís de Matos no “Prefácio” de *Quatro Orações latinas, proferidas na Universidade e Colégio das Artes (séc. XVI)*, Coimbra, 1937, p. XV.

¹⁹ Vide e. g. *Querimonia ad Ioannem Emmanuelem*, in *Poemata*, fol. k iiii-l.

²⁰ Foi na qualidade de *orator regius* que redigiu numerosas cartas em latim, ao serviço dos reis D. João II e D. Manuel. Foi ainda no desempenho desta honrosa função que pronunciou, a 28 de novembro de 1490, em Évora, junto à porta de Avis, em nome da cidade, a oração de entrada da princesa Isabel, primogénita dos Reis Católicos e esposa do malgrado príncipe Afonso, filho de D. João II, que viria a falecer tragicamente, por queda do cavalo, a 13 de Julho de 1491. Pronunciada a solene oração, Évora foi cenário, até ao Natal, das festas de celebração do casamento dos príncipes, onde ocorreu o país inteiro. Vide Cataldi SicVli *Oratio habita a Cataldo in aduentu Elisabeth Principis Portugaliae, ante ianuam urbis Eborare*, in *Epistolae et orationes quaedam Cataldi Siculi*, fols. A ij-A iiii vº. Esta oração e a que Cataldo compôs, por ordem do rei D. Manuel para a entrada solene em Santarém da rainha D. Maria, irmã de D. Isabel, que não chegou a ser proferida, mereceram um estudo moderno: *Cataldo Parisio Sículo: Duas orações*. Prólogo, tradução e notas de M. Margarida B. Gomes da Silva. Introdução e revisão de A. Costa Ramalho. Coimbra, 1974.

lhe valeu ser designado, na palavra de Joaquim de Carvalho, «o educador da nobreza portuguesa»²¹.

Cataldo educara D. Jorge, em letras e em costumes, desde 1487 a 1495, data da morte de D. João II. Ao austero e exigente preceptor coube o papel – usando palavras suas – de pai e de mãe. Agasalhou-o na doença, preservou-o do frio e do calor e, a seu jeito, amimou-o, passeando-o pela ria de Aveiro, às cavaleiras, sentado em seus ombros²².

Significativas e numerosas são as missivas que respeitam sobretudo a educação de seu pupilo. São elas dirigidas ao rei, seu pai, e a sua tia, a princesa Joana, recolhida no convento de Jesus em Aveiro.

A D. João II queixa-se Cataldo do ambiente conventual, freirático, em que D. Joana envolve o sobrinho, excessivamente pesado para a educação sadia de uma criança, a despertar para a vida²³.

E, apesar do estilo encomiástico, por vezes excessivamente laudatório, e até brejeiro, com que se dirige à Santa Princesa de Aveiro, não deixa também, com a sinceridade que é marca do seu carácter, de a censurar pelas falhas que lhe reconhece, no tocante ao carinho, à solicitude e apoio indispensáveis à educação do sobrinho²⁴.

A esta primeira educação, que tem por objectivo a aquisição de bons hábitos, a formação do carácter, no que respeita à moral individual e social, dão o tom Quintiliano e Plutarco²⁵. Plutarco, no seu tratado *Περὶ παιδῶν ἀγωγῆς*, ou *De liberis educandis*, na designação que se impôs de Guarino de Verona, seu tradutor latino, e ainda em opúsculos morais como *An uirtus doceri possit*, ou *De audiendis poetis*²⁶, vai servir de cartilha, a par de Quintiliano, na sua *Institutio oratoria*, à primeira educação e à formação da juventude. O *rhetor* latino do século II, na pegada de Cícero, vai propor uma *ratio studiorum*, adequada à aquisição da sabedoria, a ἐγκύκλιος παιδεία, que não se destina, geralmente, a

²¹ Cf. e. g. Joaquim de Carvalho, *Estudos sobre a cultura portuguesa do séc. XVI*, 2 vols. Coimbra, 1947-1948: II, p. 29 e sqq.

²² Vide *Lamentação* dirigida a D. João Manuel. Cf. supra n. 12.

²³ Américo da Costa Ramalho, *Para a História do Humanismo em Portugal*, II, cit., “Cataldo e D. João II”, p. 24.

²⁴ Ibidem, “Cataldo, a Infanta D. Joana e a educação de D. Jorge”, p. 51-68.

²⁵ Plutarco inspira-se em Platão, designadamente nas *Leis* e no *Ménon*, onde se discute a problemática do ensino da virtude.

²⁶ Os *Moralia* de Plutarco são verdadeiro manancial de inspiração de educação aristocrática. Vide, além destes opúsculos, e.g. *De uita et poesi Homeri*, ou *Ad principem ineruditum*, ou *De adulate et amico*, ou ainda os *Regum et imperatorum apophthegmata*, as *Vitae paralelae*, as vidas exemplares de gregos e romanos. Nestas biografias sobressai a de Alexandre, secundada pelo opúsculo *Alexandri Magni fortuna aut uirtute* que são fonte de verdadeiros *tópoi* literários, recorrentes na tratadística pedagógica. Alexandre, educado por Aristóteles, cuja ânsia de fama e de renome adquire um valor paradigmático no *Pro Archia* de Cícero e na *Sátira X* de Juvenal, é o modelo do guerreiro, que alia a coragem e o ideal heróico da honra à cultura.

preparar especialistas, futuros pedagogos, mas a formar integralmente a pessoa humana, física, intelectual e moralmente²⁷.

Já no último quartel do século XV há, em Portugal, homens cultos e peritos na língua latina – como é o caso de D. Garcia de Meneses, bispo de Évora, que rivaliza em estilo narrativo com os humanistas italianos. É, no entanto, a partir de então, que Cataldo vai dar um novo impulso à pedagogia e à cultura no nosso país, sob a égide da corte e da nobreza. Notável é, no dizer do Professor Costa Ramalho, o maior conhecedor da obra de Cataldo, «o seu contributo para a introdução do humanismo e para a actualização do nosso País com a cultura literária da Europa mais adiantada, a partir da fonte que era a Itália»²⁸.

Uma nova concepção de ideal de vida e de perfeição humana surge da pena de Cataldo Parísio Sículo, a quem cabe o mérito de pela primeira vez, entre nós, ter definido um tipo de homem moderno, que se iria definitivamente impor no Renascimento. As suas composições têm ainda o interesse de se dirigirem ou ao monarca português ou a figuras da nobreza, verdadeiros príncipes.

Referimo-nos, por exemplo, ao panegírico poético de D. Pedro de Meneses, feito por Cataldo no *Terceiro Livro das Visões*, onde são enaltecidas as suas qualidades, os seus dotes espirituais e físicos, em moldes modernos, que preconizam o ideal de *Il cortegiano* de Baldassare Castiglione (1528). Curioso é o pormenor de o Conde, a quem a musa Calíope serviu de ama, ter por protótipo “o rei D. Manuel, modelo de todas as perfeições”²⁹.

Já anteriormente, no seu poema *De perfecto homine*, Cataldo faz o retrato físico e moral de D. João II, elucidativo da identificação, no humanismo, do ideal de príncipe com o ideal do homem perfeito. São estas palavras do prólogo do poema: “*nihil sublimius homine perfecto eiusque sensibus in hoc saeculo inueniri potest*, ‘nada de mais sublime se pode achar neste tempo do que o homem perfeito e os seus sentimentos’³⁰.

²⁷ Cf. Quintiliano, *Institutio oratoria*, I. 10. 6

²⁸ Vide Introdução de A. Costa Ramalho à edição de Cataldo Parísio Sículo, *Epistolae I*, cit., p. 11.

²⁹ Os cinco Livros das Visões, *Visionum libri*, em verso, são dedicados, o primeiro à rainha D. Maria, esposa de D. Manuel; o segundo, à rainha D. Leonor, viúva de D. João II; o terceiro ao rei D. Manuel; o quarto e o quinto a D. Jorge, mestre e duque.

³⁰ Vide *Poemata*, fol. h iij^o - h iij; Cataldo retrata D. João II como afável para todos, no trato, de cabelo louro e tez branca com uma cor rosada; enaltece a sua aptidão física, a destreza em justas e torneios, os costumes morais, a sua castidade; entre as qualidades régias, avultam a prudência e a justiça; pela sua inteligência e cultura é comparável a Alexandre e a César. Num epigrama (*Poemata*, fol. iij), refere ainda a graça com que o rei dança. Vide A. Costa Ramalho, *Para a História do Humanismo em Portugal*, II, cit., p. 28-30; ANA MARIA OSÓRIO PEREIRA DE MELO, *O homem perfeito de Cataldo Sículo*. Dissertação de licenciatura, dactilografada, Coimbra, 1969, p. 96-97.

Gioacchino Paparelli, na obra que se ocupa da essência humanística do Renascimento, cita Cataldo a par de Pico della Mirandola, entre outros, como intérprete dos ideais expressos desde o *De dignitate et excellentia hominis* de Giannozzo Manetti³¹. Era a expressão da confiança absoluta nas potencialidades do homem e a exaltação da sua força criadora, própria da concepção antropocêntrica humanística, que o poema de Cataldo revelava.

É a Cataldo que se deve também o primeiro manifesto, publicado em Portugal, em defesa do latim humanístico contra a barbárie estilística do latim medieval, na linha de Lorenzo Valla. Este manifesto surge em carta dirigida a D. Fernando de Meneses, escrita em fins de 1499 ou em janeiro/fevereiro de 1500³². Ataca a barbárie medieval e os eclesiásticos, que a defendem, e faz o louvor dos poetas, e entre todos Virgílio³³. Ao Mantuano as crianças devem ler e assimilar desde tenra idade – tal como recomenda Santo Agostinho, no primeiro livro da *Cidade de Deus* –, para que não mais o esqueçam. A traduzir o carácter impressivo dos primeiros rudimentos do ensino, surge a imagem horaciana do vaso que retém por muito tempo o aroma daquilo que primeiramente lhe foi introduzido³⁴. Estes versos do Venusino figuram com frequência nos tratados pedagógicos dos autores do Renascimento, como é o caso de Erasmo e, entre nós, de Aires Barbosa e Diogo de Teive³⁵.

Nesta carta do Sículo um pormenor há ainda a salientar: Cataldo defende a afinidade, se não mesmo a identificação, entre Retórica e Poética e faz a defesa da Poesia, alegando diversas autoridades. Entre elas, figura S. Basílio Magno, autor do opúsculo intitulado, na tradução de Leonardo Bruni Aretino, *De legendis antiquorum libris*. Os autores cristãos da Patrística são assim considerados a par

³¹ Vide Gioacchino Paparelli, *Feritas, humanitas, diuinitas. L'essenza umanistica del Rinascimento*. Napoli, 1973, p.5.

³² A. Costa Ramalho, *Latim Renascentista em Portugal (antologia)*. Prefácio, selecção, versão do latim e notas, Coimbra, 1985, p.41-53.

³³ Sobre a importância de Virgílio como paradigma de realização poética no Renascimento, vide e. g. V. Zabughin, *Vergilio nel Rinascimento italiano da Dante a Torquato Tasso*, Bologna, 1921.

³⁴ HOR. *Epist.* I, 2, 69-70: “Quo semel est imbuta recens seruiabit odorem/ testa diu”, ‘a vasilha conservará, por muito tempo, como se fosse recente, o odor de que uma vez se embebeu’.

³⁵ Esta imagem recolhida por Quintiliano (I, 1,36) e frequentemente usada por Erasmo (e. g. *LB*, I, 358 C; I, 494 A; I, 768 E; II, 529 F; V, 713 B) encontra-se no livro I dos Comentários de Aires Barbosa à *História Apostólica* de Arator e na *Institutio Sebastiani Primi* de Diogo de Teive – *Epodos que contém sentenças uteis a todos os homens, A's quaes se accrescentão Regras para a boa educação de hum Principe*. Composto tudo na Lingua Latina pelo insigne portuguez DIOGO DE TEIVE. Traduzido na vulgar em verso solto por Francisco de Andrade (conforme a ed. Lisboa, 1565), Lisboa, 1786, p.104-105: “ Infusa primum in omne adhaerent seculum,/ Vt primum odorem dolia retinent noua”:' Como convém a hum estreito vaso/ A primeira afeição essa he a que dura/ Da maneira que sóe o vaso novo/ conservar para sempre novo cheiro/ Daquillo que primeiro em si recolhe’.

dos clássicos. Além disso, é aconselhada, “para inteligência da Sacra Página”, a leitura dos escritores e poetas da Antiguidade pagã³⁶.

A lição dos poetas, que vai a cada passo ser seguida pelos tratadistas pedagógicos, desde o *Quattrocento*, é enaltecida pelos autores do primeiro humanismo italiano – tais como Boccaccio no seu *De genealogia deorum*, considerado já a *magna charta* da nova dignidade universal conquistada pelas letras, ou Coluccio Salutati, em *De laboribus Herculis*, ou ainda Enea Silvio Piccolomini, no *De liberorum educatione*³⁷. Era a lição de Aristóteles, que ditara a Horácio o valor didático, ético, filosófico e lúdico da poesia, o poder de unir *utile dulci*, pois *aut prodesse uolunt aut delectare poetae*³⁸.

A servir de suporte ao aprendizado da língua latina, surgem desde o século XV gramáticas de “Arte nova”, como é o caso de uma *Ars eloquentiae* – que se encontra incompleta na Biblioteca Pública de Évora – anónima, mas com toda a certeza da autoria de Cataldo³⁹.

Esta *Ars eloquentiae*, um compêndio de retórica ou mesmo estilística prática dos últimos anos do séc. XV, ou de inícios do século XVI, insere-se na tradição italiana da *ars dictaminis*. Tendo como modelos o *De componendis epistolis* de Niccolò Perotto e as *Sententiarum variationes* de Estêvão Flisco, nela se percebe a intenção didática de aproximar Retórica e Poética, como Cataldo fizera na referida carta a D. Fernando de Meneses. Curioso é que esta *Ars* contém chamadas de atenção para estruturas sintáticas ou designações portuguesas ou italianas e utiliza *exempla* que apontam para situações culturais e temas que são favoritos a Cataldo.

Apesar de se dispor apenas de um fragmento desta *Ars eloquentiae*, percebe-se que é destinada a servir de manual a estudantes pertencentes à nobreza ou a um escol social e político da época. O recurso ao comentário de autores clássicos

³⁶ A. Costa Ramalho, *Latim Renascentista* cit., p. 45.

³⁷ Vide G. Boccaccio, *Genealogiae deorum gentilium libri*, a cura di V. Romano, I, Bari, 1951; Colucci Salutati *De laboribus Herculis*, ed. B. L. Ullman, II, Zurich, 1951; Aeneae Silvii *De liberorum educatione*. Text and translation, with an introduction by J. S. Nelson (the catholic University of America, Studies in Medieval and Renaissance Latin, vol. XII), Washington, 1940, p.174-175: faz o elogio da poesia, contra os alemães que a desprezavam, e a defesa dos poetas. Antes deste tratado para a educação de Ladislau, rei da Hungria, com dez anos de idade, composto cerca de 1450, Piccolomini escreve dois tratados, *De litteratura* (1443) e *De legendis poetis*(1444). Esta obra pedagógica de Enea Silvio Piccolomini, futuro papa Pio II, liga-se à sua permanência junto da corte do Imperador da Alemanha como legado pontifício. É no desempenho destas suas funções que é encarregado das relações diplomáticas para o casamento do imperador Frederico III com D. Leonor de Portugal - irmã de D. Afonso V -, que viriam a ser pais do futuro Maximiliano I, Mecenas das letras e das artes e patrono de Dürer.

³⁸ HOR. *Ars poetica*, v. 343 e 333, respectivamente.

³⁹ Vide Manuel Saraiva Barreto, ‘Uma ars eloquentiae dos primórdios do humanismo em Portugal’, separata do *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra* 37 (1982) 133-160; cf. ainda A. Costa Ramalho, *Para a História do Humanismo em Portugal*, II cit., 103-106.

é a prova evidente da modernidade deste ensino. Era enfim uma gramática entendida na linha de Quintiliano como *recte loquendi scientia*, em que o estudo da língua latina e a sua correcta expressão escrita e oral se adequam a exigências estéticas e estilísticas⁴⁰.

A modernidade de princípios defendidos na *Institutio oratoria* pelo *rhetor* latino – comentado por Aires Barbosa e citado por João Rodrigues Sá de Menezes no *De platano* – não era alheia a Cataldo, que conhecia os princípios basilares em que assenta o edifício pedagógico humanista.

Esta *ars eloquentiae* talvez corresponda àquele compêndio de retórica a que Cataldo alude em carta dirigida ao príncipe Afonso, filho de D. João II, que precede os *Prouerbia*, também eles representativos do nosso humanismo gramatical e retórico. Os *Prouerbia*, coligidos por Cataldo, que contêm ensinamentos adequados a este príncipe e ao contexto político em que se insere, revelam o gosto da recolha de *sententiae*, na aquisição da *latinitas*, que funcionam como mensagem moral e como *semina dicendi*, a que Erasmo, por influência clássica, designadamente de Plutarco, vai dar grande incremento⁴¹.

Muitas e diversas são as considerações de alcance pedagógico que Cataldo tece, designadamente nas *Epistolae*, sobre os seus alunos. De salientar a carta que escreve a seu primo Francisco Parísio, jurisconsulto siciliano, a respeito da educação do filho do duque de Bragança, o jovem D. Dinis – irmão de D. Jaime⁴². Esta carta, inserta no primeiro livro das *Epistolae et orationes* (1500), contém o elogio de D. Dinis, *pulcher uultus, pulcher animus*, e apresenta o programa de estudos com que Cataldo lhe aperfeiçoou o conhecimento do latim⁴³. Ao aludir, em termos hiperbólicos, como é característica do seu estilo, às capacidades intelectuais de D. Dinis, que possuía já alguns conhecimentos de Gramática, Cataldo vai referir o programa e o método do seu ensino. Quintiliano é citado

⁴⁰ Quintiliano, *Institutio oratoria*, 1. 9. 1. O estudo da Gramática é para Quintiliano *ratio loquendi* e a *enarratio auctorum*, privilegiando, no programa de leituras que apresenta, a *enarratio poetarum* – por estes oferecerem as citações que atestam a cultura –, que inclui os poetas épicos, a começar pelos gregos, Homero, Virgílio, os poetas trágicos, os líricos, os cómicos (alguns expurgados) e, mais tarde, os elegíacos.

⁴¹ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, 'A literatura de sentenças no Humanismo Português: res et uerba', *Actas do Congresso Internacional – Humanismo Português na Época dos Descobrimentos* (9-12 de Outubro de 1991), Coimbra, 1993, p. 377-410.

⁴² D. Dinis (1481-1516) era filho de D. Isabel – irmã de D. Leonor, esposa de D. João II, e do rei D. Manuel –, e do Infante D. Fernando, 3º Duque de Bragança e Duque de Viseu, justificado pelo cunhado D. João II. Apenas com dois anos teve de se exilar em Espanha com seu irmão D. Jaime, que virá a ser 4º Duque de Bragança. Acolhidos pelos reis Católicos, na sua corte viriam a permanecer até ao reinado de D. Manuel, que os chamou ao reino e lhes restituiu os bens paternos. D. Manuel dedicou grande afecto ao sobrinho D. Dinis. Sobre a correspondência de Cataldo trocada com humanistas italianos, vide Simão Pires Diz, *Humanismo italiano e cultura em Portugal nas Epistolae de Cataldo*, Coimbra, 1986 (tese de mestrado, policopiada, elaborada sob a orientação do Prof. Américo da Costa Ramalho).

⁴³ Cataldo, *Epistolae* I, d 4 vº -d 5.

nesta *ratio studiorum*⁴⁴. Nela contempla o estudo da Gramática, da Retórica, da Poesia, de alguns tratados morais de Agostinho e Jerónimo, de que se fazia ao mesmo tempo a tradução, não descurando os preceitos de Quintiliano: *Tenebat aliqua Grammatices rudimenta. Sed nos Grammaticam, Rhetoricam, Poesim, quaedam Augustini Hieronymique Moralia interponendo, eodem simul tempore interpretabamur, Fabii Quintiliani Institutione non seruata*⁴⁵.

E prossegue o Sículo em defesa do estudo directo dos diversos autores, de acordo com a moderna pedagogia, em detrimento da seca memorização de *regulae grammaticales*, afirmando que ninguém se tornará *grammaticus*, se “apenas e sempre” se dedicar ao estudo da Gramática⁴⁶. E, em vez do símile da abelha, a recolher o néctar em todas as flores, que é frequente no discurso humanista, a partir de Petrarca, para exprimir a importância da *multiplex imitatio*⁴⁷, Cataldo compara o fastio causado pelo mais necessário dos alimentos, o pão, se for sempre e única iguaria da mesa, e o apreço em que é tido o seu sabor, a acompanhar os pratos mais variados. Esta atitude de Cataldo, que denuncia o formalismo estreito do ensino tradicional da Gramática, a par da formação deficiente dos professores que a ensinam torna-se quase um *topos*, que é comum a André de Resende, a João de Barros, na esteira de grandes pedagogos e humanistas, como Luís Vives e Erasmo.

Dos resultados do seu magistério, que já praticara com três príncipes de Portugal, afirma Cataldo que outros os poderão testemunhar com mais objectividade e conveniência do que ele próprio. No entanto reconhece que este método de ensino não se adequa igualmente a todos os alunos, mas de modo particular aos adultos e aos mais dotados⁴⁸.

Entre todos os seus discípulos, é, sem dúvida, de D. Jorge que Cataldo mais se ocupa, na sua obra. Este filho de D. João II é objecto poético do livro IV do poema *Cataldi Aquilae libri*, que integra os *Poemata Cataldi*. Os quatro cantos

⁴⁴ A *Institutio oratoria* de Quintiliano e os tratados retóricos de Cícero, *Orator*, *De oratore* e *Brutus*, perdidos durante a Idade Média, foram encontrados no *Quattrocento* italiano, conferindo uma nova dimensão à pedagogia retórica. Os dois autores romanos preceituam o *educat et docet*, desde o berço, alargando Quintiliano o programa do edifício pedagógico ciceroniano. A *ratio studiorum* que apresenta, serve de apoio à pedagogia humanista. vide *Institutio oratoria*, livro I, *maxime* até ao capítulo 10; no capítulo 12, conclui que a criança pode corresponder ao conjunto de exigências da educação enciclopédica (1. 12, 1.), que não tem por objectivo criar especialistas, mas ajudar à formação (1. 10, 6), até atingir o ideal de sabedoria do *orator* (12, 2, 7).

⁴⁵ Cataldo, *Epistolae* I, d 4 vº -d 5.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Este símile, de raiz lucreciana (*De rer. nat.* 3. 11-12), divulgado sobretudo a partir de Séneca (*Ep.* 65) gozará de grande fortuna no Renascimento. vide Nair de Nazaré Castro Soares, ‘A literatura de sentenças’ cit., p. 389 e sqq.

⁴⁸ Cataldo, *Epistolae* I, d 4 vº -d 5. A *ratio studiorum* humanista estava estruturada no sentido da progressão dos conhecimentos, de acordo com a idade e o desenvolvimento dos alunos.

do longo poema, intitulado *Aquila*, na *editio princeps*, ou, a partir da edição do século XVIII, *De obitu Alphonsi Principis*, têm por tema a morte do Príncipe Afonso, filho legítimo de D. João II, ocorrida a 13 de Julho de 1491, na Ribeira de Santarém, com dezasseis anos apenas, poucos meses após o tão festejado casamento, em Évora. O falecimento do príncipe herdeiro dá motivos a Cataldo para envolver o nascimento do príncipe bastardo, D. Jorge, numa atmosfera de transcendentalidade e de providencialismo político⁴⁹.

Na educação de D. Jorge pôs Cataldo todo o seu empenho. Mas não era Cataldo dado a branduras, nem a facilidades. A D. João II se queixa do filho travesso, as travessuras da sua idade, ou lhe recomenda – receoso, por certo, das múltiplas distrações do paço, ou mesmo das preferências do seu jovem discípulo pela leitura assídua dos *Amores* de Ovídio – que olhe pelo cumprimento das suas tarefas escolares – nada menos do que a tradução de uns cem versos de Horácio por dia⁵⁰.

Jerónimo Münzer, um alemão que estivera, em Portugal, em 1494 testemunha, no seu *Itinerário*, a inteligência e as capacidades retóricas no domínio da língua latina de D. Jorge, apesar dos seus 13 anos, e dá notícia da severidade de Cataldo⁵¹. O método de ensino que usava era de grande exigência e requeria assíduo labor, pelo que, após a morte de D. João II, em 1495, D. Jorge se libertou da tutela do mestre, que manifesta, por isso, o seu desgosto⁵². A reaproximação de ambos viria a dar-se por alturas do casamento de D. Jorge, *magister e dux* – como Cataldo gostava de lhe chamar –, mestre das ordens de Santiago e Avis e duque de Coimbra, e seria reforçada com o nascimento do filho, D. João de Lencastre⁵³.

À actividade de Cataldo como educador de príncipes, de homens da corte e aristocratas, largamente documentada na sua correspondência, acresce ainda a sua reflexão pedagógica. Surpreendente é a recomendação que o humanista italiano faz dos castigos corporais, que está nas antípodas dos métodos

⁴⁹ Cf. *Aquilae liber quartus*, e vj vº -vij. O *Cataldi Aquilae libri* recebeu o título *Cataldi Aquilae Siculi de obitu Alphonsi Principis ad Emmanuelem inuictissimum, ac Portugalliae Regem, liber quartus*, na edição de António de Castro (autor da segunda metade do século XVI), seguida por D. António Caetano de Sousa, nas *Provas da História Genealógica da casa Real Portuguesa*, tomo VI, ii parte cit., p. 117 e sqq.

⁵⁰ Cf. *Poemata*, o vij vº.

⁵¹ Ver «Itinerário» do Dr. Jerónimo Münzer [tradução portuguesa de Basílio de Vasconcelos], in *O Instituto* 80 (1930), onde se lê, p. 549: *acrius solito Cataldus eum accessit minis et uerberibus*. 'Cataldo tratou-o com mais severidade do que é costume, com ameaças e pancada'. Cf ainda basílio de vasconcelos, *Itinerário de Jerónimo Münzer (Excertos)*. Coimbra, 1932.

⁵² Cf. e.g. a longa carta dirigida a Jorge Furtado, irmão de D. Ana de Mendonça, *Epistolae* I, h.

⁵³ A. Costa Ramalho, *Para a História do Humanismo em Portugal*, II, cit., "Cataldo e D. João II", p. 33.

aconselhados e praticados pelos pedagogos desde o *Quattrocento* italiano ao século XVI, de que Erasmo é grande divulgador⁵⁴.

A expressão acabada do pensamento de Cataldo, neste domínio, surge no poema laudatório em honra do Conde de Vila Nova de Portimão, D. Martinho de Castelo Branco, *Verus Salomon, Martinus*, ‘Martinho Verdadeiro Salomão’. As suas considerações de pedagogia estendem-se ainda a um outro poema que Cataldo consagra à morte de Gonçalo, filho mais velho deste nobre, *Angelorum et Musarum triumphus Gonsaluo Martini filio congratulantium*⁵⁵. Neste último poema, que se encontra manuscrito na Biblioteca Municipal de Évora, a defesa dos métodos educativos, que primam pela aspereza e rigor, de acordo com a idade dos educandos, é posta na boca do rei D. Manuel⁵⁶.

As concepções do humanista italiano sobre a natureza da criança, com tendências para o mal, e designadamente sobre o jovem, na idade da adolescência, são deveras singulares, se não anacrónicas para o tempo da sua actividade pedagógica e literária. É que estamos numa época em que o optimismo antropológico dimensiona a essência do humano e a sua esfera de acção – excepção feita para o pessimismo antropológico, subjacente às concepções religiosas de Lutero e às concepções políticas de Maquiavel.

A influência clássica, sobretudo a partir do tão divulgado tratado, atribuído a Plutarco, *De liberis educandis* – muitas vezes editado conjuntamente com o opúsculo de S. Basílio sobre a melhor forma de ler os clássicos –, aponta antes para a motivação e o estímulo na aprendizagem, pela emulação e o louvor⁵⁷.

Cataldo excede-se como humanista e como pedagogo. Chega a afirmar que o carinho e o zelo excessivo das mães são muito mais prejudiciais aos filhos do que o tradicional ódio das madrastas; e acrescenta que, na sua insensatez, as mães impedem muitas vezes que os pais castiguem os filhos, omitindo-lhes as

⁵⁴ vide e. g. Desiderii Erasmi *De pueris statim ac liberaliter instituendis* (1529). Étude critique, traduction et commentaire par j.-c.- Margolin, Genève, Droz, 1966. e o estudo modelar que lhe dedicou J.- C. Margolin.

⁵⁵ O poema *Verus Salomon, Martinus* faz parte dos *Visionum libri* que formam um só volume, embora com numeração de folhas própria, juntamente com a *Epistolarum et quarundam orationum secunda pars*, Lisboa, s. d. (1513 ou 1514): cit. *Epistolae II*. Cf. Cataldo Parisio Sículo, *Martinho Verdadeiro Salomão*, por Dulce C. Vieira e A. Costa Ramalho, Coimbra, 1974.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 57-65, maxime p. 62.

⁵⁷ Encontra-se na Biblioteca Nacional de Paris um exemplar precioso que reúne obras de humanistas, de autores da Patrística e da Antiguidade: Vergerio, H. de Santiis, S. Basílio, Xenofonte, Plutarco (estes últimos apresentados pelas traduções latinas de humanistas famosos na época: [PETRI PAVLI VERGERII] *Ad Vbertinum Carariensem de Ingenius moribus opus preclarissimum*. [Accedunt: Basillii Magni de Legendis antiquorum libris opusculum, latine Leonardo Bruno Aretino interprete; Xenophontis de Tirannide; Plvtarchi de Liberis educandis, latino Guarino Veronense interprete; Hieronymi Sancti de Officiis liberorum erga parentes breuis admonitio (s.l. n.d.: de cerca de 1475, segundo o Cat. do British Museum) – [B. N. Paris: Rés. R. 1510].

faltas. Considera que as crianças devem começar a levar bofetões, aos quatro anos; a partir dos oito, devem ser castigadas com o chicote; e dos catorze aos vinte e um, com um azorrague de couro⁵⁸.

Esta sua atitude deve-se, por certo, à experiência de um homem que, não sendo casado, tem por encargo educar, nos bons costumes e nas belas letras, filhos dos grandes deste mundo, em quem a *filautia* e a brandura de mães e amas – que todos os humanistas, partindo de Plutarco, consideram fonte de uma educação amolecida, contrária à formação de um carácter forte – tornaram indisciplinados e pouco receptivos a uma educação e instrução modelares. Talvez também a Cataldo se tivesse posto o dilema de Terêncio, nos *Adelphoe*: seguir Démea ou Micião⁵⁹.

No entanto, Cataldo era um desportista e não um carrancudo e *plagusus Orbilius* horaciano⁶⁰. É, na sobriedade de princípios por que pauta a sua vida rotineira e fastidiosa de preceptor rígido e exigente – porque orgulhoso das competências retóricas dos discípulos –, que o vemos deliciar-se a descrever as caçadas e os passeios de barco no Tejo, em Évora ou em Santarém, onde a corte costumava fixar-se, nos meses primaveris de Março, Abril e Maio⁶¹.

Na obra de Cataldo, o eu enunciativo nunca se apaga e a cada passo aflora, nas mais diversas situações, a manifestar o seu envolvimento emocional de humanista palaciano, a sua vivência de pedagogo responsável e empenhado. Neste sentido, é notória a sua preocupação com o aperfeiçoamento e a perfeição retórica dos seus discípulos⁶². Apesar de defensor de uma rigorosa disciplina, a sua pedagogia, no sentido estrito da palavra, é verdadeiramente humanista: os métodos retóricos e os princípios teóricos gramaticais, que os sustentam, primam pela modernidade, pelo que os resultados do seu magistério docente são os melhores.

Sendo mais propenso à intervenção correctiva do que à emulação, todavia não a descarta, na imagem que faz passar dos dotes dos seus alunos, nos elogios que tece de D. Pedro de Meneses e de sua irmã D. Leonor de Noronha; do jovem

⁵⁸ Cataldo Parisio Sículo, *Martinho Verdadeiro Salomão* cit., p. 63.

⁵⁹ Vide a rica Introdução de Walter de Medeiros à sua tradução portuguesa anotada dos *Adelphoe* de Terêncio, Coimbra, 1996.

⁶⁰ Horácio, *Epist.* 2., 1.70-71.

⁶¹ Vide e. g. *Poemata*, k viij vº, o entusiasmo com que fala da caça à lebre e à raposa, onde retempera forças para o trabalho intelectual. Note-se ue é próprio da concepção pedagógica humanista conferir grande importância ao exercício físico e ao desporto, considerados indispensáveis a um maior rendimento intelectual e a uma harmoniosa interacção psico-somática, que a máxima de Juvenal (*Sát.* 10), *mens sana in corpore sano*, traduz admiravelmente.

⁶² Vide e. g. as cartas que dirige a D. João de Noronha; a D. Pedro de Meneses (*Epistolae I*, C iijj vº); a D. Álvaro, condestável de Portugal – pai de D. Beatriz, esposa do seu pupilo D. Jorge, duque de Coimbra –, a propósito da educação de seus filhos (ibidem, B iij); a D. Dinis (*Epistolae I*, b iij).

D. Dinis, sobrinho e protegido de D. Manuel; ou de D. Jorge, filho do condestável de Portugal D. Álvaro, que considera um *puer senex*⁶³.

Alunos dilectos de Cataldo eram D. Pedro e D. Leonor, filhos de D. Fernando de Meneses, 2º marquês de Vila Real, e de D. Maria Freire, que residiam na *felicissima vila* ribatejana de Santarém, a preferida de Cataldo, entre todas as cidades portuguesas.

D. Pedro de Meneses, embora ensinado pelo mestre, proferiu em 1499, com doze anos apenas, duas orações públicas em latim, segundo costume italiano, uma na Universidade de Lisboa e outra perante o rei. E aos dezassete anos encarregava-se da oração de abertura solene das aulas, na mesma Universidade, em 1 de Outubro de 1504, o primeiro discurso pronunciado numa universidade portuguesa, na presença do rei D. Manuel, que chegou até nós⁶⁴.

Além da prestimosa ajuda do Sículo na elaboração destes discursos, teria pesado na mestria intelectual do jovem aristocrata o ambiente de sua casa, onde era proibido falar português⁶⁵. O mesmo se dirá de sua irmã, D. Leonor, também ela discípula de Cataldo. A D. Leonor se refere o humanista, em carta a D. Manuel, afirmando que pode rivalizar com o irmão D. Pedro, na língua latina. À sua perícia de latinista se deve a tradução da *Coronica Geral de Marcantonio Cocio Sabelico*⁶⁶.

D. Leonor e muitas outras figuras femininas da nossa nobreza devem às referências de Cataldo, na sua obra, a fama de cultas e de conhecedoras da língua latina: a rainha D. Leonor, esposa de D. João II, protectora de Gil Vicente; a Infanta D. Joana, a Santa Joana princesa de Aveiro; D. Maria Freire, marquesa de Vila Real, mãe de D. Pedro e de D. Leonor; a rainha D. Maria, esposa de D. Manuel, que Cataldo saudou, em oração solene, na sua entrada em Santarém.

A educação feminina de raiz italiana, a que Luis Vives deu grande impulso, como teorizador pedagógico e como mestre de princesas, é uma realidade entre

⁶³ Vide *Epistolae II*, fol. Biiij: “Cataldus illustrissimo Aluaro, Lusitaniae praesidi. salutem”, *Annorumque nouem formaque, Georgius Ilus hic puer est sed grauitate senex*, ‘Nos seus nove anos e na beleza, Jorge é um llo. Criança ainda, é em gravidade um ancião.’

⁶⁴ Esta oração, publicada no segundo volume das *Epistolae* de Cataldo, mereceu uma edição moderna de A. Moreira de Sá e tradução de Miguel Pinto de Meneses. Vide *D. Pedro de Meneses: Oração proferida no Estudo Geral de Lisboa*, Lisboa, 1964.

⁶⁵ Vide a oração que Salvador Fernandes profere em honra de D. Fernando de Meneses, na entrada no seu marquesado de Vila Real, em 1509, in *Antologia de Latim renascentista em Portugal* de A. Costa Ramalho cit., p. 113.

⁶⁶ Sobre os alunos predilectos de Cataldo – D. Pedro de Meneses e sua irmã D. Leonor de Noronha, cf. A. Costa Ramalho, *Para a História do Humanismo em Portugal*, IV, Lisboa, 2000, p. 78-79; 98-100. Vide a tradução de latim para português da *Coronica geral de Marco António Cocio Sabelico desde o começo do mundo até nosso tempo*, Coimbra, João de Barreira e João Álvares, 1550. Sobre D. Leonor de Noronha, cf. Carolina Michaëlis de Vasconcelos, *A Infanta D. Maria de Portugal (1521-1577) e as suas damas*, ed. fac-similada, com prefácio de Américo da Costa Ramalho, Lisboa, 1983: cf. prefácio, p. VIII-XI.

nós muito antes da já designada «Academia feminina portuguesa» de D. Maria, a filha de D. Manuel. É este um testemunho vivo da educação ministrada entre nós, tal como em Itália, Espanha e Inglaterra, às filhas da aristocracia, a que a teorização de Leonardo Bruni, no seu *De studiis et litteris liber* tinha dado o tom⁶⁷.

Mas Cataldo pedagogo manifesta-se ainda pelos géneros que cultivou e que fizeram escola, pois se mantiveram praticamente dentro dos mesmos cânones, dos mesmos esquemas retóricos, ao longo do Renascimento, em Portugal, como documenta a obra de André de Resende⁶⁸.

A pedagogia de Cataldo impõe-se ainda pelo estilo da sua obra, correcta e ciceroniana, no arranjo do período, cheio de simetrias e paralelismos, de citações bíblicas, com preferência pelos salmos, hinos litúrgicos e pelos Evangelhos, em que o mistério da cruz é motivo recorrente. Os elementos escriturísticos são postos ao serviço do seu discurso ético e vivencial, na amargura das suas confissões, ou no protesto das ingratidões, ou indiferenças de que é alvo. A *adulatio* dos nobres, e até do seu pupilo D. Jorge, manifesta-se pelos elogios e epítetos hiperbólicos, retirados da mitologia ou da *Bíblia*, que se repetem sem grande imaginação, quase nos mesmos termos, ao longo das diversas obras – aspecto que o distancia em muito da riqueza imagética e elegância do latim, em prosa e em verso, de André de Resende⁶⁹.

Introdutor do humanismo em Portugal, Cataldo foi acima de tudo um homem da sua época, um pedagogo-humanista do *Quattrocento*, que conta como aura do seu magistério a glória dos seus discípulos que preparou para a vida

⁶⁷ A iniciar a tratadística da educação feminina, com grande voga na Europa de Quinhentos - em que o tratado de Vives *De institutione foeminae christianae*, destinado à educação da futura Maria Tudor de Inglaterra, é o mais representativo - conta-se o *De studiis et litteris liber*, de Leonardo Bruni d'Arezzo, dedicado no século XV "ad Dominam Baptistam de Malatestis", onde um ambicioso programa de educação intelectual é dirigido a uma filha de família nobre.

⁶⁸ Cataldo cultivou a arte oratória na oração de sapiência que proferiu em Bolonha, que serviu de modelo às que se proferiram, no século XVI, na Universidade, no Colégio das Artes e nos Colégios dos Jesuítas; o poema épico *Arcitinge*, sobre a conquista de Arzila e Tânger, onde transparece o espírito heróico lusitano, que deveria atingir a plenitude com Camões; o elogio de Bolonha, que abre curso, entre nós, ao elogio de cidades, muito frequente no século XVI: André de Resende, além de elogiar Lovaina e a sua Universidade, faz o elogio de Lisboa (no poema *Vincentius Levita et Martyr* e na *Oratio* de 1534, que transcreve um longo trecho deste poema épico); também o amigo de Resende, Damião de Góis, elogia Lisboa, em *Descriptio urbis Olysiponensis*, e Inácio de Moraes a cidade de Coimbra, em *Encomium Conimbricae*. Expressão máxima desta continuidade dos géneros literários, cultivados ao longo do Renascimento é a multifacetada correspondência epistolar de Cataldo, que abre curso a uma vasta produção epistolográfica nacional, onde se inclui a obra de Resende.

⁶⁹ Para enaltecer as qualidades intelectuais ou a preparação nas letras das suas figuras femininas – a princesa Joana, a rainha D. Leonor, esposa de D. João II, a rainha D. Maria, esposa de D. Manuel, D. Maria Freire – chama-lhes sempre Sibilas e compara, com demasiado à-vontade a rainha D. Maria à Virgem Maria. A própria imagem da crucificação surge a cada passo, de forma quase abusiva.

pública, religiosa, civil, militar e para as lides de Apolo. Entre eles figuram, além dos filhos do rei D. João II, D. Afonso e D. Jorge, os filhos da casa dos Noronha e Meneses, D. Pedro e D. Leonor; os filhos de D. Álvaro, Condestável de Portugal, D. Jorge e D. Rodrigo; o filho de D. Fernando, duque de Bragança, D. Dinis. Sem esquecer ainda muitos outros que foram seus discípulos ou ouviram as suas lições, desde o aposentador do paço Álvaro Rodrigues, de quem se queixa de lhe ocupar o tempo e não lhe pagar, a D. Diogo de Sousa, ao gramático Pedro Rombo e a Henrique Caiado, que trocou a sua pátria pela Itália e é um dos mais prestigiados poetas latinos do humanismo europeu, elogiado por Erasmo – o amigo de André de Resende.

Representante de uma outra época, o período áureo do Humanismo Português, é André de Resende.

Pertence o Eborense ao número dos alunos que frequentaram as universidades da vizinha Espanha e completaram a sua formação em França e na célebre Universidade de Lovaina.

Elucidativa do seu percurso intelectual e humano se torna uma resenha biográfica dos anos da sua educação europeia, das instituições de ensino que frequentou, dos mestres que teve, das opções de vida que fez, das motivações das primícias da sua produção literária⁷⁰.

André de Resende foi aluno de Estêvão Cavaleiro, antes da sua partida para Alcalá de Henares, cerca de 1513. Ao tempo da sua estadia nesta universidade, onde foi aluno de António de Nebrija, veio a lume a *Bíblia Poliglota* do Cardeal Cisneros (1514).

Em Portugal permanece Resende de 1514 a 1520, período decisivo da sua formação, como adolescente, em que teve, por certo, mestres portugueses⁷¹. Em 1521 encontra-se como estudante na Universidade de Salamanca, onde leccionava Grego e Retórica Aires Barbosa, que foi seu professor⁷².

Em 1526, dirige-se a França e permanece algum tempo em Aix-en-Provence e em Paris. Em 1529, frequenta em Lovaina o Colégio Trilingue, onde obtém a graduação em Artes e Teologia e conhece humanistas famosos como

⁷⁰ Desde a biografia quincentista de Diogo Mendes de Vasconcelos e as *Notícias da vida de André de Resende* de rancisco Leitão Ferreira, muitos foram os estudos que se referiram à vida e obra de André de Resende. Cf. a enumeração destes estudos feita por Joaquim Veríssimo Serrão 'André de Resende o Humanista e o Eborense', in *A cidade de Évora*. 58, ano XXXII (1975) 5-25; e o estudo introdutório de M. Cadafaz de Matos, 'André de Resende (c. 1500-1573), o homem e a obra: um contributo para a sistematização dos seus trabalhos impressos até 1551. No quinto centenário do nascimento de um humanista erasmiano, in *Algumas obras de André de Resende* Vol. I (1531-1551), Lisboa, 2000, p. VII-XCVI.

⁷¹ Em 1520 está em Portugal, como dá a perceber no seu diálogo sobre a 'Conversão maravilhosa do português D. Gil', *De conversione miranda D. Aegidii Lusitani*, onde refere a sua passagem por Santarém, nesta altura.

⁷² Entre 1523 e 1526, Resende está de novo em Portugal, na corte, junto de Aires Barbosa, jubilado da Universidade de Salamanca.

os flamengos Clenardo, Vaseu e Conrado Goclénio. Este último põe Resende em contacto com Erasmo e é o dedicatário do poema *Encomium urbis et Academiae Lovaniensis* (Antuérpia, 1530) e do *Epitome rerum gestarum in India, anno MDXXX* (Lovaina, 1531). Resende deixa Lovaina, em finais de 1530, para entrar ao serviço de D. Pedro de Mascarenhas, embaixador na corte de Carlos V. Na companhia deste diplomata, percorre várias terras do domínio deste imperador, a Alemanha, a Itália e Castela. Redige o *Carmen eruditum et elegans Angeli Andreae Resendii Lusitani, adversus stolidos politioris litteraturae oblatratores*, mais tarde conhecido por *Encomium Erasmi*, editado em Basileia em 1531⁷³. Escreve a epístola *De uita aulica*, datada de Bruxelas de 1531 e saída a lume em Bolonha em 1533. Dedicada ao nobre Martinho Ferreira, residente na Flandres, além de conter uma reflexão sobre o viver na corte, ao gosto da época, faz um elegante elogio ao embaixador Pedro de Mascarenhas, futuro Vice-rei da Índia. Em 1533, fixa definitivamente residência em Portugal e troca o Convento de S. Domingos em Évora pela corte, onde se torna mestre dos irmãos do rei D. João III, D. Afonso, o futuro cardeal, ao serviço de quem passa parte da sua vida, e de D. Duarte, de quem escreve a biografia, ao estilo de Plutarco⁷⁴.

Numa época de profundas transformações políticas, sociais, económicas, científicas, culturais e religiosas e passados longos anos sobre a morte de Cataldo, ocorrida cerca de 1516, o desempenho de Resende como humanista e pedagogo vai conhecer, em relação a Cataldo, um salto qualitativo assinalável. São disso prova as obras enunciadas, primícias do seu autor: os poemas de elogio à cidade e à Universidade de Lovaina, na tradição do elogio de Bolonha de Cataldo, o relato latino das façanhas de D. Nuno da Cunha no cerco de Diu de 1530, o elogio de Erasmo. Acrescente-se ainda o poema *Genethliacon Principis Lusitani* (Bolonha, 1533) – composto em honra do nascimento do príncipe Manuel, filho de D. João III, dedicado ao rei por intermédio de D. Miguel da Silva, com quem privara em Itália. Nestes escritos, manifesta-se todo o ardor do jovem humanista André de Resende em cultivar, em prosa e em verso latinos, vários géneros literários, em que Cataldo já se iniciara, tornando-se conhecido e apreciado, antes de se fixar em Portugal.

Apesar da notável superior qualidade literária e ideológica da obra de Resende, fruto da sua cultura e do saber do seu tempo, os padrões de sensibilidade e a idiosincrasia do povo lusitano, vocacionado para a gesta marítima e a

⁷³ Foi neste poema que surgiu pela primeira vez a palavra *Lusitanae*, ‘Lusíadas’, para designar os Portugueses (v. 207). Vide a excelente tradução deste poema por Walter de Sousa Medeiros e J. Pereira da Costa, in *Algumas obras de André de Resende Vol. I (1531-1551)* cit., p. 25-67.

⁷⁴ Cf. edição de José Correia da Serra da *Vida do Infante dom Duarte Pelo Mestre André de Resende*, mandada publicar pela Academia Real das Ciências de Lisboa, Lisboa, MDCCLXXXIX; e ainda *Obras Portuguesas de André de Resende*, por José Pereira Tavares, Lisboa, 1963, p. 71-132.

missão evangelizadora e civilizacional, ao longo de mais de um século, conferem unidade e continuidade ao ideário desta época, reflectido na obra dos homens de letras, nos humanistas que a viveram e ilustraram.

O clima épico que se vivia nas cortes de D. João II e D. Manuel transparece na oração de entrada da princesa D. Isabel, pronunciada por Cataldo, e na oração de sapiência do Conde de Alcoutim, proferida na abertura solene das aulas na Universidade de Lisboa em 1504, como nas orações da primeira e segunda metades do século XVI, de que são expressivo exemplo as de António Luís, Inácio de Moraes a que se podem juntar as de André de Resende e Diogo de Teive⁷⁵.

O poema *Arcitinge* de Cataldo, que canta a conquista de Arzila e Tânger, é um poema épico, na linha do *De bello Septensi* de Mateus de Pisano, mestre de D. Afonso V, que dá o tom ao discurso poético-histórico de feição nacional.

Este mesmo espírito épico e orgulho pátrio na gesta heróica sobressai no *Epitome rerum gestarum in India a Lusitanis, anno MDXXX* (Lovaina, 1531), que narra os feitos de D. Nuno da Cunha, na Índia. O providencialismo histórico, típico da nossa literatura de Quinhentos, acentua-se no relato que faz da vitória lusa, apesar da desproporção enorme de forças, sobre os Rumes orientais, da família dos Turcos, detentores do império otomano, que ameaçam a identidade cristã europeia, a partir da ilha de Rodas. Neste *Epitome*, sobressai ainda, no admirador de Erasmo – o humanista do irenismo radical de *Querela Pacis* –, o seu conceito de expansão ultramarina como meio privilegiado de realizar o espírito de missão⁷⁶.

No género épico, a continuidade da obra de Cataldo também se faz sentir em André de Resende, autor de *Vincentius leuita et martyr*, publicado em 1545⁷⁷

Tendo por fonte principal a *Eneida* de Virgílio, este poema que revela um amplo conhecimento, a nível de fontes clássicas e escriturísticas, dos autores

⁷⁵ Entre as orações, referiremos, a título de exemplo, porque mais significativas na expressão panegírica da figura do rei e sua política, a de António Luís, que é um elogio dos descobrimentos e da paz reinante com D. João III, exemplar chefe político: *Panagyrica oratio elegantissima plurima rerum & historiarum copia referta Joanni huius nominis tertio inuictissimo Lusitaniarum regi nuncupata*, Antonio Lodouico Vlyssiponensi medico auctore (Lisboa, 1539); a de Inácio de Moraes, *Oratio panegyrica ad Inuictissimum Lusitaniae Regem, diuum Ioannem tertium*, proferida em Coimbra, em 1550; a de André de Resende, do ano seguinte, que se assemelha à anterior na enunciação das virtudes régias, *Oratio habita Conimbricae in Gymnasio Regio anniversario dedicationis ejus die*; a de Diogo de Teive, *Oratio in laudem Joannis Tertii Inuictissimi Lusitaniae & Algarbiorum Regis publice pronunciata Conimbricae*, proferida em 1552 e saída a público nos *Opuscula aliquot* (1558).

⁷⁶ Vide sobre esta obra de Resende a tese de mestrado, dactilografada, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra: André de Resende, *Epitome rerum gestarum in India, anno MDXXX*. Texto traduzido, anotado e comentado por antónio Jorge Silva. Coimbra, 1991.

⁷⁷ Vide André de Resende, *Vincentius leuita et martyr*. Reproduction en fac-similé de l'édition de Luís Rodrigues, Lisbonne, 1545. Introduction par J. Vitorino de Pina Martins. Braga, 1981.

cristãos, designadamente da Patrística, dos autores modernos, e entre eles Erasmo – que nem sempre, por prudência, figura no Índice de autores – poderá ter influenciado directamente Camões, em muitos passos d’ *Os Lusíadas*⁷⁸.

Ao estilo épico do *Vincentius* resendiano, que canta as virtudes heróicas de um santo – as virtudes heróicas dos cristãos tinham sido postas em causa por Maquiavel⁷⁹ – se alia a intenção educativa de Resende, que anota o seu poema com eruditos comentários, para servirem à juventude. Estes comentários, escritos em dez dias apenas, segundo confessa, com a intenção de explicar os *loci difficiles* aos mais jovens, são um documento sólido da cultura humanística do autor, cuja importância se afigura mais relevante do que a obra em si⁸⁰. As *adnotationes* que os *studiosi adolescentes* teriam à mão para um entendimento cabal da obra⁸¹, abarcam amplos domínios do saber humanista, filológico, mitológico, histórico, geográfico, cosmológico, e dão a conhecer, mais do que o poema em si, a mundividência cultural e religiosa do seu autor.

Numa palavra, o poema *Vincentius leuita et martyr* dimensiona bem a erudição e o espírito pedagógico de Resende, bem como o seu humanismo cristão, de inspiração erasmiana, revelado em muitos dos comentários que contemplam aspectos de acentuada polémica, como é o caso da tradução de *Logos*, no início do *Evangelho de S. João*, por *Sermo* e não por *Verbum*, a exemplo de Erasmo – na linha do poeta cristão Prudêncio, contemporâneo de Santo Agostinho, muito apreciado e editado pelo humanista de Roterdão⁸².

O gosto popular da hagiografia e da crença nos milagres dos santos surge em muitas das obras de André de Resende, caldeado com o orgulho nacional de chamar Portugal pátria desses santos e de seus mais antigos cultos. Por outro lado, a abordagem destes temas de carácter exemplar e de catequese impõe-se como uma forma de pedagogia e parénesis e dá, por vezes, motivo à manifestação do seu espírito crítico, da sua atitude de humanista cristão esclarecido, e ao debate de questões delicadas do ponto de vista teológico e doutrinal, da maior actualidade. Serve de exemplo a *De conversio miranda D. Aegidii Lusitani*, em que a conversão maravilhosa do português D. Gil é tema de diálogo, ao gosto

⁷⁸ Ibidem, “Introduction I - Des Lusiades au Vincentius Leuita et Martyr”, p. 23-53.

⁷⁹ D. Jerónimo Osório reafirmou e enalteceu, em oposição aos ataques de Maquiavel – *contra Nicolaum Machiauelium Florentinum seorsum scripsit* – a heroicidade das virtudes cristãs em *De nobilitate christiana* (1542). Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI* cit., p. 202 e sqq.

⁸⁰ Ibidem, “Introduction”, p. 37-38: «En tant que texte latin de la Renaissance, le *Vincentius* n’est pas sans qualités: il est bien construit, bien composé, et renferme quelques très beaux passages; mais, je le répète, les gloses érudites d’André de Resende valent mieux que ses vers, car c’est là qu’il faut peut-être chercher le point de départ des *Lusiades*, à commencer par le titre, mot qui pourtant existait déjà dans sa forme latine».

⁸¹ Ibidem, fl. Cvij v.

⁸² J. Vitorino de Pina Martins, *Humanismo e erasmismo na Cultura Portuguesa do Séc. XVI*, Paris, 1973; Odette Sauvage, *L’itinéraire érasmien d’André de Resende*, Paris, 1971.

humanista, entre André de Resende e os amigos Luís Pires e Inácio de Moraes, cabendo a este último as posições mais arrojadas, no tocante à ortodoxia, proferidas com um fino sentido de humor⁸³.

Ilustra esta obra o gosto humanista do diálogo, do debate de ideias, que desde Platão e Aristóteles, Cícero e Luciano, Erasmo e Thomas Moro se tornou um dos aspectos mais marcantes da pedagogia humanista. É na apresentação das diversas perspectivas e na visão multifacetada daí decorrente que o Humanismo se afirma como expressão de uma nova mentalidade, aberta à alteridade e à reflexão, e se impõe como pedagogia universal.

A estabelecer ainda a continuidade entre os gêneros cultivados por Cataldo e Resende está a epistolografia, que mereceu a reflexão teórica de Erasmo, em *De conscribendis epistolis*. É através do gênero epistolar que Cataldo veicula muitas das suas ideias pedagógicas, além de sentimentos e emoções pessoais. André de Resende privilegia este gênero literário, escrevendo epístolas poéticas, como as que intitula *De uita aulica*:⁸⁴, ou em prosa, em que o debate de ideias sobre temas arqueológicos e hagiográficos atinge o tom polêmico de verdadeiro ensaio, onde é veiculada uma mensagem pedagógica de nacionalismo lusíada.

Feita esta abordagem da continuidade genológica na produção literária de Cataldo a Resende, que se prolonga de finais de Quatrocentos ao apogeu quinhentista do Humanismo português, importa fazer uma reflexão sobre os escritos de âmbito pedagógico, no sentido mais estrito da palavra. Referimo-nos em particular às orações académicas que ambos proferiram e às obras de gramaticografia que compuseram.

Ainda em Bolonha, Cataldo pronuncia uma Oração em louvor de todas as ciências e da própria Bolonha, editada em *Epistolae I*, em 1500⁸⁵. Serviu ela de guião, de ponto de partida, a abrir curso às que se proferiram, no século XVI, na Universidade, no Colégio das Artes e nos Colégios dos Jesuítas, apresentando a de Hilário Moreira, pronunciada na Universidade de Coimbra, em 1552, verdadeira intertextualidade com a de Cataldo⁸⁶. Ao longo dos tempos, permanece

⁸³ Vide [André de Resende], *aegidius Scallabitanus. Um diálogo sobre Fr. Gil de Santarém*. Estudo introdutório, edição crítica, tradução e notas de Virgínia Soares Pereira, Lisboa, 2000. Na boca de Inácio de Moraes coloca Resende intervenções cheias de humor e sentido crítico, de alcance sócio-político e religioso, ao abordar a amizade de Resende com Erasmo, a quem dedicou o *Erasmii encomii*, em Lovaina, em 1531.

⁸⁴ Cf. a já referida *Epistola de uita aulica*, dedicada a Martinho Ferreira (Bolonha, 1533), e a que Resende dedica a Damião de Góis, com o mesmo título, escrita em Évora, datada de novembro de 1535 e publicada pela primeira vez nos *Opuscula aliquot* de Damião de Góis (Lovaina, 1544)

⁸⁵ Vide Cataldo, *Epist. I*, h 5 vº - 6 vº; i-i 3vº. Vide Luiz Carlos Stamato Marcellino de Carvalho, *A oração de Cataldo em Bolonha. Sua permanência na oratória do século XVI*. Rio de Janeiro, 1980.

⁸⁶ Albino de Almeida matos, *A oração de sapiência de Hilário Moreira*. Introdução, texto latino, tradução e notas. Coimbra, INIC, 1990

inalterado o modelo ciceroniano destas orações, em que o elogio das letras segue designadamente o *Pro Archia*, e o ideal do homem culto, virtuoso, perito na arte de bem falar é dado pelas recém-encontradas obras retóricas de Cícero *Brutus*, *De oratore* e *Orator*, e pela *Institutio oratoria* de Quintiliano.

O programa de estudos, que estas orações preconizavam, era praticamente o mesmo, desde a oração de Cataldo à oração que D. Pedro de Meneses pronunciara, em 1504.

As disciplinas apresentadas seguem a divisão aristotélica das ciências, que se agrupam no *trivium* ou *artes sermocinales* e no *quadrivium* ou *artes reales*, adoptando cada uma das orações uma determinada hierarquia de valores, em que é perceptível a evolução e o alargamento dos saberes, verificados no magistério universitário, ou mesmo no ensino de príncipes – como se depreende da dedicatória a D. João III do *De crepusculis* de Pedro Nunes, cosmógrafo, lente da Universidade e mestre na corte dos Infantes D. Luís, D. Henrique e D. Duarte⁸⁷.

Dirá, com razão, Joaquim de Carvalho que no Renascimento «a designação das disciplinas só tinha de medieval o nome, porque a matéria e a didáctica com que foram ensinadas já se apresentam com o selo da modernidade»⁸⁸.

⁸⁷ Datada de 27 de Outubro de 1541, a dedicatória do *De crepusculis*, que é porventura a obra mais notável de Ciência pura excogitada por uma mente portuguesa, no dizer de Joaquim de Carvalho – ‘Pedro Nunes, mestre do Cardeal Infante D. Henrique’, in *A cidade de Évora* 21-22 (1950) 1-13, maxime p. 8 –, revela não só a inclinação natural de D. Henrique para «as ciências matemáticas» como dá a conhecer todo um programa de ensino científico que primava pela modernidade. Cf. Joaquim de Carvalho, *Obras de Pedro Nunes*, vol. II, Lisboa, 1943, p. 5: a Aritmética, os Elementos de Geometria de Euclides, a Teoria da Esfera, a Teórica dos Planetas, parte do Almajesto de Ptolomeu, a Mecânica de Aristóteles, a Cosmografia e a prática de alguns instrumentos, assim antigos como modernos, relativos estes à arte de navegar, inventados pelo próprio Pedro Nunes (*quae ego ad navigandi artem excogitaueram*); Ao Infante D. Henrique dedica Pedro Nunes o seu *Livro de Algebra en Aritmética y Geometria* (Antuérpia, 1567), composto quando lhe ensinava as *artes reales* (1531-1533). Não poderemos deixar de lembrara importância das descobertas marítimas dos portugueses para o interesse e desenvolvimento do conhecimento científico, não só no domínio das ciências exactas, da geografia e das ciências da natureza, que os *Colóquios dos Simples e Drogas* de Garcia d’Orta admiravelmente exemplificam, quer ainda na consciencialização do valor da experiência, como suporte fundamental do saber. Vide Luís de Albuquerque, ‘Science et Humanisme dans la Renaissance portugaise’, in *L’Humanisme Portugais et l’Europe, Actes du XXI^e Colloque International d’Études Humanistes* (Tours, 3-13 Juillet 1978), Paris, 1984, p. 419-435; J. V. de Pina Martins, ‘Humanismo e universidade. Livros quinhentistas editados em Coimbra no âmbito dos estudos escolares e sua contribuição para o progresso do Humanismo’, in *Actas do Congresso sobre História da Universidade no VII Centenário*, t. IV, Coimbra, 1991, p. 47-66, maxime p. 60.

⁸⁸ JOAQUIM DE CARVALHO — ‘Pedro Nunes, mestre do Cardeal Infante D. Henrique’ cit., p. 6. Segundo a ordem que se tornou tradicional desde Alcuíno, o *trivium* era constituído pela Gramática (isto é, o estudo do Latim, que se alargou ao Grego e o Hebraico e incluía a Poesia), a Dialéctica e a Retórica. Para se ajuizar do desenvolvimento e do alcance destas disciplinas, vide e. g. B. WEINBERG, *Trattati di Poetica e Retorica del Cinquecento*, a cura di..., 3 vols., Bari, 1970-1972. Sobre o quadrivium, que era constituído pela Aritmética, a Geometria, a Astronomia e a Música (consistindo esta última na aprendizagem do cantochão e respectiva teoria), cf. supra n. 84.

É difícil, contudo, depreender com objectividade e certeza os ideais educativos de cada autor, vinculado que está a esquemas retóricos deste género oratório; é na hierarquização relativa dos saberes e na incidência maior ou menor em determinados aspectos que se pode perceber a intenção última do orador, o seu eu enunciativo, a sua *forma mentis*, o seu ideal pedagógico e cultural.

Pode mesmo constatar-se que, a partir da oração de André de Resende, pronunciada na Universidade de Lisboa, em 1534 – que manifesta a maior elaboração individual no género e a maior desenvoltura e segurança na apresentação da matéria – todas se vinculam a verdadeiros *topoi* temáticos, que se exprimem pelos mesmos *exempla*⁸⁹.

Além disso, o estilo destas orações – como as que pronunciou o humanista eborense, num elegante latim ciceroniano, a que nem faltam as cláusulas métricas, nem a linguagem, o vocabulário da preferência de Cícero – obedece desde Cataldo, a uma superlativação verdadeiramente humanística. Esta superlativação é comum ao tom encomiástico, laudatório ou panegírico de grande parte das composições desta época⁹⁰.

Assim sendo, a pedagogia de André de Resende, no sentido estrito do termo, não pode ser apreciada apenas pela enumeração das *artes liberales*, feita no célebre discurso de 1534, pois ela surge em termos semelhantes nas orações de finais do século XV às da segunda metade do século XVI.

Apesar de tudo, a perfeição estilística e temática, revelada por Resende nesta oração, sem esquecer o vivo apelo ao cultivo do Grego, documenta bem a evolução do género e o estágio de desenvolvimento intelectual e cultural do nosso país⁹¹.

Exemplar é esta oração de 1534 precisamente na defesa da Gramática e nas críticas ao seu ensino tradicional. O ensino da Gramática, que integrava a Retórica a Dialéctica e a Poesia deveria fazer-se, como recomendava Quintiliano, a partir da leitura e interpretação dos textos clássicos, no original. Se a mestria na arte de bem falar e de bem compor, ou seja de bem escrever, era o principal objectivo da Gramática, esta incluía também o ensino do Grego, necessário e indispensável ao acesso à verdadeira cultura humanística.

⁸⁹ Cf. o estudo introdutório de Jorge A. Osório, *A oração sobre a fama da Universidade de Me. João Fernandes (1548)*. Prefácio, introdução e notas. Coimbra, 1967; A. Costa Ramalho, “Cícero nas orações universitárias do Renascimento”, in *Para a História do Humanismo em Portugal I*, Coimbra, 1988, p. 31-47.

⁹⁰ Vide Jean Lecointe, *L'idéal et la différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance*, Genève, 1993, p. 94-98.

⁹¹ Vide J. V. de Pina Martins, ‘Humanismo e universidade. Livros quinhentistas editados em Coimbra no âmbito dos estudos escolares e sua contribuição para o progresso do Humanismo’ cit., maxime, p. 60. Nicolau Clenardo, contratado para professor de Humanidades do Cardeal Infante D. Henrique refere, na sua *Epistola ad Christianos*, que este, além do Latim pelo seu método directo, estudou Grego, Hebraico, Filosofia, Teologia e Matemática (cf. *Correspondance de Nicolas Clenard*, publicada por Alphonse Roersch, Bruxelas, 1940, p. 227-228).

Notável é, nesta oração de 1534, a afirmação da antiguidade e nobreza da cidade de Lisboa, associada a este elogio das *litterae humaniores*, lustre do tempo, em versos melodiosos, cheios de erudição clássica – 52 versos do poema *Vicentius leuita et martyr* (vv. 150-201), publicado posteriormente, em 1545.

As preocupações pedagógicas, nesta oração, integram-se no quadro das reformas educativas estruturais que desde o tempo de D. Manuel se faziam sentir, através dos estatutos novos conferidos à Universidade de Lisboa, à abertura de novas escolas, ao incremento cultural que procurava atingir a dignidade e a altura da grandeza do império atlântico.

Um aspecto é relevante nestas orações académicas: as proferidas antes de meados do século XVI impõem-se como verdadeiros manifestos humanistas contra a barbárie medieval, insensível à beleza e elegância clássicas, na linha das *Elegantiae linguae latinae* de Lorenzo Valla. As posteriores, têm como preocupação dominante a orientação religiosa, ou melhor, teológica, a que não são alheias as relações entre política e cultura; a definição do ideal do governante e a sua acção concreta, no aspecto educativo e administrativo, na sua acção evangelizadora, no seu empenhamento na cruzada contra o Turco, na manutenção da paz e concórdia internas.

Exemplificativas são as orações de André de Resende de 1534 e de 1551. Nesta oração, proferida na presença do Infante D. Luís, no Colégio das Artes, em Coimbra, e dedicada à Infanta D. Maria, para não ser acusado de adulação ao rei, confessa o Humanista, faz o elogio de D. João III, não em termos abstractos de doutrina política, mas em termos concretos, tomando o próprio rei como centro de reflexão⁹².

O retrato do nosso monarca surge o menos possível idealizado. Aliás usa mesmo o argumento retórico *a contrario* para logo o refutar, no que se refere à religiosidade do rei, acusado por muitos de fanatismo⁹³. Enaltece a sua acção

⁹² André de Resende faz o elogio de D. João III, na homenagem que o Colégio das Artes fazia anualmente ao seu fundador e, no mesmo Colégio, por ocasião da morte do rei, em 1557. Segundo Maria Manuela Barroso de Albuquerque, 'André de Resende. O drama dum humanista português', *Euphrosyne* 1 nova série (1967) 107-134, a oração de 1551 denota já o esmorecer do fervor humanístico e renovador que Resende manifestara dezassete anos antes, na Oração de 1534. A prisão dos «bordaleses», em 1550, e o acentuar das tendências ortodoxas de inspiração tridentina no meio português, tornaram o detractor da vida áulica em servidor de príncipes, como provam as suas palavras da dedicatória ao príncipe João da *História da Antiguidade da cidade de Évora* (in *Obras portuguesas de André de Resende* cit., p. 5-7): «os homens dados às lêteras com lêteras servem aos reis e príncipes».

⁹³ D. João III, que pretende trazer Erasmo para Coimbra, mesmo depois da sua condenação na Assembleia de Valladolid em 1527, que funda o Colégio das Artes, sob a direcção dos «Bordaleses», conhecidos pela sua abertura de pensamento, manifesta uma liberdade crítica que não se coaduna com a mentalidade fechada e rígida do Tribunal da Inquisição que estabelece em Portugal. Sobre a introdução da Inquisição, entre nós, por D. João III e o procedimento titubeante do monarca perante o entrecocar de ideias do mundo contemporâneo, fruto de influências contraditórias de privados, a que sempre foi inclinado, vide Mário Brandão, *A*

como reformador, no que toca à vida eclesiástica e aos edifícios da Igreja, alude à defesa da mais pura ortodoxia que a introdução da Inquisição patenteia, ataca a guerra entre príncipes cristãos e elogia a arte diplomática de D. João III que, não se envolvendo em querelas, se impõe como modelo das virtudes régias: religião, prudência, liberalidade, temperança, fortaleza e, entre todas, a justiça⁹⁴.

As virtudes do rei traduzem-se ainda na administração régia, na forma como dispense o erário público, em prol do bem comum.

Enaltece as obras na sua Évora e entre elas a do Aqueduto da Água da Prata, cantado por humanistas, por prosadores e poetas. Foi este um dos acontecimentos mais relevantes dos anos trinta do século XVI, em Portugal, de tal forma que se viu na sua edificação o sinal de uma nova era⁹⁵.

Não se esquece de aludir – desculpando-se de não lhe dar o relevo que a grandeza do tema merecia – à vitória da expedição de Carlos V, em Tunes, em 1535, onde se notabilizou o Infante D. Luís; encarece a gesta heróica dos Lusitanos no Oriente; louva o papel das Ordens religiosas na missão do novo mundo, manifestando um proselitismo cristão que se harmoniza com o espírito de cruzada – revelado sobretudo nas cartas dos Jesuítas, enviadas das mais remotas paragens, da China ao Japão, à Índia e ao Brasil, onde se espelha um verdadeiro ardor evangélico, na transformação da *feritas*, da *gentilitas*, em *humanitas christiana*, em *pietas*⁹⁶.

Inquisição e os Professores do Colégio das Artes, Coimbra, 1948, p. 634; J. S. da Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, t. I, Coimbra, 1960.

⁹⁴ O elogio de D. João III segue praticamente os mesmos tópicos nas diversas orações, desde a oração de Arnaldo Fabrício, proferida por ocasião da inauguração do Colégio das Artes, a 21 de fevereiro de 1548. Vide o texto desta e outras orações na edição precedida de um Prefácio, de Luís de Matos, *Quatro orações latinas proferidas na Universidade e Colégio das artes (século XVI)*, Coimbra, 1937 (Arnaldo Fabrício, no Colégio das Artes em 1548, p. 1-12; de Melchior Beleago, no mesmo ano, na Universidade, p. 25-49; de André de Resende de 1551, no Colégio das Artes, p. 51-66; e a de Hilário Moreira, de 1552, na Universidade, p. 67-92).

⁹⁵ Inaugurado em 1537, o Aqueduto da Água da Prata foi celebrado em prosa e em verso por autores como Diogo Pires, judeu eborense no exílio e inspirado poeta neolatino e João de Barros, no *Panegírico de D. João III* – que elege este tema *exemplum* na sua *Gramática da língua portuguesa*. Em acesa polémica se envolveu André de Resende com D. Miguel da Silva (1533-1534), a despeito da recíproca amizade e estima, a propósito da antiguidade do Aqueduto de Évora. Resende fazia remontar as origens deste aqueduto a Sertório, contrariamente à opinião de D. Miguel da Silva – que, em nome da verdade histórica, argumentava, com razão, em contrário. Sobre a antiguidade da sua cidade, vide o terceiro capítulo, dedicado à Idade de Sertório, da *História da Antiguidade da Cidade de Évora* (Évora, 1553). Cf., a este propósito, Sylvie Deswarte, *Il “Perfetto Cortegiano” D. Miguel da Silva*, Roma, 1989, p. 84-92.

⁹⁶ Muitas foram as edições de cartas dos Jesuítas, homens cultos, escritas da Índia, do Japão, da China e do Brasil, em castelhano e em português, impressas em Coimbra nos prelos de João Álvares (1555), João Barreira (1562 e 1565), António de Mariz (1570), em Lisboa, na oficina de Simão Lopes (1593) e em Évora na de Manuel de Lira (1598). O título descritivo destas cartas elucida sobre o seu alcance religioso e cultural. A portada da edição de Évora é a seguinte: *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580*

Um lugar de relevo, nesta oração, é dado à educação. André de Resende, pelas funções que desempenha na corte, a partir de 1533, quer como mestre de príncipes, quer como teólogo, vai ter um papel importante na nova orientação do ensino em Portugal.

No seu ardor pedagógico, o Eborense contribuiu para criar o ambiente propício às ideias reformadoras de D. João III. O rei que, com seu irmão Afonso, foi leitor de Erasmo – como sabemos pelo *Erasmi encomium* de Resende (vv. 207-210) – manifestou o desejo de convidar o Mestre de Roterdão para vir ensinar em Coimbra⁹⁷, e encarregou Resende de trazer para Portugal os humanistas belgas, Clenardo e João Vaseu, seus amigos e reputados professores do Colégio Trilingue de Lovaina.

É nesta década de trinta do século XVI que as instituições de cultura nacionais vão conhecer uma reforma por assim dizer sistemática, que corresponde ao generalizado entusiasmo europeu pelas Humanidades, a que a imprensa veio dar um notável contributo⁹⁸.

Essa reforma profunda do ensino é levada a cabo pelo rei D. João III, em várias cidades do país e designadamente em Coimbra, para onde transferiu a Universidade em 1537 e onde fundou o Colégio das Artes, em 1548, que dá uma sólida preparação aos alunos que ingressam na Universidade. Na cidade do Mondego, cantada repetidamente como lusa Atenas, a reforma é liderada por dois obreiros incansáveis, ambos formados na Universidade de Lovaina, Frei Brás de Braga e Fr. Diogo de Murça. Conhecida é a abertura destas duas figuras eminentes do nosso Humanismo Renascentista às correntes de espiritualidade e

[...]. *Nellas se conta o principio, successo, & bondade da Christandade daquellas partes, & varios costumes, & falsos ritos da gentildade.*

⁹⁷ Cf. a declaração de Damião de Góis perante a Inquisição. Vide, a este propósito, Marcel Bataillon, *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*, Coimbra, 1952, p. 89. A testemunhar a simpatia de Erasmo pelo possível futuro Mecenas, ficou a dedicatória a D. João III das suas *Chrysostomi lucubrationes*, na sua edição de 1527, retirada em edições posteriores.

⁹⁸ De uma importância singular é o contributo da imprensa na pedagogia humanista. Em Coimbra, já antes de 1537, ano da transferência da Universidade, existiam os prelos de Santa Cruz: em data que se fixa entre fevereiro de 1530 e abril de 1531, Germão Galharde monta a imprensa do Mosteiro e ensina a sua arte aos Cónegos regentes. Em 1534 aparecem pela primeira vez em Portugal os caracteres gregos, na Imprensa de Santa Cruz de Coimbra, sendo ainda escrito à mão o Grego da *Oratio pro rostris* de Resende, que sai a lume, em Lisboa, neste mesmo ano. Por carta de 5 de Julho de 1539, D. João III, ciente da importância do livro como instrumento fundamental do ensino e desenvolvimento cultural da Academia, determina que “hos livreyros q na dita çidade tyverem suas temdas com copia de liuros das çiemçias q na dita vnyversidade lem guozem de todollos priuilegios & liberdades q tem & de q gozam os estudantes & offiçães da dita vnyversidade” (Vide Mário Brandão, *Documentos de D. João III*, Coimbra, 1937, vol. I, p. 155-156). Por alvará de 21 de Março de 1548, o monarca confirma e aprova o contrato celebrado, por seu mandado, entre o reitor Frei Diogo de Murça e os impressores João de Barreira e João Álvares, “pera aveeree de ter inpresaõ na dita vniversidade” (Ibidem, vol. III, p. 141-142).

da pedagogia erasmianas⁹⁹.

Desde 1548, o Colégio das Artes contava com humanistas de reputação europeia, entre o seu corpo docente, como Georges Buchanan, Guillaume de Guérente, Nicolas Grouchy, Elias Vinet, Diogo de Teive e o Principal Diogo de Gouveia – a quem Montaigne, aluno do Colégio da Guiena coloca acima de todos os Principais de França¹⁰⁰.

A par da Universidade de Coimbra, os Colégios universitários hieronimitas de Penha Longa e de Santa Marinha da Costa, junto de Guimarães, conhecem grande prestígio. O mecenatismo régio é secundado pelo de outras figuras, como o cardeal Infante D. Henrique, que protege o Colégio de S. Paulo em Braga, onde é Arcebispo. Neste colégio ensina Clenardo cerca de um ano os rudimentos da língua latina, enquanto Vaseu, não chega de Salamanca. Clenardo fica mais ligado à pessoa do Cardeal, João Vaseu é nomeado para a cadeira de Retórica¹⁰¹. Transferido D. Henrique para a mitra de Évora, os humanistas belgas acompanham-no. A capital alentejana beneficiaria agora da sua acção pedagógica, que se vinha juntar à de André de Resende¹⁰².

⁹⁹ Cf. e.g. J. V. de Pina Martins, *Humanisme et Renaissance de l'Italie au Portugal: les deux regards de Janus*, Lisboa-Paris, 1989, p. 433, 436 e 566. A reforma do ensino em Santa Cruz é levada a cabo por D. Frei Brás de Braga, dez anos antes da transferência da universidade para Coimbra. À frente da Universidade está Frei Diogo de Murça, confrade e condiscípulo em Lovaina e em Paris do reformador e governador de Santa Cruz. Este jeronimita, que recebeu em 27 de maio de 1533 o «bonnet doctoral» na Universidade de Lovaina, onde conheceu Clenardo, foi o 4º reitor da Universidade de Coimbra, desde 5 de novembro de 1543 a 28 de setembro de 1555, data em que o rei encarregou o Doutor Afonso do Prado de servir de Reitor (cf. Mário Brandão, *Documentos de D. João III*, Coimbra, 1941 vol. IV, p. 260). Ilustrativa dos interesses culturais de Frei Diogo de Murça é a relação dos livros que integravam a sua biblioteca – obras dos autores clássicos, dos autores sagrados, de humanistas italianos famosos do *Quattrocento* ao *Cinquecento*, do humanismo hispânico e europeu, numa abrangência temática e ideológica verdadeiramente notáveis (Vide A. Moreira de Sá, *Livros de uso de Frei Diogo de Murça*, Coimbra, 1977).

¹⁰⁰ Tem o nome de *Résidence André de Gouveia* a casa de Portugal, na Cidade Universitária, em Paris, obra da Fundação Calouste Gulbenkian, que acolheu, na sua formação, grandes nomes da vida intelectual portuguesa e, no seu exílio, políticos como Mário Soares. Uma homenagem, esperemos que duradoira, ao humanista português do século XVI, o «maior Principal de França», no dizer de Montaigne, seu aluno no Colégio da Guiena, em Bordéus, a *Schola Aquitanica*, que André de Gouveia reformara e dirigira, até à sua vinda para Coimbra para fundar o Colégio das Artes, a pedido de D. João III.

¹⁰¹ Com a intenção de suprir às necessidades dos alunos, publica Vaseu, ainda em Salamanca, donde se deslocara, uma *Collectanea Rhetorices*, em 1538, com um prefácio-dedicatória ao Cardeal Infante D. Henrique. O exemplar existente na Biblioteca Municipal do Porto figura numa encadernação conjunta com a gramática latina de Clenardo.

¹⁰² Em Évora, exerceram o seu magistério junto de príncipes e nobres ou em escolas públicas, André de Resende, Clenardo, Vaseu e Diogo Sigeu. Diogo Sigeu de Toledo veio para Portugal em 1543 e foi, na corte, além de secretário da correspondência latina, mestre de retórica do Príncipe João e outros moços fidalgos, entre os quais avultam D. Teodósio de Bragança e seus irmãos. Vide, sobre Diogo Sigeu e suas filhas, Carolina Michaëlis de Vasconcelos, *A Infanta D. Maria de Portugal (1521-1577) e as suas damas*. Prefácio de A. Costa Ramalho. Edição fac-similada, Lisboa, 1994, p.38-42.

O grande incremento dado ao ensino em Portugal, enaltecido pelos autores quincentistas, de forma entusiástica, em todo o género de composições literárias, percorre também a oração de André de Resende de 1551. Nela encarece André de Resende a nova cidadela do saber, Coimbra, que o rei enriqueceu de grandes mestres, havendo no reino muitos homens e mulheres cultos. Assim se exprime: 'são os portugueses amantes das letras e, nestes últimos cinquenta anos, destacaram-se não menos de trinta, com livros publicados, que podem muito bem rivalizar com os antigos, na elegância da forma, na solenidade do tema. Posso mesmo apresentar mulheres que disputam em erudição com toda a Antiguidade e, em lugar cimeiro, Maria, irmã do nosso rei'¹⁰³

A grande concentração das instituições de ensino no burgo conimbricense, todo ele renovado na sua fisionomia arquitectónica, com reputados professores do país e do estrangeiro e milhares de alunos das proveniências mais diversas – de que é exemplo José de Anchieta, natural das Ilhas Canárias era, o «Canário de Coimbra», assim chamado pela sua mestria de poeta latino – permitiu um diálogo intercultural, uma abertura de pensamento, no que se refere aos vários domínios do saber e da cultura¹⁰⁴. Os longos passeios que os mestres conimbricenses davam pelos arredores da cidade, onde apreciavam espécies botânicas e discutiam sobre ciências experimentais de tanta utilidade prática, neste tempo da expansão ultramarina; ou os encontros, no recolhimento de suas casas, em dias chuvosos ou no rigor do inverno, davam lugar a uma partilha de ideias, a discussões de carácter intelectual, científico e religioso, verdadeiro alfofre de uma nova mentalidade.

Outro tanto se passava, dentro do seu contexto próprio, em centros culturais como Évora, a segunda cidade do país, onde a corte com frequência se instalava, que acolhia grande número de homens cultos, na segunda metade do século XVI¹⁰⁵. Reflexo desta vivência, deste debate ideológico, se encontra nas orações

¹⁰³ L. Andr. Resendii *Oratio habita Conimbricae in Gymnasio regio, anniuersario dedicationis eius die Quarto Calendas Iulij, M. D. LI.*, p. Cvº: *Possum enim ostendere Lusitanos et philologos esse, et intra quinquaginta, proximos hos annos non pauciores triginta floruisse, etiam scriptis editis, qui ueteribus quum dictionis elegantia tum rerum grauitate, possint iure conferri. Possum mulieres quoque ostendere, quae cum omni uetustate certent eruditione, ac in primis Mariam Regis nostri sororem.* Cf. a edição moderna: *Oração de André de Resende pronunciada no Colégio das Arte em 1551*. Reprodução facsimilada, leitura moderna, tradução e notas de Gabriel de Paiva Domingues, Coimbra, 1982, p. 48. Com esta oração, imprimiu Resende uma formosa composição de louvor à Infanta D. Maria, em que elogia também Joana Vaz e Luísa Sigeia.

¹⁰⁴ Do ambiente cultural da cidade de Minerva são documento fidedigno os processos na Inquisição dos mestres *bordaleses*, Diogo de Teive, João da Costa e George Buchanan. Vide e. g. Mário Brandão, *O processo na Inquisição de M^l Diogo de Teive*, Coimbra, 1943. As leituras abundantes de autores suspeitos de heresia, como Erasmo, Lutero, Lefèvre d'Étaples, ou de autores com obras proibidas, eram motivo de troca de impressões e de discussões dominantes, no meio académico.

¹⁰⁵ Do convívio entre humanistas e da mentalidade renovada daí decorrente, na cidade de

proferidas pelos humanistas, na abertura das aulas, ou em ocasiões solenes, em que a orientação religiosa, teológica é evidente.

Esta última é notória em André de Resende, não só na primazia dada à teologia, entre as disciplinas de que encarece o valor na oração de 1534, como ainda nos sermões que profere ou compõe por ocasião dos Sínodos de Évora, onde a lição pedagógica do humanista se impõe em vários domínios do comportamento humano, num discurso apelativo à missão da Igreja e ao papel essencial dos seus superiores hierárquicos, na formação e condução do povo de Deus, numa atitude similar à de Josse Clichtove e, anos mais tarde, de S. Carlos Borromeo e Frei Bartolomeu dos Mártires¹⁰⁶.

Mas as orações de Resende, nas academias de Lisboa e Coimbra, e os Sermões de carácter moral e religioso, verdadeiros documentos das preocupações intelectuais e espirituais da época e dos tempos em que foram proferidos, não são os principais instrumentos de avaliação da pedagogia do seu autor, no sentido estrito da palavra, muito embora sejam o reflexo do seu saber, da sua consciência ética de humanista.

André de Resende – aluno de Estêvão Cavaleiro, Antonio de Nebrija e Aires Barbosa, representantes do humanismo gramatical e filológico peninsular¹⁰⁷ –, é discípulo do humanismo europeu que teve como principal mentor Erasmo, o educador da Europa¹⁰⁸.

Os seus métodos de ensino são os da moderna pedagogia, de que são seguidores Clenardo e Vaseu – seus companheiros no magistério docente em Évora – que visam a aprendizagem do latim como língua viva¹⁰⁹. É na *Vida do Infante D.*

Évora, vide e. g. o artigo modelar de Luís de Matos, ‘Ebora Humanística – 1490-1550’, in *A cidade de Évora* 59, XXXIII Ano (1976) p. 5-21. Sobre o grupo erasmista de Évora, vide Marcel Bataillon, *Études sur le Portugal au temps de l’humanisme*, Coimbra, 1952, p. 98-99.

¹⁰⁶ Sobre Josse Clichtove, autor de uma obra *Antilutherus* e a sua atitude pioneira no que toca à reflexão sobre a necessidade de reformar a Igreja dentro dos princípios da ortodoxia, vide J.-P. Massaut, *Josse Clichtove, l’humanisme et la réforme du clergé*, 2 vols, Paris, 1968. Sobre o pensamento de André de Resende, vide Isaías da Rosa Pereira, ‘Os sermões de André de Resende nos sínodos de Évora de 1543 e de 1565 e as falas de Francisco de Melo no sínodo de 1534’, in *Actas do congresso internacional Humanismo Português na época dos Descobrimentos*, Coimbra, 1993, p. 185-201.

¹⁰⁷ Conhecidos são o magistério e a obra dos grandes mestres ibéricos de filologia, Nebrija e Aires Barbosa, de renome europeu. Estêvão Cavaleiro é autor da *Noua grammatices Marie Matris Dei Virginis ars, cuius author est magister Stephanus Eques Lusitanus* (1516), um documento do humanismo gramatical, entre nós. Nela apresenta os conceitos de língua e império, na linha de Lorenzo Valla e António de Nebrija. Sobre a modernidade das ideias do seu «Prologus», vide A. Costa Ramalho, “Um capítulo da história do Humanismo em Portugal: O «Prologus» de Estêvão Cavaleiro”, in *Estudos sobre o século XVI* cit. 125-153.

¹⁰⁸ Vide Jean-Claude Margolin, *Érasme précepteur de l’Europe*, Paris, 1995, que é uma síntese, intencionalmente elaborada para divulgação, dos trabalhos profundos deste autor sobre a pedagogia de Erasmo.

¹⁰⁹ Sobre as tendências didácticas de Clenardo, no seu ensino directo da língua latina, muito semelhantes às dos jesuítas, vide M. Gonçalves Cerejeira, *O Humanismo em Portugal*.

Duarte, cap. X, que André de Resende nos dá a saber os bons resultados práticos do método directo, na aprendizagem deste idioma, ao contar como o Infante D. Duarte, de memória prodigiosa e grande aptidão intelectual, em pouco tempo, com algumas lições de conversação, fez figura de bom latino, por ocasião da chegada de Clenardo à corte, enquanto outros «que tinham opinião de letrados» evitavam o humanista flamengo para não darem mostras «de quão mal falavam latim»¹¹⁰.

O sentido da progressão individual dos alunos, que iria ser objecto da moderna psicologia diferencial, o papel da emulação, o prazer e a alegria na aprendizagem, o sentido da honra e a cultura da vergonha, ideais herdados da Antiguidade clássica, marcariam de forma indelével a especificidade da moderna pedagogia, que Resende acolheu e praticou¹¹¹.

Nesta dimensão humanista se nos afigura ter transcorrido todo o percurso pedagógico e didáctico do Eborense, no seu carácter jovial¹¹², inclinado à tolerância e à compreensão da criança, considerada, já não como um adulto em miniatura¹¹³ – como Cataldo ainda é tentado a fazê-lo – mas como um ser com individualidade própria, como um ser em formação, moldável como viçoso rebento de planta, como cera ou barro¹¹⁴, que é necessário amparar,

Clenardo, Coimbra, 1926, p. 232-237. Sobre Clenardo, veja-se ainda Joaquim de Carvalho, *Obra completa*, II cit, 'Uma epístola de Nicolau Clenardo a Fernando Colombo', p. 27-40; M Breda Simões, 'Un "pédagogue" du XVI^{ème} siècle: Nicolas Clenard', in *Pédagogues et juristes*. Congrès du C.E. S. R. de Tours - Été 1960, Paris, 1963, p. 157-172; Susanne Cornil, 'Humanistes belgues au Portugal: Clénard et Vasaeus' in *L'Humanisme Portugais et l'Europe* cit., p. 225-244. Sobre a importância do ensino de Clenardo – a que se encontra associado o de seu amigo Vasêu – e sobre o seu método pedagógico, idêntico ao de Erasmo e Mathurin Cordier, que teve grande recepção entre nós, vide Nair de Nazaré Castro Soares, 'A literatura de sentenças no Humanismo Português: *res et uerba*' cit. p. 384-385.

¹¹⁰ ANDRÉ DE RESENDE, *Vida do Infante D. Duarte*, in *Obras Portuguesas* cit., p. 112.

¹¹¹ Assume particular relevo, desde os autores do *Quattrocento*, a cultura da vergonha, da *uerecundia*, por influência de Plutarco. Maffeo Vegio, em *De educatione liberorum clarisque eorum moribus*, em seis livros – obra considerada das mais completas que foram escritas sobre educação – dá-lhe privilegiada atenção (desde lib. IV, cap. II até final do lib. VI). Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI* cit., p. 103-105. A obra de Plutarco é divulgada em traduções latinas de Erasmo, com os títulos seguintes: *De vitiosa uerecundia* (Basileae, 1526), que influenciou João de Barros no *Diálogo da viciosa vergonha*; e ainda *De immodica verecundia* (Antuerpiae, 1526). Estas traduções de Erasmo conheceram, posteriormente, várias edições que atestam a sua divulgação.

¹¹² Assim o descreve o seu biógrafo, Diogo Mendes de Vasconcelos: *Fuit procera statura, praegrandibus oculis, crispo capillo, colore uultus aliquantulum subfusco, sed hilari et minime contracta fronte*. Cf. introdução à obra de André Resende, *A santa vida e religiosa conversão de Frei Pedro*, que é antecedida de dois estudos, o « Prefácio » de Jaime Cortesão e a « Introdução » do editor, Serafim da Silva Neto, Rio de Janeiro, s. d., p. 37.

¹¹³ É esta a novidade essencial da pedagogia no humanismo renascentista, condicionadora da nova prática educativa. É de Erasmo a afirmação (*De pueris* in *LB*, 493b): 'o homem não nasce homem, torna-se homem': *at homines, mihi crede, non nascuntur, sed finguntur*.

¹¹⁴ Cf. as imagens de Platão, e. g. *Tht.* 135c; *Phlb.* 83.

orientar, dirigir, ensinar e estimular no caminho da honestidade, da justiça, da auto-estima, sem recorrer drasticamente a castigos corporais, a procedimentos correctivos exemplares que forçam a natureza e a desviam do seu crescimento natural, fomentando a timidez ou a arrogância, a falta de confiança em si e no mundo.

Ilustrativos são os trechos da *Vida do Infante D. Duarte*, cheios de frescura expressiva e realismo pictórico. Nestes termos se lhe refere Resende¹¹⁵:

«Foi em todas as suas cousas aprazível e sem pesadume, e na puerícia tão gracioso, que até as mininices e travessurinhas daquela idade lhe estavam bem e tinham graça.».

E Resende narra um incidente revelador da sua acuidade pedagógica¹¹⁶:

«Ensinava os Infantes [D. Henrique e D. Duarte] Gaspar Moreira, bom juriconsulto e meão latino, mas pouco prático e acomodado ao modo que se hão-de tratar os engenhos sublimes e altivos, e mais de príncipes de tão tenra idade, com o que os Infantes aproveitavam pouco, e ele lhes era enfadonho, que ouviam suas lições mais por reverência e temor do Cardeal [D. Afonso], que os constringia, que por afeição do mestre.».

E prossegue¹¹⁷:

«Aconteceu uma sesta, estando o Cardeal com seu mestre Aires Barbosa em lição e com ele seis ou sete, que nos aí achámos, foram chamados os Infantes à sua lição, onde os estava seu mestre esperando. E passando o Infante D. Duarte por onde eu acertei de estar no topo de uma escada que ia para o lugar onde haviam de ler, travou-me da capa e acenou-me que fosse lá; e eu dissimuladamente assi fiz.

Disse-me então¹¹⁸:

– Rogo-vos que digais ao mestre que não leamos, que faz grande calma.

Falei ao mestre, e ele se magoou tanto disso e pôs tantas escusas por parte do Cardeal, que não aproveitou para não entrarem em lição».

A solução encontrou-a D. Duarte, fingindo-se doente, para susto do Cardeal que logo chamara os médicos. Mestre André o sossegou «meio rindo»¹¹⁹.

E continua, apresentando o diálogo que travara com o pequeno Infante¹²⁰:

¹¹⁵ Vide ANDRÉ DE RESENDE, *Obras Portuguesas* cit., cap. III, p. 86.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Idem*, p. 86-87.

¹¹⁸ *Idem*, p. 87.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Idem*, p. 88.

«Como ficámos a sós, lhe perguntei:

– Que é isto, Senhor? Que acidente foi este, tão súbito?

A que respondeu:

São enfadamentos de Gaspar Moreira. Eu por não ler, me fiz doente; mas confesso-vos que, quando vi o Cardeal assi torvado, foi a minha vergonha tamanha, que me alterei, como vistes. Ora, Senhor, deixemos a febre e falemos em cousas de passatempo.

Comecei-lhe então a dizer patranhas graciosas, com o que o tornei alegre, e o acidente foi buscar vida.

Não se pôde o Cardeal ter, que nos não estivesse espreitando. E prosseguindo, me disse o Infante.

– Olhai! Rogo-vos que não saiba isto o Cardeal, porque me não tenha em má conta; e todavia dem-me de cear.

Com este recado me fui ao Cardeal, que estava já ledado, e rindo da travessura e dizendo aos que estavam que nunca físico curara febre mais a seu gosto que eu, aquela tarde».

Outros episódios como o do cestinho de figos do barqueiro, comidos às escondidas pelos Infantes, no passeio de barco no Tejo – chegando-se Resende «mais para onde os encobrisse»¹²¹. Ou ainda o caso da disputa do Infante D. Duarte com o filho de Aires Barbosa, Fernão Barbosa, por causa de uma «vara louçã» que este trazia na mão e o Infante cobiçara¹²². Enfim, «havia muitas cousas que contar graciosas» reveladoras, conclui Resende, de que «tanto já naquela idade inda tenra o estimulava a vergonha e ponto da sua reputação.»¹²³.

A confiança dos Infantes, ainda crianças, em Mestre André e a atitude de quase cumplicidade com que ele lhes tolerava as brincadeiras e encobria as travessuras infantis, ajuizando sempre do seu carácter, das suas tendências naturais, da sua índole moral e intelectual, dimensionam bem a sua postura de humanista, a sua arte de cativar, indispensável a um pedagogo empenhado em fazer do seu ensino, da sua escola, como preconizara Platão, um verdadeiro *ludus*, em que a criança é o centro e o sujeito activo da educação.

André de Resende especifica, contudo, que estes e muitos outros curiosos episódios biográficos que regista do Infante D. Duarte ocorreram num tempo em que não era ainda seu mestre e afirma¹²⁴:

«mas, des que o fui e ele já casado, posso dar testemunho do excelente engenho e pasmosa memória de que o Nosso Senhor dotou.».

¹²¹ Idem, cap. IV, p. 89-90.

¹²² Idem, cap. V, p. 92 e sqq.

¹²³ Idem, cap. VI, p. 96.

¹²⁴ Idem, cap. X, p. 113.

Foi Resende seu mestre de Dialéctica, disciplina que se apoiava numa ambiciosa *ratio studiorum* e combinava Aristóteles e Cícero, mestres na arte de bem pensar, bem falar e bem proceder¹²⁵.

Após a morte do seu príncipe, o cardeal D. Afonso, seguida da do irmão, o Infante D. Duarte, ocorridas ambas em 1540, André de Resende, desgostoso do viver na corte, abre escola pública, na sua cidade. Muitas outras foram abertas nos principais centros do país, até que foi concedida pelo Cardeal D. Henrique aos Jesuítas a exclusividade do ensino público, em 1555.

A servir de apoio a este generalizado fervor cultural, uma diversificada produção pedagógica, indiciadora dos métodos e ideais retóricos, de que Erasmo se torna paradigma vai surgir entre nós até finais do século XVI. Vale a pena fazer-lhe uma breve referência, não só pelo seu significado e alcance na renovação e nova orientação do ensino em Portugal, como ainda, por certo, ter servido a Resende de instrumento de trabalho, ou de simples referência, na sua actividade docente.

Clenardo, além das gramáticas hebraica e grega – esta de grande projecção em toda a Europa e adoptada nos colégios europeus da Companhia de Jesus – é autor de uma gramática latina que tem a particularidade de se adequar ao ensino directo que ministrava, em que era privilegiada a oralidade, pelo recurso aos *colloquia* e à recolha de *sententiae* dos grandes autores. Desta sua pedagogia, na linha de Erasmo, nos dão testemunho ainda as suas *cartas* a Rugero Réscio, a Vaseu, e à *Cristandade*¹²⁶.

A João Vaseu se deve, além da *Collectanea Rhetorices*, a edição de um Índice dos *Adágios* de Erasmo, comprovativo da utilização escolar em Portugal desta obra que contém inúmeras lições de filologia, de história e de filosofia prática. A ordenação alfabética dos assuntos, das palavras-chave, das citações de diversos autores, feitas por Erasmo, facilitava, antes da lexicografia portuguesa de Jerónimo Cardoso, o acesso didáctico a um saber enciclopédico, a universos filológicos, retóricos e poéticos disponíveis para memorização de *sententiae*, de *loci communes*, de estilemas linguísticos e ideológicos, que a pedagogia humanística privilegiava¹²⁷.

¹²⁵ Idem, p. 113-114. O programa desta disciplina incluía, entre outras, a obra *De Praedicabilibus* de Porfírio, autor do século III, as *Categorias* de Aristóteles e o *De officiis* de Cícero – sabendo D. Duarte de cor, desta última obra, o capítulo *De justitia* (1. 7).

¹²⁶ M. Gonçalves Cerejeira, *O Renascimento em Portugal I – Clenardo e a sociedade portuguesa (com a tradução das suas principais cartas)*, Coimbra, 1974, Apêndice, p. 235 e sqq.

¹²⁷ *Index rerum ac uerborum copiosissimus ex Des. Erasmi Roterodami Chiliadibus per Ioannem Vasaem brugensem ita collectus, ut omnibus omnium impressionibus respondeat cum expositione breui. Item alter index locorum ex auctoribus quibusdam, tum Grecis tum Latinis, quibus Erasmus quoque pacto uidetur lucis aliquid addidisse per eundem. Conimbricæ, Excudebant Ioannes Barrerius & Ioan. Aluarez Typographi Regij. 1549.* Nesta

Decorridos alguns anos de funcionamento do Colégio das Artes em Coimbra, que veio dar grande impulso ao estudo das Humanidades, sai a lume, muito provavelmente em 1552, a edição coimbrã dos *Colloquia ad meliorem mentem reuocata* do Mestre de Roterdão, por Juan Fernandez, que lhe tinha sido sugerida pelo então reitor da Universidade, Frei Bernardo da Cruz, para servir aos professores de Retórica no ensino da Latinidade¹²⁸. A generalizada preferência pelos *Colloquia* de Erasmo como texto didáctico, no Renascimento, advém-lhe do facto de serem, mais do que exercícios de língua latina para uso da juventude estudiosa, uma obra que questiona a real situação do mundo e dela retira iluminantes lições de moral prática, ao mesmo tempo que faz a afirmação de um pensamento religioso original¹²⁹.

Em Portugal, os métodos pedagógicos de Erasmo continuavam a ser seguidos e os seus livros a ser reeditados, com ligeiras expurgações, ou adaptações, mesmo depois de o autor se encontrar no *Índex* dos livros proibidos, como é o caso da referida edição dos *Colloquia* de Mestre Juan Fernández e a produção didáctica e dicionarística de Jerónimo Cardoso.

A testemunhar ainda a importância do intercâmbio pedagógico do próprio Erasmo com os nossos humanistas, refira-se o *Compendium rhetorices ad Damianum a Goes Equitem Lusitanum*, dedicado por Erasmo a Damião de Góis, que consiste num conjunto de notas de carácter didáctico sobre lugares comuns e *schemata* retóricos.

Enfim, Erasmo foi modelo pedagógico não só de Resende, mas do ensino em Portugal antes e depois de 1555, data da entrega do Colégio das Artes aos jesuítas¹³⁰. Aliás a própria pedagogia dos jesuítas, que muito deve a Erasmo, vai contar com mestres e teorizadores pedagógicos, autores de obras que irão

linha pedagógica se inserem os os *Disticha Catonis*, que têm como presumível autor Dionísio Catão do séc. II d. C., cabe o mérito de terem servido no ensino das universidades medievais e continuarem a merecer o interesse dos humanistas. Vide *Livro Verde da Universidade de Coimbra*, ed. A. G. da Rocha Madahil, Coimbra, 1940, p. 49; MÁRIO MARTINS, *Estudos de cultura medieval*, Lisboa, Verbo, 1969, cap. IV: 'Os "Dísticos de Catão" na base da formação universitária', p. 51-63; No que respeita às escolas humanistas, esta obra surge, por exemplo, na *ratio studiorum* da Schola Aquitanica, *nonus ordo*. Vide *Schola Aquitanica. Regulamento de estudos de André de Gouveia*, publicado em Bordéus por E. Vinet, Coimbra. 1941, p. 18.

¹²⁸ Vide sobre esta obra, história da sua publicação, reconhecimento do valor da lição de Erasmo, no ensino da Retórica, numa época em que o nome do Humanista de Roterdão figurava no *Índex* expurgatório, Vide Jorge Alves Osório, *O Humanismo Português e Erasmo* (tese de doutoramento dactilografada, apresentada à Faculdade de Letras do Porto), I, Porto, 1978.

¹²⁹ Vide F. Bierlaire, *Érasme et ses Colloques: le livre d'une vie*, Genève, 1977; IDEM, *Les Colloques d'Érasme: réforme des études, réforme des mœurs et réforme de l'Église au XVI^e siècle*, Paris, 1978.

¹³⁰ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, 'literatura de sentenças no humanismo português: res et uerba' cit., p. 377-410; IDEM, 'Humanismo e Pedagogia', *Humanitas* 47 (1995) 799-844.

orientar sucessivas gerações de alunos, nos diferentes colégios da Europa¹³¹.

Verdadeiramente representativo do humanismo pedagógico de André de Resende é o opúsculo *De verborum coniugatione commentarius*, inteiramente dedicado à morfologia verbal latina¹³². O seu método gramatical contrastivo e comparativo tem em conta, numa gradual progressão de dificuldade, a preparação e desenvolvimento dos alunos na língua latina.

É Resende modelar na descrição da semântica modal e temporal, na forma como explora os aspectos contrastivos entre o português e o latim e ainda no emprego de um vocabulário metalinguístico rigoroso e adequando, que soube escolher criticamente entre a terminologia gramatical já instituída, analisando e discutindo as propostas de gramáticos anteriores¹³³.

A exposição das quatro conjugações (*amo, doceo, lego e audio*) cada uma individualmente, está estruturada em modos, de que é dada a respectiva definição; dentro dos modos se enumeram os tempos, acompanhados também de definição.

A primeira conjugação vai merecer uma sistemática análise sobre o comportamento e condicionamento da variação verbal: cada tempo é apresentado na voz activa e passiva, com a tradução em português da primeira pessoa. Intercalados em cada tempo verbal, aparecem escólios – que dizem respeito à propriedade e bom uso do aspecto da língua em questão ou à sua correcta tradução em língua portuguesa – e um considerável número de exemplos de autores clássicos que servem de fundamento à teorização. Estas considerações, feitas para a primeira conjugação, não são repetidas nos restantes paradigmas, para não se tornarem redundantes¹³⁴.

¹³¹ Figurava no catálogo dos livros do Colégio das Artes (cf. *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, ed. de L. Lukáks S. I., Roma, 1974, vol I, p. 644-645), sem nome de autor, o opúsculo erasmiano *De constructione octo partis orationis libellus*. vide ainda J. del Hoyo A. Sierra, “Sobre la *Ratio Studiorum* jesuítica y la enseñanza del latín: nuevas aportaciones documentales”, *Historia y métodos en la enseñanza de las lenguas clásicas*, Vitoria-Gasteiz, 1996, p. 60 e sqq.

¹³² L. Andreae Resendii *De uerborum coniugatione commentarius*, Olisipone, apud Lodouicum Rhotorigium typographus, M. D. XL.

¹³³ Sobre este opúsculo resendiano, vide Custódio Magueijo, “O De uerborum coniugatione commentarius de André de Resende”, *Euphrosyne*, 2 n. s. (1958) 191-195; Telmo dos Santos Verdelho, *As origens da gramaticografia e da lexicografia latino-portuguesa*, Aveiro, 1995, p. 108-114.

¹³⁴ Telmo dos Santos Verdelho, *As origens da gramaticografia* cit., considera que Resende não teria planeado o grande desenvolvimento que deu à explicação da primeira conjugação (ibidem, p. 109). É este, contudo, o método seguido pelo Pe. Manuel Álvares, na sua *De institutione grammatica libri tres* (Lisboa, 1572), o que contradiz esta opinião. Vide a edição crítica, precedida de introdução, desta obra do jesuíta madeirense, da autoria de Rogelio Ponce de León Romeo, *Aproximación a la obra de Manuel Álvares, edición crítica de sus De institutione grammatica libri tres*, 3 vols. Universidade Complutense de Madrid, 2000 (tese de doutoramento dactilografada). maxime, I vol., p. LXXVI-LXXXI.

O método seguido, neste opúsculo, por André de Resende, é aproveitado pelo Pe. Manuel Álvares S. I., na sua famosa gramática *De institutione grammatica libri tres*, no capítulo dedicado ao verbo, que tem o mesmo título do opúsculo de Resende, “De uerborum coniugatione” (ff. 11r-38r), e onde é feita uma desenvolvida explicação teórica com os paradigmas dos verbos *sum* e *amo*¹³⁵.

No que respeita à exemplificação verbal, um pormenor curioso é digno de registo. Conhecido é o método pedagógico de Clenardo, que alia a brandura e o sentido lúdico, na aprendizagem. Apesar disso, na sua gramática, *Institutiones grammaticae latinae*, emprega o verbo *verbero* como exemplo das noções de activa e passiva, nestes termos: *Verbero discipulum [...]. Verberor a praeceptore*¹³⁶. E não é caso único entre os pedagogos do nosso Humanismo. Apesar de toda a teorização pedagógica moderna, desde o tratado de Pier Paolo Vergerio, baseada na emulação, no divertimento e alegria na aprendizagem, de que foram mestres Quintiliano e Plutarco, o humanista e pedagogo português, por excelência, Jerónimo Cardoso, escolhe para paradigma dos verbos da primeira conjugação o mesmo verbo, *verbero*, *verberas*, *verberat* que ele próprio traduz por ‘eu açouto, tu açoutas, aquelle açouta’¹³⁷. Isto significa que as ideias demoram a sobrepor-se a toda a uma prática pedagógica tradicional, em que o castigo corporal tinha cabimento.

Diferentemente, o opúsculo *De uerborum coniugatione commentarius* de André de Resende – que se aproxima da célebre gramática do P. Manuel Álvares, não só no método da estruturação gramatical como na exemplificação verbal tipicamente humanista, em que é dada preferência aos verbos *amo* e *laudo* – aponta no sentido de um ensino apoiado nos laços afectivos que unem mestre e aluno, num ambiente alegre, descontraído, mas disciplinado, que favorecem o desenvolvimento harmonioso da personalidade, razão primeira do sucesso do ensino dos Colégios jesuítas, ao longo de gerações¹³⁸.

Caracteriza este opúsculo gramatical a grande sensibilidade linguística que o seu autor manifesta, através de considerações do domínio da estilística, a exprimir os matizes mais subtis do pensamento humano, tendo sempre por referência o Português, pelo que se torna um contributo notável para o estudo

¹³⁵ As restantes conjugações são exemplificadas, de forma apenas enunciativa e não explicativa, com a respectiva tradução em português, com a seguinte sistematização: “secunda coniugatio” (*doceo*), “tertia coniugatio” (*lego*), “quarta coniugatio” (*audio*), “declinatio uerbi deponentis” (*utor*), que inclui a “declinatio uerbi communis” (*dimetior* ‘eu traço’), “De uerbis anomalis”, “De uerbis defectiuis”, e “De uerborum impersonalium declinatione”.

¹³⁶ Cf. edição de Coimbra de 1546, p. lxiiii. É esta a segunda edição, que foi revista por João Vaseu (a primeira edição resultado do seu ensino em Braga, sai a lume nesta cidade em 1538).

¹³⁷ Cf. Telmo dos Santos Verdelho, *As origens da gramaticografia* cit., p. 117.

¹³⁸ É notável o aproveitamento que o ensino nos Colégios Jesuítas faz da *aemulatio*, da alegria na aprendizagem e na progressão do saber, como se depreende já da obra de Pedro Perpinhão, *De ratione liberorum instituendorum litteris Graecis et Latinis* (1565) que está na base da *Ratio studiorum* dos Inacianos.

da gramaticografia em vernáculo – de que os amigos de Resende, Fernão de Oliveira e João de Barros são representantes.

Este tratado da flexão verbal, o mais original e mais bem fundamentado dos textos gramaticais do seu tempo, as *adnotationes* ao poema *Vincentius* e as muitas reflexões de carácter linguístico que percorrem toda a sua obra fazem de André de Resende um verdadeiro gramático humanista de Quinhentos.

Em André de Resende, o manuseio da gramática, o recurso à Poesia, à Diálética, como meio de enriquecimento da arte retórica, forjaram o seu estilo em latim e em língua portuguesa.

O latim resendiano inspira-se no conhecimento directo e na vastíssima leitura de autores da Antiguidade, gregos e latinos. Estes últimos estendem-se por todos os períodos da literatura latina, arcaica, clássica, imperial e cristã: Plauto e Terêncio, Lucrécio, Cícero, Salústio, Virgílio, Horácio, Ovídio, Tito Lívio, Séneca, Marcial, Lucano, Plínio-o-Velho, Tácito, Apuleio, Prudêncio, Lactâncio, S. Paulo, os autores da Patrística, a Sagrada Escritura, os autores modernos como Valla, Erasmo¹³⁹.

Esta variedade de fontes molda o discurso latino de Resende, em prosa e em verso. A sua poesia prima pela riqueza lexical, pela força e veemência da linguagem poética, pela vivacidade de estilo e a harmonia rítmica, pelo domínio do traço fino ou rebuscado dos processos retóricos e estilísticos – a lembrar os versos de Horácio –, de que não está ausente o lapidarismo expressivo, característico da *concinitas* erasmiana. Se a naturalidade expressiva cede, por vezes, lugar à construção elaborada e castigada do verso, a qualidade estética e o virtuosismo poético não são postos em causa¹⁴⁰.

Defensor, contudo, da *multiplex imitatio*, na linha de Petrarca, tal como Erasmo, designadamente no *Ciceronianus* (1528), Resende é um bom poeta neolatino que ombreia com os poetas europeus do seu tempo.

Em prosa, leva a palma entre os prosadores portugueses da época, na opinião de Clenardo. Na língua latina, sobretudo nas orações que profere, o estilo de Resende é devedor, como o de todos os humanistas, do de Cícero, pai da eloquência latina.

¹³⁹ Sobre as fontes de André de Resende, vide o estudo de J. V. de Pina Martins, *Vincentius levita et martyr* cit.; Maria Manuela Barroso de Albuquerque, 'André de Resende. O drama dum humanista português', *Euphrosyne* 1 nova série (1967) 107-134. Sobre o valor estético do estilo de Resende, maxime, p. 120-125.

¹⁴⁰ A propósito do estilo de André de Resende, que também neste congresso foi objecto de apreciação crítica – lembre-se que Clenardo lhe concedia a palma como o melhor prosador do seu tempo – consideramos lapidares as palavras de J. V. de Pina Martins (André de Resende, *Vincentius levita et martyr* cit., p. 21, n. 19), ao denunciar que «le critique voit le texte latin comme s'il s'agissait d'un texte en langue vulgaire. La poésie neolatine du XV^e. et du XVI^e. siècles, en Italie comme au Portugal, en France comme en Espagne, ne résiste presque jamais à une analyse de ce genre. Est-ce qu'on a le droit d'exiger d'un texte, qui est presque toujours artificiel, l'authenticité existentielle que l'on découvre dans un poème de Garcilaso, de Camões ou de Ronsard?».

Em vernáculo, nas duas biografias que escreveu, *A santa vida e religiosa conversão de Frei Pedro* e a *Vida do Infante D. Duarte*, apresenta Resende um estilo fluente, em que se apagam a cadência e o boleio do período latino e se afirmam a pureza e frescura da linguagem, o realismo pictórico e o poder evocativo das imagens, num apurado gosto literário¹⁴¹.

Diríamos mesmo que o estilo de Resende, em latim e em vernáculo, em que são perceptíveis as suas errâncias estéticas pelas mais diversas fontes, foi modelado na forja dos grandes autores da Antiguidade clássica e no culto das Humanidades.

Este seu estilo – para usar palavras suas – adornado ‘não com a pintura com que se revestem paredes e quadros, mas com as cores da palavra e o pincel da língua’ – *non ea quidem pictura qua parietes tabulaeque uestiuntur, sed coloribus sermonis, et linguae penicillo*¹⁴² – expõe-se como a consumação da sua pedagogia, da sua arte, em inspirado painel, em que Cataldo, cerca de meio século antes, delineara, firmes, os primeiros traços.

Em conclusão, Cataldo Parísio Sículo é o representante do humanismo filológico e literário do *Quattrocento* italiano, em Portugal.

André de Resende, pela profundidade do seu saber filológico, nas letras gregas e latinas, pelo seu carácter jovial e pelo fervor pedagógico que o anima – *me dulcis quidem dicendi ardor inuadit*¹⁴³ –, pela abertura espiritual e independência crítica, pelas ideias renovadoras colhidas nos textos originais dos grandes pensadores da Antiguidade, timbre da cultura moderna, pela sólida preparação teológica, pela atitude estética conciliada com o sentimento cristão, representa bem a orientação fundamental da pedagogia de inspiração erasmiana no Humanismo Português do século XVI.

¹⁴¹ Expressivas, neste particular, são as palavras de Jaime Cortesão e Serafim da Silva Neto, que servem de pórtico à edição deste último da obra de André Resende, *A santa vida e religiosa conversão de Frei Pedro*. Cf. supra n. 112

¹⁴² Assim se exprime Resende, acerca da sua *ars scribendi*, na oração proferida na Universidade de Lisboa, a 1 de outubro de 1534: André de Resende, *Oração de sapiência* cit., p. 32-33.

¹⁴³ Idem, p. 32.

RETÓRICA DE CORTE NO PRIMEIRO HUMANISMO PORTUGUÊS

Numa afirmação de complementaridade do ideal enciclopédico e do ideal retórico, de inspiração clássica, o homem renascentista apreendia o sentido essencial da retórica, assumida como valor de relação humana e meio de expressão da consciência humanística. Assim se impunha uma concepção aristocrática de cultura, a que as cortes europeias da época davam resposta¹.

De acordo com a sensibilidade humanística, o processo formativo do homem, a sua educação integral, privilegiava a componente retórica, indispensável à capacidade oratória, à arte da palavra do *homo urbanus*, que se distinguiu pela *nobilitas morum*, pela cultura, pelo trato e gostos elegantes, tal como preceituava Pontano no *De sermone* e mais tarde Castiglione em *Il cortegiano* (1528).

Na verdade, o movimento humanista do *Quattrocento* italiano vai desde cedo manifestar-se em Portugal. A partir da dinastia de Avis, vários factores propiciaram a influência do primeiro humanismo italiano: as relações com a corte de D. João II de Castela, em ligação, por afinidade familiar, com o reino de Nápoles de Afonso V, o Magnânimo – paradigma do “príncipe umanizzato” do Renascimento; a presença da cultura italiana, na corte de Borgonha da Duquesa Isabel, filha do nosso rei D. João I – casada com Filipe o Bom, duque da Borgonha e conde da Flandres – naquele tempo a mais brilhante e faustosa corte da Europa, que mantinha ao seu serviço portugueses cultos², que acolhia

¹ Através dos tratados *De oratore*, *Brutus* e *Orator* de Cícero, da obra de Quintiliano e do *Diálogo dos oradores*, atribuído a Tácito, redescobertas no *Quattrocento*, se concretizava a formação retórica e um novo modelo de homem de cultura que se impunha como ideal de vida pública. Vide e.g. Cesare Vasoli, ‘Il cortigiano, il diplomatico, il principe. Intellettuali e potere nell’Italia del Cinquecento’, in *La corte e il cortigiano. II – un modello europeo*, Roma, 1980, p. 173 e sqq.; para o caso português vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, 1994, p. 246-290.

² Vide D. Gallet-Guerne, *Vasque de Lucène et la Cyropédie à la cour de Bourgogne (1470)*. Le traité de Xénophon mis en français d’après la version latine du Pogge. Étude, édition des livres I e V. Genève, 1974, p. 15 e sqq.; G. Looten, “Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne et comtesse de Frandre”, *Revue de littérature comparée*, 49 (1938) 5-22; Ch. C. Willard, “Isabel of Portugal patroness of Humanism?”, *Miscellanea di studi e ricerche sul Quattrocento francese*, a cura di Franco Simone, Torino, 1967, p. 517-544. Entre as figuras do séquito de D. Isabel de Portugal, está Afonso de Lucena, médico da princesa. O filho, Vasco de Lucena, pôde estudar nas universidades de Colónia e Paris e foi chamado a colaborar na educação do príncipe, o futuro Carlos o Temerário. Foi também Vasco de Lucena tradutor para francês de obras de autores clássicos, como os *Faits d’Alexandre* de Quinto Cúrcio (1468) e a *Ciropedia* de Xenofonte, feita a partir da tradução latina de Poggio Bracciolini, com o título *Traité des faitz et haultes provesses de Cyrus* (1470). Vasco de Lucena não pode confundir-se com o humanista Vasco Fernandes de Lucena, que integrou o escol de humanistas da corte dos Príncipes de

uma verdadeira escola de artistas de iluminuras, de que é testemunho o *Livro de Horas do rei D. Duarte*, e que contava com uma das bibliotecas mais famosas do tempo; e sobretudo o contacto directo de D. Pedro, o Infante das Sete Partidas, com a cultura europeia e designadamente com o humanismo italiano.

O desabrochar para uma nova era, a que a corte de Avis serviu de pórtico, vem acompanhado de um enorme interesse pela educação e formação dos cidadãos, à semelhança do famoso “humanismo cívico” florentino, que empenhou humanistas como Coluccio Salutati, que se tornou chanceler florentino, e Leonardo Bruni, tradutor incansável da literatura grega para latim, língua franca de cultura na Europa. São, na verdade, os primeiros humanistas italianos, empenhados na vida pública das suas cidades e na formação integral dos concidadãos, os mentores de uma educação aristocrática.

Foi esse espírito de serviço da comunidade que levou os ínclitos infantes ou o escol intelectual do país a verterem os autores clássicos de latim em “lingoagem”, «por aproveitar aos portugueses amadores de virtude que nom som, ou ao diante nom forem latinados», como declarava o infante D. Pedro, na carta dedicatória, que introduz a sua versão do *Livro dos ofícios de Marco Tullio Ciceram*, a primeira tradução do latim feita em Portugal (Piel 1948). O afã de tradutores de obras clássicas, especialmente Cícero e Séneca, de tratados de arte militar, de panegíricos imperiais, é indício seguro das preocupações de um país de aspiração ultramarina, apostado em acertar o passo com os grandes centros culturais europeus (Matos 1988: 499-592).

Nas suas viagens pelos centros políticos, culturais e religiosos da Europa (1425-1428) – Inglaterra, Flandres, Hungria, Itália (Veneza, Pádua, Florença e Roma) – o Infante D. Pedro relaciona-se com humanistas italianos, tais como Ambrogio Traversari, que lhe dedica a tradução do *De Providentia* de S. João Crisóstomo³, e Pier Paolo Vergerio (1370-1444), que conheceu na corte de Segismundo da Hungria.

Foi Vergerio autor do *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae* (1402), ‘Sobre os nobres costumes e os estudos liberais da adolescência’, o primeiro tratado pedagógico, na verdadeira acepção da palavra, quer pelo teor prático da sua doutrina, quer pela real divulgação que conheceu em toda a Europa. A partir deste tratado de Vergerio, impunham-se, como cartilha de educação aristocrática, a obra de Cícero, que, no seu sincretismo, fazia a síntese do pensamento retórico e filosófico da Antiguidade grega; a *Institutio oratoria*

Avis e desempenhou funções políticas e diplomáticas importantes, no tempo dos reis D. Afonso V e D. João II.

³ Não poderemos ignorar que Ambrogio Traversari, integrado no círculo de amigos de famosos pedagogos do *Quattrocento*, é autor de uma vasta correspondência com o escol intelectual da época, documentário seguro e indispensável para se avaliar da pedagogia praticada na “Giocosa” de Vittorino da Feltre.

de Quintiliano e o *De liberis educandis* de Plutarco, obras que se tornaram verdadeiro *Vademecum* da pedagogia humanista, em moldes modernos.

O tratado de Vergerio, que privilegiava a formação do carácter sobre a aquisição cumulativa de conhecimentos, verdadeiro lema da educação moderna – que, em pleno humanismo, Montaigne consagra na expressão “plutôt une tête bien faite que bien pleine” e os jesuítas traduzem sentenciosamente no ideal *Non multa ad multum* –, conheceu a maior divulgação nos séculos XV e XVI, a ajuizar pelas centenas de manuscritos e pelas mais de trinta edições incunabulares⁴. Traduziu o tratado de Vergerio, a pedido do Infante D. Pedro, Vasco Fernandes de Lucena. Esta tradução, hoje perdida, mas que figurava ainda entre os livros da biblioteca de D. João V, terá tido grande influência na cultura portuguesa, em geral, e designadamente na orientação humanística da dinastia de Avis.

Além da obra de Vergério, Vasco Fernandes de Lucena, verte “em lingoa-jem” os tratados de Cícero e o *Panegírico* de Trajano de Plínio-o-Moço, que difundem o ideal do orador e de estadista⁵. Este humanista português – que fora embaixador de D. Duarte ao concílio de Basileia e ao papa Eugénio IV e de D. João II ao papa Inocência VII – e que ainda vivia no tempo de Cataldo, que a ele alude na sua correspondência, foi um dos tradutores mais activos dos autores clássicos, ao serviço dos ideais pedagógicos e cívicos dos príncipes de Avis⁶.

Apesar de estes príncipes protegerem a cultura literária e escreverem eles próprios obras de formação cavaleiresca ou de reflexão filosófica, de divulgarem

⁴ É curioso observar que uma colectânea da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (cota: R-10-13) contém oito peças de autores diferentes e entre elas figuram o *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae* de Vergério e uma cópia manuscrita da oração de Salvador Fernandes ao 2º Marquês de Vila Real, D. Fernando de Meneses.

⁵ Vasco Fernandes de Lucena revela já o gosto da correcta e elegante expressão na língua do Lácio, tão característica do Humanismo renascentista. Prova-o a sua correspondência com Poggio Bracciolini, no sentido de melhorar o estilo de latim, a sua arte oratória. A orientação a seguir, aconselha o humanista italiano, era a leitura assídua de Quintiliano e, sobretudo de Cícero. Vide as três cartas de Poggio Bracciolini a Vasco Fernandes de Lucena, contidas no *Cod. Plut.* nº 720, c.85b, c.96a, c.109a da Biblioteca Laurenziana de Florença.

⁶ Entre 1421 e 1431, encontra-se em Portugal, em missão diplomática, Alonso de Cartagena, futuro Bispo de Burgos, tradutor de Cícero e Séneca, cuja permanência em Itália e convívio com humanistas famosos são bem elucidativos da sua cultura e gosto pelos valores do humanismo nascente. Ao rei D. Duarte dedica a tradução do primeiro livro do *De inuentione* do Arpinate e um *Memoriale uirtutum*, baseado na Ética de Aristóteles. Sobre D. Alonso de Cartagena, considerado um dos primeiros representantes do primeiro humanismo castelhano, vide L. Suárez Fernández, *Relaciones entre Portugal y Castilla en la época del Infante Don Enrique, 1399- 1460*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960; Abdón M. Salazar, “El impacto humanístico de las misiones diplomáticas de Alonso de Cartagena en la Corte de Portugal entre Medievo y renacimiento (1421- 1431)”, *Medieval Hispanic Studies presented to Rita Hamilton*, A.D. Deyermond (ed.), Londres, 1976, pp. 215- 226 e sobretudo Tomás González Rolán, “Proyección política y pedagógica del Prólogo a la Rethórica de Cicerón dedicado por Alfonso de Cartagena al Infante D. Duarte”, *Homo eloquens, homo politicus*, Nair Castro Soares, Margarida Miranda, Carlota Miranda Urbano (ed.), Coimbra, 2010.

os clássicos latinos, de promoverem a reestruturação das instituições educativas, políticas e religiosas e de darem incremento à política da expansão oceânica, não se poder falar, nesta época, senão de proto-humanismo, mais ideológico do que filológico.

Afirma-se, então, o gosto pelos romances de cavalaria, pelos tratados de educação de príncipes e por uma produção historiográfica, em que as acções de figuras individuais de reis e senhores servem de paradigmas e *exempla*⁷. Quebrada a tradição da poesia lírica trovadoresca, cabe agora a estas obras em prosa, com uma função didáctica e exemplar, a apologia do ideário da própria dinastia, sem raízes numa lídima sucessão hereditária. Elas desempenham um papel significativo na consolidação do conceito de Estado e na definição dos direitos e deveres de governantes e governados.

O ensino em Portugal, apesar das medidas tomadas no sentido da sua modernização e actualização, apresenta-se por demais carenciado em relação à Europa. Reconhece-o o Infante D. Pedro, o mais culto da ínclita geração. No *Livro da Virtuosa benfeitoria*, dentro da sua concepção ética dos “deveres do senhoryo”, e ainda na famosa carta de Bruges, escrita entre 1425 e 1426, que apresenta um programa político de renovação cultural. Dirigida ao futuro rei D. Duarte, nela tece D. Pedro considerações de singular interesse sobre uma reforma estrutural profunda do ensino, conforme o modelo dos Colégios de Paris e Oxford, que então visitara. Em seu entender, não só o clero possuiria uma instrução mais sólida, benéfica ao desempenho do seu *munus diuinum*, como ainda se corrigiria o povo, cresceriam os letrados e as ciências, o que seria muito proveitoso à administração régia. É notável a modernidade do seu pensamento pedagógico, antropológico e sócio-político, expresso embora numa lógica discursiva, própria das *quaestiones* medievais. Apesar disso, a sua prosa é semeada de expressões de um colorido e de uma graça imagética surpreendentes (Soares 1993a : 289-314).

Muito embora se afigure notável este interesse em proceder à reforma da Universidade portuguesa, de acordo com as necessidades da época, continua a observar-se a presença dos nossos estudantes nas universidades estrangeiras, nomeadamente em Itália (Costa 1987: 253-334; Martins 1989: 407-448).

Talvez devido a interesses consolidados e a certa resistência dos costumes – tem-se observado – nem D. Duarte, nem o Infante D. Henrique, como protector

⁷ Lembro, de Fernão Lopes, as Crónicas de *D. Pedro*, *D. Fernando* e *D. João I*; de Zurara, a *Crónica da tomada de Ceuta* e a *Crónica dos feitos da Guiné*, um verdadeiro panegírico da figura do Infante D. Henrique, caracterizado pelos seus dotes intelectuais e rodeado de sábios; de Rui de Pina, as Crónicas de *D. Duarte*, *D. Afonso V* e *D. João II*. Destinadas a relatar as proezas cavaleirescas e os feitos heróicos dos grandes senhores são as *Crónica do Infante D. Fernando*, de Frei João Álvares, e as Crónicas de *D. Pedro de Meneses* e de *D. Duarte de Meneses*, de Gomes Eanes de Zurara.

da Universidade, nem o próprio Infante D. Pedro, nos curtos anos da sua regência (1440-1446), levam a efeito tal reforma.

A Universidade portuguesa, produto da sensibilidade e das concepções científicas medievais, mantivera, desde a fundação por D. Dinis até ao século XV, a mesma estrutura e o mesmo plano de estudos. Com o Infante D. Henrique por protector, vai adquirir instalações próprias e o seu plano curricular vai ser reestruturado e revitalizado com a instituição do ensino integral das sete artes liberais, como estipula na famosa carta de 12 de Outubro de 1431; a partir de agora, vai incluir, além das *artes sermocinales* do *trivium*, as disciplinas do *quadrivium* (a Aritmética, a Geometria, a Astronomia e a Música) e a Filosofia Natural e Moral, ou seja, a filosofia de Aristóteles. Assim se contemplavam o estudo científico e a observação da natureza, saberes indispensáveis à empresa dos Descobrimentos. No entanto, a reforma henriquina não terá vingado completamente, e a situação do ensino superior não conheceu progressos significativos. Quando, em 1508, os “Estatutos Manuelinos” ratificam o que constituiria a estrutura formal dos cursos de Artes, apenas se referem a Gramática e a Lógica e não incluem a Retórica (Sá 1964: 46-47).

Assim a abertura ao movimento humanista e aos novos métodos pedagógicos não se fez sem uma certa resistência da instituição universitária. Foi sobretudo na corte e no mecenatismo régio ao ensino dos nobres que, tanto em Portugal como na Espanha, a modernidade no ensino das *humaniores litterae* se impôs definitivamente.

A corte torna-se o grande centro cultural, incentivando a criação literária e a prática da leitura. Formam-se as primeiras bibliotecas, como as de D. Fernando e D. Duarte. De Itália vêm os educadores de D. Afonso V, Estêvão de Nápoles e Mateus de Pisano. Este humanista escreve sobre a guerra de Ceuta o *De bello Septensi*, considerado o primeiro texto latino de teor humanístico.

Mais tarde, já no reinado de D. João II, chega Justo Baldino, que seria encarregado de cantar em latim a gesta lusa, sem que levasse a efeito tal empresa. Tudo evidencia como o reino português se preparava, a passo firme, para o alvorecer da Idade Moderna.

D. Afonso V, louvado pela sua cultura intelectual, organiza, no Paço da Alcáçova, em Lisboa, o núcleo da futura Livraria Real, que abre, pela primeira vez as portas ao público⁸.

Os nobres, sobretudo, mandavam educar os filhos para fora do reino, facto que levou os procuradores do povo a pedirem a D. Afonso V, nas cortes de 1473,

⁸ Vide Saúl António Gomes, *D. Afonso V*, Lisboa, Círculo de Leitores-Colecção “Reis de Portugal”, 2006; Sousa Viterbo afirma «Ele tinha a paixão dos livros, estimava as ciências e as artes e comprazia-se no convívio e correspondência dos eruditos do seu tempo, a quem incitava nos seus trabalhos, galardoando-os merecidamente» (Viterbo 1904: 225).

e a D. João II, nas de 12 de Novembro de 1481, que se limitassem as tenças e pensões régias concedidas aos estudantes.

No último quartel do século XV, em 1485, chega a Portugal Cataldo Parísio Sículo, que é considerado o introdutor do Humanismo entre nós (Ramalho 1972: 435-452). Doutor em Direito Civil e Pontifício pela Universidade de Ferrara e mestre na de Bolonha – a sua Bolonha que tantas vezes evoca com saudade –, deixou a Itália e veio para a afamada corte de Portugal, onde serviu como pedagogo e secretário latino, *orator regius*, durante os reinados de D. João II e D. Manuel⁹.

A personalidade de Cataldo e a sua sintonia com o ideário, que tão profundamente marcou esta época, são bem conhecidas através da obra que nos legou. Com esta figura se prende o que de mais seguro e documentado se conhece sobre a cultura e a retórica de corte no primeiro Humanismo Português (Silvestre 1965; Ramalho 2005).

É sobretudo desde o tempo de D. João II e D. Manuel que a corte portuguesa se torna permeável ao movimento humanista. Estes reis rodeiam-se de letrados, designadamente juristas – que preparam os regimentos das diversas instituições, pilares do Estado centralizado –, e ainda de homens de ciência, matemáticos, cosmógrafos, astrónomos, homens com conhecimentos teóricos e práticos na arte de navegar e cartografar, que tornam possível o prosseguimento e o êxito da expansão ultramarina. O saber dos antigos e sua *aemulatio* e *imitatio*, nos diferentes géneros literários, o conhecimento empírico e o exotismo dos novos mundos, a gesta lusa, em verso e em prosa, a literatura dramática que ensina e deleita a nobreza, nos seus serões palacianos, vão merecer, no Renascimento português, divulgação universal na língua latina, ou na “vulgar” e nobre língua materna, através da nova arte da imprensa, conhecida entre nós desde finais do século XV¹⁰.

⁹ Na qualidade de *orator regius* redigiu numerosas cartas em latim, ao serviço dos reis D. João II e D. Manuel. Foi ainda no desempenho desta honrosa função que pronunciou, a 28 de novembro de 1490, em Évora, junto à porta de Avis, em nome da cidade, a oração de entrada da princesa Isabel, primogénita dos Reis Católicos e esposa do malogrado príncipe Afonso, filho de D. João II, que viria a falecer tragicamente, por queda do cavalo, a 13 de Julho de 1491. Pronunciada a solene oração, Évora foi cenário, até ao Natal, das festas de celebração do casamento dos príncipes, onde ocorreu o país inteiro. Vide Cataldi Siculi *Oratio habita a Cataldo in aduentu Elisabeth Principis Portugaliae, ante ianuam urbis Eborare, in Epistolae et orationes quaedam Cataldi Siculi*, fols. A ij-A iij v^o. Esta oração e a que Cataldo compôs, por ordem do rei D. Manuel para a entrada solene em Santarém da rainha D. Maria, irmã de D. Isabel, que não chegou a ser proferida, mereceram um estudo moderno (Silva- Ramalho 1974).

¹⁰ Papel basilar, no Renascimento, desempenha a imprensa, cuja invenção Garcia de Resende saúda, na sua *Miscelânea*, nestes termos: “E viimos em nossos dias/ ha letra de forma achada/ com que a cada passada/ crescem tantas livrarias/ e ha sciencia he augmentada” (Resende 1994: *Miscelânea*, est. 179: 570. Além de obras de devoção, ou ligadas à prática religiosa, ou à prevenção das doenças, os livros que mais frequentemente são editadas, nos finais do séc. XV, princípios do XVI, são relativos à arte de marear, gramáticas, cartilhas

O movimento humanista italiano influencia, de forma directa, diplomatas, letrados e eclesiásticos, que tomam parte em embaixadas e concílios, e sobretudo os estudantes que frequentam as Universidades de Bolonha, Pisa, Florença, Pádua, Ferrara, Siena e Roma. Nesta universidades italianas, onde floresciam as *humaniores litterae*, estudam os três filhos do chanceler João Teixeira – Luís, Álvaro e Tristão, dos quais se distinguiu como notável jurisconsulto e homem de letras Luís Teixeira, que foi mestre de D. João III e mereceu os elogios de Erasmo em *Chrysostomi lucubrationes* (1527) –, Aires Barbosa, Henrique Caiado, D. Garcia de Meneses, Martinho de Figueiredo, João Rodrigues Sá de Meneses, entre os principais. Viriam eles abrir caminho a muitos outros que, ajudados por D. Manuel e D. João III, se formariam nas escolas mais famosas de então (Silva 1964: 125 sqq.)¹¹. São estes humanistas, eclesiásticos e juristas portugueses, entusiastas decididos da renovação da cultura em Portugal, seguidores dos métodos filológicos de Lorenzo Valla e Angelo Poliziano, e intérpretes do espírito cívico que impregnou a sensibilidade dos homens do *Quattrocento*. Assim se ia formando, entre nós, um escol de intelectuais que seria o suporte da administração régia, cada vez mais burocratizada.

Por toda a Europa, os *studia humanitatis* deixam de limitar o seu âmbito aos *auctores* medievais e abrem-se à literatura, à filosofia e até à arte da Antiguidade Clássica. O novo *curriculum*, alargado à história, à poesia, à ética e às artes da pintura, escultura, arquitectura e desenho, figura já no *Panepistemon* de Angelo Poliziano, mestre de um escol de humanistas portugueses.

Dando-se o maior valor ao elemento pessoal, a filosofia moral torna-se um traço característico da vida intelectual deste período, de par com o conhecimento da história e do direito, disciplinas que preparam para a vida activa (Kristeller 1962: 391). Fizera-se ouvir a voz de Cícero, no *De oratore* (1.5), que acreditava na importância da lição dos antigos, na força dos seus *exempla*, no conhecimento do direito civil, por isso os recomendava na formação do orador.

Em Espanha, florescia a Universidade de Salamanca com seus mestres de renome, tais como António de Nebrija, o humanista de Aveiro Aires Barbosa, Hernán Nuñez de Gusmán e os italianos Lúcio Marineo Sículo e Pedro Mártir d'Anghiera. A par do ensino superior institucionalizado, a corte castelhana tornara-se, no seu fervor cultural, uma verdadeira escola de humanidades. Nela ensinou, a convite da rainha, desde 1488, o humanista Pedro Mártir d'Anghiera,

de aprender a ler, catecismos, e as *Epistolae et orationes* de Cataldo, saídas a lume a 21 de Fevereiro de 1500, nos prelos de Valentim Fernandes (Anselmo 1981: 289-332).

¹¹ A Universidade de Salamanca, em Espanha, e as de Itália, que têm a preferência dos portugueses durante o século XV, vão cedendo lugar, embora não completamente, no século XVI, a Lovaina e às universidades francesas, onde viriam a estudar humanistas como André de Resende, Damião de Góis e os reformadores do ensino em Coimbra, Frei Brás de Barros e Frei Diogo de Murça (Soares 1995: 799-844).

que teve por aluno D. Jaime, duque de Bragança, por ocasião do seu exílio, no reinado do nosso rei D. João II.

Em Portugal, no último quartel do século XV, por ocasião da chegada de Cataldo à corte de D. João II, havia já homens cultos e peritos na língua latina. Entre eles, D. Garcia de Meneses, bispo de Évora, que, filho de D. Duarte de Meneses e neto de D. Pedro de Meneses, primeiro governador de Ceuta e primeiro conde de Vila Real. Páginas de história panegírico-épica nos legou Gomes Eanes de Azurara, nas crónicas particulares dedicadas a cada uma destas figuras: *Crónica de D. Pedro de Meneses* e *Crónica de D. Duarte de Meneses*¹².

É D. Garcia de Meneses paradigma do ideal de intelectual e de guerreiro, figura da hierarquia eclesiástica e diplomata régio junto da Santa Sé, que avulta pela sua cultura e pela coragem do seu braço armado contra o turco. É no exercício das suas funções diplomáticas que, em 31 de Agosto de 1481, profere um discurso dirigido ao Papa Sisto IV, que rivaliza, em estilo narrativo, com os humanistas italianos. Empenhado em edificar, engrandecer o seu nome e o de sua família, a sua pátria e a cristandade, fala com orgulho dos seus ascendentes e suas façanhas, da glória de seu avô e daqueles que «encontraram virilmente a morte.

Neste discurso inflamado pelo ardor posto na guerra contra o turco e pelo proselitismo cristão – não é despidendo lembrar quanto a guerra africana contribuiu para preservar a Europa do ataque muçulmano –, se reconhecem não poucos motivos, caros a Camões, n'Os *Lusíadas*.

Ao ouvir D. Garcia de Meneses discursar, em Roma, em 1481, o humanista Pompónio Leto manifestou o seu assombro, que nos é relatado em carta de Gaspar Barreiros – publicada em apêndice à sua *Corografia* –, dirigida de Évora a Jorge Coelho, em 28 de Abril de 1553. Gaspar Barreiros conta ao seu amigo que o Cardeal Sadoletto lhe oferecera «espontaneamente uma coisa que há muito procurava com empenho», isto é, a «oração pronunciada mais ou menos há oitenta anos por D. Garcia de Meneses, bispo de Évora, perante o Sumo Pontífice Sixto IV, e impressa no mesmo ano em Roma pelo processo calcográfico».

D. Garcia de Meneses, neto do 1º conde de Vila Real, é, sem dúvida, entre nós, um homem de cultura superior, antes da entrada efectiva do Humanismo em Portugal¹³. Apesar de ocupados na guerra de África, seu avô e seu pai não

¹² Sobre estas duas personalidades não faltam relatos históricos. Além da *Crónica da tomada de Ceuta*, que pretende ser a narração completa deste feito, empreendida a partir de testemunhos orais daqueles que nela intervieram, e do *De bello Septensi* de Mateus de Pisano sobre o mesmo tema, Zurara escreve crónicas particulares de cada uma destas personagens, *Crónica de D. Pedro de Meneses*, primeiro capitão de Ceuta depois da conquista, redigida entre 1458 e 1463, e a *Crónica de D. Duarte de Meneses*, capitão de Alcácer Seguer, composta entre 1464 e 1468, última das produções de Zurara.

¹³ Sabe-se que D. Garcia de Meneses, regressado de Itália, se envolve activamente na conjura do Duque de Viseu contra D. João II, tendo sido vítima dela e morrido, provavelmente, envenenado.

descuraram a preparação nas armas e nas letras da sua descendência, de que é exemplo acabado D. Garcia de Meneses, que foi estudante em Itália. Outras figuras se destacaram, nesta época, entre nós: Vasco Fernandes de Lucena, o Chanceler-mor do reino João Teixeira, Salvador Fernandes, ou ainda João Rodrigues Sá de Meneses, alcaide-mor do Porto¹⁴.

Neste último quartel do século XV, período seminal de conquista e afirmação da utilidade da arte oratória, marcado pela colonização dos demais saberes, algumas destas figuras da corte dão-nos, nos seus discursos, uma prova inequívoca da existência entre nós de uma oratória civil (Pereira 2005).

No reinado de D. João II (1481-1495), desde o seu *alevantamento* e sobretudo desde as cortes de Évora-Viana (1481-1482), em que se afirma a centralização do poder real, a *ars dicendi*, marca do humanismo nascente, é colocada ao serviço da ideologia do poder real. Ganha prestígio, ao lado do pregador da corte, a figura do orador régio, com preparação clássica e competência retórica na língua latina. Nestas cortes, que marcam o início do governo e da afirmação inconteste da autoridade do “Príncipe Perfeito”, faz a *arenga* da sessão régia inaugural – como já a fizera no *alevantamento* deste rei – o orador oficial, o humanista de idade veneranda, «muito distinto e letrado dentro do seu veludo preto», Vasco Fernandes de Lucena (Sousa 1990: 525; Mendonça 1991: 195). Neste discurso deliberativo, exalta o significado da obediência prestada ao rei por grandes e prelados, por fidalgos e povos, recorrendo a argumentos jurídicos, bíblicos e aos autores da Antiguidade, quando, por exemplo, enaltece os costumes dos persas, no que respeita à grandeza conferida à majestade real, de que fala Heródoto – que se torna um tópico da historiografia greco-latina, a que recorre também D. Jerónimo Osório, no seu *De regis institutione et disciplina* (1572), ou quando refere a obediência e menagem como um dever de justiça, baseado na *Rhetorica ad Herennium* (livro III, cap. IV), ou no *De inuentione*, livro II (160-161) de Cícero (Chaves 1984: 62-71; Pereira 2005)

Dentro da mesma estratégia de fortalecimento do poder real, é a elevação ao

¹⁴ Vasco Fernandes de Lucena, que, na sua longa vida, vemos ao serviço dos príncipes da “Inclita geração” e de D. João II, sendo referido na correspondência de Cataldo; ou ainda o Chanceler-mor do reino João Teixeira, cujos filhos foram alunos de Ângelo Poliziano, em Florença, que profere um discurso na altura da elevação a Marquês do 3º conde de Vila Real, D. Pedro de Meneses; ou Salvador Fernandes, laureado com a licenciatura nos Direitos Pontifício e Cesário, que pronunciou uma oração de entrada de D. Fernando de Meneses, 3º Marquês de Vila Real, na capital do seu marquesado; ou ainda João Rodrigues Sá de Meneses, alcaide-mor do Porto – tradutor de Ovídio e poeta do *Cancioneiro Geral*, além de autor de um diálogo ao estilo humanista, *De platano* –, elogiado por Sá de Miranda, por realizar a perfeita união das armas e das letras, e também por Cataldo, em carta que dirige a D. Pedro de Meneses, 2º conde de Alcoutim e futuro Marquês de Vila Real, dedicatário do poema laudatório, em dísticos elegíacos, *Verus Salomon, Martinus, Martinho Verdadeiro Salomão*, que o humanista italiano escreveu em honra de D. Martinho de Castelo Branco, conde de Vila Nova de Portimão, sogro de Sá de Meneses (Ramalho 1993: 55-63).

marquesado do 3º Conde de Vila Real, D. Pedro de Meneses. A oração proferida pelo Chanceler João Teixeira, em Beja, no primeiro dia de Março de 1489, para honrar D. Pedro de Meneses, que recebe o novo título de Marquês de Vila Real, é, neste particular, bem expressiva. Derrubadas as casas de Viseu e de Bragança, e consolidado o poder do soberano, atinge-se o ponto alto do “período de afirmação” do poder absoluto do rei, na designação de Manuela Mendonça (Mendonça 1991: 373-380). O significado político deste acto não passou despercebido aos cronistas de D. João II, como Rui de Pina (cap. 37) e Garcia de Resende (cap. 78).

A própria função do orador, chanceler-mor do reino, com amplos poderes judiciais e alto valor político, confere *auctoritas* a este acto: a oração epidíctica, cujo alarde de cultura humanística se adequava admiravelmente à Casa de Vila Real, foi proferida perante o rei D. João II, o Príncipe Afonso, o duque de Beja que será o futuro D. Manuel, e de toda a corte. Significativa se torna a *commemoratio* do rei, que coloca modernos e antigos na mesma cadeia de exemplaridade, e celebra, na tradição das *chriae*, tanto o agir como o dizer: o elogio das virtudes do soberano, em armas e letras, o seu amor à cultura, por ter em casa «um peritíssimo mestre» para ensinar o seu filho – uma alusão a Cataldo, seu aliado na expulsão da barbárie –, a esmerada educação aristocrática dada ao Príncipe, a defesa das *humaniores litterae* e a diligência posta em expulsar a barbárie, ao «sostentar letrados e doutos», têm amplo desenvolvimento. Por fim, encarece os grandes serviços prestados à coroa pelo conde de Vila Real, D. Pedro de Meneses (Pereira 2005).

A *laus* do novo Marquês – que se integra na exaltação do poder real, que a figura de D. João II personifica, de que são documento as anteriores orações de Vasco Fernandes de Lucena – é feita de acordo com todos os *loci* da retórica epidíctica (Aristóteles, *Retórica*, 1360b) que inclui os bens internos e externos, com especial realce para a sua linhagem, que em antiguidade e ascendência régia se coloca ao mais alto nível – o das derrubadas casas dos duques de Viseu e de Bragança. Enaltecem-se os serviços prestados à coroa pelo Marquês e pelos seus antepassados, para quem D. Afonso V tem uma dívida de gratidão, pela sua acção na guerra com Castela e nas batalhas no Norte de África. Era a consagração pública da casa de Vila Real com consequências políticas e culturais assinaláveis.

Escrito em português, este discurso teve singular importância, ao longo do século XVI: foi traduzido para latim pelo filho do seu autor, Luís Teixeira, versão esta que seria de novo trasladada para vernáculo, em meados de Quinhentos, pelo humanista Miguel Soares, ao serviço do quarto marquês de Vila Real, D. Miguel de Meneses (Soares 1562; Matos 1991: 569)¹⁵.

¹⁵ A versão latina e a retroversão do discurso quatrocentista foram publicadas nos pelos conimbricenses de João Álvares, Impressor da Universidade, em 1562.

Não há dúvida de que estas peças de oratória civil, no dealbar do humanismo renascentista português, nos dão a marca da cultura da corte e da progressiva centralização do poder no reinado do “Príncipe Perfeito”. É pela mão deste monarca que a casa de Vila Real atinge o seu fastígio político, que, em breve, se fará acompanhar do maior prestígio intelectual, cultural.

É no tempo de D. Fernando de Meneses, 2º Marquês de Vila Real e de sua esposa, D. Maria Freire, mulher culta da nobreza, que esta casa acolhe e dá lustre ao nascente humanismo, de carácter filológico, na pessoa de Cataldo e seu magistério¹⁶.

Cataldo vai dar um novo impulso à pedagogia e à cultura no nosso país, sob a égide da corte e da nobreza. Notável é «o seu contributo para a introdução do humanismo e para a actualização do nosso País com a cultura literária da Europa mais adiantada, a partir da fonte que era a Itália» (Ramalho 1988: 11).

A grande abertura ao Humanismo de matriz italiana, ao longo de sucessivas décadas, não bastaria para comprovar a afirmação e difusão do humanismo em Portugal. Necessária se tornava a renovação dos estudos, segundo o programa humanístico, os métodos pedagógicos da educação nova, que caracterizam este movimento, tanto na Gramática como na Retórica, como na produção de textos literários.

Apesar do ambiente favorável da corte portuguesa, decisivo para a propagação do Humanismo, estes novos métodos pedagógicos impuseram-se não sem algum conflito, ou mesmo resistência da instituição universitária, tanto em Portugal como em Espanha. Provam-no os epigramas de Aires Barbosa, o humanista de Aveiro, o “Mestre grego”, que no seu ensino na Universidade de Salamanca se empenhou na *expulsio barbariei*. Ou, entre nós, a polémica contra a barbárie gótica e a crítica aos negociantes do «trigo sarnento» de Pastrana

¹⁶ Eram alunos dilectos de Cataldo D. Pedro de Meneses e D. Leonor de Noronha, filhos de D. Fernando de Meneses, 2º marquês de Vila Real, e de D. Maria Freire, que residiam na *felicissima vila* ribatejana de Santarém, a preferida de Cataldo, entre todas as cidades portuguesas. A D. Leonor se refere o humanista, em carta a D. Manuel, afirmando que pode rivalizar com o irmão D. Pedro, na língua latina. À sua perícia de latinista se deve a tradução da *Coronica Geral de Marcantonio Cocio Sabelico* (Vide a tradução de latim para português da *Coronica geral de Marco António Cocio Sabélico desde o começo do mundo até nosso tempo*, Coimbra, João de Barreira e João Álvares, 1550). D. Leonor e muitas outras figuras femininas da nossa nobreza devem às referências de Cataldo, na sua obra, a fama de cultas e de conhecedoras da língua latina: a rainha D. Leonor, esposa de D. João II, protectora de Gil Vicente; a Infanta D. Joana, a Santa Joana princesa de Aveiro; D. Maria Freire, marquesa de Vila Real, mãe de D. Pedro e de D. Leonor; a rainha D. Maria, esposa de D. Manuel. A educação feminina de raiz italiana, a que Luis Vives deu grande impulso, como teorizador pedagógico e como mestre de princesas, é uma realidade entre nós muito antes da já designada «Academia feminina portuguesa» de D. Maria, a filha de D. Manuel. É este um testemunho vivo da educação ministrada entre nós, tal como em Itália, Espanha e Inglaterra, às filhas da aristocracia, a que a teorização de Leonardo Bruni, no seu *De studiis et litteris liber* tinha dado o tom.

assumida por Estêvão Cavaleiro, no *Prologus* da sua *Noua grammatices marie matris dei uirginis*, que visava escoliastas pastranos, renitentes à inovação, responsáveis pela sua expulsão da Universidade de Lisboa. Ou o próprio Cataldo que se afirma, no seu quintilianismo, como o representante aúlico desta luta pela modernidade. A cada passo, exprime Cataldo o seu orgulho em ser filho da Itália, berço da cultura, «onde foi descoberta não só a arte oratória mas, como todos sabem, jorram as fontes das restantes ciências»¹⁷, e acima de tudo «onde o valor é escudo de si próprio»¹⁸. Fá-lo sobretudo como protesto do seu próprio mérito de humanista, do seu papel na “expulsão da barbárie”, ou como denúncia amarga da incompreensão, ciúme e ignorância de certas pessoas que lhe são hostis na corte portuguesa¹⁹.

Só por finais do século XV, a pouco e pouco, e não por via institucional, se verifica uma mudança de perspectiva e de conteúdos no ensino gramatical: com a lição de Quintiliano, os humanistas reforçam a ligação da Gramática à Retórica, de forma a transformar um saber meramente linguístico em disciplina de estudos literários; o ensino da Retórica, ou a retoricização da Gramática, orienta-se no sentido da aquisição da *eloquentia*: a *recte loquendi scientia* deixa-se contaminar pela *ars bene dicendi*, em que Gramática, Retórica, Dialéctica e Poesia se interpenetram e confluem, numa identificação de objectivo comum (Percival 1983: 303-330).

É esta a lição que nos apresenta o discípulo de Cataldo, D. Pedro de Meneses, 2º Conde de Alcoutim, na sua oração de 1504, marco indelével na história da pedagogia e da oratória²⁰.

¹⁷ Cf. a carta (*Epistolae* I, d iij) dirigida a D. Diogo de Sousa, o nobre eclesiástico que foi deão da capela de D. João II e mais tarde bispo do Porto e arcebispo de Braga (Ramalho ²1997: 96).

¹⁸ Vide a «Lamentação» em verso, escrita entre 1495 e 1499 e dirigida a D. João Manuel, o sentencioso camareiro-mor do *Cancioneiro Geral: Querimonia ad Ioannem Emmanuelem*, in *Poemata*, fol. k iijj-l; reimpr. *Conquestio ad Dominum Ioannem Emmanuelem Regis Emmanuelis Primum Cubicularium*. In: Sousa (Tomo VI, ii parte) 1954: 182-183.

¹⁹ Estas confissões e desabafos sobre mestres, educadores, historiadores, oradores oficiais e poetas áulicos encontram-se, por exemplo na referida «Lamentação» dirigida a D. João Manuel e principalmente nas cartas endereçadas a D. Diogo de Sousa, que lhe serve de escudo nas horas difíceis (Ramalho 1994: 31; Idem ²1997: 83-105).

²⁰ D. Pedro de Meneses, embora ensinado pelo mestre, proferiu em 1499, com doze anos apenas, duas orações públicas em latim, segundo costume italiano, uma na Universidade de Lisboa e outra perante o rei. E aos dezassete anos encarregava-se da oração de abertura solene das aulas, na mesma Universidade, em 1 de Outubro de 1504, o primeiro discurso pronunciado numa universidade portuguesa, na presença do rei D. Manuel, que chegou até nós. Esta oração, publicada no segundo volume das *Epistolae* de Cataldo, mereceu uma edição moderna de A. Moreira de Sá e tradução de Miguel Pinto de Meneses. Vide *D. Pedro de Meneses: Oração proferida no Estudo Geral de Lisboa*, Lisboa, 1964. Além da prestimosa ajuda do Sículo na elaboração destes discursos, teria pesado na mestria intelectual do jovem aristocrata o ambiente de sua casa, onde era proibido falar português (Vide a oração que Salvador Fernandes profere em honra de D. Fernando de Meneses, na entrada no seu marquesado de Vila Real, em 1509 (Ramalho 1994: 113).

Cataldo, mestre na língua latina, melhor prosador do que poeta, edita as suas *Epistolae et orationes*, que vêm a lume em Lisboa, nos prelos de Valentim Fernandes da Morávia, a 21 de Fevereiro de 1500. Estas cartas são um documento precioso para o estudo do Humanismo em Portugal, como reiteradamente o comprova a investigação de Américo da Costa Ramalho, o maior conhecedor da obra deste humanista italiano.

A Cataldo se deve o primeiro manifesto, publicado em Portugal, em defesa do latim humanístico contra a barbárie estilística do latim medieval, na linha de Lorenzo Valla. Este manifesto surge da pena do introdutor do Humanismo em Portugal, em carta dirigida a D. Fernando de Meneses, Marquês de Vila Real, escrita em fins de 1499 ou em janeiro/fevereiro de 1500 (Ramalho 1994: 41-53). Nesta epístola, ataca a barbárie medieval e certos *theologiculi*, ‘teólogos de meia-tigela’ que a defendem, e faz o louvor dos poetas e entre todos Virgílio²¹. Nela há ainda um pormenor a salientar: Cataldo defende a afinidade, se não mesmo a identificação, entre Retórica e Poética e faz a defesa da Poesia, alegando diversas autoridades. Entre elas, figura S. Basílio Magno, autor do opúsculo intitulado, na tradução latina de Leonardo Bruni Aretino, *De legendis antiquorum libris*. Os autores cristãos da Patrística são assim considerados a par dos clássicos. Além disso, é aconselhada, “para inteligência da Sacra Página”, a leitura dos escritores e poetas da Antiguidade pagã (Ramalho 1994: 44-45).

A lição dos poetas, que vai a cada passo ser seguida pelos tratadistas pedagógicos, desde o *Quattrocento*, é enaltecida pelos autores do primeiro humanismo italiano – tais como Boccaccio no seu *De genealogia deorum*, considerado já a *magna charta* da nova dignidade universal conquistada pelas letras, ou Coluccio Salutati, em *De laboribus Herculis*, ou ainda Enea Silvio Piccolomini, no *De liberorum educatione*. Era a lição de Aristóteles, que ditara a Horácio o valor didático, ético, filosófico e lúdico da poesia, o poder de unir *utile dulci*, pois *aut prodesse uolunt aut delectare poetae* (Hor. *Ars poetica*, v. 343 e 333).

D. Fernando de Meneses (1463-1524), 1º conde de Alcoutim e 2º marquês de Vila Real, que acolhe Cataldo e faz dele mestre de seus filhos, é bem o representante da velha nobreza, orgulhosa dos seus pergaminhos e dos seus privilégios, aberta ao saber, à cultura humanística e à educação moderna²².

Cataldo, chamado de Itália por D. João II, para educar o seu filho bastardo D. Jorge, de seis anos de idade, irá beneficiar, com o seu ensino, outros rebentos da aristocracia, o que lhe valeu ser designado, na palavra de Joaquim de Carvalho, «o educador da nobreza portuguesa» (Carvalho 1947-1948: II, p. 29 e sqq.).

²¹ Sobre a importância de Virgílio como paradigma de realização poética no Renascimento, vide e. g. Zabughin 1921.

²² Modelares são os estudos que dedicou a este representante da ilustre casa de Vila Real, no Renascimento, Jean Aubin, nosso saudoso mestre na École Pratique des Hautes Études de Paris (Aubin 1983; Aubin 2006: 61-101)

É no seu magistério, no seu programa cultural, nos seus métodos pedagógicos de ensino directo dos autores latinos que Cataldo teve um papel decisivo na abertura de Portugal ao Humanismo.

Cataldo educara D. Jorge, em letras e em costumes, desde 1487 a 1495, ano da morte de D. João II. A esta primeira educação, a *puerilis institutio*, que tem por objectivo a aquisição de bons hábitos, a formação do carácter, no que respeita à moral individual e social, dão o tom Quintiliano e Plutarco, tal como os humanistas do Primeiro Humanismo italiano preceituavam e todos os pedagogos europeus do Renascimento não se cansavam de repetir. Plutarco²³ – inspirado em Platão, designadamente nas *Leis* e no *Ménon* – no seu tratado *De liberis educandis*, e ainda em opúsculos morais como *An uirtus doceri possit*, ou *De audiendis poetis*, vai servir de cartilha, a par de Quintiliano, à primeira educação e à formação da juventude. Quintiliano, inspirado em Cícero, vai propor, na sua *Institutio oratoria* (I. 10. 6), uma *ratio studiorum*, adequada à aquisição da sabedoria, a *enkyklios paideia*, que não se destina, geralmente, a preparar especialistas, futuros pedagogos, mas a formar integralmente a pessoa humana, física, intelectual e moralmente. É, enfim, a instrução enciclopédica, que Crasso reclama no *De oratore* ciceroniano, e a formação moral que lhe associa Quintiliano.

Numa palavra, o ideal humano que a Antiguidade greco-latina transmitira, sobretudo a partir das sínteses feitas por Cícero, Quintiliano e Plutarco, constitui um dos aspectos mais salientes do humanismo cívico, da *ciuilis scientia*, fundamento da vida pública, e é por isso também a essência da mensagem pedagógica e da retórica de corte que, desde os humanistas do *Quattrocento* italiano, perdura ao longo de todo o Renascimento, na Europa e em Portugal.

²³ Os *Moralia* de Plutarco são verdadeiro manancial de inspiração de educação aristocrática. Vide, além destes opúsculos, e.g. *De uita et poesi Homeri*, ou *Ad principem ineruditum*, ou *De adulate et amico*, ou ainda os *Regum et imperatorum apophthegmata*, as *Vitae paralelae*, as vidas exemplares de gregos e romanos. Nestas biografias sobressai a de Alexandre, secundada pelo opúsculo *Alexandri Magni fortuna aut uirtute* que são fonte de verdadeiros *tópoi* literários, recorrentes na tratadística pedagógica. Alexandre, educado por Aristóteles, cuja ânsia de fama e de renome adquire um valor paradigmático no *Pro Archia* de Cícero e na *Sátira X* de Juvenal, é o modelo do guerreiro, que alia a coragem e o ideal heróico da honra à cultura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albuquerque, Martim de (1988): *Orações de obediência dos reis de Portugal aos Sumos Pontífices (séculos XV-XVII)*. Organização, introdução e notas bibliográficas por Martim de Albuquerque, 1-10. Lisboa, Ed. Inapa.
- Anselmo, Artur (1981): *Origens da Imprensa em Portugal*. Lisboa, INCM.
- Barreiros, Gaspar (1968): *Chorographia (ed. fac-simile da ed. de Coimbra, apud Ioannem Aluarum, 1561)*. Coimbra, por ordem da Universidade.
- Barreto, Manuel Saraiva (1982): “Uma ars eloquentiae dos primórdios do humanismo em Portugal” In: *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra* 37 (1982) 133-160.
- Cancioneiro Geral de Garcia de Resende* (1990-1993) fixação do texto e estudo por Aida Fernanda Dias, 4 vols. Lisboa, INCM.
- Cataldo Parísio Sículo (1974): *Duas orações*: Prólogo, tradução e notas de M. Margarida B. Gomes da Silva. Introdução e revisão de A. Costa Ramalho. Coimbra.
- Cataldo Parísio Sículo (1988): *Epistolae et orationes quaedam*. Edição fac-similada com introdução de A. Costa Ramalho. Coimbra, Acta Vniversitatis Conimbrigensis [cit. *Epistolae I*].
- Cataldo Parísio Sículo (2005): *Epístolas II Parte*. Lisboa, INCM.
- Cataldo Parísio Sículo (1974a), *Martinho Verdadeiro Salomão*, por Dulce C. Vieira e A. Costa Ramalho. Coimbra, 1974.
- Carvalho, Joaquim de (1947-1948): *Estudos sobre a cultura portuguesa do séc. XVI*, 2 vols. Coimbra.
- Chaves, Álvaro Lopes de (1984): *Livro de apontamentos (1438-1489)*, ed. A. M. Salgado. Lisboa, INCM.
- Costa, A. D. Sousa (1987): “Estudos superiores e universitários em Portugal no reinado de D. João II”. In: *Biblos* 63 : 253-334.
- Erasmus, Desidério (1703): *Opera omnia*. Leiden: repr. Hildesheim, 1961-1962 [cit. *L.B.*]
- Gallet-Guerne, D. *Vasque de Lucène et la Cyropédie à la cour de Bourgogne (1470)*. *Le traité de Xénophon mis en français d’après la version latine du Pogge*. Étude, édition des livres I e V. Genève, 1974, p. 15 e sqq.
- González Rolán, Tomás, “Proyección política y pedagógica del Prólogo a la Rethórica de Cicerón dedicado por Alfonso de Cartagena al Infante D. Duarte”, *Homo eloquens, homo politicus*, Nair Castro Soares, Margarida Miranda, Carlota Miranda Urbano (ed.), Coimbra, 2010.
- Kristeller, P. O. (1962): “Umanesimo filosofico e umanesimo letterario”. In: *Lettere Italiane* 14 n. 4: 391.

- Looten, G. “Isabelle de Portugal, Duchesse de Bourgogne et Comtesse de Frandre”, *Revue de littérature comparée*, 49 (1938) 5-22.
- Martins, J. V. de Pina (1989): *Humanisme et Renaissance de l'Italie au Portugal*, 2 vols. Lisboa, F. C. Gulbenkian.
- Matos, Luís de (1988): “O ensino na corte durante a dinastia de Aviz”. In: *O Humanismo Português 1500-1600*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 499-592.
- Matos, Luís de (1991): *L'Expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance*. Lisboa, F. C. Gulbenkian.
- Melo, Ana Maria O. Pereira de (1969) *O Homem perfeito de Cataldo Sículo*. Coimbra (tese dact.).
- Mendonça, Manuela (1991): D. João II. Lisboa, Estampa.
- Meneses, D. Pedro (1964): *Oração proferida no Estudo Geral de Lisboa* (Oratio habita a petro menesio comite alcotini coram Emanuele Serenissimo Rege in scholis ulyxbonae), ed. de A. Moreira de Sá e tradução de Miguel Pinto de Meneses.
- Pereira, Belmiro Fernandes (2005): *Retórica e eloquência em Portugal na época do Renascimento*, Coimbra, 2005 (tese de doutoramento dactilografada).
- Ramalho, Américo da Costa Ramalho (1972): “A introdução do Humanismo em Portugal”. In: *Humanitas* 23-24: 435-452.
- Ramalho, A. Costa (2^a1983): *Estudos sobre o século XVI*, Lisboa.
- Ramalho, A. Costa (2^a1994): *Latim Renascentista em Portugal – Antologia*. Prefácio, selecção, versão do latim e notas de, Coimbra.
- Ramalho, A. Costa (2^a1997): *Estudos sobre a época do Renascimento*, Lisboa.
- Ramalho, A. Costa (2000): *Para a História do Humanismo em Portugal*, vol. IV, Lisboa.
- Sá, A. Moreira de (1983): *Humanistas portugueses em Itália*, Lisboa, INCM.
- Salazar, Abdón M., “El impacto humanístico de las misiones diplomáticas de Alonso de Cartagena en la Corte de Portugal entre Medievo y renacimiento (1421- 1431)”, *Medieval Hispanic Studies presented to Rita Hamilton*, A.D. Deyermond (ed.), Londres, 1976, pp. 215- 226.
- Silvestre, M. Beatriz, A correspondência de Cataldo com os condes de Alcoutim, Coimbra, 1965 (diss. lic. dact.).
- Soares, Miguel (1562): *Obra que contem huma Oração do Doutor Luys Teixeira, feyta quando fizerã o cõde dõ Pedro de meneses, Marquês de vila Real. E o treslado della em Portugues, por o mestre Miguel Soares: dirigida ao illustrissimo Principe, & excelente Senhor dõ Miguel de meneses. IIII. Marquês de vila Real*, Coimbra, João Álvares.
- Soares, Nair de Nazaré Castro (1993): “A literatura de sentenças no Humanismo

- Português: res et uerba” In: *Actas do Congresso Internacional – Humanismo Português na Época dos Descobrimentos* (9-12 de Outubro de 1991), Coimbra: 377-410.
- Soares, Nair N. Castro (1993a): “A *Virtuosa Benfeitoria*, o primeiro tratado de educação de príncipes em português”, *Biblos* 69 (1993) - *Actas do Congresso Comemorativo do 6º Centenário do Infante D. Pedro* (Coimbra, de 25 a 27 de Novembro de 1992), Coimbra: 289-314.
- Soares, Nair de Nazaré Castro (1994): *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra.
- Soares, Nair N. Castro “Humanismo e Pedagogia”, *Miscelânea em honra da Doutora Maria Helena da Rocha Pereira - Humanitas* 47 (1995) 799-844.
- Sousa, D. António Caetano de (1954): *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Tomo VI, ii parte, nova edição revista por M. Lopes de Almeida e César Pegado, Coimbra.
- Sousa, Armindo de (1990): *As cortes medievais portuguesas (1385-1490)*, Porto, INIC.
- Suárez Fernández, L. *Relaciones entre Portugal y Castilla en la época del Infante Don Enrique, 1399-1460*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960.
- Vasconcelos, Basílio de (1932), *Itinerário de Jerónimo Münzer (Excertos)*. Coimbra.
- Pedro, Infante D. (1948): *Livro dos ofícios de Marco Tullio Cicero*. Edição crítica, segundo o ms. de Madrid, prefaciada, anotada e acompanhada de glossário, por Joseph M. Piel, Coimbra, 1948.
- Percival, W. Keith (1983) “Grammar and rhetoric in the Renaissance”. In: *Renaissance eloquence*, ed. J. Murphy, Berkeley, University of California Press: 303-330.
- Viterbo, Sousa J. M. (1904): “A cultura intelectual de D. Afonso V”. In: *Arquivo Histórico Português* 2: 255.
- Willard, Ch. C., “Isabel of Portugal patroness of Humanism?”, *Miscellanea di studi e ricerche sul Quattrocento francese*, a cura di Franco Simone, Torino, 1967, p. 517-544
- Zabughin, V. (1921): *Vergilio nel Rinascimento italiano da Dante a Torquato Tasso*, Bologna.

HUMANISTAS PORTUGUESES E ESPANHÓIS E SUAS RELAÇÕES COM A MONARQUIA¹

À memória da querida amiga
Pilar Saquero Suárez-Somonte,
Professora catedrática e excelente investigadora
de Filologia Clássica, Medieval e Renascentista
da Universidade Complutense de Madrid

«os homens dados às lêteras com lêteras servem aos reis e príncipes»²
André de Resende

Foi na corte, ou à sua sombra, e no mecenatismo régio ao ensino dos nobres que, de sobremaneira, tanto em Portugal como na Espanha, a modernidade no ensino das *humaniores litterae* se impôs definitivamente.

A partir da primeira metade do século XV, os príncipes de Avis – a designada “íclita geração” – protegeram a cultura literária e escreveram eles próprios obras de formação cavaleiresca ou de reflexão filosófica, divulgaram os clássicos latinos, promoveram a reestruturação das instituições educativas, políticas e religiosas, incrementaram a política da expansão oceânica.

Entre 1421 e 1431, por diversos períodos, encontra-se em Portugal, em missão diplomática, Alonso de Cartagena, futuro Bispo de Burgos, tradutor de Cícero e Séneca, cuja permanência em Itália e convívio com humanistas famosos são bem elucidativos da sua cultura e gosto pelos valores do humanismo nascente. Ao rei D. Duarte dedica um *Memoriale uirtutum*, baseado na *Ética* de Aristóteles – citado e aproveitado no *Leal Conselheiro*, designadamente no cap. 50 – e a tradução do primeiro livro do *De inuentione* do Arpinate, indício seguro dos gostos e ideais retóricos da corte de Avis.

As relações diplomáticas e culturais que Cartagena teve com a corte portuguesa firmaram uma verdadeira intersecção cultural no dealbar do movimento

¹ “Relações entre humanistas portugueses e espanhóis (sécs. XVI e XVII)” foi o tema do “Curso de Verão” (Julho de 2008) na Universidade de Extremadura-Cáceres, onde nos encontramos pela primeira vez, – eu e o meu Saudoso Marido, Vítor Morgado – com Tomás González Rolán. No assíduo convívio que cultivámos em Coimbra, ao longo de seis meses, repartidos pelos anos de 2010 e 2011, firmámos uma tão grande Amizade, que dura para sempre. Notável foi a sua participação e intervenção no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, como Conselheiro, e investigador de eleição. Perito nas *Humaniores litterae*, um Humanista de uma humanidade inexcelsível, é um elemento prestimoso, diria mesmo imprescindível, no meio académico de qualquer universidade do mundo – que a Universidade Complutense de Madrid tem o privilégio de incluir, como Mestre insigne, no seu Claustro Doutoral.

² Palavras de André de Resende, na dedicatória ao Príncipe João da *História da Antiguidade da cidade de Évora* (1963, pp. 5-7).

humanista em Castela e em Portugal e revestiram-se de singular importância na orientação retórica do proto-humanismo castelhano, que se prende de forma indelével com o português. Foi um jovem licenciado e doutorado em Bolonha, Vasco Rodrigues, *Velascus*, que em Portugal facilitou a Cartagena «el primer acceso a la cultura humanística», afirma Tomás González Rolán³. A vasta obra deste ilustre professor sobre o Primeiro Humanismo Italiano, e suas ligações com Espanha, sobre o Período Medieval e Proto-Humanista Ibérico, sobre as ligações familiares das duas cortes da Hispânia e as suas relações diplomáticas e culturais torna-se um contributo notável para o conhecimento do período histórico em que alvorecia a Idade Moderna e em que a Península Ibérica se afirmava na aventura marítima.

No cap. 99 do *Leal Conselheiro*, D. Duarte sistematiza os procedimentos básicos para se realizar uma boa tradução. Os seus “Avisamentos” denunciam a interpretação humanista, na confluência da tradição retórica e da tradição patristica e – sem qualquer referência à polémica gerada por Alonso de Cartagena em torno da tradução de Leonardo Bruni da *Ética a Nicómaco* (1416-1417) –, apresentam uma tomada de posição que vai ao encontro da de Bruni no seu tratado *De recta interpretatione*, uma obra amadurecida pela prática e pela reflexão⁴.

Papel preponderante na abertura da corte de Avis à cultura europeia desempenha o Infante D. Pedro, “o Infante das sete partidas” – que conviveu em Itália com luminares do Humanismo do *Quattrocento* e com figuras de relevo, portuguesas e castelhanas, a desempenharem cargos na cidade eterna. No *Livro da Virtuosa Benfeytoria*, dedicada ao irmão, o rei D. Duarte – onde exprime a sua própria vivência de homem público, de *princeps* do seu tempo – dirige-se a todos aqueles que têm qualquer senhorio, apontando-lhes regras de conduta individual e de condução do corpo político. Neste discurso sobre o exercício do poder – significativo também no que respeita à criação do vocabulário político, e à autonomização da língua portuguesa como idioma vulgar, capaz de exprimir conceitos abstractos, indispensáveis à prosa doutrinal, a partir da terminologia grega – surge a definição de “poesia”, um dos helenismos introduzidos pelo Infante, nestes termos: «a poesia [é] mais sabor que saber».

Documentado no *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende está o gosto do Infante D. Pedro pela poesia, através do intercâmbio literário estabelecido entre si e o famoso poeta cordovês Juan de Mena, a quem dirige uma epístola-poética, a pedir-lhe as suas obras. A par da referida epístola, figuram nesta colectânea, editada em 1516, a *reposta* de Mena e a *reprica* do Infante, que elogia o cronista

³ Sobre D. Alonso de Cartagena e a importância da sua permanência em Portugal para a definição do humanismo espanhol vide T. González Rolán, 2017, pp. 319-329.

⁴ T. González Rolán, 2000.

de Juan II de Espanha com todos os atributos do homem galante da época⁵. Conhecida é também a correspondência com o Marquês de Santillana do filho deste Infante, o Condestabre D. Pedro – que, apoiado pela tia, a duquesa Isabel da Borgonha, fora pretendente ao trono de Aragão, tendo morrido entretanto.

No último quartel do século XV, em 1485, Cataldo Parísio Sículo, considerado o introdutor do Humanismo em Portugal, veio de Itália para a afamada corte portuguesa, chamado por D. João II. Cataldo serviu como pedagogo e secretário latino, *orator regius*, durante os reinados de D. João II e D. Manuel. É no seu magistério, no seu programa cultural, nos seus métodos pedagógicos – transmitidos pela Antiguidade greco-latina, sobretudo a partir das sínteses feitas por Cícero, Quintiliano e Plutarco –, no ensino directo dos autores latinos que Cataldo teve um papel decisivo na abertura de Portugal ao Humanismo.

Outro tanto acontece em Espanha: florescia, nesta altura, a Universidade de Salamanca com seus mestres de renome, tais como António de Nebrija, o português Aires Barbosa, Hernán Nuñez de Gusmán e os italianos Lúcio Marineo Sículo e Pedro Mártir d'Anghiera. A par do ensino superior institucionalizado, a corte castelhana tornara-se, no seu fervor cultural, uma verdadeira escola de humanidades. Nela ensinou, a convite da rainha Isabel, a Católica, desde 1488, o humanista Pedro Mártir d'Anghiera, que teve por aluno D. Jaime, duque de Bragança, por ocasião do seu exílio, no reinado do nosso rei D. João II. O irmão mais novo deste duque, D. Dinis, será, anos mais tarde, no reinado de D. Manuel, um dos alunos de Cataldo.

Apesar do ambiente favorável das cortes portuguesa e espanhola, decisivo para a propagação do Humanismo, os novos métodos pedagógicos impuseram-se não sem algum conflito, ou mesmo resistência da instituição universitária, tanto em Portugal como em Espanha. Provam-no os epigramas de Aires Barbosa, o “Mestre grego”, que no seu ensino na Universidade de Salamanca se empenhou na *expulsio barbariei*. Ou, entre nós, a polémica contra a barbárie gótica e a crítica aos negociantes do «trigo sarnento» de Pastrana assumida por Estêvão Cavaleiro, no *Prologus* da *sua Noua grammatices marie matris dei uirginis*, editada em 1516, que visava escoliastas, renitentes à inovação. Ou o próprio Cataldo que se afirma, no seu quintilianismo, como o representante aúlico desta luta pela modernidade. A cada passo, exprime Cataldo o seu orgulho em ser filho da Itália, berço da cultura.

Não faltaram ocasiões ao humanista italiano para exercitar os seus dotes oratórios, nas aparatosas entradas reais de princesas espanholas que ficaram na memória, nos anais da história e da história literária. Em Évora – onde a corte se instalava com frequência, para fugir à peste numa cidade cosmopolita como Lisboa –, a 28 de Novembro de 1490, festeja-se a pomposa entrada da princesa

⁵ G. de Resende, 1973: I, p. 247-263.

Isabel de Castela, primogénita dos Reis Católicos e esposa do malogrado príncipe Afonso, filho de D. João II. À sua partida da corte espanhola, tinha sido saudada pelo humanista Élio António de Nebrija. D. João II, que idealizava concretizar o ideal da união ibérica, sob a égide de Portugal, com a intenção de mostrar a Castela a grandeza do seu reino, encarrega Cataldo Parísio Sículo, de pronunciar, junto à porta de Avis, em nome da cidade de Évora, a oração de entrada da nobre princesa⁶. Proferida a solene oração latina, que deixa transparecer o clima épico que se vivia na corte portuguesa, Évora foi cenário, até ao Natal, das festas de celebração do casamento dos príncipes, onde acorreu o país inteiro, de que nos dão testemunho as “Trovas” de Garcia de Resende, no *Cancioneiro Geral* (1516).

Decorrido mais de meio século, em 1552, no reinado de D. João III, a “fala”, na entrada solene, em Évora, de D. Joana – filha do Imperador Carlos V e de D. Isabel de Portugal – esposa do Príncipe João⁷, é pronunciada por André de Resende, que nela manifesta a aspiração de Évora vir a ser elevada a capital do reino, à semelhança da Espanha de Filipe II, que transfere definitivamente a corte de Toledo para Madrid.

Os casamentos reais entre as duas coroas ibéricas foram um meio privilegiado de convivência pacífica, social e política dos dois povos, no período áureo da sua história.

É sobretudo desde o tempo de D. João II e D. Manuel que a corte portuguesa se torna permeável ao movimento humanista. Estes reis rodeiam-se de letrados, designadamente juristas – que preparam os regimentos das diversas instituições, pilares do Estado centralizado –, e ainda de homens de ciência, matemáticos, cosmógrafos, astrónomos, homens com conhecimentos teóricos e práticos na arte de navegar e cartografar, que tornam possível o prosseguimento e o êxito da expansão ultramarina.

Em 1495, morre D. João II, pouco depois da realização do “Tratado de Tordesilhas”. Ascenderá ao poder o seu cunhado, D. Manuel, o Venturoso, que assistirá, no seu reinado, à chegada de Vasco da Gama à Índia, em 1498, e, em 1500, à descoberta do Brasil. Chega-se enfim ao epílogo dessa longa história de descobrir.

O casamento de D. Manuel com a filha dos Reis Católicos, D. Isabel, viúva do Príncipe Afonso, e após o seu falecimento, com a irmã desta, D. Maria,

⁶ Esta oração e a que Cataldo compôs, por ordem do rei D. Manuel para a entrada solene em Santarém da rainha D. Maria, irmã de D. Isabel, que não chegou a ser proferida, mereceram um estudo moderno (Silva-Ramalho 1974). O Príncipe Afonso, com dezasseis anos apenas, viria a falecer, tragicamente, na Ribeira de Santarém, por queda do cavalo, a 13 de Julho de 1491, poucos meses após o tão festejado casamento. Muitos foram os poetas que prantearam o jovem príncipe Afonso.

⁷ Joana de Áustria e o Príncipe João – que morre a 2 de Janeiro de 1554 – dezoito dias antes do nascimento do filho, o futuro D. Sebastião, são personagens centrais, no amor que os une, na tragédia latina, composta pelo Mestre de Prima do Colégio das Artes, Diogo de Teive vide Nair Castro Soares, 2010.

propicia a aliança e proximidade, cada vez mais forte, das cortes espanhola e portuguesa. O Paço enche-se de castelhanos, que integravam os séquitos das rainhas e ocupavam prestigiados cargos de confessores, pregadores, mestres de capela e mestres de gramática.

Vive-se o fausto e o luxo da corte mais prestigiada da Europa, que sustenta a ociosidade e a mania nobiliárquica dos cortesãos, numa Lisboa exótica e cosmopolita. Os Jerónimos e a Torre de Belém tornam-se símbolos da grandeza do império e impõem um estilo arquitectónico, que recebeu a designação de “manuelino”. Até aos moços negros da corte mandava o rei ensinar a Gramática, isto é, a língua latina. A corte é animada nos seus serões pela poesia palaciana, pelo teatro de Gil Vicente, na sua maioria escrito em castelhano, e pela música. Na corte de D. Manuel, o rei melómano, se educou Damião de Góis – que viria a alegrar o serões de Erasmo –, e se destacou como compositor e executante, com um lugar na história da música renascentista.

A cultura musical prolongou-se na corte de D. João III, onde se continuava a executar música de câmara durante as sextas, enquanto se ouviam as principais pessoas do reino e despachavam negócios importantes. Além disso, no paço, tinha-se como depreciativo não saber dançar. Era a ilustração viva dos ideais proclamados por *Il cortegiano*, obra dedicada ao humanista português D. Miguel da Silva, considerado por Baldassare Castiglione modelo de urbanidade. Boscán depressa a divulgará, em língua castelhana, nos meios cultos portugueses.

O sentido da *urbanitas* que as *humaniores litterae* conferem, também entre nós é posto ao serviço dos anseios cortesanescos de grande número de letrados e de membros da fidalguia.

É na década de trinta do século XVI que as instituições de cultura nacionais vão conhecer uma reforma por assim dizer sistemática, que corresponde ao generalizado entusiasmo europeu pelas Humanidades greco-latinas, a que a imprensa veio dar um notável contributo.

Em Évora, junto da corte, André de Burgos afirma-se como impressor e edita obras representativas do Humanismo em Portugal.

Nesta cidade, execeram o seu magistério Aires Barbosa, o humanista português, introdutor do estudo do Grego na Península Ibérica, que depois de jubilado na Universidade de Salamanca, vem para Évora como mestre de Humanidades do Cardeal Infante D. Afonso, de 1523-1530.

André de Resende, a pedido de D. João III, chama à sua cidade os amigos Clenardo e João Vaseu, reputados professores do Colégio Trilingue de Lovaina. A eles se viria juntar o toledano Diogo Sigeu, pai de Luísa e Ângela Sigeia, que pertencem à já designada «Academia feminina portuguesa» da Infanta D. Maria.

A esta Infanta, filha do rei D. Manuel e de D. Leonor, irmã de Carlos V, dedica André de Resende a oração académica que profere no Colégio das Artes, em Coimbra, em 1551, na presença do Infante D. Luís, irmão do rei D. João III. Nela, faz o Humanista Eborense o elogio deste monarca, não em termos abstractos

de doutrina política, mas em termos concretos, tomando o próprio rei como centro de reflexão⁸. Não se esquece de aludir – desculpando-se de não lhe dar o relevo que a grandeza do tema merecia – à vitória da expedição de Carlos V, em Tunes, em 1535, onde se notabilizou o Infante D. Luís; encarece a gesta heróica dos Lusitanos no Oriente; louva o papel das Ordens religiosas na missão do novo mundo – notável era já a obra da Companhia de Jesus, recentemente fundada por Santo Inácio de Loyola.

Percorre também esta oração de André de Resende o papel de relevo que D. João III confere à educação e ao ensino em Portugal, designadamente em Coimbra. E afirma: “são os portugueses amantes das letras e, nestes últimos cinquenta anos, destacaram-se não menos de trinta, com livros publicados, que podem muito bem rivalizar com os antigos, na elegância da forma, na solenidade do tema. Posso mesmo apresentar mulheres que disputam em erudição com toda a Antiguidade e, em lugar cimeiro, Maria, irmã do nosso rei”⁹.

Referia-se a Luísa Sigeia e a sua irmã Ângela, Paula Vicente e Joana Vaz que ilustram o Círculo da Infanta D. Maria. Juntamente com esta oração, imprimiu Resende uma formosa composição de louvor à Infanta D. Maria, em que elogia também Joana Vaz e Luísa Sigeia¹⁰.

É este um testemunho vivo da educação ministrada entre nós, tal como em Itália, Espanha e Inglaterra, às filhas da aristocracia, a que a teorização de Leonardo Bruni, no seu *De studiis et litteris liber* tinha dado o tom¹¹.

Foi na corte, que a Infanta D. Maria recebeu a sua formação latina, tendo por mestre Rodrigo Sánchez – Capelão da rainha D. Catarina, esposa de D. João III, e Esmoler-mor do reino. Seu irmão, o poeta humanista Pedro Sánchez, que figura no *Corpus Illustrium Poetarum Lusitanorum qui Latine scripserunt* (edição setecentista de António dos Reis), é autor de uma epístola em verso a Inácio de Moraes, onde apresenta os mais representativos poetas portugueses da sua época.

Sob a protecção de Rodrigo e Pedro Sánchez, seus tios maternos, se formou em Humanidades, na corte portuguesa o famoso humanista de Cáceres, Francisco Sánchez de las Brozas.

⁸ André de Resende faz o elogio de D. João III, na homenagem que o Colégio das Artes fazia anualmente ao seu fundador e, no mesmo Colégio, por ocasião da morte do rei, em 1557.

⁹ Vide André de Resende, 1982, p. 48: L. Andr. Resendii *Oratio habita Conimbricae in Gymnasio regio, anniuersario dedicationis eius die Quarto Calendas Iulij, M. D. LI.*, p. Cvº: *Possum enim ostendere Lusitanos et philologos esse, et intra quinquaginta, proximos hos annos non pauciores triginta floruisse, etiam scriptis editis, qui ueteribus quum dictionis elegantiam rerum grauitate, possint iure conferri. Possunt mulieres quoque ostendere, quae cum omni uetustate certent eruditione, ac in primis Mariam Regis nostri sororem.* Cf. a edição moderna: *Oração de André de Resende pronunciada no Colégio das Arte em 1551.*

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ Muitas figuras femininas da nossa nobreza devem às referências de Cataldo, na sua obra, a fama de cultas e de conhecedoras da língua latina: entre elas, figura a rainha D. Maria, esposa de D. Manuel, que Cataldo saudou, em oração solene, na sua entrada em Santarém.

A par destes humanistas, D. Julião de Alva, confessor de D. Catarina e primeiro bispo da diocese de Portalegre, e muitos outros espanhóis, que pertencem ao numeroso séquito que esta rainha trouxe consigo de Espanha, ocupam posições de relevo na corte – motivo de hostilidades, a que dão voz as comédias de Jorge Ferreira de Vasconcelos.

D. João III – a quem Luís Vives incentiva, na carta que introduz o *De tradendis disciplinis*, a ele dedicado – dará realidade a um ambicioso projecto educativo¹². É mesmo provável que o monarca português tenha seguido a orientação do humanista valenciano na escolha da cidade universitária que viria a ser o grande centro intelectual, a cidadela do saber no quinhentismo português – Coimbra¹³.

A transferência da Universidade definitivamente para Coimbra em 1537 – a Oração de sapiência de André de Resende, proferida na Universidade em Lisboa, em 1534, mostra a urgência da revitalização da Universidade Portuguesa – caberá à política cultural de D. João III. Em 21 de Fevereiro de 1548, funda este monarca o Colégio das Artes, famoso em toda a Europa pelo prestígio dos seus Mestres nacionais e estrangeiros, que vieram com o Principal André de Gouveia do colégio de Bordéus, a *Schola Aquitanica*.

Muitos foram os mestres espanhóis que deram lustre ao ensino universitário em Coimbra, sob a égide do rei D. João III. Entre todos, de salientar o canonista de renome internacional, Martim de Azpilcueta Navarro – o mais bem pago dos professores da Universidade de Coimbra – ou Mestre Juan Fernández que publicou a edição coimbrã dos *Colloquia ad meliorem mentem reuocata*, manifestando o reconhecimento do valor da lição de Erasmo, no ensino da Retórica, numa época em que o nome do Humanista de Roterdão figurava no Índice expurgatório.

A modernidade do ensino de S. Tomás, em vez de Durando, na Universidade de Coimbra, iniciado por alvará de D. João III, de 26 de Outubro de 154, deve-se ao magistério de Martin de Ledesma, um discípulo de Francisco Vitoria, e à designada “Escola jurídica de Salamanca”.

Numa palavra, no séc. XVI, são significativas as afinidades culturais e espirituais entre Castela e Portugal, facilitadas não só pelo ambiente da corte portuguesa, como ainda pelo magistério universitário, que contava com grandes figuras que têm de ser incluídas no humanismo hispânico. Entre estas, lembremos Francisco de Monçon – que foi lente na Universidade, em Lisboa e em

¹² Joannis Ludovici Vivis Valentini *Opera omnia*, distributa et ordinata a Gregorio Majansio, tomus VI, *De tradendis disciplinis*, p. 2-4.

¹³ Ibidem, p. 272-273. Vide a descrição minuciosa das características do local em que, segundo Juan Luis Vives deveria erguer-se o *collegium*. Em seu entender, a cidade deveria ter um clima saudável - *coelum ut sit salubre* - e geograficamente situar-se, nem numa cidade demasiado concorrida, nem numa povoação limítrofe - *nec publico itinere adiaceat...non in regionis limitibus*.

Coimbra, e capelão de D. João III e D. Sebastião –, ou o Mestre Dominicano Frei Luís de Granada, que veio para Portugal, a convite do cardeal D. Henrique, notabilizando-se como autor de obras de catequese e sobretudo de retórica e pedagogia, como a *Rhetorica ecclesiastica* e a *Collectanea moralis philosophiae*.

Expressivo das relações dos humanistas com a monarquia é um género de literatura que se torna no Renascimento um tema europeu – os tratados de educação de príncipes – em que é notória a permeabilidade, na Península Ibérica, da sua mensagem e dos seus dedicatários. Refiram-se, entre estes, os mais expressivos, dentro das coordenadas tradicionais que Erasmo traçou, na sua *Institutio principis christiani* (1516), dedicada ao futuro imperador Carlos V¹⁴.

Lourenço de Cáceres é um dos primeiros humanistas que ilustram a literatura portuguesa com nítida influência clássica. A sua *Doutrina ao Infante D. Luís*, escrita em 1525-1526, compõe-se de vinte capítulos que reflectem sobre as virtudes morais e intelectuais, os passatempos mais adequados a um príncipe e a moderação na sua prática.

A esta obra se liga o opúsculo *Sobre os trabalhos do rei*. Dividido em catorze capítulos, exalta a dignidade real e as qualidades régias que a adornam, apresentando o nosso monarca D. João III como paradigma. A par desta exaltação, encarece os trabalhos e desventuras que acompanham o desempenho do estado real, retomando e adoptando o *topos* dos tratados *De aulica uita*¹⁵. Uma adaptação ou mera tradução, na sua maior parte, desta obra de Cáceres é a carta que o português Jorge de Montemor escreveu a um grande de Espanha, que data dos primeiros meses de 1558, como o provam a alusão à recente tomada de Calais e a Carlos V, ainda vivo.

Além disso, há autores espanhóis que publicam as suas obras em Portugal, com um privilégio do monarca português, ou que a ele as dirigem. Estão neste caso Fr. Diego Ximénez e Fr. António de Guevara que dedicaram obras suas a D. João III.

Em 1528, Fr. Antonio de Guevara publica o *Libro aureo de Marco Aurelio: emperador y eloquentísimo orador* (Sevilla, Jacobo Cromberger, 27-2-1528). Esta obra, a partir da edição de Lisboa, de Germão Galharde (13-9-1529), dedicada ao monarca português D. João III, engloba o *Relox de Príncipes* e intitula-se *Libro*

¹⁴ Sobre esta literatura, expressiva da *forma mentis* europeia, no que respeita à educação integral do homem moderno e à pedagogia política, dentro dos princípios éticos aristotélico-tomistas vide Nair Castro Soares, 1994.

¹⁵ Exemplo deste tipo de literatura entre nós é a carta de André de Resende a Damião de Góis (datada de Évora, de Novembro de 1535), *De uita aulica* e de certa forma a obra de Luisa Sigeia, *Duarum uirginum colloquium de uita aulica et priuata* (1552). Este tema aflora a cada passo nas obras em prosa e em verso dos nossos humanistas, desde a *Miscelânea* de Garcia de Resende, à *Romagem de agravados* de Gil Vicente e às Comédias do séc. XVI. Henrico Petreo Herdesiano elaborou uma antologia *Aulica uita*, Basileae, 1575 (trad. francesa: *La vie de cour et la vie privée*, Francfort-sur-le-Main, 1578).

del eloquentissimo Emperador Marco Aurelio con el Relox de principes. Van mas que en los pasados añadidas nueve cartas y siete capitulos.

Outras obras deste franciscano, pregador e cronista de Carlos V, que conhecem grande divulgação, são *Aviso de privados y doctrina de cortesanos* e ainda *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*. Esta última é um documentário histórico do ambiente da corte e da sociedade do tempo. Dela se desprende um certo tom de preocupação face às guerras contínuas em que Carlos V se envolvia para prosseguir os seus ideais de honra, de autoridade centralizadora, de unidade imperial – a que não é alheia a produção literária, em Portugal, de que Camões, n' *Os Lusíadas* é paradigma.

O Dr. Francisco de Monçon oferece a D. João III o seu *Libro primero del espejo del principe christiano*, editado pela primeira vez em Lisboa em 1543 e de novo em 1544 e em 1571 em edição revista e emendada.

Se desde a primeira metade do século XVI aos seus finais, autores portugueses como Jorge de Montemor e Bartolomeu Filipe escrevem os seus tratados em castelhano, a permeabilidade existente entre a mensagem dos tratadistas ibéricos é também uma constante¹⁶. Um simples apontamento sobre certos autores representativos:

Diego [ou Jacobo] de Simancas edita em 1565 o seu tratado *De republica libri nouem*, sendo a sua reedição de 1569 revista e aumentada, para não dizer actualizada¹⁷. Na verdade, são incluídos muitos textos que não figuravam na edição de 1565. É o caso de trechos da *Carta à rainha de Inglaterra*, Isabel I, do bispo português D. Jerónimo Osório e de decretos do Concílio de Trento, com importância para o governo temporal.

Tal como o título da obra explicita, Diego de Simancas colhe as suas frases sentenciosas ou de conteúdo político-moral universal nos mais diversos autores, desde os clássicos aos modernos. Entre estes, figura D. Jerónimo Osório, autor do tratado mais completo de pedagogia política, dirigido ao rei D. Sebastião e composto com a finalidade de o instruir, orientar ou aconselhar, o *De regis institutione et disciplina* (1572) de D. Jerónimo Osório¹⁸.

Uma outro autor espanhol que dá o seu contributo para a história política do Portugal dos finais do séc. XVI é Giovanni Antonio Viperano. Viveu em Lisboa, no governo de Filipe II, e é autor de uma obra *De obtenta Portugalia a rege catholico Philippo historia*, onde documenta a situação portuguesa que propiciou a dominação filipina.

¹⁶ Bartolomeu Filipe, *Tractado del Consejo y de los consejeros de los príncipes*, Coimbra, 1584.

¹⁷ Vide Iacobi Simancae Episcopi Pacensis *Collectaneorum De republica libri nouem ex illustribus Theologis, Legumlatoribus, Iurisconsultis, Philosophis, Poetis, Historicis, aliisque bonarum artium peritis*. Venetiis, apud Bologninum Zalterium, 1569 [B.G.U.C. - RB-25-9]. A edição de 1565 também existe nesta biblioteca [R - 20-6], o que nos permitiu o confronto entre ambas.

¹⁸ Nair Castro Soares, 1994.

Um dos tratadistas espanhóis mais representativos da segunda metade do séc. XVI é Juan Ginès de Sepúlveda (1490-1573). Foi capelão e cronista de Carlos V e preceptor de Filipe II. Pela sua obra histórica é qualificado de Tito Lívio espanhol. O seu tratado, em três livros, *De regno et regis officio* (Lérida, 1571), dedicado a Filipe II, é contemporâneo do *De regis institutione et disciplina* de D. Jerónimo Osório. Os fundamentos teóricos em que se baseiam, os princípios do racionalismo ético aristotélico-tomista aproximam os dois autores que têm, contudo, objectivos diversos nas suas obras.

Entre os deveres do príncipe, figura a obrigação de fazer guerras justas. Este tema fora já debatido por Sepúlveda em tratados anteriores, elaborados quando da querela de interesse internacional, que envolveu nomes famosos como Domingo de Soto, Melchior Cano e Bartolomeu de las Casas. Este foi o principal opositor de Sepúlveda.

É na terceira parte do *De regno et regis officio* (cap. 15) que, se defende, a este propósito, em termos humanitários, culturais e religiosos a expansão dos Portugueses.

Também o jesuíta Pedro de Rivadeneira edita em 1595 um *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para conservar y gobernar sus estados*. Curioso é notar que esta obra recebe a influência do tratado de Jerónimo Osório, que nela é citado.

Património comum da Península Ibérica é também o fruto do labor de tradutores como Diego Gracián. A ele se devem a tradução dos *Moralia* de Plutarco e dos tratados de Xenofonte, Isócrates, Agapeto e Díon que se ocupam da educação e orientação do príncipe.

Além disso, não faltam em Espanha teorizadores políticos e jurídicos cuja obra se pode considerar património colectivo de toda uma época. Exemplo expressivo é Alfonso de Castro, O. F. M. (1495-1558), conselheiro de Carlos V e de Filipe II e considerado o criador do direito penal; Francisco Vitoria, o defensor do direito das gentes, base do direito internacional; Juan de Mariana, o jesuíta e teorizador político, que justifica o regicídio para pôr limite à tirania; ou Francisco Suarez e Luís de Molina, mestres no Colégio Jesuíta do Espírito Santo, em Évora, criado pelo Cardeal D. Henrique.

Concluindo, o “século de ouro” de Portugal e Espanha, o do Renascimento europeu, é, na sua ambivalência cultural, uma época de unificação e de crescente diferenciação e diversidade, no que se refere aos valores identitários implicados em cada reino.

Na verdade, nesta época, as marcas de unidade europeia são plurais e contraditórias. Por um lado, a ideia de pertença a uma casa comum – assente na herança greco-latina e judaico-cristã –, assumida por diferentes sectores de decisão política e económica, pelas elites culturais, pelo programa humanista, pelo emprego do Latim como língua erudita das comunidades universitária, científico-sapiencial e religiosa, pela mobilidade de alunos e professores no

espaço europeu. Por outro, a crescente importância dos diferentes estados, o reforço do poder central, os conflitos entre estados-reinos dinásticos, a afirmação da sua presença no palco do teatro do mundo, a que servem de suporte as línguas vulgares e sua dignificação através de gramáticas. E ainda, no que toca designadamente à Península ibérica, o orgulho nacional na gesta de um povo e o impulso dado à historiografia monográfica, dinástica e nacional.

Em Portugal, o ritmo sociocultural do reino faz-se primeiramente à escala Ibérica, a que se seguem a Mediterrânico-Italiana e, por fim, a Atlântico-Mediterrânica com a Flandres. A partir do século XV e durante o século XVI, a cultura urbanizada e letrada vive da conjugação da Universidade Portuguesa com as de Salamanca e de Alcalá de Henares. A par da circulação de edições, manuais, alunos e professores entre Portugal e Castela, o bilinguismo de Português e Castelhana, torna-se frequente, em edições impressas e no uso quotidiano, designadamente no último quartel do século XVI e primeira metade do século XVII.

A expressão latina ou portuguesa “nós os espanhóis” é usada, entre outros, por Duarte Pacheco Pereira, Damião de Góis, Luís de Camões, para designar a pertença à Hispânia-Ibéria¹⁹. Isto apesar de o humanista André de Resende se empenhar na nobilitação da identidade pátria, seu património material e espiritual, na correspondência latina que troca, não sem controvérsia, com humanistas espanhóis.

Curiosa é a defesa da Hispânia feita por Damião de Góis. A Sebastião Münster – que fala, na sua *Geographia Vniversalis* (Basileia, 1540), da penúria da terra e rudeza das gentes da Hispânia, tendo por fonte Miguel Servet – dá resposta a sua obra, com o nome falante, *Hispania, siue de ubertate eius et potentia, aduersus Sebastiani Munsteri calumnias*, publicada em Lovaina no ano de 1542, e reeditada nos *Opuscula*, em 1544.

A obra latina goisiana sobre a Hispânia, na sua intenção última, quer fazer ver ao mundo a grandeza dos países ibéricos, a sua vocação ultramarina e dimensão universal, que uma fé inabalável sustenta – referentes ideológicos, políticos, culturais e religiosos que informam a mundividência colectiva da época.

Resta-nos concluir que os humanistas espanhóis e portugueses na sua relação com a monarquia, desde o século XV à Contra-Reforma, ao enfrentarem a problemática que suscitaram as descobertas, as guerras de conquista e de religião, ditaram o verdadeiro sentido das *humaniores litterae*. Facultadam ainda a intersecção dos horizontes da política e da cultura, abertos à modernidade, e contribuíram para firmar os ideais ético-políticos de acção governativa que moveram os dois povos da Península Ibérica – que deram “novos mundos ao mundo”. Apesar disso, ao afirmarem-se pela proximidade de valores e ideais, acima de tudo souberam vincar a especificidade da sua identidade própria.

¹⁹ L. F. Barreto, Luís Filipe, 2007.

BIBLIOGRAFIA

- L. F. Barreto (2007), “Renascimento Europeu e Renascimento Português. Breves reflexões”, *Estudos para Maria Idalina Rodrigues, Maria Lucília Pires, Maria Vitalina Leal de Matos*, coords. Isabel Almeida et alii, Lisboa.
- N. Castro Soares (2010, 3ª ed.), *Tragédia do Príncipe João*, de Diogo de Teive, Coimbra.
- N. Castro Soares (1994), *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra.
- Cataldo Parisio Sículo (1974), *Duas orações*: Prólogo, tradução e notas de M. Margarida B. Gomes da Silva. Introdução e revisão de A. Costa Ramalho. Coimbra.
- T. González-Rolán, Tomás (2011), “Proyección política y pedagógica del prólogo a la *Rethórica* de Cicerón dedicado por Alfonso de Cartagena al infante D. Duarte” in “Homo eloquens homo politicus”: *a retórica e a construção da cidade na Idade Média e no Renascimento*, coords. N. Castro Soares, M. Miranda e C. Urbano, Coimbra.
- T. González-Rolán, Tomás (2017), “Los universitários portugueses graduados en Bolonia, Alfonso de Cartagena y Poggio Bracciolini” in *Pólis/ Cosmopolis. Identidades globais e locais*, coords. C. Soares, M. C. Fialho e Thomas Figueira. Coimbra
- T. González-Rolán; A. Moreno Hernández; P. Saquero Suárez-Somonte (2000), *Humanismo y Teoría de la Traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV. Edición y estudio de la Controversia Alphonsiana (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio)*. Madrid.
- A. de Resende (1963), *História da Antiguidade da cidade de Évora* (in *Obras portuguesas de André de Resende*, por José Pereira Tavares, Lisboa.
- A. de Resende (1982), *Oração de André de Resende pronunciada no Colégio das Arte em 1551*. Reprodução facsimilada, leitura moderna, tradução e notas de Gabriel de Paiva Domingues, Coimbra
- G. e Resende (1973), *Cancioneiro Geral*. Ed. A. J. da Costa Pimpão e A. F. Dias, 2 vol. Coimbra.

HUMANISMO E UNIVERSIDADE

Portugal, no século de ouro da sua história, pioneiro na descoberta de novos mundos – a nação do “Humanismo oceânico” –, afirma-se pela gesta heróica, pela consciência de identidade e grandeza de um povo que, na sua lealdade ao rei e amor à pátria, tem, «no meo dos corações, esculpidas vossas quinas»¹.

A exaltação individual e colectiva do Homem Português funde-se, nos autores desta época, com o valor e a perenidade dos ideais antropocêntricos da Antiguidade clássica, componente privilegiada do complexo cultural do Renascimento.

Neste contexto, a Universidade reflecte necessariamente a força renovadora do multifacetado movimento humanista europeu, nos seus valores éticos e culturais, e torna-se o centro institucional do saber e o símbolo do esforço português no sentido de uma contínua actualização do conhecimento, de aperfeiçoamento técnico e científico, de realização de um ideal colectivo de valorização humana.

A fundação da Universidade portuguesa por carta régia de D. Dinis, de 1 de Março de 1290 – assinada em Leiria e confirmada pela Bula *De Statu Regni Portugalliae* do Papa Nicolau V, emanada de Orvieto a 9 de Agosto deste ano – é um acontecimento notável da história da cultura nacional. No dizer de Frei Francisco Brandão «He a Bulla sobredita a basi, & fundamento de todo o edifício literário deste Reyno»².

O *Studium Generale* abriu as suas portas em Lisboa mas, decorrido algum tempo, no Outono de 1308, transferia-se pela primeira vez para Coimbra³.

A Bula *Profectibus publicis* emanada por Clemente V, a dado passo, explicitava o seguinte⁴:

¹ Sá de Miranda na sua *Carta a D. João III (Obras completas, II, Lisboa, 1977, p. 49)* sintetizará, nestes termos, o sentimento colectivo dos portugueses.

² Cf. *Monarquia Lusitana*, Lisboa, 1976, Parte V, cap. LXXII, p. 163-165. A tradução desta Bula é dada nas pp. 164-165.

³ O Estudo Geral começou a funcionar em Lisboa, mas algum tempo depois, a 26 de Fevereiro de 1308, o Papa Clemente V, em duas bulas, a *Profectibus publicis* – dirigida ao Arcebispo de Braga D. Martim de Oliveira e ao Bispo de Coimbra D. Estêvão Anes – e a *Porrecta nuper*, endereçada ao rei D. Dinis, autorizava a sua mudança para Coimbra, o que veio a acontecer no Outono desse mesmo ano, logo depois do S. Miguel. A sua localização, em Coimbra, junto dos Paços da Alcáçova, deve corresponder, segundo opinião aceite, ao lugar onde se construiu o Colégio de S. Paulo, depois a Faculdade de Letras, e onde actualmente se encontram a Biblioteca Geral e o Arquivo da Universidade.

⁴ Vide *Chartularium Universitatis Portucalensis* (ed. Artur Moreira de Sá), Vol. I (1288-1377), Lisboa, 1966, p. 41.

Sane pro parte carissimi in christo filii nostri dionisij Regis Portugalie Illustris porrecta nobis nuper petito continebat quod cum ipse tamquam iustitie zelator desideraret ut in Regnis suis uigeret plenius scientia litterarum que ualde necessaria fore dinoscitur ad iustitiam exercendam [...].

"Em boa hora, da parte do caríssimo filho em Cristo, Dinis, ilustre Rei de Portugal, fez-nos chegar recentemente uma petição em que ele, no seu zelo pela justiça, manifestava o desejo de que nos seus Reinos florescesse, com mais vigor, a ciência das Letras que reconhece virem a ser muito necessárias ao exercício da justiça."

Prossegue, referindo que o seu predecessor, o Papa Nicolau IV, graças à instante súplica do próprio rei, estabeleceu e ordenou que na Cidade de Lisboa se fizesse o Estudo Geral. No entanto, devido a dissensões e escândalos que envolveram cidadãos e estudantes, não poderia o Estudo Geral funcionar devidamente naquela cidade, pelo que,

[...] idem Rex nobis humiliter supplicatum ut studium ipsum ad ciuitatem Colimbriensem que ut asserit est locus magis accomodus et conueniens transferamus eidem Colimbriensis studio ac regentibus et studentibus in eodem priuilegia et indulgentias concedendo que predicto vlixbonensi studio et in ipso regentibus et studentibus predecessor concesserat antedictus.

"[...] o mesmo rei nos suplicou humildemente para transferirmos para a cidade de Coimbra o próprio Estudo que, segundo afirma, é um lugar mais adequado e conveniente, concedendo ao Estudo Conimbricense, aos seus professores e alunos os privilégios e indulgências que o meu predecessor, antes nomeado, concedera ao referido Estudo Ulissiponense, aos seus mestres e estudantes."

À pacatez e tranquilidade de uma vila pequena, pouco movimentada, situada no centro do país, propícia às lucubrações estudiosas, acrescia ainda a fama do Mosteiro de Santa Cruz, centro de ciência e de cultura na Europa medieval⁵.

Marco importante na história da Universidade é a *Charta Magna Priuilegiorum*, exarada a 15 de Fevereiro de 1309 – inspirada, por certo, na *Magna Charta* concedida por Afonso o Sábio à Universidade de Salamanca⁶. É

⁵ Veja-se António de Vasconcelos, "D. Denis fixa a Universidade em Coimbra", in *Escritos vários*, vol I, Coimbra, 1937 (reed. Do arquivo da Universidade de Coimbra, em 1987).

⁶ Cf. M. Fernández Álvarez et alii, *La Universidad de Salamanca. Ochos siglos de magisterio*. Salamanca, 1991. Criada por Afonso IX, rei de Leão, em 1218 (após a de Palência, o primeiro Estudo Geral em Espanha, fundado em 1178 por Afonso VIII de Castela), conheceu grande prosperidade partir de Afonso X, "o Sábio", que lhe concedeu uma Carta de Privilégios em 1254 que inspirou, por certo, o nosso Rei poeta. Além disso, as *Siete partidas* deste monarca

este documento dionisino, que vem na sequência de diplomas anteriores, uma provisão régia que concede privilégios ao Estudo Geral que agora se fixa em Coimbra⁷.

Um facto indesmentível é que a Universidade portuguesa, desde a Idade Média, quer ela se encontrasse em Lisboa quer em Coimbra, teve sempre o apoio e o favor dos diferentes monarcas que lhe concederam Estatutos vários, ao longo dos séculos⁸.

Produto da sensibilidade e das concepções científicas medievais, a Universidade portuguesa mantivera, desde a fundação por D. Dinis até ao século XV, a mesma estrutura e o mesmo plano de estudos. Sabe-se, no entanto, por uma carta régia de 25 de Outubro de 1400, que os estudos jurídicos começam a ser privilegiados, talvez por influência do famoso juriconsulto formado em Bolonha, o Doutor João das Regras, a quem D. João I dera o *encarrego* do Estudo. A *tabua legentium*, em vez da cátedra única, que existia para cada disciplina, regista agora três cátedras de Leis, três de Cânones e duas de Lógica. A Teologia – que figurava pela primeira vez no *curriculum* universitário –, a Gramática e a Medicina tinham cada uma a sua cátedra⁹.

Se podemos considerar que, neste novo plano de estudos, a preferência dada à Lógica sobre a Gramática e a ausência das disciplinas do *quadrivium* são marcas profundas de medievalidade, o incremento do estudo do Direito e a integração da Teologia no *curriculum* universitário – disciplina ministrada até essa altura nos conventos de franciscanos e dominicanos – apontam no sentido da actualização do ensino. Neste prisma se pode encarar também a gradual importância concedida à Gramática, que, no decurso da segunda década do século XV, passou a ser leccionada por quatro lentes¹⁰.

contêm dados importantíssimos sobre o ensino, que podem considerar-se uma espécie de código educacional, do maior significado para a história da educação na Europa. A esta Universidade de Salamanca foram dados Estatutos pelos Papas Bento XV e Martinho V, em 1411 e 1422. Concede-lhe também uma Bula especial o Papa Alexandre VI, oriundo de Espanha, da família dos Bórgias (eleito Pontífice em 1492).

⁷ Sobre este documento e sobre os primórdios do Estudo Geral, vide *Notícias chronologicas da Universidade de Coimbra* de Leitão Ferreira, reeditadas por Joaquim de Carvalho, Coimbra, 1937, vol. I, p. 1-115; e o notável estudo de António de Vasconcelos, “Génese e evolução histórica do foro académico da Universidade portuguesa: extinção do mesmo (1290-1834)”, *Ecritos vários* cit. vol. I, p. 297-344.

⁸ Cf. *Monarquia Lusitana* cit., Parte V, cap. LXXIII, pp. 165-168: «Continuase o mais que se obrou no tocante à Universidade, & das mudanças que teue, atêque el Rey D. João o Terceiro a reformou, & situou em Coimbra, onde hoje permanece». Em Lisboa, a Universidade permaneceu de 1290-1308; de 1338-1354; de 1377-1537 (com D. João I «o foro académico atingiu o ápice da sua evolução»). Em Coimbra instalou-se de 1308-1338; de 1354-1377 (em 1537 estabeleceu-se definitivamente na cidade do Mondego e conheceu o seu fastígio com a «política cultural de D. João III»).

⁹ Joaquim de Carvalho, *Obra completa*, VII vols., Lisboa, 1978-1992: vol VI, p. 6 e sqq.

¹⁰ *Ibidem*.

Apesar destas medidas, o ensino em Portugal apresenta-se por demais carenciado em relação à Europa. Reconhece-o o Infante D. Pedro, o mais culto da ínclita geração. No *Livro da Virtuosa benfeitoria*, dentro da sua concepção ética dos “deveres do senhoryo”, e ainda na famosa carta de Bruges, escrita entre 1424 e 1428 e dirigida ao futuro rei D. Duarte, tece D. Pedro considerações de singular interesse sobre uma reforma estrutural profunda do ensino, conforme o modelo dos Colégios de Paris e Oxford, que então visitara. Em seu entender, não só o clero possuiria uma instrução mais sólida, benéfica ao desempenho do seu *munus*, como ainda se corrigiria o povo, cresceriam os letrados e as ciências, o que seria muito proveitoso à administração régia. É notável a modernidade do seu pensamento pedagógico, antropológico e sócio-político, expresso embora numa lógica discursiva, própria das *quaestiones* medievais. Apesar disso, a sua prosa é semeada de expressões de um colorido e de uma graça imagética surpreendentes¹¹.

Nas suas viagens pelos centros políticos, culturais e religiosos da Europa (1425-1428) – Inglaterra, Flandres, Hungria, Itália (Veneza, Pádua, Florença e Roma) – o Infante D. Pedro relaciona-se com humanistas italianos, tais como Ambrogio Traversari, que dedica ao nosso Infante – *ad Infantem Petrum Lusitaniae Principem* – a tradução do *De Providentia* de S. João Crisóstomo¹², ou Pier Paolo Vergerio (1370-1444), que conheceu na corte de Segismundo da Hungria.

Foi Vergerio autor de *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae* (1402), ‘Sobre os nobres costumes e os estudos liberais da adolescência’, o primeiro tratado pedagógico, na verdadeira acepção da palavra, quer pelo teor prático da sua doutrina, quer pela real divulgação que conheceu em toda a Europa. A partir deste tratado de Vergerio, impunha-se como cartilha de educação aristocrática a obra de Cícero – que, no seu sincretismo, fazia a síntese do pensamento retórico e filosófico da Antiguidade grega –, a *Institutio oratoria* de Quintiliano e o *De liberis educandis* de Plutarco, que se tornaram verdadeiro *Vademecum* da educação humanista.

O tratado de Vergerio, que privilegiava a formação do carácter sobre a aquisição cumulativa de conhecimentos, lema da educação moderna – que, em pleno

¹¹ Vide a este propósito o meu estudo “A *Virtuosa Benfeitoria*, primeiro tratado de educação de príncipes em português”, *Actas* do “Congresso Comemorativo do 6º Centenário do Infante D. Pedro” (25 a 27 de Novembro de 1992), in *Biblos* 49 (1993) 289-314.

¹² Ambrosii Traversarii, *Generalis camaldulensium aliorumque ad ipsum, et ad alios de eodem Ambrosio Latinae epistolae a domno Petro Canneto abbate camaldulensi in libros XXV tributae variorum opera distinctae, et observationibus illustratae. Adcedit eiusdem Ambrosii vita in qua historia litteraria Florentina ab anno MCXCII usque ad annum MCCCCXL. Ex monumentis potissimum nondum editis deducta est a Laurentio Mehus etruscae academiae cortonensis socio. Florentiae ex Typographio Caesareo MDCCLIX. No Vol. I, p. CCCXC (*Vita Ambrosii Generalis Camaldulensium*), é dada relação dos códices onde se encontra esta tradução com um *Praefatio ad Petrum Principem Lusitaniae*.*

humanismo, Montaigne consagra na expressão “plutôt une tête bien faite que bien pleine” e os jesuítas traduzem sentenciosamente no ideal *Non multa ad multum* –, conheceu a maior divulgação nos séculos XV e XVI, a ajuizar pelas centenas de manuscritos e pelas mais de trinta edições incunabulares existentes¹³.

A pedido do Infante D. Pedro, Vasco Fernandes de Lucena, além da obra de Vergerio¹⁴, verte ainda “em lingoagem” tratados de Cícero e o *Panegírico de Trajano* de Plínio-o-Moço que difundem o ideal do orador e de estadista¹⁵. Figura de prestígio da primeira metade do século XV, a sua actividade político-literária prolongou-se até quase ao fim do século. Vasco Fernandes de Lucena – que fora embaixador de D. Duarte ao concílio de Basileia e ao papa Eugénio IV e de D. João II ao papa Inocência VII – foi um dos tradutores mais activos dos autores clássicos, ao serviço dos ideais pedagógicos dos príncipes de Avis.

É sobretudo no afã posto na tradução dos clássicos latinos que na corte de Avis se revelam e definem as preocupações pedagógicas do proto-humanismo da primeira metade do século XV, em Portugal. Os príncipes protegem a cultura literária e escrevem eles próprios obras de formação cavaleiresca ou de reflexão filosófica e divulgam os clássicos latinos. Afirma-se o gosto pelos romances de cavalaria, os tratados de educação de príncipes e a produção historiográfica, em que as acções de figuras individuais de reis e senhores servem de paradigmas e *exempla*¹⁶. Quebrada a tradição da poesia lírica trovadoresca, cabe agora a estas obras em prosa, com uma função didáctica e exemplar, a apologia do ideário da própria dinastia, sem raízes numa lúdima sucessão hereditária. Elas desempenham um papel significativo na consolidação do conceito de Estado e na definição dos direitos e deveres de governantes e governados.

¹³ É curioso observar que uma colectânea da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (cota: R-10-13) contém oito peças de autores diferentes e entre elas figuram o *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae* de Vergério e uma cópia manuscrita da oração de Salvador Fernandes ao 2º Marquês de Vila Real, D. Fernando de Meneses.

¹⁴ Esta tradução, hoje perdida, mas que figurava ainda entre os livros da biblioteca de D. João V, terá tido grande influência na cultura portuguesa, em geral, e designadamente na orientação humanista da dinastia de Avis.

¹⁵ Vasco Fernandes de Lucena revela já o gosto da correcta e elegante expressão na língua do Lácio, tão característica do Humanismo renascentista. Prova-o a sua correspondência com Poggio Bracciolini, no sentido de melhorar o estilo de latim, a sua arte oratória. A orientação a seguir, aconselha o humanista italiano, era a leitura assídua de Quintiliano e, sobretudo de Cícero. Vide as três cartas de Poggio Bracciolini a Vasco Fernandes de Lucena, contidas no *Cod. Plut.* nº 720, c.85b, c.96a, c.109a da Biblioteca Laurenziana de Florença.

¹⁶ Lembro, de Fernão Lopes, as Crónicas de *D. Pedro*, *D. Fernando* e *D. João I*; de Zurara, a *Crónica da tomada de Ceuta* e a *Crónica dos feitos da Guiné*, um verdadeiro panegírico da figura do Infante D. Henrique, caracterizado pelos seus dotes intelectuais e rodeado de sábios; de Rui de Pina, as Crónicas de *D. Duarte*, *D. Afonso V* e *D. João II*. Destinadas a relatar as proezas cavaleirescas e os feitos heróicos dos grandes senhores são as *Crónica do Infante D. Fernando*, de Frei João Álvares, e as Crónicas de *D. Pedro de Meneses* e de *D. Duarte de Meneses*, de Zurara.

Nessa altura, assume particular importância a nomeação do Infante D. Henrique como “Protector da Universidade”. Nesta qualidade, além de lhe prestar auxílios de vária ordem, vai adquirir instalações próprias e ver promulgados os primeiros estatutos, de que há notícia – que, aliás, estão na base de todas as reformas até aos estatutos pombalinos¹⁷. O seu plano curricular vai ser reestruturado e revitalizado com a instituição do ensino integral das sete artes liberais, como estipula na famosa carta de 12 de Outubro de 1431; a partir de agora, vai incluir, além das *artes sermocinales* do *trivium*, as disciplinas do *quadrivium* (a Aritmética, a Geometria, a Astronomia e a Música) e a Filosofia Natural e Moral, ou seja, a filosofia de Aristóteles. Assim se contemplavam o estudo científico e a observação da natureza, saberes indispensáveis à empresa dos Descobrimentos.

Muito embora se afigure notável este interesse em proceder à reforma da Universidade portuguesa, de acordo com as necessidades da época, continua a observar-se a presença dos nossos estudantes nas universidades estrangeiras, nomeadamente em Itália. Desde longa data se estabelecem relações com este país, quer através de estudantes que cursam nas suas universidades, quer através de figuras prestigiadas, no exercício de funções diplomáticas na cúria papal, ou mesmo como membros de ordens religiosas aí sediadas. Conhecido se torna, assim, o papel desempenhado por portugueses que frequentaram as Universidades de Pádua e de Bolonha, nos dois primeiros decénios do século XV, tais como Afonso Garcia Domingues, Gomes Pais, Estêvão Afonso, que mereceram rasgados elogios a famosos humanistas italianos, seus colegas, e entre eles Poggio Bracciolini e Guarino de Verona¹⁸.

No que se refere à instituição universitária portuguesa, a reforma henriquina não terá vingado completamente, e a situação do ensino superior não conheceu progressos significativos. Talvez devido a interesses consolidados e a certa resistência dos costumes – tem-se observado – nem D. Duarte, nem o Infante D. Henrique, como protector da Universidade, nem o próprio Infante D. Pedro, nos curtos anos da sua regência (1440-1446), levam a efeito essa tão almejada reforma estrutural de ensino.

Sabe-se, contudo, que o Duque de Coimbra, ao morrer em Alfaroqueira, sepultava consigo o sonho de ver erguer, na capital do seu ducado, uma

¹⁷ A 16 de Agosto de 1431 foram jurados na Sé de Lisboa os chamados Segundos Estatutos. Nes se encontravam disposições sobre os cursos, sua frequência, exames, sobre a colação dos graus e até sobre o traje académico (os Mestres, Licenciados e bacharéis deviam usar veste comprida, veste talar, e os estudantes veste mais curta, pelo meio da perna, *usque ad medium tibiam*). Sobre os diferentes estatutos da Universidade, vide J. Ferreira Gomes, “Os vários estatutos por que se regem a Universidade Portuguesa, ao longo da sua história”, in *Novos estudos de História e da Pedagogia*, Coimbra, 1986, p. 7-65.

¹⁸ Têm chamado a atenção desta realidade cultural os estudos de A. Moreira de Sá, *Humanistas portugueses em Itália*, Lisboa, 1983; António Domingos de Sousa Costa, “Estudos superiores e universitários em Portugal no reinado de D. João II”, *Biblos* 63 (1987) 253-334.

universidade. A lápide que assinalou, há cerca de 600 anos, a cerimónia da fundação (1443), permanece ainda como testemunho e documento histórico¹⁹.

E caso curioso, em carta régia d'el rei D. Afonso V, assinada em Sintra, em 1450, no ano que se seguiu à morte do Infante, escreve o Africano que “por convir que não houvesse em Portugal uma só universidade” e dado que “as sciencias e a sabedoria a nenhum outro dom podem ser comparadas”, “teemos por bem e hordenamos que daqui em diante aia na nossa cidade de coimbra estudo jeeral, e que se leam as sciencias nas escolas que estam junto com os nossos paaços della”. “E queremos que aiam os priuillegios e liberdades que tem o nosso estudo que está em a nossa cidade de lixboa”²⁰. Nada se concretizou.

Cabe a um particular, mestre em Artes e lente de Leis, no Estudo de Lisboa, o Doutor Diogo Afonso Mangacha, a instituição de um colégio, segundo as aspirações do “Infante das sete partidas”, que incluiria estudantes carenciados de meios, dentro duma orgânica que lembra a célebre escola *Giocosa* de Vittorino da Feltre. Pouco mais durou do que uma década e os seus bens foram incorporados na Universidade²¹.

Assim a abertura ao movimento humanista e aos novos métodos pedagógicos fez-se de certa forma à margem da universidade. Foi sobretudo na corte e no mecenatismo régio ao ensino dos nobres que, tanto em Portugal como na Espanha, a modernidade no ensino das *humaniores litterae* se impôs definitivamente. A corte torna-se o grande centro cultural, incentivando a criação literária e a prática da leitura. Formam-se as primeiras bibliotecas, como as de D. Fernando e D. Duarte. De Itália vêm os educadores de D. Afonso V, Estêvão de Nápoles e Mateus de Pisano. Mais tarde chega Justo Baldino, que seria encarregado de cantar em latim a gesta lusa, sem que levasse a efeito tal empresa.

D. Afonso V, louvado pela sua cultura intelectual, organiza, no Paço da Alcáçova, em Lisboa, o núcleo da futura Livraria Real, que abre, pela primeira vez as portas ao público²².

Os nobres, sobretudo, mandavam educar os filhos para fora do reino, facto que levou os procuradores do povo a pedirem a D. Afonso V, nas cortes de 1473,

¹⁹ A. Nogueira Gonçalves, ‘Sapiência. Identificação da lápide da sapiência’, *Actas* do “Congresso Comemorativo do 6º Centenário do Infante D. Pedro” cit. p. 363-365. A lápide encontra-se actualmente no Museu Machado de Castro e a sua réplica no Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

²⁰ Cf. *Carta regia d'el rei D. Afonso V* (Liv. 8 da Estremadura, fol. 287º v., e liv. 3º de Místicos, fol. 103º, na Torre do Tombo). Esta carta vem transcrita em D. António da Costa, *História da instrução popular em Portugal*, Porto, 1900, p. 53-54.

²¹ Joaquim de Carvalho, *Obra completa*, vol VI, p. 10-11.

²² Vide o estudo de Sousa Viterbo, ‘A cultura intelectual de D. Afonso V’, *Arquivo Histórico Português*, 2 (1904) 255: «Ele tinha a paixão dos livros, estimava as ciências e as artes e comprazia-se no convívio e correspondência dos eruditos do seu tempo, a quem incitava nos seus trabalhos, galardoando-os merecidamente».

e a D. João II, nas de 12 de novembro de 1481, que se limitassem as tenças e pensões régias concedidas aos estudantes.

Assim se ia formando um escol de juristas e letrados, uma nova aristocracia paralela à nobreza de sangue, que seria o suporte da administração régia, cada vez mais burocratizada. Desde as cortes de 1481-1482 – em que D. João II ascendia ao poder, assumindo o Estado como um valor transpersonalizado –, que a velha monarquia tradicional de laivos feudais se convertia aceleradamente em “Estado moderno”, centralista, forte e mercantil.

A modernização e desenvolvimento do aparelho de Estado, quer no plano interno, administrativo, judicial e militar, era acompanhada, no plano externo, da definição de uma política ibérica e do incremento da expansão ultramarina²³.

Cerceado o poder da nobreza e dos principais líderes da fidalguia, designadamente os duques de Bragança e Viseu, os vassallos, que povoam a corte eram recrutados entre a nobreza de segundo plano e entre a gente de mais baixa condição, capaz de uma mais estrita e leal fidelidade ao seu rei.

Esta progressiva centralização do poder régio vai ter os seus reflexos na Universidade, designadamente no que se refere ao princípio da autonomia universitária, firmada nos textos dionisinos que consagraram a figura do Conservador²⁴.

D. João II fomenta e patrocina a formação intelectual e a preparação destes súbditos para a tarefa da governação, com a concessão de bolsas a estudantes, nomeadamente na Itália.

Se é conhecida a presença de portugueses, em finais do século XV, na Universidade de Paris – como observam nos seus estudos Joaquim Veríssimo Serrão e Luís de Matos –, tais como Frei João Claro, Diogo de Gouveia, Diogo Ortiz e Pedro Margalho, no entanto o seu número não é suficiente para se poder falar de uma corrente regular, como acontecerá anos mais tarde²⁵.

O Humanismo italiano do *Quattrocento*, iniciado já no séc. XIV com Petrarca, influencia de forma directa, os estudantes que D. João II manda estudar nas universidades italianas e intercede por eles junto de humanistas como Poliziano, a quem encomenda a celebração em latim da gesta lusa. Entre estes portugueses que estudaram com Poliziano contam-se grandes humanistas

²³ Bartolomeu Dias dobra o Cabo da Boa Esperança, em 1487, e em Junho de 1494 assina-se o Tratado de Tordesilhas, que salvaguarda para os portugueses não só a Índia, mas a futura Terra de Vera Cruz.

²⁴ O Conservador vai ter um papel muito importante na sucessiva evolução do foro académico – que atingiu o seu ápice com D. João I. Vide António de Vasconcelos, “Génese e evolução histórica do foro académico da Universidade Portuguesa: extinção do mesmo (1290-1834)” cit.

²⁵ Joaquim Veríssimo Serrão, *Relações históricas entre Portugal e a França (1430-1481)*, Paris, 1975, p. 49-52; Luís de Matos, *Les portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550*, Coimbra, 1950, p. 5.

que virão a ser os pedagogos dos príncipes portugueses, filhos de D. Manuel: Aires Barbosa, o introdutor do ensino do grego em Salamanca, que depois de jubilado nesta universidade se torna mestre dos futuros cardeais D. Afonso, D. Duarte e D. Henrique; Luís Teixeira, mestre do futuro D. João III, Martinho de Figueiredo que exerceu a magistratura judicial e ensinou na Universidade de Lisboa um curso de Plínio – tal como Hernán Nuñez de Gusmám, el Pinciano, na vizinha Espanha –, atraindo notáveis professores de Gramática, dos dois Direitos e de Teologia. Deste seu curso e dos seus métodos, segundo as lições que recebera de Angelo Poliziano, em Itália, temos conhecimento pelo comentário do Livro I da *História Natural*, editado em 1529.

No último quartel do século XV, em 1485, chega Cataldo Parisio Sículo a Portugal, a convite de D. João II, para educar o seu filho bastardo D. Jorge. Do seu magistério iriam beneficiar também outros rebentos da nobreza.

A partir de então, Cataldo iria dar um novo impulso à pedagogia e à cultura, em Portugal, sob a égide da corte e da nobreza. A sua correspondência com altos dignitários áulicos ou aristocráticos, os seus versos e a sua prosa – a sua obra é editada a partir de 1500 – revelam bem a nova mentalidade que entre nós imprimia o Humanismo, de matriz italiana.

Nesta altura, em Espanha, florescia a Universidade de Salamanca com seus mestres de renome, tais como António de Nebrija, o português, seu colega e amigo Aires Barbosa, Hernán Nuñez de Gusmám, e os italianos Lúcio Marineo Sículo, Pedro Mártir d'Anghiera. A seu lado, a corte castelhana torna-se, no seu fervor pelas humanidades, uma verdadeira escola. Nela ensinou, a convite da rainha, desde 1488, o humanista Pedro Mártir d'Anghiera, que teve por aluno D. Jaime, duque de Bragança, aquando do seu exílio, no reinado do nosso rei D. João II.

Também em Portugal, no entanto, no último quartel do século XV, por ocasião da chegada de Cataldo à corte de D. João II, há já homens cultos e peritos na língua latina. Entre eles, D. Garcia de Meneses, bispo de Évora; Vasco Fernandes de Lucena²⁶; o Chanceler-mor do reino João Teixeira²⁷; Salvador

²⁶ Vasco Fernandes de Lucena, na sua longa vida, esteve ao serviço dos príncipes da “Inclita geração” e dos reis D. Duarte, D. Afonso V e D. João II, sendo ainda referido na correspondência de Cataldo. Tradutor fecundo da corte de Avis, foi embaixador de D. Duarte ao Concílio de Basileia e ao papa Eugénio IV e de D. João II ao papa Inocêncio VII. Pronunciou uma oração no *alevantamento* do rei D. João II e nas cortes de Évora de 1481-1482, as primeiras do reinado do “Príncipe Perfeito” – marco indelével da estratégia de fortalecimento do poder da coroa. Vide Manuela Mendonça, *D. João II*, Lisboa, 1991, p. 195.

²⁷ Figura de prestígio da corte de D. João II, que teve três filhos alunos de Angelo Poliziano, em Florença, profere um discurso na altura da elevação a Marquês do 3º conde de Vila Real, D. Pedro de Meneses, em Beja, no primeiro dia de Março de 1489. A própria função do orador, chanceler-mor do reino, com amplos poderes judiciais e alto valor político, confere *auctoritas* a este acto. Esta oração contém um panegírico de D. João II e enquadra-se na progressiva estratégia de fortalecimento do poder real. Derrubadas as casas de Viseu e de Bragança, e

Fernandes²⁸; ou ainda o alcaide-mor do Porto, João Rodrigues Sá de Meneses²⁹. Todas estas personalidades têm um papel significativo na afirmação da oratória, entre nós e na definição e evolução do humanismo português, filológico, literário e científico.

Os discursos proferidos, neste último quartel do século XV – período seminal de conquista e afirmação da utilidade da arte oratória, marcado pela colonização dos demais saberes – são uma prova inequívoca da existência entre nós de uma oratória civil³⁰. Desde o *alevramento* de D. João II e sobretudo desde as cortes de Évora-Viana (1481-1482), as primeiras do seu reinado, a *ars dicendi*, marca do humanismo nascente, é colocada ao serviço da ideologia do poder. Ganha prestígio, ao lado do pregador da corte, a figura do orador régio, com preparação clássica e competência retórica na língua latina³¹.

Não há dúvida de que estas peças de oratória civil, no dealbar do humanismo renascentista português, nos dão a marca da cultura da corte – à margem da Universidade – e da progressiva centralização do poder no reinado do “Príncipe Perfeito”.

É sobretudo desde o tempo dos reis D. João II e D. Manuel que a corte portuguesa se torna permeável ao movimento humanista, que os reis se rodeiam de letrados, designadamente juristas – que preparavam os regimentos das

consolidado o poder do soberano, atinge-se o ponto alto do “período de afirmação” do poder absoluto do rei, na designação de Manuela Mendonça (*D. João II* cit., p. 373-380). O significado político deste acto não passou despercebido aos cronistas de D. João II, como Rui de Pina (cap. 37) e Garcia de Resende (cap. 78).

²⁸ Laureado com a licenciatura nos Direitos Pontifício e Cesário, Salvador Fernandes pronunciou uma oração em honra de D. Fernando de Meneses, na entrada no seu marquesado, em 1509. Faz o panegírico de D. Fernando de Meneses, 3^a Marquês de Vila Real – pai de D. Pedro de Meneses e de D. Leonor de Noronha – como “príncipe umanizzato” do Renascimento:.. Assim se exprime: “...Quando tua nobilíssima mulher tem um filho, logo cuidadosamente mandas procurar uma ama e um mestre, a primeira para que dê leite ao teu descendente, o segundo para que lhe dê as letras, atitude que mal posso explicar por palavras. Por isso (coisa admirável!), no teu aristocrático palácio, a língua portuguesa conhece o silêncio do sepulcro, ao passo que a latina floresce, reverdece, vigora”. Vide Américo Costa Ramalho, Cf. Américo da Costa Ramalho, *Antologia de Latim Renascentista em Portugal*, Lisboa, ²1994, p. 113. Cf. infra, n. 40.

²⁹ Tradutor de Ovídio e poeta do *Cancioneiro Geral*, além de autor do *De platano* – diálogo que mostra, na linha de Plínio-o-Velho, a curiosidade científica do nosso Humanismo –, foi elogiado por Sá de Miranda, por realizar a perfeita união do ideal das armas e das letras, e também por Cataldo, em carta que dirige a D. Pedro de Meneses, 2^o conde de Alcoutim e futuro 3^o Marquês de Vila Real, dedicatário do poema laudatório, em dísticos elegíacos, *Verus Salomon, Martinus, ‘Martinho Verdadeiro Salomão’*. Escreveu-o o Humanista italiano em honra de D. Martinho de Castelo Branco, conde de Vila Nova de Portimão, sogro de Sá de Meneses.

³⁰ Belmiro Fernandes Pereira, *Retórica e eloquência em Portugal na época do Renascimento*, Lisboa, INCM, 2012.

³¹ É o caso de Cataldo que veio da Itália para a afamada corte de Portugal, onde serviu de pedagogo e *orator regius*, durante os reinados de D. João II e de D. Manuel.

diversas instituições, pilares do Estado centralizado – e ainda de homens de ciência, matemáticos, cosmógrafos, astrónomos, homens com conhecimentos teóricos e práticos na arte de navegar e cartografar, que tornam possível o prosseguimento e o êxito da expansão. O saber dos antigos e a sua *aemulatio* e *imitatio*, nos diferentes géneros literários, a gesta lusa em verso e em prosa, a literatura dramática que ensina e deleita a nobreza, nos seus serões palacianos, o conhecimento científico ou empírico e o exotismo dos novos mundos vão merecer, no Renascimento português, divulgação universal na língua latina, ou na “vulgar” e nobre língua materna, através da nova arte da imprensa, conhecida entre nós desde finais do século XV.

Também as grandes casas senhoriais se tornam cortes literárias e artísticas solidamente estruturadas, de que é exemplo expressivo a casa dos Marqueses de Vila Real, protectores de Cataldo, e o Paço Ducal de Vila Viçosa, desde os tempos do 4º Duque de Bragança, D. Jaime I (1479-1532)³²

Apesar do ambiente favorável da corte portuguesa, decisivo para a propagação do Humanismo, os novos métodos pedagógicos impuseram-se não sem algum conflito, ou mesmo resistência da instituição universitária, tanto em Portugal como em Espanha. Provam-no os epigramas de Aires Barbosa, o Humanista de Aveiro, o “Mestre grego”, que no seu ensino na Universidade de Salamanca se empenhou na *expulsio barbariei*. Ou, entre nós, a polémica contra a barbárie gótica e a crítica aos negociantes do “trigo sarnento” de Pastrana assumida por Estêvão Cavaleiro, no *Prologus* da sua *Noua grammatices marie matris dei uirginis*, que visava escoliastas pastranos, renitentes à inovação – estes os responsáveis pela expulsão de Estêvão Cavaleiro da Universidade de Lisboa³³.

É o próprio Cataldo quem se afirma, no seu quintilianismo, como o representante aúlico desta luta pela modernidade³⁴. O primeiro manifesto, publicado

³² Vide Nair Castro Soares, “A Casa de Vila Real e o Primeiro Humanismo Português”, in *Tendências da Literatura. Do Classicismo ao Maneirismo e ao Barroco e sua projecção na actualidade*, vol. II, Vila Real, UTAD, 2009, p. 6-53. (e ainda no site *Letras & Letras*, Universidade do Minho, 2009). Sobre a Casa de Bragança, vide Vítor Serrão, “Programas de temário mitológico na pintura maneirista portuguesa. O fresco nos focos de Évora e Vila Viçosa (1570-1630)”, in *Actas do Colóquio Mythos*, Lisboa, 2007, pp. 119-138.

³³ A *Noua grammatices marie matris dei uirginis ars* de Estêvão Cavaleiro, editada em 1516 é bem representativa do humanismo gramatical e retórico que é o nosso humanismo inicial. A crítica ao ensino tradicional pela gramática de Pastrana, que é adoptada pelos Estatutos Manuelinos, e a querela contra Pedro Rombo, revelam o entusiasmo posto na defesa de novos métodos pedagógicos. Vide Américo da Costa Ramalho, “Um capítulo da história do Humanismo em Portugal: o *Prologus* de Estêvão Cavaleiro”, in *Estudos sobre o séc. XVI*, Lisboa, 1983, p. 124-152.

³⁴ A cada passo, exprime Cataldo o seu orgulho em ser filho da Itália, berço da cultura, “onde foi descoberta não só a arte oratória mas, como todos sabem, jorram as fontes das restantes ciências”, e acima de tudo “onde o valor é escudo de si próprio”. Fá-lo sobretudo como protesto do seu próprio mérito de humanista, do seu papel na “expulsão da barbárie”, ou como denúncia amarga da incompreensão, ciúme e ignorância de certas pessoas que lhe

em Portugal, em defesa do latim humanístico contra a barbárie estilística do latim medieval, na linha de Lorenzo Valla, não vem da Universidade, surge da pena do introdutor do Humanismo em Portugal, em carta dirigida a D. Fernando de Meneses, escrita em fins de 1499 ou em janeiro/fevereiro de 1500³⁵.

Nesta carta, ataca a barbárie medieval e certos *theologiculi*, ‘teólogos de meia-tigela’, ou seja, os escolásticos tradicionalistas, que a defendem, e faz o louvor das *humaniores litterae*. E há nela ainda um pormenor a salientar: Cataldo defende a afinidade, se não mesmo a identificação, entre Retórica e Poética e faz a defesa da Poesia, alegando diversas autoridades. Entre elas, figura S. Basílio Magno, autor do opúsculo intitulado, na tradução latina de Leonardo Bruni Aretino, *De legendis antiquorum libris*. Os autores cristãos da Patrística são assim considerados a par dos clássicos. Além disso, é aconselhada, “para inteligência da Sacra Página”, a leitura dos escritores e poetas da Antiguidade pagã³⁶.

Na verdade, Cataldo, no seu magistério, no seu programa cultural, nos seus métodos pedagógicos de ensino directo dos autores latinos, teve um papel decisivo na abertura de Portugal ao Humanismo³⁷.

É que essa grande abertura ao Humanismo de matriz italiana, ao longo de sucessivas décadas, não bastaria para comprovar a afirmação e difusão do humanismo em Portugal. Necessária se tornava a renovação dos estudos,

são hostis na corte portuguesa. Vide Américo da Costa Ramalho, *Estudos sobre a época do Renascimento*, Lisboa, 1997, p. 83-105.

³⁵ Cf. Américo da Costa Ramalho, *Antologia de Latim Renascentista em Portugal* cit., p. 41-53.

³⁶ *Ibidem*, p. 44-45. A lição dos poetas, que vai a cada passo ser seguida pelos tratadistas pedagógicos, desde o *Quattrocento*, é enaltecida pelos autores do primeiro humanismo italiano – tais como Boccaccio no seu *De genealogia deorum*, considerado já a *magna charta* da nova dignidade universal conquistada pelas letras, ou Coluccio Salutati, em *De laboribus Herculis*, ou ainda Enea Silvio Piccolomini, no *De liberorum educatione*. Era a lição de Aristóteles, que ditara a Horácio o valor didáctico, ético, filosófico e lúdico da poesia, o poder de unir *utile dulci*, pois *aut prodesse uolunt aut delectare poetae* (Hor. *Ars poetica*, v. 343 e 333).

³⁷ Cataldo educara D. Jorge, filho bastardo de D. João II, em letras e em costumes, desde 1487 a 1495, ano da morte de D. João II. A esta primeira educação, a *puerilis institutio*, que tem por objectivo a aquisição de bons hábitos, a formação do carácter, no que respeita à moral individual e social, dão o tom Quintiliano e Plutarco – tal como os humanistas do primeiro humanismo italiano preceituavam e todos os pedagogos europeus do Renascimento não se cansavam de repetir. Além disso, o introdutor do Humanismo em Portugal, Cataldo, foi acima de tudo um homem da sua época, um pedagogo-humanista do *Quattrocento*, que teve como aura do seu magistério a glória dos seus discípulos que preparou para a vida pública, religiosa, civil, militar e para as lides de Apolo. Entre eles figuram, além dos filhos do rei D. João II, D. Afonso e D. Jorge, os filhos do Marquês de Vila Real, D. Pedro e D. Leonor; os filhos de D. Álvaro de Bragança, D. Jorge e D. Rodrigo; o filho de D. Fernando, duque de Bragança, D. Dinis. Sem esquecer ainda muitos outros que foram seus discípulos ou ouviram as suas lições, como o aposentador do paço Álvaro Rodrigues, de quem se queixa de lhe ocupar o tempo e não lhe pagar; D. Diogo de Sousa, futuro bispo do Porto e arcebispo de Braga; o gramático Pedro Rombo e Henrique Caiado, que trocou a sua pátria pela Itália e é um dos mais prestigiados poetas latinos do humanismo europeu, elogiado por Erasmo

segundo o programa Humanista, os métodos pedagógicos da educação nova, que caracterizam este movimento, tanto na Gramática como na Retórica, como na produção de textos literários.

No que se refere à instituição universitária, quando, em 1508, os Estatutos Manuelinos ratificam o que constituiria a estrutura formal dos cursos de Artes, apenas se referem a Gramática e a Lógica e não incluem a Retórica³⁸.

Só por finais do século XV, a pouco e pouco, e não por via institucional, se verifica uma mudança de perspectiva e de conteúdos no ensino gramatical: com os ensinamentos de Quintiliano, os humanistas reforçam a ligação da Gramática à Retórica, de forma a transformar um saber meramente linguístico em disciplina de estudos literários; o ensino da retórica, ou a retoricização da gramática, orienta-se no sentido da aquisição da *eloquentia*: a *recte loquendi scientia* deixa-se contaminar pela *ars bene dicendi*, em que Gramática, Retórica, Dialéctica e Poesia se interpenetram e confluem, numa identificação de objectivo comum³⁹.

É esta a lição que nos apresenta o discípulo de Cataldo, D. Pedro de Meneses, 2º Conde de Alcoutim, quando aos dezassete anos de idade se encarregava da oração de abertura solene das aulas na Universidade de Lisboa, em 1 de Outubro de 1504⁴⁰. Aliás este discurso, pioneiro da oratória académica em Portugal, é de matriz italiana. Da autoria de Cataldo, ainda em Bolonha, é uma Oração em louvor de todas as ciências e da própria Bolonha, editada em *Epistolae I*, em 1500⁴¹. Serviu ela de guião, de ponto de partida, a abrir curso às que se proferiram, no século XVI, na Universidade, no Colégio das Artes e nos Colégios

³⁸ Vide *Notícias chronologicas da Universidade de Coimbra* de Leitão Ferreira cit. Vol. I, p. 382-385.

³⁹ Sobre este assunto, vide e. g. a obra “Grammar and rhetoric in the Renaissance Rhetoric”, in *Renaissance eloquence*, ed. Murphy, Berkeley, 1983, p. 303-330.

⁴⁰ Vide D. Pedro de Meneses, *Oração proferida no Estudo Geral de Lisboa (Oratio habita in scholis Ulyxbonae)*. Tradução de Miguel Pinto de Meneses. Introdução e notas de A. Moreira de Sá, Lisboa, 1964. D. Pedro de Meneses, ensinado pelo mestre, tinha já proferido, em 1499, segundo costume italiano, um discurso em público, com doze anos apenas. Aos dezassete, em 1504, proferia esta oração de abertura solene das aulas na Universidade de Lisboa. Não só a ajuda do Sículo, mas o ambiente de sua casa, onde era proibido falar português – segundo narra Salvador Fernandes, na oração que profere em honra de seu pai, D. Fernando de Meneses, na entrada no seu marquesado, em 1509 –, teria pesado nesta mestria intelectual. Vide Américo Costa Ramalho, *Latim renascentista em Portugal* cit., p. 113. Alunos dilectos de Cataldo eram os filhos do Marquês de Vila Real, D. Pedro de Meneses e sua irmã D. Leonor de Noronha. Esta traduz de latim para português a *Coronica geral de Marco António Cocio Sabélico desde o começo do mundo até nosso tempo*, Coimbra, João de Barreira e João Álvares, 1550. Sobre D. Leonor de Noronha, vide Carolina Michaëlis de Vasconcelos, *A Infanta D. Maria de Portugal (1521-1577) e as suas damas*, ed. fac-similada, com prefácio de Américo da Costa Ramalho, Lisboa, 1983: cf. prefácio, p. VIII-XI.

⁴¹ Vide Cataldo, *Epist. I*, h 5 vº - 6 vº; i-i 3vº e ainda Luiz Carlos Stamato Marcellino de Carvalho, *A oração de Cataldo em Bolonha. Sua permanência na oratória do século XVI*. Rio de Janeiro, 1980.

dos Jesuítas – que apresentam, por vezes, verdadeira intertextualidade com a de Cataldo.

Ao longo dos tempos, permanece inalterado o modelo ciceroniano destas orações, em que o elogio das letras segue designadamente o *Pro Archia*; o ideal do homem culto, virtuoso, perito na arte de bem falar é dado pelas obras retóricas de Cícero, recém-encontradas, *Brutus*, *De oratore* e *Orator*, e pela *Institutio oratoria* de Quintiliano⁴².

No entanto, o programa de estudos enunciado nesta oração de D. Pedro de Meneses – apesar dos *topoi* retóricos em que é elaborada – integra-se no quadro das reformas educativas estruturais que no tempo de D. Manuel se fazem sentir, através dos estatutos novos conferidos à Universidade de Lisboa, à abertura de novas escolas, ao incremento cultural que procura atingir a dignidade e a altura da grandeza do império atlântico.

D. Manuel foi eleito Protector pela Universidade, como todos os seus sucessores, e tomou diversas medidas tendentes a melhorar e aumentar o quadro docente e o quadro das disciplinas: criou as cadeiras de Véspera de Teologia e de Filosofia Natural e mais tarde a de Sexto de Decretais e as de Astronomia e Matemática; reestruturou os cursos e enriqueceu o seu *curriculum*, designadamente o do curso de Artes; regulamentou os concursos para provimento das cadeiras, as provas de obtenção de graus e até as cores das insígnias dos graduados⁴³; instituiu prebendas, em importantes catedrais do Reino; alterou o processo de eleição para o cargo de Reitor: deixou de ser eleito um escolar, mas «um fidalgo ou pessoa constituída em dignidade» com mais de vinte e cinco anos.

Estas medidas, que decorrem da afirmação da autoridade do protectorado régio – e da tendência absolutista centralizadora do Estado, que se percebe, nesta instituição, desde os tempos de D. Afonso V e D. João II – e que desvirtuam os antigos costumes da autonomia universitária, não são suficientes para resolver os problemas administrativos e da vida de professores e estudantes. O próprio ambiente da Lisboa manuelina é pouco propício à reflexão estudiosa.

⁴² Cf. A. Costa Ramalho, “Cícero nas orações universitárias do Renascimento”, in *Para a História do Humanismo em Portugal I*, Coimbra, 1988, p. 31-47.

⁴³ As cores das insígnias eram as seguintes: branco para a Teologia, verde para Cânones, vermelho para Leis, azul escuro para Artes – que transitou para a Faculdade de Filosofia, criada pela reforma pombalina (1772), e depois para a de Letras, em 1911 –, amarelo para a Faculdade de Medicina, azul claro para a Faculdade de Matemática, criada também pelo Marquês de Pombal. Interessante notar que, à parte as cores que foram sendo criadas para as Faculdades mais recentes, as cores primitivas foram-se mantendo. O branco caiu em desuso com a extinção da Faculdade de Teologia, em 1911; o verde, que pertencia à Faculdade de Cânones – quando as Faculdades de Cânones e de Leis, em 1837, se juntaram para formar a Faculdade de Direito, que adoptou o vermelho pertencente à Faculdade de Leis – foi adoptado pela Reitoria.

Apesar disso, neste tempo, houve na Universidade mestres insignes: Baltazar Limpo, Pedro Margalho e Francisco de Monçom, em Artes e Teologia; Garcia da Orta em Filosofia Natural e Pedro Nunes em Matemática. Alguns deles seguiriam a Universidade, em 1537, e dariam grande lustre à Academia de Coimbra.

A política educativa de D. Manuel abrange, no entanto, um plano bem mais vasto. Se até então o ensino se concentrava fundamentalmente em duas cidades, onde se instalava a Universidade, Lisboa e Coimbra, num esforço concertado entre a coroa e a Igreja, este monarca tenta suprir as carências a que ficava sujeita a população do norte e sul do país. Leva, então, a efeito um projecto de instituir Colégios em Braga, Guimarães e Évora.

Além dos Novos Estatutos dados à Universidade, em 1503, nesta mesma data, manifesta a intenção de criar um Colégio em Lisboa; concede aos «emprimidores de liuros», «graças priuilegios liberdades e honras que ham e deuem aver os caualeiros de nossa casa»⁴⁴.

Em 1509, o Arcebispo de Braga, D. Diogo de Sousa, um dos discípulos de Cataldo, cria nesta cidade o Colégio de S. Paulo, com o apoio de D. Manuel, que só vemos a funcionar cerca de 1532⁴⁵. O Colégio de Guimarães viria a ser criado em 1512. Em 1517, o Colégio de S. Tomás, no Mosteiro de S. Domingos em Lisboa, e, em 1520, um Colégio em Évora.

É sobretudo na década de trinta do século XVI que as instituições de cultura nacionais vão conhecer uma reforma profunda.

Marco indelével na história do ensino em Portugal é a oração de André de Resende, pronunciada na Universidade de Lisboa, em 1534⁴⁶. O programa de estudos que esta oração preconiza é praticamente o mesmo das orações de Cataldo e de D. Pedro de Meneses, dado o esquema retórico comum: segue a divisão aristotélica das ciências, que se agrupam no *trivium* ou *artes sermocinales* e no *quadrivium* ou *artes reales*⁴⁷.

⁴⁴ Cf. Carta de 20 de fevereiro, ANTT, *Chancelaria de D. Manuel*, livro 5, fl. 6v. - Apêndice Documental, nº XIII.

⁴⁵ Sobre a sua orgânica e plano de estudos, vide Avelino de Jesus Costa, 'D. Diogo de Sousa, novo fundador da cidade de Braga', *Distrito de Braga*, Ano I, 2-4 (1961) 477-533.

⁴⁶ Vide L. *Andreae Resendii Lusitani Oratio pro rostris pronunciata in Olisiponensi Academia Calendis Octobribus MDXXXIII* e edição moderna: André de Resende, *Oração de sapiência*, Tradução de Miguel Pinto de Meneses. Introdução e notas de A. Moreira de Sá, Lisboa, 1956.

⁴⁷ Segundo a ordem que se tornou tradicional desde Alcuíno, o *trivium* era constituído pela Gramática – isto é, o estudo do Latim (que se alargou ao Grego e ao Hebraico) que incluía a Poesia –, a Dialéctica e a Retórica (Para se ajuizar do desenvolvimento e do alcance destas disciplinas, vide e. g. B. Weinberg, *Trattati di Poetica e Retorica del Cinquecento*, a cura di..., 3 vols., Bari, 1970-1972); o *quadrivium* era constituído pela Aritmética, a Geometria, a Astronomia e a Música (consistindo esta última na aprendizagem do cantochão e respectiva teoria).

Apesar disso, a ordenação hierárquica das disciplinas, cujo primado pertence à Teologia, como convém a um discípulo de Erasmo, a perfeição estilística e temática, revelada nesta oração de André de Resende, sem esquecer o vivo apelo ao cultivo do Grego, documentam bem não apenas a evolução do género, mas o progressivo desenvolvimento intelectual e cultural do nosso país⁴⁸.

A este propósito, dirá, com razão, Joaquim de Carvalho que, no Renascimento «a designação das disciplinas só tinha de medieval o nome, porque a matéria e a didáctica com que foram ensinadas já se apresentam com o selo da modernidade»⁴⁹.

Esta oração – que refere a urgência de elevar, em Portugal, as Letras acima das riquezas, dos títulos nobiliárquicos e da glória das armas – é exemplar na defesa da Gramática e nas críticas ao seu ensino tradicional. O ensino da Gramática, que integrava a Retórica, a Dialéctica e a Poesia deveria fazer-se, como recomendava Quintiliano, a partir da leitura e interpretação dos textos clássicos, no original. Se a mestria na arte de bem falar e de bem compor, ou seja de bem escrever, era o principal objectivo da Gramática, esta incluía também o ensino do Grego, necessário e indispensável ao acesso à verdadeira cultura humanística.

André de Resende, pelas funções que desempenha na corte, a partir de 1533, quer como mestre de príncipes, quer como teólogo, vai ter um papel importante na nova orientação do ensino em Portugal. No seu ardor pedagógico, o Eborense contribuiu para criar o ambiente propício às ideias reformadoras de D. João III. O rei que, com seu irmão Afonso, foi leitor de Erasmo – como sabemos pelo *Erasmii encomium* de Resende (vv. 207-210) – manifestou o desejo de convidar o Mestre de Roterdão para vir ensinar em Coimbra⁵⁰, e encarregou Resende de trazer para Portugal os humanistas belgas, Clenardo e João Vaseu, seus amigos e reputados professores do Colégio Trilingue de Lovaina.

A emigração estudantil portuguesa não acabara ainda, nesta altura. As universidades de Salamanca e as de Itália, que acolhiam os portugueses durante

⁴⁸ Vide J. V. de Pina Martins, “Humanismo e Universidade. Livros quinhentistas editados em Coimbra no âmbito dos estudos escolares e sua contribuição para o progresso do Humanismo”, in *Actas do Congresso sobre História da Universidade no VII Centenário*, t. IV., Coimbra, 1991, 47-66, maxime, p. 60. Nicolau Clenardo, contratado para professor de Humanidades do Infante D. Henrique refere, na sua *Epistola ad Christianos*, que este Príncipe, além do Latim pelo seu método directo, estudou Grego, Hebraico, Filosofia, Teologia e Matemática (cf. *Correspondance de Nicolas Clenard*, publicada por Alphonse Roersch, Bruxelas, 1940, p. 227-228).

⁴⁹ Vide Joaquim de Carvalho, “Pedro Nunes, mestre do Cardeal Infante D. Henrique”, in *A cidade de Évora 21-22 (1950)* 1-13: cit. p. 6.

⁵⁰ Cf. a declaração de Damião de Góis perante a Inquisição. Vide, a este propósito, Marcel Bataillon, *Études sur le Portugal au temps de l’Humanisme*, Coimbra, 1952, p. 89. A testemunhar a simpatia de Erasmo pelo possível futuro Mecenas, ficou a dedicatória a D. João III das suas *Chrysostomi lucubrationes*, na sua edição de 1527, retirada em edições posteriores.

o século XV, vão cedendo lugar, embora não completamente, no século XVI, aos grandes centros culturais como Lovaina e às universidades francesas.

Em França, têm a preferência o colégio parisiense de Santa Bárbara, onde o rei D. João III instituiu cinquenta bolsas para estudantes portugueses, e o da Guiena em Bordéus, dirigidos respectivamente por Diogo de Gouveia, o Velho, e por André de Gouveia, tio e sobrinho.

No final do diálogo *De platano*, que data de 1537, João Rodrigues de Sá de Meneses, uma das figuras mais representativas do primeiro Humanismo entre nós, dá notícia de grande movimento de estudantes frente ao mosteiro de Santa Cruz, onde se encontrava a Universidade recentemente transferida. Formula então o voto de que as letras venham a inundar Portugal, para que «os portugueses não precisem de mendigar ciência e letras pelas encruzilhadas da Itália e de Castela, para vergonha sua, como outrora»⁵¹. Este mesmo desejo exprimira André de Resende na sua oração de 1534.

Caberá a D. João III, a quem Luís Vives incentiva, na carta que introduz o *De tradendis disciplinis*, a ele dedicado, dar realidade a este projecto educativo⁵². É mesmo provável que o monarca português tenha seguido a orientação do Humanista valenciano na escolha da cidade universitária que viria a ser o grande centro intelectual, a cidadela do saber no quinhentismo português – Coimbra⁵³.

A Universidade, em 1537, estabelece-se definitivamente na cidade do Mondego. Nesta altura, as instituições de cultura nacionais vão conhecer uma reforma por assim dizer sistemática, que corresponde ao generalizado entusiasmo europeu pelas Humanidades, a que a imprensa veio dar um notável contributo.

O mecenatismo régio é secundado pelo de outras figuras, como o Cardeal Infante D. Henrique, que protege o Colégio de S. Paulo em Braga, onde é Arcebispo. Aos cursos de Gramática e Poética, criados em 1537, se vêm a juntar, dois anos mais tarde, a Retórica, a Filosofia, os Cânones e a Teologia⁵⁴. Neste colégio, ensina cerca de um ano os rudimentos da língua latina Clenardo, o reputado mestre da Universidade de Lovaina, enquanto Vaseu, seu amigo, não chega de Salamanca. Este, nomeado para a cadeira de Retórica, com a intenção

⁵¹ Américo da Costa Ramalho, *Antologia de Latim Renascentista em Portugal* cit., p. 135.

⁵² Joannis Ludovici Vivis Valentini *Opera omnia*, distributa et ordinata a Gregorio Majansio, Valencia 1782: tomus VI, *De tradendis disciplinis*, p. 2-4.

⁵³ *Ibidem*, p. 272-273. Vide a descrição minuciosa das características do local em que, segundo Juan Luis Vives deveria erguer-se o *collegium*. Em seu entender, a cidade deveria ter um clima saudável – *coelum ut sit salubre* – e geograficamente situar-se, nem numa cidade demasiado concorrida, nem numa povoação limítrofe (*nec publico itinere adiaceat...non in regionis limitibus*).

⁵⁴ O Arcebispo, que tinha por dever do seu cargo promover a instrução, eleva as escolas de Braga a Estudo Geral e manda vir mestres de reinos estrangeiros. Sobre a provisão do Infante-arcebispo e sua execução, vide M. Gonçalves Cerejeira, *O Renascimento em Portugal. II - Clenardo. O Humanismo, a Reforma*, Coimbra, 1975, p. 116.

de suprir às necessidades dos alunos, publica em 1538, ainda em Salamanca, uma *Collectanea Rhetorices*, com um prefácio-dedicatória ao Cardeal Infante D. Henrique. Transferido este para a mitra de Évora, os humanistas belgas acompanham-no. A capital alentejana contaria agora com a presença destes pedagogos, que vinham juntar-se a André de Resende. O Humanista Eborense, após a morte do seu príncipe, o Cardeal D. Afonso Afonso, em 1540, e desgostoso do viver na corte, abre escola pública, na sua cidade⁵⁵.

Os Colégios universitários hieronimitas de Penha Longa e da Costa, junto de Guimarães, conhecem grande prestígio. Em 1535, por ordem do rei, Frei Diogo de Murça, que obtivera em Lovaina o “bonnet doctoral” em Teologia, vem dirigir um colégio em Penha Longa, onde os religiosos estudariam as ciências. Em 1537, o mesmo monarca muda o Colégio para o Mosteiro de Santa Marinha da Costa.

Para ajuizarmos da importância do Colégio da Costa, basta ler os seus regulamentos e as disciplinas aí leccionadas⁵⁶. A equivalência perfeita aos graus conferidos aos estudantes da Universidade de Coimbra, leva à reclamação do reitor desta, aliás atendida pelo rei⁵⁷.

Nestes Colégios, onde leccionam professores como Inácio de Moraes, o autor do *Elogio de Coimbra*, e Frei Diogo de Murça, encontram-se, entre os estudantes, o Infante D. Duarte e D. António Prior do Crato, filhos ilegítimos do rei e do Infante D. Luís, respectivamente.

O Infante D. Duarte foi uma figura curiosa. Apesar de falecer com vinte e um anos (em 1543), proferiu uma *Oração em louvor da Filosofia* e traduziu, em latim, a *Crónica de D. Afonso Henriques* de Duarte Galvão⁵⁸. Outros nomes poderiam ser referidos, não só entre os mestres, como entre os discípulos. No

⁵⁵ Vide o artigo modelar de Luís de Matos, “Ebora Humanística – 1490-1550”, in *A cidade de Évora* 59, XXXIII Ano (1976) p. 5-21. Sobre o grupo erasmista de Évora, vide Marcel Bataillon, *Études sur le Portugal au temps de l’humanisme* cit., p. 98-99.

⁵⁶ Vide A. Moreira de Sá, *A Universidade de Guimarães no século XVI (1537-1550)*. Prefácio de Robert Ricard, Paris, 1982.

⁵⁷ Vide *Actas dos Conselhos da Universidade de 1537 a 1557*, publicadas por Mário Brandão, vol. I, Coimbra, 1941, p. 2-3.

⁵⁸ A *Crónica de D. Afonso Henriques* de Duarte Galvão, escrita provavelmente em 1503, por encomenda de D. Manuel, é uma obra política e um dos primeiros frutos da celebração da identidade histórica de Portugal. A raiz húngara da linhagem dos reis portugueses, que figura na *Crónica do Imperador Clarimundo*, de João de Barros, editada em Lisboa em 1522 e de novo em 1555, em Coimbra, nos prelos de João Barreira, prende-se com a ideia de que os nossos reis se deviam considerar como os verdadeiros herdeiros da monarquia visigótica. Foi Duarte Galvão um dos principais defensores da visão “imperial” da monarquia portuguesa: Cf. Luís Filipe Thomáz, ‘L’idée impériale Manuéline’, in *La Découverte, le Portugal et l’Europe*, Paris, 1990, p. 35 e sqq. Camões n’Os *Lusíadas* e D. Jerónimo Osório, no *De regis institutione et disciplina* (e.g. *Opera omnia*, Roma, 1592, I, 466.7 e sqq.), manifestam ter conhecido e manuseado esta crónica, no que toca sobretudo ao milagre de Ourique e ao sentido providencialista da nação portuguesa.

entanto, o mais famoso, entre estes últimos, é Frei Heitor Pinto, que honrou a Universidade de Coimbra com o seu magistério, foi orador sacro, exegeta, escritor religioso e, na sua *Imagem da vida Cristã*, um dos maiores clássicos, em prosa, da língua portuguesa, no século XVI⁵⁹.

Mas é Coimbra, na realidade e por metonímia, a cidade universitária portuguesa.

A reforma estrutural do ensino em Coimbra vai ser liderada por dois obreiros incansáveis, os jeronimitas Frei Brás de Braga e Frei Diogo de Murça, duas figuras eminentes do nosso Humanismo Renascentista⁶⁰.

Em Santa Cruz essa reforma é levada a cabo, dez anos antes da transferência da Universidade para Coimbra, por D. Frei Brás de Braga.

Papel basilar na modernização e prestígio do ensino conimbricense desempenha a imprensa, cuja invenção Garcia de Resende saudara, na sua *Miscelânea* (1516)⁶¹: «E viimos em nossos dias/ ha letra de forma achada/ com que a cada passada/ crescem tantas livrarias/ e ha sciencia he augmentada».

Já antes de 1537, existiam os prelos de Santa Cruz, pois, em data que se fixa entre fevereiro de 1530 e abril de 1531, Germão Galharde monta a imprensa do Mosteiro e ensina a sua arte aos Cónegos regrantes⁶².

Por carta de 5 de Julho de 1539, D. João III, ciente da importância do livro como instrumento fundamental do ensino e desenvolvimento cultural

⁵⁹ A sua *Imagem da vida cristã*, cuja primeira parte saiu a lume em Coimbra, em 1563, apresenta por vezes uma carga enorme de citações eruditas, colhidas nas fontes escriturísticas, patrísticas, greco-latinas e em autores modernos. Entre estes, estão presentes Petrarca, Marsilio Ficino, Baltasar Castiglione, Tomás Moro, Budé, Erasmo, Pompónio Leto e Luis Vives. Para o estudo das fontes clássicas e bíblicas de Frei Heitor Pinto, vide Introdução de Edward Glaser à *Imagem de la Vida Cristiana*, Barcelona, 1967. Para o estudo das fontes humanísticas, vide Introdução de J. V. de Pina Martins à *Imagem da Vida Cristã*, Porto, 1984, p. V-LXI.

⁶⁰ A reforma do ensino em Santa Cruz é levada a cabo por D. Frei Brás de Barros ou de Braga, em 1527. À frente da Universidade vai ser colocado Frei Diogo de Murça, confrade e condiscípulo em Lovaina e em Paris do reformador e governador de Santa Cruz. Este jeronomita, que recebeu em 27 de maio de 1533 o «bonnet doctoral» na Universidade de Lovaina, onde conheceu Clenardo, foi o 4º reitor da Universidade de Coimbra, desde 5 de novembro de 1543 a 28 de setembro de 1555, data em que o rei encarregou o Doutor Afonso do Prado de servir de Reitor (cf. Mário Brandão, *Documentos de D. João III*, 4 vols., Coimbra, 1937-1941: vol. IV, p. 260). Ilustrativa dos interesses culturais de Frei Diogo de Murça é a relação dos livros que integravam a sua biblioteca – obras dos autores clássicos, dos autores sagrados, de humanistas italianos famosos do *Quattrocento* ao *Cinquecento*, do humanismo hispânico e europeu, numa abrangência temática e ideológica verdadeiramente notáveis (Vide A. Moreira de Sá, *Livros de uso de Frei Diogo de Murça*, Coimbra, 1977).

⁶¹ Vide *Livro das Obras* de Garcia de Resende, edição crítica, estudo textológico e linguístico por Evelina Verdelho, Lisboa, 1994: *Miscellanea*, est. 179, p. 570.

⁶² Apesar dos estudos consagrados aos primórdios da tipografia coimbrã por A. G. da Rocha Madahil, ver as razões da implantação tardia da arte de imprimir nesta cidade e a influência que nela exerceu a tipografia parisiense, em J. Vitorino de Pina Martins, *Humanisme et Renaissance de l'Italie au Portugal – Les deux Regards de Janus* 2 vols., Paris, 1984, p. 936-938; Artur Anselmo, “O livro português ao serviço do Humanismo”, *Arquivos do Centro Cultural Português* 23 (1987) 359-372; Idem, *Origens da Imprensa em Portugal*, Lisboa, 1981.

da Academia, determina que “hos livreiros que na dita cidade tyverem suas temdas com copia de liuros das çiemçias que na dita vnyversidade lem guozem de todollos pujlegios & liberdades que tem & de que gozam os estudantes & offiçiaes da dita vnyversidade”⁶³.

Por alvará de 21 de Março de 1548 confirma e aprova o contrato celebrado, por seu mandado, entre o reitor Frei Diogo de Murça e os impressores João de Barreira e João Álvares, «pera aveeree de ter inpresaõ na dita vniversidade»⁶⁴. Estava assim criada a Imprensa da Universidade, indissociável do valor intelectual e do papel cultural desta instituição no Humanismo renascentista e ao longo de séculos.

Coimbra ganha outra feição arquitectónica. Torna-se um centro, onde acorrem os artistas da pedra. João de Ruão, Nicolau Chantraine tiveram oportunidade de fazer aqui verdadeira escola. Marca evidente das proporções deste projecto cultural é a rua de Santa Sofia, hoje rua da Sofia, com a largura que ainda hoje possui que não existe em tantas outras que pelos tempos fora se foram abrindo, neste velho burgo universitário⁶⁵.

Desde a transferência da Universidade, em 1537, que se tornava insustentável que ela, por falta de instalações adequadas, se encontrasse dividida em duas partes, uma a funcionar em Santa Cruz, outra no Paço das Escolas. Os conflitos de jurisdição multiplicavam-se. Agudizaram-se no tempo do reitor Frei Bernardo da Cruz, pelo que o monarca intervem e coloca à frente da Universidade Frei Diogo de Murça, confrade e condiscípulo do reformador de Santa Cruz⁶⁶. Em Outubro de 1544, as faculdades que se encontravam em Santa Cruz – Artes, Teologia e Medicina – juntavam-se às restantes no Paço das Escolas, dando-se assim a reunificação da Universidade⁶⁷.

Anexos a Santa Cruz foram erguidos quatro Colégios, o de S. Miguel e o de Todos-os Santos, com funções lectivas e residenciais, e os de Santo Agostinho e de S. João Baptista, que serviam quase exclusivamente de aposentadorias. Com esta função, embora proporcionassem ainda a leccionação de cursos, muitos outros colégios de diversas ordens religiosas se ergueram na cidade, para acolher

⁶³ Vide Mário Brandão, *Documentos de D. João III*, vol. I, p. 155-156.

⁶⁴ *Ibidem*, vol. III, p. 141-142.

⁶⁵ Vide A. Nogueira Gonçalves, “Os Colégios Universitários de Coimbra e o desenvolvimento da arte”, in *A sociedade e a cultura de Coimbra no Renascimento*, Coimbra, 1982, p. 223-237; António de Oliveira, *A vida económica e social de Coimbra*, 2 vols., Coimbra, 1972.

⁶⁶ Conhecida é a abertura destas duas figuras eminentes do nosso Humanismo Renascentista, às correntes de espiritualidade e da pedagogia erasmianas. Cf. e.g. J. V. de Pina martins, *Humanisme et Renaissance de l'Italie au Portugal* cit. , p. 433, 436 e 566.

⁶⁷ *Notícias Cronológicas da Universidade de Coimbra*, escritas pelo beneficiado Francisco Leitão Ferreira, edição publicada, revista e anotada por Joaquim de Carvalho, Coimbra, 1940, Iª parte, vol. II, pp. 411-412. Sobre a construção de uma “Universidade nova”, que os estatutos da autoria de Fr. Diogo de Murça, hoje perdidos, dariam a conhecer, vide Sebastião da Silva Dias, *A política cultural no tempo de D. João III*, I, Coimbra, 1969, p. 623-700.

mais de um milhar de estudantes, quando, a par da Universidade, o Colégio das Artes abriu as suas portas⁶⁸.

A criação do Colégio das Artes, que trouxe da *Schola Aquitanica*, do Colégio de Bordéus, um escol de humanistas portugueses e estrangeiros sob a égide do Principal André de Gouveia, destinava-se à preparação dos alunos que frequentariam os cursos universitários⁶⁹. A 21 de Fevereiro de 1548, inaugurava-se o prestigiado Colégio e caberia a Arnaldo Fabrício proferir a oração de *Laudes litterarum*, na tradição das que se proferiam na Universidade, desde os tempos em que se encontrava sediada em Lisboa⁷⁰.

O Colégio das Artes, em Coimbra, fazia parte da Universidade e integrava as suas Escolas Menores, embora estivesse isento da sua jurisdição. Assim os seus Mestres, oficiais e alunos tinham os mesmos privilégios dos Lentes e estudantes das Escolas Maiores.

Segundo o *Primeiro Regimento* de 16 de Novembro de 1547, o Colégio das Artes devia ter aulas de Latim, Grego e Hebraico, Artes e Matemáticas, com um total de dezanove professores, e destinava-se prioritariamente a preparar os alunos em Latim e Filosofia, habilitando-os a cursar qualquer das Faculdades Maiores de Teologia, Cânones, Leis ou Medicina. Apesar disso, a reputação internacional dos seus mestres e o alto nível do ensino ministrado, designadamente nas disciplinas literárias, conferiam-lhe um estatuto de instituição de ensino superior, à semelhança dos colégios europeus, com a prerrogativa de conferir graus⁷¹.

⁶⁸ Sabe-se que «em meados de Abril de 1548 os estudantes ainda não são mil, mas em fins desse mês já ultrapassam esse número, e em 12 de Dezembro quase atingem já o de 1200, para virem a orçar pelos 1500 no Verão de 1550». Já nas mãos dos jesuítas, na última década do século, «ouviam as preleções dos mestres da Companhia uns 2500 a 2600 estudantes». Cf. a este propósito, e. g. Joaquim de Carvalho, *Obra completa* cit., II, p. 217.

⁶⁹ Para uma síntese da *Ratio studiorum* do Colégio das Artes e sua execução, segundo o *modus parisiensis*, vide Nair N. Castro Soares, “Pedagogia humanista no Colégio das Artes no tempo de Anchieta” in *Actas do Congresso Internacional “Anchieta em Coimbra – 450 anos. Colégio das Artes da Universidade de Coimbra (1548-1998)”*, Coimbra, 25-29 de Outubro de 1998, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2000, pp. 1039-1065

⁷⁰ Vide sobre o Colégio das Artes, os estudos de Mário Brandão, *O Colégio das Artes*, 2 vols., Coimbra, 1924-1933; Idem, *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes*, 2 vols. Coimbra, 1948 e 1969. Cf. ainda *Quatro orações latinas proferidas na Universidade e Colégio das Artes (século XVI)*. Publicação e prefácio de Luís de Matos, Coimbra, 1937. Além desta Oração de Arnaldo Fabrício (p. 1-23), figuram ainda nesta obra a oração de Belchior Beleago, proferida no dia 1 de outubro de 1548, na abertura da Universidade (p. 25-49); a de André de Resende, proferida no Colégio das Artes em 28 de Junho de 1551, como panegírico de D. João III (p. 51-66); e a de Hilário Moreira (p. 67- 92), de 1552.

⁷¹ A morte inesperada de André de Gouveia e a suspeição de heresia de alguns dos seus prestigiados mestres levam à entrega, pelo então Principal Diogo de Teive, do Colégio das Artes aos jesuítas, a 10 de Setembro de 1555. A 1 de Outubro, o Pe. Pedro Perpinhão pronuncia, na sessão de abertura deste Colégio, sob a jurisdição da Companhia de Jesus, a oração *De societatis Iesu gymnasiis, et de eius docendi ratione*. Esta oração inaugural sintetiza,

A preocupação da modernidade do ensino era cada vez mais evidente⁷². Na Universidade, funcionavam cursos regulares de Artes e Humanidades, com aulas de Grego, Latim e Hebraico, leccionadas por professores como Vicente

magistralmente, na veemência, clareza e elegância do discurso, os dois ideais, pedagogia e proselitismo, lustre do lema jesuítico *ad maiorem Dei gloriam*. Na linha do Regulamento que André de Gouveia compusera para o Colégio de Bordéus e que adaptara ao Colégio das Artes, é o apresentado pelo P^e. Pedro Perpinhão, em *De ratione liberorum instituendorum litteris Graecis et Latinis*, escrito, em 1565, a pedido do P^e. Francisco Adorno, para servir de modelo à pedagogia jesuítica. Este opúsculo, onde defende a utilidade da Retórica, da Dialéctica e da Poesia na formação integral do *uir humanus*, reveste-se da maior importância para a história da pedagogia, por apresentar, nos seus diversos capítulos, os métodos de ensino, programas e orientações pedagógicas do Colégio das Artes em Coimbra – nos anos em que o P^e. Perpinhão, aí ensinou, de 1555 a 1561 – e, sobretudo, por estar na base da *ratio studiorum* dos diversos Colégios jesuítas que se estendiam pela Europa, paredes meias com os colégios da Reforma, de que foi mentor inexcidível Johan Sturm, de par com Philippe Melanchthon, o preceptor da Alemanha. Ainda na continuidade da pedagogia de André de Gouveia e do seu *modus parisiensis*, assente na ordem e no exercício, os Padres Cipriano Soares, Pedro Perpinhão e Manuel Álvares regem as primeiras classes de latinidade. São estes professores ilustres os principais responsáveis pela teorização doutrinal e estética que rodeou a definição da arte da palavra, na segunda metade do nosso século XVI, e que marcaram, definitivamente, com o seu magistério, as directrizes pedagógicas do nascente humanismo inaciano. Os manuais destes mestres de Humanidades e do mestre de Artes, Pedro da Fonseca, serviriam o ensino nos Colégios jesuíticos em toda a Europa, por mais dois séculos.

⁷² A pedagogia moderna, veiculada sobretudo pela obra de Erasmo, “O educador da Europa”, vai ter os seus reflexos no ensino humanista em Portugal, não só nos métodos usados – que privilegiam o *modus parisiensis* – como ainda em obras didácticas que se compõem ao longo do século XVI para servirem de apoio ao ensino. Vide e. g. a edição de um tratado de Erasmo, que facilitava a memorização de *loci communes*, na tradição dos *Distica Catonis* do ensino medieval (*Index rerum ac uerborum copiosissimus ex Des. Erasmi Roterodami Chiliadibus per Ioannem Vasaem*. Conimbricae, 1549), por João Vaseu, autor de uma *Collectanea Rhetorices*, editada em Salamanca em 1538; a edição coimbrã dos *Colloquia* do mestre de Roterão, por Juan Fernandez, que lhe tinha sido sugerida pelo então reitor da Universidade, Frei Bernardo da Cruz, para servir aos mestres de Retórica no ensino da latinidade; o *Compendium rhetorices ad Damianum a Goes Equitem Lusitanum*, dedicado por Erasmo a Damião de Góis, um conjunto de notas de carácter didáctico sobre lugares comuns e *schemata* retóricos; as obras de Jerónimo Cardoso, autor do primeiro Dicionário Latino-português e Português-Latim, o *Dictionarium Latino-Lusitanicum et uice uersa Lusitanico-Latinum*, impresso em Coimbra nos prelos de João Barreira, em 1569-1570; ou as obras pedagógicas dos jesuítas, tais como o tratado de Pedro de Perpinhão *De ratione liberorum instituendorum literis Graecis et Latinis*, de 1565; os três livros de Cipriano Soares *De arte rhetorica*, segundo a lição de Aristóteles, Cícero e Quintiliano, editados em Coimbra por João Barreira, em 1562; a Gramática do jesuíta Pe. Manuel Álvares que vem à luz em 1572 e conhece cerca de 550 edições, distribuídas por vinte e dois países. Ou enfim, as Colectâneas de sentenças, reflexo dos métodos pedagógicos humanistas, e postas por vezes ao seu serviço, que cativaram autores portugueses como D. Francisco de Portugal, primeiro Conde de Vimioso – só editadas no século XVII – Diogo de Teive, André Rodrigues de Évora, Diogo Pires, Frei Luís de Granada. Cf. Nair N. C. Soares, “Humanismo e Pedagogia”, *Miscelânea em honra da Doutora Maria Helena da Rocha Pereira – Humanitas* 47 (1995) 799-844. Idem, “A literatura de sentenças no Humanismo Português: *res et uerba*”, *Humanitas* 43-44 (1991-1992) – *Actas do Congresso Internacional “Humanismo Português na época dos Descobrimentos”* (Coimbra, 9-12 de Outubro de 1991), Coimbra, 1993, p. 377-410.

Fabrício, Juan Fernández e Mestre Eusébio, respectivamente. As aulas de Grego de Vicente Fabrício, que comentava, nesta língua, Homero, e os alunos lhe respondiam quase só da mesma forma, enchem de admiração Clenardo, ao passar em Coimbra, em Agosto de 1537. O Humanista brabantino fala a um seu compatriota como ficou assombrado com o *nouo miraculo*⁷³.

Aliás, o ensino na Universidade das três línguas cultas era prova inequívoca da actualização e europeização das nossas instituições escolares, que seguiam, neste particular, o Colégio Trilingue de Lovaina, onde fora mestre Clenardo e onde estudaram muitos humanistas portugueses, ou o Colégio de França, sob a inspiração de Guillaume Budé, ou ainda a Universidade de Alcalá de Henares, onde seria publicada a *Bíblia Poliglota*, sob a direcção do Cardeal Cisneros. É que o conhecimento destas línguas torna-se referência indispensável para se ajuizar não só da cultura literária, mas também teológica, jurídica e científica, nesta época. Só através delas era possível o recurso às fontes do saber.

É, no entanto, neste particular, verdadeiramente fundamental e indispensável um domínio perfeito, correcto e elegante da língua latina, a língua de cultura e de comunicação na Europa. Em latim, eram leccionadas as diferentes matérias, pelo que se torna possível a contratação de mestres estrangeiros.

Os *Estatutos da Universidade de Coimbra* de 1559 regulamentam o ensino destas línguas e os salários dos seus Mestres⁷⁴. E mais explicitam, no que toca à língua da comunicação na Europa de então, o Latim: «Hos alunos, que ouverem de ouvir Artes, tenham ouvida Latinidade, de maneira que saibão falar e compor»⁷⁵. Esta expressão “falar e compor” implica não só o entendimento e o comentário dos autores latinos, mas a sua imitação, na pureza e beleza estética do discurso oral e escrito.

É que, não só os futuros profissionais de Humanidades, mas os estudantes de Medicina, de Direito e de Teologia faziam os estudos preparatórios em cursos de Artes. A todos o latim abria as portas à universalidade do saber, e não só da Antiguidade, mas da ciência que toda a Europa produzia, que – por não ter ainda atingido um elevado grau de desenvolvimento e especialização – era abarcável pela enorme curiosidade intelectual dos homens desta época.

A modernidade do ensino impõe-se progressivamente. A orientação tomista da Teologia, que reflecte a influência do método salmantino, em particular de Francisco Vitória, é introduzida por Frei Martinho de Ledesma. Este inicia na

⁷³ Vide M. Gonçalves Cerejeira, *O Renascimento em Portugal I- Clenardo e a sociedade portuguesa (com a tradução das suas Principais Cartas)*, Coimbra, 1974, p. 114; Sebastião Tavares de Pinho, “Les études du Grec à l’Université de Coimbra (XVI^e siècle)” in *L’Humanisme Portugais et l’Europe, Actes du XXI^e. Colloque International d’Études Humanistes*, ed. Jean Claude Margolin et J. V. de Pina Martins, Paris, 1984, p. 87-109.

⁷⁴ Vide *Estatutos da Universidade de Coimbra (1559)*, com introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite. Coimbra, 1965, p. 94.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 314.

Universidade de Coimbra a leitura de S. Tomás em vez de Durando, como por alvará de 26 de outubro de 1541 ordenara D. João III⁷⁶. No magistério desta primeira cátedra de Teologia havia de permanecer o discípulo de Vitória durante trinta anos.

Entre os professores mais famosos de Direito Canónico e Leis, contam-se Martin de Azpilcueta Navarro e Manuel da Costa, que também foi poeta. Sabe-se que – apesar das críticas contra Bártolo, Baldo e Acúrsio, como autoridades de direito entre nós, feitas quer por André de Resende, no passo já referido da sua epístola *De uita aulica*, quer na comédia *Eufrosina* de Jorge Ferreira de Vasconcelos – o *Regimento da Instituta* de 17 de Setembro de 1539 é um testemunho inegável de que o método jurídico medieval tinha sido ultrapassado⁷⁷.

Em Medicina, são lentes figuras como Rodrigo Reinoso, António Luís, comentador de Erasmo. A medicina de então debatia-se entre o tradicionalismo aristotélico e galénico e a experiência. No entanto, os alvarás régios de 16 de Outubro de 1546 ordenavam que os cadáveres dos doentes estrangeiros, mortos no hospital, e dos justicados fossem entregues ao lente de prima de Medicina, então Rodrigo Reinoso⁷⁸.

Em Matemática, o lente mais famoso de todos foi Pedro Nunes, que prestigiou a Universidade e o seu ensino com obras que os prelos não se cansavam de editar⁷⁹. Talvez em 1573, tenha trocado Coimbra por Lisboa, onde é chamado a ensinar D. Sebastião.

Cabe-nos por fim um apontamento no que diz respeito ao alcance científico da actividade pedagógica, em Portugal. Apesar do currículo alargado, neste domínio, que as orações de sapiência testemunham e os próprios estatutos regulamentam, Joaquim de Carvalho, ao estudar este assunto, afirma que a Universidade, na Renascença, se voltou mais para um ensino especulativo e “em vez de ciência fez erudição”⁸⁰. E inclina-se mesmo a pensar que, “à excepção de Pedro Nunes, nenhum mestre defrontou a Natureza com ânimo resolutivo e mente despreconcebida”⁸¹.

⁷⁶ Vide Mário Brandão, *Documentos de D. João III* cit., vol. II, p.71

⁷⁷ MÁRIO BRANDÃO, *Documento de D. João III*, I, Coimbra, 1937, doc. CXIII, p. 188; cf. também, neste particular, *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1559) por SERAFIM LEITE, Coimbra, 1963, cap. 31, "Do modo que lerão os lentes de cadeiras piquenas de Canones e Leis e Instituta", p. 99.

⁷⁸ Vide Mário Brandão, *Documentos de D. João III* cit., vol. III, p. 71-72.

⁷⁹ J. V. de Pina Martins, "Humanismo e Universidade. Livros quinhentistas editados em Coimbra no âmbito dos estudos escolares e sua contribuição para o progresso do Humanismo", t. IV, cit., p. 47-66.

O elogio de todos os mestres da Universidade de Coimbra é feito pelo sevilhano Juan Fernandez: *Oração sobre a fama da universidade* (1548), de Me. João Fernandes, edição, com prefácio, introdução, tradução e notas de Jorge Alves Osório, Coimbra, 1967.

⁸⁰ Vide *Obra completa*, vol. III, p. 329-339.

⁸¹ *Ibidem*, p. 338. No entanto, o próprio Joaquim de Carvalho (*Obras de Pedro Nunes*, vol.

Não é de estranhar que tal aconteça, pois a atitude do pensamento português no século XVI, quer a nível filosófico, quer doutrinário, privilegia o sentido especulativo e valorativo da existência e compraz-se no observar do acto humano, sua análise e compreensão⁸².

Apesar disso, as disciplinas tradicionais do *quadrivium* reflectem bem o espírito renovado do saber, também no domínio científico.

Numa palavra, o processo educativo de cada época reflecte como num espelho a mundividência humana e os condicionalismos históricos em que se concretiza. Além disso, a educação e a formação integral humanistas, indissociáveis da pedagogia, não se realizam apenas através de reformas universitárias ou de outras instituições paralelas ou complementares. São os mestres que nelas professam, os manuais didácticos e os métodos utilizados, os livros que se meditam, lêem ou explicam, os autores de referência, considerados, segundo os padrões de sensibilidade do tempo, como *auctoritas*, e editados com rigor crítico pelos mais famosos prelos europeus, que são os principais instrumentos de renovação.

Na época áurea de “reconstrução” da cidade do Mondego e de renovação de saberes, de empenhamento cultural e científico, Humanismo e Universidade fundem-se na prosa laudatória ou em inspirados versos latinos de Inácio de Moraes, António de Cabedo ou Diogo Pires e de toda uma Plêiade de poetas e prosadores em língua portuguesa que cantam e celebram, com emoção ou saudade, a “Lusa Atenas”, a “Acrópole do Saber”, a “Colina das Musas”.

Neste contexto, a Universidade reflecte necessariamente a força renovadora do multifacetado movimento humanista europeu, nos seus valores éticos e culturais, e torna-se o centro institucional do saber e o símbolo do esforço português no sentido de uma contínua actualização do conhecimento, de aperfeiçoamento técnico e científico, de realização de um ideal colectivo de valorização humana.

II, Lisboa, 1943, p. 5) reconhece que a dedicatória da *De crepusculis* dá a conhecer todo um programa de ensino científico que primava pela modernidade: a Aritmética, os Elementos de Geometria de Euclides, a Teoria da Esfera, a Teórica dos Planetas, parte do Almajesto de Ptolomeu, a Mecânica de Aristóteles, a Cosmografia e a prática de alguns instrumentos, assim antigos como modernos, relativos estes à arte de navegar, inventados pelo próprio Pedro Nunes (*quae ego ad navigandi artem excogitaueram*). Ao Infante D. Henrique dedica Pedro Nunes o seu *Livro de Álgebra en Aritmética y Geometria* (Antuérpia, 1567), composto quando lhe ensinava as *artes reales* (1531-1533). Não poderemos deixar de lembrar a importância das descobertas marítimas dos portugueses para o interesse e desenvolvimento do conhecimento científico, não só no domínio das ciências exactas, da geografia e das ciências da natureza, que os *Colóquios dos Simples e Drogas* de Garcia d’Orta admiravelmente exemplificam, quer ainda na consciencialização do valor da experiência, como suporte fundamental do saber. Vide Luís de Albuquerque, “Science et Humanisme dans la Renaissance portugaise”, in *L’Humanisme Portugais et l’Europe, Actes du XXI^e Colloque International d’Études Humanistes* (Tours, 3-13 Juillet 1978), Paris, 1984, p. 419-435.

⁸² Cf. J. Borges de Macedo, “Livros impressos em Portugal no século XVI. Interesses e formas de mentalidade”, *Arquivos do Centro Cultural Português* 9 (1975) 214 e sqq.

Nesta medida, a Universidade de Coimbra, no Renascimento, *Alma Mater* do Humanismo, cumpriu a sua missão, pela formação do homem, que se pretende *uomo universale*, e pela lição de modernidade de que os vindouros vão colher os frutos: *Carpent tua poma nepotes*».

ÉVORA QUINHENTISTA E HUMANISMO PRÉ-INACIANO

Falar de Évora no Renascimento é seguir os passos do nascente humanismo português até ao seu período áureo e ao seu declinar.

E, antes disso, é fazer um percurso aliciante de um mundo em transformação. Em Évora, se despede do rei, Vasco da Gama, ao partir para a Índia, onde chega em 1498, marco universal do início da Idade Moderna. É, neste mesmo ano, nas cortes de Lisboa, que o rei D. Manuel afirma ser Évora «a segunda [cidade] deste reino em dignidade e principal nos feitos»¹.

Em meados de 1540, D. João III, em carta ao seu embaixador em Roma, acerca da elevação da Sé de Évora a Igreja metropolitana e arquiépiscopal, considera que a «cidade de Évora é ãa das mais principais cidades dos reinos de Portugal e do Algarve, e de mais povoação de gente nobre e povo, tirando Lisboa»².

Muitas foram as vezes em que, em diferentes circunstâncias, estas palavras foram proferidas. Algumas delas, não apenas como constatação de uma verdade real, ou simples retórico elogio de cidade, mas como argumento de apoio à sua pretensão de ser elevada a capital do reino, ou a cidade do saber – da Universidade Portuguesa, ou do Colégio das Artes – como o viria a ser, em 1537 e 1548, Coimbra, famosa já desde a Idade Média pelo ensino em Santa Cruz.

A importância e desenvolvimento da “mui nobre e sempre leal cidade de Évora” devem-se à permanência da corte, meses e anos sucessivos, nos reinados de D. João II, de D. Manuel e de D. João III, que chegou mesmo a ser conhecido por «João de Évora»³.

¹ Cf. Os originais do Cartório da Câmara Municipal de Évora, in *A cidade de Évora* 45-46 (1962-1963) 409; Luís de Matos, “Évora Humanística –1490-1550”, in *A cidade de Évora* 59 (1976) 5-21.

² Em 1530, rondava os quinze mil habitantes (*Corpo diplomático português*, IV, Lisboa, 1870, p. 340). A título comparativo, o Porto e seus arredores não ultrapassaria os três mil moradores. Vide Virgínia Rau, “Para a história da população portuguesa dos séculos XV e XVI (Resultados e problemas de métodos)”, in *Do tempo e da história*, I, Lisboa, 1965, p. 7 sqq.

³ Percorrendo as crónicas destes três monarcas, de Rui de Pina, Damião de Góis e Francisco de Andrade, é-nos dado conhecer as deslocações régias, no espaço e no tempo, e constatar a sua frequente e prolongada permanência em Évora, então cidade da corte renascentista. D. João II foi de todos estes monarcas o que mais cidades percorreu com a corte, sendo Évora, contudo, aquela onde mais tempo permaneceu, nos últimos anos do seu reinado – dois anos entre Novembro de 1489 e Julho de 1495. Prolongada foi a permanência de D. Manuel em Évora, durante o seu reinado: de passagens frequentes pela cidade a estadias de vários meses, desde fins de 1496 até 1499, nela passou, quase por inteiro, os anos de de 1514 e 1520. Mas é D. João III que mais tempo permanece na cidade alentejana: além de sucessivos meses, desde

«Évora, situada em esta planura, eminente e descoberta», no dizer de André de Resende, de clima sadio, rica e abastada de toda a sorte de mantimentos, onde a vida é fácil e agradável, como a descreveram os humanistas dela naturais e estrangeiros, é cenário e palco da vida do reino, nos séculos XV e XVI: os séculos áureos da expansão ultramarina, dos salões da corte, que Gil Vicente alegre – em Évora representa sete dos seus autos⁴.

Cidade das aparatosas entradas reais de princesas, e de reis, que ficaram na memória, e nos anais da história e da história literária: a entrada, em 1490, da princesa Isabel de Castela, primogénita dos Reis Católicos e esposa do malogrado príncipe Afonso, filho de D. João II; ou a entrada da princesa Joana, filha de Carlos V, noiva do Príncipe João, em 1552, no reinado de D. João III; e, decorridos dezassete anos, em 1569, a de D. Sebastião, filho destes príncipes João e Joana, que entrava na cidade de Évora como rei em exercício. Ou ainda a recepção em Évora, em 1571, do Cardeal Alexandrino, Legado Pontifício a Portugal, abrilhantada com danças e música, tão apreciadas e cultivadas naquele tempo em Portugal⁵

Na primeira destas entradas, D. João II, que idealizava concretizar o ideal da união ibérica, sob a égide de Portugal, com a intenção de mostrar a Castela a grandeza do seu reino, encarrega o *orator regius*, o secretário latino oficial da corte, Cataldo Parísio Sículo, de pronunciar, a 28 de Novembro de 1490, junto à porta de Avis, em nome da cidade de Évora, a oração de entrada da princesa Isabel⁶. Proferida a solene oração latina, que deixa transparecer o clima épico

1522, aqui fixou a corte, quase ininterruptamente, desde Maio de 1531 a Agosto de 1537; regressa de novo em Maio de 1544 e só parte em finais de 1545. Vide ainda, além das crónicas referidas, António Francisco Barata, *Évora antiga*. Évora, 1909, p. 13 e sqq.; Luís de Matos, cit., p. 7-9

⁴ *Ibidem*; André de Resende, *Obras Portuguesas*, prefácio e notas por José Pereira Tavares, Lisboa, 1963.

⁵ As danças estavam tão radicadas na tradição popular portuguesa que se tinham por indispensáveis em todas as festas religiosas ou profanas de que são exemplo os autos de Gil Vicente (*chacotas, folias e danças de terreiro*), ou as procissões do Corpo de Deus, em Coimbra, onde ia a *folia* da cidade. Nas cortes de Évora - Viana de 1481-1482, representavam os Concelhos a El-Rei D. João II que os primogénitos dos fidalgos, criados no paço, aprendessem gramática, a jogar a espada com ambas as mãos, a dançar e bailar e todas as outras boas “manhas” e costumes que tiram os moços de vícios e os chegam a virtudes. O gosto pela música de D. Manuel e a sua corte, onde se educou Damião de Góis – compositor e executante, que alegrava o serões de Erasmo, com um lugar na história da música renascentista – prolongou-se na corte de D. João III. Executava-se música de câmara durante as sextas, enquanto se ouviam as principais pessoas do reino e despachavam negócios importantes. Além disso, na corte de D. João III, tinha-se como depreciativo não saber dançar. vide *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*, dir. Albino Forjaz Sampaio, I, Lisboa, 1929, p. 281-283.

⁶ Na qualidade da sua honrosa função de *orator regius*, pronunciou Cataldo a oração de entrada da princesa Isabel, em Évora. Vide Cataldi Siculi *Oratio habita a Cataldo in aduentu Elisabeth Principis Portugaliae, ante ianuam urbis Eborare*, in *Epistolae et orationes quaedam Cataldi Siculi*, fols. A ij-A iijj vº. (edição moderna com tradução e notas desta oração e da

que se vivia na corte portuguesa, Évora foi cenário, até ao Natal, das festas de celebração do casamento dos príncipes, onde ocorreu o país inteiro, de que nos dão testemunho as “Trovas” de Garcia de Resende, no *Cancioneiro Geral* (1516).

As outras duas “falas”, na entrada solene de D. Joana, e na entrada de seu filho D. Sebastião são pronunciadas por André de Resende, que em ambas manifesta a aspiração de Évora vir a ser elevada a capital do reino, à semelhança da Espanha de Filipe II, que transfere definitivamente a corte de Toledo para Madrid.

É Évora centro cosmopolita, onde o exotismo das gentes, a fauna e a flora são a face dos novos mundos que o império abarca – como o constatam os estrangeiros Jerónimo Münzer, na sua visita em 1494, e amiúde, na sua correspondência, Nicolau Clenardo, que vive em Évora, na corte, como mestre de príncipes⁷.

Évora é ainda a cidade das primeiras cortes do reinado de D. João II, após o seu *alevntamento* como rei, onde se afirma a centralização do seu poder: as cortes de Évora-Viana (1481-1482), marco histórico do rumo da política do “Príncipe perfeito” e da abertura de Portugal à modernidade.

É Évora sobretudo a cidade da cultura. É na corte, com o mecenatismo régio ao ensino dos nobres que, em Portugal como em Espanha, a modernidade no ensino das *humaniores litterae* se impõe definitivamente. Nela se educaram figuras da dimensão de Damião de Góis e João de Barros.

Em Évora se faz ouvir a trombeta sonora das grandezas e glórias épicas – e também o seu contraponto, que o “Velho do Restelo” personifica – e se difunde toda uma cultura e um saber de experiência feito, a par de uma cultura humanística, que propõe a educação integral do homem e o prepara para a sua realização plena, na vida em sociedade.

Desde tempos que recuam à dinastia de Avis, que tinha por hábito instruir os príncipes na língua latina, sendo alguns deles “bem latinados”, se percebem os ecos nítidos do movimento humanista italiano. Nesta corte, Mateus de Pisano

que Cataldo compôs, por ordem do rei D. Manuel, para a entrada solene em Santarém da rainha D. Maria, irmã de D. Isabel, que não chegou a ser proferida: Cataldo Parisio Sículo, *Dois orações*: Prólogo, tradução e notas de M. Margarida B. Gomes da Silva. Introdução e revisão de A. Costa Ramalho. O Príncipe Afonso, com dezasseis anos apenas, viria a falecer, tragicamente, na Ribeira de Santarém, por queda do cavalo, a 13 de Julho de 1491, poucos meses após o tão festejado casamento. A morte do filho legítimo de D. João II é objecto poético do livro IV do poema *Cataldi Aquilae libri*, que integra os *Poemata Cataldi* (poema intitulado *Aquila*, na *editio princeps*, e, a partir da edição do século XVIII, *De obitu Alphonsi Principis*). Muitos foram os poetas que prantearam o jovem príncipe Afonso. Vide Nair N. Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João*, de Diogo de Teive, Lisboa, FCT-F.C. Gulbenkian-FCT, 2019: “O tema da morte do príncipe D. João na poesia quinhentista”, p. 37-57.

⁷ *Itinerário do Dr. Jerónimo Münzer*. Trad. port. de Basílio de Vasconcelos, in *Instituto* 80, (Coimbra, 1930) 546-547. M. Gonçalves Cerejeira, *O Renascimento em Portugal I – Clenardo e a sociedade portuguesa (com a tradução das suas principais cartas)*, Coimbra, 1974.

escreve o *De bello Septensi* sobre a tomada de Ceuta, em 1460. Em Ceuta, nesta altura, o Príncipe João, futuro D. João II, é armado cavaleiro.

Mas é sobretudo no último quartel do século XV que o intercâmbio entre Portugal e Itália se torna mais intenso e variado. Os monarcas rodeiam-se de letrados, designadamente juristas – que preparam os regimentos das diversas instituições, pilares do Estado centralizado –, e ainda de homens de ciência, matemáticos, cosmógrafos, astrónomos, homens com conhecimentos teóricos e práticos na arte de navegar e cartografar, que tornam possível o prosseguimento e o êxito da expansão ultramarina⁸.

O movimento humanista italiano influencia, de forma directa, diplomatas, letrados e eclesiásticos, que tomam parte em embaixadas e concílios, e sobretudo os estudantes que frequentam as Universidades de Bolonha, Pisa, Florença, Pádua, Ferrara, Siena e Roma. Nestas universidades italianas, onde floresciam as *humaniores litterae*, estudam os três filhos do chanceler João Teixeira – dos quais se distinguiu Luís Teixeira, que foi mestre de D. João III – e, entre outros, Henrique Caiado, João Rodrigues Sá de Meneses, Martim de Figueiredo, Aires Barbosa seu sobrinho, D. Garcia de Meneses, entre outros. Estes dois últimos prendem-se com a cidade de Évora: o humanista de Aveiro, Aires Barbosa, que introduziu o estudo do Grego, na Península Ibérica, leccionando em Salamanca a partir de 1495, depois de jubilado, vem para a corte como mestre de Humanidades do Cardeal Infante D. Afonso, de 1523-1530. D. Garcia de Meneses, que virá a ser bispo de Évora, estudou em Perugia, pelo ano de 1468, tornando-se famoso entre as elites intelectuais da cúria romana, ao proferir um discurso dirigido ao Papa Sisto IV, em 31 de Agosto de 1481, que rivaliza, em estilo narrativo, com o dos humanistas italianos.

Neste discurso inflamado pelo ardor posto na guerra contra o turco e pelo proselitismo cristão, se reconhecem não poucos motivos, caros a Camões, n'Os *Lusíadas*.

Ao ouvir D. Garcia de Meneses discursar, em Roma, em 1481, o humanista Pompónio Leto manifestou o seu assombro, que nos é relatado em carta de Gaspar Barreiros, dirigida de Évora a Jorge Coelho, em 28 de Abril de 1553. Nesta carta, que anda publicada em apêndice à sua *Chorographia*, Gaspar Barreiros conta ao seu amigo que o Cardeal Sadoletto lhe oferecera a «oração pronunciada mais ou menos há oitenta anos por D. Garcia de Meneses, bispo de Évora, perante o Sumo Pontífice Sixto IV, e impressa no mesmo ano em Roma pelo processo calcográfico». Eis um trecho da carta de Gaspar Barreiros⁹:

⁸ Vide infra, n. 43.

⁹ Gaspar Barreiros faz uma viagem a Itália, em 1543, e sobre ela escreveu a sua *Chorographia*, que sai a lume em Coimbra, em 1561. Vide o discurso de D. Garcia de Meneses, em *Orações de obediência dos reis de Portugal aos Sumos Pontífices (séculos XV-XVII)*. Organização, introdução e notas bibliográficas por Martim de Albuquerque, 1-10, Lisboa, 1988: I, p. 29-32.

«[...] foi o nosso Garcia merecida e justamente louvado pelo doutíssimo cardeal Sadoletto. De facto, que beleza, que dignidade, que esplendor e elegância de oração! [...] Da qualidade e grandeza da sua acção oratória dizem-nos o bastante as palavras, breves mas cheias de admiração, de Pompónio Leto, que, ouvindo presencialmente a língua, o gesto admirável e os fulgurantes olhos de Garcia falarem, e contemplando toda a sua empolgante e inspirada acção, perguntou: «Santo Padre, quem é este bárbaro que fala tão bem?» Ouvi muitas vezes o eborense Duarte de Meneses, homem vigoroso e distinto, apesar da sua adiantada velhice, sobrinho do próprio Garcia e que ainda muito jovem assistira aos discursos do tio, dizer que Garcia enchera largamente com a fama do seu nome não só a cidade de Roma mas quase a Itália inteira».

No último quartel do século XV, em 1485, a convite de D. João II, vem de Itália para educar D. Jorge, filho bastardo deste monarca, o humanista Cataldo Parísio Sículo, que foi considerado o introdutor do Humanismo entre nós¹⁰. Se já à chegada de Cataldo há em Portugal homens cultos e peritos na língua latina, é, no entanto, a partir de Cataldo que se vai dar um novo impulso à pedagogia e à cultura no nosso país, sob a égide da corte e da nobreza. Notável é «o seu contributo para a introdução do humanismo e para a actualização do nosso País com a cultura literária da Europa mais adiantada, a partir da fonte que era a Itália»¹¹

A personalidade de Cataldo e a sua sintonia com o ideário que tão profundamente marcou esta época são bem conhecidas através da obra que nos legou. Évora está presente na obra de Cataldo, quer como *orator regius*, quer como poeta latino; e é como poeta que se anima este mestre exigente, “educador da nobreza portuguesa”, ao descrever as boas caçadas à lebre, na planície alentejana¹².

Se as relações luso-italianas do final do século XV até 1516, ano da morte de Cataldo, atingem o seu auge, nos últimos anos do reinado de D. Manuel, falecido em 1520, a corrente de intercâmbio cultural desvia a sua força máxima de Itália para a Universidade de Paris, onde nunca tinha deixado de haver bolsistas portugueses, ao longo da Idade Média. A Universidade de Salamanca, em Espanha, e as de Itália, que têm a preferência dos portugueses durante o

¹⁰ A importância de Cataldo Parísio Sículo como introdutor do Humanismo em Portugal e como difusor dos ideais humanistas, na corte portuguesa de D. João II, foi posta em relevo pelos numerosos trabalhos de Américo da Costa Ramalho (vide e. g. “A introdução do Humanismo em Portugal”, *Humanitas*, 23-24 (1972) 435-452.

¹¹ Vide Introdução de A. Costa Ramalho à edição de Cataldo Parísio Sículo, *Epistolae I*, cit., p. 11.

¹² Vide e. g. *Poemata*, k viij vº, o entusiasmo com que fala da caça à lebre e à raposa, onde retempera forças para o trabalho intelectual. Note-se que é próprio da concepção pedagógica humanista conferir grande importância ao exercício físico e ao desporto, considerados indispensáveis a um maior rendimento intelectual e a uma harmoniosa interacção psico-somática, que a máxima de Juvenal (10.356), *mens sana in corpore sano*, traduz admiravelmente.

século XV, vão cedendo lugar, embora não completamente, no século XVI, às universidades francesas e a Lovaina. Em Paris, D. João III institui, a pedido de Diogo de Gouveia Sênior, sessenta bolsas para estudantes portugueses, no Colégio de Santa Bárbara, de que era director, tornando-se um Colégio português¹³. A Lovaina, iriam estudar humanistas como André de Resende, Damião de Góis, e os reformadores do ensino em Coimbra, os Jeronimitas Frei Brás de Barros e Frei Diogo de Murça.

Assim se ia formando um escol de juristas e letrados que seria o suporte da administração régia, cada vez mais burocratizada. Desde finais do século XV, período seminal de conquista e afirmação da utilidade da oratória, marcado pela colonização dos demais saberes, impunha-se uma cultura enciclopédica, a franquear o acesso à verdadeira *sapientia*, à plenitude humana e espiritual. Todos estes saberes passam pela aquisição de uma competência linguística, pelo que ganha relevo a componente retórica, indispensável ao processo formativo do homem. Ao ensino do Latim era dada prevalência sobre as outras línguas de cultura, o Grego e o Hebraico, idiomas que abriam as portas às fontes do conhecimento do mundo antigo e ao entendimento da Sagrada Escritura. Em Latim, eram leccionadas as diferentes matérias, em todas as reputadas instituições de ensino da Europa, verdadeira *respublica litterarum*, onde era comum a mobilidade cultural de mestres e alunos.

A servir de suporte ao aprendizado da língua latina, surgem desde o século XV gramáticas de “Arte nova”, como é o caso de uma *Ars eloquentiae*, anónima, que se encontra em manuscrito na Biblioteca Pública de Évora, mas com toda a certeza da autoria de Cataldo¹⁴. Esta *ars eloquentie* talvez corresponda àquele compêndio de retórica, a que Cataldo alude em carta dirigida ao príncipe Afonso, filho de D. João II, que precede os *Prouerbia*. Serviria Cataldo deste modo a sua pedagogia, verdadeiramente humanista, nos seus métodos retóricos – e nos

¹³ Diogo de Gouveia Sênior, Principal do Colégio de Santa Bárbara, vai acolher um grupo de escolares brilhantes, como são os seus próprios sobrinhos, os irmãos André, António e Marcial, filhos de sua irmã Inês, e Diogo de Gouveia o Moço – filho de seu irmão, o Dr. Gonçalo de Gouveia –, Diogo de Teive, João da Costa, entre outros, que, se classificaram nos primeiros lugares, vindo a ocupar cargos de destaque nas instituições de ensino francesas.

André de Gouveia que foi principal, de 1534-1547, do Colégio da Guiena, em Bordéus – «sans comparaison, le plus grand principal de France” (*Essais*, I. 26) – veio dirigir o Colégio das Artes, em Coimbra, que abriu as suas portas em 21 de Fevereiro de 1548. Com ele vieram outros “bordaleses”, Nicholas de Grouchy, Guillaume de Guérente, Elias Vinet, George Buchanan, Diogo de Teive, João da Costa. Estes três últimos humanistas e Marcial de Gouveis foram presos pela Inquisição, em 1551. A suspeição e provavelmente a denúncia dos “parisienses”, afectos a Diogo de Gouveia Sênior, no seu conservadorismo radical, levou à prisão estes “bordaleses”, de uma maior abertura de horizontes culturais.

¹⁴ Vide Manuel Saraiva Barreto, ‘Uma *ars eloquentiae* dos primórdios do Humanismo em Portugal’, separata do *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra* 37 (1982) 133-160; Américo da Costa Ramalho, *Para a História do Humanismo em Portugal*, II, Lisboa, 1994, p. 103-106.

princípios teóricos gramaticais que os sustentam – que primam pela modernidade, pelo que os resultados do seu magistério docente são os melhores.

Entre os autores de gramáticas quinhentistas, ao serviço do ensino humanista, refira-se Esteves Cavaleiro, mestre de André de Resende, em Évora. A sua gramática, intitulada *Noua grammatices marie matris dei virginis ars*, a ‘Arte nova de gramática da Virgem Maria mãe de Deus’, editada em 1516, é bem representativa do humanismo gramatical e retórico que é o nosso humanismo inicial. A crítica ao ensino tradicional pela gramática de Pastrana, que é adoptada pelos *Estatutos Manuelinos*, e a querela contra Pedro Rombo, revelam o entusiasmo que Estêvão Cavaleiro pôs na defesa de novos métodos pedagógico¹⁵.

Depois das primeiras décadas de Quinhentos, em que se assiste à renovação do ensino gramatical, orientado para a aquisição da eloquência latina, a década de trinta vai assistir à consolidação do estatuto da arte oratória como disciplina autónoma, em que se impõe o método da escola renano-flamenga da pedagogia do Humanismo do Norte da Europa que dominou no ensino em Portugal. Essa reforma profunda do ensino é levada a cabo pelo rei D. João III, em várias cidades do país e designadamente em Coimbra, para onde transferiu a Universidade em 1537 e onde fundou o Colégio das Artes, em 1548, que dá uma sólida preparação aos alunos que ingressam na Universidade.

O mecenatismo régio é secundado pelo de outras figuras da corte, como o Cardeal Infante D. Henrique, que protege o Colégio de S. Paulo, em Braga, onde é Arcebispo. Nele ensinam os mestres Nicolau Clenardo e João Vaseu. Transferido D. Henrique para a mitra de Évora, os humanistas belgas acompanham-no¹⁶. A capital alentejana beneficiaria agora da sua acção pedagógica, que se vinha juntar à de André de Resende¹⁷.

¹⁵ Estêvão Cavaleiro é autor da *Noua grammatices Marie Matris Dei Virginis ars, cuius author est magister Stephanus Eques Lusitanus* (1516), um documento do Humanismo gramatical, entre nós. Nela apresenta os conceitos de língua e império, na linha de Lorenzo Valla e António de Nebrija. Sobre a modernidade das ideias do seu «Prologus», vide A. Costa Ramalho, “Um capítulo da história do Humanismo em Portugal: o *Prologus* de Estêvão Cavaleiro”, in *Estudos sobre o séc. XVI*, Lisboa, 2^a 1983, p. 124-152.

¹⁶ No Colégio de S. Paulo, ensina Clenardo cerca de um ano os rudimentos da língua latina, enquanto Vaseu, não chega de Salamanca. Clenardo fica mais ligado à pessoa do Cardeal, João Vaseu é nomeado para a cadeira de Retórica. Com a intenção de suprir às necessidades dos alunos, publica Vaseu, ainda em Salamanca, donde se deslocara, uma *Collectanea Rhetorices*, em 1538, com um prefácio-dedicatória ao Cardeal Infante D. Henrique. O exemplar existente na Biblioteca Municipal do Porto figura numa encadernação conjunta com a Gramática Latina de Clenardo.

¹⁷ Em Évora, exerceram o seu magistério junto de príncipes e nobres ou em escolas públicas, André de Resende, Nicolau Clenardo, João Vaseu e Diogo Sigeu. Diogo Sigeu de Toledo veio para Portugal em 1543 e foi, na corte, além de secretário da correspondência latina, mestre de Retórica do Príncipe João e outros moços fidalgos, entre os quais avultam D. Teodósio de Bragança e seus irmãos. Vide, sobre Diogo Sigeu e suas filhas, Carolina Michaëlis de Vasconcelos, *A Infanta D. Maria de Portugal (1521-1577) e as suas damas*. Prefácio de A.

Clenardo, em carta a João Vaseu, datada de 31 de Dezembro de 1533, por ocasião da sua chegada a Évora, declara o seguinte¹⁸:

«Confesso-te, Vaseu, que me agrada sobremaneira esta Corte. Há nela muitos varões doutos, tanto na língua Grega, como na Latina, a ponto que nem na própria Salamanca se encontrará quem as fale tão corretamente».

Nas cidades de Coimbra e Évora, numa época em que a Companhia de Jesus ainda não tinha sequer sido fundada, o ensino afinava pelo diapasão europeu, Paris e Lovaina, onde se tinham formado os seus mestres.

É pela mão de André de Resende, a instâncias de D. João III, que se instala este escol de humanistas, na cidade de Évora. Na “Fala de recebimento” da princesa Joana, em 1522, Resende elogia a sua cidade e o serviço dos leais servidores da real coroa, nestes termos¹⁹:

«[...] em outro tempo casa e alojamento do valioso e muito nomeado Sertório e, em este nosso, frequente morada e habitação dos reis e príncipes nossos senhores: cidade em sua fundação antiquíssima [...] em nobreza destes reinos é segunda, e em lealdade, amor e serviço da real coroa delles, sem dúvida é a primeira».

No seu ardor pedagógico, o Eborense contribuiu para criar o ambiente propício às ideias reformadoras de D. João III. O rei que, com seu irmão Afonso, foi leitor de Erasmo – como sabemos pelo *Erasmi encomium* de Resende (vv. 207-210) – manifestou o desejo de convidar o Mestre de Roterdão para vir ensinar em Coimbra²⁰, e encarregou Resende de trazer para Portugal os humanistas belgas, Nicolau Clenardo e João Vaseu, seus amigos e reputados professores do Colégio Trilingue de Lovaina, a que se juntaria, em 1543, Diogo Sigeu de Toledo, pai de Luísa Sigeia²¹. Na corte, Diogo Sigeu exerce os cargos de secretário da

Costa Ramalho. Edição fac-similada, Lisboa, 1994, p. 38-42.

¹⁸ M. Gonçalves Cerejeira, *O Renascimento em Portugal I – Clenardo e a sociedade portuguesa (com a tradução das sua principais cartas)*, cit., p. 274.

¹⁹ Vide *Obras portuguesas* de André de Resende, ed. José Pereira Tavares. Lisboa, 1963, p. 61.

²⁰ Cf. a declaração de Damião de Góis perante a Inquisição. Vide, a este propósito, Marcel Bataillon, *Études sur le Portugal au temps de l’Humanisme*, Coimbra, 1952, p. 89. A testemunhar a simpatia de Erasmo pelo possível futuro Mecenas, ficou a dedicatória a D. João III das suas *Chrysostomi lucubrationes*, na sua edição de 1527, retirada em edições posteriores.

²¹ Luísa Sigeia, elogiada por André de Resende, na sua oração de 1551 proferida no Colégio das Artes em Coimbra, é autora de um “Diálogo sobre a vida de corte e a vida de recolhimento”, que revela a sua preparação filológica, nas três línguas cultas, Grego, Latim e Hebraico: *Colloquium habitum apud uillam inter Flaminian Romanan et Blesillam Senensem uirgines tum nobiles tum etiam doctas, de aulica et priuata uiuendi ratione*. Vlyssipone, MDLII. Ed. Odette Sauvage, *Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de cour et la vie de retraite* (1552). Présenté, traduit et annoté. Paris, 1970.

correspondência latina, mestre de Retórica do príncipe João, pai do futuro D. Sebastião, e de outros moços fidalgos, entre os quais D. Teodósio de Bragança e seus irmãos.

Foi em Évora que este grupo de humanistas executou o seu magistério, elevando o prestígio e a fama desta cidade, na Europa culta, onde as notícias chegavam através de uma assídua e bem expressiva correspondência epistolar, documento ímpar da vida cotidiana portuguesa, num período brilhante da cultura, e suas diferentes manifestações na cidade de Évora.

É nesta década de trinta do século XVI que as instituições de cultura nacionais vão conhecer uma reforma por assim dizer sistemática, que corresponde ao generalizado entusiasmo europeu pelas Humanidades greco-latinas, a que a imprensa veio dar um notável contributo²². Em Évora, todavia, a actividade editorial é reduzida, inferior à de cidades como Braga, Porto, Coimbra, e só a partir de cerca de 1552, data em que André de Burgos se afirmou como impressor nesta cidade é que se publicaram nela obras representativas da literatura e da cultura portuguesas. A actividade tipográfica em Évora, na realidade, é pouco representativa – só houve nela três livreiros que não exerceram o seu ofício simultaneamente. Por não corresponder às necessidades editoriais da segunda cidade do reino, na sua grandeza e movimento, e não é tão pouco assim o que lá se escreve, recorre-se com frequência a impressores de Lisboa, Coimbra, Sevilha e Salamanca²³.

Clenardo, o filólogo brabantino, que troca a sua cidade, o “dulce Lovanium”, pela Hispânia, na esperança de aprender o árabe, além das gramáticas hebraica e grega – esta de grande projecção em toda a Europa e adoptada, mais tarde, nos colégios europeus da Companhia de Jesus – é autor de uma gramática latina. Esta sua obra tem a particularidade de ser adequada ao ensino directo que ministrava, em que se privilegiava a oralidade, pelo recurso aos *colloquia*

²² De uma importância singular é o contributo da imprensa na pedagogia humanista. Em Coimbra, já antes de 1537, ano da transferência da Universidade, existiam os prelos de Santa Cruz: em data que se fixa entre Fevereiro de 1530 e abril de 1531, Germão Galharde monta a imprensa do Mosteiro e ensina a sua arte aos Cónegos regentes. Em 1534 aparecem pela primeira vez em Portugal os caracteres gregos, na Imprensa de Santa Cruz de Coimbra, sendo ainda escrito à mão o Grego da *Oratio pro rostris* de Resende, que sai a lume, em Lisboa, neste mesmo ano. Por carta de 5 de Julho de 1539, D. João III, ciente da importância do livro como instrumento fundamental do ensino e desenvolvimento cultural da Academia, determina que “hos livreyros que na dita çidade tyverem suas temdas com copia de liuros das çiemçias que na dita vnyversidade lem guozem de todollos priuilegios & liberdades que tem & de que gozam os estudamtes & offiçiaes da dita vnyversidade” (Vide Mário Brandão, *Documentos de D. João III*, Coimbra, 1937, vol. I, p. 155-156). Por alvará de 21 de Março de 1548, o monarca confirma e aprova o contrato celebrado, por seu mandado, entre o reitor Frei Diogo de Murça e os impressores João de Barreira e João Álvares, “pera aveeree de ter inpresão na dita vniversidade” (Ibidem, vol. III, p. 141-142).

²³ Vide Luís de Matos cit., p. 10-11.

e à recolha de *sententiae* dos grandes autores. Desta sua pedagogia, na linha de Erasmo, nos dão testemunho ainda as suas *Cartas* a Rugero Réscio, a Vaseu, e à *Cristandade*²⁴.

Estes humanistas, em Évora, iriam dar continuidade com os seus manuais pedagógicos e com o seu ensino, ao humanismo filológico que celebrou Erasmo, considerado o “Educador da Europa”²⁵.

A João Vaseu se deve, além da *Collectanea Rhetorices*, a edição coimbrã de um Índice dos *Adágios* de Erasmo, *Index rerum ac uerborum copiosissimus* (1549), comprovativo da utilização escolar, em Portugal, desta obra que contém inúmeras lições de filologia, de história e de filosofia prática. A ordenação alfabética dos assuntos, das palavras-chave, das citações de diversos autores, feitas por Erasmo, facilitava, antes da lexicografia portuguesa de Jerónimo Cardoso, o acesso didático a um saber enciclopédico, a universos filológicos, retóricos e poéticos disponíveis para memorização de *sententiae*, de *loci communes*, de estilemas linguísticos e ideológicos, que a pedagogia humanística privilegiava²⁶.

Também André de Resende vai compor um opúsculo, o seu *De uerborum coniugatione commentarius* (1540), inteiramente dedicado à morfologia verbal latina²⁷. O seu método gramatical contrastivo e comparativo tem em conta, numa gradual progressão de dificuldade, a preparação e desenvolvimento dos alunos na língua latina. É Resende modelar na descrição da semântica modal e temporal, na forma como explora os aspectos contrastivos entre o Português e o Latim e ainda no emprego de um vocabulário metalinguístico rigoroso e

²⁴ M. Gonçalves Cerejeira, *O Renascimento em Portugal*, II cit., 153-165, maxime, p. 160-164. Sobre a prática deste método e sua utilização pedagógica, vide Nair N. Castro Soares, “A literatura de sentenças no Humanismo Português: *res et uerba*”, *Humanitas* 43-44 (Coimbra, 1991-1992) - *Actas do Congresso Internacional “Humanismo Português na época dos Descobrimentos”* (Coimbra, 9-12 de Outubro de 1991), Coimbra, 1993, p. 377 - 410.

²⁵ Vide Jean-Claude Margolin, *Érasme précepteur de l'Europe*, Paris, 1995, que é uma síntese, intencionalmente elaborada para divulgação, dos trabalhos profundos deste autor sobre a pedagogia de Erasmo.

²⁶ *Index rerum ac uerborum copiosissimus ex Des. Erasmi Roterodami Chiliadibus per Ioannem Vasaem Brugensem ita collectus, ut omnibus omnium impressionibus respondeat cum expositione breui. Item alter index locorum ex auctoribus quibusdam, tum Grecis tum Latinis, quibus Erasmus quoque pacto uidetur lucis aliquid addidisse per eundem*. Conimbricæ, Excudebant Ioannes Barrerius & Ioan. Alvarez Typographi Regij. 1549. Nesta linha pedagógica se inserem os *Disticha Catonis* (que têm como presumível autor Dionísio Catão do séc. II d. C.), com o mérito de terem servido no ensino das universidades medievais e continuarem a merecer o interesse dos humanistas. Vide *Livro Verde da Universidade de Coimbra*, ed. A. G. da Rocha Madahil, Coimbra, 1940, p. 49; Mário Martins, *Estudos de cultura medieval*, Lisboa, Verbo, 1969, cap. IV: “Os “Disticos de Catão” na base da formação universitária”, p. 51-63; No que respeita às escolas humanistas, esta obra surge, por exemplo, na *ratio studiorum* da Schola Aquitanica, *nonus ordo*. Vide *Schola Aquitanica. Regulamento de estudos de André de Gouveia*, publicado em Bordéus por E. Vinet, Coimbra. 1941, p. 18.

²⁷ L. Andreae Resendii *De uerborum coniugatione commentarius*, Olisipone, apud Lodouicum Rhotorigium typographus, M. D. XL.

adequando, que soube escolher criticamente entre a terminologia gramatical já instituída, analisando e discutindo as propostas de gramáticos anteriores²⁸.

A exposição das quatro conjugações (*amo, doceo, lego* e *audio*) cada uma individualmente, está estruturada em modos, de que é dada a respectiva definição; dentro dos modos se enumeram os tempos, acompanhados também de definição.

A primeira conjugação vai merecer uma sistemática análise sobre o comportamento e condicionamento da variação verbal: cada tempo é apresentado na voz activa e passiva, com a tradução em português da primeira pessoa. Intercalados em cada tempo verbal, aparecem escólios – que dizem respeito à propriedade e bom uso do aspecto da língua em questão ou à sua correcta tradução em língua portuguesa – e um considerável número de exemplos de autores clássicos que servem de fundamento à teorização. Estas considerações, feitas para a primeira conjugação, não são repetidas nos restantes paradigmas, para não se tornarem redundantes²⁹.

O método seguido, neste opúsculo, por André de Resende, é aproveitado pelo Pe. Manuel Álvares S. I., na sua famosa gramática *De institutione grammatica libri tres* (1572), adoptada em todos os Colégios Jesuítas, com inúmeras edições. No capítulo dedicado ao verbo, que tem o mesmo título do opúsculo de Resende, *De uerborum coniugatione* (ff. 11r-38r), é feita uma desenvolvida explicação teórica com os paradigmas dos verbos *sum* e *amo*³⁰.

No que respeita à exemplificação verbal, um pormenor curioso é digno de registo. Conhecido é o método pedagógico de Clenardo, que alia a brandura e o sentido lúdico, na aprendizagem. Apesar disso, na sua gramática, *Institutiones grammaticae latinae*, emprega o verbo *verbero* como exemplo das noções de activa e passiva, nestes termos: *Verbero discipulum [...]. Verberor a praeceptore*³¹.

²⁸ Sobre este opúsculo resendiano, vide Custódio Magueijo, “O *De uerborum coniugatione commentarii* de André de Resende”, *Euphrosyne*, 2 n. s. (1958) 191-195; Telmo Dos Santos Verdelho, *As origens da gramaticografia e da lexicografia latino-portuguesa*, Aveiro, 1995, p. 108-114.

²⁹ Telmo dos Santos Verdelho, *As origens da gramaticografia* cit., considera que Resende não teria planeado o grande desenvolvimento que deu à explicação da primeira conjugação (ibidem, p. 109). É este, contudo, o método seguido pelo Pe. Manuel Álvares, na sua *De institutione grammatica libri tres* (Lisboa, 1572), o que contradiz esta opinião. Vide a edição crítica, precedida de introdução, desta obra do jesuíta madeirense, da autoria de Rogelio Ponce de León Romeo, *Aproximación a la obra de Manuel Álvares, edición crítica de sus De institutione grammatica libri tres*, 3 vols. Universidade Complutense de Madrid, 2000 (tese de doutoramento dactilografada) maxime, I vol., p. LXXVI-LXXXI.

³⁰ As restantes conjugações são exemplificadas, de forma apenas enunciativa e não explicativa, com a respectiva tradução em português, com a seguinte sistematização: “secunda coniugatio” (*doceo*), “tertia coniugatio” (*lego*), “quarta coniugatio” (*audio*), “declinatio uerbi deponentis” (*utor*), que inclui a “declinatio uerbi communis” (*dimetior* ‘eu traço’), “De uerbis anomalis”, “De uerbis defectiuus”, e “De uerborum impersonalium declinatione”.

³¹ Cf. edição de Coimbra de 1546, p. lxiiii. É esta a segunda edição, que foi revista por João Vaseu (a primeira edição resultado do seu ensino em Braga, sai a lume nesta cidade em 1538).

E não é caso único entre os pedagogos do nosso Humanismo. Apesar de toda a teorização pedagógica moderna, desde o tratado de Pier Paolo Vergerio, baseada na emulação, no divertimento e alegria na aprendizagem, de que foram mestres Quintiliano e Plutarco, o humanista e pedagogo português, por excelência, Jerónimo Cardoso, escolhe para paradigma dos verbos da primeira conjugação o mesmo verbo, *verbero*, *verberas*, *verberat* que ele próprio traduz por ‘eu açouto, tu açoutas, aquelle açouta’³². Isto significa que as ideias demoram a sobrepor-se a toda a uma prática pedagógica tradicional, em que o castigo corporal tinha cabimento.

Diferentemente, o opúsculo *De verborum coniugatione commentarius* de André de Resende – que se aproxima da célebre gramática do P. Manuel Álvares, não só no método da estruturação gramatical como na exemplificação verbal tipicamente humanista, em que é dada preferência aos verbos *amo* e *laudo* – aponta no sentido de um ensino apoiado nos laços afectivos que unem mestre e aluno, num ambiente alegre, descontraído, mas disciplinado, que favorecem o desenvolvimento harmonioso da personalidade, razão primeira do sucesso do ensino dos Colégios jesuítas, ao longo de gerações³³.

Caracteriza este opúsculo gramatical a grande sensibilidade linguística que o seu autor manifesta, através de considerações do domínio da estilística, a exprimir os matizes mais subtis do pensamento humano, tendo sempre por referência o Português, pelo que se torna um contributo notável para o estudo da gramaticografia em vernáculo – de que Fernão de Oliveira e João de Barros são representantes.

Este tratado da flexão verbal, o mais original e mais bem fundamentado dos textos gramaticais do seu tempo, fazem de André de Resende um verdadeiro gramático humanista de Quinhentos.

Mas não é só no campo da gramaticografia que o Humanista Eborense se eleva como pedagogo e educador humanista.

Aluno de Estêvão Cavaleiro, Antonio de Nebrija e Aires Barbosa, representantes do Humanismo gramatical e filológico peninsular, foi também discípulo do Humanismo europeu que teve como principal mentor Erasmo. Ao mestre Roterdamês cantou, com elegantes versos latinos no seu *Encomium Erasmi*, editado em Basileia, em 1531³⁴.

O ensino que Resende ministra na sua cidade é o que a Europa segue e acolhe, e se difunde definitivamente através do ensino dos jesuítas, que seguiram

³² Cf. Telmo dos Santos Verdelho, *As origens da gramaticografia* cit., p. 117.

³³ É notável o aproveitamento que o ensino nos Colégios Jesuítas faz da *aemulatio*, da alegria na aprendizagem e na progressão do saber, como se depreende já da obra de Pedro Perpinhão, *De ratione liberorum instituendorum litteris Graecis et Latinis* (1565) que está na base da *Ratio studiorum* dos Inacianos.

³⁴ Cf. infra, n. 62.

os seus métodos e a sua orientação pedagógica – aqui em Évora, no Colégio do Espírito Santo – e no decorrer de três séculos, nos quatro cantos do mundo³⁵.

Em Évora, já na década de trinta do século XVI, os métodos da moderna pedagogia – adoptados por Resende e seus companheiros no magistério docente, Clenardo e Vaseu – visam a aprendizagem do latim como língua viva³⁶. É na *Vida do Infante D. Duarte* (cap. X), que André de Resende nos dá a saber os bons resultados práticos do método directo, na aprendizagem deste idioma, ao contar como o Infante D. Duarte, de memória prodigiosa e grande aptidão intelectual, em pouco tempo, com algumas lições de conversação, fez figura de bom latino, por ocasião da chegada de Clenardo à corte, enquanto outros «que tinham opinião de letrados» evitavam o humanista flamengo para não darem mostras «de quão mal falavam latim»³⁷.

³⁵ O *modus parisiensis*, assente nos princípios da ordem e do exercício, com vista a uma formação integral, física, intelectual, moral e religiosa, foi iniciado nas escolas humanísticas dos Irmãos da Vida Comum e posto em prática em Paris, nas primeiras duas, três décadas do século XVI, por pedagogos como Johan Sturm, Mathurin Cordier e George Buchanan. Sturm, célebre reformador do Ginásio de Estrasburgo e autor de uma vasta obra pedagógica e de um famoso tratado *De literarum ludis recte aperiendis* (1538), vai influir significativamente na formulação dos métodos pedagógicos e na *Ratio studiorum* dos jesuítas. Mathurin Cordier e George Buchanan integraram o grupo de mestres que vieram de Paris para Bordéus, a convite de André de Gouveia, juntamente com humanistas portugueses, como João da Costa e Diogo de Teive. Vide Codina Mir, *Aux sources de la pédagogie des jésuites. Le 'modus parisiensis'*, Roma, 1968; R. P. Dainville, *Les jésuites et l'éducation de la société française. La naissance de l'Humanisme moderne*, Paris, 1940, maxime, cap. II, “L'ordre des études”, p.71-155; Giuliano Raffo, S. Y., *La ratio Studiorum. Il metodo degli studi umanistici nei collegi dei gesuiti alla fine del secolo XVI*. Introduzione e tradução dal latino. Roma, 1989; J. Ferreira Gomes, “O *modus parisiensis* como matriz da pedagogia dos jesuítas”, *Revista portuguesa de Filosofia* 50 (1994) 179-196; L. Brockliss, “Curricula”, in *A history of the university in Europe. II - Universities in early modern Europe (1500-1800)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, maxime, p. 572; Em Portugal, desde 1555, ano em que a Companhia de Jesus obteve das mãos de D. João III o monopólio do ensino em Portugal, até aos tempos do Marquês de Pombal.

³⁶ Sobre as tendências didácticas de Clenardo, no seu ensino directo da língua latina, muito semelhantes às dos jesuítas, vide M. Gonçalves Cerejeira, *O Humanismo em Portugal. Clenardo*, Coimbra, 1926, p. 232-237. Sobre Clenardo, veja-se ainda Joaquim de Carvalho, *Obra completa*, II cit, “Uma epístola de Nicolau Clenardo a Fernando Colombo”, p. 27-40; M. Breda Simões, “Un “pédagogue” du XVI^{ème} siècle: Nicolas Clenard”, in *Pédagogues et juristes. Congrès du C.E. S. R. de Tours, Été 1960*, Paris, 1963, p. 157-172; Susanne Cornil, “Humanistes belgues au Portugal: Clénard et Vasaesus” in *L'Humanisme Portugais et l'Europe Actes Actes du XXI e Colloque International d'Études Humanistes*, ed. Jean Claude Margolin et J. V. de Pina Martins, Paris, 1984, p. 225-244. Sobre a importância do ensino de Clenardo – a que se encontra associado o de seu amigo Vaseu – e sobre o seu método pedagógico, idêntico ao de Erasmo e Mathurin Cordier, que teve grande recepção entre nós, vide Nair de Nazaré Castro Soares, “A literatura de sentenças no Humanismo Português: *res et uerba*”, *Humanitas* 43-44 (Coimbra, 1991-1992) - *Actas do Congresso Internacional “Humanismo Português na época dos Descobrimentos”* (Coimbra, 9-12 de Outubro de 1991), Coimbra, 1993, cit. p. 384-385.

³⁷ André de Resende, *Vida Do Infante D. Duarte*, in *Obras Portuguesas* cit., p. 112.

Este método caracteriza a educação moderna, desde o *Quattrocento* italiano, a que dá expressão Pier Paolo Vergerio, autor do primeiro tratado pedagógico, ‘Sobre os nobres costumes e os estudos liberais da juventude’, o *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae* (1402), que impôs como cartilha a mensagem de Cícero, Quintiliano e Plutarco, – traduzido na corte de Avis³⁸ – seguido de tantos outros, como Vittorino da Feltre, o fundador da escola “Giocosa”, Maffeo Vegio, Guarino de Verona, Francesco Filelfo, a quem Cataldo, ainda em Itália, dirige cartas³⁹.

O sentido da progressão individual dos alunos que iria ser objecto da moderna psicologia diferencial, o papel da emulação, o prazer e a alegria na aprendizagem, o sentido da honra e a cultura da vergonha, ideais herdados da Antiguidade clássica, marcariam de forma indelével a especificidade da moderna pedagogia, que Resende e os humanistas de Évora praticaram, antes da “política cultural” de D. João III, levada a cabo em Coimbra, sobretudo a partir da transferência da Universidade, em 1537⁴⁰. Ilustrativos são os trechos da *Vida do Infante D. Duarte*, cheios de fresca expressiva e realismo pictórico⁴¹.

A partir de 1533, André de Resende, pelas funções que desempenha na corte, quer como mestre de príncipes, quer como teólogo, vai ter, pela sua *auctoritas*, um papel importante na nova orientação do ensino em Portugal.

Documento precioso para ajuizar da pedagogia do tempo, ou melhor dos seus ideais pedagógicos é a oração de André de Resende, pronunciada na Universidade de Lisboa, em 1534 – que manifesta a maior elaboração individual

³⁸ É este o ideal retórico humanista – inspirado na tradição greco-latina, designadamente em Cícero e Quintiliano – que pretende formar integralmente o aluno e fazer dele um *uir bonus dicendi peritus*, na definição de Quintiliano (*Inst. orat.*, 12.1.1). Traduziu o tratado de Vergerio, a pedido do Infante D. Pedro, Vasco Fernandes de Lucena. Esta tradução, hoje perdida, mas que figurava ainda entre os livros da biblioteca de D. João V, terá tido grande influência na cultura portuguesa, em geral, e designadamente na orientação humanística da dinastia de Avis.

³⁹ Sobre a pedagogia moderna no *Quattrocento* e *Cinquecento* e suas directrizes e seus principais representantes, vide, Nair N. Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, 1994, p. 99-135.

⁴⁰ Assume particular relevo, desde os autores do *Quattrocento*, a cultura da vergonha, da *uerecundia*, por influência de Plutarco. Maffeo Vegio, em *De educatione liberorum clarisque eorum moribus*, em seis livros – obra considerada das mais completas que foram escritas sobre educação – dá-lhe privilegiada atenção (desde lib. IV, cap. II até final do lib. VI). Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI* cit., p. 103-105. A obra de Plutarco é divulgada em traduções latinas de Erasmo, com os títulos seguintes: *De vitiosa uerecundia* (Basileae, 1526), que influenciou João de Barros no *Diálogo da viciosa vergonha*; e ainda *De immodica verecundia* (Antuerpiae, 1526). Estas traduções de Erasmo conheceram, posteriormente, várias edições que atestam a sua divulgação.

⁴¹ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, “Cataldo e Resende: da pedagogia humanista de Quatrocentos à influência de Erasmo”, in *Actas do Congresso Internacional do Humanismo português: Cataldo e André de Resende*. Lisboa, 2002, pp. 311-340.

no género e a maior desenvoltura e segurança na apresentação da matéria –, apesar de vinculada a verdadeiros *topoi* temáticos, que se exprimem pelos mesmos *exempla*.

Desde as orações de finais do século XV – a oração de Cataldo e a que o seu discípulo D. Pedro de Meneses pronunciara, em 1504 – permanece inalterado o modelo ciceroniano, em que o elogio das letras segue designadamente o *Pro Archia*; o ideal do homem culto, virtuoso, perito na arte de bem falar é dado pelas recém-encontradas obras retóricas de Cícero, *Brutus*, *De oratore* e *Orator*, e pela *Institutio oratoria* de Quintiliano. Apesar de tudo, a perfeição estilística e temática, revelada por Resende nesta oração, sem esquecer o vivo apelo ao cultivo do Grego, documenta bem a evolução do género e o estágio de desenvolvimento intelectual e cultural do nosso país, antes da transferência da Universidade portuguesa para Coimbra⁴².

As disciplinas apresentadas seguem a divisão aristotélica das ciências, que se agrupam no *trivium* ou *artes sermocinales* e no *quadrivium* ou *artes reales*, adoptando cada uma das orações uma determinada hierarquia de valores, em que é perceptível a evolução e o alargamento dos saberes, verificados no magistério universitário, ou mesmo no ensino de príncipes – como se depreende da dedicatória a D. João III do *De crepusculis* de Pedro Nunes, cosmógrafo, lente da Universidade e mestre na corte dos Infantes D. Luís, D. Henrique e D. Duarte⁴³.

⁴² Nicolau Clenardo, contratado para professor de Humanidades do Infante D. Henrique, refere, na sua *Epistola ad Christianos*, que este, além do Latim pelo seu método directo, estudou Grego, Hebraico, Filosofia, Teologia e Matemática (cf. *Correspondance de Nicolas Clenard*, publicada por Alphonse Roersch, Bruxelas, 1940, p. 227-228).

⁴³ Datada de 27 de Outubro de 1541, a dedicatória do *De crepusculis*, que é porventura a obra mais notável de Ciência pura excogitada por uma mente portuguesa, no dizer de Joaquim de Carvalho – “Pedro Nunes, mestre do Cardeal Infante D. Henrique”, in *A cidade de Évora* 21-22 (1950) 1-13, maxime p. 8 –, revela não só a inclinação natural de D. Henrique para «as ciências matemáticas» como dá a conhecer todo um programa de ensino científico que primava pela modernidade (cf. Joaquim de Carvalho, *Obras de Pedro Nunes*, vol. II, Lisboa, 1943, p. 5). Era esta então a *ratio studiorum*: Aritmética, os Elementos de Geometria de Euclides, a Teoria da Esfera, a Teórica dos Planetas, parte do Almajesto de Ptolomeu, a Mecânica de Aristóteles, a Cosmografia e a prática de alguns instrumentos, assim antigos como modernos, relativos estes à arte de navegar, inventados pelo próprio Pedro Nunes (*quae ego ad navigandi artem excogitaueram*); Ao Infante D. Henrique dedica Pedro Nunes o seu *Livro de Álgebra en Aritmética y Geometria* (Antuérpia, 1567), composto quando lhe ensinava as *artes reales* (1531-1533). Não poderemos deixar de lembrar a importância das descobertas marítimas dos portugueses para o interesse e desenvolvimento do conhecimento científico, não só no domínio das ciências exactas, da geografia e das ciências da natureza, que os *Colóquios dos Simples e Drogas* de Garcia d’Orta admiravelmente exemplificam, quer ainda na consciencialização do valor da experiência, como suporte fundamental do saber. Vide Luís de Albuquerque, “Science et Humanisme dans la Renaissance Portugaise”, in *L’Humanisme Portugais et l’Europe, Actes du XXI^e Colloque International d’Études Humanistes* (Tours, 3-13 Juillet 1978), Paris, 1984, p. 419-435; J. V. de Pina Martins, “Humanismo e universidade.

Na verdade, a partir da oração de André de Resende, pronunciada na Universidade de Lisboa, em 1534 – que manifesta a maior elaboração individual no género e a maior desenvoltura e segurança na apresentação da matéria – todas se vinculam a verdadeiros *topoi* temáticos, que se exprimem pelos mesmos *exempla*⁴⁴. Além disso, o estilo destas orações, como as que pronunciou o humanista eborense, num elegante latim ciceroniano, obedece desde Cataldo, a uma superlativação verdadeiramente humanística, comum ao tom encomiástico, laudatório ou panegírico de grande parte das composições desta época⁴⁵.

Assim sendo, a pedagogia de André de Resende, no sentido estrito do termo, não pode ser apreciada apenas pela enumeração das *artes liberales*, feita no célebre discurso de 1534, pois ela surge, em termos semelhantes, desde as orações de finais do século XV às da segunda metade do século XVI.

Apesar de tudo, a perfeição estilística e temática, revelada por Resende nesta oração, sem esquecer o vivo apelo ao cultivo do Grego – ainda escrito à mão nesta obra impressa⁴⁶ – documenta bem a evolução do género e sobretudo as aspirações intelectuais e culturais do nosso país, em acertar o passo com a Europa culta⁴⁷.

É precisamente na defesa da Gramática e nas críticas ao seu ensino tradicional que reside o dinamismo programático da pedagogia do Eborense. O ensino da Gramática, que integrava a Retórica, a Dialéctica e a Poesia, deveria fazer-se, como recomendava Quintiliano, a partir da leitura e interpretação dos textos clássicos, no original. Se a mestria na arte de bem falar e de bem compor, ou seja de bem escrever, era o principal objectivo da Gramática, esta incluía também o ensino do Grego, necessário e indispensável ao acesso à verdadeira cultura humanística.

O estado de preparação deficitária dos alunos que entravam na Universidade, onde as mais diversas matérias eram ensinadas em Latim por mestres nacionais

Livros quinhentistas editados em Coimbra no âmbito dos estudos escolares e sua contribuição para o progresso do Humanismo”, in *Actas do Congresso sobre História da Universidade no VII Centenário*, t. IV, Coimbra, 1991, p. 47-66, maxime p. 60.

⁴⁴ Cf. o estudo introdutório de Jorge A. Osório, *A oração sobre a fama da Universidade de Me. João Fernandes (1548)*. Prefácio, introdução e notas. Coimbra, 1967; A. Costa Ramalho, “Cícero nas orações universitárias do Renascimento”, in *Para a História do Humanismo em Portugal I*, Coimbra, 1988, p. 31-47.

⁴⁵ Vide Jean Lecoïnte, *L'idéal et la différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance*, Genève, 1993, p. 94-98.

⁴⁶ Em 1534 aparecem pela primeira vez em Portugal os caracteres gregos, na Imprensa de Santa Cruz de Coimbra, sendo ainda escrito à mão o Grego da *Oratio pro rostris* de Resende, que sai a lume, em Lisboa, neste mesmo ano.

⁴⁷ Vide J. V. de Pina Martins, “Humanismo e universidade. Livros quinhentistas editados em Coimbra no âmbito dos estudos escolares e sua contribuição para o progresso do Humanismo” cit., maxime, p. 60. Nicolau Clenardo, contratado para professor de Humanidades do Infante D. Henrique refere, na sua *Epistola ad Christianos*, que este, além do Latim pelo seu método directo, estudou Grego, Hebraico, Filosofia, Teologia e Matemática (cf. *Correspondance de Nicolas Clenard*, publicada por Alphonse Roersch, Bruxelas, 1940, p. 227-228).

e estrangeiros, levou também o Reitor da Universidade a interceder junto de D. João III, para que se fundasse um colégio com essa função⁴⁸. E, na verdade, a preparação latina dos cortesãos também não era a mais desejável, a ajuizar pelo que Resende nos revela na *Vida do Infante D. Duarte*⁴⁹.

Nesta oração de 1534 – composta e proferida antes da morte de Erasmo e antes da entrada da Inquisição em Portugal, que ocorreram em 1536 – André de Resende, saído há pouco da douta Lovaina, e do seio da “família erasmiana”, respira ainda, a plenos pulmões, a pureza dos ares de um país que pretendia alcançar, pela cultura, a grandeza da sua *res gestae*. É este discurso um verdadeiro manifesto humanistas contra a barbárie medieval, insensível à beleza e elegância clássicas, na linha das *Elegantiae linguae latinae* de Lorenzo Valla, que dá o tom às orações académicas proferidas antes de meados do século XVI.

As orações académicas proferidas na segunda metade deste século têm como preocupação dominante a orientação religiosa, ou melhor, teológica, a que não são alheias as relações entre política e cultura; a definição do ideal do governante e a sua acção concreta, no aspecto educativo e administrativo, na sua acção evangelizadora, no seu empenhamento na cruzada contra o Turco, na manutenção da paz e concórdia internas.

Expressiva, neste sentido, é a oração de 1551 de André de Resende, proferida em condições muito peculiares. Após os longos anos da sua formação e percurso pela Europa, fixa a sua residência em Évora, em 1533, e – se exceptuarmos o período em que aceita, contrariado, ser professor no Colégio das Artes, em

⁴⁸ A criação do Colégio das Artes, que abriu as suas portas a 21 de Fevereiro de 1548, que trouxe da *Schola Aquitanica*, do Colégio de Bordéus, um escol de humanistas portugueses e estrangeiros sob a égide do Principal André de Gouveia, destinava-se à preparação dos alunos que frequentariam os cursos universitários. O programa seguido neste Colégio era semelhante ao que figurava no regulamento da *Schola Aquitanica*. Era dada uma grande importância às disciplinas literárias, em relação a todas as outras, pois é sabido que dos dezasseis professores que inicialmente nele exerciam a docência, metade deles leccionava cursos de Gramática, Retórica e Poética. Vide Mário Brandão, *O Colégio das Artes*, I (1547-1555), Coimbra, 1924, p. 272 e 282; Idem, *Documentos de D. João III*, Coimbra, 1937, vol. III, p. 109.

Para se ajuizar dos métodos renovadores do ensino dos “Bordaleses” basta lembrar o comentário ao *Organon* de Aristóteles, feito por Nicholas Grouchy. A este professor do Colégio das Artes se deve também a tradução francesa da *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos portugueses* de Fernão Lopes de Castanheda e a divulgação em francês dos nomes das diversas espécies referidas por Garcia d’Orta, nos seus *Colóquios dos simples e drogas*. É também a prática do teatro escolar dos bordaleses, Buchanan, Guillaume de Guérente, Diogo de Teive da maior importância na evolução da arte dramática, em Portugal. Ao humanista bracarense se deve a primeira tragédia de assunto nacional, a *Ioannes Princeps tragoedia*, que terá servido de fonte de inspiração à *Castro* de António Ferreira. Vide, a este propósito, Nair Nazaré Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João* de Diogo de Teive. Estudo introdutório, texto, tradução e notas, Coimbra, 1977; Idem, ‘A Castro à luz das suas fontes. Novos dados sobre a originalidade de Ferreira’, *Humanitas* 35-36 (1983-1984) 271-348.

⁴⁹ Cf. supra, n. 37.

Coimbra, de 1550 a 1555 – não mais abandonou a sua cidade, a não ser em saídas furtivas, até à data da sua morte, a 9 de Dezembro de 1573.

A carta que Resende escreve a Vaseu é reveladora dos seus sentimentos, ao assumir o ensino na “Lusa Atenas”⁵⁰.

A morte inesperada de André de Gouveia, Principal do Colégio das Artes, pouco tempo depois da sua inauguração, a 21 de Fevereiro de 1548, e a suspeição de heresia dos “Bordaleses” levou à prisão, em 1550, alguns dos seus mais dintintos mestres, Diogo de Teive, João da Costa, George Buchanan⁵¹. André de Resende teria, por certo, partido de Évora para Coimbra, ocupar o lugar deixado por Diogo de Teive, professor da classe mais adiantada de Latinidade, que incluía a Poesia.

Ao proferir, um ano depois da prisão dos “Bordaleses”, a sua oração académica, na presença do Infante D. Luís, no Colégio das Artes, em Coimbra, dedica-a à Infanta D. Maria, para não ser acusado de adulação ao rei, segundo confessa.

Resende faz o elogio de D. João III, não em termos abstractos de doutrina política, mas em termos concretos, tomando o próprio rei como centro de reflexão⁵². O retrato do nosso monarca surge o menos possível idealizado. Aliás usa mesmo o argumento retórico *a contrario* para logo o refutar, no que se refere à religiosidade do rei, acusado por muitos de fanatismo⁵³. Enaltece a sua acção

⁵⁰ Cf. a carta de André de Resende a João Vaseu, transcrita por Luís de Matos no “Prefácio” de *Quatro Orações latinas, proferidas na Universidade e Colégio das Artes (séc. XVI)*, Coimbra, 1937, p. XV.

⁵¹ Sobre os “Bordaleses” impendia a fama de heterodoxia, desde o tempo em que Diogo de Gouveia Sénior, Principal de Santa Bárbara, em Paris, tentava dissuadir D. João III de entregar a direcção do Colégio das Artes a seu sobrinho, André de Gouveia, Principal da Escola Aquitânica, o Colégio de Bordéus, que Montaigne, nos *Essais* (I, 26), diz ser, “sans comparaison le plus grand Principal de France”. A rivalidade continuou em Coimbra entre “Parisienses” e “Bordaleses”, como se pode ver pelos Processos de Inquisição destes últimos.

⁵² André de Resende faz o elogio de D. João III, na homenagem que o Colégio das Artes dedicava anualmente ao seu fundador e, no mesmo Colégio, por ocasião da morte do rei, em 1557. Segundo Maria Manuela Barroso de Albuquerque, “André de Resende. O drama dum humanista português”, *Euphrosyne* 1 nova série (1967) 107-134, a oração de 1551 denota já o esmorecer do fervor humanístico e renovador que Resende manifestara dezassete anos antes, na Oração de 1534. A prisão dos «bordaleses», em 1550, e o acentuar das tendências ortodoxas de inspiração tridentina no meio português tornaram o detractor da vida áulica em servidor de príncipes, como provam as suas palavras da dedicatória ao príncipe João da *História da Antiguidade da cidade de Évora* (in *Obras portuguesas de André de Resende* cit., p. 5-7): «os homens dados às lèteras com lèteras servem aos reis e príncipes».

⁵³ D. João III, que pretende trazer Erasmo para Coimbra, mesmo depois da sua condenação na Assembleia de Valladolid em 1527, que funda o Colégio das Artes, sob a direcção dos “Bordaleses”, conhecidos pela sua abertura de pensamento, manifesta uma liberdade crítica que não se coaduna com a mentalidade fechada e rígida do Tribunal da Inquisição que estabelece em Portugal. Sobre a introdução da Inquisição, entre nós, por D. João III e o procedimento titubeante do monarca perante o entrecocar de ideias do mundo contemporâneo, fruto de influências contraditórias de privados, a que sempre foi inclinado, vide Mário Brandão, *A*

como reformador, no que toca à vida eclesiástica e aos edifícios da Igreja, alude à defesa da mais pura ortodoxia que a introdução da Inquisição patenteia, ataca a guerra entre príncipes cristãos e elogia a arte diplomática de D. João III que, não se envolvendo em querelas, se impõe como modelo das virtudes régias: religião, prudência, liberalidade, temperança, fortaleza e, entre todas, a justiça⁵⁴.

Não se esquece de aludir – desculpando-se de não lhe dar o relevo que a grandeza do tema merecia – à vitória da expedição de Carlos V, em Tunes, em 1535, onde se notabilizou o Infante D. Luís; encarece a gesta heróica dos Lusitanos no Oriente; louva o papel das Ordens religiosas na missão do novo mundo, manifestando um proselitismo cristão que se harmoniza com o espírito de cruzada – revelado sobretudo nas cartas dos Jesuítas, enviadas das mais remotas paragens, da China ao Japão, à Índia e ao Brasil, onde se espelha um verdadeiro ardor evangélico, na transformação da *feritas*, da *gentilitas*, em *humanitas christiana*, em *pietas*⁵⁵.

Um lugar de relevo, nesta oração, é também dado à educação. O grande incremento do ensino em Portugal, designadamente em Coimbra, enaltecido pelos autores quinhentistas, de forma entusiástica, em todo o género de composições literárias, percorre também a oração de André de Resende de 1551. São estas as palavras de elogio às letras pátrias:

“são os portugueses amantes das letras e, nestes últimos cinquenta anos, destacaram-se não menos de trinta, com livros publicados, que podem muito bem rivalizar com os antigos, na elegância da forma, na solenidade do tema. Posso mesmo apresentar mulheres que disputam em erudição com toda a

Inquisição e os Professores do Colégio das Artes, Coimbra, 1948, p. 634; J. S. da Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, t. I, Coimbra, 1960.

⁵⁴ O elogio de D. João III segue praticamente os mesmos tópicos nas diversas orações, desde a oração de Arnaldo Fabrício, proferida por ocasião da inauguração do Colégio das Artes, a 21 de fevereiro de 1548. Vide o texto desta e outras orações na edição precedida de um Prefácio, de Luís de Matos, *Quatro orações latinas proferidas na Universidade e Colégio das artes (século XVI)*, Coimbra, 1937 de Arnaldo Fabrício, no Colégio das Artes em 1548, p. 1-12; de Melchior Beleago, no mesmo ano, na Universidade, p. 25-49; de André de Resende de 1551, no Colégio das Artes, p. 51-66; e a de Hilário Moreira, de 1552, na Universidade, p. 67-92).

⁵⁵ Muitas foram as edições de cartas dos Jesuítas, homens cultos, escritas da Índia, do Japão, da China e do Brasil, em castelhano e em português, impressas em Coimbra nos prelos de João Álvares (1555), João Barreira (1562 e 1565), António de Mariz (1570), em Lisboa, na oficina de Simão Lopes (1593) e em Évora na de Manuel de Lira (1598). O título descritivo destas cartas elucida sobre o seu alcance religioso e cultural. A portada da edição de Évora é a seguinte: *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580 [...] Nellas se conta o principio, socesso, & bondade da Christandade daquellas partes, & varios costumes, & falsos ritos da gentildade.*

Antiguidade e, em lugar cimeiro, Maria, irmã do nosso rei⁵⁶.

Referia-se à já designada «Academia feminina portuguesa» da Infanta D. Maria, filha de D. Manuel, que acolhia na corte, no seu Círculo, jovens de grande perfil intelectual e sólida cultura: Luísa Sigeia e a sua irmã Ângela, filhas de Diogo Sigeu, Paula Vicente e Joana Vaz.

André de Resende imprimiu, juntamente com este discurso, uma formosa composição de louvor à Infanta D. Maria, em que elogia também Joana Vaz e Luísa Sigeia⁵⁷.

Foi em Évora, por certo, que a Infanta D. Maria recebeu a sua formação latina, tendo por mestre Rodrigo Sánchez, humanista do séquito da rainha D. Catarina. A educação feminina de raiz italiana, a que Luis Vives deu grande impulso, como teorizador pedagógico e como mestre de princesas, é uma realidade entre nós, bem anteriormente⁵⁸. É este um testemunho vivo da educação ministrada em Portugal, tal como em Itália, Espanha e Inglaterra, às filhas da aristocracia, a que a teorização de Leonardo Bruni, no seu *De studiis et litteris liber*, tinha dado o tom⁵⁹.

E a realidade portuguesa continua a ser tema da oração solene de Resende: prossegue o discurso com as virtudes do rei que se traduzem ainda na administração régia, na forma como dispense o erário público, em prol do bem comum. Enaltece as obras na sua Évora e entre elas a do Aqueduto da Água da Prata, cantado por humanistas, prosadores e poetas. Foi este um dos acontecimentos mais relevantes dos anos trinta do século XVI, em Portugal, de tal forma que se viu nesta majestosa edificação o sinal de uma nova era.

⁵⁶ L. Andr. Resendii *Oratio habita Conimbricæ in Gymnasio regio*, anniuersario dedicationis eius die Quarto Calendas Iulij, M. D. LI., p. Cv^o: *Possum enim ostendere Lusitanos et philologos esse, et intra quinquaginta, proximos hos annos non pauciores triginta floruisse, etiam scriptis editis, qui ueteribus quum dictionis elegantia tum rerum grauitate, possint iure conferri. Possum mulieres quoque ostendere, quae cum omni uetustate certent eruditione, ac in primis Mariam Regis nostri sororem*. Cf. a edição moderna: *Oração de André de Resende pronunciada no Colégio das Arte em 1551*. Reprodução facsimilada, leitura moderna, tradução e notas de Gabriel de Paiva Domingues, Coimbra, 1982, p. 48.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Muitas figuras femininas da nossa nobreza devem às referências de Cataldo, na sua obra, a fama de cultas e de conhecedoras da língua latina: a rainha D. Leonor, esposa de D. João II, protectora de Gil Vicente; a Infanta D. Joana, a Santa Joana princesa de Aveiro; D. Maria Freire, marquesa de Vila Real, mãe de D. Pedro de Meneses e de D. Leonor de Noronha; a rainha D. Maria, esposa de D. Manuel, que Cataldo saudou, em oração solene, na sua entrada em Santarém que não chegou a ser pronunciada.

⁵⁹ A iniciar a tratadística da educação feminina, com grande voga na Europa de Quinhentos – em que o tratado de Vives *De institutione foeminae christianae*, destinado à educação da futura Maria Tudor de Inglaterra, é o mais representativo – conta-se o *De studiis et litteris liber*, de Leonardo Bruni d'Arezzo, dedicado no século XV “ad Dominam Baptistam de Malatestis”, onde um ambicioso programa de educação intelectual é dirigido a uma filha de família nobre.

Inaugurado em 1537, o Aqueduto da Água da Prata foi celebrado em prosa e em verso por autores como Diogo Pires, judeu eborense no exílio e inspirado poeta neolatino. E também por João de Barros, no *Panegírico de D. João III* – que elege este tema como *exemplum* na sua *Gramática da língua portuguesa*.

Em acesa polémica se envolveu André de Resende com D. Miguel da Silva (1533-1534), a despeito da recíproca amizade e estima dos dois humanistas eborenses, a propósito da antiguidade do Aqueduto de Évora⁶⁰. Resende fazia remontar as origens deste aqueduto a Sertório, contrariamente à opinião de D. Miguel da Silva – que, em nome da verdade histórica, argumentava, com razão, em contrário⁶¹.

Se pudéssemos eleger uma figura que pudesse representar, como metonímia, a Évora Quinhentista, na sua ligação com o Humanismo europeu e na sua especificidade Lusitana – apesar da galeria de homens notáveis a quem Évora serviu de berço, ou acolheu num período glorioso da sua história – não hesitaríamos em preferir André de Resende

Além de figura de primeiro plano como educador, sobressai pelo amor entranhado à sua pátria, à sua terra, uma das marcas, não só do seu carácter, mas também da sua mundividência de humanista.

André de Resende que foi, com Diogo de Teive e Damião de Góis, um dos primeiros divulgadores latinos da gesta lusa no Oriente – no seu *Epitome rerum gestarum in India, anno MDXXX*, escrito em Lovaina, em 1531 –, que eleva ao nível de cruzada contra os turcos, da mesma raça e crença dos que ameaçam a estrutura política e religiosa da Europa, é também o criador da palavra *Lusiadae*, *Lusíadas*, para designar os portugueses⁶².

Afirma-se o Eborense, ao longo das suas obras, um convicto defensor de Portugal, na sua identidade, na grandeza épica dos seus heróis e mártires, na nobreza e ancestralidade do seu património cultural de ascendência romana⁶³. Évora, para Resende, é mais do que a sua terra de origem. Aqui nasceu, aqui morreu e aqui viveu a maior parte dos seus dias. São disso testemunho obras que nos legou, como *História da Antiguidade da Cidade de Évora* e *De Antiquitatibus Lusitaniae*, em que transparece como intenção primeira do autor – sacrificando

⁶⁰ Sobre a antiguidade da sua cidade, vide o terceiro capítulo, dedicado à Idade de Sertório, da *História da Antiguidade da Cidade de Évora* (Évora, 1553).

⁶¹ Cf., a este propósito, Sylvie Deswarte, *Il "Perfetto Cortegiano" D. Miguel da Silva*, Roma, 1989, p. 84-92. Fernão de Oliveira, irá contestar a essência do pensamento de Resende, seu mestre, e afirmar uma maior ancestralidade para a sua cidade, Évora.

⁶² Foi no poema *Encomium Erasmi*, editado em Basileia em 1531, que surgiu pela primeira vez a palavra *Lusiadae*, ‘Lusíadas’, para designar os Portugueses (v. 207). Vide a excelente tradução deste poema por Walter de Sousa Medeiros e J. Pereira da Costa, in *Algumas obras de André de Resende Vol. I (1531-1551)* cit., p. 25-67.

⁶³ Vide André de Resende, *Vincentius levita et martyr*. Reproduction en fac-similé de l'édition de Luís Rodrigues, Lisbonne, 1545. Introduction par J. Vitorino de Pina Martins. Braga, 1981 : “Introduction I - Des Lusíades au Vincentius Levita et Martyr”, p. 23-53.

por vezes o rigor do saber arqueológico – a glorificação da nobreza antiga do seu torrão natal⁶⁴.

Durante toda a sua vida, prestígio com o seu labor, inteligência e sensibilidade a terra que lhe serviu de berço, pelo reavivar apaixonado da sua vetusta origem; pela erudição arqueológica que partilha com humanistas como João Vaseu, Gaspar Barreiros, Bartolomeu de Quevedo; pelo prestígio de *orator regius*; pelo magistério de pedagogo humanista, pela *sapientia* de teólogo.

Curioso é o gosto de Resende, em pleno período da Reforma, por temas e debates que poderiam ser susceptíveis de censura inquisitorial, em que sobressai sempre a sua dimensão de pedagogo, a sua lição de exímio filólogo. O seu poema *Vincentius leuita et martyr* que canta, no estilo épico, as virtudes heróicas de um santo – as virtudes heróicas dos cristãos tinham sido postas em causa por Maquiavel⁶⁵ – inclui comentários dedicados à “juventude estudiosa” que abarcam amplos domínios do saber humanista, filológico, mitológico, histórico, geográfico, cosmológico. Neste sentido, impõe-se este texto literário, sobretudo pela mundividência cultural e religiosa do seu autor, pelo seu humanismo cristão, de inspiração erasmiana, revelado em muitos dos comentários que contemplam aspectos de acentuada polémica, como é o caso da tradução de *Logos*, no início do *Evangelho de S. João*, por *Sermo* e não por *Verbum*, a exemplo de Erasmo – na linha do poeta cristão Prudêncio, contemporâneo de Santo Agostinho, muito apreciado e editado pelo humanista de Roterdão⁶⁶.

O gosto da hagiografia, que se prende com a popular crença milagreira, surge em muitas das obras de André de Resende, caldeado com o orgulho nacional de chamar a Portugal pátria desses santos e de seus mais antigos cultos. Por outro lado, a abordagem destes temas de carácter exemplar e de catequese, uma forma de pedagogia e de parénese, dá, por vezes, motivo à manifestação do seu espírito crítico, da sua atitude de humanista cristão esclarecido, e ao debate de questões

⁶⁴ Além destas obras de Resende, merecem ser lembradas: a correspondência trocada com Bartolomeu de Quevedo, Ambrósio de Morales, Rodrigo Sanches; a história das vidas dos santos, naturais de Évora, no *Breviarium Eborense*; e ainda as notícias da prestimosa colaboração que dá a João Vaseu, em *Chronici rerum memorabilium Hispaniae*, e a Gaspar Barreiros na sua *Chorographia*. Vide, a este propósito, Francisco Leitão Ferreira, *Notícias da vida de André de Resende*. Publicadas, anotadas e aditadas por Anselmo Braamcamp Freire. Edição do Arquivo Histórico Português, 1916, e. g. 86-100; André de Resende, *Carta a Bartolomeu de Quevedo*. Introdução, texto latino, versão e notas de Virgínia Soares Pereira. Coimbra, 1988.

⁶⁵ Vide André de Resende, *Vincentius leuita et martyr*. Reproduction en fac-similé de l'édition de Luís Rodrigues, Lisbonne, 1545. Introduction par J. Vitorino de Pina Martins. Braga, 1981. No que respeita a Maquiavel, D. Jerónimo Osório reafirmou e enalteceu, em oposição aos ataques do Florentino – *contra Nicolaum Machiauelium Florentinum seorsum scripsit* – a heroicidade das virtudes cristãs em *De nobilitate christiana* (1542). Vide Nair N. Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI* cit., p. 202 e sqq.

⁶⁶ J. Vitorino De Pina Martins, *Humanismo E Erasmismo na Cultura Portuguesa Do Séc. XVI*, Paris, 1973; Odette Sauvage, *L'itinéraire Érasmien d'andré de Resende*, Paris, 1971.

delicadas do ponto de vista teológico e doutrinal, da maior actualidade. Serve de exemplo a obra *De conversio miranda D. Aegidii Lusitani*, em que a conversão maravilhosa do português D. Gil é tema de diálogo, ao gosto humanista, entre André de Resende, o médico eborense Luís Pires, mais cauteloso nas afirmações que faz – Luís Pires, «Pyrrhum meum», na Epístola de Pedro Sánchez a Inácio de Moraes, possivelmente parente de Diogo Pires, de ascendência judaica – e Inácio de Moraes, a quem cabem as posições mais arrojadas, no tocante à ortodoxia, proferidas com um fino sentido de humor⁶⁷.

Ilustra esta obra o gosto humanista do diálogo, do debate de ideias, que desde Platão e Aristóteles, Cícero e Luciano, Erasmo e Thomas Moro se tornou um dos aspectos mais marcantes do Humanismo. É na apresentação das diversas perspectivas e na visão multifacetada daí decorrente que o Humanismo se afirma como expressão de uma nova mentalidade, aberta à alteridade e à reflexão, e se impõe como pedagogia universal.

Destas e de outras obras se depreende o ambiente intelectual de Évora quinhentista, em que se debatem, pelo menos em círculos de amigos, ou em tertúlias, problemas candentes da realidade europeia, quer literários, quer religiosos e teológicos, como a questão do ciceronianismo, as liberdades métricas ou o rigor formal dos clássicos – que a correspondência de Clenardo documenta –, como o poder milagreiro de relíquias e o culto dos santos, numa altura em que a Inquisição se instalara em Évora e não tardaram os autos de fé.

A convivência e amizade, a partilha de interesses e de espaços comuns, no trabalho e no lazer, apesar do ambiente cortesão⁶⁸ – retratado no *De curialium miseriis* (1444), por Enea Sivio Piccolomini, depois papa Pio II, e tantas vezes glosado, já desde João de Salisbúria – propicia o diálogo intercultural, a abertura de pensamento, no que se refere aos vários domínios do saber e da cultura.

Outro tanto se passava, em Coimbra, onde Resende leccionou durante cinco longos anos (1550-1555), nesse período conturbado da história do Colégio das Artes que decorre entre a prisão dos seus professores na Inquisição e a entrega da prestigiada instituição aos jesuítas. Conhecem-se pelos processos inquisitoriais dos “Bordaleses” os longos passeios que os mestres conimbricenses davam pelos arredores da cidade, onde apreciavam espécies botânicas e discorriam sobre ciências experimentais de tanta utilidade prática, neste tempo da expansão

⁶⁷ Vide [André De Resende], *aegidius Scallabitanus. Um diálogo sobre Fr. Gil de Santarém*. Estudo introdutório, edição crítica, tradução e notas de Virgínia Soares Pereira, Lisboa, 2000. Na boca de Inácio de Moraes coloca Resende intervenções cheias de humor e sentido crítico, de alcance sócio-político e religioso, ao abordar a amizade de Resende com Erasmo, a quem dedicou o *Erasmii encomii*, em Lovaina, em 1531.

⁶⁸ Vide de André de Resende as epístolas poéticas, intituladas ambas *Epistola de uita aulica*, uma dedicada a Martinho Ferreira (Bolonha, 1533), e outra dirigida a Damião de Góis (escrita em Évora, datada de novembro de 1535) e publicada pela primeira vez nos *Opuscula aliquot* de Damião de Góis (Lovaina, 1544).

ultramarina; ou os encontros, no recolhimento de suas casas, em dias chuvosos ou no rigor do inverno, que davam lugar a uma partilha de ideias, a discussões de carácter intelectual, científico e religioso, verdadeiro alfofre de uma nova mentalidade⁶⁹.

Falar de Évora quinhentista e Humanismo é desenrolar, no espaço e no tempo, os fios que se entrelaçam e formam o tecido vivo da realidade portuguesa, no seu século de ouro, onde se insere o homem sujeito activo. É rastrear os aspectos culturais de uma sociedade, na sua mais vasta dimensão, as suas estruturas políticas e o aparelho do Estado, no contexto global da Época dos Descobrimentos, os condicionalismos internos e externos ou diplomáticos, a problemática religiosa, em tempos de Inquisição e Contra-Reforma, as instituições de ensino e suas lideranças, as directrizes intelectuais e métodos pedagógicos, a itinerância e internacionalização de escolares e de mestres, numa palavra, o estilo da universalidade do homem português, tão caro ao espírito do Humanismo.

Ao debruçarmo-nos sobre o tema Évora quinhentista, demos relevo ao primeiro Humanismo e aos mestres de príncipes, representantes da pedagogia renano-flamenga de cunho erasmiano, e com eles, e entre todos, a André de Resende, o Eborense. Foi nossa intenção mostrar como os métodos de ensino e as obras didácticas destes mestres, na primeira metade do século XVI, que primam pela sua modernidade, abriram as portas ao Humanismo inaciano.

Uma alusão apenas a outros humanistas e homens da cultura, das letras e das artes, na Évora quinhentista. São de Évora figuras de prestígio, como o judeu errante Diogo Pires, inspirado poeta latino, que se refugiou definitivamente na cidade de Ragusa, na Croácia, que o acolhe como laureado poeta nacional; ou D. Miguel da Silva, o dedicatário de *Il cortegiano* de Baldassare Castiglione (1528); Francisco de Holanda; Duarte Nunes de Leão, Diogo de Contreiras, os médicos Lopo Serrão e Tomás Rodrigues da Veiga, e o irmão deste, André Rodrigues de Évora, autor de um livro de *Sentenças*, dedicado “ao muito esclarecido Príncipe Dom Sebastião”⁷⁰. Vivem em Évora, na corte, ao seu serviço, ou à sua volta, figuras notáveis de teólogos, filólogos, matemáticos, médicos, juristas. E um escol de artistas, músicos como Mateo de Aranda, pintores como Gregório Lopes,

⁶⁹ Do ambiente cultural da cidade de Minerva são documento fidedigno os processos na Inquisição dos mestres *bordaleses*, Diogo de Teive, João da Costa e George Buchanan. Vide e. g. Mário Brandão, *O processo na Inquisição de M^o. Diogo de Teive*, Coimbra, 1943. As leituras abundantes de autores suspeitos de heresia, como Erasmo, Lutero, Lefèvre d'Étaples, ou de autores com obras proibidas, eram motivo de troca de impressões e de discussões dominantes, no meio académico.

⁷⁰ André Eborense [André Rodrigues de Évora], *Sentenças de diversos autores pelas quaes amoestão aos príncipes como na paz e na guerra se devem reger, dirigidas ao muito esclarecido Príncipe Dom Sebastião...* Fac-simile do Manuscrito inédito da casa Cadaval. Introdução de Luís De Matos. Lisboa, 1983.

Francisco de Holanda, arquitectos e escultores, como João de Castilho, a família Arruda – Miguel, Diogo, e Francisco – e ainda Nicolau Chanterenne que deram feição renascentista à cidade de Évora, aos seus monumentos, às suas igrejas e palácios, às suas fontes e praças. Dirá, num excelente artigo, Luís de Matos: «Surge deste modo em Évora um círculo literário, científico e artístico que faz dela um centro cultural de primeira importância»⁷¹.

Se, na primeira metade do século XVI, Évora se torna um grande centro cultural, sob a égide dos monarcas, que nela permanecem por largo tempo com a sua corte, no período que se segue, cabe ao Cardeal D. Henrique, Arcebispo de Évora, a fundação, em 1551, do Colégio do Espírito Santo, confiado à Companhia de Jesus, que, em 1553, já ministra aulas públicas. Neste Colégio se estabelece a segunda Universidade do reino, que se enquadra na política cultural de D. João III, apesar de as suas portas se abrirem, de pleno direito, com a anuência do Papa Paulo IV, no dia 1 de Novembro de 1559, dois anos após a morte do Rei Piedoso. Nesta nova Universidade, dirigida pelos Jesuítas, ensina-se Filosofia, Moral, Escritura, Teologia Especulativa, Retórica, Gramática e Humanidades.

Esclarecedor dos métodos pedagógicos do jovem Humanismo Inaciano é o opúsculo do Pe. Pedro Perpinhão, *De ratione liberorum instituendorum litteris Graecis et Latinis*, que está na base da *Ratio studiorum* dos colégios jesuítas⁷².

Em Évora, exerceram o seu magistério figuras notáveis do Humanismo Inaciano português e europeu, que, por vezes, transitaram entre esta cidade e Coimbra. Estão neste caso os Padres Pedro Perpinhão, Manuel Álvares, Luís de Molina, Francisco Couto, entre outros.

Exemplo expressivo desta mobilidade dos mestres inacianos pelos diferentes colégios jesuíticos é o Pe. Pedro Perpinhão, um jesuíta fundador, na história da pedagogia inaciana, que cumpriu e realizou cabalmente as duas dimensões, vertical e horizontal que se entrelaçam nos ideais da Companhia de Jesus: educação e missão, *ad maiorem Dei gloriam*. Évora tem o privilégio de contar, entre os mestres do Colégio do Espírito Santo, com esta figura ilustre que aqui ensina desde a sua abertura, em 1553, até 1555, data da entrega, por ordem de D. João III, do Colégio das Artes à jurisdição dos Jesuítas. Nessa altura, regressa Pe. Perpinhão a Coimbra, onde fizera o noviciado, para receber solenemente das mãos de Diogo de Teive as chaves deste Colégio e pronunciar a oração de abertura, *De societatis Iesu Gymnasiis*.

⁷¹ Vide o painel muito completo de figuras notáveis da Évora quinhentista, apresentado por Luís de Matos cit., p. 16.

⁷² O Pe. Perpinhão, que passou a maior parte da sua vida de pedagogo em Portugal, não se despedira definitivamente em 1561, ao partir para o Colégio Romano. Em carta ao Pe. Adorno, seu colega no noviciado em Coimbra, e a seu pedido, Perpinhão vai expor os métodos de ensino, programas e orientações pedagógicas do Colégio das Artes em Coimbra, para servir de modelo à pedagogia jesuíta, que estendia os seus colégios por todo o mundo. Assim Redigie o opúsculo *De ratione liberorum instituendorum litteris Graecis et Latinis*, de tão grande fortuna.

Nesta oração, segundo o modelo ciceronio ano utilizado nos discursos académicos, faz o elogio da Filosofia, que abarca todos os ramos do saber, inspirado nas *Tusculanas* de Cícero – à semelhança de Rudolfo Agricola, Jacopo Sadoletto e o Infante D. Duarte, filho bastardo de D. João III, que compuseram *Laudes philosophiae*; explica a *ratio studiorum*, que inclui o estudo de oradores, poetas e historiadores; apresenta a metodologia seguida; e, enfim, surge um inflamado e veemente ataque directo aos heréticos reformistas. Apesar dos *tópoi* sempre presentes, esta intervenção sobre uma realidade fracturante e desestabilizadora da sociedade do tempo vem dar alma e conferir verdade à *res eloquentiae* do orador.

Nos anos de magistério em Coimbra (1555-1560), o Pe. Perpinhão rege a segunda classe de Latinidade, e os colegas Pe. Cipriano Soares e Pe. Manuel Álvares, a primeira e o a terceira classes, respectivamente. Foram estes mestres ilustres que marcaram as directrizes pedagógicas do nascente Humanismo Inaciano, e lhe granjearam a maior reputação.

Em 1560, retira-se o Pe. Perpinhão para Évora, onde cursa Teologia, na recente Universidade.

O seu novo destino é agora o Colégio Romano, onde entre 1561-1564, rege a disciplina de Retórica, com explicação do *De oratore* de Cícero, profere a oração *De rhetorica discenda* e ensina a *Arte retórica* de Aristóteles.

Em 1565, já se encontra em França, em Lyon, onde explica as *Sagradas Escrituras*. Ensinará ainda nos colégios de Tournon e Paris em ambiente protestante, de dominante calvinista, carregado de violência e hostilidade. Várias *orationes* profere em Paris, em 1566 – ano da sua morte, aos trinta e seis anos – em favor da antiga religião contra a nova heresia. O concílio de Trento, que decorreu de 1545-1563 e a aprovação de todos os seus decretos por Pio IV, em 1564, lançam uma onda de violência, documentada nas guerras de religião, que rasgaram definitivamente a túnica indivisa de Cristo.

O Pe. Pedro Perpinhão passou a maior parte da sua vida de pedagogo em Portugal, e o seu nome fica para sempre ligado a Évora e a Coimbra – onde adquiriu saber de experiência feito, indispensável ao delinear da *Ratio Studiorum*, que alimentará o ensino a nível global, até ao Iluminismo.

O prestígio da Universidade de Évora quinhentista, mede-se não só pelos seus mestres, mas também pelas figuras célebres do Humanismo europeu que nela se graduaram. Francisco Suarez vem doutorar-se em Teologia em Évora, a 7 de Junho de 1597, antes de iniciar, em Outubro seguinte, a sua docência na cidade do Mondego⁷³.

Digna de referência é a visita à Universidade de Évora de uma embaixada

⁷³ Friedrich Stegmüller, *Filosofia e teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, Coimbra, 1959, p. 13

de quatro príncipes do Japão, em 1585, que vem relatada no *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores japoneses à Cúria romana* de Duarte de Sande, S.I.⁷⁴

Esta narrativa dialógica apresenta Évora na sua *ubertas*, riqueza natural e monumental, na grandeza da sua religiosidade, terra de santos e de mártires. Há em Évora essa harmoniosa convivência, que deslumbra, entre a Antiguidade – o templo de Diana que se ergue, na beleza duradoira da sua imponente sobriedade –, a Idade Média, na majestosa solidez da Sé, do século XIII, que faz reviver o período áureo das Catedrais, e a Modernidade, na sua expressão renascentista, em palácios, praças, templos, edificações públicas, e, entre todas, o famoso Aqueduto da Água da Prata, a ostentar a magnificência régia de D. João III. Louva-se, em tempos de Filipe II, a grandeza de um reino de dimensão imperial, enaltece-se a acção mecénica de D. Henrique, na Fundação do Colégio do Espírito Santo – Universidade de Évora, descreve-se a sua monumentalidade e a do Palácio de Vila Viçosa, dos duques de Bragança.

São estes alguns trechos da longa descrição⁷⁵:

“Évora é, a seguir a Lisboa, uma das três cidades mais importantes de Portugal: orgulha-se de Sertório, seu primeiro fundador e ilustre general dos romanos, e é nobilitada com muitos edifícios antiquíssimos e outros recentes. Não é meu propósito descrever cada parte da cidade [...].

Em todo o caso, não omitirei que esta cidade é notável pela abundância de água a que chamam de prata, a qual numa distância grande de mais de duas léguas fora da cidade, é ela trazida por aquedutos. E estes aquedutos, de notável contrução, escondidos na terra por légua e meia, elevam-se lentamente dela, na restante meia légua. Graças a eles, entra na cidade uma tão grande quantidade de água que esta é distribuída abundantemente por quatro artísticas fontes, com muitas bocas, construídas em praças públicas, e que a mesma água é levada com abundância a todos os conventos de religiosos e mosteiros de freiras que têm nos seus claustros fontes próprias [...].

A mesma cidade honra-se de ter sido berço de alguns santos, principalmente São Vicente e duas irmãs, e também do mártir São Mâncio, de quem existe ainda um célebre monumento, a saber, a coluna a que, segundo contam, esteve ligado e foi morto por um tirano cruelíssimo com chicotadas e outros tormentos, obtendo a palma da vitória celeste.”

⁷⁴ Duarte de Sande, S. I., *De missione legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam... Dialogus*, Macau, 1590. Esta obra latina, escrita pelo jesuíta Pe. Duarte de Sande, foi elaborada a partir dos registos que os jovens anotaram, durante a viagem que fizeram à Europa. Vide a tradução de Américo da Costa Ramalho, *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores japoneses à Cúria romana* de Duarte de Sande, S.I., 2 vols. Coimbra, 2ª ed., 2010 (1ª ed. 1997),

⁷⁵ *Ibidem*, I, p. 354 sqq.

Além disso, podem ver-se nesta cidade edifícios magníficos e notabilíssimos [...]. Mas falarei apenas do Colégio da Companhia [...] A estrutura do Colégio pode chamar-se verdadeiramente régia, pelas muitas e notáveis obras que o exornam. Em primeiro lugar, por um amplíssimo claustro, com uma fonte de exímio lavor ao centro. No claustro, além da multidão das colunas, de mármore polido, podem ver-se salas de aula de grande capacidade, às quais afluem ouvintes variados, em grande número.

Hoje, como em 1498, em tempos de D. Manuel e de Vasco da Gama, início da Idade Moderna, como nos anos trinta do século XVI, período áureo do Humanismo, pré-tridentino e pré-inaciano, Évora perdura, na sua beleza imorredora, e impõe-se, com a sua Universidade, como em 1585, ou antes, como em 1559, e desafia o tempo, afirmando-se como Cidade-Museu, Património da Humanidade.

GÉNESE DO DISCURSO LITERÁRIO E INTERNACIONALIZAÇÃO DO SABER NO RENASCIMENTO

Ao meu mestre Jean-Claude Margolin, um Humanista, na sua cultura filológica e filosófica, na sua abertura ao diálogo e na sua visão do mundo.

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

Montaigne, *Essais*, I, 26

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

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

Considerada a literatura e toda a criação artística como imitação – uma forma de conhecimento, segundo Aristóteles¹ – poderemos observar com Auerbach, na sua monumental obra *Mimesis* (1942), que toda a produção literária está condicionada pela concepção do mundo, a partir da qual o autor imita e recria².

Apesar de a *Poética* do Estagirita não incluir o género lírico, é, a partir do século XVI, designadamente, da *Arte poética* de Minturno (1564), que surge expressa a tríade Lírica, Épica e Dramática. Uma vasta literatura clássica se impõe – como fonte de “hipertextualidade”, no dizer de Gérard Genette³ – como modelo de discurso literário, nos diferentes géneros, e como *uox uniuersalis* dos

¹ Vide e. g. Aristóteles, *Poética*, 1451 a 36-1451 b 10: a poesia é mais filosófica do que a história, pois a história narra factos que ocorreram e a poesia aponta os que podem ocorrer. Quintiliano, dentro da tradição primitiva de uma histórica heróica, afirma na *Institutio Oratoria* (10.1.31) que a história está muito próxima da poesia e que aquela é uma forma de poema em prosa.

² M. A. Garrido Gallardo 2009: 58; 993-1008.

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

valores da civilização do Ocidental.

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

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

Em Portugal, já havíamos sulcado mares desconhecidos em busca de novos mundos, quando enveredámos decididamente pelo caminho das letras. O ensino na Universidade de Coimbra desde 1537, e o ensino das três línguas cultas, o grego, o latim e o hebraico, no Colégio das Artes, fundado pelo rei D. João III em 1548, eram prova inequívoca da actualização e europeização da nossa cultura. Através do conhecimento destas línguas, era possível o recurso às fontes do saber, à riqueza literária da Antiguidade clássica, à exegese bíblica, e a todo o pensamento filosófico e científico, antigo e moderno.

Os textos do humanismo renascentista, concebidos dentro de uma moldura retórica, apontam sempre para um horizonte de conhecimentos que está de acordo com a sensibilidade da época e as expectativas do público, verdadeira condicionante da sua recepção e influência⁴. Esse horizonte de conhecimentos repousa no mundo clássico, com o seu universo ético, fonte inesgotável que alimenta a torrente da cultura do tempo. Mas a fonte não explica a obra, pelo que não pode deixar de se pôr a questão das leituras possíveis de cada autor e das áreas temáticas para que aponta, definidoras da sua própria identidade literária. Esta sobressai na aceitação de pontos de vista relativos, de perspectivas variadas, que admitem uma estrutura de múltiplas relações e tornam o texto policêntrico⁵. O génio do autor está, verdadeiramente, em transformar códigos e fórmulas estratificadas em literatura, qualquer que seja o género literário cultivado, de acordo com o *decorum* e os padrões de sensibilidade da época⁶.

Afigura-se aliciante a análise discursiva das obras dos autores do Renascimento europeu, por ser possível perceber o mecanismo da escrita, a génesis do

⁴ Vide H. R. Jauss, H. R. 1978.

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

⁶ Sobre a noção de código literário, vide Vítor Aguiar e Silva 1974: 23-33.

texto literário, poético e em prosa, a partir da preceptística clássica e da *mimêsis* textual dos diferentes sujeitos criadores.

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

A este propósito, torna-se sugestivo o estudo de Hélène-Hedy Ehrlich em que compara, nas suas perspectivas de análise linguística, os críticos modernos, e sobretudo Roland Barthes, a Montaigne – que, no mundo metafórico dos seus *Essais* desvela não só o processo de assimilação e apropriação de numerosas citações, como o perpétuo movimento de que fazem parte os actos de ler e de escrever⁷.

Modernamente, assiste-se a um interesse renovado sobre questões críticas da intertextualidade, da alusão literária, da influência, da formação e validade dos cânones que, além de contemplar a função referencial da literatura, tem em conta sobretudo as suas funções metalinguísticas. Autores como R. Barthes, J. Kristeva, L. Dällenbach, L. Jenny, M. Riffaterre, A. Compagnon, G. Genette, entre os mais significativos, reflectem sobre o *fonctionnement* da citação e do *cliché*, os efeitos dos elementos intertextuais no novo texto e as modificações de sentido dos elementos nele inseridos. Estas considerações levam à análise das relações entre o autor que cita e o seu leitor, entre o autor e as suas próprias palavras, entre o autor e os escritores que lhe serviram de fonte⁸.

Assim, neste processo complexo, a *sententia*, o *locus communis*, o *tópos*, enquanto sentido e forma, são analisados na sua natureza, nos seus diferentes níveis e funções, na sua incidência no plano da expressão – no “estilo” e na “escrita” –, o que implica abordagens diversas e complementares: linguísticas, semiológicas, retóricas, culturais e estéticas⁹.

⁷ H. Ehrlich 1972: 18, 67 e 70 sqq.

⁸ R. Barthes 1964: 175-187; Idem 1970: 215; Idem 1972; J. Kristeva 1967: 438-465; L. Dällenbach 1976: 282-296; L. Jenny 1972: 495-517; Idem 1976: 257-281; M. Riffaterre 1971: 171 e sqq.; A. Compagnon 1979; G. Genette 1982.

⁹ R. Barthes 1964: 14-17, define “style” como a irrupção do *eu* do escritor na língua e “écriture” como a linguagem literária transformada pelo seu destino social, como um acto de solidariedade histórica. Julia Kristeva, na sequência das orientações seguidas por Victor Shklovskii e pelos linguistas da Escola de Praga, apoia-se no carácter ao mesmo tempo livre e

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

No entanto, não sem razão se tem questionado, dentro dos mesmos parâmetros, a produção humanista. Em 1982, a “Société Française des Seiziémistes” levou a efeito um colóquio subordinado ao tema “Les méthodes du discours critique dans les études seiziémistes”, em que se viram aplicadas as técnicas modernas da análise do discurso¹⁰.

De aplaudir tal iniciativa, tendo em conta o papel da retórica clássica e dos seus exemplos textuais nas concepções e análises dos críticos modernos¹¹.

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

As várias edições, comentários e traduções das obras de Horácio e Aristóteles, que surgiram nos finais do séc. XV e no decurso do séc. XVI, forneciam, por um lado, ensinamentos sobre os cânones estéticos dos diferentes géneros aos autores da época, preocupados com o verdadeiro sentido de uma adequada *imitatio*¹². Por outro lado, através dos tratados *De oratore*, *Brutus* e *Orator* de Cícero, da *Institutio oratoria* de Quintiliano e do *Diálogo dos oradores*, atribuído a Tácito, recentemente descobertos, o homem renascentista apreendia o sentido essencial da retórica, assumida como valor de relação humana e meio de expressão da consciência humanística, que se traduzia na busca de um ideal de estilo, capaz de conferir dignidade e beleza ao discurso¹³.

contingente dos elementos num enunciado, onde se manifestam, por um lado, os efeitos que o autor traz ao texto com os seus acrescentos e, por outro, as palavras que ele recolhe de outros textos. Sugestivo, pela sua abrangência e sentido de síntese, é o artigo citado de Laurent Jenny.

¹⁰ G. Mathieu-Castellani et J.- C. Margolin 1987. Vide ainda A. Compagnon 1984: 9-25 e J. Lafond 1984: 101-122.

¹¹ Vide e.g. G. Genette 1966; ou ainda J. Dubois et al.: 1970.

¹² B. Weinberg: 1970-1972.

¹³ A recuperação dos textos clássicos – já desde Petrarca e Boccaccio – dá-se sobretudo no século XV, com uma importância significativa para o Humanismo italiano e para o auge da Retórica, quer no âmbito do seu ensino, quer da prática oratória: Poggio Bracciolini, em 1416, encontra o manuscrito completo da *Institutio oratoria* de Quintiliano; em 1421, recuperam-se, pela mão de Gerardo Landriani, vários manuscritos íntegros de Cícero (*De oratore*, *Orator* e *Brutus*). Sem esquecer ainda os tratados gregos *Sobre a composição* de Dioniso de Halicarnasso; *Sobre as ideias* e *Sobre os tipos de estilo* de Hermógenes; *Sobre o estilo* de

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

Além de cânones e regras, colhidos na tratadística clássica greco-latina, segundo a interpretação dos diversos comentadores, a disciplina da Gramática – que incluía a Retórica e a Poética, por vezes sem definição de contornos entre ambas – propiciava o estudo directo dos autores antigos, prosadores e poetas, a assimilação das suas estruturas morfo-sintácticas e sobretudo do seu pensamento, da sua palavra, das suas *sententiae*, tornadas *loci comunes*, através da técnica da memorização individual e colectiva.

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

Em Portugal, no Colégio das Artes, como no Colégio da Guiena, em Bordéus, se adopta o manual *Praeceptiones dialecticae* (Paris, F. Morel, 1557) do aristotélico Nicolas de Grouchy – um dos bordaleses, professor de Montaigne, que vem para Coimbra com André de Gouveia e é o tradutor para francês da *História do descobrimento e conquista da Índia pelos Portugueses* de Fernão Lopes de Castanheda. Este manual de Grouchy, único usado no Colégio de Bordéus¹⁴, é uma sequência de silogismos que ilustram virtudes morais, com *exempla* retirados da *Ética a Nicómaco*, o mais platónico dos livros aristotélicos. Em Coimbra, para servir de apoio aos seus cursos, Grouchy traduz um dos dois livros do *Organon*, que Aristóteles dedica ao silogismo, os *Segundos Analíticos*, conhecido na época por *Aristotelis de demonstratione* (Paris, M. Vascosan, 1554).

Demétrio Falereu; e *Sobre o Sublime* de Pseudo-Longino. A queda de Constantinopla, em 1453, contribuiu também para o esforço de preservação de obras gregas. Muitos destes textos retóricos foram impressos por Aldo Manúcio em 1508. Vide M. Fumaroli 1980; M. A. Garrido Gallardo 2009: 428-430; 1000-1008; 1381-1382.

¹⁴ Vide G. Hoffmann 1991: 45-60.

A prática de uma arte da memória, a que dera o primeiro impulso o poeta grego do século VI a. C., Simónides de Ceos¹⁵ –, a quem se deve a definição, de tão grande fortuna, “a pintura é poesia muda; a poesia, imagem que fala” – torna-se basilar na pedagogia e na formação retórica, no enriquecimento da *res* e dos *uerba* dos autores deste período, quer em língua latina, quer em vernáculo.

Já no período helenístico do mundo greco-romano, sobretudo a partir do século I d. C., as escolas de gramática e de retórica concediam grande importância aos *Progymnasmata*, exercícios preliminares de composição, capazes de exemplificar, pelas suas virtualidades de aplicação concreta, os vários géneros de discurso retórico e os valores éticos e pedagógicos do mundo antigo¹⁶. Os teorizadores desta época, que denunciam uma relação íntima entre o emprego corrente destas formas literárias e a cultura da segunda sofística, têm ampla recepção no Renascimento, em autores como Rudolfo Agricola – tradutor dos *Progymnasmata* de Aftónio –, Erasmo e Guillaume Budé¹⁷. Semelhante implicação recíproca existe também entre a *paideia* humanista e o recurso permanente à citação clássica, veículo de valores culturais, ético-políticos e estéticos da Antiguidade¹⁸. Acresce ainda o sentido da *auctoritas*, que no discurso humanista pesa por vezes mais do que a originalidade e o engenho do conceito.

A crença no valor do *exemplum*, que na sua concisão e brevidade é mais eficaz do que a longa explanação da doutrina – *longum iter est per praecepta, breue et efficax per exemplum*¹⁹ –, no dizer de Séneca, exprime de modo eloquente a função estilística e conceptual das formas literárias de carácter sapiencial e sentencioso, dos *loci communes*, os ‘lugares-comuns’, que abrangem a *gnome*, ou sentença propriamente dita, o *apotegma*, o provérbio, o aforismo, que são a expressão anónima da sabedoria com aplicação universal, e ainda a *chria*, a história, a anedota, que veiculam os ditos e/ou os feitos de determinada figura ou personagem ilustre²⁰.

A fluidez semântica existente entre estas formas, caracterizadas por uma perfeita articulação linguística, literária e conceptual manifesta-se nos autores renascentistas, que buscam a novidade do seu discurso através de uma verdadeira

¹⁵ Simónides de Ceos é a mais antiga fonte que se conhece relativamente à prática de uma arte da memória. Cf. M. Simondon 1982: 181-190; F. Yates 1975.

¹⁶ C. Newlands – J. Murphy 1986: 29-40.

¹⁷ Vide G. Kennedy 1980; L. Jardine 1988: 38-57, maxime 48 e sqq.

¹⁸ J. Chomarat 1981: maxime IV partie, ch. I, “Les auteurs et le style”, p. 394-449; ch. V, «Le style et l’art d’écrire», p. 711-843.

¹⁹ Cf. Séneca, *Carta a Lucílio* (*Ep.* 1, 6, 5); e ainda Quintiliano, *Institutio oratoria*, 12, 2, 30 e 12, 10, 48.

²⁰ Vide M. A. Garrido Gallardo 2009: 977-980. S. Meleuc 1969: 69-99. Os limites destas formas literárias, quanto ao conteúdo e à formulação, são pouco nítidos. Vide e. g. Aristóteles, *Rhetorica*, 2, 21, 2; *Rhetorica ad Herennium*, 4, 17, 24; e Quintiliano, *Institutio oratoria*, 8, 5, 3. Cf. ainda H. Lausberg, 2ª ed. 1972: 237, §398.

contaminatio paremiológica²¹.

Se as fórmulas de carácter sapiencial e sentencioso podem ser consideradas a forma mais elaborada do *cliché*, este inclui ainda expressões, que se cristalizaram no *usus* diacrónico e sincrónico da língua, e motivos recorrentes, ou mesmo estereótipos literários, capazes de atestar a ininteligibilidade monológica da palavra, ou de denunciar o estilo que se convencionou chamar “escrita fragmentária”²².

No Humanismo renascentista, o saber clássico é essencialmente fruto da instituição docente. Se alguns dos primeiros humanistas italianos, a começar por Petrarca, se não encontram directamente ligados à docência, a segunda geração de humanistas e os principais representantes do Humanismo europeu são em grande parte indissociáveis da história da pedagogia²³.

Notável é o afã pedagógico de Erasmo, discípulo do primeiro Humanismo italiano, sobretudo da filologia de Valla e Poliziano, e ainda de Rudolfo Agrícola, autores que muito contribuíram para a valorização da retórica, que está na base da verdadeira “rinascita” humanista²⁴. Repetidamente Erasmo afirma o valor dos *exempla*, das *sententiae* na formação retórica e na educação moral. Na carta a Lord Montjoy, que serve de prefácio à edição parisiense dos *Adagia*, o humanista afirma mesmo que é nos adágios, nas sentenças, nos apotegmas e nos provérbios que se encontram as principais fontes e os principais atractivos do discurso. Invoca o modelo moderno, oferecido pelo *Liber miscellaneorum* de Poliziano, e adverte para o facto dos textos sagrados serem também campo favorável à colheita de fórmulas sentenciosas. Conclui, finalmente, que nestas fórmulas se continha algo de divino e adequado às coisas celestes²⁵.

A *mimêsis* estética e cultural dos autores clássicos, da sua sabedoria lapidar era favorecida pela memorização de *loci communes*, de *sententiae*, de *exempla*²⁶. Desde a escola da Reforma, em Estrasburgo, dirigida por Johan

²¹ A este propósito, veja-se a análise do *De duplici copia uerborum et rerum* por J. Chomarat 1981: II, 735 e sqq.; 748-752 (maxime); M. A. Garrido Gallardo 2009: 428-431.

²² R. Barthes 1964: 175-187.

²³ Cf. A. Scaglione 1961: 49-70.

²⁴ Vide Erasmo 1703 (tradicionalmente citados com a sigla LB): as obras em que é manifesta a preocupação de defender as *humaniores litterae* contra a *barbaries*: a *Paraphrasis elegantiarum linguae Latinae* de Valla, o *De copia rerum ac uerborum*, o *De conscribendis epistolis*, os *Antibarbarorum libri*, a *Adagiorum Collectanea*; o *Apophthegmatum opus*, as *Familiarium colloquiorum formulae*. Conhecida é a influência, no pensamento de Erasmo: de Valla, a quem se devem as *Disputationes dialecticae* e as *Elegantiae Linguae Latinae*; Poliziano – mestre de prestigiadas figuras do primeiro Humanismo português –, autor de um *Liber miscellaneorum*, modelo moderno da literatura de carácter sentencioso; Rudolfo Agrícola, autor de obras como *De inuentione dialectica*, *De formando studio*, *De usu locorum communium*.

²⁵ P. S. Allen; H. M. Allen et H. W. Garrod 1967: Tome I, 264-271.

²⁶ Sobre a importância atribuída pelos pedagogos humanistas, e entre eles Melanchthou, “o educador da Germânia”, aos *Libri locorum rerum*, vide P. Porteau 1935: 182-184.

Sturm²⁷, à *Schola Aquitanica* de Bordéus²⁸, cuja *ratio studiorum*, publicada por Elias Vinet, é da autoria de André de Gouveia – que de França viria fundar o Colégio das Artes em 1548 –, sem esquecer as escolas jesuítas²⁹, por toda a Europa se cultivam e adestram os alunos na *latinitas*, através de recolha de sentenças e fórmulas de dizer. Era a lição de Séneca e Quintiliano, aceite pela pedagogia humanista³⁰. Estas expressões colhidas nos bons autores, anotadas em edições escolares – preparadas para o registo interlinear³¹ – ou simplesmente em bloco de apontamentos sistematizados, segundo os diversos temas, o *chirographarium*, permitiam um enriquecimento da *inuentio* e da *elocutio* e constituíam um *corpus*, que era já um esboço de futuras colectâneas.

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

A nossa pedagogia afina assim pelo diapasão humanista, no que toca à valorização da palavra, quer através da *elegantia* da língua latina, quer similarmente da língua vulgar³² – dignificada, desde o *De uulgari eloquentia* de

²⁷ Sobre J. Sturm, reformador do Ginásio de Estrasburgo e autor de uma vasta obra pedagógica e de um famoso tratado *De litterarum ludis recte aperiendis* (1538), vide P. Mesnard 1966: 200-219. A propósito desta prática pedagógica, vide p. 211: «The pupil will be invited to try to draft short separate sentences, corresponding to a well-determined experience».

²⁸ Vide A. de Carvalho 1941. Sabe-se que, em 1578, o impressor de Bordéus, Millanges, imprimiu livros com espaços interlineares, de Cícero, de Virgílio e de Ovídio, para as classes do Colégio da Guiena. Cf. Dainville 1940: 112. Sobre os métodos de ensino em França, no que respeita à formação retórica, vide A. Grafton 1981: I. 37-70.

²⁹ Vide e. g. o tratado do jesuíta, professor em Coimbra, Pedro Perpilhão, *De ratione liberorum instituendorum litteris Graecis et Latinis* (1565), capítulo VII, que recomenda o uso de edições adequadas à anotação interlinear: *Petri Ioannis Perpiniani Soc. Iesu aliquot epistolae* (Paris, 1683): 120.

³⁰ Cf. Séneca (*Ep.* 33, 7) e Quintiliano (1, 9, 3). Entre os pedagogos humanistas, vide Erasmo, *De duplici copia*, (*LB*, I, 100-101) e Luis Vives, *Introductio ad sapientiam* e *Epistola II de ratione studii puerilis*, in *Opera omnia*, Valencia, 1782 (I, 14 e 272-273).

³¹ A inovação deve-se ao impressor Grapheus, ao publicar uma edição dos *Diálogos* de Luciano (*Luciani dialogi aliquot...*, Antuerpiae, 1527) com espaços deixados em branco para as anotações dos alunos. De interesse são as considerações do editor sobre a funcionalidade deste expediente (f°1 v°). Cf. sobre a divulgação da obra de Luciano, com fins didácticos, Christiane Lauvergnat-Gagnière 1988: 66 e sqq. Cf. ainda, sobre a utilidade do *chirographarium*, N. Pendergrass 1990, *Ep.* 79.

³² O ideal do Renascimento é a erudição, com recurso à *uariatio*, à *copia*, ou mesmo à *brevitas* estilísticas, a que não é alheio o conceito filológico de *elegantia*, associado na sua etimologia a *eligere*, ‘escolher’ – que Lorenzo Valla definiu nas *Elegantiae Linguae Latinae* de 1440.

Dante, pelos autores quinhentistas italianos Trissino, Bembo e Sperone Speroni e, na sua pegada, por diversos autores europeus, de que são exemplo Joachim Du Bellay, em *La deffense et illustration de la langue françoise* e os autores portugueses João de Barros, Fernão de Oliveira e o poeta António Ferreira³³.

Para a compreensão da problemática literária no século XVI é indispensável considerar a interacção entre prática escolar e prática literária. É, sem dúvida, através dos recursos técnicos da pedagogia da palavra que é possível perceber o mecanismo da escrita, no Renascimento³⁴.

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

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

Percebe-se assim, nos diversos autores, uma preocupação consciente de erudição, senão mesmo, em alguns deles, uma acentuada intenção didáctica, como é o caso expressivo do *Tiers livre* de Rabelais, que não é somente «un vray Cornucopie de joyeuseté et raillerie», mas uma autêntica *cornucopia* em francês³⁵.

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

³³ Entre os defensores da língua vulgar, na linha de Dante, contam-se Trissino, Bembo, Sperone Speroni, para falar apenas dos italianos que inspiraram o discurso de autores como Du Bellay, António Ferreira, João de Barros. Trissino, que defendera nos *Orti Oricellari* a língua nacional, com uma obra polémica em louvor do *De uulgari eloquentia* de Dante, compusera a tragédia *Sofonisba*, em língua vernácula, tal como Rucellai a *Rosmunda*, dramaturgos que inspiraram ainda Ferreira na adopção do verso solto.

Sobre a importância da tradução, na divulgação e conhecimento dos autores clássicos e na afirmação do movimento humanista, vide Nair C. Soares 1994 a : 280-305.

³⁴ Vide, a este propósito, J. Leconte 1993: 621 e sqq.

³⁵ Rabelais, *Tiers livre*, 1962: 65.

desde os príncipes de Avis a D. António Pinheiro, Duarte de Resende, Damião de Góis.

Conhecido é o entusiasmo com que Montaigne (II, 4) saúda a tradução das *Oeuvres morales* de Plutarco, que Amyot acabava de publicar – “c’est notre bréviaire”³⁶.

A Damião de Góis se devem também palavras de elogio ao papel do tradutor – a propósito da sua tradução, *Da velhice*, do tratado ciceroniano *De senectute* – muito mais louvável do que o trabalho do compilador de sentenças, daquelas «muytas pessoas cobiçosas da gloria», que «fazem remendando e reapeçando dictos e sentencias furtadas de hũa e d’outra parte, ordenadas sem artificio rhetorico»³⁷.

À margem do processo criativo, mas com ele intimamente relacionados, os livros de sentenças surgem como textos canónicos, emblemáticos, repositórios de um *immobile continuum*, identificado com a verdade, a tradição e os valores universais, que a arte da palavra, numa adequação perfeita da *res* e dos *uerba*, põe ao serviço da retórica da persuasão. Este género está representado, entre nós, desde o primeiro Humanismo ao seu declinar, com as colectâneas de provérbios, de sentenças – na linha das que nos legou a Antiguidade – de Cataldo, D. Francisco de Portugal, primeiro conde de Vimioso, com edição apenas no século XVII, Diogo de Teive, André Rodrigues de Évora, Diogo Pires, Frei Luís de Granada³⁸.

Se nos autores medievais as citações recolhidas nos autores antigos serviam para enroupar o próprio discurso e se adaptavam à nova sequência lógica, num certo desrespeito pelo texto do autor original, a técnica de utilização das fontes, nas obras Humanistas, valorizava o texto da autoridade citada, do ponto de vista retórico, que funcionava como entidade argumentativa e estilística, e era ilustrativa, por excelência, da *aemulatio* e *imitatio* Humanistas no processo criativo. O autor humanista utilizava mesmo estilemas, reminiscências verbais e, numa espécie de sincretismo, com um hábil trabalho de *intarsio*, que era entalhe e transformação, chegava a novas *iuncturae*, reveladoras da sua bagagem cultural e da sua originalidade³⁹.

A tríade educativa, *natura, ars, exercitatio* – que remonta aos pré-socráticos

³⁶ Vide, a este propósito, P. Villey 1912: 13-14.

³⁷ Vide A. Bell 1942: 75-76.

³⁸ Vide Nair C. Soares 1993: 377-410.

³⁹ Vide Giacomo Ferrau 1975: 134-135; Graciela Reyes 1984, e. g.: 43. À criação individual dos autores coube seguir e adaptar a matriz clássica, através da citação, da reminiscência e alusão literárias, ou do recurso à *intarsio* de diversos modelos numa nova *iunctura*, ou à actualização dos códigos estético-literários, através da *contaminatio* genológica. Refira-se, a título de exemplo, a tragédia *Castro* de António Ferreira, em que é manifesta a *contaminatio* genológica entre o trágico e o lírico, em que os arroubos trágicos dão lugar ao mais consumado lirismo. Vide Nair C. Soares 1996: 51-77.

e conhece grande divulgação entre os sofistas e, sobretudo, a partir deles, através de Platão, Aristóteles, Cícero, Quintiliano – é a base sólida em que assenta o edifício ideológico da retórica escolar, bem como da criação literária no Renascimento⁴⁰. Todos os tratadistas repetem estas fórmulas, ou suas variantes – entre outras, *ingenium*, *assiduus usus*, *disciplina* ou *natura*, *ars*, *studium*, e respectivas traduções em vernáculo, de tal maneira que se podem considerar, desde a Antiguidade clássica, um perfeito *cliché* retórico-literário.

A crença no valor do talento natural, do *ingenium*, da *natura*, não dispensava a cultura adquirida, a arte – a *imitatio*, na expressão da *Rhetorica ad Herennium* – e o exercício, o estudo aturado princípios tão válidos para o orador como para o poeta, para o discurso em prosa, como em poesia⁴¹. A estes postulados se aliava a memória que, segundo Quintiliano, era o primeiro indício dos dotes naturais, na criança⁴².

Isto sem esquecer o acolhimento que teve, no cosmos poético-filosófico do Renascimento, em autores como Boccaccio e Poliziano, a teoria poética de inspiração divina, a cosmologia vitalista, com origem em Píndaro e Demócrito, veiculada sobretudo a partir do comentário ficiniano do *Íon* de Platão⁴³. Através da influência da obra de Boccaccio *De genealogia deorum gentilium*, considerada já a *magna charta* da nova dignidade universal conquistada pelas letras, a teoria das origens da poesia como criação dos deuses encontra reflexos, entre nós, no debate poético da écloga *Alejo* de Sá de Miranda⁴⁴.

Importa referir que, tal como na Antiguidade clássica, a poesia renascentista não era inteiramente autónoma de outros géneros literários eruditos, que dependiam do exercício e da cultura. De entre eles, a eloquência, da qual já fora mestre Homero, ao apresentar, na *Ilíada* e na *Odisseia*, paradigmas de oradores⁴⁵. Se, desde Platão, Homero é apresentado como modelo perfeito de eloquência, é sobretudo na Antiguidade tardia, designadamente a partir de Quintiliano⁴⁶, que tal ideia se desenvolve e serve de apoio à concepção de poeta, modelo de *copia* e *uarietas*, em que Virgílio, na língua latina, vai ser considerado expoente máximo, sobretudo a partir dos comentários de Macróbio⁴⁷. Além disso, a poesia

⁴⁰ Vide, a este propósito, Nair C. Soares 1994: 422 e sqq.

⁴¹ A *Rhetorica ad Herennium*, I, 3 não alude à *natura*, mas enuncia apenas os seguintes princípios: *ars*, *imitatio*, *exercitatio*. Sobre a importância na criação literária, desta tríade, expressa com fórmulas divergentes dentro de cada autor e de autor para autor, cf. ainda Cícero, e.g. *De oratore*, I, 25; Quintiliano, *Institutio oratoria*, I, 3, 1-2; II, 19, 3; Horácio, *Epistula ad Pisonem*, v. 409-411.

⁴² *Institutio oratoria*, I, 3, 1-2: *Ingenii signum in parvis praecipuum memoria est*.

⁴³ Marsilio Ficino 1576: II, 1281-1284. Vide, a este propósito, J. Lecoq 1993: 217-374 (chap. II: «le génie et la fureur»).

⁴⁴ J. A. Osório 1985: 61.

⁴⁵ Nair C. Soares 1995: 799-844, designadamente p. 800-802.

⁴⁶ *Institutio oratoria*, 10, 1, 46; 12, 10, 58 sqq.

⁴⁷ Macróbio, *Saturnales*, lib. V, p. 250 (*Opera*, ed. F. Eyssenhardt, Leipzig, 1893).

em si mesma é um género a que não pode faltar a essência erudita, a prática animadora, pelo que não pode conceber-se uma arte poética, por mais genial que seja a natureza humana, sem o apoio da cultura e do exercício.

Esta concepção do poeta, de inspiração clássica, surge de forma acabada da pena auto-reflexiva de Camões, n'Os *Lusíadas* (X, 154, v. 5-8): “nem me falta na vida honesto *estudo*/ com longa *experiência* misturado,/ nem *engenho*, que aqui vereis presente,/ cousas que juntas se acham raramente”⁴⁸.

Assim se estabelecia, na arte da escrita, um elo indissolúvel entre inspiração natural e artifício, que arrastava consigo o círculo vicioso da imitação-inovação, verdadeiro calvário da estética renascentista – aspecto que já na Antiguidade preocupara Horácio, que invectiva “os imitadores, rebanho servil” e se atribuía, não sem um certo orgulho desmedido, o lugar de *primus*⁴⁹. Curioso é notar que esta exaltação do lugar de *primus* se torna um verdadeiro *tópos*, desde a tradição antiga da biografia, no que se refere à invenção, no domínio literário, filosófico, científico ou técnico, de que é herdeira a célebre compilação de Polidoro Virgílio, *De inventoribus rebus*, de 1499.

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

O carácter profundo que assumem os primeiros rudimentos, na educação, é traduzido em imagens emblemáticas como a do vaso, de que nos fala Horácio (*Epistulae*, 1, 2, v. 69-70), que retém por muito tempo o aroma daquilo que primeiramente nele foi introduzido, ou outras que lhe são equivalentes, como as que comparam o espírito da criança à cera mole, onde tudo se pode moldar, ou à tábua rasa, onde tudo se pode imprimir. Estas imagens, que se repetem, desde as obras de Platão ao Renascimento, encontram-se nos mais diversos autores, como Erasmo, Diogo de Teive, D. Jerónimo Osório, pelo que se tornam expressivos *loci comunes*⁵⁰.

⁴⁸ O sublinhado é nosso.

⁴⁹ Horácio, *Epistulae*, 1, 19, v. 19-25; *Carmina*, 3, 30 v. 13-14.

⁵⁰ Cf. e. g. Platão, *Theetetus*, 135 c; *Philebus*, 83; Quintiliano, *Institutio oratoria*, I, 1, 36; Erasmo, *LB*, e. g. I, 358 C; I, 494 A; I, 768 E; II, 529 F; V, 713 B; Diogo de Teive 1786: 104-105.

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

A complementaridade do ideal enciclopédico e do ideal retórico, que a literatura de carácter sentencioso harmoniza, aponta no sentido de uma concepção aristocrática de cultura, a que as cortes europeias da época davam resposta – a começar pelas italianas, por vezes centros de famosas academias. Surge assim uma produção de cariz palaciano e cortesanesco, menos séria e dogmática que lança mão dos *salse dicta*, do *iocandi genus*, segundo a designação de Cícero (*Off.* 1. 29), e vai ao encontro de ideal do *homo urbanus et facetus* do Renascimento.

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

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

Sobre este assunto, e designadamente sobre D. Jerónimo Osório, vide Nair C. Soares 1994: 425 e sqq., maxime 429.

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

Dirá Francisco de Monçon, um leitor dos *Adagia* de Erasmo, no seu *Libro primero del principe christiano*⁵¹: «Conviene tambien que algunas vezes los libros de varia erudición y doctrina lleven insertas algunas sentencias oscuras y proverbios antiguos que adornan y dan autoridad a la obra; porque son unos dichos breves, y por metáforas de propiedades naturales, que dixerón algunos famosos sabios para dar algunos saludables consejos y avisos a los hombres; y por ser de tanto valor y estima quisieron engastarlos en sus obras (como piedras preciosas) los filósofos y doctos varones que les sucedieron, como hizieron Platón, Aristóteles, Plutarco, Plinio, Cicerón, Quintiliano, Hierónimo y Augustino con las más de las personas que por sabias y doctas celebramos».

É, no entanto, pelo vigor da *sententia*, conceito e forma lapidares, *cogitati acumen*, ao mesmo tempo *probatio* e *ornatus* – sob a inspiração de Séneca, Tácito e dos autores do período argênteo – que se vai impor um estilo filosófico propriamente humanista e o gosto pelo aticismo, que Erasmo, Budé e a *Dialectique* de 1555 de Pierre de la Ramée documentam⁵².

Mas, se o estilo sentencioso de Séneca, a que se alia a majestade do de Tácito, definem o triunfo do aticismo, que se sobrepõe à *aetas Ciceroniana*, Cícero foi o autor preferido da designada segunda Escolástica, que fornecera argumentos à questão das relações entre Retórica e Filosofia, bem como, a partir do Concílio de Trento, entre Retórica e Teologia católica, abrindo caminho à doutrina de Aristóteles e à obra dos *Conimbricenses*.

Apesar das tendências que marcam o sentido da evolução dos gostos estéticos, de que a querela do ciceronianismo é o afloramento mais expressivo, os humanistas perfilham o eclectismo de modelos, o direito à própria autenticidade e diferença, a *multiplex imitatio*, exemplificada no símile senequiano da abelha (*Ep.* 65), a recolher o néctar em todas as flores, que gozará da maior fortuna entre os teorizadores do Renascimento⁵³.

⁵¹ Francisco de Monçon 1544: fol. 4 r°.

⁵² Pierre de La Ramée, na sua *Dialectique* de 1555 (ed. M. Dassonville, Genève, 1964; réimpr. Genève, 1972), confere um importante papel aos lugares comuns e sentenças dos autores antigos, na retórica da invenção. Vide W. J. Ong, S. J. 1963: 207-221; N. Bruyère 1984: 305 e sqq.; K. Meerhoff 1988: 270-280.

⁵³ Vide a carta de Petrarca dirigida a Boccaccio, em que emprega a metáfora senequiana da abelha, in *Lettere di Francesco Petrarca delle cose familiari libri ventiquattro* [...], por Giuseppe Fracassetti 1863-1865: III, 239-241. Petrarca, na linha de S. Jerónimo, preocupa-se com o verdadeiro sentido de uma adequada *imitatio* dos autores antigos, que estará na origem da famosa querela do ciceronianismo. Paradigmática do eclectismo humanista – que longe da imitação simiesca ciceroniana, afirma o direito à própria autenticidade e diferença – é a expressão de Poliziano, em carta dirigida ao ciceroniano Paolo Cortesi, que figura no livro VIII das *Epistolae*: E. Garin 1977: 902.

As doutrinas estéticas da época favoreciam, assim, a permeabilidade de motivos, de temas e as suas estruturas na cultura ocidental. O ensino nas escolas mantinha-os vivos e disponíveis, ao longo das gerações, convertia a sua exemplaridade técnica em tesouro comum e assegurava-lhes a perenidade. Reflexões semelhantes sobre a problemática da originalidade na criação literária ocorrem na pena de Petrarca, Poliziano, Leon Battista Alberti, Montaigne, Juan del Encina, Gil Vicente⁵⁴. Desta consciência colectiva, no que se refere à falta de originalidade, não só na literatura didáctica, mas na obra puramente artística, dá-nos conta de forma expressiva Juan del Encina, na sua *Arte de poesía*: «No dudo nuestros antecesores aver escrito cosas más dinas de memoria [...] llegaron primero y aposentáronse en las mejores razones y sentencias: y si algo bueno nosotros dezimos, dellos lo tomamos. Quando más procuramos huyr de lo que ellos dixeron, entonces ymos a caer en ello. Por lo qual será forçado cerrar la boca o hablar por boca de otro»⁵⁵.

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

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

O mesmo se poderia dizer de outros temas e motivos, típicos da mentalidade e do discurso dos autores desta época, tais como: o mito da Idade do Ouro, o *carpe diem* horaciano, a *aurea mediocritas*, a instabilidade da Fortuna, a fragilidade

⁵⁴ Além da alusão feita ao pensamento dos autores referidos, ao longo deste estudo, são dignas de nota as palavras de Leon Battista Alberti: “oggi a chi voglia ragionarne resta altro nulla che solo raccoglierte e assortirle”. Cf. G. Toffanin 1947: 234.

⁵⁵ *Cancionero*, 1496, fol. 2, ed. fac-símile, apud E. Asensio 1974: 264.

das coisas humanas, a brevidade da vida, o poder cósmico do amor, o amor para além da morte, a vida cortada na flor da idade, e a morte sentida como um roubo à *gloria mundi*, o valor da glória, a verdadeira nobreza, a dicotomia armas e letras, o bom rei e o tirano, os trabalhos do rei que ecoam o *beatus ille* horaciano, a *uita aulica*, a adulação e a lealdade, a educação como segunda natureza, a enunciação das virtudes estoíco-cristãs.

O conhecimento directo das obras da Antiguidade, de prosadores e poetas, a par de colectâneas de sentenças e sua assimilação traduz-se na permanente inserção do seu conteúdo na dinâmica criadora do texto literário. O pendor mimético do discurso humanista, manifestado sobretudo através da arte alusiva e dos *loci similes*, levaria Marcel Bataillon a afirmar que «no séc. XVI todo o livro corria o risco de se converter em miscelânea»⁵⁶.

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

Numa palavra, o génio do autor está em transformar códigos e fórmulas estratificadas em literatura⁵⁷.

É o caso da poesia de Ronsard que, apoiando-se, por exemplo, no *Florilégio* de Estobeu, se serve de belos versos gregos e latinos, de citações consagradas, de ornamentos literários que denotam a influência directa dos antigos⁵⁸.

O mesmo se poderá dizer de Montaigne, que acumula referências dos autores clássicos, recolhidas um pouco por todo o lado, a que imprime um certo tom poético, sem impedir que o seu estilo se apresente cortado e denso, embora de uma densidade intelectual incomparável⁵⁹. Aliás o conhecimento e a assimilação do saber da Antiguidade implicavam muitas vezes, nos diversos autores, não uma simples memorização e repetição de *sententiae* mas uma reelaboração, uma reescrita, conscientemente assumida – «les paroles redictes ont, comme autre son, autre sens», dirá Montaigne⁶⁰ –, ou mesmo uma “argumentação pelo antimodelo”, o “exemplo negativo”, tão caro ao autor dos *Essais*, que confessa instruir-se melhor “par contrariété que par exemple, et par fuite que par suite”⁶¹. No entanto, não deixa de encarecer a utilidade da citação, sempre disponível e textualizável na construção de um novo discurso: «Aille devant ou après, un’

⁵⁶ M. Bataillon 1991: 678: «Au XVI siècle, d’ailleurs, tout livre courait le risque de se convertir en miscellanée».

⁵⁷ Vide V. m. de Aguiar e Silva 1974: 23-33.

⁵⁸ Vide H. Weber 1955: 508 e sqq. “Les lieux communs philosophiques et moraux”; Albert Py 1984.

⁵⁹ Vide e. g. André Tournon 1983; M. Fumaroli 1984: 27 e sqq.

⁶⁰ Montaigne, *Essais*, III, 13, 1040.

⁶¹ *Ibidem*, *Essais*, III, 8, 899 B. Sobre “a argumentação pelo antimodelo” e “o exemplo negativo”, vide Charles Perelman 1988: 123-126; J. D. Lyons 1989: 153.

utile sentence, un beau traict est toujours de saison. S'il n'est pas bien à ce qui va devant, ny à ce qui vient après, il est bien en soy»⁶².

Também Rabelais, que no livro XIV de *Gargantua* ridiculariza o ensino memorizado e dogmático de inspiração medieval, no *Quart Livre*, reclama o indispensável “degelo” das fórmulas gnómicas retiradas dos autores antigos – a linguagem deve «rendre son en degelant», especifica⁶³.

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

A “retórica das citações”, da reescrita, corrente entre os humanistas⁶⁴, define também o estilo de um Frei António de Guevara, autor do *Libro de Marco Aurelio*, que divulga o pensamento estóico do imperador romano. Em 1529, um ano depois da edição *princeps*, esta obra sai publicada em Lisboa, nos prelos de Germão Galharde, com dedicatória a D. João III. Mais lida no séc. XVI do que a *Celestina*, gozava das preferências do pai de Montaigne, que nos *Essais* (II, 2) surgia caracterizado, nestes termos: «falava pouco e bem» e «era aficionado por Marco Aurélio».

Prosadores portugueses da dimensão de um Frei Heitor Pinto, fizeram das suas obras um verdadeiro mosaico de citações⁶⁵. Na *Imagem da vida cristã*, as muitas sentenças retiradas dos autores pagãos encontram-se de parceria com as dos Padres da Igreja e da Sagrada Escritura. Apesar da sua preocupação com uma prosa artística, o autor a si próprio se define como um “tecelão”⁶⁶: «Assi como o tecellão ajúta o fiado de diversas mãos tecido, & de muytos fios urde e tece a sua tea; assi eu ajuntarey a doctrina de diversos autores, & de muytas autoridades farey hũa tea desta pratica».

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

O gosto pelo dito sentencioso, pela *breuitas* aforística⁶⁷, que iria exacerbar-se no conceptualismo barroco, leva à afirmação, no século XVI, do género

⁶² Montaigne, *Essais*, I, 26, 169 C.

⁶³ Rabelais, *Oeuvres complètes* II 1962: 202. Vide, a este propósito, F. Rigolot 1978: 277-286.

⁶⁴ Vide K. Meerhoff 1986: 184; A. Compagnon 1979; T. Cave 1979; J. Alves Osório 1990: 99-119.

⁶⁵ Vide J. Alves Osório 1977: 459-500.

⁶⁶ Fr. Heitor Pinto 1843: II, 285.

⁶⁷ Um aspecto curioso no século XVI é que o gosto pelo dito sentencioso leva à comunhão dos autores clássicos com o espírito popular. Exemplo expressivo é a comédia *Eufrosina*, um autêntico repositório de provérbios, ou mesmo algumas cartas de Camões, densamente conceituosas. Vide J. Leite de Vasconcelos, 1933: I, 239-244.

epigramático, documentado na medalhística e no emblema – uma espécie de banda-desenhada *avant-la-lettre*. A originalidade do género emblemático, de que Alciato foi o criador, não passou despercebida na cultura e na literatura portuguesas onde, numa espécie de “tradução intersemiótica”, em sentido inverso, se encontra a sua influência na obra de Camões⁶⁸.

A polissemia contida na linguagem figurativa, acompanhada de legenda epigramática, confina por vezes com o enigma, que ia ao encontro da sensibilidade humanista, voltada para o hermetismo e o sentido rebuscado e obscuro das coisas. Aliás a subtileza e argúcia necessárias ao seu perfeito entendimento conferiam um toque *aliquid elegans* à composição, pelo que se chegou a exagerar esta componente. Paralelamente, ganhava forma o gosto do paradoxo⁶⁹ e da literatura de *rebus*, de centões, de acrósticos e anagramas, como estímulo ao espírito crítico, à ginástica mental e sobretudo como fuga ao vulgar, de que é exemplo, nos dias de hoje, a poesia experimental portuguesa⁷⁰.

Tal como acontece nos autores do Renascimento, não resistimos a aludir à consciência actual do nada de novo à face da terra, tantas vezes expressa no discurso narrativo de Jorge Luis Borges – «Ya no nos quedan más que citas. La lengua es un sistema de citas»⁷¹. Esta consciência, no seu limite, leva ao intencional “obscuro” discurso poético de Herberto Helder, um dos mais criativos da actualidade.

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

⁶⁸ Em 1552, a pedido de Dom João de Meneses Sottomayor, senhor de Cantanhede, o humanista de origem germânica Sebastião Stochamer, redigiu uns “sucintos comentários” ao livro I dos *Emblemas* de Alciato, que foram incluídos em edições de 1556 e 1614. Vide Nair C. Soares 1993: 402. O criador da expressão “tradução intersemiótica” foi Roman Jakobson, para designar a adaptação de um texto escrito à criação artística – por exemplo à pintura, à arte cinematográfica –, de acordo com os novos códigos e linguagens. Nesta acepção, o próprio emblema é um exemplo de “tradução intersemiótica”, bem como as conhecidas tapeçarias flamengas do Renascimento, inspiradas em motivos e *exempla* literários.

⁶⁹ Expressivo é o caso dos *Paradossi* de Ortensio Landi (Lyon, Pullondatrin, 1543) – a que o próprio autor dá uma *Confutatio del libro del Paradossi* –, que conhecem grande voga sobretudo a partir da tradução de Charles Estienne 1561.

⁷⁰ Ana Hatherly e E. M. de Melo e Castro 1981.

⁷¹ Jorge Luis Borges: “Utopía de un hombre que está cansado”, 1989: 55. Expressiva do ponto de vista da imagética literária é a forma como vê “La Francia” (*Historia de la noche*, ibidem, p. 194): «No diré la tarde y la luna: diré Verlaine /No diré el mar y la cosmogonía: diré el nombre de Hugo /No la amistad, sino Montaigne».

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

BIBLIOGRAFIA

- ASENSIO, Eugenio (1974), *Estudios portugueses*, Paris.
- BARTHES, Roland (1964), “Littérature et discontinu”, *Essais critiques*, Paris:175-187; I
- (1970), *Mythologies*, Paris.
- (1972), *Le degré zéro de l’écriture*, Paris.
- BATAILLON, Marcel (1991), *Erasmus et l’Espagne*. Nouvelle édition en trois volumes. Texte établi de l’édition de 1937 par Daniel Devoto. Edité par Charles Amiel. Genève.
- BELL, Aubrey (1942), *Damião de Góis*, Lisboa.
- BORGES, Jorge Luis (1989): “Utopía de un hombre que está cansado”, in *Obras completas II*, Buenos Aires, 1989.
- (1989), *Historia de la noche*, in *Obras completas II*, Buenos Aires, 1989.
- BRUYÈRE, N. (1984), *Méthode et dialectique dans l’oeuvre de La Ramée – Renaissance et âge classique*, Paris.
- CAVE, T. (1979), *The cornucopian text, problems of writing in the French Renaissance*, Oxford.
- CHOMARAT, J. (1981), *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, 2 vol., Paris. 1981
- COMPAGNON, A. (1979), *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris.
- (1984), “La brièveté de Montaigne”, in *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu aux XVI^e-XVII^e siècles*, Paris: 9-25.
- CONTE, Gian Biagio (1986), *The rhetoric of imitation. Genre and poetic memory in Virgil and other latin poets*. Trad. inglesa da edição italiana por Charles Segal, Ithaca - London.
- DAINVILLE, F. (1940), *La naissance de l’humanisme moderne*, Paris.
- DÄLLENBACH, Lucien (1976), “Intertexte et autotexte”, *Poétique* 27 (1976) 282-296.
- DASSONVILLE, M. (ed.) (2^a ed. 1972), Pierre de La Ramée, *Dialectique de 1555* (ed. Genève, 1964, réimpr. Genève).
- DUBOIS, Jacques et alii (1970), *Rhétorique générale*, Paris.
- EHRlich, Hélène - HedyL (1972), *Montaigne et la langue*, Paris.
- ERASMO, Desidério, *Opera omnia*, ed. J. Leclerc, Leiden, 1703 (tradicionalmente citados com a sigla LB).
- *Correspondance d’Erasmus*. Édition intégrale. Traduite et annotée d’après l’*Opus Epistolarum* de P. S. Allen, H. M. Allen et H. W. Garrod. Tome I, 1484-1514. Paris, 1967.

- ESTIENNE, Charles (1559), *Paradoxes ou sentences débatues, et élégamment déduites contre la commune opinion, traité non moins plein de doctrine que de récréation pour toutes gens, reveu et augmenté*, Lyon, par Jean Temporal (no colofon: Lyon, par Nicolas Perrineau, 1561).
- FERRAU, Giacomo (1975), “L’églegia *In violas* di Angelo Poliziano”, in *I classici nel Medioevo e nell’ Umanesimo. Miscellanea filologica*, Genova.
- FICINO, Marsilio (1576), *In Platonis Ionem, uel de furore poetico, ad Laurentium Mediceum uirum magnanimum Epitomae*, in *Opera*, Basileae: II, p. 1281-1284.
- FUMAROLI, Marc (1980), *L’age de l’éloquence. Rhétorique et “res litteraria” de la Renaissance au seuil de l’époque classique*, Genève.
- (1984), “Michel de Montaigne ou l’éloquence du for intérieur”, in *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVI^e - XVII^e siècles)*, Paris: 27 e sqq.
- GARIN, E. (ed.) (1977), *Prosatori latini del Quattrocento*, ed. E. Garin, (1^a ed. Milano-Napoli, 1952), reimpr. Torino.
- GARRIDO GALLARDO, M. Ángel (dir.) (2009), *El lenguaje literario. Vocabulario crítico*, Madrid
- GRAFTON, A. (1981), “Teacher, text and pupil in the Renaissance classroom: a case study from a Parisian College”, in *History of universities*, I: 37-70.
- GENETTE, Gérard (1979), *Introduction à l’architexte*, Paris.
- (1982), *Palimpsestes*, Paris.
- (1966), *Figures*, Paris.
- (1983), “Transtextualités”, in *Magazine littéraire* 192: 40.
- HATHERLY, Ana; CASTRO, E. M. de Melo e (1981), *Po-Ex. Textos teóricos e documentos da poesia experimental portuguesa*, Lisboa.
- HOFFMANN, G. (1991), “Fonder une méthode à la Renaissance. Montaigne et ses professeurs de philosophie, Grouchy et Sylvius. II. *Distinguo*: l’apport de Sylvius”, *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, VII^e série n° 25-26 : 45-60.
- JARDINE, Lisa (1988), “Distinctive disciplina: Rudolph Agricola’s influence on methodical thinking in the humanities” in *Rudolphus Agricola Phrisius (1444-1485). Proceedings of the International Conference at the University of Groningen (28-30 October 1985)*. Ed. by F. Akkerman and A. J. Vvanderjagt, Leiden: 38-57.
- JAUSS, H. Robert (1978), *Pour une esthétique de la réception* (trad. franc.), Paris.
- JENNY, Laurent “Structure et fonctions du cliché” (À propos des “Impressions d’Afrique”), *Poétique* 12: 495-517;
- (1976), “La stratégie de la forme”, *Poétique* 27: 257-281.

- KENNEDY, G. (1980), *Classical rhetoric and its secular and christian tradition from Antiquity to Modern Times*, Chapel Hill.
- KRISTEVA, Julia (1967), “Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman”, *Critique* XXIII, 239: 438-465.
- LAFOND, J. (1984), “Des formes brèves de la littérature morale aux XVI^e-XVII^e siècles”, in *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu aux XVI^e-XVII^e siècles*, Paris: 101-122.
- LANDI, Ortensio (1543), *Paradossi*, Lyon, Pullondatrin.
- LAUSBERG, H. (2^a ed. 1972) (1^a ed. Original 1967), *Elementos de retórica literária*, tr. port. com introdução e comentários de R. M. Rosado Fernandes. Lisboa.
- LAUVERGNAT-GAGNIÈRE, Christiane (1988), *Lucien de Samosate et le Lucianisme en France au XVI^e siècle. Athéisme et polémique*, Genève.
- LECOINTE, J. (1993), *L'idéal et la différence. La perception de la personnalité à la Renaissance*. Genève.
- LEITE DE VASCONCELOS, J. Leite de (1933), *Etnografia portuguesa*, vol. I. Lisboa.
- LYONS, J. D. (1989), *Exemplum*, New Jersey.
- MATHIEU-CASTELLANI. G.; J.-C. MARGOLIN (1987), *Actes du Colloque de la Société Française des Seiziémistes* (14-15 octobre 1982), Paris.
- MEERHOFF, Kees (1986), *Rhétorique et poétique au XVI^e Siècle en France. Du Bellay, Ramus et les autres*, Leiden.
- (1988), “Agricola et Ramus – Dialectique et Rhétorique”, in *Rudolphus Agricola Phrisius (1444-1485). Proceedings of the International Conference at the University of Groningen* (28-30 October 1985). Ed. by F. Akkerman and A. J. Vvanderjagt, Leiden: 270-280.
- MELEUC, Serge (1969), ‘Structure de la maxime’, *Langages* 13: 69-99.
- MESNARD, Pierre (1966), “The pedagogy of Johann Sturm (1507-1589) and its evangelical inspiration” in *Studies in the Renaissance*, 13: 200-219.
- MONÇON, Francisco de (1544), *Livro primeiro del espejo del principe christiano* [...], Lisboa.
- MONTAIGNE, Michel de (1962), *Oeuvres complètes*, ed. Paris, la Pléiade, Gallimard.
- ONG, W. J., S. J. (1963), “Ramus éducateur – Les procédés scolaires et la nature de la réalité” in *Pédagogues et juristes* (Congrès Tours, 1960), Paris: 207-221.
- OSÓRIO, J. A. (1977), Frei Heitor Pinto, leitor da *Menina e moça*, in *Homenagem a Victor Matos e Sá*, *Biblos* 53: 459-50

- (1985), “Entre a tradição e a inovação. Sá de Miranda na esteira de Garcilaso: em torno do debate poético da égloga *Alejo*”, *Revista da Faculdade de Letras do Porto - Línguas e Literaturas*, II série, vol.I.
- (1990), “Diálogo e citação nos *Colóquios* de Erasmo”, *Humanitas* 41-42: 99-119.
- PENDERGRASS, J. N. (1990), *Correspondance d’Antoine Arlier, humaniste languedocien (1527-1545)*. Édition critique du Ms. 200 (761-R.132) d’Aix-en-Provence. Texte établi et commenté. Genève.
- PERELMAN, Charles (1988), *L’empire rhétorique*, Paris.
- PETRARCA, F. (1863-1865), *Lettere di Francesco Petrarca delle cose familiari libri ventiquattro* [...], por Giuseppe fracassetti, 5 vol., Firenze.
- PINTO, Fr. Heitor (1843), *Imagem da Vida Christam, ordenada per dialogos como membros de sua composiçã. Compostos per Frey Hector Pinto, frade ieronimo*. Nova edição, 3 vols., Lisboa, Na Typographia Rollandiana.
- PORTEAU, P. (1935), *Montaigne et la vie pédagogique de son temps*, Paris.
- PY, Albert (1984), *Imitation et Renaissance dans la poésie de Ronsard*, Genebra.
- RABELAIS, F.(1962), *Oeuvres complètes* ed. P. Michel, Paris.
- REYES, Graciela (1984), *Polifonía textual. La citación en el relato literario*, Madrid.
- RIFFATERRE, M. (1971), “Fonction du cliché dans la prose littéraire”: *Essais de stylistique structurale*, Paris: 171 e sqq.
- RIGOLOTT, F. (1978), “Sémiotique de la sentence et du proverbe chez Rabelais”, *Études rabelaisiennes* 14: 277-286.
- SCAGLIONE, A. (1961), “The humanist as scholar and Politian’s conception of the “Grammaticus””, *Studies in the Renaissance* 8: 49-70.
- SILVA, V. M. de Aguiar e (1974), “O texto literário e os seus códigos”, in *Colóquio / Letras*, 21: 23-33.
- SIMONDON, Michèle (1982), *La mémoire et l’oubli dans la pensée grecque jusqu’ à la fin du V^e. siècle avant J.- C.*, Paris.
- SOARES, Nair Castro (1993), “A literatura de sentenças no Humanismo Português: *res et uerba*”, in *Humanismo português na época dos Descobrimentos* (Coimbra, 9 a 12 de Outubro de 1991), *Actas*, Coimbra: 377-410.
- (1994), *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra.
- (1994 a), “A História Antiga no Humanismo Renascentista Português”, in *Actas do II Congresso Peninsular de História Antiga*. (Coimbra, 18-20 Out.1990), Coimbra: 280-305.

- (1995), “Humanismo e pedagogia”, *Miscelânea em honra da Doutora Maria Helena da Rocha Pereira, Humanitas* 47: 799-844.
- (1996), “Lirismo e *uirtus tragica* na Castro de Ferreira: classicismo e modernidade”, *Biblos* 72: 51-77.
- TEIVE, Diogo de (1786), *Institutio Sebastiani Primi* (cf. texto e tradução: *Epodos que contém sentenças uteis a todos os homens, Ás quaes se acrescentaõ Regras para a boa educação de hum Principe* [...] Traduzido na vulgar em verso solto por Francisco de Andrade [...]. Copiado fielmente da edição de Lisboa de 1565, Lisboa.
- TOFFANIN, G. (1947), *Storia del Vmanesimo*, Bologna.
- TOURNON, André (1983), *Montaigne: la glose et l'essai*, Lyon.
- WEBER, Henri (1955), *La création poétique au XVI^e en France de Maurice Scève à Agrippa D'Aubigné*, Paris.
- Weinberg, B. (ed.) (1970-1972), *Trattati di Poetica e Retorica del Cinquecento*, 3 vol., Bari.
- VILLEY, P. (1912), *Les sources d'idées*, Paris.
- VINET, E. (ed.) (1941), *Schola Aquitanica. Regulamento de Estudos de André de Gouveia, publicado em Bordéus por E. Vinet*. Texto latino revisto por Alfredo de Carvalho, Coimbra.
- YATES, F. A. (1975), *L'art de la mémoire*, trad. de l'anglais par Daniel Arasse, Paris.
- *Arguments in Rhetoric against Quintilian*. Translation and text of Peter Ramus's *Rhetoricae distinctiones in Quintilianum (1546)*. Transl. by Carole Newlands; intr. by James J. Murphy. Dekalb-Illinois, 1986, p. 29-40.

A HISTORIOGRAFIA DO RENASCIMENTO EM PORTUGAL: REFERENTES ESTÉTICOS E IDEOLÓGICOS HUMANISTAS

Uma das características fundamentais da literatura renascentista, que a diferencia da produção medieval, à parte a diferente riqueza formal, é o aproveitamento que faz da literatura clássica¹. Todo um conhecimento de prosadores e poetas gregos era comum entre os homens cultos do Renascimento, quer soubessem lê-los no original, ou em traduções latinas, muito em uso, ou mesmo em vulgar².

Importantes versões latinas de autores gregos se devem aos humanistas italianos do séc. XV. Muitas delas se empreenderam sob a égide do Papa Nicolau V, o fundador da Biblioteca Vaticana. Estas estão na base de muitas outras que se fizeram em língua vulgar. A grande divulgação de traduções latinas da literatura grega – em que avultam as de Leonardo Bruni e de Marsilio Ficino à obra de Aristóteles e Platão, respectivamente – e de obras da literatura latina, editadas com frequência, no original e em vernáculo, contribui em larga medida para que o latim se torne o veículo universal da cultura da época e esteja na base da familiaridade, mantida com os autores clássicos³.

¹ Conhecida é a predileção de Petrarca pela história, que o levou a procurar zelosamente manuscritos de Tito Lívio e Plínio, sobretudo. Vide Pierre Nolhac, *Pétrarque et l'Humanisme* (nouvelle édition, remaniée et augmentée), Paris, 1965, vol. II, cap. VI “Pétrarque et les historiens romains”. Angelo Poliziano comenta também a monumental obra latina de Plínio em que se baseia Martinho de Figueiredo. A *História Naturalis* de Plínio-o-Velho é o repositório mais completo de observação sobre a natureza que a Antiguidade nos legou, pelo que é compreensível o empenho manifestado pelos humanistas em reconstituir o seu texto original. O Comentário ao *Prólogo da História Natural de Plínio* de Martinho de Figueiredo, dedicado a D. João III, saiu dos prelos de Germão Galhardo, em Lisboa, no ano de 1529 com o título *Epistola Plinii secundu; ueram lectione; ex exquisitissimis exemplaribus. Ab Angelo Politiano magnis sumptibus: et summa diligentia perquisitis*. Sabe-se que também em Espanha, António de Nebrija explicou Plínio pelo método filológico na Universidade de Alcalá (vide marcel bataillon, *Erasmе y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, trad. esp., México, ²1966, p. 17) e que um seu discípulo, Herman Nuñez, “Pinciano”, é autor de umas *Castigationes* a Plínio, que datam de 1544 (vide maria dolores de asis, *Herman Nuñez en la historia de los estudios classicos*, Madrid, 1977, cap. VI). Significativa é ainda a tradução italiana da *Historia Naturalis*, da autoria de Cristoforo Landino.

² Vide ainda Gualdo Rosa, ‘Le traduzione dal greco nella prima metà del ’400: alle radici del classicismo europeo’ in *Hommages à Henry Bardon*, eds. M. Renard; P. Laurens, Bruxelles, 1985, p. 177-193; P. O. Kristeller, *Rnaissance thought and its sources*, New York, 1979, p. 148-149.

³ No que toca à tradução latina de obras gregas com um cariz histórico mais ou menos acentuado, referiremos, a título de exemplo, o labor de um Lorenzo Valla, que traduz Heródoto e Tucídides. Leonardo Bruni que verte Tucídides e o *Hiéron* de Xenofonte. Deste

A lição do humanismo italiano iria, sem demora, ser seguida pelo mundo culto e perdurar por mais de um século. De todos os géneros literários cultivados pelos antigos, a história é talvez o que mais seduz os tradutores do século XVI, sobretudo em França⁴.

A glória da Roma antiga era incansavelmente entoada pelos humanistas italianos, preocupados em ajustar a beleza do seu discurso à grandiosidade dos feitos dos seus antepassados, como o testemunha Lorenzo Valla, no prefácio ao primeiro livro das suas *Elegantiae Latinae*, que inspiraram as considerações dos gramáticos humanistas, Antonio de Nebrija e Fernando de Oliveira, sobre a língua, companheira do império⁵. Esta glorificação do passado mítico-histórico de Roma desencadeia uma verdadeira emulação, não só entre os escritores italianos, herdeiros directos do grande império – não poderemos esquecer o espírito da *Monarquia* de Dante e mesmo de *Il principe* de Maquiavel – mas ainda entre os humanistas europeus, que se orgulham das suas origens que cantam a bravura dos seus heróis nacionais e a grandeza das suas pátrias⁶.

autor traduz o cardeal Bessarion os *Memoráveis*. Humanistas como Valla, Poggio, Filelfo e Pier Candido Decembrio traduzem a *Ciropedia*. A Decembrio se deve ainda a tradução da obra de Apiano. Niccolò Perotti verteu Políbio e o *De fortuna romanorum* de Plutarco. Tradutores de obras do autor de Queroneia são ainda Guarino de Verona e Francesco Barbaro. Angelo Traversari – humanista que dedicou ao nosso Infante D. Pedro um seu tratado, o *De Providentia* – traduz em 1475 a obra de Diógenes Laércio. Textos históricos famosos como os discursos de Demóstenes e Ésquines feitos a Alexandre e à cidade de Atenas, conhecidos lacunarmente através de historiadores como Quinto Cúrcio, são traduzidos integralmente por humanistas como Rudolfo Agrícola. A este pioneiro dos estudos retóricos humanísticos, na segunda metade do séc. XV, se devem também as traduções de Isócrates *Ad Demonicum Paraenesis* e *Ad Nicoclem Cypri regem*, que conhecem dezenas de edições e vão ser fonte de inspiração de autores de tratados de educação de príncipes ou de obras de parénesis a eles dirigidas. Sobre este humanista vide J. Ijsewijn, 'Agricola as a greek scholar' in *Rodolphus Agricola Phrsius 1444-1485. Proceedings of the international conference at the University of Groningen* (28-30 October 1985), ed. F. Akkerman and a.j. vanderjagh, Leiden, 1988, p. 21-22.

⁴ Vide a este propósito, Pierre Villey, *Les sources d'idées. Textes choisis et commentés*, Paris, 1912, p. 39-50. São disso exemplo as traduções francesas de obras históricas, tais como as elaboradas por Claude Seyssel, de Tucídides e de Diodoro Sículo, por Pierre Saliat de Heródoto, por Jacques Amyot de Plutarco, por Étienne de la Boétie de tratados de Xenofonte e Plutarco, por Claude Pinet da obra de Plínio-o-Velho. Em Portugal e em Espanha conhecem-se nesta época traduções de autores clássicos, principalmente de obras morais e de parénesis ético-política: as traduções portuguesas de Cícero de Duarte de Resende, *De amicitia*, e Damião de Góis, *Cato Maior*, as de D. António Pinheiro do *Panegrico de Trajano* de Plínio o Moço e da Carta de Cícero a seu irmão Quinto; e ainda as que fez para castelhano Diego Gracián dos *Moralia* de Plutarco e dos tratados de Xenofonte, Isócrates, Agapeto e Díon.

⁵ Sobre este assunto, vide Eugenio Asensio, 'La lengua compañera del Imperio' in *Estudios portugueses*, Paris, 1974, p. 1-16.

⁶ O orgulho das origens da nação portuguesa manifesta-se entre nós, no séc. XVI, em obras como o *De antiquitatibus Lusitaniae* de André de Resende, que pretende provar, pelo recurso à ciência filológica, a *dignitas* da nação portuguesa, abundante em testemunhos da presença dos romanos, e ainda na própria literatura cavaleiresca, ou antes, na sua reatualização

Os romances de cavalaria, os ciclos épicos, tinham contribuído para o conhecimento e divulgação do passado mítico-histórico da Antiguidade greco-latina. É sobretudo em França, berço da tradição novelística, e na corte de Borgonha – que mantém estreitas relações com a nação portuguesa – que este tipo de literatura conhece um rápido florescimento, por influência do humanismo italiano⁷.

Entre as traduções francesas quatrocentistas de obras históricas latinas, merecem uma referência especial aquelas que foram dignas de serem traduzidas em língua espanhola: estão neste caso a versão das *Anedotas Memoráveis* de Valério Máximo, iniciada por Simon Hesdin e concluída em 1401 por Nicolas de Gonesse, que foi traduzida para espanhol por Hugo de Urries, em 1467⁸; e ainda a tradução das *Décadas* (I;III;IV) de Tito Lívio, feita já com qualidade literária pelo beneditino Pierre de Bersuire, que foi vertida para espanhol por Pero Lopes de Ayala⁹.

Na corte de Borgonha, é significativo o labor do português Vasco de Lucena. A ele se deve a tradução francesa da *Ciropedia*, a partir da versão latina de Poggio¹⁰ e a *Histoire d'Alexandre*, traduzida de Quinto Cúrcio e completada, nas lacunas do original, sobretudo pela *Vida de Alexandre* de Plutarco, segundo a versão latina de Guarino de Verona¹¹. É também, muito provavelmente, Vasco de Lucena o autor da *Vida e feitos de Júlio César*, tradução

paradigmática, como é o caso da *Crónica do Imperador Clarimundo* de João de Barros.

⁷ Um interesse generalizado pela Antiguidade é alimentado por toda uma corrente de obras histórico-romancescas, em prosa, como as diferentes versões do *Romance de Alexandre*, do *Romance de Eneias*, do *Romance de Tróia*, do *Romance de Tebas*, da *História do Tosão de Ouro*, das *Histórias de Hercules*, ou em verso, como é o caso do poema *Trois grands*, que canta Alexandre, Pompeu e Carlos Magno. Vide m. aimé petit, 'La reine Camille de L'Eneide au Roman d'Eneas' in *Colloque L'épopée greco-latine et ses prolongements européens* – Caliope II, ed. r. chevalier, Paris, 1981, p. 153-166; j. monfrin, 'La connaissance de l'Antiquité et le problème de l'humanisme en langue vulgaire dans la France du XV^e siècle' in *The Late Middle Ages and the dawn of humanism outside Italy, Mediaevalia Lovaniensia, series I / studia I*, Leuven-The Hague, 1972, p. 152-154; E. faral, *Recherches sur les sources latines des contes romans courtois du Moyen-Âge*, Paris, 1967.

⁸ Vide J. Monfrin, 'Humanisme et traductions au Moyen-Âge' e 'Las traducteurs et leur public en France au Moyen-Âge' in *L'humanisme médiéval dans les littératures romanes du XII^e au XIV^e siècle*, Paris, 1964, p. 232-233 e 256.

⁹ Vide sobre a tradução de Tito Lívio por P. Bersuire o estudo de J. Rychner, 'Observations sur la traduction de Tite-Live par Pierre Bersuire (1354-1356)' in *L'humanisme médiéval dans les littératures romanes du XII^e au XIV^e siècle*, Paris, 1964, p. 167-193.

¹⁰ Vide o estudo de D. Gallet-Guerne, *Vasque de Lucène et la Cyropédie à la cour de Bourgogne (1470). Le traité de Xénophon mis en Français d'après la version latine du Pogge*. Étude, édition des livres I e V. Genève, 1974.

¹¹ Vide R. Bossuat, 'Vasque de Lucène, traducteur de Quinte-Curce (1468)', *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 8 (1946), 197-246; idem, 'Les sources du Quinte-Curce de Vasque de Lucène' in *Mélanges Félix Grat*, I, Paris, 1946, p. 345-356.

portuguesa de *Li fet des Romains*, oferecida antes de 1466 pela duquesa Isabel a seu sobrinho, o Condestável D. Pedro, pretendente ao trono de Aragão¹². Esta obra é uma exposição coerente da história de César, fundada em várias fontes, entre as quais se contam autores clássicos, como Suetónio, Salústio, Júlio César, Lucano¹³.

A par das traduções da produção histórica da Antiguidade clássica, a historiografia é um dos géneros que vai conhecer grande fortuna, nos alvares do Renascimento, ligada à exaltação das grandes casas e famílias principescas e seus actuais representantes. Panormita, Bartolomeo Facio, Pandolfo Collenuccio e outros autores escrevem obras históricas, que se assemelham em muito aos panegíricos do período imperial romano, ou aos *Specula principum* da tradição clássica e medieval¹⁴.

A renovação dos horizontes ideológicos, no que se refere ao reequacionamento da concepção de poder e do estado nos finais do séc. XIV na Europa vai favorecer a recepção dos modelos antigos e mesmo condicionar a orientação para a tratadística moral e histórica de incidência política.

Portugal não foi estranho a estas influências da Europa culta, dado o intercâmbio que com ela desde cedo estabeleceu. Quando o movimento humanista se iniciou em Itália ali se encontrava um escol português de eclesiásticos, ocupados na cúria, ou de estudantes que cursavam as universidades de Siena, Pádua, Pavia e Bolonha, famosas pelo estudo de direito. Apesar de já as cortes de 1473 se terem manifestado contra a manutenção de escolares, a migração não parou desde o tempo de D. João I.

A sociedade portuguesa, estruturada até então segundo o modelo da hierarquia eclesiástica, inicia uma *renouatio*, nos vários domínios da cultura, que pretendia garantir a consolidação da consciência nacional, de acordo com as solitações do mundo civilizado de então. É precisamente neste contexto que se fazem traduções de autores antigos e se produz uma vasta obra histórica. Sem deixarmos de fazer referência às crónicas destinadas a relatar as proezas cavaleirescas e os feitos heróicos dos grandes senhores, como na *Crónica do*

¹² É esta a opinião de M. Helena Mateus, *Vida e feitos de Júlio César*, ed. crítica da tradução portuguesa quatrocentista de “Le fet des Romains”, Lisboa, 1971.

¹³ Vide J. Monfrin, *La connaissance de L'Antiquité et le problème de l'humanisme* cit., p. 136.

¹⁴ Os humanistas consideram a história não só uma disciplina com grande utilidade didáctica como ainda um manancial de *exempla*, que fornece uma variedade de ensinamentos quer a nível pessoal, quer político, vide Eric Cochrane, *Historians and historiography in the Italian Renaissance*, Chicago, 1981, esp. p. XVI e 3-159. Sobre as obras históricas que glorificam, por exemplo, a dinastia aragonesa de Nápoles, tais como o *De Dictis et factis Alphonsi regis* e o *Liber rerum gestarum Ferdinandi regis*, ambos da autoria de Panormita, o *De rebus gestis ab Alphonso primo neapolitanorum rege* de Bartolomeo Facio e o *Compendio della storia del regno di Napoli* de Pandolfo Collenuccio, vide J.H. Bentley, *Politics and culture in Renaissance Naples*, Princeton, 1987, maxime, p. 222 e sqq.

*Condestabre*¹⁵ e na *Crónica do Infante D. Fernando*, queremos sublinhar aqui o papel significativo da obra histórica, orientada no sentido da apologia real.

Fernão Lopes é mesmo o exemplo perfeito do historiador preocupado com a verdade dos factos, conciliada com o engrandecimento da dinastia de Avis e dos seus príncipes, ao serviço de quem põe o seu labor.

Lugar de destaque, neste particular, merece a *Crónica de D. Afonso Henriques* de Duarte Galvão, escrita provavelmente em 1503, por encomenda de D. Manuel, e vertida para latim pelo Infante D. Duarte, o filho bastardo de D. João III, falecido em 1543, com 21 anos de idade. É uma obra política e um dos primeiros frutos da celebração da identidade histórica de Portugal. Grande foi a sua recepção no século XVI – no que toca sobretudo ao milagre de Ourique e à ideia de que Deus predestinou Portugal –, apesar de humanistas como João de Barros, André de Resende, Damião de Góis terem desdenhado do seu estilo¹⁶.

Chegados à época em que a historiografia portuguesa atinge o seu maior fulgor, como género literário, é altura de analisarmos o conceito de história dos nossos escritores, sua evolução, o afloramento de novas tendências e interpretações, a multiplicidade de motivos e componentes que, na sua diversidade e complementaridade definem a mentalidade humanista.

Referência perene para os escritores de Quinhentos é a literatura e a história da Antiguidade clássica. A história antiga, pode afirmar-se, condiciona a arte de escrever história, é ponto de referência da exaltação épica das glórias nacionais, é disciplina formativa do carácter e repositório de paradigmas, que merece ser objecto de especulação teórica, é manancial de *exempla* que informam a tradição retórica, é base e fundamento de novos horizontes científicos, é enfim suporte de novos modelos ideológicos e da formulação política em termos modernos.

Impõe-se uma sucinta abordagem de cada um destes aspectos, no que se refere sobretudo à realidade portuguesa.

A arte de escrever história define-se desde Fernão Lopes dentro de postulados que pertencem à tradição clássica; a preocupação de verdade e

¹⁵ O interesse pelas crónicas antigas é uma faceta dos humanistas. João Fernandes, apesar de sevilhano desde cedo se interessou pelas crónicas dos antigos reis lusitanos e traduziu para latim a *Crónica do Condestável*. Vide João Fernandes, *A oração sobre a fama da Universidade* (1548), prefácio, introdução, tradução e notas de J. Alves Osório, Coimbra, 1967, p. 41.

¹⁶ Vide Jean Aubin, 'Duarte Galvão' in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. IX (*Homenagem a Marcel Bataillon*). Paris, 1975, p. 60-68. Foi Duarte Galvão um dos principais defensores da visão "imperial" da monarquia portuguesa. A raiz húngara da linhagem dos reis portugueses, que figura na *Crónica do Imperador Clarimundo*, de João de Barros, editada em Lisboa em 1522 e de novo em 1555, em Coimbra, nos prelos de João Barreira, prende-se também com a ideia de que os nossos reis se deviam considerar como os verdadeiros herdeiros da monarquia visigótica. Cf. Luís Filipe Thomáz, 'L'idée impériale Manuéline', in *La Découverte, le Portugal et l'Europe*, Paris, 1990, p. 35 e sqq.

de imparcialidade na utilização das provas, que o nosso cronista sublinha¹⁷, define-se como condição indispensável à concepção de história desde o séc. V a.C. com a obra de Tucídides.

Fiéis ao modelo de Tucídides são os escritores latinos Cícero e Salústio e a historiografia em geral. Cícero, em várias das suas obras, no *De oratore* (2.62), no *De inuentione* (1.27) e no *De republica* (2.10, 18-19) preocupa-se em distinguir a lenda da história. Não é por demais lembrar que o *De oratore* tinha sido descoberto juntamente com o *Brutus* e o *Orator* em 1421 e que no ano anterior o *De inuentione* tinha sido traduzido por D. Alonso García de Cartagena, bispo de Burgos, para o nosso rei D. Duarte.

Aliás surge já da pena do nosso cronista a definição de história: “a estoria ha de seer luz da uerdade e testemunha dos antigos tempos”¹⁸, expressão que traduz a ciceroniana: “Historia testis temporum, lux ueritatis”¹⁹.

A técnica narrativa, em que o gosto do pormenor fornece uma pintura fiel da realidade da época e dos seus heróis, caracterizados em acção, tem as suas raízes últimas em Tucídides, muito embora Fernão Lopes a tenha colhido muito provavelmente na literatura novelística, que privilegiava a vivacidade e intensidade dramáticas e valorizava o discurso oral²⁰. Este processo narrativo, que faculta a observação das atitudes e comportamentos das personagens²¹, permite transmitir uma lição implícita nos próprios acontecimentos, uma das funções primordiais da história antiga no humanismo renascentista.

A preocupação formal, que caracteriza os autores do Renascimento, já se prenuncia em Fernão Lopes – a ajuizarmos pelo prólogo que abre a crónica de D. João I, onde previne os seus leitores que não busquem “fremosura e novidade de pallavras” pois “nos”, afirmava, “leixados os compostos e afeitados rrazoamentos, que muito deleitom aquelles que ouvem, amtepoemos a simprez

¹⁷ Exemplificativo, neste sentido, é o prólogo que introduz a Crónica de D. João I. A par das fontes narrativas, Fernão Lopes utiliza também fontes de natureza diplomática e arquivística, muito embora assumia uma determinada visão dos acontecimentos, que é a que transmite. Assim, a sua história, embora sem “objectividade gnoseológica” apresenta-nos sempre os factos pelo menos “tendencialmente verdadeiros”. Sobre os processos de trabalho e de produção historiográfica em Fernão Lopes, vide João Gouveia Monteiro, *Fernão Lopes. Texto e contexto*, Coimbra, 1988, p. 85-90. Vide ainda P. E. Russel, *As fontes de Fernão Lopes*, trad. port., Coimbra, 1941.

¹⁸ Vide *Crónica del Rei dom João I da boa memória* por Fernão Lopes, Lisboa, 1977 (I parte), 1968 (II Parte). O passo transcrito figura na II parte, cap. 37, p. 83.

¹⁹ Cícero, *De oratore*, 2.9.36.

²⁰ Vide D. M. Atkinson, ‘O estilo narrativo de Fernão Lopes’, *Ocidente* 72 (1962) 255-230; Mário Martins, ‘Frasas de orientação nos romances arturianos e em Fernão Lopes’, *Itinerarium*, ano XXIII, nº 95 (1977) 3-24.

²¹ Quando o autor dá a palavra às personagens do mundo por ele narrativizado, adopta a forma “mais mimérica” do discurso, no dizer de G. Genette, *Discurso da narrativa*, Lisboa, 1979, p. 170.

verdade, que a afremosemtada falssidade”²²

Após estas considerações, é conveniente referir que Fernão Lopes deveria conhecer os autores clássicos, quer no original, quer em latim, que se encontravam representados na biblioteca do rei D. Duarte²³. Nas suas crónicas, há citações de Tito Lívio, Cícero, Ovídio e daquele “claro lume de Filosofia”, Aristóteles, a par de Santo Agostinho, Eusébio de Cesareia e Beda, grandes expoentes do pensamento medieval, iluminado pelo saber clássico. Pero Lopes de Ayala, o já referido tradutor das *Décadas* de Tito Lívio, a partir da versão francesa de Pierre de Bersuire, é uma das fontes históricas do nosso cronista. Não pretendemos com isto considerar Fernão Lopes um historiador humanista, enquadrado que está ainda na mundividência medieval²⁴, mas tão somente chamar a atenção para certas particularidades da sua forma de escrever, que anunciam já uma fina sensibilidade para certos motivos e valores, que vão informar o discurso histórico humanista.

Uma nítida evolução se vai fazer sentir na arte de escrever história²⁵, condicionada sobretudo pelas novas exigências impostas pela realidade portuguesa e pela progressiva assimilação dos modelos clássicos. Manifestam-se então, entre os humanistas, preocupações literárias, no que respeita à obra histórica, definida por Cícero como “opus oratorium”²⁶.

João de Barros, no prólogo da sua *Década III* – em que denuncia o gosto nacional pela história da Antiguidade Clássica²⁷ –, pronuncia-se, nestes termos, sobre a importância da forma e do estilo na arte de narrar: “tem tanto poder a força da eloquência, que mais doce, e accepta he na orelha, e no animo huma fabula composta com decoro, que lhe convem, que huma verdade sem ordem, e sem ornato, que he a forma natural della”²⁸.

Mas é a Damião de Góis, no prólogo da sua *Crónica do Príncipe D. João*, que se deve a definição humanista do estilo histórico: “& muito mais se tratta de feitos

²² Vide *Crónica del Rei dom João I*, ed. cit., I parte, p. 2.

²³ Vide a relação dos livros da biblioteca de D. Duarte: *Memória dos livros de uso del Rey D. Duarte* in D. António Caetano de Sousa, *Provas da história genealógica da casa real portuguesa*, tomo I, livro III, Coimbra, 1947, p. 257-259.

²⁴ A este propósito, vide Albin E. Beau, ‘A preocupação literária de Fernão Lopes’, in *Estudos*, I, Coimbra, 1959, p. 36-37; Mário Martins, *A Bíblia na literatura medieval portuguesa*, Lisboa, 1979, p. 75-80.

²⁵ Vide J. Borges de Macedo, ‘Damião de Góis et l’histoire portugaise’, in *Damião de Góis humaniste européen*, Paris, 1982, p. 55-243.

²⁶ Cícero, *De legibus*, 1.5. Sobre o estilo requerido para a história, vide as considerações feitas por Cícero no *Orator*, 42; 66; 124.

²⁷ Vide a edição anastática (de Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1777), 1973, prólogo, sem numeração de páginas: “Quem quizer passar dos exemplos de casa, e dos vizinhos, tem a Historia Romana, Grega, e toda a outra, ainda que dos barbaros seja, porque não reprovamos estas em mais, que na precedencia de as antepõem ás naturaes, e familiares de casa”

²⁸ *Ibidem*.

de Reis, & grandes senhores, porque nestes se requiere alto stylo descrever, grãde ornamento de lingoagem, sutil & discreto artificio rhetorico”. É que, prossegue: “ha história têm si tãta magestade, quenella se nam pode sofrer palaura nenhũa que no lugar em que se poenam traga consigo grauidade, honestidade & autoridade, às quaes leis & jugo a queho stylo histórico está sugeito, & de quecõ razam nam pode sair”²⁹.

Além da definição de história em termos estéticos, uma outra componente se afirma: a concepção valorativa e paradigmática da história, sintetizada de forma eloquente no *De oratore* de Cícero³⁰ e abordada no prefácio de *Ab urbe condita* de Tito Lívio³¹, caminha de par com a preocupação da verdade, desde os primórdios da historiografia portuguesa.

A concepção da história como escola de virtudes, presente já na Crónica do Condestabre, em Fernão Lopes, em Azurara e Rui de Pina³² tem o seu representante máximo, no humanismo renascentista, na historiografia de João de Barros³³. É sobretudo no prólogo da Década III que o historiador moralista, para quem “a Historia he hum espectador do entendimento”, revela os seus propósitos e

²⁹ Vide o *Prólogo* anteposto à *Chronica do Príncipe Dom Ioam* por Damiam de Goes, Coimbra, 1905, p. 1. Damião de Góis tece também considerações desta natureza na *Crónica do Felicíssimo rei D. Manuel* (2 vols., Coimbra, 1494 e 1954), vol. II, Parte IV, cap. 38, p. 105. Pronuncia-se ainda sobre a arte de escrever história e o “ofício” do historiador na *Urbis Olisiponis descriptio*: para que a história seja “imparcial e completa”, quem se dedique a escrevê-la necessita de estar liberto de outras ocupações, para ter paz de espírito, e necessita ainda do favor e auxílio dos Príncipes, que premeiem o seu trabalho e a sua arte. Cf. *Lisboa de Quinhentos. Descrição de Lisboa*. Texto latino de Damião de Góis e tradução de Raúl Machado, Lisboa, 1937, p. 15-16.

³⁰ Cícero, *De oratore*, 2.9.36: *Historia uero testis temporum, lux ueritatis, uita memoriae, magistra uitae, muntia uetustatis*. Em vários outros passos da sua obra, Cícero explicita o valor da história dentro destes parâmetros: o conhecimento da história é necessário ao orador e ao homem de estado (*De legibus*, 3.41; *De oratore*, 1.18; 1.159; 1.201), é necessário ao aperfeiçoamento moral (*Pro Archia*, 14-15; *Por Sestio*, 48; *De finibus*, 5.64).

³¹ Neste prefácio, Tito Lívio apresenta a sua história, *Ab urbe condita*, como uma obra concebida com arte literária, com um alcance moral e nacional.

³² Vide *Chronica do Condestable de Portugal Dom Nuno de Álvares Pereira*, ed. de Mendes dos Remédios, Coimbra, 1911, p. 1; Fernão Lopes, e.g. *Crónica del Rei dom João I*, ed. cit., I parte, cap. 164, p. 309; II parte, cap. 98, p. 211-212; Gomes Eanes de Zurara, *Crónica da Tomada de Ceuta*, ed. Esteves Pereira, Coimbra, 1915, cap. 38, p. 117; Fr. João Álvares, *Trautado da vida e feitos do muito venturoso S^r Infante D. Fernando*, ed. crítica, com introdução e notas de Adelino de Almeida Calado, Coimbra, 1960, p. 4; Rui de Pina, *Chronica do Senhor Rey D. Duarte*, cap. XV, in *Crónicas de Rui de Pina*, introdução e revisão de M. Lopes de Almeida, Porto, 1977, p. 522.

³³ Estas são palavras de João de Barros, no *Prólogo* da Década III: “E como a Historia he hum agro, e campo, onde está semeada toda a doutrina Divina, Moral, Racional, e Instrumental, quem pastar o seu fruto, convertello-ha em forças de entendimento, e memoria para uso de justa, e perfeita vida”. Não é de estranhar, por isso, que, na obra de Barros, tenham colhido matéria Giovanni Botero, para a sua colectânea de *Apoftegmas* e Fernando Alvia de Castro para os seus *Aphorismos y exemplos politicos e militares*, tão ao gosto da sensibilidade de finais do séc. XVI, início do XVII.

métodos.

Serve-se dos autores clássicos e dos modernos tais como Paulo Jóvio e António de Nebrija para explicitar o seu conceito de história e a arte de a escrever. A preocupação da verdade não deve sobrepor-se à exemplaridade dos feitos, seu principal objectivo.

Não quer isto dizer que a obra de João de Barros falseie a verdade, ou que nela não se formulem críticas, mas apenas que a sua atitude epistemológica na seriação e apresentação dos factos é tipicamente humanista, com raízes em Petrarca e Lorenzo Valla, que subordinam a cultura à moral³⁴.

Esta ênfase, posta por Barros, no modelo paradigmático da história, cede lugar, em outros autores, ao papel que nela assume a expressão da verdade. Segundo Damião de Góis, “ho mais substancial que no screuer das Chronicas se requiere”, “hé com uerdade dar a cada hũho louuor ou reprehensam que mereçe”³⁵. Perfilham a ideia de Góis outros historiadores da gesta lusitana contemporânea, tais como, Fernão Lopes de Castanheda, Diogo de Couto, Gaspar Correia, que tiveram, como ele, as suas obras embargadas e alvo de censura. Apesar disso, o enaltecimento da figura do rei e seus cometimentos torna-se uma constante da historiografia portuguesa desta época, que era essencialmente nacional e dinástica e atribuía a maior importância aos triunfos militares e à coragem de um povo nas remotas paragens onde se estendia o império.

No plano referencial, a obra histórica assemelha-se à literatura de carácter doutrinário-moral e político, que é vulgarmente designada por tratados de educação de príncipes.

Na sua *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses*, Castanheda, por exemplo, dirige os prólogos antepostos aos livros I a IV aos soberanos e príncipes da casa real “pera quem parece que em especial se fez a história”³⁶.

Já Rui de Pina, no prólogo que antece a sua crónica do rei D. Duarte se pronuncia em termos semelhantes³⁷. Aliás, esta ideia surge a cada passo, quer nos prólogos, quer nas dedicatórias de traduções de obras históricas, de autores antigos ou contemporâneos. É o caso da *Histoire de Portugal* de Simon Goulard,

³⁴ Vide Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1367), trad. de J. Bertrand, *Sur ma propre ignorance...*, Paris, 1929, p. 60-65; 85; L. Valla, *Dialecticae disputationes*, I, 10, Basileae, 1543, p. 664. A este propósito, vide G. Radetti, ‘La religione di Lorenzo Valla’, *Medioevo e Rinascimento*, 2 (1955) 609.

³⁵ Vide o *Prólogo* anteposto à *Crónica do Felicíssimo rei D. Manuel*, ed. cit., vol. I, p. 2.

³⁶ Vide *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses* por Fernão Lopes de Castanheda, (livros I-IV). Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida, Porto, 1979, *Prólogo* do Livro I, dirigido ao rei D. João III, p. 3.

³⁷ Vide ed. cit., p. 487-488: “a doutrina hystorial, polo grande provimento dos verdadeiros enxemplos passados que consigo teem, he assi doce e conforme a toda a humanidade [...] a invenção e cuidado deste Officio d’escrēpver de huma onestidade, e razam a quaaesquer boõs, e vertuosos por seu galardam se possa atribuyr, ainda por huã outra spcialidade d’obligatorios enxemplos, e singulares merecimentos, aos Reys, e Principes mais propriamente se deve”.

que é, nos primeiros doze livros, a tradução do *De rebus Emmanuelis gestis* de D. Jerónimo Osório e, nos oito restantes, uma tradução da *História* de Castanheda. Nas palavras que a introduzem, Simon Goulard esforça-se por demonstrar que a história de Portugal, agora apresentada a público, favorece o amor pela virtude, o ódio do vício, aprofunda o conhecimento do homem e dá lições de prudência política e militar. Se assim não fosse, de nada lhe valeria tê-la traduzido³⁸.

Numa época em que o regalismo se começava a afirmar, por influência do direito romano, e abria caminho à teoria da soberania de estado, formulada por Jean Bodin, nos seus *Six livres de la republique*, o posicionamento doutrinário, adoptado pelo enunciador do discurso histórico, propiciava certas relações conceptuais entre a obra histórica e os tratados de parénese e política.

O elogio da figura do rei, suas virtudes e acções, de que o *Panegírico de D. João III* de João de Barros – elaborado por inspiração do panegírico de Trajano de Plínio-o-Jovem – é um exemplo acabado, dá lugar, na historiografia portuguesa, ao olhar planetário que as grandes descobertas e o desenvolvimento científico vieram proporcionar. A exaltante atmosfera moral, aliada à consciência da hiperidentidade que caracteriza os homens de Quinhentos, transparece na prosa histórica em vulgar e em latim. Ganha forma a história monográfica – que empenhou humanistas como Diogo de Teive e Damião de Góis – onde se relatam episódios, em que o sensacionalismo tem um lugar de relevo.

No seu *Commentarius de rebus a Lusitano in India apud Dium gestis*, exalta Teive os feitos dos portugueses no cerco de Diu de 1546. Começava agora, como o declara na dedicatória a D. João III, a dar realidade à vasta obra que pretendia escrever sobre a expansão portuguesa, de que este opúsculo deveria tornar-se um capítulo³⁹. Pretendia Teive perpetuar a glória lusa na guerra travada contra o sultão de Cambaia, Mamude, e os seus generais Cogeçafar e Rumeção, e apresentar na imortal língua latina, às gerações vindouras, o valor militar dos homens da sua época. Teive, à maneira clássica, regista as falas das personagens intervenientes, dá-lhes voz⁴⁰, e, para tornar imparcial a sua narrativa histórica,

³⁸ Vide o texto transcrito por Pierre Villey, *Les Sources d'idées*, cit., p. 46-49.

³⁹ Didaci Tevii, *Commentarius de rebus a Lusitano in India apud Dium gestis*, anno, salutis nostrae, MDXLVI: Quapropter, ut ante dixi [...] hunc; *Commentarium, meorum ueluti laborum primitias, tibi dedicandum censui: idem facturus in iniuersa rerum Lusitanicarum historia*.

⁴⁰ É este um processo que caracteriza a prosa histórica, desde os autores gregos do séc. V. Dioniso de Halicarnasso vai debruçar-se, no seu *Ad Pompeium Geminum* 18(776), sobre a *mimesis*, «a imitação de caracteres e emoções», que considera uma das qualidades do estilo da prosa histórica. Em seu entender, Heródoto era superior na imitação dos caracteres e Tucídides na imitação das emoções. Também Longino, no seu tratado *Do Sublime* 22.1 fala da mimese, como termo da teoria da história, com referência a Heródoto e a Tucídides. Segundo Longino, «a imitação dos efeitos da natureza» foram conseguidos por estes historiadores clássicos, que imitaram o homem na sua acção real e adaptaram a sua linguagem aos caracteres e emoções individuais. A este propósito, vide o bem documentado artigo de Vivienne Gray, 'Mimesis in Greek historical theory', *American journal of philology* 108 (1987) 467-486.

apresenta muitas vezes os factos em alternativa hipotética.

Damião de Góis, com igual intenção de exaltar a expansão ultramarina, escreve sobre o mesmo assunto o seu *De bello Cambaico ultimo commentarii tres* (1549), que dedica ao Infante D. Luís, nestes termos: os feitos da nossa gente são tão notáveis “ut si denuo Homerus exurgeret, posset non incommode ex Rebus Lusitanicis, et Illiados et Odisseae argumentum non fabulose, sed ex uero componere”⁴¹.

Nas suas obras latinas, desde a *Hispania*, a *Urbis Olisiponi descriptio* aos relatos do cerco de Diu, procura Góis divulgar o renome do seu país. A mesma intenção do humanista preside às obras *Fides, religio moresque Aethiopum* e *Deploratio Lappiana gentis*, que evidenciam a real dimensão da universalidade e diversidade do homem e recordam a necessidade da evangelização pacífica. São sobretudo estas obras, corroboradas pela sua correspondência, que tornam conhecida, por vezes com um sensacionalismo quase jornalístico, os feitos dos portugueses e os seus interesses temporais e espirituais⁴².

O motivo da exaltação épica das glórias nacionais, que torna a história próxima da epopeia, é também de inspiração clássica. Neste particular, serve de modelo Tito Lívio – o título das *Décadas* de Barros o comprova – que se aproxima tanto da *Eneida* de Virgílio⁴³ como a obra histórica quinhentista da epopeia Camoniana.

Do ponto de vista semântico-conceptual, o louvor das glórias lusas tem por referência os feitos de gregos e romanos. Esta evocação da alteridade pelo processo da inversão, muito frequente no estilo e expressão colorida de Heródoto⁴⁴, funciona como princípio heurístico e concorre para a elaboração de uma representação do mundo: os portugueses são superiores aos antigos pela sua missão evangelizadora, pela propagação da fé, que os anima.

Já na crónica sobre a tomada de Ceuta, o *De Septensi bello*, o primeiro texto que divulga em latim a gesta portuguesa, Mateus de Pisano, ao iniciar a descrição dos feitos “tamanhos que a custo os haverá por verdadeiros quem pretenda aferir-lhes a grandeza pelos recursos de que dispõe tal povo”, invoca a

⁴¹ Vide ed. de Lovaina de 1549: “Serenissimo Principi Ludouico Lusitaniae Infanti, Damianus Goes, S. D. P.”.

⁴² Vide, a este propósito, J. Alves Osório, ‘Em torno do humanismo de Damião de Góis: a divulgação dos opúsculos através da correspondência latina’ in *Annali dell’Istituto Universitario Orientale* (Sezione Romanza), 18, 2 (1976) 297-342; J. Borges de Macedo, ‘Damião de Góis...’, cit., cap. III, “Les récits d’actualité”, p. 133 e sqq.

⁴³ Sobre a proximidade da obra de Tito Lívio – tem sido notada a cor poética do estilo do historiador, sobretudo nos primeiros livros – e da *Eneida* de Virgílio, vide A. Rostagni, *Da Lívio a Virgílio e da Virgílio a Lívio*, Padova, 1942; P. G. Walsh, *Livy; his historical aims and methods*, Cambridge, 1961, p. 136-137 e p. 245-270.

⁴⁴ Vide François Hartog, *Le Miroir d’Hérodote. Essai sur la représentation de l’autre*, Paris, 1980, cap. I “Une rhétorique de l’alterité”, p. 225-237.

gesta de gregos e romanos, que tiveram também quem os os cantasse⁴⁵. A mesma ideia surge na oração proferida pelo Conde de Alcoutim, D. Pedro de Meneses, a 18 de Outubro de 1504, na abertura solene das aulas na Universidade; em carta dirigida por Cataldo ao rei D. Manuel, onde transparece o universo épico que Camões traduziu em plenitude⁴⁶; na epístola dedicatória do *Comentário ao Prólogo da “História Natural”* de Plínio-o-Velho, que Martinho de Figueiredo dirige a D. João III, onde invoca o conhecido passo do *Pro Archia* (10.24), que inspirou também o final d’*Os Lusíadas*⁴⁷.

Se a expressão do ideal heróico se vislumbra entre nós, desde tempos recuados, já nas orações de obediência proferidas perante a Santa Sé por um D. Garcia de Meneses em 1481⁴⁸ ou por um Dr. Vasco Fernandes de Lucena em 1485 ou ainda por um Diogo Pacheco em 1515⁴⁹, não é menos verdade que o paralelismo com os valores e os heróis paradigmáticos da Antiguidade se torna um verdadeiro *topos* no nosso humanismo, tanto nas obras em prosa, como na poesia.

É que a poesia, mais universal do que a história, segundo a definição de Aristóteles⁵⁰, exprime muitas vezes, entre nós, nesta época, a essência extraída dos ensinamentos da história.

Provam-no, de forma admirável *Os Lusíadas*⁵¹ ou ainda o poema do *Sucesso do segundo cerco de Diu* de Jerónimo Corte-Real, publicado em 1574. Na carta ao leitor, que precede este poema, os feitos dos antigos, celebrados em prosa e em verso por Salústio, Tito Lívio, Lucano, Homero, Virgílio são postos a par da gesta da sua pátria, que ele deseja ver engrandecida⁵². O poema, repassado de elementos mitológicos, mais enunciativos do que descritivos – que surgem, por

⁴⁵ Cf. a tradução por Roberto Corrêa Pinto, publicada pela Academia das Ciências de Lisboa, em edição da Imprensa da Universidade, Coimbra, 1915, com o título *Livro da guerra de Ceuta*, p. 3.

⁴⁶ Vide para estas obras e sua análise, os estudos de Américo da Costa Ramalho, *Estudos sobre o século XVI*, Paris, 1980, p. 7-8; *Estudos Camonianos*, Lisboa, 1980, p. 7-8; *Epistolae et orationes* de Cataldo Parisio Sículo, edição fac-similada com introdução, Coimbra, 1988, p. 18.

⁴⁷ Cf. Américo da Costa Ramalho, *Latim Renascentista em Portugal (antologia)*, Coimbra, 1985, p. 145: “Resta-me agora, Rei sapientíssimo, pedir-vos que não deixeis perecer a memória de tão grandes acontecimentos. [...] E para tão grande e tão preclara empresa devem buscar-se, de entre eles os mais idóneos por doutrina e eloquência, arautos que façam de vós um motivo de inveja, como de Alexandre Magno se diz ter sido Aquiles”.

⁴⁸ Vide a oração latina e tradução portuguesa de A. Costa Ramalho, *ibidem*, p. 2-25.

⁴⁹ Vide *The obedience of a king of Portugal*, translated, with commentary by Francis M. Roger, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1958, p. 105.

⁵⁰ Aristóteles, *Poética*, 1451 a 36-1451 b 10. Quintiliano, dentro da tradição primitiva de uma histórica heróica, afirma na *Institutio Oratoria* (10.1.31) que a história está muito próxima da poesia e que aquela é uma forma de poema em prosa.

⁵¹ Vide a este propósito, J. Borges de Macedo, ‘História e doutrina do poder n’*Os Lusíadas*’ in *Garcia de Orta*, nº especial comemorativo do IV Centenário da publicação de *Os Lusíadas* (1972) 349-373 (reeditado em *Os Lusíadas e a história*, Lisboa, 1979).

⁵² Obras de Jerónimo Corte Real. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida, Porto, 1979, p. 15-17.

vezes, em forma de metáforas e comparações –, conferem dignidade às façanhas dos portugueses, que a “Fé Sagrada” anima⁵³.

Um outro domínio a aludir é a reflexão teórica sobre a história e o seu papel no Renascimento. As considerações sobre a importância da história remontam às origens do próprio humanismo⁵⁴. Petrarca, no prefácio do seu tratado *De uiris illustribus*, e Guarino de Verona, no próêmio à sua tradução de Valério Máximo, atribuem um valor paradigmático à história e consideram-na um guia de conduta. A mesma leitura, no que toca apenas à história grega, é feita também no século XV pelo platónico Gemisto Pleton, no seu *De gestis graecorum*⁵⁵.

Nesta linha se insere também o *Epitome historiarum* de Rudolfo Agrícola, elaborado segundo o espírito que Cícero sintetiza no célebre passo do *De oratore* (2.9.36).

De par com esta componente ética, se definem, ainda por inspiração de Cícero e Quintiliano⁵⁶, as dimensões retórica e pedagógica da história, sobretudo a partir das obras *De inuentione dialectica* e *De formando studio* de Agrícola, grande mestre de Erasmo e do humanismo literário em geral⁵⁷.

Erasmo, no *De copia uerborum ac rerum* (1512), apoiado também nestes dois autores latinos, debruça-se sobre o papel dos lugares comuns e dos *exempla*, utilizados pela *inuentio* retórica. Estes recursos, colhidos sobretudo nas obras históricas da antiguidade, informam também a *res* dos *Adágios*, dos *Apotegmas* e das *Parábolas* do humanista de Roterdão⁵⁸.

No que toca, em particular, às preferências de Erasmo sobre o estilo e a arte de escrever dos historiadores clássicos, encontra-se no *Ecclesiastes*⁵⁹ a recomendação, feita ao futuro pregador, de que, para formar o seu estilo, deve estudar Tácito. Este, embora *duriusculus* é agudo e abundante no seu discurso – *in orationibus acutus et copiosus*. Não é para admirar tal apreço sobre a agudeza de Tácito, se reflectirmos sobre a arte de escrever do próprio Erasmo.

⁵³ Vide a invocação do poema, *ibidem*, p. 21-22.

⁵⁴ Vide K. Ferguson, *The Renaissance in historical thought, five centuries of interpretation*, Boston, 1948; Denys Hay, *The Italian Renaissance in its historical background*, Cambridge, 1961.

⁵⁵ Vide a transcrição de número significativo de passos destas obras, no artigo de E. Kessler, ‘Agricola und die Geschichte’ in *Rodolphus Agricola Phrisius (1444-1485)*, cit., p. 58-78.

⁵⁶ Sobre Cícero, cf. supra n. 38. Quintiliano (*Inst. Orat.* 10.1.20-26) aconselha o jovem orador a ler, para sua formação, os oradores, os historiadores e os filósofos. É neste capítulo I do livro X que Quintiliano estabelece as ligações culturais entre a história e a eloquência. Vide, a este propósito, J. Cousin, *Études sur Quintilien*, Amsterdam, 1967, p. 576 e 582.

⁵⁷ Vide e. kessler, *ibidem*, p. 65 e sqq.; Lisa Jardine ‘Distinctive discipline: Rudolph Agricola’s influence on methodical thinking in the Humanities’ in *Rodolphus Agricola Phrisius (1444-1485)*, cit., p. 38-57. Cf. supra n. 2.

⁵⁸ Vide o desenvolvimento desta temática em J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, II, Paris, 1981, p. 747-757.

⁵⁹ Erasmi Desiderii *Opera omnia* (in decem tomos distincta). Recognovit Ioannes Clericus, Leiden, 1703. Unveränderter reprographischer Nachdruck. Hildesheim, 1961-1962 [cit. *LB*]: V, 856 E.

No que se refere ainda à história e à sua dimensão retórica, é de interesse referir que Lorenzo Gambaro, no seu *Tractatio de perfectae poeseos ratione* de 1576, ao aludir ao papel da história na *inuentio* humanista, põe em destaque a obra histórica de D. Jerónimo Osório – o seu *De rebus Emmanuelis gestis* – e explicita o seu valor moral⁶⁰.

Em Portugal, a reflexão sobre o papel da história insere-se nesta linha de feição tipicamente humanista. Apesar de não haver nenhum tratado sistemático sobre este assunto⁶¹, historiadores, autores de panegíricos, de orações de sapiência, de tratados pedagógicos, de parénese e pedagogia política, todos repetem o valor moral do exemplo histórico⁶². Além disso, estes últimos incluem na *ratio studiorum*, que propõem, a história como disciplina formativa do carácter e repositório de argumentos, indispensável à arte de bem falar, à *eloquentia*, que distingue o *homo urbanus* do Renascimento. É esta a posição assumida por Diogo de Teive e D. Jerónimo Osório, para falarmos apenas de dois pedagogos humanistas, representativos do pensamento histórico entre nós.

Nestes termos se pronuncia Teive, na *Institutio Sebastiani primi*, em tradução de Francisco de Andrade: “Natureza he da historia com grão gosto / Animos recrear, e entendimentos / E ensinar a fugir dos máos costumes / seguir os que são bons. A qual por isso se chama com razão Mestra da vida”⁶³.

⁶⁰ Vide Bernard Weinberg, *Trattati di poetica e retorica del Cinquecento*, a cura di..., vol. III, Bari, 1972, p. 232: “Sed et postea consecuta sunt praeclarissima hominum gesta, quibus divina dextera usa est vel in Galiis, Germania, Anglia, Hispanis, Indiis [*Osorius de rebus Indicis orientis et alii*], ad fidem convertendis uel ad Hierosolimam recipiendam et ad belli sacri expeditionem, in quo praeclarissimi imperatores extiterunt. Quorum historiae et poemata si in scholis publiceque ac privatim legerentur, maximum ad christianam rempublicam commodum et pietatis robur accederet”.

⁶¹ A este propósito, vide J. Borges de Macedo, ‘Damião de Góis...’, cit., p. 98.

⁶² Entre os historiadores, é exemplo acabado João de Barros, não só nas *Décadas*, como nos *Panegíricos* de D. João III e da Infanta D. Maria ou ainda na *Crónica do Imperador Clarimundo*. Damião de Góis tece considerações sobre o valor da história, como já referimos, no seu opúsculo *Urbis Olisiponis descriptio*, de 1554. Para além da produção literária dos historiadores quinhentistas, são feitas considerações sobre a história, nas mais variadas obras: o passo do *De oratore* (2.9.36) de Cícero é transcrito na oração latina *Em louvor de todas as artes e ciência* de Pedro Fernandes, quando se pronuncia sobre a história (Petri Ferdinandis *in doctrinam scientiarumque omnium commendationem oratio* apud uniuersam Conimbricam Academiam habita Calen. Octobr. Anno 1550. Sobre esta oração, vide o estudo de M. Manuela P. Pinto Alvelos, *oração de Pedro Fernandes em louvor de todas as artes e ciências*, Coimbra, 1965, tese de licenciatura dactilografada, p. 112). Em língua portuguesa surge da pena de Fr. Heitor Pinto, na *Imagem da Vida Cristã*, no cap. XIX do *Diálogo dos verdadeiros e falsos bens*: “A história, como diz Marco Túlio no segundo *De oratore* é testemunho dos tempos, luz da verdade, vida da memória, mestra da vida, messegeira da antiguidade. Todo o homem que quiser saber cousas notáveis, e açadar o engenho, e limar o juízo, e refinar o entendimento, e saber grandes avisos e adquirir muita prudência, para se governar a si e aos outros, seja lido nas histórias” (cf. edição com prefácio e notas de M. Alves Correia, Lisboa, 1941, vol. vol. IV, p. 261).

⁶³ Vide Diogo de Teive, *Epodos que conte'm sentenças úteis a todos os homens, A's quaes se*

Noutros passos, sublinha ainda o humanista bracarense o papel que deve desempenhar na instrução e educação integral do jovem príncipe⁶⁴.

Jerónimo Osório, no seu extenso tratado, em diálogo, *de Regis institutione et disciplina*, põe na boca de Lourenço Pires de Távora a defesa da educação cavaleiresca, das armas em detrimento das letras. O ensino do príncipe devia fazer-se sobretudo pelo recurso ao exemplo e estímulo, colhidos nos feitos gloriosos, praticados pelos antepassados da história de Portugal (I.276.33-42)⁶⁵. A sua preparação literária deveria resumir-se a aprender a ler e a escrever e, pormenor de interesse, a conhecer os poetas latinos e a história romana, para não ser considerado completamente ignorante nestas matérias, de todos conhecidas⁶⁶.

Esta argumentação, a iniciar o tratado, dará lugar, logo de seguida, à proposta de uma educação integral: o rei deve ser instruído *palaestra et litteris et religione*.

O plano de estudos que propõe, que se estende de finais do livro IV a cerca de metade do livro V (I.382.58-404.6), inclui as tradicionais disciplinares do *triuuium* e do *quadriuium* e ainda a história, a poesia, a pintura, a escultura, o desenho, num programa verdadeiramente humanista⁶⁷.

Além disso, ao propor para o ensino da gramática os autores que pela sua mensagem moral e pela *latinistas* se impõem à consideração do educando, selecciona os historiadores César, Salústio, Tito Lívio ao lado de Cícero, Virgílio e Horácio (I.383.23-37).

Esta dependência dos autores do nosso Renascimento ao modelo histórico da Antiguidade, que se define dentro de padrões éticos, que estão de acordo com os valores essenciais do cristianismo, rejeita à partida a concepção pragmática da história, que se afirma com alguns historiadores de finais do séc. XV, princípios do XVI. É o caso de Philippe de Comynes, nos seus *Mémoires*, baseados

acrescentão Regras para a Boa educação de hum príncipe. Trad. no vulgar em verso solto por Francisco de Andrade (conforme à ed. de Lisboa, 1965), Lisboa, 1786, p. 158.

⁶⁴ *Ibidem*, e.g., p. 123-125; 137-141.

⁶⁵ Hieronymi Osorii Lusitani, Episcopi Algarbiensis *Opera omnia*, Hieronymi Osorii nepotis Canonici Eborensis diligentia. In unum collecta, et in Quattuor uolumina distributa. Ad Philippum I Portugaliae regem inuictissimum. Romae, Ex Bibliotheca Georgij Ferrarij MDXCII. A indicação dos passos comporta o número do tomo, seguido do da coluna e das respectivas linhas.

⁶⁶ *Ibidem*, I.276.58-62: Quod uero ad litteras attinet, legere, et scribere sciat, et aliqua ex parte Latinos poetas, et Romanam historiam attingat; ne omnino rerum earum, quae sunt omnibus peruulgatae, rudis existimetur.

⁶⁷ Sobre a importância que assume no humanismo renascentista um *curruculum* alargado à história, à poesia, à ética e às artes da pintura, escultura, arquitectura e desenho, incluídas também no *Panepistemon* de Angelo Poliziano, vide Peter Burke, *The italian Renaissance (Culture and Society in Italy)*, Cambridge, 1987, p. 51-62.

unicamente na realidade histórica contemporânea⁶⁸, que, neste particular, prenunciam as obras dos florentinos Guicciardini e Maquiavel⁶⁹.

Se exceptuarmos o particularismo destes casos, a leitura paradigmática da história, de inspiração cristã, perdura desde o séc. XV aos finais do séc. XVI. É este o modelo que se impõe à consideração de teorizadores como Jean Bodin, no seu *Methodus ad facilem historiam cognitionem*, de 1566⁷⁰, ou ainda, entre os espanhóis, desde um Luís Vives a um António Viperano. A Viperano, embaixador de Filipe II em Lisboa, que comentou a anexação de Portugal depois de Alcácer-Quibir⁷¹, se deve um tratado *De scribenda historia liber*, que data de 1569⁷². Ao longo dos dezassete capítulos desta obra, a mensagem dos autores clássicos está presente não só na argumentação sobre o valor formativo e utilidade da história, como ainda na arte de a escrever. Assim termina este tratado: *Quiquidem historiae fructus et utiles sunt et suaues: ut quanta in scribendo est difficultas, tanta sit in legendo utilitas uitae, animique uoluptas*⁷³.

Num tão longo período do humanismo europeu, esta continuidade de sentido é interrompida, mas também enriquecida por certas interpretações individuais. É o caso de um Erasmo, que condiciona a *eruditio* clássica, transmitida através da história, à *fides* cristã⁷⁴. Neste sentido, embora considere que o historiador deve combinar o saber e a verdade com a habilidade literária e o sentido artístico, sobretudo quando se trata de escrever a história do seu país⁷⁵, Erasmo não seria capaz de subscrever a expressão de Cícero, enunciada no *De*

⁶⁸ Philippe de Commynes, *Mémoires* (e.g. V, 18-20) in *Historiens et chroniqueurs du Moyen-âge*, ed. A. Pauphilet, Paris, 1958, p. 1232 e sqq.

⁶⁹ Sobre estes autores vide Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini. Politicis and history in sixteenth-century Florence*, Princeton-New Jersey, 1965.

⁷⁰ Vide J. Bodin, *La méthode de l'histoire*, ed. P. Mesnard, Paris, 1951. Sobre a concepção de história, em França, no séc. XVI, vide C.-G. Dubois, *La conception de l'histoire en France au XVI^e siècle (1560-1610)*, Paris, 1977; cf. também Michel de Certeau, *L'écriture de l'Histoire*, Paris, 1975. Contributo apreciável sobre a obra de Jean Bodin são as *Actes du colloque international Jean Bodin à Munich*, München, 1973 e as *Actes do Colloque interdisciplinaire d'Angers* – Jean Bodin, Angers, 1985. Vários são os trabalhos que se ocupam da história e metodologia historiográfica em Jean Bodin.

⁷¹ Io. Antonius Viperanus, *Serenissimo principi Alberto S. R. E. Card. Legato, De obtenta Portugalia a rege catholico Philipo Historia*, Neapoli, 1588.

⁷² Io. Antonius Viperanus *De scribenda historia liber*, Antuerpiae, ex officina Christophori Plantini, 1569.

⁷³ *Ibidem*, p. 69.

⁷⁴ Vide M. P. Gilmore, 'Fides et erudito, Erasmus and the study of history' in *Humanists and Jurists*, Cambridge, Massachusetts, 1963, p. 87-114.

⁷⁵ Uma alusão às palavras de cumprimento, uma fórmula de circunstância, que Erasmo dirige a Robert Gaguin, que se encontram no final da obra deste autor, *De origine et gestis Francorum compendium*, Paris, P. Le Dru, 1495. Vide *Opus epistolarum Erasmi*, ed. P. S. Allen, 12 vols., Oxford, 1906-1965: I, 45, p. 152, r. 136-137.

oratore, 2.9.36⁷⁶. Uma opinião negativa da historiografia⁷⁷ surge por exemplo, no *De copia uerborum ac rerum* de 1512, quando Erasmo trata dos discursos fictícios⁷⁸, ou ainda na *Enarratio Ps.33*⁷⁹.

Em nome do seu cristocentrismo e do seu irenismo radical, Erasmo põe em causa, na *Institutio principis christiani*, a mensagem da história antiga e mesmo do Antigo Testamento, que deve ser entendido de forma alegórica⁸⁰.

Apesar disso, apresenta, nos seus *Apotegmas*, a matéria histórica de forma sistemática e seguida, com a intenção de bem formar os príncipes. É que, segundo o humanista, esta obra é uma recolha de expressões e bons termos e não de *exempla*, por vezes falsos e perigosos⁸¹.

Contemporâneo de Erasmo, merece referência especial Egídio da Viterbo, Geral do Agostinhos que, imbuído de neoplatonismo agostiniano, liga o evoluir da história a um providencialismo, que lembra as atitudes filosóficas de Maquiavel e de Lutero e prenuncia Vico. A sua obra histórica, *Historia XX saeculorum* é a “historia absoluta” da humanidade “sub specie aeternitatis”, ou antes, é a expressão de uma verdadeira filosofia da história⁸².

O interesse de Egídio da Viterbo pelos novos mundos leva-o a celebrar, numa dimensão universal, em termos de neoplatonismo cristão, as empresas militares e as descobertas dos portugueses. Conhecido é o seu sermão, proferido na Basílica de S. Pedro, em Roma, a 21 de Dezembro de 1507, por ocasião das festividades solenes realizadas pelo Papa Júlio II, em celebração das vitórias dos portugueses no Oriente, de que tivera notícia por carta do rei D. Manuel. A pedido do Papa, este discurso de Egídio da Viterbo foi

⁷⁶ Vide, neste particular, P. G. Bietenholz *History and biography in the work of Erasmus of Rotterdam*, Genève, Droz, 1966, p. 19.

⁷⁷ Vide, a este propósito, J. Ijewijn & C. Matheussen, ‘Erasme et l’historiographie’ in *The Late Middle Ages and the dawn of humanism outside Italy*, cit., p. 31-43.

⁷⁸ *LB*, I, 160 C-D.

⁷⁹ *LB*, V, 378 A-B: “...Neque raro fit ut inter uaria narrantes nemo sit qui dicat uerum. Quid mirum, quum ne illic quidem ubi maxime consentiunt, semper uera narrent? Titus Liuius, Thucydides, Herodotus, Plutarchus caeterique huius generis, docti, facundi diligentesque fuerunt, sed quoniam nihil aliud erant quam homines, subinde falluntur et fallunt”.

⁸⁰ *LB*, IV, 588 B-F. Este passo encontra-se transcrito na obra *Guerre et paix de Machiavel a Hobbes. Textes choisis et présentés par Georges Livet*, Paris, 1972, com o título, “Le danger des livres d’histoire”, p. 96-97.

⁸¹ Vide, neste particular, J. S. Hirstein, ‘Erasme, L’Histoire Auguste et l’histoire’ in *Actes du Colloque international Erasme* (Tours, 1986). Études réunis par J. Chomarat et Alii, Genève, 1990, p. 71-95, principalmente, 90-91.

⁸² Sobre o pensamento deste autor, vide E. Massa, ‘Egídio de Viterbo, Machiavelli, Lutero e il pessimismo cristiano’ in *Umanesimo e Machiavellismo*, dir. Enrico Castelli, Padova, 1949, p. 75-123; Idem, ‘Egídio da Viterbo e la metodologia del sapere nel Cinquecento’ in *Pensée humaniste et tradition chrétienne au XV^e et XVI^e siècles* (Paris, 26-30 Oct. 1948), Paris, 1950, p. 185-239, maxime, p. 205 e sqq). Sobre o papel providencial dos portugueses, na nova Idade do Ouro, que as Descobertas faziam regressar à terra, no discurso de Egídio da Viterbo

passado à escrita, com o título *De ecclesiae incremento*, e dele feita uma cópia, enviada ao rei de Portugal⁸³. Os sucessos dos portugueses são apresentados por Viterbo como o cumprimento das profecias das Escrituras Sagradas, como a realização da Idade do Ouro, *Aurea Aetas*, iniciada por Cristo. Expressiva foi a repercussão dos temas egidianos, em Roma e em Portugal, com reflexos no domínio artístico, de que são exemplo a arte manuelina e os frescos de Raffael⁸⁴.

Lembremos ainda o caso de Montaigne, que, no seu estoicismo céptico, recusa, na interpretação da história, qualquer modelo filosófico, religioso e ético, em nome da escrita da verdade individual, de que os *Éssais* são documento⁸⁵. A respeito desta obra de Montaigne, houve já quem falasse do grau zero da escrita da história, dado que os testemunhos da antiguidade são misturados com os testemunhos da história moderna e contemporânea, para serem desmentidos na sua possibilidade de significar⁸⁶.

Apesar disso, Montaigne confessa que em matéria de livros “L’Histoire, c’est plus mon gibier” (1.26) e “Les Historiens sont ma droite balle: ils sont plaisants et aysez [...] Voylà pourquoy, en toutes sortes, c’est mon homme que Plutarque.” (2.10)⁸⁷. Não poderemos esquecer também o entusiasmo com que saúda a tradução dos *Moralia* de Plutarco que Amyot acabava de publicar⁸⁸ e a referência a D. Jerónimo Osório, “l’evesque Osorius le meilleur historien Latin de noz siecles”⁸⁹, o autor da *Crónica dos feitos do rei D. Manuel*, em latim, que divulgou por toda a Europa a gesta portuguesa.

⁸³ Este discurso, precedido de uma carta introdutória, encontra-se na Biblioteca Pública de Évora – Cod. CXVI / 1-30, 80 fols. Deste exemplar nos dá notícia Luís de matos, *L’expansion Portugaise dans la Littérature latine de la Renaissance*, Lisbonne, F. C. Gulbenkian, 1991. Encontra-se publicado por John W. O’Malley, S. J., *Rome and the Renaissance. Studies in culture and religion*, Londres, 1981.

⁸⁴ Vide Sylvie Deswarte, ‘Un nouvel age d’or. La gloire des Portugais à Rome sous Jules II et Léon X’, in *Actas do Congresso Internacional Humanismo Português na época dos Descobrimentos* (Coimbra 9 a 12 de Outubro de 1991), Coimbra, 1993, p. 125-152, maxime p. 129-139.

⁸⁵ Vide Claude Blum, ‘Les *Essais* de Montaigne: entre la rhétorique et l’histoire, l’écriture de la vérité’, in *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier*, Genève, 1984, p. 451.

⁸⁶ Vide K. Stierle, ‘L’Histoire comme Exemple, l’Exemple comme Histoire’. Contribution à la pragmatique et à la poétique des textes narratifs’, *Poétique*, 10 (1972) 176-198.

⁸⁷ Vide a edição dos *Essais* de Michel de Montaigne de Pierre villey, 3 vols., Paris, 1930-1931: vol. I, p. 227; vol. II, p. 169, respectivamente.

⁸⁸ *Essais*, 2.4: “Je donne avec grande raison, ce me semble, la palme à Jacques Amyot sur tous nos écrivains François [...] mais sur tout je lui sçay bon gré d’avoir sçeu trier et choisir un livre si digne et si à propos, pour en faire present à son pays. Nous autres ignorans étions perdus, si ce livre ne nous eust relevé du boubier: sa mercy, nous osons à cett’heure et parler et escrire; les dames en regentent les maistres d’escole; c’est notre bréviaire” (cf. ed. cit., vol. II, p. 66).

⁸⁹ *Éssais*, 1.14, vol. I, p. 91.

No domínio do conhecimento científico, os Descobrimentos vieram proporcionar uma nova reflexão, a partir da história antiga⁹⁰.

O próprio gosto pela geografia durante a segunda metade e finais do séc. XVI⁹¹ manifesta-se na inclusão desta disciplina na *ratio studiorum* dos jesuítas⁹², ou ainda nas considerações de Jean Bodin, que defende na sua *République* (5.1), as bases geográficas da política e do direito⁹³.

Na literatura, este gosto pela geografia e pelas ciências naturais manifesta-se na grande divulgação que conhece a literatura de viagens, nas traduções, que se fazem de Aristóteles e de Plínio-o-Velho, sobretudo em França, ou nas obras em prosa e em verso, que se inspiram nestes autores antigos⁹⁴.

Entre nós, são exemplos expressivos a *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto, os *Colóquios dos simples e drogas* de Garcia de Orta e as obras históricas, de que são exemplo as *Décadas* de Barros, “singularmente célebres pela geografia”⁹⁵, ou a *História do descobrimento e conquista da Índia pelos Portugueses* que, na tradução de Nicolas Grouchy – publicada em Antuérpia, em 1554, decorridos apenas três anos da publicação do 1º volume em Coimbra, onde Castanheda era bedel do Colégio das Artes – divulgou, na língua francesa, os termos exóticos do vocabulário oriental⁹⁶. Também o poema *Os Lusíadas* documenta, de forma eloquente, a utilização poética do conhecimento científico⁹⁷.

Na historiografia do século XVI, as narrativas marítimas de países desconhecidos, de fenómenos naturais, de paragens de outras latitudes e climas, manifestam, de par com a presença do maravilhoso, a importância que assume a experiência, a componente realista e empírica⁹⁸.

⁹⁰ Vide a este propósito, Luís de Albuquerque, *Os Descobrimentos Portugueses*, Lisboa, 1985, p. 193 e sqq., maxime “Ciência e humanismo no Renascimento em Portugal”, p. 206-215.

⁹¹ Vide Numa Broc, *La géographie de la Renaissance (1420-1620)*, Paris, 1980. No que se refere a Portugal, vide maxime, cap. X, p. 137-157.

⁹² Vide F. Dainville, *La géographie des humanistes*, Paris, 1940, p. 205-206.

⁹³ *Ibidem*, p. 142-145; P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris, 1977, p. 530-538.

⁹⁴ F. Dainville, *Ibidem*, p. 155-160.

⁹⁵ Manuel de Faria E Sousa, *Ásia Portuguesa*, vol. I, Porto, 1943, p. 49, ao inumerar as fontes impressas, que utilizou na sua obra, refere as “Quatro Décadas do Grande João de Barros, que sendo posterior a Castanheda o precede e a todos em capacidade. Singularmente célebres pela geografia”.

⁹⁶ Vide J. G. Herculano de Carvalho, “O vocabulário exótico na *Histoire des Indes* (1553)” in *Estudos Linguísticos*, I, Lisboa, 1964, p. 9-36; Georges Le Gentil, ‘Nicolas de Grouchy, traducteur de Castanheda’, *Bulletin des Études Portugaises et de l’Institut Français au Portugal*, 4 (1937) 31-46.

⁹⁷ Vide Orlando Ribeiro, ‘Camões e a geografia’, *Finisterra*, 15 (1980), 153-199.

⁹⁸ O discurso histórico reflecte o interesse científico a que se assiste na época. Em toda a Europa culta se editam obras científicas, privilegiando-se os grandes mestres da ciência de então. Curiosa, neste particular, é a tradução latina de Elias Vinet a um comentário de Pedro Nunes, incluído na sua edição portuguesa do *Tratado da esfera* de João de Sacro Bosco: “Anotação sobre as derradeiras palavras do capítulo dos Climas”. Vinet – mestre

No *Tratado da Esfera* de D. João de Castro, onde a ciência dos antigos é referência constante, surge este diálogo entre o mestre e o discípulo:

“D - Pois quem pode arrancar esta opinião dos antigos?

M - A muita experiência dos modernos, E principalmente a muita naugação de Portugal”⁹⁹.

São frequentes as marcas da enunciação ‘eu vi’, ‘eu ouvi’, que servem no discurso do narrador para dar maior credibilidade aos factos, que apontam para uma história contemporânea, baseada nos pressupostos teóricos de Tucídides. Além disso, a verdade factual, nutrida por estas marcas de enunciação é a cada passo confrontada com os relatos míticos de um Heródoto, com a *Cosmografia* de um Ptolomeu, a *Geografia* de um Estrabão, ou a ciência de um Pompónio Mela ou de uma *História Natural* de Plínio. As crónicas de João de Barros, de Castanheda, de Diogo do Couto, ou de forma mais evidente o *Roteiro de Lisboa a Goa* e o *Tratado de Esfera* de D. João de Castro, as obras de Garcia de Orta, de Duarte Pacheco Pereira, de Pedro Nunes, dão-nos a cada passo exemplos significativos¹⁰⁰.

João de Barros, no *Panegírico da Infanta D. Maria* – onde evoca a glória do rei D. Manuel, em Roma, e as celebrações solenes na cúria de Leão X, ao receber

«bordalês» que viera com André de Gouveia para Coimbra fundar o Colégio das Artes, em 1548 – convivera com o matemático de Alcácer do Sal, como o designa, «Petrus Nonius Salaciensis», professor na Universidade, e divulga, na língua universal, a novidade das suas reflexões científicas. Este comentário de Pedro Nunes vai figurar na edição latina do mesmo tratado de Sacro Bosco feita por Vinet, que sai a lume em Paris em 1556, dando dele notícia o próprio título da obra: *Sphaera Ioannis de Sacro Bosco. Eliae Vineti Santonis Scholia in eandem Sphaeram ab ipso auctore restituta [...] et Petri Nonii Salaciensis demonstrationem eorum quae in extremo capite de Climatibus Sacroboscus scribit, de inaequali Climatium latitudine, eodem Vineto interprete.*

⁹⁹ Vide *Tratado da sphaera* in *Tratado da sphaera. Da geografia. Notação famosa. Informação sobre Maluco* de D. João de Castro (*Inéditos*). Prefácio e notas por A. Fontoura da Costa, Lisboa, 1940, p. 30.

¹⁰⁰ A título de exemplo, vide e.g. os passos das *Décadas* de Barros (D. II, l. I, cap. III; D. III, l. II, cap. I; D. III, l. IV, cap. I), onde as referências a Ptolomeu, Estrabão e aos antigos servem para identificar e localizar ilhas e certas regiões orientais, agora conhecidas. O mesmo acontece no *Roteiro de Lisboa a Goa* (1538), ed. de Fontoura da Costa, Lisboa, 1939, nos passos em que D. João de Castro faz a descrição das Ilhas Canárias (p. 14-16), ou das Ilhas de Cabo Verde (p. 23-25).

a notícia da tomada de Malaca¹⁰¹ – profere palavras notáveis¹⁰²: “despregando bandeiras, tomando cidades, sujeitando reinos, onde nunca o vitorioso Alexandre e grande Hércules, de cujas façanhas se espantaram os antigos, puderam chegar; achando novas estrelas, navegando mares não conhecidos, descobrindo a ignorância dos filósofos antigos, que o mundo tinha por mestres de verdades ocultas. Ca, depois que seus pilotos [de D. Manuel] abriram o mar Atlântico, por tantas centenas de anos cerrado, todos aqueles na filosofia natural tinham gastado seu tempo, ele lhe gastou seu louvor”.

“Pois dos geógrafos, que cuidavam ter o mundo assoalhado com suas pinturas aos olhos dos que não andavam por ele, que posso dizer senão o que se vê: que rústicos pilotos, sem mais letras especulativas que u;~a só doutrina praticada no convés de um navio, endereitam as derrotas, deminuem ou acrescentam os graus, emendam as alturas, de tal maneira reprovam as távoas do ilustre Ptolomeu, como se estudaram em algũa Universidade, e ele não em Atenas, onde gastou seus dias?”

Se estas considerações são devidas ao orgulho nacional daquele que viria a ser o nosso historiador épico, são elas quase um decalque da afirmação do cientista Pedro Nunes, que introduz o seu *Tratado em defensam da carta de marear*¹⁰³.

E por fim, um apontamento apenas no que diz respeito à história antiga, inspiradora de novos modelos ideológicos e da formulação política, em termos modernos.

¹⁰¹ A notícia da tomada de Malaca foi dada ao Papa por D. Manuel na *Epistola...De Victoriis...in India & Malacha*. Vide Nair de nazaré Castro soares, *Epistola do muito poderoso e invencível Manuel, rei de Portugal e dos Algarves, etc. Das vitórias que obteve na Índia e em Malaca. Ao Santo Padre, em Cristo, e Senhor Nosso, Senhor Leão X, Pontífice Máximo (Lisboa, 6 de Junho de 1513)*. Reprodução fac-similada, leitura moderna, tradução e notas, in *Acta Rediviva*, II, publicação da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1979. Em Roma, ao receber esta carta com a notícia da tomada de Malaca, o Papa Leão X celebra o acontecimento e encarrega Camillo Porzio, poeta e cônego de S. Pedro, de pronunciar um discurso em que fosse sublinhada a importância vital dos altos feitos dos portugueses e se chamasse a atenção sobre o perigo turco. Desta celebração da cúria romana nos dá notícia João de Castro, *Panegíricos*, Lisboa, 1937, p. 171.

¹⁰² João de Castro, *Ibidem*, p. 169-170.

¹⁰³ Vide *Tratado que ho doutor Pero nunez Cosmographo del Rei nosso Senhor fez em defensam da carta de marear: cõ o regimêto da altura. Dirigido ao muyto esclarecido: & muyto excelente Príncipe ho Iffante dom Luys &c.* in *Histoire de la science nautique portugaise à l'époque des grandes découvertes*. Collection de documents publiés par Joaquim Bensaúde, vol. 5, Berne, 1915, p. 117-118 “Nam ha duuida que as nauegações deste reyno de cem ânos a esta parte, sam as mayores: mais marauilhosas: de mais altas & mais discretas conjeyturas que as de nenhũa outra gente do mundo. Os portugueses ousaram cometer o grande mar Oceano. Entrarã per elle sem nenhũ receo. Descobriram nouas ylhas / nouas terras / nouos mares / nouos pouos & o que mays he nouo ceo & nouas estrelas. E perderanlhe tanto o medo que nem ha grande quentura da torrada zona nem desconpassado frio da extrema parte do sul com que os antigos scriptores nos ameaçauam lhes pode estoruar. [...] E fizeram o mar tam chão que nam ha quem oje ouse dizer que achasse nouamente algũa pequena ylha”.

Como atrás ficou dito a produção histórica da antiguidade greco-romana a partir do século XIV desempenha um papel significativo na consolidação do conceito de estado e na definição dos direitos e deveres de governantes e governados, dentro de uma cosmovisão, onde a moral tem o seu império.

É também com base na história da Antiguidade que Maquiavel vai construir o seu modelo de príncipe e fornecer-lhes as directrizes adequadas ao êxito, que estarão na base da concepção moderna da política. O *Hieron* de Xenofonte, que designa por *De tyrannide* – título que Leonardo Bruni lhe dá na sua tradução latina – e o livro V da *Política* de Aristóteles estão na base das considerações feitas no capítulo XXI de *Il príncipe*. É, no entanto, na terceira parte da sua obra (capítulos XV-XXIII), que diz respeito às relações do príncipe com os seus súbditos e ainda com a sua “entourage”, que Maquiavel quebra todos os laços com os postulados da política de inspiração clássica.

Os fundamentos da sua teoria de estado colhe-os Maquiavel na história de Políbio, sobretudo a partir da reflexão que faz da teoria de *anacyclôsis*, desenvolvida no livro VI, que ele comenta nas suas *Histórias Florentinas*¹⁰⁴. Além de Políbio inspira-se também em Tito Lívio¹⁰⁵, os dois historiadores que traçaram as coordenadas que deram forma à grandeza de Roma. Serve-lhe ainda de modelo a obra de Tácito, representante do pragmatismo histórico na Antiguidade latina¹⁰⁶.

Também Jean Bodin, na sua obra *Les six livres de la république*, ao tentar uma formulação sistemática e jurídico-política da teoria de estado, parte da reflexão crítica dos modelos da antiguidade greco-latina – Platão, Aristóteles, Xenofonte, Plutarco, Cícero, Políbio, Tito Lívio, Tácito¹⁰⁷ –, e apoia-se no direito romano.

A *République* de Bodin, marco importante do pensamento político posterior, pressupõe a obra de Maquiavel, *Il príncipe*, sobretudo na apologia de um poder pessoal¹⁰⁸. Aliás, a obra do Florentino, apesar de criticada e

¹⁰⁴ Sobre a importância do livro VI de Políbio no pensamento do séc. XVI, com referência particular ao pensamento de Maquiavel, ver G. Sasso, *Studi su Machiavelli*, Napoli, 1967, p. 214 e sqq.; Idem, *Nicolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Bologna, 1980, p. 441 e sqq.; 455 e sqq.; 462.

¹⁰⁵ A Maquiavel se devem os *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, cujo título mostra a sua preocupação pelo destino da sua cidade e a esperança de se igualar ao modelo clássico. Bem diversa de *Il príncipe* é esta obra, que se insere na linha da tradição humanista. A própria teoria da melhor forma de governo que nela apresenta (cap. II), de acordo com Políbio e Cícero, é a constituição mista, que vigorou na Roma republicana.

¹⁰⁶ Vide R. Develin, ‘Tacitus and techniques of insidious suggestion’ in *Antichthon*, 17 (1983) 64-95.

¹⁰⁷ Vide, a este propósito, Pierre Mesnard, *Essor cit.*, p. 476-477.

¹⁰⁸ Foi o já designado “racionalismo maquiavélico de Bodin” um dos motivos de repúdio da obra do jurista francês entre os teorizadores hispânicos da Contra-Reforma. Apesar de tudo, Bodin conseguiu infiltrar-se na Península Ibérica, que dele recebeu, nesta época, o conceito

condenada, vai influir, a par da de Jean Bodin, na definição da “verdadeira razão de estado”, *ad maiorem Dei gloriam* dos doutrinadores jesuítas¹⁰⁹ e na afirmação do tacitismo – corrente, que se apoia no modelo pragmático da história de Tácito e conhece grande fortuna nos finais do século XVI e ao longo do século XVII¹¹⁰. Em Portugal, todavia, se alguns reflexos se podem apontar – Fernando Alvia de Castro, no séc. XVII, recolhe os melhores aforismos políticos de Tácito – estes correspondem *latu modo*, ao Tácito cristianizado¹¹¹.

Numa palavra, apesar das perspectivas divergentes ou convergentes de autores e tendências que têm lugar durante o largo período do Renascimento, a historiografia, em Portugal, define-se e concretiza-se dentro de padrões estéticos e ideológicos que são do Humanismo europeu, a que imprime um cunho de modernidade e de vivência experiencial inigualáveis. É que a nossa reflexão e a nossa realização históricas quinhentistas têm por foco de energia vital a gesta lusa, que o *orbis terrarum* admirou e elegeu como farol liminar da Idade Moderna – a chegada do Gama à Índia em 1498 – e elevou ao nível do mito – Rafael Hitloideu, o herói da *Utopia*, era português.

de soberania. Vide, a este propósito, Martim de Albuquerque, *Jean Bodin na Península Ibérica (ensaio de história das ideias políticas e de direito público)*, Paris, 1978, cap. II, p. 77 e sqq. e cap. III, p. 121 e sqq.

¹⁰⁹ Foi grande a importância da obra de Giovanni Botero, *Della ragion di stato* (1589), que se torna um verdadeiro marco na definição da “verdadeira razão de estado” dos jesuítas e no desencadear do tacitismo.

¹¹⁰ Vide e.g. Giuseppe Toffanin, *Machiavelli e il tacitismo. La “politica storica” al tempo della Contrariforma*, Pádua, 1921.

¹¹¹ Vide a este propósito, Martim de Albuquerque, *A sombra de Maquiavel e a ética tradicional portuguesa* (ensaio de história das ideias políticas), Lisboa, 1974, p. 106.

A CARTA DE D. MANUEL AO PAPA LEÃO X (1513)

À memória do mestre e amigo,
Doutor Luís de Albuquerque,
modelo de sabedoria e Humanidade

«E, sujeita a rica Áurea Quersoneso,
Até o longinco China navegando
E as ilhas mais remotas do Oriente,
Ser-lhe-á todo o Oceano obediente».
Camões, *Os Lusíadas*, II, 54

Os sucessos dos Portugueses nas paragens de Além-mar acalentaram a sensibilidade colectiva nacional e deixaram, pela sua universalidade, marcas indeléveis, na literatura e na cultura do Renascimento.

O ideal de enaltecimento pátrio da «pequena casa lusitana» que acompanhou a empresa dos Descobrimentos, pela expansão da Fé e do Império, afirma-se desde cedo na nossa literatura, em latim e em vernáculo.

Já na crónica sobre a tomada de Ceuta, o *De Septensi bello*, o primeiro texto que divulga em latim a gesta portuguesa, Mateus de Pisano, faz a descrição dos feitos “tamanhos que a custo os haverá por verdadeiros quem pretenda aferir-lhes a grandeza pelos recursos de que dispõe tal povo”¹. A mesma ideia surge na oração proferida pelo Conde de Alcoutim, D. Pedro de Meneses, a 18 de Outubro de 1504, na abertura solene das aulas na Universidade; e em carta dirigida por Cataldo ao rei D. Manuel, onde transparece o universo épico que Camões traduziu em plenitude².

Do ponto de vista semântico-conceptual, o louvor das glórias lusas tem por referência, quase contante, os feitos de gregos e romanos. Esta evocação da alteridade pelo processo da inversão, funciona como princípio heurístico e concorre para a elaboração de uma representação do mundo: os portugueses são superiores aos antigos pela sua missão evangelizadora, pela propagação da fé, que os anima³.

Os sucessos lusos, naquilo que de grandioso e de exotismo encerravam, marcam toda uma geração de portugueses e mesmo de estrangeiros, a quem as

¹ Cf. a tradução por Roberto Corrêa Pinto, publicada pela Academia das Ciências de Lisboa, em edição da Imprensa da Universidade, Coimbra, 1915, com o título *Livro da guerra de Ceuta*, p. 3.

² Vide para estas obras e sua análise, os estudos de Américo da Costa Ramalho, *Estudos sobre o século XVI*, Paris, 1980, p. 7-8; *Estudos Camonianos*, Lisboa, 1980, p. 7-8; *Epistolae et orationes* de Cataldo Parfísio Sículo, edição fac-similada com introdução, Coimbra, 1988, p. 18.

³ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, “A História Antiga no Humanismo Renascentista Português”, in *Actas do II Congresso Peninsular de História Antiga*. (Coimbra, 18 -20 Out.1990), Coimbra 1994, p 280-305.

notícias chegavam, a partir de Roma, pelo contacto directo com os nautas, em Lisboa ou na Flandres, ligadas por uma carreira regular de naus, duas vezes por ano, desde 1502⁴.

Assim acontece com Thomas More que se deixara impressionar com a leitura do livro de Vespuccio, e que admirara, como homem da sua época, a empresa marítima e os marinheiros lusos que o teriam inspirado na criação de Raphael Hithodeu, o herói da sua obra de alcance universal, a *Utopia*, publicada em Londres em 1516.⁵

Em Roma, desde os finais do *Quattrocento*, eram habituais as celebrações, por parte da cúria romana, dos feitos dos portugueses, que ganham universalidade pela luta contra os Turcos, um serviço prestado à cristandade, que as orações de obediência enalteciam acima de tudo.

Todas as orações proferidas perante o papa, ou as cartas que lhe eram enviadas, a dar notícias das descobertas e conquistas ultramarinas, desde o reinado de D. Afonso V aos de D. João II e de D. Manuel, retomam sempre o mesmo motivo – a guerra contra os Turcos, a defesa e expansão da Fé cristã. Os Turcos já não são só os do norte de África, mas os seguidores do Islão, nas paragens distantes do Índico e do Mar Vermelho.

Ficaram famosas orações como a de D. Garcia de Meneses, em 1481, perante Sixto IV⁶, e as duas proferidas por Diogo Pacheco, uma perante Júlio II, na embaixada de D. Diogo de Sousa, em 1505, e outra perante Leão X, na de Tristão da Cunha, em 1514. Esta última embaixada – realizada na continuidade dos feitos heróicos relatados na carta que D. Manuel escreve a Leão X, em 1513⁷.

⁴ Refira-se, como exemplo, o caso do florentino Girolamo Sernigi que, mal chegou a Lisboa uma das caravelas da primeira viagem de Vasco da Gama à Índia se apressou a dar a notícia para Itália do sucesso do empreendimento.

⁵ A obra de Vespuccio, *Paesi nuovamente retrouati. Nouo Mondo da Alberico Vesputio Florentino intitulado* (1507) foi traduzida para latim com o título *Itinerarium Portugallensium e Lusitania in India et inde in occidentem* (1508).

⁶ A oração de D. Garcia de Meneses, pronunciada em 1481 perante o papa Sisto IV, figura na *Chorografia* de Gaspar Barreiros com o seguinte título: *Hua Oraçam que fez dom Garcia de Meneses bispo d’Euora, ao Papa Sixto quarto em Roma na igreja de sanct. Paulo extra muros, onde foi pubricamente recebido, indo por capitam de hua armada que elrei dom Affonso ô quinto de Portugal mandou, em socorro da cidade de Ottranto que os Turcos tinham tomado no regno de Napoles*. Vide a publicação moderna, *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 *Orações de obediência, séculos XV a XVII*, 10 vols., Lisboa, 1988: vol. 2. Sobre esta oração que foi louvada por Pompónio Leto, no momento em que foi proferida, e que merecia ainda, em meados do século XVI, rasgados elogios do cardeal Jacopo Sadoletto, vide a carta dirigida por Gaspar Barreiros a Jorge Coelho (Évora, 28 de abril de 1553), in *Orações de Obediência* cit., vol 1.

⁷ *Ibidem*, *Oração de obediência ao Sumo Pontífice Leão X dita por Diogo Pacheco em 1514* cit., vol. 6.

As orações de obediência e as celebrações públicas de júbilo pelos grandiosos feitos lusos, com festas, procissões, missas solenes e pregações, bem como a divulgação pela imprensa romana das cartas da chancelaria portuguesa que davam notícia das conquistas ao infiel, em círculos mais restritos, contribuem para a criação de um mundo de fantasia, de utopia, que se reflecte no imaginário, nas letras e nas artes, de escritores e artistas como Egidio da Viterbo, Francesco Albertini, Dürer.⁸

A aura mítica que se criou em torno das façanhas dos portugueses, nas mais remotas paragens do globo, levou Egidio da Viterbo a afirmar, em 1507, num sermão proferido em Roma nas festividades que Júlio II promovera para celebrar as nossas vitórias no Oriente, que nada desejava mais neste mundo do que ser Português.⁹

Neste mesmo ano, o carmelita Giovanni Baptista Mantuano faz o elogio rasgado das viagens marítimas dos portugueses, louva os seus progressos na ciência náutica, o seu papel na expansão e consolidação da Fé.¹⁰

Jean Delumeau, na sua obra *Mil anos de felicidade. Uma história do paraíso*, dedica um capítulo inteiro ao milenarismo português, sendo cerca de uma dezena de páginas sobre “o sonho de Manuel, o venturoso”, que projectava uma espécie de império universal e messiânico, sob a égide de Portugal.¹¹

Gil Vicente, no *Auto da Fama*, escrito em 1510, chama a D. Manuel «alferes da fé / e rei do mar»¹².

A corte manuelina e a cosmopolita cidade de Lisboa são também o reflexo da grandeza imperial portuguesa. Os autores quinhentistas não se cansam de descrever o esplendor dos paços de D. Manuel – as festas, a música, em que o rei e o jovem Damião de Góis eram aficionados, e os serões animados pelo teatro de Gil Vicente.

Lisboa torna-se famosa pela azáfama do seu porto, o exotismo e as riquezas provenientes do mundo novo, as embarcações, as diferentes raças e línguas da mais variada gente, as celebrações das vitórias de além-mar, em especial

⁸ Vide Sylvie Deswarte, “Un âge d’ Or. La gloire des Portugais à Rome sous Jules II et Léon X”, in *Humanismo Português na época dos Descobrimentos* (Congresso internacional - Coimbra, 9-12 de Outubro de 1991), *Actas*. Coimbra, 1993, p. 126- 150.

⁹ *Ibidem*, p. 129-131. Sobre o discurso de Egidio da Viterbo e sua importância, pela repercussão que teve nos temas que figuram na abóbada da Capela Sixtina e na Stanza della Segnatura de Rafael, *Ibidem*, p. 133 sqq.

¹⁰ Sebastião Tavares de Pinho, “Turcos, Árabes e Descobrimentos na voz do Virgílio Cristão: comentário a um poema de Baptista Mantuano”, in *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, vol. IV, Porto, 1989, p. 135-163.

¹¹ Jean Delumeau, *Mil anos de felicidade. Uma história do paraíso*, trad. port., Lisboa, 1997 (ed. original, Paris, 1995), cap. X: “O milenarismo português”, p. 217-236; 491-493.

¹² *Obras de Gil Vicente*. Direcção científica de José Camões. 2 vols., Lisboa, Centro de Estudos de Teatro – Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002: fala da Fama em diálogo com o Italiano, vol. II, p. 194.

no Oriente, como a conquista de Malaca, ou o recebimento de Mateus – o embaixador do Preste João que trazia para D. Manuel um pedaço do lenho da Vera Cruz, recebido do Guardião de Jerusalém.

Este sentimento contagiante de entusiasmo pelas nossas Descobertas, pelo desconhecido, caldeado com o proselitismo cristão, que crê no estabelecimento de uma *respublica christiana* sob a égide de Portugal, aflora no imaginário dos mais diversos autores, nos anos subsequentes à grande aventura marítima do Gama.

É assim que o elogio da figura do rei, suas virtudes e acções, dá lugar, na historiografia portuguesa, ao olhar planetário que as grandes descobertas e o desenvolvimento científico vieram proporcionar. A exaltante atmosfera moral, aliada à consciência da hiperidentidade que caracteriza os homens de Quinhentos, transparece na prosa histórica em vulgar e em latim. Ganha forma a história monográfica – de humanistas como André de Resende, Diogo de Teive e Damião de Góis –, em que o sensacionalismo tem um lugar de relevo.

O enaltecimento do rei e seus cometimentos torna-se uma constante da historiografia portuguesa desta época, que era essencialmente nacional e dinástica e atribuía a maior importância aos triunfos militares e à coragem de um povo, nas remotas paragens onde se estendia o império¹³.

Os cronistas e escritores de Quinhentos preocupam-se em salientar o perfil humano, político e religioso do monarca. Avulta a figura do rei legislador, do rei arquitecto da Lisboa monumental, a sua acção governativa, a sua riqueza e monopólio do comércio do Oriente, a sua *majestas* e *magnificentia* como *Pater patriae* de uma nação «quasi cume da cabeça de Europa toda», como diria Camões (*Lus.*, III. 20).

Marco na nossa história das ideias e da doutrina política é o tratado *De republica gubernanda per regem* (1496) de Diogo Lopes Rebelo, dedicado a D. Manuel, por apresentar uma *imago principis*, delineada em termos de regalismo romanista. O absolutismo régio de Diogo Lopes Rebelo reflecte a evolução política europeia e prenuncia a tendência para a afirmação do poder absoluto dos reis, que encontra eco nas Ordenações Manuelinas (1505-1514).

Não se pode esquecer que o manuscrito de *Il príncipe* de Maquiavel, onde é usada pela primeira vez a palavra “estado”, data de 1514, e abre caminho ao princípio da soberania de estado, formulada, em finais deste século, pelo jurista Jean Bodin.

Apesar disso, firmou-se em Portugal, durante o século XVI, a imagem do príncipe, modelo de todas as virtudes humanas, pastor de povos, sol que a todos alumia, de inspiração clássica, e de acordo com a teorização tomista de Francisco de Vitória¹⁴.

¹³ Cf. Nair de Nazaré Castro Soares, ‘A historiografia do Renascimento em Portugal: referentes estéticos e ideológicos humanistas’, in *Aquém e Além da Taprobana. Estudos Lusooorientais à memória de Jean Aubin e Denys Lombard*. Edição organizada por Luís Filipe F. R. Thomaz, Lisboa, 2002, p. 15-37.

¹⁴ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, 1994.

A mundividência que transparece na carta de D. Manuel ao Papa Leão X, de 1513, embora assente nestes pressupostos jurídico-políticos, tem por objectivo a divulgação, a propaganda da gesta portuguesa, na cúria Romana.

Em 1511, deu-se a conquista de Malaca, a “Áurea Quersoneso”. Desta façanha do grande Afonso de Albuquerque logo o rei D. Manuel, em carta latina, enviou notícia ao Papa Leão X, que festejou o grande evento. Houve missa de acção de graças, na Basílica de S. Pedro, procissão solene e uma oração, pronunciada pelo poeta e cônego Camillo Porzio, onde se sublinha a importância deste feito heróico e se chama a atenção para o perigo turco¹⁵.

A *Epístola de D. Manuel ao Sumo Pontífice* (datada de Lisboa, 6 de Junho de 1513) foi impressa em Roma, nos prelos de Iacobus Mazochius, – que tantas vezes divulgaram a gesta lusa –, com data de 9 de Agosto de 1513, o que é bem expressivo do horizonte de expectativas do público, na época aurea da nossa história ultramarina¹⁶.

Pouco depois, em 5 de Setembro deste mesmo ano, o sumo Pontífice respondeu a esta carta do nosso rei, manifestando grande alegria pelas vitórias na Índia e em Malaca, pela chegada do embaixador de Prestes João e pela próxima partida de Afonso de Albuquerque para o Mar Vermelho, resumindo assim as principais notícias narradas¹⁷.

As novas do Oriente, trazidas pelas naus que acabavam de aportar em Lisboa e narradas ao Sumo Pontífice, com a maior brevidade possível, são factos históricos relatados pela pena dos nossos escritores quinhentistas, o que realça o interesse desta carta à luz das crónicas do tempo¹⁸. Todas elas repetem

¹⁵ Sobre as celebrações pela vitória dos portugueses, vide *Comentários de Afonso de Albuquerque* (conforme a edição de 1576), com prefácio de J. Veríssimo Serrão, Lisboa, 1973, tomo II, p. III, cap. XXXIX, p. 190-206. Deste acontecimento nos dá notícia, no *Panegírico da Infanta D. Maria*, João de Barros, *Panegíricos*, Lisboa, Sá da Costa, 1943, p. 169-171.

¹⁶ *Epistula ac inuictissimi Emanuelis Regis Portugaliae et Algarbiorum, etc. De uictoriis habitis in India et Malacha. Ad Sanctum in Christo Patrem et Dominum nostrum Dominum Leonem X, Pontificem Maximum* – ‘Epístola do muito poderoso e invencível Manuel, rei de Portugal e dos Algarves, etc. Das vitórias que obteve na Índia e em Malaca. Ao Santo Padre, em Cristo, e Senhor Nosso, Senhor Leão X, Sumo Pontífice’. Reprodução fac-similada, leitura moderna, tradução e notas de Nair de Nazaré Castro Soares, in *Acta Rediviva*, II, publicação da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1979, p. 9-11. Da grande divulgação que esta carta conheceu, no século XVI, vide Luís de Matos, “L’expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance”, in *L’Humanisme Portugais et l’Europe – Actes du XXIe. Colloque International d’Études Humanistes*, Tours, 3-13 juillet 1978. Paris - F. C. Gulbenkian, 1984, p. 417. Estes mesmos acontecimentos viriam a ser narrados pelo cronista Damião de Góis, na III Parte da sua *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel*, sendo notável a descrição que se encontra no capítulo XVIII sobre a riqueza de Malaca e sua importância como empório comercial.

¹⁷ Vide Luiz Augusti Rebello da Silva em *Corpo Diplomático português*, Academia Rewal das Ciências, Lisboa, 1862, tomo I, p. 201-202; *Comentários de Afonso de Albuquerque* (conforme a edição de 1576), com prefácio de J. Veríssimo Serrão cit., tomo II, p. III, cap. XXXIX, p. 190-206.

¹⁸ Diversas são as obras históricas quinhentistas que narram os factos que estão relatados

ou desenvolvem os factos veiculados por esta missiva, e que são também tema principal da oração de obediência de Diogo Pacheco, na embaixada de Tristão da Cunha, no ano seguinte, de 1514, a mais famosa de todas pelo exotismo e grandiosidade. Integrou-a, como presente de D. Manuel a Leão X, o célebre elefante, que ficou na memória colectiva da época e consta de todos os relatos¹⁹.

Esta carta, sem sair do estilo epistolar, *ne stilum epistularum excedamus*, está construída segundo os princípios da retórica, podendo considerar-se uma carta erudita, que privilegia os géneros deliberativo e epidíctico²⁰.

A um exórdio, a que não falta a *captatio benevolentiae* e mesmo uma espécie de dedicatória, segue-se o desenvolvimento do tema, a *descriptio rerum*, a narração dos feitos gloriosos no Oriente, nas seguintes dimensões: enaltece-se o poder militar, a capacidade do exercício da força de um rei, senhor de um *imperium* – pelo braço armado de Afonso de Albuquerque, em seu nome – ; o alcance religioso e proselítico das conquistas; a sua vertente económica, por ser o comércio e a actividade mercantil, fonte de riqueza nacional; e, a englobar todos estes aspectos, a dimensão épica, como expressão acabada do heroísmo de um povo que serve, com fervor cruzadístico o seu Deus e, com lealdade, o seu rei²¹. Por fim a *peroratio*.

O exórdio, o pórtico da epístola, dentro dos princípios retóricos sintetizados por Cícero²², caracteriza-se pelo tom grave e nobre. É esta busca de gravidade

nesta carta (de Junho de 1513), como novidade. Vide os documentos coevos *Comentários de Afonso de Albuquerque* (conforme a 2ª ed. de 1576), com prefácio de Joaquim Veríssimo Serrão, Lisboa, 1973, tomo II, p. III; *Cartas de Afonso de Albuquerque segundas de documentos que as elucidam*, ed. Raimundo António Bulhão Pato, Lisboa, Academia Real de Ciências, 1884-1915. Cf. ainda e. g. Damião de Góis, *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel*, Coimbra, 1954; Fernão Lopes de Castanheda, *História do descobrimento e conquista da Índia pelos Portugueses*, por Pedro de Azevedo, Coimbra, 1924; D. Jerónimo Osório, *Da vida e feitos de El-rei D. Manuel*. (trad. port.), Porto, 2 vols., 1944; João de Barros, *Ásia por António Baião e Luís F. Lindley Cintra*, Lisboa, 1974; Gaspar Correia, *Lendas da Índia, Lisboa*, 1860. Recorre-se a estas obras apenas quando é estritamente necessário para o entendimento do texto. O cotejo da Carta do rei D. Manuel ao papa Leão X com todas estas obras foi feito exaustivamente na minha edição desta carta (vide supra n. 16), pelo que nos dispensamos de o fazer sistematicamente.

¹⁹ Vide a descrição circunstanciada, «cinematográfica», das celebrações, em Roma, aquando da recepção da carta de D. Manuel, em 1513, e, por ocasião da embaixada de Tristão da Cunha, no ano seguinte, in: Elaine Sanceau, *O reinado do Venturoso*, Porto, 1970, p. 157-170.

²⁰ Cf. Erasmo, *De conscribendis epistulis*, caps 31-32 e 74. Foi a partir da publicação da epistolografia de Cícero, Séneca e de Plínio-o-Jovem que surgiram diversos tratados quinhentistas sobre a arte de escrever cartas, no Renascimento, podendo considerar-se o de Erasmo o mais expressivo.

²¹ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, 'Gratidão e lealdade: dois valores humanistas', II parte da *Miscelânea em honra dos Doutores Walter de Medeiros e Manuel Pulquério – Humanitas* 46 (1994) 245-258.

²² Aristóteles, Cícero, Quintiliano trataram longamente desta matéria: Arist., *Rhet.*, 1414b-1416a; cic. e. g. *Inu.*, I, 15-18; *Rhet. Her.*, I, 4-7; Quint., *Inst.*, IV, 1-79.

e nobreza uma das formas de despertar a atenção para a matéria a tratar, ao mesmo tempo que o autor dá de si uma boa imagem e capta a benevolência do suposto auditório. Assim, ao iniciar a Carta ao Sumo Pontífice, D. Manuel – que fala na primeira pessoa²³ – é apresentado com todos os seus títulos, enunciativos da extensão do seu império, do seu poder²⁴:

«Ao Santíssimo Padre em Cristo e bemaventurado senhor, senhor nosso, o filho muito dedicado da Santa Igreja, Manuel, por graça de Deus rei de Portugal e dos Algarves de aquém e de além mar, em África, Senhor da Guiné e da conquista da navegação e comércio da Etiópia, da Arábia, da Pérsia e da Índia, muito humildemente beija os pés de Vossa Santidade.

Tudo o que ao Deus supremo de bondade, tudo o que também a ti temos a agradecer, Beatíssimo Pai, resulta claramente da notícia que a nossa armada há bem pouco trouxe da Índia. E a circunstância de acções tão dignas de admiração terem sido levadas a cabo, para louvor e glória de Deus, com tanto êxito, sendo tu Sumo Pontífice e estando tu à frente da Sagrada Igreja de Roma e do mundo cristão, deve ser considerada naturalmente um motivo de louvor e glória para ti.

Por isso nos pareceu de justiça descrever a Vossa Santidade, como cabeça de toda a comunidade cristã e norma da religião legítima, as acções admiráveis que as nossa tropas realizaram há pouco na Índia, com o sufrágio de Deus e para o Seu culto, reunindo-as por episódios sem sair do estilo epistolar. E isto de tal sorte que tudo possa ser avaliado na proporção da dignidade dos feitos e levado em conta pelo supremo Deus, e que dia após dia tenhamos a esperança de facilmente acrescentarmos o louvor do seu nome sacrossanto (A2) e de propagarmos o dogma cristão.

Segue-se a descrição da conquista de Malaca, antecedida do seu elogio. Muitas são as referências que lhe fazem os diversos autores da época.

Interessantes são as palavras de Camilo Pórcio, na Oração proferida em Roma, em Outubro de 1513, perante o Papa Leão X, em louvor dos feitos dos Portugueses em Malaca e na Índia²⁵:

«he aquella Aurea Chersoneso, que está no cabo daquela grande enseada,

²³ Na oração de obediência de 1514, por ocasião da embaixada de Tristão da Cunha, feita por Diogo Pacheco, «em nome de Manuel, Invictíssimo rei de Portugal», os títulos do monarca não figuram.

²⁴ O texto latino encontra-se apenso a este estudo, em fac-simile da edição de Roma, de Iacobus Mazochius, com data de 9 de Agosto de 1513. A tradução é feita, neste estudo, de forma seguida, interrompida apenas pelos comentários ao texto.

²⁵ Esta carta foi transcrita em *Comentários de Afonso de Albuquerque* cit., tomo II, p. III, cap. XXXIX, p. 190-206: «Oração, que Camillo Porcio fez ao Papa Leão Decimo em louvor da tomada de Malaca: e das vitórias, que os Portugueses tiveram da conquista da Índia.»

em que o rio Ganges descarrega suas aguas no mar, tão nomeada pela sua muita riqueza, que assi polas muitas, e mui ricas mercadorias, que se a ella de diferentes partes trazem, como pelas não menos ricas, que della se levam, he tida pela mais nobre escala de toda a Índia; e com rezão, porque nenhuma cousa ha das que na vida se podem desejar, de que não haja nella grandissima abastança».

Todas as crónicas do século XVI que se ocupam deste feito de Afonso de Albuquerque referem o sítio da cidade, a sua grande riqueza e como se fez reino, não raras vezes, em termos que primam pela beleza e pitoresco da descrição²⁶.

«Louvam-se as cidades do mesmo modo que os homens», afirma Quintiliano, na sua *Institutio oratoria* (3. 7. 26): decorrido mais de meio século, Góis fará a descrição de Malaca, na *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel*, seguindo os tópicos retóricos próprios do elogio das cidades, que já pusera em prática na *Vrbs Olisiponis descriptio*²⁷.

E, em 1572, Camões cantava-a n' *Os Lusíadas* (canto II. 54, vv.5-8).

A epístola continua:

«É que Afonso de Albuquerque, nosso grande capitão depois de muitas vitórias do incerto Marte, conseguidas não sem trabalho e sangue²⁸, pacificou a Índia, deixou nela as guarnições necessárias²⁹ e, para vingar o dano e a injúria que nos causaram em anos anteriores³⁰, atacou a aurea Quersoneso, que os vizinhos chamam Malaca³¹. Fica situada entre o grande golfo e o do Ganges e é uma cidade de admirável grandeza, avaliada em mais de vinte e cinco mil lares. A terra em si é muito fecunda e riquíssima naquelas mercadorias mais

²⁶ Vide e. g. Castanheda, liv. II, cap. CXII; Jerónimo Osório, vol. I, liv. IV, p. 312.

²⁷ Vide Góis, III Parte, cap. I, p. 3. É notável a descrição que se encontra no capítulo XVIII sobre a riqueza de Malaca e sua importância como empório comercial.

²⁸ Vide *Comentários de Afonso de Albuquerque* cit., tomo II, p. III, cap. III, p.11.

²⁹ Vide *Comentários de Afonso de Albuquerque* cit., tomo II, p. III, cap. IX, p. 51-52; Góis, *Crónica* cit., p. III, cap. XVII, p. 72.

³⁰ Há aqui uma referência à traição que o rei de Malaca, Mohamede, e o seu Bendará cometeram contra Diogo Lopes Sequeira e sua armada, tendo morrido muitos e outros ficado feridos. Apesar do que tinha sucedido, ao aportar a Malaca, Afonso de Albuquerque não ataca a cidade, mas recebe as justificações mentirosas do rei, exigindo, no entanto, que, antes de mais «lhe havia de mandar Rui daraujo, & hos Christãos que alli ficaram, com toda a fazenda» (Damião de Góis, *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel* cit., p. III, cap. XVIII, p. 76). O rei, não cumprindo com o combinado, entretinha os portugueses até que lhe viesse maior auxílio. As falsas intenções de Mohamede foram percebidas por Afonso de Albuquerque que ataca a cidade e a toma pela força. De grande interesse é o relato que, a este propósito, Albuquerque envia ao rei de Sião (*Comentários de Afonso de Albuquerque* cit., tomo II, p. III, cap. XXXVI, p. 176-177).

³¹ João de Barros (*Ásia, Segunda Década*, liv. VI, cap. I, p. 247-248) explica o motivo por que se dá a Malaca o nome de *Aurea Chersoneso*. Camões exprime de forma poética a mesma ideia (*Os Lusíadas*, X, 124).

conhecidas que a Índia produz. Por isso mesmo é empório muito célebre, onde afluem não só variadas especiarias e perfumes de todo o género, mas ainda grande quantidade de ouro, prata, pérolas e pedras preciosas.

Depois de referir a situação e riqueza da cidade, empório mercantil, a carta continua a sua caracterização, apontando as crenças e religião das suas gentes: «Governava-a um rei mouro, estendendo até aí o seu poder a seita maometana».

A identificação da seita de Maomé, que, no Oriente se opunha à evangelização cristã – como na Europa ameaçava a unidade religiosa –, torna-se, do ponto de vista conceptual, causa primeira de guerra justa. Implicitamente, o enunciador do discurso sugere esta interpretação. Os motivos de ordem material são coroados por uma razão superior, sobrenatural, pelo que o alargamento do poder militar e político-administrativo do Império pelo braço do «Leão dos mares» correspondia à missão evangelizadora e proselitica que o animava.

Narra-se o combate travado com o rei mouro, a vitória dos Portugueses e a recolha dos valiosos despojos. O realismo da descrição bélica, à semelhança de muitas outras que figuram nos *Comentários de Afonso de Albuquerque*, revela bem a distância a que se encontra este texto, de carácter propagandístico, dos escritos históricos de humanistas, como Góis ou Teive – que fizeram a narração do “Segundo cerco de Diu”³². A ambos subjaz uma preocupação grande de verdade histórica, traduzida na valorização do inimigo e na racionalidade na interpretação dos factos.

No entanto, a insistência em pormenores que traduzem a superioridade de forças sobre os Sarracenos merecem-nos uma reflexão que se prende com a mensagem que D. Manuel quer transmitir ao seu leitor privilegiado, o Papa leão X, e, na sua pessoa, *urbi et orbi*. Ela é a expressão da *potentia*, o poder militar da nação lusa, necessariamente apoiado numa bem fornecida máquina de guerra, que assegura o domínio militar e comercial, nas paragens longínquas do Sol Nascente. À *potentia* une-se à *nobilitas*, as duas rédeas que segura o governante ideal, na condução dos destinos colectivos – como as representa Dürer, no carro triunfal de Maximiliano I³³ –, porquanto se põe o acento na *pietas*, na dilatação

³² Os feitos dos portugueses, no cerco de Diu de 1546, são exaltados por Diogo de Teive, no opúsculo *Commentarius de rebus in India apud Diuum gestis anno salutis nostrae MDXLVI* e por Damião de Góis, no *De bello Cambaico Vltimo commentarii tres*. Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João de Diogo de Teive*. Introdução, texto, versão e notas. Lisboa, 2019, p. 27 sqq.; Luís de Sousa Rebelo, “Damião de Góis, Diogo de Teive e os arbitristas do século XVI”, in *Humanismo Português na época dos Descobrimentos* cit., p. 204-216, maxime 206-210. Sobre a expansão portuguesa são notáveis os trabalhos de Luís de Matos, *L'expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance*, Lisboa, 1991; Idem, “L'expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance”, in *L'Humanisme Portugais et l'Europe* cit., p. 397 - 417.

³³ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório* cit., p. 192-197.

da Fé, no aumento e consolidação da *respublica christiana*.

Assim prossegue a carta:

«Governava-a um rei mouro³⁴, estendendo até aí o seu poder a seita maometana. O resto é ocupado pelos gentios³⁵. E assim, como para aqui se tivesse dirigido com uma frota bem equipada³⁶, Afonso propõe-se tomar a cidade. Pressentindo isto mesmo, os Sarracenos tinham-se preparado para a guerra com muitas munições e armas, mas em vão. Na verdade, sendo travado combate por duas vezes, os nossos, (A2 v.) por fim vencedores, matam muitos inimigos, entram à força na cidade, ocupam-na e, sendo-lhes dada permissão de saque, despojam-na e incendeiam-na³⁷. O próprio rei, que combatia montado num elefante, gravemente ferido, tomou como resolução a fuga com os mouros sobreviventes. Neste combate, morreu grande número de inimigos e muitos ficaram cativos, sendo mínima a perda dos nossos. Foram também recolhidos valiosos tesouros entre os quais até os sete elefantes de guerra do próprio rei, munidos das suas torres de seda e de arreios tecidos de ouro, segundo o costume daquela província, e cerca de duas mil peças de artilharia de bronze, de todo o género, fabricadas com a arte mais consumada».

A construção de fortalezas que servissem de baluartes à instalação dos portugueses em pontos estratégicos, onde fiscalizassem as actividades mercantis e observassem os movimentos dos chefes políticos e militares de todas as regiões orientais foi um dos objectivos prioritários na actuação de Albuquerque.

Se a acção do Vice-rei se traduz numa visão mercantilista que pretendia firmar o monopólio do comércio das especiarias nas mãos da coroa portuguesa, a imagem da mesquita destruída, símbolo da religião dos infieis derrotada, dava

³⁴ Vide o que se diz da maldade e intrepidez de carácter deste soberano, Mohamede, in *Comentários de Afonso de Albuquerque*, tomo II, p. III, cap. XVII, p. 92-93).

³⁵ *Ibidem*, p. 83: O reino de Malaca confina com o reino de Queda, o reino de Pam e o reino de Sião. Destes reinos, pelo menos o mais importante, o de Sião, era governado por um gentio. O rei D. Manuel, por saber «que elle era Gentio e não mouro, lhe tinha grande afeição e desejava de ter paz e amizade com elle». Os gentios, por serem dedicados e leais aos portugueses, é-lhes dado maior crédito e favor do que aos mouros. Sobre os reinos desta região, com mapas ilustrativos, vide o excelente estudo de Luís Filipe F. R. Thomaz, “O malogrado estabelecimento oficial dos Portugueses em Sunda e a islamização da Java” – colectânea documental organizada, apresentada e anotada –, in *Aquém e Além da Taprobana. Estudos Luso-Orientais à memória de Jean Aubin e Denys Lombard*. Edição organizada por Luís Filipe F. R. Thomaz, Lisboa, 2002, p. 381-607.

³⁶ Compunham esta frota dezanove naus com mil e quatrocentos homens, oitocentos portugueses e seiscentos malabares. Vide e. g. Góis, p. III, cap. XVII, p. 73.

³⁷ *Ibidem*, cap. XIX, p. 84. Dizem os historiadores que os soldados vitoriosos põem fogo e saqueiam a cidade. Nas casas dos Malaioes e Guzarates, achou-se tanta fazenda que se os nossos a soubessem guardar, cada um voltaria rico para suas casas. Todas as crónicas relatam a superioridade dos danos causados ao inimigo.

força e vigor espiritual à fortaleza que se erguia no seu lugar, com a bandeira das cinco quinças, as cinco chagas de Cristo.

A riqueza, os proventos comerciais, indispensáveis à permanência e manutenção de homens, de barcos e de material bélico, nas paragens longínquas de além-mar, eram a expressão da *magnificentia*, da grandeza e do poder de um rei que, nos quatro continentes, firmava o seu império e a sua Fé.

Damião de Góis, o moço-pajem de D. Manuel, com racionalidade, justificava os lucros como paga do esforço, do trabalho, dos muitos dinheiros dispendidos, em tão grande empresa³⁸.

Assim prossegue o relato epistolar:

«Tomada assim a cidade e derrotados os inimigos, para proteger melhor as nossas forças, na foz do rio que atravessa a cidade, de onde poderia olhar melhor pela sua segurança, dado que a terra e o mar estão por todo o lado sob o seu alcance, construiu ele uma fortaleza, bem provida de muros de quinze pés de largura, com pedra que naturalmente aproveitou dos templos arrasados dos Sarracenos, a que chamam mesquitas. Admirável, pois, a Providência divina, já que, onde por tanto tempo foi celebrado o culto da perfídia maometana, onde tantas vezes se blasfemou do nome do nosso Redentor, aí, por oculto desígnio de Deus, com grande (A3) louvor Seu e desonra de Satanás – objectivos que prosseguimos demoradamente com tanto trabalho e sangue dos nossos, para aumento da fé católica – aí havíamos de receber mais tarde ajuda para esta construção e obra tão necessária aos cristãos.»

De novo a insistência na actividade mercantil e a relação circunstanciada de povos das mais variadas regiões orientais que, pelo exotismo de seus nomes e das terras de suas proveniências, representam uma visão alargada do mundo e da riqueza antropológica que os contactos dos portugueses favoreceram.

São eles, de livre vontade, sujeitos às leis, aos impostos, à moeda, à justiça dos portugueses – a lembrar os tempos modernos, no que se prende com a entrega de Macau à China.

A cunhagem da moeda em terras tão longínquas da coroa com o nome de Afonso de Albuquerque é a prova inequívoca da independência na administração

³⁸ Damião de Góis daria resposta, anos mais tarde, em nome da sua nação, ao mundo da *humanitas*, a Paulo Jóvio que apontava o dedo, tal como Erasmo, ao monopólio mercantil dos portugueses. Paulo Jóvio, num texto de 1525, inserto no *Nouus orbis* (Basileia, 1532) de Simão Grineu ataca a política portuguesa das especiarias, os altos preços e a sua falta de qualidade. Damião de Góis contesta as afirmações de Paulo Jóvio, no final dos seus *Commentarii rerum gestarum in India 1538 citra Gangem* (1539). Publica de novo esta sua contestação nos *Opuscula* (1544), com o título *De rebus et imperio Lusitanorum ad Paulum Iouium Damiani Goes disceptatiuncula*. Também Diogo Pires irá contestar a omissão de nomes ilustres dos portugueses, nos *Elogia* do Bispo italiano.

dos governadores – reis, em nome do rei, como lhes chama D. Jerónimo Osório³⁹ –, que servem com lealdade, virtude inabalável na alma portuguesa, como sublinha Camões.

Este alargamento do poder através de alianças comerciais, que se traduz ainda na recepção das nossas instituições, leis e costumes, numa perfeita aculturação, é uma constante ao longo da carta⁴⁰

«Naquele tempo existiam em Malaca muitos mercadores estrangeiros e de diversas nações, tais como os Samatrenses, os Pegus, os Jaos, os Gores, os Chins do Extremo Oriente e da mais distante região das Chinas e outros gentios que, em grande número, por causa do comércio, enchem a cidade, com muitas riquezas, ouro, prata, pérolas, pedras preciosas, tecidos de seda e ainda as mais variadas especiarias e essências. Estes, com muitos outros vizinhos, pediram por sua livre iniciativa a Afonso um pacto de amizade e foram por ele acolhidos com benevolência e solicitude. Concluído um tratado comercial e mercantil, transferiram as suas casas de negócio para a área à volta da fortaleza, onde, com mais segurança, poderiam entregar-se a essa actividade. De tal modo ficaram satisfeitos com o pacto mútuo que, embora até aí esse empório fosse o mais célebre de todos, todavia, se julgava que de ora em diante há-de ser muito maior e mais concorrido, se tal é possível. Mais ainda, os próprios Chins nos enviam um mensageiro para nos elucidar com mais exactidão das suas pretensões. E não só estes como ainda os restantes moradores da cidade (A3 v.) se não recusaram a acatar as ordens e a obedecer às leis que lhes foram impostas, a ponto de aceitarem, em nosso nome, oficiais do governo e da justiça, por mão de Afonso, por cujo poder de decisão são governados. E ao mesmo tempo recebem a moeda aí cunhada com o nosso nome, reconhecendo-a como se fosse do seu rei e senhor e dão-lhe a seguinte cotação: à de ouro chamaram “católicos”, no valor de mil moedas, e à de prata “malaqueses”, no valor de cem⁴¹».

Significativa para a estratégia de Afonso de Albuquerque é a amizade

³⁹ Vide Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo* cit., p. 397.

⁴⁰ D. Manuel recomendava, em 1514, em carta a Rui de Araújo que se encontrava ao tempo em Malaca: «saibã que nosas gemtes nom soomente são conquistadores e ganhadores da terra que possuem os imigos de nosa santa fee catlica, mas que nos trautos e mercadorias gardam e fazem verdade». E acrescenta: «Paz e amisade com todos vos encomendamos» *Cartas de Afonso de Albuquerque*, VII; p. 116-117.

⁴¹ Afonso de Albuquerque «fez oficiais Gentios & Mouros que lhe pareceram necessários, pera governarem os moradores daquela cidade, & por que de todo se soubesse que estavã ha obediência delRei de Portugal lhes deu regimento, & ordenanças per ôde se regessem & fez moeda noua (cf. Góis, p. III, cap. XIX, p. 84-86). A valia das moedas difere, segundo os cronistas.

do rei de Sião, que deu o maior acolhimento aos embaixadores de D. Manuel⁴²:

O proselitismo religioso, a Evangelização, presentes nesta epítola, de par com os interesses comerciais a salvaguardar, resumem estas palavras:

«Como tivesse tido conhecimento disto, o rei de Sião, muito poderoso em povo e terra para os lados do Oriente, a quem, segundo constava, Malaca pertencia de direito e fora usurpada outrora pelo poder dos mouros, enviando ao nosso Governador um emisário com a intenção de submeter-se a si e aos seus ao nosso favor, mandou também de presente uma taça de ouro com um precioso rubi de grande valor e uma espada de ouro, tudo fabricado com arte, em sinal, como é evidente, de reconhecimento e de verdadeira e perpétua amizade para o futuro. A ele enviou por sua vez o governador, com muitos presentes, alguns dos nossos homens experimentados e hábeis, para observarem os lugares do interior. Não duvidamos que daí há-de advir o maior favor de Deus e o aumento da fé católica.

Resolvidas assim as coisas em Malaca e concluído um tratado (A4) de exercício do comércio, deixou na fortaleza, muito bem provida de peças de artilharia, uma guarnição segura de seiscentos homens e soldados valentes e uma armada muito bem provida de tropas e armas, para a protecção da costa marítima.»

A bravura e a coragem, o espírito agónico, intrépido do Governador não conhecem tréguas. Desde 1505 a 1515, ano da sua morte, serviu a causa em que acreditou, «mais do que prometia a força humana». Prova-o esta atribulada viagem à Índia, com a sua nau despedaçada pela intempérie, perdendo tesouros valiosos, despojos da conquista de Malaca.

A par de uma visão estratégica extraordinária, a rigidez de princípios de Afonso de Albuquerque, que não passou despercebida a Camões – que lhe chamou “Albuquerque terrível” (*Lus.* I. 14) e Grande Capitão (*Lus.* X. 45) – revela-se também no que se refere ao castigo exemplar infligido aos *arrenegados*. A atitude do Governador que esta carta, dirigida ao chefe supremo da Cristandade, não deixa de registar – embora desumana e cruel, dentro do espírito de tolerância e de respeito pelo homem, próprios do humanismo cristão – mostra claramente que, em história, não se podem fazer juízos críticos, partindo de concepções diversas das do tempo em causa.

Prossigue a carta:

«De regresso à Índia, Afonso encontra cercada de mouros a principal fortaleza da cidade de Goa, que em anos anteriores, com grande perigo dos nossos, mas maior chacina dos inimigos⁴³, ele próprio submetera e acrescentara ao

⁴² Sobre a embaixada do rei de Sião a Afonso de Albuquerque, vide *Comentários de Afonso de Albuquerque*, p. III, cap. XXXV.

⁴³ Vide *Comentários de Afonso de Albuquerque* cit., tomo II, p. III, cap. III, p. 16-18.

império da nossa jurisdição. Tinha sido construída ao lado uma outra fortaleza muito sólida, de onde seis mil Rumes e Turcos constantemente acometiam os nossos⁴⁴. O governador atacou-os e depois da morte de muitos, desesperando já da salvação, entregaram-se finalmente a si e aos seus bens, apenas com a condição de salvarem a vida. E aí se conseguiram também despojos não despreciandos de máquinas, cavalos e armas. E ainda alguns apóstatas, que tinham abandonado a nossa fé e se encontravam entre os mouros, foram sujeitos ao devido suplício»⁴⁵.

A carta refere, em seguida, a embaixada que a corte etíope, o reino do Preste João, envia a Goa, onde teve uma magnífica recepção de Afonso de Albuquerque, que logo apronta a sua partida para Lisboa, onde aporta em 1514⁴⁶. A grandiosa e solene recepção do embaixador Mateus, na capital do império, e o que ela repretenta no imaginário nacional, deixou marcas indeléveis na literatura do tempo⁴⁷.

⁴⁴ Enquanto Afonso de Albuquerque permaneceu em Malaca, Goa era atacada e quase soçobrava às forças dos soldados de Sabaim Dalcão. Além disso, a fome consumia os nossos, pois «Sabaim Dalcão tinha os passos todos da ilha tomados porque nenhum comestível atravessasse da terra firme a Goa» (Osório, vol. II, liv. VIII, p. 58-59). No entanto, a coragem deles fê-los aguentar até à chegada de Afonso de Albuquerque que, com a melhor tática, combateu e levou de vencida os mouros de Benastarim (*Cartas de Afonso de Albuquerque*, tomo I, carta XII de 23 de Novembro de 1512). Todos os historiadores narram estes sucessos.

⁴⁵ Tendo Roçalcão perdido a esperança de poder defender a cidade, pediu tréguas a Afonso de Albuquerque, tendo concordado em entregar-lhe os cristãos *arrenegados*, uns setenta – que, não suportando a fome, se passaram de noite para o lado inimigo (segundo Jerónimo Osório, vol. II, liv. VIII, p. 59) –, com a condição de lhes ser poupada a vida. O comandante português cumpriu a promessa, mas não os poupou ao suplício. Os *Comentários de Afonso de Albuquerque*, p. III, cap. LI, p. 262) narram o seguinte: «Afonso Dalbuquerque como não havia de faltar de sua verdade, guardou-lhes o seguro quanto á vida, com tinha prometido a Roçalcão, e mandou-lhes cortar a todos a mão direita, e o dedo polegar da esquerda, e as orelhas, e narizes, por memoria, e espanto da treição, e maldade, que cometêram contra Deos, e seu Rey». Todos os historiadores repetem estes factos.

⁴⁶ O legendário reino de Preste João desde o século XII atrai a imaginação da Europa, no seu afã cruzadístico. Os portugueses buscam-no desde o Século XV, desde os descobrimentos empreendidos pelo Infante D. Henrique. D. Manuel alimentara, desde longa data, o sonho de vir a libertar Jerusalém, com a sua ajuda, do domínio do Infiel. Este espírito de cruzada, e mesmo de messianismo manuelino, sempre com os olhos postos no grande rei cristão do Oriente, animara de sobremaneira a viagem de Vasco da Gama à Índia. Sobre a aura mítica do Preste João e as relações Portugal-Etiópia, vide Luís de Matos, “L’expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance”, in *L’Humanisme Portugais et l’Europe* cit., p. 414-416; Luís Filipe R. Thomaz, ‘L’idée impériale manuéline’, in *La découverte, le Portugal et l’Europe* (Actes de Colloque, Paris - Mai 1990), Paris - F. C. Gulbenkian, 1990, p. 35-103, maxime p. 60.

⁴⁷ Marcou profundamente o jovem Damião de Góis, cujas obras são documento. Cf. *Damianus a Goes Lusitanus, Legatio Magni Indorum Imperatoris Presbyteri Ioannis ad Emmanuelem Lusitaniae Regem*, Anno Domini M. D. XIII. [Cólófon] Ioan. Grapheus typis excudebat Anno M. D. XXXII. mense Septemb. [Antuerpiae]; e ainda a obra sobre a crença dos abexins, que descreve em pormenor as relações luso-etíopes e as conversações mantidas com Zagazabo, que veio na embaixada do reino de Preste João de 1527: *Damianus a Goes*

A ajuda do Preste João, com o seu poder mítico, era esperada no domínio do espiritual e do temporal, e gigantesca, designadamente na conquista de Adem, a entrada do Mar Vermelho, objectivo que Albuquerque, com a sua morte, deixara por cumprir.

É este o relato da carta:

«Entretanto, aportara à cidade de Dabul, não longe de Goa, um enviado ao nosso governador de um poderosíssimo senhor da Cristandade, Preste João, para, em seu nome, isto é, como de cristão a cristão, espontaneamente oferecer toda a riqueza (A4 v.) e tudo o que fosse necessário para a guerra contra os inimigos da fé católica, exércitos de soldados, aprovisionamentos de armas e socorros, principalmente se a nossa armada viesse a atravessar o mar Vermelho, que fica junto dos seus domínios. Aí muito comodamente as forças de ambos poderiam reunir-se. Envia-nos não pequeno lenho da adorada e verdadeira Cruz e pede homens hábeis e abalizados, por cujo engenho e conhecimentos técnicos julga possível modificar por qualquer modo o curso do Nilo, desviando-o do território e região do Sultão⁴⁸.

Pondo agora em relevo as alianças e as amizades dos reis e príncipes, atraídos pela fama dos feitos dos portugueses e pela grandeza do seu rei, a epístola acentua a *Gloria*, a *Honor*, a *Magnificentia*, a *Dignitas* – as rodas do Carro Triunfal de Maximiliano, de Dürer – indispensáveis ao nome de rei do Renascimento⁴⁹.

São estes os termos:

«Estavam, nesta altura, junto do nosso governador, legados do rei de Narsinga, rei gentio tão poderoso que, segundo consta, ajuntava facilmente às suas ordens, para combate, mil e quinhentos elefantes de guerra, quarenta mil cavaleiros armados, além de um número incalculável de soldados de infantaria e possuía tamanha extensão de terras que em seis meses dificilmente se conseguiria medir. A ele estão sujeitos muitos reis e sátrapas, entre os quais alguns, vizinhos da orla costeira, nos pagam tributo. Encontra-se também junto de Afonso um embaixador do rei de Cambaia, com grande poder na terra e no mar e o maior entre os mouros. E ainda embaixadores do Sabaio, outrora senhor de Goa, e do rei Grosapa e muitos outros de reis e sátrapas (A5) que, espontaneamente, suplicavam ao nosso governador um tratado de

Lusitanus, *Fides, religio moresque Aethiopum* sub imperio Pretiosi Ioannis [...]. Louanii, ex officina Rutgeri Rescij, An. M. D. XL,

⁴⁸ Desviar o Nilo seria o maior agravo que se poderia fazer ao Sultão do Egipto, o que por vezes acontecia, sendo disso responsáveis certos povos vizinhos. Vide *Cartas de Afonso de Albuquerque* cit., tomo I, carta XLI (4 de Dezembro de 1513). Se tal realizassem, fragilizariam as forças que se opunham à conquista de Adem.

⁴⁹ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório* cit., p. 192-197.p. 274sqq.

paz, trazendo cada um as suas dádivas. Também na frota que chegou pouco depois, veio até nós um enviado do rei de Ormuz, com muitos presentes de pérolas e pedras preciosas, em sinal evidente de fidelidade e reconhecimento. A este rei, tinha o mesmo Afonso estabelecido, depois de conquistar pela força Ormuz, cidade riquíssima e empório notável, que nos pagasse um tributo anual de quinze mil serafins, moeda de ouro que é equivalente ao ducado».

Termina a carta por uma espécie de *peroratio*. É neste final que o latinista, que a redigiu⁵⁰ exprime em poucas palavras o essencial da matéria tratada, conferindo ao discurso veemência e espiritualidade capazes de *docere, mouere et delectare* o seu destinatário privilegiado e um auditório mais vasto – o Papa Leão X e a Cúria romana, palco do mundo.

Apresenta-se o tema conceptualmente mais rico e que foi verdadeiro *leitmotiv* – sem que dele se desse uma visão harmoniosa: a *fides amplianda*; a dilatação da fé, a Evangelização; e a promessa de vitórias futuras das gentes e do rei de Portugal, unidos às forças do Preste João, sob a bandeira da Cruz. Há como que um canto ao advento de uma nova *respublica christiana*, sob a égide do Sumo Pontífice, representante de Deus na terra, a quem se presta obediência, se quer felicitar e agradecer:

«Entre estes acontecimentos, ó Bemaventurado Pai, com a ajuda 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 longínquas, lá onde nem sequer a fama do Seu santíssimo nome penetrara, agora, pelo nosso zeloso esforço, consentiu que a Sua fé verdadeira e o seu culto fossem celebrados, tornados públicos e propagados. Por isso, quando agora o nosso governador, deixando na Índia as convenientes guarnições, se dirige ao mar Vermelho com grande armada, na intenção de ocupar a sua entrada (A5 v.) 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 Apóstolos⁵¹, se aliem em breve às nossas do Ocidente

⁵⁰ Havia bons latinistas neste tempo em Portugal, como o refere o *Prologus* de Estêvão Cavaleiro à sua *Noua grammatices marie matris dei virginis ars* de 1516 (vide Américo da Costa Ramalho, «Um capítulo da história do Humanismo em Portugal: o *Prologus* de Estêvão cavaleiro», in *Estudos sobre o séc. XVI*, Lisboa, ²1983, p. 124-152). Entre esses latinistas, figuram Luís Teixeira, João Vaz e o próprio Estêvão Cavaleiro. Qualquer deles poderia ter sido o autor do texto latino desta carta.

⁵¹ Em Goa, quando se construía a fortificação da cidade, depois de ser tomada a Haldcão

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.

A saúde de Vossa Santidade, a quem Deus todo piedoso se digne conservar e engrandecer, conforme os Vossos desejos, por muito tempo e na maior felicidade.

Dada em a nossa cidade de Lisboa, aos oito dias dos Idos de Junho do ano de 1513⁵².

Impressa em Roma por Diogo Mazochio, a 9 de Agosto».

Podemos concluir que esta carta apresenta, nitidamente delineados, os objectivos político-estratégicos, económicos e religiosos de Afonso de Albuquerque, – o seu projecto grandioso para a sua empresa no Oriente. O muito que se cumpriu e o que ainda se sonha realizar⁵³.

Mais precisamente, é este “Grande Capitão”, com as suas virtudes guerreiras e vitórias militares, a expressão da *potentia* do rei português, senhor de um *imperium*.

As *epistulae* e *orationes* latinas, destinadas à propaganda internacional têm uma unidade temática e formal, centrada na *laudatio principis* como *imperator*, como *rex invictissimus*⁵⁴.

Neste sentido, a carta de 1513 antecipa e prepara, no género epistolar, a oração de obediência proferida pelo jurisconsulto Diogo Pacheco, em nome de

«andando certos homens desfazendo humas paredes velha, pera tirarem pedra pera a obra, acháram nos alicerces huma Imagrm do Crucifixo de cobre. Como a nova correo por toda a cidade, veio Afonso Dalboquerque logo ali ter com toda a gente, e Clerigos, e muitas lagrimas á Igreja. foi grande espanto este pera todos os que víram, porque não havia memoria de homens, que se lembrassem que houvera ali nunca Christãos (Vide *Comentários de Afonso de Albuquerquecit.*, tomo II, p. III, cap. IV, p. 21-22). Camões, *Lusíadas*, canto X, 108-118, refere-se também, seguindo uma tradição muito antiga, e provavelmente verdadeira, à presença de S. Tomé na Índia.

⁵² O mesmo será dizer, 6 de Junho de 1513.

⁵³ Esse plano visava impor o imperialismo português a toda a área do oceano Índico, com uma fiscalização apertada das suas múltiplas linhas de navegação, apoiada pela construção de fortalezas em terra, em lugares estratégicos: Ormuz, que controlaria o golfo Pérsico, Diu a região de Cambaia, Adem a entrada do Mar Vermelho; Malaca, pela situação geográfica privilegiada, era o porto ideal par o encontro do comércio do Índico com o Pacífico. Além disso, era um apoio insubstituível à expansão portuguesa pelo Oriente: nela se realizavam as copiosas trocas de mercadorias, que afluíam ao porto; dela partiam os navios de exploração das ilhas Indonésias, das Molucas, da China e do Japão. Vide Luís de Albuquerque, *Os Descobrimentos Portugueses*, Lisboa, 1985, p. 184.

⁵⁴ Vide J. A. Osório, “Os primeiros textos em latim de propaganda da expansão portuguesa. Século XV-XVI”, in *Congresso Internacional Bartolomeu diAs e a sua época – Actas*, vol. IV, Porto, 1989, p. 533-545; Luís de Matos, *L'expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance*, Lisboa, 1991, p. 160-161;

D. Manuel, ao papa Leão X (1514), que trata os mesmos temas, com admirável ênfase retórica e cômica poética, merecendo rasgados encômios, em verso, de humanistas da época.

Prova disso, é o poema de Camilo Pórcio que, ao elogiar o orador e o seu monarca, tem na memória a celebração do ano anterior, em Roma, por ocasião do recebimento da carta que dá a notícia, em primeira mão, das façanhas dos Portugueses no Oriente. Estes seus versos são assim a tradução poética da mensagem por ele transmitida, com a mesma emoção, no discurso de 1513:

«Já antes, ó Manuel, Rei dos Reis, passara para ti
A glória das armas e da guerra; já antes nos
arrebataste o louvor e brilho da milícia, com que outrora
A grande Roma, mãe dos deuses e dos homens,
Se elevou até ao céu. Isto, porque, banindo as guerras
Civis que atormentavam a mísera Europa,
Voltas feliz as armas contra os inimigos infiéis,
Feres os Índos, os Etíopes e os reinos ignotos que recorrem à guerra,
E domas com inúmeras armadas o mar indignado.»⁵⁵.

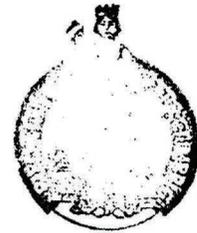
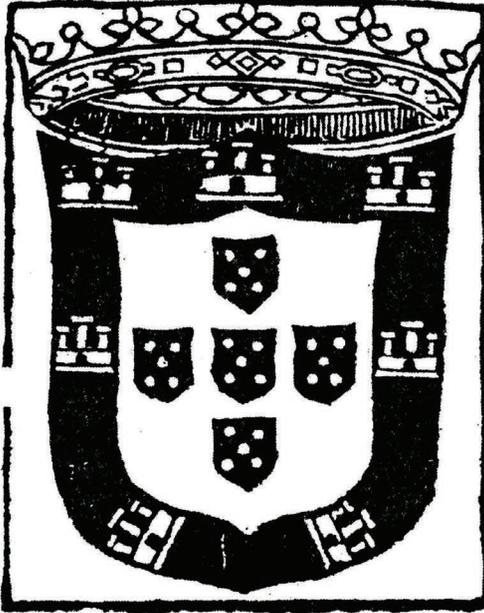
Numa palavra, a epístola latina de D. Manuel a Leão X narra, com um sensacionalismo quase jornalístico, a gesta lusa, o seu alcance temporal e espiritual, revelando-se a expressão acabada da retórica do poder, da propaganda e da glorificação épica, no período áureo da nossa história da expansão ultramarina⁵⁶.

⁵⁵ Vide “Oração do jurista 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, séculos XV a XVII* cit., vol. 6, p. 32.

⁵⁶ Se se pode duvidar de um verdadeiro Império Português do Oriente, apesar dos promissores resultados alcançados nos primeiros quinze anos do século XVI (Luís de Albuquerque, *Os Descobrimientos Portugueses* cit., p. 192), é inegável o sonho que comandou a vida de um povo, que deu ao mundo novos mundos, e que, com a viagem do Gama à Índia, abriu as portas da época moderna.

EPISTOLA

Potentissimi/ ac inuictissimi Ema/
nuelis Regis Portugaliz & Algarbiorum,
&c. De Victoriis habitis in India
& Malacha. Ad .S. in Christo Patrem &
Dñm nostrum Dñm Leonem .X.
Pont. Maximum .



Anctissimo in Christo Patri/ac bea-
tissimo Dño Dño nostro E.S. ad/
ditissimus filius Emanuel Dei gra-
tia Rex Portugallia & Algarbioꝝ
citra ultraq; mare in Affrica Dominus gui-
neꝝ & conqueste nauigationis/ ac cõmertii
Ethiopiæ/Arabię/Perfiæ/atq; Indiæ/humil-
lima beatorum pedum oscula. Quantum
Deo Opt. Max. q̃tum & tibi gratulari de/
beamus Beatissime Pater/uel ex nuntio qđ
nostra Indica Classis proxime attulit satis
apparet. Quod enim te Pont. Max. te .S.
Ro. Ecclesiæ & Christiano Orbi presiden/
te tam admiranda in Dei laudem ac gloriã
gesta tam ex uoto successerint tua certe laus
tua gloria censeri debet, Iure itaq; uisum est
quę in India Dei suffragio ad ipsius cultum
spectantia nostris armis modo facta sint ad
tuam Sanctitatem/utpote totius Christianę
Reipublicę Caput & orthodoxe religionis
normam/ carprim ac summatim/ne stylum
Epistolarum excedamus prescribere/ut pro-
rerum dignitate cuncta pensari / summoq;
deo accepta referri ualeant/ac indies sui san-
ctissimi nominis gliscentem laudẽ xp̃ianiq;

A ii

dogmatis propagationem facile speremus .
 Igitur paccata post plures dubii Martis ui
 ctorias non sine labore & sanguine partas/
 India relictis in ea opportunis presidiiis Al
 phonsus de Albiecherq; protho capitaneus
 noster ut iacturâ/quâ superioribus annis nri
 fecerant/inhuriâq; ulcisceretur auream Cher
 sonesum/Malacham accole appellant con/
 tendit/ea est inter sinum magnum & Gange
 ticum sita Vrbs mire magnitudinis/ utq; ui
 gintiquinq; millium & amplius larium cen
 seatur terra ipsa fecundissima/ac nobilissima
 rum/quas fert India mertium feracissima ce
 lebratissimum ob id Emporium/ubi non
 modo uaria aromata & omnigeni odores/
 sed Auri quoq;/Argenti/ Margaritarum ac
 preciosorum lapillorum magna copia af
 fluit : Hanc Rex Maurus gubernabat ea/
 tenus uires suas Maümetica Secta proten
 dente / cætera Gentiles tenent : Huc itaq;
 cum instructa Classe applicuisset Alphon/
 sus Urbem oppugnare destinat : Quod pre
 sentientes Sarraceni bello / se multis Mu
 nitionibus / & Armis præparauerant / sed
 frustra : nam commisso bis prælio / nostri

tandem Dei auxilio superiores plurimis ex
hostibus cesis urbem ui intrant/occupāt da
ta prede libertate dirripiunt/incendūt. Rex
ipie qui ex Elephāto pugnabat grauiter uul
neratus cum iuperstitibus mauris fuga sibi
consuluit/in ea pugna magnus hostium nu
merus exiguo nostrorum damno interit ca
pti plures/magna etiam ablata spolia in qui
bus & septem ipsius Regis bello assueti Ele
phantes iuis turribus sericis atq; auro intex
tis Ehippiis illius Prouintiaē more muniti
ac çneorum omnis generis tormentorū ad
duo millia summa arte fabricata. Capta sic
urbe hostibusq; profligatis quo nostræ rei
rutius consuleretur in fluminis quod medi/
am urbē interfluit hostio unde terra mariq;
subacto undiq; suæ securitati prospiciat mu
nitissimam arcem murorum quindecim pe
dum latitudine construxit/ex lapide uideli/
cet qui ex dirutis Sarracenoz quas Mesqui
tas uocant çdibus excerptus est. Mirabilis
profecto diuina prouidentia/quod ubi tãto
tempore Maumeticę perfidiaē cultus cele/
bratus/ubi redemptoris nostri nomē toties
blasphematum inde occulto dei cõsilio ma

A iiii

gna sua laude ac sathane dedecore/ q̄ t̄ato la-
 bore ac nostrorū sanguine tandiu p̄ catholi-
 cæ fidei augmento affectamus. Huic edi-
 ficio & xp̄ianis tam necessario operi opem
 acceperimus: Erant eo tempore Malache
 plures extranei ac diuersarum nationū mer-
 catores/scilicet/ Zamatri/Pegus/Iaães/Go-
 res/& ab extremo oriente atq; ultima Sina-
 rum regione Chines/aliiq; Gentiles/ qui ur-
 bem comertii gratia frequentes multis diui-
 tiis auro/argento/margaritis/ & pretiosis la-
 pillis serico etiam uellere/ac multifariis aro-
 matibus & odoribus affatim replent hii cū
 multis quoq; finitimis ab Alfonso fēdus &
 amicitiam ultro flagitantes ab ipso / & beni-
 gne & fauorabiliter sunt accepti/pactoque cō-
 mertii & mercaturę tractatu suas negotiatio-
 nis domos circum arcem ubi tutius uersari
 possent secum trāstulere mutuo fēdere adeo
 lēti/ut qūuis haftenus illud emporium om-
 nium fuerit celeberrimū/deinceps tamen/ si
 fieri poterit multo maius ac celebrius futu-
 ūr existimetur: quin & ipsi Chines nuntiū
 ad nos mittunt /a quo perfectius res suas in-
 telligamus. Atq; adeo tam hui q̄ ceteri urbis

a ccole dicto audire imperatisq; legibus pa/ rere non recufarunt ut Reip. regiminis iu/ stitięq; officiales nostro nomine Alfonsi ma/ nu acceperint/ quoꝝ iudicio & arbitrio gu/ bernantur simul/ & monetam nostro ibi no/ mine cusam tanq̃ Regis dominiq; sui agno/ scentes excipiunt/ & expendunt auream cá/ tholicos mille scilicet nūmorum argenteam centū ualore Malachenses inscribere : Hęc cum cognouisset Rex de Ansiam & gente & solo Orientem uersus potentissimus/ ad quem fama erat iure Malacham spectare & a Mauris olim usurpatam legato ad Prefe/ ctum nostrum destinato/ qui se suoq; nostro manciparet obsequio/ auream simul crateré cū pretioso mägneq; existimationis carbun/ culo enseq; auro ad fabre elaboratum in sig/ num uidelicet recognitionis ac uere perpe/ tueq; futurę amicitię dono misit/ ad quę pre/ fectus aliquos /e/ nostris expertos uafrosq; uiros intima regionis scrutaturos cum mul/ tis etiã muneribus remisit/ unde maximum dei obsequium & catholicę fidei augmen/ tum fore non dubitamus . Rebus sic apud Malacham compositis & obfirmato tracta

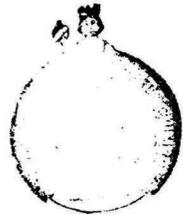
tus cōmertii fēdere relicto in arce tormentis
 machinisq; munitissima sexcentorū etiam ui
 rorum ac strenuorū militū securo p̄sidio &
 classe ad maritime ore tutelam uiris ai misq;
 optime instructa, Alfonsus in Indiam reuer
 tens Goæ urbis p̄cipuā arcē quā ipse supe
 rioribus annis magno nostrorū periculo sed
 maiore hostiū strage occupauerat nostrorū
 ditioni & imperio adiunxerat a Mauris ob
 sessam reperit / extracta etiam iuxta alia fir
 missima arce/unde Ruminū Turchorū quæ
 sex millia nostros cōtinue infestabant/quos
 cū adoriretur p̄fectus plurimis iam truci/
 datis desperata salute pacta tantūmodo cor
 porum incolumitate se tandem ac reliqua
 nostris dedidere partisq; & ibi machinarum
 equorum armorum & huiusmodi haud cō
 temnendis spoliis quibusdam etiam qui in/
 ter Mauros reperti sunt apostatis qui a fide
 nostra descuerant debito afflictis suppliio
 urbem pristine quieti restituit. Appulerat
 interea Dabuli urbi haud p̄cula Goa pres
 byteri Ioannis potentissimi christicolarum
 dñi ad p̄fectum nostrū legatus qui eius no
 mine ut Christiani Christiano oem opem

omnia ad illud contra catholicæ fidei hostes opportuna militum exercitus: armorum ac comestus præsidia ultro offerat: præsertim si mare rubrum suo coniunctum dominio ustra classis traiciat: ubi commodissime utriusque uires iungi possent. Haud exiguum adorandæ & ueræ crucis lignum ad nos mittit uiros uafros & industrios poscens quorum ingenio & artificio a Sulcani territorio & Regione Nilû deflecti aliqua diuerti posse existimat: aderant tunc apud nostrum prefatum a Narlingue Rege legati/Rege Gentili adeo potentissimo/ut mille & quingentos belligeros Elephantes armatorum equitum quadraginta millia præter innumerum peditum numerum suo arbitrio in aciem paruo negotio proferre tantumque agri possidere perhibeatur quantum semestri itinere uix emitti possit / huic plures Reges ac Satrapes parent / quorum nonnulli maritimis oris proximi nobis sunt tributarii. Apud Alonsum & Cambaye Regis legatus/terra marique potentissimi/atque inter Mauros maximi. Item a Zabayo Goequondam domino/atque a Rege Grosapa/Alisque complures Regum Satrapumque legati a no

stro prefecto fēdus pacemq; ultro exorantes ac sua munera singuli afferentes, in hac etiā quæ proxime appulit classe ab Armusii Rege legatus cum multis margaritarū rerumq; pretiosarum donis/in signum uidelicet fidelitatis & recognitionis ad nos uenit : Hunc Regem Alfonso idem urbe oppulētissima & ꝑcipuo emporio Armusio ui capto quindecim millium Seraphinorum/ ea est aurea moneta ducatis equiualens/annuum nobis tributarium effecerat . Inter hos successus Pater Beatissime Diuino suffragante numine per uniuersam Indiam plurimi Spiritus sancti gratia igneq; afflati depositis gētilitatis erroribus indies ad nostram religionem cōuersi ueram dei fidem agnoscunt/obq; Deo Opt. Max. summæ gratiæ sunt merito referendæ:quod tam procul a nostro orbe / in tam remotis regionibus/quo ne fama quidē sui sanctissimi nominis penetrauerat/ nostra nunc sedula opera/ suam ueram fidem cultumq; celebrari/publicari/ac propagari dignatus sit : uide proculdubio diuina fauente clementia sperandū est/cum nunc Prefectus noster ad mare rubrū ut eius ostio oc/

cupato Sarracenis earū partiū cōmertia in/
terdicat relictis in India oportunis presidiiis
ingenti classe properat ut ibi coniunctis sub
Crucis uexillo presbyteri Ioannis nostrisq;
uiribus maximum dei obsequium/ & Mau
metice secte detrimentum & ignominia se/
quatur/ extremaq; Orientis ora/ quo & sa/
cras Apostolorū uoces /intonuisse comper/
tum est occidentali nostræ propediem iun/
gatur/ & ad ueri dei cultum ipsius suffragan
te numine traducatur .S. Sedi Apostolicæ
ac tuæ sanctitati ut optimo pastori Christia
ni gregis more debitum obsequium & obe
dientiam oblatura. Bene ualeat Beatitudo
tua/ quam pientissimus Deus diu ac felicis/
sime conseruare & augere ad uotum digne/
tur. Dat. in Vrbe nostra Olisipone. 8. idus
Iunias Anno Dñi. M.D.XIII.

Romæ impressa per Iacobum
Mazochium. 9. Augusti.



CIDADES IDEAIS E ELOGIO DE CIDADES NO RENASCIMENTO E EM DAMIÃO DE GÓIS

O século XVI, considerado o século de ouro das cortes europeias, em que os ambientes áulicos eram sentidos como meios ideais para a realização das virtudes humanas, e a grandeza e ostentação das cidades representavam o maior símbolo da expressão do poder dos governantes, assiste à proliferação de panegíricos de cidades e suas cortes, de centros políticos ou de irradiação cultural, de empórios marítimos e entrepostos comerciais.

Entre nós, este género tem como primeiro representante o introdutor do Humanismo em Portugal, Cataldo Parísio Sículo, no elogio da cidade de Bolonha e sua Universidade, ou no elogio de Santarém, na Oração de entrada nesta cidade da rainha D. Maria, esposa de D. Manuel. Diversos outros se lhe seguiriam. Inácio de Moraes faz o elogio de Coimbra, o *Encomium Conimbricae*. Gaspar Barreiros, na sua *Chorographia*, descreve alguns lugares, *começando na cidade de Badajoz em Castella, até à de Milam em Itália*. Mas é Lisboa, que merece, a cada passo, descrições elogiosas nas crónicas e em composições de prosadores e poetas inspirados.

O opúsculo goisiano, *Vrbis Olisiponis descriptio*, que se estende por um número reduzido de folios, é dado à estampa por André de Burgos, em Évora, em 1554, com dedicatória ao Cardeal D. Henrique, decorridos quase dez anos sobre o regresso definitivo de Góis a Portugal e é, além de uma prova da dedicação do humanista ao Infante português, um *Elogio da cidade de Lisboa*, e um seu roteiro turístico, para conhecimento de estrangeiros, e tantos foram os que gozaram da sua hospitalidade e do ambiente de sua casa, desde os tempos de Lovaina.

O alcance de uma obra latina, divulgada por toda a Europa, que se encontra ainda em número significativo de bibliotecas estrangeiras e que merece actualmente o interesse dos estudiosos – pois são conhecidas três traduções portuguesas modernas¹ –, convida a reflectir sobre os momentos da sua génese, da sua gestação e elaboração, da sua recepção, do horizonte de perguntas e expectativas que caracterizava a época do Renascimento. Seguindo de par o percurso humano do seu autor, o ambiente que o viu nascer, que lhe moldou a

¹ Além das edições de Raul Machado (*Lisboa de Quinhentos*, Lisboa, 1937, reeditada em 2000) e de José da Felicidade Alves (*Descrição da cidade de Lisboa*, Lisboa, 1988), acaba de ser dada à estampa uma notável edição comentada: Damião de Góis, *Elogio da cidade de Lisboa. Vrbis Olisiponis descriptio*. Versões latina e portuguesa. Introdução de Ilídio do Amaral. Apresentação, edição crítica, tradução e comentário de Aires A. Nascimento. Lisboa, Guimarães Editores, 2002 (as nossas citações são feitas por esta edição).

sensibilidade e o imaginário, que o educou e projectou para o mundo – o mundo dos negócios da coroa, dos mercadores e banqueiros, da política diplomática, das querelas religiosas, mas também o espaço privilegiado para o cultivo das letras, para o convívio de intelectuais de renome internacional, para a abertura e mundividência do humanismo europeu, em que a *pietas*, a *philosophia Christi* de cunho erasmiano, tinham o maior acolhimento.²

Góis, o moço-pajem de D. Manuel, que vivera na corte dos nove aos vinte um anos, que nela recebera formação moral e humana, cultura intelectual e artística, tinha um projecto ambicioso, um sonho alto. É no bulício do *negotium*, como secretário da Feitoria Portuguesa, em Antuérpia, onde chega em 1523, que inicia, com passos firmes o caminho que para si elegera.

No seu «ferventíssimo desejo de estudos», como confessa no seu processo inquisitorial³, *Damianus a Goes Lusitanus*, com a intenção de aperfeiçoar os seus conhecimentos retóricos, recebe lições de latinidade erudita do mestre Cornelius Grapheus.⁴

A lucidez das suas análises económicas, as transacções lucrativas que fomenta e a originalidade das suas soluções diplomáticas, que lhe valeriam o favor régio e o apreço e a gratidão do Imperador Carlos V, não bastaram a Damião de Góis para se acomodar e instalar, como qualquer cortesão, ou alto funcionário administrativo.⁵ No desempenho das suas funções, ao serviço dos

² Vide Marcel Bataillon, *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*, Coimbra, 1952, p. 121 sqq.; Elisabeth Feist Hirsch, *Damião de Góis*, tradução de Lia Correia Raitt, Lisboa, 1987; Amadeu Torres, *Noese e crise na epistolografia latina goisiana*, 2 vols., Paris – F. C. Gulbenkian 1982; Luís Filipe Barreto, *Damião de Góis, Os caminhos de um humanista*, Lisboa – CTT Correios, 2002; e ainda os estudos de Amadeu Torres, “Damião de Góis humanista e cosmopolita” e de Luís de Sousa Rebelo, “Damião de Góis e os chamamentos do Humanismo”, insertos in *Damião de Góis Humanista Português na Europa do Renascimento*, Lisboa- Biblioteca Nacional, 2002, p. 17-23 e 25-39, respectivamente. Relaciona-se Damião de Góis com os maiores vultos da intelectualidade europeia, como Luís Vives e Erasmo, corresponde-se com os italianos Lazaro Bonamici e Cristoforo Madruzzo, os cardeais Reginaldo Pole, Sadoletto, Bembo e Contarini, que receberam a púrpura cardinalícia de Paulo III, e com tantos outros a quem oferece as suas obras.

³ Vide *O processo na Inquisição*, in *Inéditos Goesianos* por Guilherme J. C. Henriques, vol. II, Arruda dos Vinhos, 2002, p. 75.

⁴ A partir de 1530, Góis foi-se gradualmente distanciando das suas actividades comerciais e diplomáticas, para se entregar ao estudo. Matricula-se em 1532 na Universidade de Lovaina e em 1534 dirige-se a Friburgo da Brisgóvia, onde é hóspede de Erasmo durante cinco meses. Vide Jean-Claude Margolin, “Damião de Góis et Erasme de Rotterdam”, in *Damião de Góis humaniste européen*, ed. J. V. de Pina Martins, Braga, 1982, p. 17-54; Jean Aubin, “Damião de Góis dans une Europe évangélique”, in *Le Latin et l'astrolabe*, 2 vols., Paris, 1996-2000: I, p. 211-235.

⁵ Sobre a formação comercial de Damião de Góis revelada «em toda a sua obra, quer se trate das crónicas ou dos opúsculos latinos, quer da correspondência numerosa que trocou durante toda a vida», bem como sobre os «conhecimentos técnicos, só próprios de alguem que com as práticas comerciais estivesse familiarizado», vide A. H. de Oliveira Marques, *Portugal Quinhentista (Ensaio)*, Lisboa, 1987, 33-70; Idem, “Damião de Góis economista e agente económico da coroa portuguesa”, in *Damião de Góis um Humanista na Torre do Tombo*, Lisboa, 2002, p. 14-19;

interesses de D. João III e da coroa portuguesa, percorre grandes cortes da Europa, participa do debate ideológico que então se trava no velho continente, convive com gente de todas as partes, humanistas, eclesiásticos, aristocratas, cortesãos e mercadores, na Flandres, nos portos do Báltico e do Norte da Europa, na Suécia, na Polónia. Foram os mercadores de Dantzig que o despertaram, com as suas informações, para a situação sócio-política e religiosa dos Lapões, objecto da sua reflexão, nas primícias literárias que edita em 1532.⁶

Chamado a Portugal por D. João III para ser mestre do Príncipe D. João, vê o lugar ser ocupado por D. António Pinheiro, sendo-lhe oferecido o cargo de tesoureiro-mor da casa da Índia, deixado vago pelo seu grande amigo, João de Barros, nomeado feitor desta mesma instituição. Amadurecido pela rica experiência de vida e pelo cosmopolitismo nos grandes centros humanos, de que é fino observador, não o entusiasmo o cargo que lhe destinara o seu rei – ao ofício de «tesoureiro-mor» preferiu «o superior tesouro de cultura», comenta Erasmo⁷ –, deixa a pátria, onde passara «quatro meses somente»⁸, e regressa à Europa, com o intuito firme de prosseguir o seu *otium cum dignitate*, de que já colhera alguns frutos.

De Abril a Agosto de 1534, permanece em Friburgo como hóspede de Erasmo, que dedica a Góis um *Compendium rhetorices*, e que tanta ternura manifesta pelo «Músico» Lusitano, cantor e instrumentista, que anima, por certo, os seus serões – pois afirma o Roterdamês «nunca a minha casa me pareceu tão sólida e tão bela como no tempo em que aí habitaste»⁹ – tal como aconteceria mais tarde na sua própria casa, em Lovaina, verdadeira academia das artes, para onde convidava músicos e cantores, o que lhe valeria na Inquisição a acusação de erasmismo e de amor à polifonia.¹⁰

Desta permanência em Friburgo, é o seu gosto pela tradução, tarefa muito cara a Erasmo, a quem chama *praeceptor amantissimus*,¹¹ que terá levado Góis a verter em língua portuguesa duas obras da sua predilecção, o *De Senectute* de

⁶ Cf. *Damianus a Goes Lusitanus, Legatio Magni Indorum Imperatoris Presbyteri Ioannis ad Emmanuelem Lusitaniae Regem*, Anno Domini M. D. XIII. [Cólofon] Ioan. Grapheus typis excudebat Anno M. D. XXXII. mense Septemb. [Antuerpiae]. Apensa a esta edição surge a *Deploratio Lappianae gentis*.

⁷ Cf. a carta que Erasmo dirige a Pietro Bembo, a recomendar-lhe Damião de Góis que partia para Itália (Amadeu Torres, *Noese e crise* cit, I, p. 264).

⁸ Vide a carta dedicatória, dirigida a D. Francisco de Sousa, Conde de Vimioso, do *Livro de Marco Túlio Cícero chamado Catão Maior ou da Velhice dedicado a Tito Pompónio Ático*. Fac-símile (Veneza, Estevão de Sabbio, 1538). Tradução de Damião de Góis. Introdução e actualização de João José Alves Dias, Lisboa, 2003, fl. 3: «Visto que, em dezasseis anos (da força e flor de minha idade), quatro meses somente quis minha sorte estar nesses reinos e corte, lugar de minha honra e criação, o que, me enviando a fortuna, logo me de aí rechaçou.»

⁹ Cf. carta de Friburgo de 21 de Maio de 1535, in Luís de Matos, “Das relações entre Erasmo e os Portugueses”, *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira* 4. 2 (1963) 249.

¹⁰ Vide J.- C. Margolin, *Érasme et la musique*, Paris, Vrin, 1965, p. 45-48 e 112.

¹¹ Vide a carta de Góis a Erasmo, escrita de Pádua a 26 de Janeiro de 1536 (Amadeu Torres, *Noese e crise* cit., I, 109 e 281).

Cícero e os três livros do *Ecclesiastes*, que vêm a lume em Veneza, nos prelos de Estêvão Sabio, em 1538.¹²

Frequenta a Universidade de Pádua, a catedral do aristotelismo europeu, durante quatro anos, de 1534 a 1538 e ouve lições nos círculos aristocráticos de Veneza. Regressa à Flandres, onde casa em 1538 com Joana de Hargen¹³, e em 1539, matricula-se no Colégio Trilingue de Lovaina.

Adquirida uma cultura e uma formação intelectual e espiritual de nível superior não se deixou inebriar por meras especulações formais, por recreações retóricas, como as que o *Ciceronianus* (1528) de Erasmo denuncia, e que continuam a motivar os círculos literários ciceronianos, a que pertencia Pietro Bembo, que Góis frequentara.¹⁴

Damião de Góis, dirá o Pe. Simão Rodrigues, «he homem avisado e sabe allem do latim alguma cousa da Theologia e sabe a falla franceza e italiana, e lhe

¹² Vide as publicações das duas edições *princeps* que, em boa hora foram dadas a lume, por altura da celebração do quingentésimo aniversário do nascimento de Góis: *Livro de Marco Túlio Cícero chamado Catão Maior ou da Velhice dedicado a Tito Pompónio Ático*. Fac-símile (Veneza, Estevão de Sabbio, 1538) cit.; Damião de Góis, *O livro de Ecclesiastes*. Reprodução em fac-símile da edição de Stevão Sabio (Veneza, 1538. Edição crítica e Introdução de T. F. Earle, Lisboa, 2002. Tradução de Damião de Góis. Este exemplar *in octavo* com a tradução bíblica do *Ecclesiastes de Salamam, con algumas annotações neçessarias*, revelador do seu pendor evangelista, a que Góis nunca alude nas declarações que faz, em sua defesa, no Tribunal da Inquisição, encontrou-o o Professor T. F. Earle, na Biblioteca de All Souls College, em Oxford. Notória é a influência de Erasmo na escolha de um texto bíblico e de um texto clássico, em que a espiritualidade da mensagem moral e humana se complementam. Estas traduções, começadas, por certo, em Friburgo, são provavelmente concluídas no tempo da sua permanência em Pádua, onde Góis pôde contar com instrumentos de trabalho e de pesquisa, adequados à exegese bíblica e aos comentários de autores clássicos.

¹³ Depois do seu casamento, Góis comprou uma casa em Lovaina, na Rua de Namur, junto à Igreja de S. Quintino, onde de 1538 a 1545 exerceu a mais nobre hospitalidade. Sobre a família de Joana de Hargen, seu pai, André Splinter van Hargen, cidadão ilustre da Flandres e Senhor de Oosterwyk, de quem Guiccardini, que o conhecera em Haia em 1567, dirá na sua *Descrittione di tutti i Paesi Bassi* (1567) que era «gentilhuomo molto dotto & perito dell'arti», vide Joaquim de Vascelos, *Damião de Goes. Sua descendência em Flandres, Allemanha e Áustria*, Porto, 1897, p. 10-11.

¹⁴ O *Ciceronianus* de Erasmo, que Góis conhecia, apresentava uma síntese das doutrinas retóricas do Humanista de Roterdão centradas, em torno da língua latina, que deveria antes servir a explicação piedosa da mensagem evangélica, do que a ostentação do saber erudito, que alheava o cristão da piedade interior. Neste sentido, Erasmo manifesta-se reservado nos elogios que dirige aos humanistas italianos. Góis – conhecedor de toda a obra de Erasmo, que pretende editar, como se vê pela já referida carta que lhe dirige de Pádua, em 26 de Janeiro de 1536 –, não se afasta muito das orientações do mestre. Vide Amadeu Torres, “Damião de Góis e o pensamento renascentista: do ciceronianismo ao eclectismo” in *Arquivos do Centro Cultural Português* – F. C. Gulbenkian - Paris, XVII (1982), 3-40. Significativa das suas relações com personalidades italianas é a sua correspondência. Lugar privilegiado merecem as quinze cartas de italianos ilustres, entre as trinta e sete que figuram nos seus *Opuscula aliquot*, editados por Réscio em Lovaina, em 1544 – obra que muito contribuiu para a divulgação na Europa da gesta dos portugueses no Oriente, antes da partida definitiva de Góis para Portugal.

parece também que saberá a framenga, e a Allemãã, porque andou muito tempo entre elles»¹⁵

Jean-Claude Margolin, discípulo de Marcel Bataillon e o maior especialista de Erasmo, define nestes termos o perfil do nosso humanista Damião de Góis: «homme dont l'universalité des connaissances, la diversité des fonctions, les voyages et les aventures, la variété des écrits, rendent le "classement" mal aisé: il appartient à l'histoire de l'humanisme par ses travaux et ses relations avec les plus grands humanistes de son temps; à l'histoire du Portugal puisque, Portugais de naissance, il accomplit de nombreuses missions diplomatiques au service de son pays; à l'histoire de l'historiographie puisqu'il écrivit la chronique des règnes de Manuel et de Jean II; à l'histoire de la Réforme puisque ses relations amicales avec Erasme et surtout ses rapports avec Luther le firent passer pour «hérétique» et lui valurent quelques démêlés avec l'Inquisition; à l'histoire de la musique enfin, puisque, musicien de talent et compositeur, il peut être considéré comme un représentant des tout premiers musiciens "pratiques" au Portugal».¹⁶

No entanto, Damião de Góis, homem de acção e homem de cultura, tal como os humanistas do primeiro humanismo italiano, e personalidade multifacetada, o seu talento, o seu saber, o seu entusiasmo colocou-os sempre ao serviço da elaboração, subconsciente talvez, de um ideal de enaltecimento pátrio que a empresa dos Descobrimentos, da expansão da Fé e do Império para si representavam.

Muito teriam impressionado a criança, com sensibilidade artística, os sucessos dos portugueses nas paragens longínquas de Além-Mar.

Em 1511, ano da entrada de Góis na corte de D. Manuel, com nove anos de idade¹⁷, deu-se a conquista de Malaca, a "Áurea Quersoneso". Desta

¹⁵ Vide *O processo na Inquisição*, in *Inéditos Goesianos* cit., p. 6.

¹⁶ Cf. J.-C. Margolin, *Érasme et la musique* cit., p. 45-46.

¹⁷ Damião de Góis é enviado, nesta data, com outros dos camareiros do rei ao estudo da Gramática, na Universidade de Lisboa, e em 1518 tem moradia na corte. Elaine Sanceau (*O reinado do Venturoso*, Porto, Civilização, 1970), apoiada nos cronistas e escritores da época e em escritores modernos, faz um relato admirável do ambiente que se vivia na corte de D. Manuel, do perfil humano político e religioso do monarca, do messianismo e espírito de cruzada que movia a sua acção, das esperanças na ajuda do grande rei cristão da Abissínia, o legendário Preste João – que animava sobremaneira a viagem de Vasco da Gama à Índia –, das relações internacionais de D. Manuel com a Espanha, França, Inglaterra e Alemanha, no sentido de uma acção concertada contra o Turco, da actuação de Veneza – que pedindo auxílio a Portugal para combater os Turcos com eles colaborava, desaperecebidamente –, e de muitos outros pormenores, como: o exotismo e as riquezas provenientes do novo mundo, a azáfama do porto de Lisboa, as embarcações, as diferentes raças e línguas da mais variada gente, as festas para comemorar vitórias no Oriente, como a conquista de Malaca, as inolvidáveis celebrações em dia de Natal, os serões animados com o teatro de Gil Vicente, o gosto pela música, a família real, a grande amizade de Góis e do Infante D. Fernando, um dos seis filhos

façanha do grande Afonso de Albuquerque, na Índia, logo o nosso monarca, em carta latina, deu notícia ao Papa Leão X, que em Roma celebrou o grande evento.¹⁸

Desta carta, que foi impressa e divulgada em Roma, nos prelos de Iacobus Mazochius, com data de 9 de Agosto de 1513, que tivemos o gosto de traduzir e comentar, a pedido do saudoso Doutor Luís de Albuquerque, não resistimos a citar este pequeno trecho:

«Afonso de Albuquerque, nosso capitão geral, depois de muitas vitórias do incerto Marte [...] atacou a Áurea Quersoneso que os vizinhos chamam Malaca. Fica situada entre o grande golfo e o do Ganges e é uma cidade de admirável grandeza, avaliada em mais de vinte e cinco mil lares. A terra em si é muito fecunda e riquíssima naquelas mercadorias mais conhecidas que a Índia produz. Por isso mesmo é 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». O relato prossegue com a descrição do combate com o rei mouro, a vitória dos Portugueses e a recolha dos valiosos despojos «entre os quais os sete elefantes de guerra do próprio rei, munidos das suas torres de seda e de arreios tecidos de ouro, segundo o costume daquela província, e cerca de duas mil peças de artilharia de bronze, de todo o género, fabricadas com arte consumada».¹⁹

Decorrido mais de meio século, Góis fará, em termos semelhantes, a descrição de Malaca, na *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel*, seguindo embora

varões de D. Manuel, as leituras que todos os dias o jovem Damião de Góis fazia ao rei de trechos incluídos nas Crónicas do Reino.

¹⁸ A vitória dos Portugueses foi celebrada em Roma com um discurso pronunciado pelo poeta e cônego de S. Pedro, Camillo Porzio, onde sublinha a importância desta proeza e chama a atenção para o perigo turco. Deste acontecimento nos dá notícia, no *Panegírico da Infanta D. Maria*, João de Barros, *Panegíricos*, Lisboa, Sá da Costa, 1943, p. 169-171. Cf. Nair de Nazaré Castro 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 Luís Filipe F. R. Thomaz, Lisboa, 2002, p. 15-37, maxime p. 34-35.

¹⁹ *Epístola do muito poderoso e invencível Manuel, rei de Portugal e dos Algarves, etc. Das vitórias que obteve na Índia e em Malaca. Ao Santo Padre, em Cristo, e Senhor Nosso, Senhor Leão X, Pontífice Máximo (Lisboa, 6 de Junho de 1513)*. Reprodução fac-similada, leitura moderna, tradução e notas de Nair de Nazaré Castro Soares, in *Acta Rediviva*, II, publicação da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1979, p. 9-11. Da grande divulgação que esta carta conheceu, no século XVI, vide Luís de Matos, "L'expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance", in *L'Humanisme Portugais et l'Europe - Actes du XXIe. Colloque International d'Études Humanistes*, Tours, 3-13 juillet 1978. Paris - F. C. Gulbenkian, 1984, p. 417. Estes mesmos acontecimentos viriam a ser narrados pelo cronista Damião de Góis, na III Parte da sua *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel*, sendo notável a descrição que se encontra no capítulo XVIII sobre a riqueza de Malaca e sua importância como empório comercial.

os tópicos retóricos próprios do elogio das cidades, que já pusera em prática na *Vrbs Olisiponis descriptio*.

E, em 1572, quando Góis estava a braços com o seu processo na Inquirição, retido no Palácio dos Estaus – monumento lembrado no elogio da cidade de Lisboa – Camões cantava n’ *Os Lusíadas* (canto II. 54, vv.5-8):

«E, sujeita a rica Áurea Quersoneso,
Até o longinco China navegando
E as ilhas mais remotas do Oriente,
Ser-lhe-á todo o Oceano obediente».

Estes e outros sucessos lusos, naquilo que de grandioso e de exotismo encerravam, marcam toda uma geração de portugueses e mesmo de estrangeiros, a quem as notícias chegavam, a partir de Roma, ou também pelo contacto directo com os nautas, em Lisboa ou na Flandres, ligadas por uma carreira regular de naus, duas vezes por ano, desde 1502.

Assim acontece com Thomas More que se deixara impressionar com a leitura do livro de Vespuccio, mas que admirara, como homem da sua época, a empresa marítima e os marinheiros lusos que o teriam inspirado na criação de Raphael Hithodeu, o herói da sua obra de alcance universal, a *Utopia*, publicada em Londres em 1516.²⁰

Em Roma, desde os finais do *Quattrocento*, eram habituais as celebrações, por parte da cúria romana, dos feitos dos portugueses, que ganham universalidade pela luta contra os Turcos, um serviço prestado à cristandade, que as orações de obediência enalteciam acima de tudo.

Todas estas orações proferidas perante o papa, ou as cartas que lhe eram enviadas, a dar notícias das descobertas e conquistas ultramarinas, desde o reinado de D. Afonso V aos de D. João II e de D. Manuel, retomam sempre o mesmo motivo – a guerra contra os Turcos, a defesa e expansão da Fé cristã. Os Turcos já não são só os do norte de África, mas os seguidores do Islão, nas paragens distantes do Índico e do Mar Vermelho.

Ficaram famosas orações como a de D. Garcia de Meneses²¹ e as de D.

²⁰ A obra de Vespuccio, *Paesi nuovamente retrouati. Nouo Mondo da Alberico Vesputio Florentino intitulado* (1507) foi traduzida para latim com o título *Itinerarium Portugallensium e Lusitania in India et inde in occidentem* (1508).

²¹ A oração de D. Garcia de Meneses, pronunciada em 1481 perante o papa Sisto IV, figura na *Chorografia* de Gaspar Barreiros com o seguinte título: *Hua Oraçam que fez dom Garcia de Meneses bispo d’Euora, ao Papa Sixto quarto em Roma na igreja de sanct. Paulo extra muros, onde foi publicamente recebido, indo por capitam de hua armada que elrei dom Affonso ó quinto de Portugal mandou, em socorro da cidade de Ottranto que os Turcos tinham tomado no regno de Napoles*. Vide a publicação moderna, *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 *Orações de obediência, séculos XV a*

Diogo de Sousa, em 1505, e de Tristão da Cunha, em 1514, sendo o discurso de obediência destas últimas proferido por Diogo Pacheco.

Na oração de 1505, o *orator regius* faz o elogio insistente da acção de D. Manuel e do próprio rei «mui prudente, justo e moderado Príncipe, o mais poderoso no nosso tempo entre os principais da religião cristã»; afirma que «com a sagaz indústria de D. Manuel, suas enormes despesas e seus mais fervorosos cuidados, penetrámos na Índia [...] E não só costeámos a Índia e a Etiópia, mas também as orlas marítimas do Golfo Árábico e do Golfo Pérsico e as costas do Mar Roxo, e circundámos quase todo o orbe», podendo «os cristãos esperar que em breve seja abolida toda a perfídia e heresia maoméica». Enaltece a gesta lusa, que assume uma dimensão épica; inaugura a temática de uma Nova Idade do Ouro e, inspirando-se no livro VI da *Eneida*, vv. 790-795, faz de Júlio II um novo Augusto: «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».²²

A embaixada de 1514 ficou conhecida pela pompa e exotismo da presença do elefante indiano, oferta do nosso monarca ao Sumo Pontífice Leão X²³.

Estas orações de obediência e as celebrações públicas de júbilo pelos grandiosos feitos lusos, com festas, procissões, missas solenes e pregações, bem como a divulgação pela imprensa romana das cartas da chancelaria portuguesa que davam notícia das conquistas ao infiel, em círculos mais restritos, contribuem para a criação de um mundo de fantasia, de utopia, que se reflecte no imaginário, nas letras e nas artes, de muitos autores nacionais, mas também estrangeiros, como Egidio da Viterbo, Francesco Albertini, Dürer.²⁴

A aura mítica que se criou em torno das façanhas dos portugueses, nas mais remotas paragens do globo, levou Egidio da Viterbo a afirmar, em 1507, num sermão proferido em Roma nas festividades que Júlio II promovera para celebrar as nossas vitórias no Oriente, que nada desejava mais neste mundo do que ser Português.²⁵

XVII, 10 vols., Lisboa, 1988: vol. 2. Sobre esta oração que foi louvada por Pompónio Leto, no momento em que foi proferida, e que merecia ainda, em meados do século XVI, rasgados elogios do cardeal Jacopo Sabdoletto, vide a carta dirigida por Gaspar Barreiros a Jorge Coelho (Évora, 28 de abril de 1553), in *Orações de Obediência* cit., vol 1.

²² Ibidem, *Oração de obediência ao Sumo Pontífice Júlio II dita por Diogo Pacheco em 1505* cit., vol. 5, p. 16, 17 e 18.

²³ Ibidem, *Oração de obediência ao Sumo Pontífice Leão X dita por Diogo Pacheco em 1514* cit., vol. 6.

²⁴ Vide Sylvie Deswarte, “Un âge d’ Or. La gloire des Portugais à Rome sous Jules II et Léon X”, in *Humanismo Português na época dos Descobrimentos* (Congresso internacional - Coimbra, 9-12 de Outubro de 1991), *Actas*. Coimbra, 1993, p. 126- 150.

²⁵ Ibidem, p. 129-131. Sobre o discurso de Egidio da Viterbo e sua importância, pela repercussão que teve nos temas que figuram na abóbada da Capela Sixtina e na Stanza della Segnatura de Rafael, Ibidem, p. 133 sqq.

Neste mesmo ano, o carmelita Giovanni Baptista Mantuano faz o elogio rasgado das viagens marítimas dos portugueses, louva os seus progressos na ciência náutica, o seu papel na expansão e consolidação da Fé.²⁶

Jean Delumeau, na sua obra *Mil anos de felicidade. Uma história do paraíso*, dedica um capítulo inteiro ao milenarismo português, sendo cerca de uma dezena de páginas sobre “o sonho de Manuel, o venturoso”, que projectava uma espécie de império universal e messiânico, sob a égide de Portugal.²⁷

Gil Vicente, no *Auto da Fama*, escrito em 1510, chama a D. Manuel «alferes da fé /e rei do mar»²⁸.

A abrir esta peça, Mestre Gil especifica: o seu «argumento é que a fama é ua 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 pola glória interessal dos comércios, mas principalmente polo infinito dano que os mouros imigos da nossa fé recebem dos portugueses na índica navegação».²⁹

Se este sentimento contagiante de entusiasmo pelas nossas Descobertas, pelo desconhecido, caldeado com o proselitismo cristão, que crê no estabelecimento de uma *respublica christiana* sob a égide de Portugal, aflora no imaginário dos mais diversos autores, nos anos subsequentes à grande aventura marítima do Gama, é ele também o grande móbil do entusiasmo descritivo de Damião de Góis e verdadeiro *leitmotiv* que percorre e anima a sua obra goisiana.

Toda ela vive desse sentido absoluto de modelo, de paradigma épico nacional, que o seu autor sente o dever cívico de divulgar. A este propósito configura a essencialidade da sua escrita, na sua diversidade temática, desde a *Legatio Presbyteri Ioannis* que sai a lume, com o texto da *Deploratio Lappianae gentis*, em apenso, no ano de 1532, em Antuérpia.

O acolhimento que este escrito latino teve nos círculos humanistas internacionais – documentado nas *Epistolae* que lhe dirigiram prestigiados nomes das letras europeias – pode ajuizar-se pela tradução inglesa que, logo no ano que se segue à sua publicação, em 1533, surgiu nos prelos londrinos, da autoria de John More, o filho de Thomas More, ainda vivo. O Humanista viria a morrer dois anos depois, em 1535, às mãos de Henrique VIII, obedecendo ao seu rei, sem trair o seu Deus.

²⁶ Sebastião Tavares de Pinho, “Turcos, Árabes e Descobrimientos na voz do Virgílio Cristão: comentário a um poema de Baptista Mantuano”, in *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, vol. IV, Porto, 1989, p. 135-163.

²⁷ Jean Delumeau, *Mil anos de felicidade. Uma história do paraíso*, trad. port., Lisboa, 1997 (ed. original, Paris, 1995), cap. X: “O milenarismo português”, p. 217-236; 491-493.

²⁸ *Obras de Gil Vicente*. Direcção científica de José Camões. 2 vols., Lisboa, Centro de Estudos de Teatro – Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002: fala da Fama em diálogo com o Italiano, vol. II, p. 194.

²⁹ *Ibidem*, p. 187.

Na década de trinta do século XVI, Damião de Góis e seu amigo André de Resende, logo seguidos de Diogo de Teive, são os primeiros a empenharem-se em divulgar na Europa, em monografias, em latim, os feitos lusos no Oriente³⁰.

Os seis opúsculos latinos goisianos podem agrupar-se em dílogias, de acordo com os diferentes núcleos temáticos: a Etiópia, os cercos de Diu, a Hispânia e Lisboa.

Impõe-se uma análise dos referentes ideológicos destas obras para se perceber o horizonte de perguntas e de expectativas que estiveram na génese da obra *Vrbis Olisiponis descriptio*.

A *Legatio Presbyteri Ioannis* de 1532 e a *Fides, religio moresque Aethiopum* de 1540³¹ têm por tema central o reino do Prestes João, que desde o século XII atrai a imaginação da Europa, no seu afã cruzadístico, e os portugueses buscavam, desde o Século XV, desde os descobrimentos empreendidos pelo Infante D. Henrique³²

A primeira obra relata a embaixada, presidida pelo delegado Mateus, que a corte etíope envia a Goa, onde teve uma magnífica recepção de Afonso de Albuquerque, que logo apronta a sua partida para Lisboa, onde aporta em 1514.

A *Fides* é um texto explanativo mais completo do que a *Legatio* sobre a crença dos abexins, que descreve em pormenor as relações luso-etíopes e as conversações mantidas com Zagazabo, que veio na embaixada de 1527. Damião

³⁰ Vide André de Resende, *Epitome rerum gestarum in India a Lusitanis, anno MDXXX* (Lovaina, 1531), que narra os feitos de D. Nuno da Cunha, na Índia. O providencialismo histórico, típico da nossa literatura de Quinhentos, acentua-se no relato que faz da vitória lusa, apesar da desproporção enorme de forças, sobre os Rumes orientais, da família dos Turcos, detentores do império otomano, que ameaçam a identidade cristã europeia, a partir da ilha de Rodes. Neste *Epitome*, sobressai ainda, no admirador de Erasmo – o humanista do irenismo radical de *Querela Pacis* –, o seu conceito de expansão ultramarina como meio privilegiado de realizar o espírito de missão. Os feitos dos portugueses, no cerco de Diu de 1546, são exaltados por Diogo de Teive, no opúsculo *Commentarius de rebus in India apud Dium gestis anno salutis nostrae MDXLVI* e por Damião de Góis, no *De bello Cambaico Vltimo commentarii tres*. Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João de Diogo de Teive*. Introdução, texto, versão e notas. Lisboa, 2^a 1999, p. 27 sqq.; Luís de Sousa Rebelo, “Damião de Góis, Diogo de Teive e os arbitristas do século XVI”, in *Humanismo Português na época dos Descobrimentos* cit., p. 204-216, maxime 206-210. Sobre a expansão portuguesa são notáveis os trabalhos de Luís de Matos, *L'expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance*, Lisboa, 1991; Idem, “L'expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance”, in *L'Humanisme Portugais et l'Europe* cit., p. 397 - 417.

³¹ Damianus a Goes Lusitanus, *Fides, religio moresque Aethiopum* sub imperio Pretiosi Ioannis [...]. Louanii, ex officina Rutgeri Rescij, An. M. D. XL, Men. Sep. Para o título completo da *Legatio*, cf. supra n. 6;

³² Sobre a aura mítica do Preste João e as relações Portugal-Etiópia, por alturas dos escritos de Góis, vide Luís de Matos, “L'expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance”, in *L'Humanisme Portugais et l'Europe* cit., p. 414-416; Luís Filipe R. Thomaz, ‘L'idée impériale manuéline’, in *La découverte, le Portugal et l'Europe* (Actes de Colloque, Paris - Mai 1990), Paris - F. C. Gulbenkian, 1990, p. 35-103, maxime p. 60.

de Góis regista todos os pormenores sobre os interrogatórios a que as comissões eclesiásticas sujeitam este embaixador sobre ritos e práticas religiosas, que não encontram fundamento no cristianismo tradicional e aproximam os abexins do judaísmo, tais como a circuncisão e o baptismo duas vezes ao ano.

Com mágoa e ressentimento, Góis assiste à proibição da venda da sua obra, que fora acolhida com entusiasmo no estrangeiro. Reclama em duas cartas que dirige ao Cardeal D. Henrique de quem recebe outras duas de justificações.³³

O sentimento de *oecumenitas* e a largueza de horizontes de Góis manifestam-se na carta nuncupatória da *Fides*, que dirige a Paulo III, solicitando-lhe que apoie esta parcela tão distante e desgarrada do rebanho de Cristo – considerando-a católica – nas suas pretensões de ajuda espiritual e humana. Valeria a Góis esta tolerância, este sentido ecuménico de ultrapassar diferenças – rituais e de costumes – para unir os homens dentro do mesmo credo, o desfavor, senão a má vontade, confessa-o o Cardeal D. Henrique, dos inquisidores Diogo Ortiz de Vilhegas e Pedro Margalho, designadamente este último, teólogo parisiense que, com Diogo de Gouveia o Velho, estivera na Assembleia de Valladolid que condenara Erasmo³⁴.

Esta tolerância religiosa que era praticada na *Utopia* de Thomas More, este sonho de reunir, sob a bandeira de Cristo, todos os povos em concórdia universal – a lembrar o *De orbis Terrae concordia* de Guillaume Postel³⁵ – levamos a perspectivar a cidade ideal de Góis, a cidade arquetípica dos homens, que ressalta a cada passo do seu dramático processo na Inquisição.

E não servira ele também os ideais ecuménicos da Igreja de Roma, de Paulo III, que pensara trazer Melanchthon, o educador da Alemanha – que se alheara

³³ Vide sobre este assunto a carta de Góis, dirigida ao Papa Paulo III, e respectivo comentário, de Amadeu Torres, *Noese e crise I*, cit., p. 324-326 e nota 99, p. 329; Idem, “Damião de Góis e o Erasmismo – abordagem nova de uma velha questão”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 37. 1. 2 (1981) 57-105, maxime, p. 80-82.

³⁴ Se é conhecida a afirmação de Diogo de Gouveia o Velho de que Erasmo chocou os ovos e Lutero tirou os pintos, foi sobretudo a figura influente no mundo político e religioso da corte de então, o teólogo parisiense Pedro Margalho – que se pronunciara sobre os *infideles mores* dos Etíopes, no início do seu *Phisices compendium*, publicado em 1520, em Salamanca, em cuja universidade foi professor de 1517-1529 – que mais se terá oposto à divulgação da obra de Góis, que proclamava ao mundo a religiosidade cristã dos Etíopes.

³⁵ À maneira de Erasmo, e dos erasmistas que defendem um regresso às fontes, Guillaume Postel tenta provar filosoficamente a unidade dos cristãos, como o fizeram Nicolau de Cusa e os humanistas italianos e exprime na sua obra a ideia subjacente ao movimento conciliar para a reunificação das confissões. E vai mais longe, procurando encontrar o denominador comum a todas as religiões do mundo, assente no direito natural e na religião natural, na sua obra *De religione et iure in toto orbe communi*. Vide K. Garber, “L’humanisme européen et l’utopie pacifiste: essai de reconstitution historique”, in *Actes du Colloque International Érasme* (Tours, 1986). Études réunis par J. Chomarat, A. Godin et J.- C. Margolin. Genève, 1990, p. 393-425, maxime p. 413-415.

da tese defendida por Lutero em *De seruo arbitrio* – ao seio da ortodoxia?³⁶

Mudados os tempos e as circunstâncias, resta a Góis a experiência amarga de viver e acabar os seus dias em confrangedora *Dystopia*.

Prolongamento da dimensão espiritual que se colhe dos dois opúsculos que Góis dedica às terras do Preste João é a *Deploratio Lappianae gentis*, um apelo à solidariedade para com os povos da Lapónia, «cristãmente» espezinhados, privado de bens humanos e divinos, por usura e indiferença dos poderosos. Nesta expressão de entre-ajuda humana, de filantropia, assenta um dos pilares sólidos da cidade moreana.

E essa cidade, de parte alguma, a “Nusquama”, existia – afirmava-o, no livro II da *Utopia* – o português Raphael Hythlodeu, «porque eu vivi lá».³⁷

Platão, no entanto, no mais extenso dos seus diálogos, a *República* – que Thomas More assimila à *Cidade de Deus* de Santo Agostinho para construir o seu mundo ideal – confessa que a sua república não existe, não é do mundo do real, uma vez que não se situa em parte alguma da Terra, pelo menos como ele a imagina. Mas no céu existe talvez um modelo dela.³⁸

³⁶ A obra de Joseph Leclerc S. J., *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme*, 2 vols., Paris, 1955/1965, começa por um impressionante capítulo sobre a génese da ideia laica de tolerância em França. A penetração do protestantismo, primeiro, e em seguida do calvinismo, que envolve particularmente a alta nobreza, não tarda a trazer consigo um cortejo de perseguições e condenações que constituem, a partir dos anos sessenta, um prelúdio à guerra civil. A par de uma série de escritos políticos que procuram a integração da nova confissão no estado, afirma-se e ganha força a ideia da realização de um concílio que vivifique imediatamente uma cooperação entre a França e a Alemanha, graças em particular a Sturm, Bucer e sobretudo a Melancthon. O Papa Paulo III, que pretendia fazer Erasmo cardeal, o que este recusou, eleva a esta dignidade eclesiástica prelados humanistas, de espírito erasmista, sobretudo do Grupo do Oratório do Amor Divino, Bembo, Sadoletto, Contarini, Reginaldo Pole. Este Colégio cardinalício compõe um texto sobre a reforma da igreja, o *Consilium de emendanda Ecclesia* que, aceite pelo Papa, mereceu ser publicado no ano seguinte, em 1538. A Reginaldo Pole se deve ainda uma obra dirigida ao seu rei, Henrique VIII, intitulada, segundo o ms. que se encontra na Biblioteca de S. Marcos, em Veneza, *Cardinalis Poli De auctoritate romani pontificis aduersus anglicanam ecclesiam*, que foi editada com o título por que é conhecida actualmente, *Pro ecclesiasticae unitatis defensione* (vide Reginald Pole, *Défense de l'unité de l'église (en quatre livres)*. Texte traduit, présenté et annoté par Noëlle-Marie Egretier. Paris, 1967). A importância de Damião de Góis, como elo de ligação com os luteranos e designadamente com Melancthon, com quem estabelecera relações desde os primeiros anos da década de trinta, foi sentida pela igreja de Roma. São disso prova as cartas que Jacopo Sadoletto dirige ao nosso humanista, que Góis inclui, nos *Opuscula aliquot*. Infelizmente, o encontro entre os dissidentes da Igreja de Roma e a ortodoxia não se verificou e tomaram grandes proporções, na Europa, as guerras de religião que rasgaram a Túnica de Cristo, definitivamente, ou até aos dias de hoje – e dizemo-lo com esperança no espírito ecuménico do Concílio Vaticano II.

³⁷ Vide “*De urbibus, ac nominatim de Amauroto*” – Raphael Hythlodæus: «[...] *nec ulla mihi notior, ut in qua annos quinque perpetuo uixerim*». Cf. André Prévost, *L'Utopie de Thomas More*. Présentation, texte original, apparat critique, exégèse, traduction et notes. Préface de Maurice Schumann, Paris, 1978, p. 74 (p. 456-457)

³⁸ Platão, a terminar o livro IX da *República* (592a-b), afirma, pela boca de Gláucon, que a sua república é utópica, pois «está fundada só em palavras», «não se encontra em parte alguma

Como que uma nova dilogia surge com outros dois opúsculos latinos goianos que têm por tema os cercos de Diu de 1538 e de 1546. Os *Commentarii rerum gestarum in India 1538 citra Gangem*, saídos a lume em Lovaina em 1539 com dedicatória ao cardeal Bembo, narram o primeiro cerco de Diu.³⁹ O *De bello cambaico ultimo commentarii tres* tem por destinatário o Infante D. Luís, o herói de Tunes, e trata do “Segundo cerco de Diu” de 1546, sendo a sua edição de Lovaina de 1549. Estas obras tiveram a maior recepção no ambiente europeu e delas foram logo feitas traduções em línguas vulgares.

A escrita da História tem já, nestes opúsculos, a sua concretização, embora se trate de relatos de acções concretas. O próprio Góis, na dedicatória do *De bello cambaico*, deixa perceber a vontade de escrever a História dos feitos dos portugueses no Oriente, apesar de a grandeza da matéria exigir qualidades de épico.

Confessa o Humanista, na *Vrbis Olisiponis descriptio*, onde reflecte sobre o ofício de historiador que, «longamente instado, por frequentes cartas de homens doutos, a trazer a público uma História dos feitos das Índias» – e entre eles João Rodrigues Sá de Meneses, em 1541 –, «desisti do que havia começado», pois «carecia daquilo que sumamente se requer para escrever história».⁴⁰

Se não redigiu Góis a História de Portugal, em Latim – o lugar de cronista foi dado a D. António Pinheiro, sendo Góis designado apenas Guarda-Mor da Torre do Tombo⁴¹ – foi-lhe encomendada a *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, com quem desde menino convivera na corte, que mereceu ser o texto em que se baseou D. Jerónimo Osório em *De rebus Emmanuelis gestis* (1571), que divulgou o nome de Portugal e os seus feitos, a nível planetário.

da terra», ao que Sócrates objecta: «mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma só para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele [o filósofo] pautará o seu comportamento» Cf. Platão, *A república*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1996, p. 450.

³⁹ De interesse referir a carta que o mestre de Góis, Lazzaro Bonamici, lhe enviou de Pádua, datada de 29 de Agosto de 1539, em que lhe agradecia a oferta dos seus *Commentarii* e o exortava a continuar a escrever sobre a história pátria, pois nada poderia ilustrar mais os tempos modernos do que a imprensa e a descoberta do novo mundo. Cf. Amadeu Torres, *Noese e crise I*, cit., p. 157.

⁴⁰ Damião de Góis, *Elogio da cidade de Lisboa* cit., p. 78-79. E explicita: «Efectivamente, a quem pretende escrever uma história isenta e desembaraçada há que destinar, em primeiro lugar, tempo livre e desimpedido; depois, sossego de espírito e libertação de todos os encargos; enfim, o favor dos altos Príncipes, de forma a que a diligência e o trabalho sejam estimulados por recompensa de aplicação.».

⁴¹ Regressando Góis a Portugal em 1545, em 1548 ficam vagos os lugares de Cronista e de Guarda-Mor da Torre de Tombo, ocupados por Fernão de Pina, preso pela Inquisição por heterodoxia religiosa. No entanto, o lugar de Cronista foi dado a D. António Pinheiro – como já fora, em 1533, o de mestre do Príncipe D. João, prometido a Góis, motivo que o fizera regressar a Portugal. Góis foi designado Guarda-Mor da Torre de Tombo, em 1548, a título interino, e em 1550, com nomeação definitiva.

À naturalidade expressiva e ao colorido de pormenores pitorescos, narrados nos opúsculos de Góis sobre o primeiro e o segundo cercos de Diu, a que não é alheio o tom épico e o orgulho pátrio, subjaz uma preocupação grande de verdade histórica, traduzida na valorização do inimigo e na racionalidade na interpretação dos factos, sobretudo na narração do “Segundo cerco de Diu”, também tratado por Diogo de Teive⁴².

Merecem-nos estas narrações uma reflexão que se prende com a mensagem que Góis quer transmitir aos seus leitores internacionais, nestes opúsculos: o ideal de *potentia*, de poder militar da sua nação, necessariamente apoiado numa bem fornecida máquina de guerra – que a descrição de Lisboa, na sua *ekphrasis*, concretiza figurativamente, em monumentos, como a Torre de Belém com seus canhões apontados, guardiões do mar, com o edifício do Arsenal, com as artes e ofícios que se prendem com o fabrico e a reserva de materiais bélicos.

Mas a expressão da *potentia* une-se à *nobilitas*, as duas rédeas que segura o governante ideal, na condução dos destinos colectivos – como as representa Dürer, no carro triunfal de Maximiliano I⁴³ –, porquanto Góis põe o acento na *pietas*, na dilatação da Fé, no aumento e consolidação da *respublica christiana* e não na ganância do lucro.

Dá assim resposta, em nome do seu rei, da sua nação, ao mundo da *humanitas*, a Paulo Jóvio que apontava o dedo, tal como Erasmo, ao monopólio mercantil dos portugueses.⁴⁴ Góis, com racionalidade, justificava os lucros como paga do esforço, do trabalho, dos muitos dinheiros dispendidos, em tão grande empresa.

E de novo outra unidade temática, nos opúsculos latinos de Góis, que se prende com a *magnificentia* e a *liberalitas* do rei, apoiadas ambas nos recursos naturais da terra, na organização e administração do comércio, das artes e ofícios, que caracterizam uma cidade do Renascimento, deslumbrante, no seu cosmolitismo e riqueza, representativa de toda a nação.

A Sebastião Münster – que fala na sua *Geographia Vniversalis* (Basileia, 1540) da penúria da terra e rudeza das gentes de Portugal, tendo por fonte Miguel Servet⁴⁵ – dá resposta a sua obra, com o nome falante, *Hispania, siue de ubertate*

⁴² Cf. supra n. 31.

⁴³ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, 1994, p. 192-197.

⁴⁴ Paulo Jóvio, num texto de 1525, inserto no *Nouus orbis* (Basileia, 1532) de Simão Grineu ataca a política portuguesa das especiarias, os altos preços e a sua falta de qualidade. Damião de Góis contesta as afirmações de Paulo Jóvio, no final dos seus *Commentarii rerum gestarum in India 1538 citra Gangem* (1539). Publica de novo esta sua contestação nos *Opuscula* (1544), com o título *De rebus et imperio Lusitanorum ad Paulum Iouium Damiani Goes disceptatiuncula*. Também Diogo Pires irá contestar a omissão de nomes ilustres dos portugueses, nos *Elogia* do Bispo italiano.

⁴⁵ A *Geographia* de Ptolomeu, conhecida no final do século XIV pela tradução que dela fizera para latim Manuel Crisolaras e que, juntamente com a Bíblia, foi um dos primeiros

eius et potentia, aduersus Sebastiani Munsteri calumnias, publicada em Lovaina no ano de 1542, e reeditada nos *Opuscula*, em 1544. Damião de Góis descreve com entusiasmo a fartura de víveres e a riqueza e variedade das mercadorias chegadas da África, do Brasil, da Índia, do Cataio e ainda de Castela.

À *Hispania* se pode assim associar o elogio da cidade de Lisboa, a *Vrbs Olisiponis descriptio*, cujos monumentos e edifícios representam, figurativamente, a *ubertas*, a *potentia* indispensáveis à *munificentia*, à *magnificentia* régias.

O próprio Góis faz a associação destes seus escritos, ao terminar o seu elogio da cidade de Lisboa, nestes termos: «Sobre as inúmeras coisas exóticas que por toda a roda do ano são trazidas a esta nossa cidade e aí são descarregadas procedentes dos nossos domínios da Índia, Pérsia, Arábia, Etiópia, Brasil, África, já tratámos bastante desenvolvidamente num opúsculo que publicámos sobre a fertilidade e opulência da Hispânia, pelo que, deliberadamente, não quisemos fazer aqui menção em pormenor. Se alguém eventualmente desejar deveras conhecê-las, procure esse livro e depois leia-o».⁴⁶

Numa palavra, agrupadas em três dilogias, as obras latinas goisianas sobre a Etiópia, sobre Diu e sobre a Hispânia e Lisboa, como que se complementam na intenção última de fazer ver ao mundo a grandeza de um país e de um povo, a sua vocação ultramarina, a dimensão de um império universal que uma fé inabalável sustenta.

Estes são também os referentes ideológicos, políticos, culturais e religiosos que informam a *Vrbs Olisiponis descriptio*.

Debrucemo-nos agora, mais especificamente, sobre esta obra.

Se não há no Renascimento uma filosofia definidora da sensibilidade colectiva, muitas são as correntes que se interpenetram e se afirmam, em perfeita simbiose com os princípios da doutrina cristã, e influem na construção da cidade dos homens: quer ela seja arquetípica e utópica, modelada em termos platónicos, quer se defina pela perfeita organização e racionalidade, privilegiando o princípio da *mesôtes* aristotélica, quer, enfim, seja lugar de harmonia, concórdia e tolerância, ditadas pela *ataraxia* do neo-estoicismo.⁴⁷

livros impressos, foi objecto de diversos comentários no Renascimento que incluíam informações sobre os portugueses e suas navegações. O cosmógrafo português Pedro Nunes inclui o I livro da *Geographia* de Ptolomeu no seu *Tratado da Sphera*. O gosto pela geografia, primeira auxiliar da história, é partilhado por muitos humanistas e homens de letras e, entre eles por João de Barros, autor de um tratado de Geografia, hoje desaparecido. O Comentário à obra ptolomaica do navarro Miguel Servet (Villanovanus), *Claudii Ptolemaei geographicae enarrationis libri octo* (1535) deu origem às críticas de Sebastião Münster, que Góis se preocupou em rebater. Sobre a importância do conhecimento geográfico dos antigos e seu aproveitamento pelos autores do século XVI e por Damião de Góis, na *Vrbs Olisiponis descriptio*, vejam-se os ricos comentários de Aires do Nascimento à sua edição desta obra.

⁴⁶ Damião de Góis, *Elogio da cidade de Liboa* cit., p. 188-189.

⁴⁷ Se o platonismo conduz à utopia e o aristotelismo à cidade racional, bem organizada do Renascimento, o neo-estoicismo contribui para uma privatização da verdade religiosa e

A *Vrbis Olisiponis descriptio* é um elogio, uma descrição panegírica da cidade de Lisboa. Sem deixar de participar do pensamento utópico, divulgado pelo génio criador de Thomas More, naquilo que ele tem de iluminante e universal sobre o modelo político-social de governação e sobre a conduta do homem concreto do seu tempo,⁴⁸ esta obra de Góis integra-se, na sua “racionalidade”, dentro das coordenadas da cidade ideal do Renascimento, como a construíram um Girolamo Vida ou um Giovanni Botero⁴⁹ e diversos outros autores que contribuíram para a consagrar definitivamente.

Não raras vezes o governo das repúblicas italianas, designadamente Veneza, se tornou referente e modelo de cidades ideais,⁵⁰ servindo o debate ideológico sobre a melhor forma de constituição, se a monarquia, se a república, como acontece no *De regis institutione et disciplina* de D. Jerónimo Osório (1572).⁵¹

A cidade ideal do Renascimento é uma construção racional, na sua organização sócio-económica, na sua estética arquitectónica. Está organizada em diferentes classes sociais, com ricos e pobres, tem sistemas económicos

da verdade moral, e para impor – como denominador comum e substituto secular de todas as confissões – o estado, a nação que, na sua unidade, encarna o próprio soberano, como acontece em França com os monarcómacos.

⁴⁸ Vide, sobre o alcance da obra de Thomas More no século XVI, Miguel Baptista Pereira, “Utopia e apocalíptica nos caminhos da existência”, in *Europa – Utopia/ Europa - Realidade*, *Estudos do Século XX*, nº2 (2002) 11-59, maxime, p. 14 sqq.; Cf. ainda Paul Ricoeur, *Ideologia e utopia* (trad. port.), Lisboa, 1991, p. 86 sqq.

⁴⁹ Girolamo Vida, autor que o seu tratado *De arte poetica libri III* (1531) torna célebre, publica, com dedicatória a Reginaldo Pole, a sua obra *De dignitate rei publicae seu ciuilibus societatis*, em 1555; e Giovanni Botero, o jesuíta que ficou conhecido pela sua *Della ragion di stato*, é também autor de uma outra obra significativa para a definição da cidade ideal do Renascimento, *Delle cause della grandezza e magnificenza delle città* (1588). Nesta obra, analisa as causas que levam os homens a viver em sociedade e as que contribuem para a grandeza urbana, tais como a comodidade do sítio, a fertilidade da terra e a facilidade de transportes. Reflete sobre as causas da grandeza de Roma e lembra a liberdade e o privilégio da cidadania e por fim fala da construção de uma cidade e sua magnificência. Vide Luigi Firpo, *L'utopia nell'età della Controriforma*, Torino, 1977; Helen Rosenau, *The ideal city, its architectural evolution*, New York, 1983; Evelio Moreno Chumillas, *Las ciudades ideales del siglo XVI*. Introducción y traducción. Barcelona, 1991 (esta obra inclui cidades ideais da segunda metade do *Cinquecento*, dos seguintes autores: Anton Francesco Doni, Francesco Patrizi da Cherso, Francesco Pucci, Ludovico Agostini de Pesaro, Ludovico Züccolo).

⁵⁰ É significativo o número de obras, e de cidades ideais, que se inspiram nas modernas repúblicas italianas. Estão neste caso os tratados de: Gasparo Contarini, *De magistratibus et republica Venetorum* (1543); Francesco Patrizzi da Cherso, *La città felice* (Veneza, 1553) e, provavelmente da sua autoria, uma tradução italiana anónima de uma recolha de fábulas, composta originariamente na Índia, mas traduzida do grego, *Del governo de' Regni*; Ubertto Foglieta, *Della repubblica di Genova* (1559); Donato Giannotti, *Della repubblica de' Viniziani*; Paolo Paruta, *Della perfezione della vita politica*; e vários outros autores, tais como Carlo Sigonio, Giovanni Maria Memmo, Bartolomeo Cavalcanti. Cf. Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI* cit., p. 128-132.

⁵¹ Vide *De regis institutione et disciplina*, in H. Osorii, *Opera omnia*, Romae, 1592: I, 336. 32-37. Cf. Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI* cit., p. 392-393.

regidos pela existência da propriedade, faz do património em geral e do dinheiro em particular a base da organização política e económica.⁵² Valoriza a divisão e especialização do trabalho, dignifica ao máximo a actividade mercantil, que chega ao ponto de se tornar paradigma do próprio estado. Organiza o sistema sanitário e a prática da medicina, ajuda os necessitados, programa e incentiva a educação, tornando-se verdadeira obra prima de engenharia e arquitectura social, na resposta à *utilitas* e à *commoditas*. No que toca à grandeza e à magnificência de edifícios e monumentos, a cidade ideal reflecte, no seu *aggiornamento*, os padrões da estética clássica de que Vitruvius é referência privilegiada e, no século XV, Leon Battista Alberti se faz primeiro intérprete⁵³.

Construída dentro destas coordenadas está a Lisboa quinhentista, das Descobertas, que Góis descreve com o habitual duplo enfoque, político-económico e religioso, desde os primórdios da Expansão à Viagem do Gama – a acção política e religiosa do Infante Navegador serviria também de abertura ao tema central da sua *Fides* – sem deixar de aludir às suas origens míticas, ao fundador Ulisses, aos elementos do maravilhoso, aos gostos da época, à existência de Tritões, Nereidas e Sereias, que envolvem a cidade, num manto diáfano de fantasia. Uma concessão de Góis com vista à atracção de estrangeiros! Mas é Lisboa uma cidade bem real, confluência e sede jurisdicional do mundo português, que vai merecer da pena de Góis, no género demonstrativo, epidíctico, tão representativo no Portugal do século XVI – segundo os moldes retóricos em vigor, desde a Antiguidade ao Renascimento – uma descrição, um elogio que abarca todos os referentes imagéticos e ideológicos que a dimensionam como cidade ideal, na sua perfeita organização, em todo o seu esplendor, riqueza e prestígio.

Acresce ainda, além da excelência do local, a sua antiguidade e a importância histórica da figura de D. Afonso Henriques, que a reconquistou aos mouros, personificação da identidade histórica de Portugal, que Deus predestinou pelo milagre de Ourique – a sagração da pequena casa lusitana.

«Louvam-se as cidades do mesmo modo que os homens», afirma Quintiliano, na sua *Institutio oratoria* (3. 7. 26).

Escrita em latim, a *Vrbs Olisiponis descriptio* adquiria expressão europeia. O próprio sintagma *urbs* que Góis emprega, e que só Roma, que erguia a cabeça

⁵² N. Maquiavel, em *Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio*, livro II, cap. X, afirma que o dinheiro, longe de ser o nervo da guerra, pois são necessárias «armi fedeli» de preferência a tropas mercenárias, é o nervo da paz. A lição do Florentino foi seguida no século XVI.

⁵³ No que toca à grandeza e à magnificência, a cidade ideal reflecte o pensamento do autor clássico latino Vitruvius, em *De architectura*, dedicado a Augusto em 27 a. C. A recepção desta obra é notável, desde o *Quattrocento* italiano, em autores como Leon Battista Alberti (1404-1472), em *De re aedificatoria*, que constitui o maior tratado de política e moral do seu autor, com importância fulcral na história das ideias do Renascimento, no que se refere à edificação, organização e administração de cidades e estados.

como capital do império merecia, confere-lhe a maior dignidade como cidade que se eleva acima de todas as outras, em termos absolutos e relativos⁵⁴.

Sylvie Deswarte aponta como fonte de Góis, no seu *Elogio da cidade de Lisboa*, a obra de Francesco Albertini, dedicada ao rei D. Manuel em 9 de Fevereiro de 1510, intitulada *Septem mirabilia orbis urbis Romae et Florentinae ciuitatis* – note-se o emprego do vocábulo *urbs* para Roma e *ciuitas* para Florença. Este opúsculo de Albertini foi bem conhecido na corte portuguesa onde se criara Góis, que, muitos anos mais tarde, sem o evocar directamente, o tomará como referência implícita, na sua obra.

A descrição da cidade, apoiada igualmente sobre o número sete, é descrita da mesma maneira, na perspectiva da expansão – Lisboa, a par de Sevilha, faz figura de capital de um império marítimo.

Estas as palavras de Góis:

«Lisboa nos dias de hoje sobressai, antes de tudo, por sete monumentos grandiosos construídos, com a maior das magnificências, por singular sabedoria dos nossos reis e incalculáveis investimentos».⁵⁵

Começa a enunciação pela Misericórdia, que traduz a *philantropia*, a *sodalitas*, a *caritas* humanistas, o apoio aos mais desfavorecidos, evocativa da obra *De subuentione pauperum* do amigo de Góis, Luís Vives. Segue-se o Hospital de Todos Os Santos, com uma assistência que ultrapassa os melhores da cristandade, o Palácio dos Estaus, onde se instalara a Inquisição, desde a sua instituição em Portugal, em 1536 – e onde Góis iria ficar prisioneiro, nos anos de 1571-1572 – o Terreiro do Trigo, a Nova Alfândega, a casa de Ceuta e da Índia, o Arsenal.

Nestes edificios e monumentais construções da Lisboa de Quinhentos, amuralhada com setenta e sete torres, com suas vinte e duas portas que abrem para o mar e dezasseis para o lado da terra, com suas ruas maiores de comércio intenso, em que se estabelecem os mais fortes banqueiros da Europa, com sua variedade de ofícios, negócios e também costumes, com sua azáfama ribeirinha, com seu movimento incessante de uma grande cidade, com a chegada dos tributos e dos produtos exóticos, com as imensas riquezas da Casa da Índia, se sintetiza a grandeza, a ostentação, o esplendor de uma cidade renascentista,⁵⁶

⁵⁴ Muitas são as *Laudes ciuitatum* e sobretudo as *Laudes Romae* de tradição helenística, de autores gregos e latinos, que encontraram eco no Renascimento. Acima de tudo, Roma surge para os humanistas como a expressão da *romanitas*, nos termos em que Lorenzo Valla a definira, nas suas *Elegantiae linguae latinae*. De 1519 são os cinco discursos de Longólio *De laudibus urbis Romae*, expressivos deste gosto renascentista da *laudatio*, que no dizer de Leonardo Bruni *multa super ueritatem extollit* (*Epist.*, VII, 5).

⁵⁵ Damião de Góis, *Elogio da cidade de Lisboa* cit., p. 152-153.

⁵⁶ A ostentação é, segundo André Chastel, uma das características do Renascimento. Vide André Chastel, *La crise de la Renaissance, 1520-1560*, Genève, 1968, p. 10.

a traduzirem a *maiestas*, a *magnificentia* régias, indispensáveis a uma perfeita *laudatio principis* – a uma *Veri Principis imago*.⁵⁷

Góis falará com orgulho da cidade de Lisboa: «a grandeza e magnificência do interior da cidade são de tal ordem que, com razão, pode ela rivalizar com todas as outras cidades da Europa, tanto pelo número de habitantes como pela beleza e variedade das construções [...] com tanta elegância e sumptuosidade que mal se pode acreditar e até as paredes interiores e as arcadas são revestidas, em toda a extensão, com madeiras da Sarmácia e ornadas com entalhes, ouro e pinturas de várias cores».⁵⁸

O elogio da cidade prende-se em cada pormenor, com o elogio do rei, do *princeps*, *pater patriae*, *rector atque moderator* de todos os cidadãos, *iudex ingenii* em todas as artes e ofícios, legislador e *architectus*⁵⁹ da felicidade e do bem comum, para usar a terminologia que informa o ideário desta época, que encontra representação nas crónicas dos reis, nas entradas reais, nos panegíricos, nas orações universitárias, nos tratados de educação de príncipes, género largamente difundido na Europa, que conheceu, entre nós, o seu ponto mais alto com a obra pedagógica *De regis institutione et disciplina* (1572) de D. Jerónimo Osório, dedicada ao rei D. Sebastião⁶⁰.

Numa sociedade em que o dinheiro e a sua mobilidade fazem afluir a riqueza às mãos de alguns privilegiados, os moralistas consideram a liberalidade um dever e uma virtude, designada por magnanimidade, assimilada à magnificência. É esta uma forma de fazer valer a justiça distributiva, ou melhor, um meio de restituir à comunidade, sob a forma de edifícios públicos ou religiosos, de fundações caritativas ou educativas, os bens indispensáveis ao bem comum,

⁵⁷ O conceito de *maiestas* e de *magnificentia*, no sentido moderno, aparece nas obras de humanistas como Platina, Pontano e Giuniano Majo. Este último intitula um seu tratado, composto em 1493, *De maiestate*. Dignos de nota são também os títulos de tratados de Pontano, *De magnificentia* e *De splendore*, e as considerações que tece sobre a *maiestas*, no seu *De principe* (cf. Ioannis Ioviani Pontani *Opera omnia*, Basileae, 1538, I, p. 178).

⁵⁸ Damião de Góis, *Elogio da cidade de Lisboa* cit., p. 148-149.

⁵⁹ A imagem do rei-arquitecto, que Leon Battista Alberti faz reviver de forma expressiva, no *Quattrocento* italiano, no seu tratado *De re aedificatoria*, é colhida na tradição clássica: Platão, *Político* 259c-e; Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1217a6, *Ética a Eudemo*, 1141b24, *Política* 1325b23.

⁶⁰ Vide H. Osorii, *Opera omnia* cit., I. 478. 8-30; I. 481. 44-50. O *De regis institutione et disciplina* de D. Jerónimo Osório é o mais completo e significativo tratado de pedagogia política em Portugal, e dos mais representativos a nível europeu, dada a importância e projecção internacional do Bispo de Silves, na Europa de então. Neste tratado, que reflecte a mundividência da época, a imagem do rei *architectus* serve a Osório para exprimir a sua concepção de *iudex ingenii*, que superintende à estrutura e organização da cidade; o ofício de rei, o *regis officium*, abarca todos os domínios da actividade humana, que estão sujeitos à sua superintendência, virtude, moderação, exemplo. Cf. Nazaré de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI* cit., p. 404 sqq.

finalidade última do estado.⁶¹ A grandiosidade e sumptuosidade destas obras são o reflexo da magnanimidade do governante, do *princeps*, indispensável à sua fama, perante nacionais e estrangeiros. E estes estão, não só implícita mas explicitamente, entre o público destinatário, quando Góis confessa a intenção de «tornar manifesta aos estrangeiros a opulência da cidade».⁶²

Palavras latinas recorrentes, na descrição dos monumentos de Lisboa, são as que significam «beleza», «magnificência», «riqueza», «sumptuosidade», «investimentos incalculáveis».⁶³

Nos tratados humanistas desta época, mais do que as virtudes políticas do príncipe, são apresentadas as suas virtudes morais, civis e humanas: a *magnificentia*, a *honor*, a *dignitas*, a *gloria* são as rodas do Carro triunfal de Maximiliano I, desenhado por Dürer, expressão do ideal do *principe umanizzato*.⁶⁴

Até na *Utopia* de Thomas More, Rafael Hythodeu descreve com admiração a sumptuosidade dos edifícios, das pontes, das cidades, dos templos e mostra que a magnificência podia ser colectiva.

É esta Lisboa – e Góis inclui os seus arredores, Sintra-Colares, do lado do mar, Barreiro, Alenquer, sua terra natal, Santarém, subindo o percurso do Tejo – a cidade do império lusitano que, na sua imponência arquitectónica, na sua riqueza e abundância,⁶⁵ traduzia todas as virtudes do rei, do governante zeloso da felicidade pública.

⁶¹ Vide Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1122-1123a e S. Tomás de Aquino, *Summa Theol.* 2a, 2ae, Q. CXXXIV, a. 1-4.

⁶² Damião de Góis, *Elogio da cidade de Lisboa* cit., p. 168-169.

⁶³ Cf. as diversas descrições de monumentos, in Damião de Góis, *Elogio da cidade de Lisboa* cit., p. 132-133 (Capela de Santo António: *admirabili structura, et mira elegantia elaboratum*); p. 138-139 (Mosteiro dos Jerónimos: *incredibili sumptu ac magnificentia constructum*); p. 140-141 (Paço Velho, A Santos: *amplissima, magnificoque opere pulcherrima*); 144-145 (Mosteiro de S. Vicente: *ditissimo caenobio Vicentio*); 148-149 (o centro da cidade: *urbis amplitudo et magnificentia tanta*); p. 166-167 (Casa da Nova Alfândega: *magnificentiam, et operis pulchritudinem*); p. 168-169 (Lisboa: *urbis opulentia*) etc.

⁶⁴ Sobre a importância destas virtudes na definição do príncipe ideal, na tratadística portuguesa do século XVI, e designadamente no *De regis institutione et disciplina* (1572) de D. Jerónimo Osório, vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI* cit., p. 274 e sqq.

⁶⁵ A descrição da riqueza e da abundância de Lisboa não é isenta de crítica social. Damião de Góis, não resiste a levantar um pouco o véu a uma situação que considera injusta. Vide, Damião de Góis, *Elogio da cidade de Lisboa* cit., p. 168-169. São estes os termos em que fala das canastras do peixe «alugadas todos os anos pelas autoridades aos pescadores por uns dois mil ducados. Sobre tal assunto sinto-me indeciso e perplexo por não saber se devo congratular-me com a cidade por aumentar o rendimento ou se devo reprovar um tipo tão sub-reptício de tirania como este; não tocaria aqui em tal matéria se não fosse para tornar manifesta aos estrangeiros a opulência da cidade». Admirável o carácter vertical do homem Damião de Góis, que não vacila em apontar o dedo, quando a sua consciência lho pede, mesmo que não seja “politicamente correcto” – tal atitude perante a vida o levou à condenação pela Inquisição, onde não nega as acusações, explica-as, integra-as no seu contexto, e na circunstância própria.

O pendor pela descrição de cidades e o gosto pela geografia, o principal auxiliar da história – comum a João de Barros, «feitor que foi da Casa da Índia, hum dos maores amigos que eu tive nestes Reynos»⁶⁶ – manifesta-o Góis nos seus escritos históricos latinos e nas suas crónicas.

A descrição de Goa surge na pena de Góis, na *Legatio*, «opulentissima» e «abundantíssima», dotada de escolas, onde os professores ensinavam as línguas latina e portuguesa.⁶⁷ As cidades de Ormuz e de Malaca descreve-as, na *Chronica do felicissimo rei Dom Manuel*, seguindo a enunciação dos motivos adequados às *laudes urbium*.⁶⁸ Não se esquece de pôr em relevo o sítio, as casas de habitação e os monumentos, as gentes e sobretudo, no que se refere às formas de vida dos habitantes, as actividades lúdicas e culturais, as festas, com acuidade especial para a música, como fizera no *Elogio da cidade de Lisboa*.

Por vezes, a descrição de uma cidade sugere-lhe outra que é apresentada como termo de comparação, como é o caso de Ormuz que lhe lembra Veneza.

Mas é Lisboa a cidade, símbolo e expressão do império, da realidade concreta do país que o rei personifica.⁶⁹

Muitos foram os autores, em prosa e em verso, que se ocuparam do elogio de Lisboa. Entre eles, os dois grandes amigos, André de Resende e Damião de Góis.

Em prosa, além de Góis, debruçam-se, de forma mais ou menos completa, sobre aspectos políticos, sócio-económicos e religiosos de Lisboa, João Brandão no *Tratado da majestade, grandeza e abastança da cidade de Lisboa* em 1552; Crisóvão Rodrigues de Oliveira no *Sumário em que brevemente se contém algumas coisas assim eclesiásticas como seculares que há na cidade de Lisboa*.⁷⁰ e ainda de forma esporádica, comparando-a a Madrid, Gaspar Barreiros, na sua *Chorografia*.⁷¹

⁶⁶ Vide *O processo na Inquirição*, in *Inéditos Goesianos* por Guilherme J. C. Henriques, vol. II cit., p. 121.

⁶⁷ Vide *Legatio Magni Indorum Imperatoris (...)*, Antuerpiae, M.D.XXXII, C 2v-3r.

⁶⁸ Damião de Góis, *Crónica do felicissimo D. Manuel*, 2 vols., Coimbra, 1949 e 1954: II, 197-108; III, 3-4.

⁶⁹ Vide Irisalva Moita, “Lisboa no século XVI. A cidade e o ambiente”, in *O Livro de Lisboa*, Lisboa, 1994, p. 139-167; Vítor Serrão, “A cultura artística no tempo de Damião de Góis, 1502-1574: algumas notas para a caracterização da arte portuguesa de Quinhentos”, in *Damião de Góis um humanista na Torre do Tombo* cit., p. 58-67; Idem, “A representação da cidade, imagem da capital do império, no tempo de Damião de Góis”, in *Damião de Góis Humanista Português na Europa do Renascimento*, Lisboa-Biblioteca Nacional, 2002, p. 25-40.

⁷⁰ Crisóvão Rodrigues de Oliveira, *Sumário em que brevemente se contém algumas coisas assim eclesiásticas como seculares que há na cidade de Lisboa*, Lisboa, Germão Galhardo, 1554: Ed. José da Felicidade Alves, Lisboa, 1987; João Brandão, *Tratado da majestade, grandeza e abastança da cidade de Lisboa em 1552*. Ed. José da Felicidade Alves, Lisboa, 1990.

⁷¹ Gaspar Barreiros, *Chorographia de alguns lugares que stam em hum caminho, que fez Gaspar Barreiros ó anno de MDXXXVI começado na cidade de Badajoz em Castella, té á de Milam em Itália, cõ algumas outras obras, cujo catalogo vai scripto com os nomes dos dictos*

A descrição de Lisboa figura ainda no *Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à Cúria romana* do jesuíta Pe. Duarte de Sande. Este documentário notável da Europa do século XVI, traduzido na íntegra do original latino pelo Prof. Américo da Costa Ramalho, dedica todo o capítulo XVI ao elogio da cidade de Lisboa, «Cabeça do reino Lusitano», onde se percebe a recepção da obra goisiana, na forma, no conteúdo e no seu significado mais profundo. Nem falta mesmo o elogio dos reis, desde D. Afonso Henriques, que Lisboa merecidamente reconhece como «seus pais e benfeitores egrégios», cabendo ao rei D. João II ser caracterizado pelo «admirável vigor e fortaleza de ânimo, e não menor prudência e santidade». Também Damião de Góis encarecera, em termos semelhantes, as qualidades do “Príncipe perfeito”, na *Chronica do Príncipe Dom João III* o que lhe viria a causar graves dissabores.⁷²

A obra de Francisco d’ Ollanda, *Da Fábrica que falece à cidade de Lisboa*, que se conserva em manuscrito, pretende oferecer soluções para um maior enriquecimento do seu património, que o autor – e «avaliador dos objectos d’arte» de Góis⁷³ – não veria realizar.⁷⁴

Em verso, Lisboa é cantada desde o *Cancioneiro Geral*. Entre as composições que Garcia de Resende inclui na sua *Miscelânea*, referentes a esta cidade, pode destacar-se a *Trova* de Diogo Velho da Chancelaria, composta em 1516, que aborda o tema da «caça que se caça em Portugal» e contém um elogio hiperbólico de D. Manuel, envolvido num ambiente de messianismo milenarista. É ele «muy virtuoso,/ exçelente e justiçaoso,/ [...] rey de çetro imperial» que «sojugou mays por diante/ toda a parte oriental». Lisboa beneficia de uma glória superior à

lugares, na folha seguinte. Impresso em Coimbra por Joã Aluarez impressor da Universidade, & por mandado do doctor Lopo de Barros do desembargo d’elrei nosso Senhor, & conego na Se d’Euora. M. D. LXI. Ao descrever a cidade de Madrid (p. 53-55v.), não sem se desculpar «pode ser que esta minha estimaçã seja mal julgada», fala da cidade de Lisboa (p. 54) e sua superioridade em relação à cidade espanhola, no que se refere ao número de habitantes: «dizem ter Lisboa XXX mil vizinhos», sendo Madrid «tamanho lugar como a metade de Lisboa». Para se fazer uma ideia sobre o crescimento de Lisboa, no decurso dos anos, vide as diferenças significativas entre o censo régio de 1527 e os dados colhidos nos diferentes autores que escreveram depois desta data, in Damião de Góis, *Elogio da cidade de Lisboa. Urbis Olisiponis descriptio* cit.: Introdução de Ilídio do Amaral; e ainda o comentário ao texto de Aires do Nascimento, p. 148, n.96.

⁷² Vide Duarte de Sande, S. J., *Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à cúria romana*. Prefácio, tradução e comentário de Américo da Costa Ramalho, Macau, CTMCDP - F. Oriente, 1997, p. 151-168. Cf. passo citado, p. 152. O próprio *Diálogo* refere que Lisboa é «festejada pelo sítio, antiguidade, defesa, densidade populacional, abundância de meios e amenidade do clima, – juntai-lhe, se vos apraz, o que é fundamental –, pela religião e culto divino» (p. 152-153).

⁷³ Cf. Joaquim de Vasconcelos, Damião de Goes. Sua descendência em Flandres, Allemanha e Austria, Porto, 1897, p. 16.

⁷⁴ Francisco d’ Ollanda, *Da fabrica que falece ha Çidade de Lysboa...Anno de 1571*, manuscrito reproduzido fotograficamente por Jorge Segurado in *Francisco d’Ollanda*, Lisboa Ed. Excelsior, 1970.

de cidades famosas como Damasco, Tróia, Cairo. É a «porta principal» onde afluem todas as riquezas, procurada pelos mais diversos povos, até há bem pouco, desconhecidos, que serão reunidos sob o signo da cruz, na prosperidade do reino do venturoso que «nunca outras jentes/ jamais vyrom mundo tal».⁷⁵

Contam-se ainda entre os poetas que cantaram Lisboa autores como Girolamo Britonio, em *Vlysbonaë regiae Lusitaniae carmen* (1546) e André de Resende, em *Genethliacon* e em *Vincentius leuita et martyr* (1545) – umas dezenas de versos deste poema épico, são transcritos na *Oração de Sapiência*, proferida na Universidade de Lisboa, em 1534.⁷⁶

Se Resende, ao elogiar em prosa ciceroniana as *litterae humaniores*, une o canto da grandeza da cidade ao prestígio do saber, em que põe as maiores esperanças, Góis pôde constatar, vinte anos decorridos, que a Universidade «não ganhou grande nome antes de o rei João III a ter transferido para Coimbra».⁷⁷ No entanto, no seu olhar que percorre Lisboa, não deixa de mencionar a Universidade, e implicitamente a sua importância para a grandeza e projecção de um país. Encontravam-se os Estudos agora em outra cidade, longe do bulício mercantil, no centro do país, como recomendara o seu amigo Luís Vives ao patrono das letras e das artes, D. João III, no *De tradendis disciplinis*, que saíra a lume em 1531, dedicado ao monarca português⁷⁸

⁷⁵ Garcia de Resende, *Cancioneiro Geral*, ed. de A. J. da Costa Pimpão e A. Fernanda Dias, Coimbra, Instituto de Alta Cultura, 1973, 2 vols: vol. II, p. 247-249. Conhecido é o papel das trovas durante os séculos XVI e XVII – como acontece neste caso – como expressão dos sentimentos políticos e religiosos-escatológicos.

⁷⁶ Vide André de Resende, *Genethliacon principis Lusitani* (Bolonha, 1533). O nascimento do príncipe Manuel, quinto filho de D. João III, nascido a 1 de Novembro de 1531, foi celebrado em Bruxelas pelo embaixador D. Pedro de Mascarenhas que ofereceu um banquete ao Imperador Carlos V, em que Damião de Góis participou. Estas festividades, que Resende descreveu neste poema, ficaram célebres pela exuberância e exotismo das iguarias do banquete, pela representação do *Jubileu de Amor* de Gil Vicente e pelo cortejo de ninfas e deuses, animais selvagens e monstros marinhos, de acordo com o imaginário da época, que se prende com a descoberta do novo mundo; André de Resende, *Vincentius leuita et martyr*. Reproduction in fac-similé de l'édition de Luís Rodrigues, Lisbonne, 1545. Introduction par J. Vitorino de Pina Martins. Braga, 1981. Tendo por fonte principal a *Eneida* de Virgílio, este poema épico, que revela um amplo conhecimento, a nível de fontes clássicas e escriturísticas, dos autores cristãos, designadamente da Patrística, dos autores modernos, e entre eles Erasmo – que nem sempre, por prudência, figura no Índice de autores – poderá ter influenciado directamente Camões, em muitos passos d' *Os Lusíadas* (Ibidem, "Introduction I - Des Lusíades au Vincentius Leuita et Martyr", p. 23-53). Na sua oração de 1534 (L. Andreae Resendii Lusitani *Oratio pro rostris pronunciata in Olisiponensi Academia Calendis Octobribus MDXXXIII*. Edição moderna: André de Resende, *Oração de sapiência*, Tradução de Miguel Pinto de Meneses. Introdução e notas de A. Moreira de Sá. Lisboa, 1956), notável é a afirmação da antiguidade e nobreza da cidade de Lisboa, associada ao elogio das *litterae humaniores*, lustre do tempo, em versos melódicos, cheios de erudição clássica – 52 versos do poema *Vincentius leuita et martyr* (vv. 150-201), publicado posteriormente, em 1545.

⁷⁷ Damião de Góis, *Elogio da cidade de Lisboa* cit., p. 144-145.

⁷⁸ Esta obra irá exercer influência sobre a orientação da reforma de ensino, em Portugal,

Ainda em verso latino, Diogo Mendes de Vasconcelos entoa os louvores da cidade de vocação oceânica, Lisboa, e a grandeza do Tejo⁷⁹ que, no dizer de Góis «em amplexo imenso de mar, abarca a África e a Ásia» e «dita leis e normas por todas as costas do Oceano»⁸⁰.

Sá de Miranda e António Ferreira, no seu fascínio pelos poetas clássicos, à imitação de Horácio e Virgílio, contrapõem o bulício, a agitação da grande cidade, e até a sua riqueza e exuberância – por vezes com o acinte crítico que o Velho do Restelo immortalizara – à *aurea mediocritas*, ao viver sem cuidado, ao colher o dia que passa, que o campo proporcionava.

Apesar disso, a imagem das grandezas de Lisboa, da capital do Império, de que todos os homens de Quinhentos se orgulhavam, perpassa, de forma não indelével, nas suas poesias⁸¹.

Digna de nota é a obra poética de Pero de Andrade Caminha, contemporâneo de Góis, que *sponte sua* contra ele testemunhou na Inquisição, «por descargo de sua consciencia»,⁸² revelando-se um verdadeiro paçõ, dos retratados na vasta literatura da época, de que é exemplo a *Epistola de uita aulica*, dedicada por André de Resende a Damião de Góis, que a inclui na edição dos seus *Opuscula aliquot* (Lovaina, 1544).

Pero de Andrade Caminha, na Ode VII, composta por doze sextilhas, que dedica a Sá de Miranda – a denunciar o debate ideológico que a empresa das Descobertas fomenta entre a intelectualidade do país –, faz, nas cinco primeiras estâncias, o elogio da Lisboa quinhentista e a apologia da expansão portuguesa.⁸³

levada a cabo pelo rei D. João III. Vide J. S. da Silva Dias, *A política cultural da época de D. João III*, Coimbra, 1969, p. 582.

⁷⁹ Vide *Obra poética de Diogo Mendes de Vasconcelos*. Fixação do texto e tradução de J. G. Freire, Coimbra, 1963-1964 (*Humanitas* 15-16). As embarcações do Tejo, que tanto impressionaram Damião de Góis, são também cantadas por este poeta, no estilo retórico quinhentista (vv. 18-26, p. 86-91): *ingentes gerit alueo carinas,/ [...] quae ponto dominantur et per undas/ immensi Oceani uagantur, oras/ Eoasque petunt bibuntque Gangem:/ quas et Sol oriens uidet cadensque/ et cum se medio sub axe librat,/ miraturque parem suis quadrigis/ cursum conficere, ut tibi potentes/ submittant Arabum Indiaeque reges: 'transporta no seu leito grandes navios/ que dominam os mares e vagueiam/ pelas ondas do Oceano imenso, chegam/ às praias do Oriente e bebem as águas do Ganges,/ navios que o sol não só divisa ao nascer e ao pôr-se/ mas também quando paira no meio do firmamento/ e se admira de realizarem percurso semelhante/ ao das suas quadrigas, a fim de submeterem a ti/ os poderosos reis da Arábia e da Índia.»*

⁸⁰ Damião de Góis, *Elogio da cidade de Lisboa* cit., p. 82-83 e 188-189.

⁸¹ Maria Helena da Rocha Pereira, “Uma descrição poética da Lisboa quinhentista”, *Humanitas* 35-36 (1983-1984) 349-357, faz uma análise das composições destes autores: Sá de Miranda (cartas a Sá e Meneses e António Pereira); António Ferreira (cartas I.10; II. 2; II. 4; II. 9).

⁸² Vide *O processo na Inquisição*, in *Inéditos Goesianos* cit., p. 45.

⁸³ Cf. Maria Helena da Rocha Pereira, “Uma descrição poética da Lisboa quinhentista” cit., 353-357, que chamou a atenção para esta Ode VII do poeta quinhentista Pero de Andrade Caminha, e que a analisou à luz das suas fontes clássicas.

Uma visão de Lisboa, no fastígio de todo o seu esplendor, é-nos dada por Camões, em versos inesquecíveis do canto III d' *Os Lusíadas* (est. 57):

«E tu, nobre Lisboa, que no mundo
Facilmente das outras és princesa,
Que edificada foste do facundo
Por cujo engano foi Dardânia acesa;
Tu, a quem obedece o Mar profundo,
Obedeceste à força Portuguesa,
Ajudada também da forte armada
Que das Boreais partes foi mandada.»

Lisboa entra assim no Imaginário.

Se Gil Vicente faz dizer a uma das suas personagens do *Templo de Apolo* que «Deos nasceo em Portugal», a figura do português de uma das comédias do espanhol Torres Naharro, representada em Roma, em 1517, repete que Deus é português e afirma que nasceu, nada mais nada menos, do que na Rua Nova dos Mercadores, conhecida pelo comércio dos produtos de Além-mar, como a celebrará a *Vrbis Olisiponis descriptio*:

Deos foi português,
De meo da Rua Nova.⁸⁴

E o Imaginário de Lisboa perdura ao longo dos séculos...

Projecta-se na ficcionalidade ou na subjectividade da representação do real, em autores nacionais e estrangeiros, na descrição literária ou na arte cinematográfica, sua tradução intersemiótica.⁸⁵

⁸⁴ Propalladia de Bartholome Torres Naharro (...) Comedia Seraphina. Comedia Trophea. Comedia Soldadesca. Comedia Tinellaria (...), Napoles, Por Ioam pasqueto de Sallo (...), M.D.XVII, fol. 113 r. Apud Luís de Matos, "L'expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance", in *L'Humanisme Portugais et l'Europe* cit., p. 400.

⁸⁵ Vide Roman Jakobson, "On linguist aspects of translation" in *On translation*, ed Reuben A. Brower, New York, 1966, p. 232-239. O Imaginário de Lisboa permanece em autores, nacionais e estrangeiros, ao longo das épocas. Pode assim falar-se da Lisboa de Góis, da Lisboa de Cesário e de Eça, da Lisboa cinzenta do *Livro do desassossego* de Fernando Pessoa, da Lisboa «cidade branca» do fado e da saudade, da luz mediterrânica dos roteiros turísticos, da Lisboa dos romances de Thomas Mann e de Hanns-Josef Ortheil, da Lisboa de José Saramago, José Cardoso Pires e Mário de Carvalho, da Lisboa da arte cinematográfica, com a realização de filmes, como os de Alain Tanner, *Dans la ville blanche* (1982/1983); de Wim Wenders, *Lisbon Story* (1995), ao ritmo da banda sonora dos "Madredeus" e da voz de Teresa Salgueiro; de Roberto Faenza, *Afirma Pereira* (1996), protagonizado por Marcello Mastroianni; de Wolf Gaudlitz, *Taxi Lisboa* (1997), com o subtítulo português, *Uma viagem portuguesa à memória de um sonho*. Vide, neste particular, Rogério Paulo Madeira, *O Imaginário de Lisboa nos Romances* Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull de *Thomas Mann* e *Schwerenöter* de *Hanns-Josef Ortheil*, Coimbra, 2002, «Introdução», p. 19-47; Stephen Reckert, "O signo da cidade", in *O Imaginário da Cidade*, Lisboa, 1989, p. 9-31

O «texto da cidade» estrutura-se a partir de imagens, dos aspectos narrativos que as integram e dos padrões estéticos que as informam. Através da «retórica do andar», assente em duas figuras, a sinédoque e o assíndeto,⁸⁶ cria-se um texto complexo, com uma linguagem, um discurso, um estilo próprios, no espaço literário de todos os tempos.⁸⁷

Esta «retórica do andar», que Damião de Góis reiteradamente assume,⁸⁸ torna-se uma «retórica do olhar» – olhar do patriota e do humanista – definidora da *Vrbis Olisiponis descriptio*, do «texto da cidade» quinhentista, nas suas dimensões *simbólica, perceptiva e semiótica*, que nos fornece os contornos estéticos do Imaginário para que ainda hoje nos transporta.

⁸⁶ A sinédoque, que toma a parte pelo todo e o assíndeto que faz a escolha do espaço, onde o olhar saltita, sem atender a elementos de ligação, conformam a «topografia literária» do «texto da cidade».

⁸⁷ Vide Stephen Reckert, *Ibidem*; Rogério Paulo Madeira, *O Imaginário de Lisboa* cit.: “1. 1. Imagem, imaginário e texto da cidade”; “1. 2. Imagologia e intertextualidade” e respectiva bibliografia, p. 19-31.

⁸⁸ Góis passeia-se de um passado mítico a um passado histórico, a um presente glorioso que é deles o reflexo e que se concretiza na monumentalidade e magnificência dos edifícios que descreve. E faz um persurso pela cidade, pelas colinas e vertentes, a saltitar de lugar em lugar, de edifício em edifício, registando pormenores curiosos sobre o comércio, as artes, os ofícios, parando a ver as ruas movimentadas com as mais variadas gentes, o Tejo e o seu estuário, os navios, a azáfama do porto, a agitação da cidade. E neste deambular cidadão, a «retórica do andar» implica a «retórica do olhar» e ambas se conjugam, porque retóricas, na sua finalidade de *docere, mouere, delectare*. Não faltam no discurso de Góis expressões de lugar, verbos de movimento, a dar a orientação e a localização precisa do que quer descrever. Cfe. g.: *Quod si [...] persequi uellem* (p. 140); *non longe discedamus* (p. 140); *unde rursus eadem uia in aduersum montem conscenditur* (p.140); *Mox pari accliuitate collis nascitur* (142); *Cuius sinistram partem* (p. 142); *Ad reliqua igitur urbis ornamenta [...] ueniamus* (p. 152) etc.

O HOMEM E A CONSTRUÇÃO DA CIDADE NO RENASCIMENTO: O PRAZER E O DEVER

Ao meu muito saudoso Marido,
Vítor Manuel Ferreira Morgado,
Engenheiro e Arquitecto,
que na construção da cidade
fez do dever um prazer.

No Humanismo renascentista, noções basilares que estruturam e definem, numa dimensão filosófica, religiosa, social e política, toda a problemática ontológica e comportamental do homem, são o prazer e o dever.

Pensar o próprio destino, o fim último, e equacioná-lo com a vivência quotidiana, dimensionada na plenitude do agir e do sentir individual foi objecto de reflexão, desde a Antiguidade Clássica aos tempos modernos.

Homero impôs um código de comportamentos sociais, pelo que os *Poemas Homéricos* se tornaram referência constante, no domínio dos princípios normativos e ético-políticos, definidores do perfil religioso e moral do homem grego¹. No entanto, é através da teorização dos autores do século IV – Platão, Aristóteles, Isócrates, Xenofonte – resultante de todo um processo de espiritualização do homem, integrado no cosmos social, que se define definitivamente uma axiologia verdadeiramente universal, capaz de ditar normas válidas para todos os tempos e lugares². Esta universalidade e intemporalidade da sua mensagem e dos seus valores apoia-se na crença optimista da natureza humana, na capacidade do homem se moldar e se formar através da educação, apregoada pelos sofistas, alargada a todas as disciplinas – a *enkyklios paideia*.

Várias escolas surgiram na época helenística, todas elas capazes de objectivarem condutas e comportamentos e de darem resposta à problemática do humano. Entre os sistemas filosóficos que ganharam vulto, o Estoicismo

¹ J. R. Ferreira 1993. Uma referência nos merece a fortuna da mensagem homérica: desde os séculos II e III d.C. , e em autores como Clemente de Alexandria, Orígenes, Filon, em que o Cristianismo se define por novas formas de sensibilidade e intelectualidade helenísticas, os *Poemas Homéricos* – que estavam na base da educação dos povos, agora progressivamente convertidos – são a grande fonte da mitologia, então confrontada alegoricamente com as histórias bíblicas. Assim, figuras de reis, sobretudo do Antigo Testamento, são agora tipologicamente paralelas de heróis mitológicos e estes heróis, tais como Ulisses e Hércules, símbolos do próprio Cristo (Vide J. Daniélou 1961: 73-101. Ainda no século XVII, época em que se afirma o ideal do homem discreto, o jesuíta Baltasar Gracián afirma que a *Odisseia* – onde se descrevem, na sua diversidade sócio-política, quatro ambientes palacianos em tempo de paz – é ainda no seu tempo o melhor guia de conduta na corte.

² Vide Nair N. C. Soares 1994: 15-37 e 208-229.

– que conhecemos por textos fragmentários³, ou por fontes indirectas, como as obras de Cícero, Séneca, Marco Aurélio, Epicteto, Diógenes Laércio – foi um dos que maior influência exerceram no Renascimento⁴.

A doutrina cínico-estóica, a par da tradição platónica e aristotélica, está presente nas obras de Cícero, no *De republica*, no *De legibus*, ou mesmo no *De officiis*, onde se define o ideal de vida e educação do *praestans uir*, a quem deverá ser confiada a chefia do poder político e a responsabilidade pelo bem colectivo e a felicidade dos concidadãos.

Mas, além de Cícero, outros autores, que como ele matizaram de um certo eclectismo a doutrina do Pórtico, contribuíram, de forma significativa, para que este sistema filosófico se impusesse. Como afirma Bertrand Russel: «Historicamente (embora não muito filosoficamente) muito mais importante do que os primeiros estóicos foram os três de Roma; Séneca, Epicteto e Marco Aurélio – um ministro, um escravo, e um imperador respectivamente»⁵.

Séneca, o filósofo do *De uita beata* – que inspirou Plutarco e Santo Agostinho – proclamado cristão por vários Padres da Igreja, incluindo S. Jerónimo, que considerou genuína a sua correspondência com S. Paulo, foi um dos principais elos de ligação da cultura medieval com a cultura antiga e um dos modelos preferidos por Petrarca, o primeiro humanista, e ao longo do Renascimento.

A Península Ibérica tornou-se desde S. Martinho de Dume, o nosso S. Martinho de Braga, um centro de irradiação do pensamento senequiano. Além da sua obra moral omnipresente, as próprias tragédias menos conhecidas na Idade Média – embora já citadas, entre nós, pelo Infante D. Pedro e Gomes Eanes de Zurara –, são editadas em espanhol e em português⁶.

O *Manual* de Epicteto – que teve uma versão latina da autoria de Angelo Poliziano – e os *Pensamentos* de Marco Aurélio conheceriam a sua principal divulgação no Renascimento. Em 1528, Fr. Antonio de Guevara publica, em Sevilha, o *Libro aureo de Marco Aurelio: emperador y eloquentísimo orador*. No ano seguinte, esta obra é editada em Lisboa, nos prelos de Germão Galharde, com dedicatória ao monarca português D. João III, e engloba o *Relox de Principes* do mesmo autor.

³ I. Von Arnin (ed) 1903-1924 Nachd. 1978-1979.

⁴ L. Zanta 1914, réimpr. 1975; Alain Michel, 1999.

⁵ Bertrand Russel 1977: 203.

⁶ A mensagem e a *ars esibendi* do filósofo de Córdova, a par da sua poética dramática – responsável pela nova orientação do teatro de inspiração clássica – impuseram-se sobretudo em tempos de Contra-Reforma e ao longo do século XVII: em autores como o teorizador-dramaturgo Giraldo Cinzio, Frei Luís de Granada, Justo Lipsio, no teatro escolar dos Colégios Humanistas e no dos Colégios Jesuítas e, enfim, no teatro isabelino, de que Shakespeare é o principal representante. Antes de terminar o Século de Ouro, entre nós, o dominicano Frei Luís de Granada privilegiou a sua mensagem, a par da de Plutarco, na construção da sua *Collectanea Moralís Pliosophiae* (1571).

Desde a época helenística, o Estoicismo coexistia com o Epicurismo. Se o primeiro destes sistemas filosóficos acreditava na harmonia cósmica e em leis imutáveis e universais – onde o elemento pessoal se integrava, pela negação das paixões e a superação dos sentidos pelo domínio da razão –, o Epicurismo dava expressão à individualidade do ser, no gozo de todas as potencialidades humanas, na sua plenitude ontológica, corpo e espírito, e convidava, enfim, ao livre abandono, ao prazer de viver. Numa perspectiva ideal, o Epicurismo tornava-se no Humanismo Renascentista um complemento do Estoicismo, complementaridade essa abrangida, pela espiritualidade cristã⁷.

Considerando o estado fragmentário da tradição dos escritos de Epicuro, os humanistas tiveram que recorrer aos passos das suas obras esparsos no livro décimo das *Vitae clarorum philosophorum* de Diógenes Laércio, muito divulgado, e em Lucrécio, em Cícero, em Séneca e em Plutarco⁸.

Diógenes Laércio, vulgarizado na Idade Média por Walter Burley, conhece a tradução humanística de Ambrogio Traversari, de cerca de 1430, que teve grande importância na difusão do Epicurismo, nesta época. Lucrécio era apenas conhecido através da tradição indirecta, até à descoberta do *De rerum natura* por Poggio Bracciolini, em 1414.

Após Cícero ter debatido, no *De finibus* (1, 9. 21), os princípios orientadores desta doutrina, definindo Epicuro como mestre da *uoluptas*, e Horácio, poeta e teorizador estético, se autoproclamar *Epicuri de grege porcus* (*Epist.* 1, 4. 15 ss.), autores houve, no Renascimento, que lhe dirigiram fortes críticas ou se acolheram nos umbrais da sua escola.

Entre os defensores do Epicurismo no *Quattrocento* italiano conta-se Lorenzo Valla, nos seus diálogos *De uoluptate* (1431), depois reelaborados com

⁷ A mensagem e a *ars esibendi* do filósofo de Córdova, a par da sua poética dramática – responsável pela nova orientação do teatro de inspiração clássica – impuseram-se sobretudo em tempos de Contra-Reforma e ao longo do século XVII: em autores como o teorizador-dramaturgo Giraldo Cinzio, Frei Luís de Granada, Justo Lipsio, no teatro escolar dos Colégios Humanistas e no dos Colégios Jesuítas e, enfim, no teatro isabelino, de que Shakespeare é o principal representante. Antes de terminar o Século de Ouro, entre nós, o dominicano Frei Luís de Granada privilegiou a sua mensagem, a par da de Plutarco, na construção da sua *Collectanea Moralis Philosophiae* (1571).

⁸ Vide, a este propósito, August Buck 1980: 141. A Idade Média não tinha conhecido a *República* de Platão: o pensamento do filósofo era divulgado apenas através de *Compendia*. A descoberta da *Política* de Aristóteles dá-se no séc. XIII. A obra de Diógenes Laércio, que ilustra todas as escolas filosóficas antigas, é encontrada nos primeiros anos de Quatrocentos. Os humanistas do primeiro Renascimento abandonam o Aristóteles lógico e físico, símbolo da barbárie estilística medieval, e procuram na filosofia uma finalidade profundamente humana e um conteúdo mais vasto, que abarcasse motivos político-morais e os problemas da vida concreta da sociedade do tempo. Este distanciamento do formalismo escolástico coincide com a reabilitação do neoplatonismo. É sem dúvida através do neoplatonismo, configurado com o cristianismo, em simbiose com o estoicismo, a ética aristotélica, ou mesmo com a tradição hermética e cabalística que os conceitos do saber medieval vão ser alvo de renovação.

o título *De uero falsoque bono* (1433), onde chama a atenção para o atractivo do prazer aliado à vida moral, que poderemos designar por Epicurismo cristão.

A polémica que esta obra suscitou, na *intelligentsia* europeia, leva Valla a compor o seu *De Libero arbitrio* (1439), em que reflecte sobre o debate entre epicuristas e estóicos, no que se refere designadamente aos conceitos de *uoluptas* e *honestas*. Opondo-se, na linha agostiniana, designadamente a Boécio, no seu *De Consolatione Philosophiae* (livros I-IV), abre-se Valla às perspectivas novas de pensamento e de acção, à defesa da “vita civile” no *Quattrocento*, de que Coluccio Salutati, Leonardo Bruni e Leon Battista Alberti são os principais pregoeiros⁹.

Sob o signo do Franciscanismo e do Scotismo, o ideal de vida activa – essencial à realização plena do homem, em que dever e prazer se interpenetram – empenhará a primeira geração do Humanismo civil italiano.

Na verdade, a exaltação da vida da *ciuitas*, que as leis ordenavam ao bem comum, pertence à tradição aristotélico-tomista que dominou a política de inspiração cristã, característica deste período. Além disso, a convergência do pensamento moral de Aristóteles com a doutrina platónica, defendida já por Giovanni Pico della Mirandola, é bem significativa na orientação ideológica humanista¹⁰.

Importância singular para o primeiro Humanismo reveste a literatura antiga, filosófica, geográfica e técnica que conhece grande divulgação, em comentários e traduções: a *República* e as *Leis* de Platão; a *Política* de Aristóteles; o *Tratado da república* de Cícero; a *Geografia* de Estrabão e o tratado *Da Architectura* de Vitruvius.

Paradigmática, neste contexto, é a figura do humanista Leon Battista Alberti, que celebra os *studia humanitatis* como instrumento de convivência civil e exalta o homem activo e virtuoso, de acordo com os modelos retóricos difundidos¹¹. Considerado o grande paladino da dignificação do *homo faber*, arquitecto da sua cidade, é autor do célebre tratado, em latim, *De re aedificatoria*, ‘Da arte

⁹ Coluccio Salutati, na sua obra *De nobilitate legum et medicinae*, vai reflectir, dentro dos princípios da ortodoxia e com uma visão verdadeiramente política da vida humana, sobre o papel das leis e da jurisprudência. Estas, segundo o humanista, que ascendeu a Chanceler de Florença, têm por objecto a perfectibilidade do homem na sociedade. As leis traduzem, no quadro normal do estado, os valores supremos que devem orientar a actividade humana. Assim, o universo moral confunde-se, na sua própria fonte, com o universo legal.

¹⁰ Ser social por excelência (Arist. *Política*, 1253a 7-9, 25-28) e não auto-suficiente (Platão, *República*, 368b 5 sqq.) o homem nasce com diversos talentos e inclinações, que desenvolve em contacto com os outros homens. Estes, sobretudo quando excepcionais, contribuem para a felicidade individual e para o bem da comunidade.

¹¹ É sobretudo nos quatro *Libri della famiglia*, que se revela a dimensão humanista de Alberti. Esta obra mostra-o como responsável também pelo seu património familiar, designadamente nos dois últimos dos quatro, inspirados nos *Económicos* de Xenofonte, traduzidos por Leonardo Bruni. Cf. Nair N. C. Soares 1994: 00-116.

edificatória', um documento notável de saber, espírito crítico e originalidade humanistas. Esta obra, pela actualidade do seu pensamento e o alcance da sua recepção no Renascimento e ao longo dos tempos, merece ainda hoje um lugar de relevo na literatura técnica e científica da arte de construir¹².

A exemplo sobretudo do tratado *De architectura* de Vitruvius – de uma grande recepção no *Quattrocento* e, de um modo particular, no tratado *Da arte edificatória* de Leon Battista Alberti – ganha considerável importância, no Renascimento europeu, a teorização sobre a arte de edificar, e abre-se espaço privilegiado, na construção da cidade, às artes, à arquitectura, ao desenho, à escultura e à pintura, que desvelam a orientação e os gostos clássicos¹³.

Neste particular, entre nós, merece referência – além do grande escultor Nicolau Chanterene – o humanista e pintor português Francisco de Holanda, autor das obras *Da Pintura Antigua*, que redige, em 1540, por ocasião do seu regresso de Itália, e *De Aetatibus Mundi Imagines*, iniciada em Évora em 1554 e terminada, pouco antes da sua morte em 1580.

Após a sua formação e convívio com os grandes autores italianos da Renascença, Francisco de Holanda regressa a Portugal e vive em Évora, junto da corte, próximo de humanistas, como André de Resente, de construtores e artistas que deram feição renascentista a esta cidade, aos seus monumentos, às suas igrejas e palácios, às suas fontes e praças¹⁴. Consagrado cultor de uma nobre arte liberal que implicava o conhecimento em diversificados saberes, Francisco de Holanda esteve na vanguarda da mudança artística da capital alentejana, onde os reis D. João II, D. Manuel e D. João III fixaram residência por longos períodos¹⁵.

¹² Vide Leon Battista Alberti 2011; Vítor Manuel Ferreira Morgado 2013: 563--574; Françoise Choay 2007-

¹³ Merece ser referido, neste contexto, o *Panepistemon* de Angelo Poliziano – mestre de portugueses notáveis a expensas de D. João II – que incluía no seu *curriculum* humanista, além da história, da poesia e da ética, as artes da pintura, escultura, arquitectura e desenho. Entre eles, contam-se os três filhos do chanceler João Teixeira – Luís, Álvaro e Tristão, dos quais se distinguiu como notável jurisperito e homem de letras Luís Teixeira, que foi mestre de D. João III e mereceu os elogios de Erasmo em *Chrysostomi lucubrationes* (1527) –, Aires Barbosa, Henrique Caiado, Martinho de Figueiredo. São estes humanistas, eclesiásticos e juristas portugueses entusiastas decididos da renovação da cultura em Portugal.

¹⁴ Entre os artistas, que deram feição renascentista ao Portugal de Quinhentos, figuram Nicolau Chanterene – que, numa primeira fase da sua actividade, trabalhou no Mosteiro dos Jerónimos e é responsável pela modernização artística de Coimbra, reconstruída pelo Rei D. João III como cidade da Academia, de renome internacional. Numa última fase, Nicolau Chantraine fixa-se em Évora – onde foi amigo de humanistas como Nicolau Clenardo e viveu em casa de Jean Petit, Arcediago de Évora – e, juntamente com outros artistas, sobretudo Miguel de Arruda, Diogo de Torralva, João e Diogo de Castilho, Garcia Fernandes, é grande responsável pela riqueza artística da cidade, património da humanidade. Vide Pedro Dias 1999: 235-252.

¹⁵ Sobre a figura de Francisco de Holanda e a sua obra, Vide os muitos trabalhos de Sylvie Deswarte-Rosa, e. g. 2009: 219-255.

A par da literatura dedicada à arte de edificar – a que presidem os princípios da *utilitas* e da *uoluptas*, em que utilidade e prazer estético coincidem –, surgem da pena dos humanistas elogios de cidades, a que a Retórica, no seu género epidíctico, confere vivacidade e colorido¹⁶.

Poggio Bracciolini, Leonardo Bruni, Pier Candido Decembrio, Enea Silvio Piccolomini dão o tom, no *Quattrocento* italiano, à *laudatio/descriptio* humanista de tão larga representação no século de ouro das cortes europeias e portuguesa¹⁷.

Os diferentes autores de *laudes ciuitatum* ou *laudes urbium* imprimem às suas descrições o prestígio e o brilho que se perpetua no tempo e propõem e impõem aos vindouros a monumentalidade e a grandeza impercíveis de um ideal de beleza que quiseram perpetuar.

Poggio, ao descrever a instância termal de Baden (1416) em que configura elementos e características urbanísticos e arquitectónicos da tradicional *laus urbis*, extravasa e excede o modelo retórico, no que se refere à ampliação do tema dos *mores*, pela hipertrofia do elemento da *uoluptas*, ou mais precisamente do elemento erótico e doméstico, da liberdade e licenciosidade de uma vida orientada para o prazer, com algum paralelo na *politeia* platónica.

Um outro autor do *Quattrocento*, Leonardo Bruni compõe uma *Laudatio urbis florentinae* (1403/1404), um texto que recupera a retórica política do *Panegírico de Atenas* do sofista Élio Aristides e constrói, pela sua retórica, um modelo de cidade perfeita, quer pelo conjunto de qualidades estéticas, o *splendor* e a *magnificentia*, que se tornaram padrão para a literatura posterior, quer pela perfeita identificação entre qualidades urbanas e virtudes cívicas.

Como em resposta a este elogio de Florença de Bruni, Pier Candido Decembrio, tradutor da *República* de Platão, compõe o seu *De laudibus Mediolanensis urbis panegyricus* (1436), considerado um exemplo perfeito do humanismo *signoriale*, do regime timocrático de Milão e virtudes paisagísticas da cidade. Na verdade, a polémica que se trava entre Bruni e Decembrio, no que respeita ao elogio destas duas cidades, tem um alcance implícito que é a disputa da sede do próximo Concílio¹⁸.

Distingue-se, entre todos os autores deste período, pela representatividade que tem no conjunto da sua obra o elogio e a descrição de cidades, o humanista Enea Silvio Piccolomini. Preceptor da Germânia e humanista áulico na corte de Frederico III da Alemanha – que presidiu ao casamento do Imperador com

¹⁶ Elogios de cidades existem desde Tucídides, no discurso de Péricles, ou Isócrates em *Panatenáico* e *Panegírico de Atenas*, muito embora o modelo retórico surja no séc. I d. C. com Quintiliano (3. 7. 26) e os *Progymnasmata* de Hermógenes (7. 80-85).

¹⁷ Vide Armando D. S. Martins 2012.

¹⁸ Em 1537 surgem em Basileia três textos com a respectiva candidatura: o elogio de Florença por Bruni, o de Pavia por Piccolomini e, por fim, o de Milão por Decembrio, tendo este último provocado uma indignação diplomática por parte da Chancelaria Florentina. Vide A. Martins 2012: 160.

D. Leonor de Portugal – torna-se Papa com o nome de Pio II¹⁹. Ao longo da sua vasta epistolografia e das suas obras *Dialogus de somnio quodam* e *Commentarii rerum memorabilium sui temporis* descreve e elogia diferentes cidades europeias, aliando ao modelo retórico a vivida experiência. Na sua intenção de *lustrandi orbem et uagandi cupidus*, Piccolomini descreve muitos centros urbanos, dá a conhecer os seus costumes e alia o gosto de erudição à pretensão de imprimir um cunho humanista à diversidade do humano, nos diferentes lugares do orbe. Na sua vasta obra, encontram-se descrições de Bolonha, Génova, Veneza, Florença, Siena, Viterbo, Pavia, Basileia, Passau, Tabor, Viena, Nuremberga, Colónia, e Estrasburgo, e, enfim, Pienza, a cidade que edifica com o seu nome de Pontífice, uma autocelebração consubstanciada na cidade.

Refira-se, a título de exemplo, a sua descrição da cidade de Génova – como Veneza, com a sua especificidade de centro comercial – verdadeiro *paradisum feminarum*, recortado sob o modelo da estância balnear descrita por Poggio. Na *descriptio/ laudatio* de Basileia, retomada por duas vezes (a primeira elaborada em 1433 e a segunda em 1438), enaltece Piccolomini o *splendor*, a *magnificentia* desta cidade-chave para a política europeia de então, pela sua centralidade no Império e na Cristandade, e justifica o seu estatuto de sede do Concílio²⁰. Neste elogio, o humanista faz uma tentativa de compreensão de uma realidade urbana distinta, estrangeira, fora da que se esperava para o padrão italiano, quer na idealizada organização política e jurídica, quer na racionalidade subjacente à configuração das ruas, ao abastecimento de água, aos edifícios religiosos, aos edifícios particulares e suas condições de habitabilidade, em que é dado relevo às soluções de aquecimento urbano, elemento novo na tradição literária das *laudes urbium*²¹.

Em Portugal, além do elogio da cidade de Bolonha de Cataldo, anterior à sua vinda para a corte de D. João II, e da descrição de Santarém, a sua preferida entre todas as cidades do reino em que a corte se instalava, outros humanistas se vão interessar por este género literário²². André de Resende, o Eborense, como se auto-intitulava – sem deixar de introduzir notas laudatórias nas obras que dedica à cidade de Évora e ao seu património arqueológico – faz o elogio de Lovaina e sua Universidade e ainda o elogio de Lisboa, essa capital cosmopolita portuguesa, espelho do império, como a cantar também o seu amigo Damião de Góis – ambos do Círculo de Erasmo, em Lovaina²³.

¹⁹ Pinturicchio, o pintor de Perugia, é autor de um quadro que representa a celebração deste casamento imperial com a filha do nosso rei D. Duarte e que ornamenta hoje as paredes da Biblioteca Piccolomini, da “Duomo” de Siena..

²⁰ Não poderemos deixar de referir que – pela leitura que Enea faz da geografia histórica e política, associada ao Reno e às suas cidades – é manifesto o pendor publicístico da sua obra, em favor do primado germânico na Cristandade.

²¹ Vide Armando D. S. Martins 2012: 133 sqq.

²² Vide Nair N. C. Soares 2002: 311-340.

²³ Vide Nair N. C. Soares 2003: 583-608. Cataldo, com o elogio de Bolonha, abre curso,

Bem próxima de Lisboa, Sintra é cantada em poema latino de Luísa Sigeia – humanista versada nas três línguas eruditas do seu tempo, Latim, Grego e Hebraico –, filha do humanista toledano Diogo Sigeu, mestre na corte de D. João III. Com sua irmã Ângela e a ilustre Joana Vaz, integra o Círculo literário da Infanta D. Maria, designada já por Academia Feminina do Renascimento em Portugal.

Coimbra merece também ser enaltecida, a par do lustre da sua Universidade, obra do rei D. João III, quer na língua portuguesa, quer na língua franca de cultura na Europa, o Latim: na prosa ciceroniana das orações académicas, proferidas na Universidade e no Colégio das Artes e na poesia latina de autores como Diogo Pires, António de Cabedo, e sobretudo – segundo o modelo retórico da *laudatio urbis*, em verso elegíaco – no *Encomium Conimbricae* de Inácio de Moraes, que prestigiou a *Alma Mater Conimbrigensis* com o seu magistério

Documento precioso da descrição de cidades da Europa do último quartel do século XVI é a obra *De missione legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam...Dialogus* de Duarte de Sande, S.I. (Macau, 1590), ou em português, o *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores japoneses à Cúria romana e as coisas que eles observaram na Europa e em toda a viagem, coligido do Diário dos próprios embaixadores e vertido para latim por Duarte de Sande*. É uma das obras mais aliciantes da Literatura de Viagens, escrita em Latim, traduzida pela primeira vez em 1997 por Américo da Costa Ramalho e reeditada recentemente pela Imprensa da Universidade de Coimbra.

A evangelização do Japão, em que se empenhara S. Francisco Xavier, beneficiaria com a visita-embaixada à Europa, em 1585, de quatro jovens príncipes japoneses, da família de três *dáimios*, ou soberanos locais, convertidos ao Cristianismo. Nesta sua viagem, tiveram oportunidade de saudar os expoentes máximos do poder religioso e do poder político, Filipe II e o Sumo Pontífice, o que lhes permitiria testemunhar e também transmitir aos seus concidadãos a riqueza e a superioridade da Europa cristã. A partida da sua ilha de Kiuchiu, a mais ocidental das ilhas japonesas, até Portugal e o seu percurso e permanência em diferentes locais, motivaram, neste diálogo, descrições notáveis de cidades: em Portugal, agora sob o domínio de Filipe II, Lisboa, Coimbra e Évora, em Espanha, entre outras, a opulenta Madrid, e em Itália, Roma e Veneza. Estas descrições laudatorias, dentro do modelo retórico clássico, dão-nos informações preciosas de grande riqueza de pormenor, nos mais variados aspectos que a vida das cidades e dos povos abarcam, nas suas circunstâncias espaciais e temporais.

entre nós, ao elogio de cidades, muito frequente no século XVI: André de Resende, além de elogiar Lovaina e a sua Universidade, faz o elogio de Lisboa (no poema *Vincentius Levita et Martyr* e na *Oratio* de 1534, que transcreve um longo trecho deste poema épico); Também o amigo de Resende, Damião de Góis, elogia Lisboa, em *Descriptio urbis Olysiponensis*, capital cosmopolita do império português, em todo o seu *splendor et magnificentia*.

Além de tantas outros elogios e descrições de cidades e lugares que figuram nas crônicas e relatos de viagens, numa literatura da época dos Descobrimentos, como foi, no Renascimento, a de Portugal – a famosa pátria do navegador português Rafael Hitlodeu, o herói da *Utopia*, que descreve de forma tão real, a sua cidade ideal da terra do *Nusquam*, de parte alguma²⁴. E não apenas os autores de elogios de cidades e de tratados da arte edificatória se colocam ao serviço da beleza e dos ideais estéticos do Renascimento. Também os arautos da cultura desta época, desde Petrarca, Lorenzo Valla, Leon Batista Alberti, Leonardo Bruni e Marsilio Ficino, entre outros, perfilham os mesmos ideais e, numa atitude filosófica ecléctica, conciliada com os valores cristãos, exprimem a vontade de edificar a vida humana e a moral sobre a ideia profunda da alegria interior²⁵.

Receptivos a esta mensagem dos autores do primeiro Humanismo italiano foram Erasmo, Rabelais, em *Gargantua*, sobretudo no episódio de “Thélème”²⁶, ou ainda Montaigne, nos seus *Essais*, que, numa atitude colorida de tonalidades epicuristas, situa a alegoria da virtude “dans une belle plaine fertile et fleurissante”²⁷. Mas é neste contexto que Montaigne – que na sua obra descreve com entusiasmo o seu gosto pelas viagens e manifesta a importância do conhecimento directo que através delas se adquire de cidades e povos – acredita que a filosofia epicurista representa uma ascese ainda mais penosa do que a filosofia estóica, que lhe era tão cara, na medida em que tem por finalidade uma “*éjouissance constante*”, uma paz interior em todas as ocasiões e circunstâncias²⁸.

Montaigne, na verdade, define uma filosofia da virtude como: “le vivre, le bien vivre, ce mouvement aisé qui s’harmonise au mouvement de la vie et

²⁴ Vide Nair N. C. Soares 2003: 583-608.

²⁵ P. O. Kristeller 1961, 3ª ed.: 302-309. Do maior significado, neste particular, é a influência do platonismo em personalidades como Petrarca, pioneiro do movimento humanista, ou Pier Paolo Vergerio que, no início de Quatrocentos, se entrega ao estudo de Platão, com intuítos ético-pedagógicos. Marsilio Ficino, traduz e comenta a obra de Platão e dos neoplatónicos do séc. III, designadamente de Plotino. Concede-se então o maior relevo ao pensamento moral e político do Estagirista, conciliado com a doutrina platónica, contida especialmente na *República* e nas *Leis*. Os dois mestres da Antiguidade – em torno dos quais se gerou a polémica da sua superioridade relativa – vão ser lidos no original e compreendidos na profunda substância do seu pensamento: Leonardo Bruni Aretino traduz a *Ética*, a *Política* e o *Económico* de Aristóteles. Sucedem-se os comentários à obra do Estagirita, da maior importância na difusão do seu pensamento político-moral. No seu eclectismo filosófico, os autores do *Quattrocento*, à semelhança de Cícero, colhem nas obras da Antiguidade regras de bem viver, de acordo com a sua sensibilidade e as realidades que têm de defrontar.

²⁶ *Gargantua*, chap. LVII.

²⁷ Vide *Essais*, I, 26: *De l’institution des enfants*. Povoada de descrições de diferentes cidades e costumes, os *Essais* reflectem a sua paixão pelas viagens, por si consideradas fonte privilegiada de conhecimento.

²⁸ *Ibidem* e II, 2: *De la cruauté*.

s'ajoute à lui comme à la jeunesse sa fleur²⁹.

Esta atitude espiritual, como afirma Étienne Gilson, não é específica do Renascimento. Já em S. Francisco de Assis se conciliam e harmonizam o amor da vida e das obras de Deus, a comunhão fraterna com a criação e o mais rígido ascetismo³⁰. Não é sem motivo que Erasmo, no colóquio *Epicureus* – que se desenrola em torno do tema do Epicurismo e do Estoicismo – propõe à admiração de todos um franciscano.³¹ Os verdadeiros cristãos são aqueles que sentem um enorme prazer na vida, como o franciscano de pés nus, com a sua túnica e corda à cinta que, na sua pobreza e simplicidade, experimenta na alma a doce paz e é mais feliz do que mil Sardanápalos, reunidos num só mortal.

A grande originalidade deste período, por inspiração aristotélica, é a união que se firma entre a acção, o trabalho, e o prazer: a harmonização – que supõe renúncia – da acção e da virtude³².

Assim, o binómio prazer/dever não pode ser encarado em termos de antinomia, mas antes de complementaridade³³. A um estado de alma, por essência subjectivo e vivencial se agrega uma motivação de serviço à colectividade, inerente à dignidade da pessoa humana e factor indispensável ao prestígio, à glória, que mais não é do que o reconhecimento do mérito, da virtude³⁴.

Esta definição clássica de glória enroupa-se contudo de outros aspectos que da Antiguidade Latina passaram ao ideário humanista: a maior e mais honrosa fama consiste em ultrapassar a *gloria Maiorum*³⁵, pelo que não deve ser ultrajada, recomenda já Plauto³⁶.

A síntese mais expressiva do ideal humanista de glória – a que é inerente a glória da virtude, como a definiu São Tomás – encontra-se no tratado em diálogo, *De gloria* (1549), de D. Jerónimo Osório. Nesta obra, o futuro Bispo de Silves faz o elogio da glória, incentivo e exemplo de virtudes³⁷.

²⁹ Vide e. g. M. Montaigne, *Essais*, II, 2, chap. *De la cruauté*, a propósito da vida de Sócrates, e em I, 26. Vide A. Thibaudet 1933: 265 e todo o capítulo “Une philosophie de la vertu”.

³⁰ É. Gilson 1932: 30.

³¹ Vide D. Erasmo 1961-1962: I. 882-890

³² Aristóteles define o bem supremo, a *eudaimonia*, como função, actividade (*ergon*), conforme com a mais perfeita e melhor virtude/excelência (*EN*, 1098a16-18) e isto por toda a vida. Vide A. M. Martins 1994: 177-197.

³³ Pierre Hadot 2002: 309-310, afirma que todas os sistemas filosoficos, Platonismo, Aristotelismo, Estoicismo e Epicurismo têm uma finalidade comum: levar o homem a atingir a paz de alma, mesmo se elas divergem quando se trata de determinar os meios para a alcançar.

³⁴ M. Rosa Lida Malkiel 1968. Nestes termos a define Cícero (*Marcell.* 26): *Gloria est illustris et peruagata magnorum in ciues uel in patriam uel in omne genus hominum fama meritorum.*

³⁵ Vide o epitáfio de Cipião Barbato, em A. Ernout 1947: 18.

³⁶ Plautus, *Trin.* 656.

³⁷ Vide e. g. o longo passo do livro V (*Op. omnia*, I, 229. 30 - 230. 10) onde – tendo, por certo, em mente os ataques de Maquiavel - afirma que a glória, apoiada na virtude, deve ser

Ao enaltecimento do valor guerreiro e à glória que o acompanha, se ajusta, no Renascimento português, o ideal das armas e das letras, personificado, desde os inícios do século XVI, por D. Garcia de Meneses e João Rodrigues Sá de Meneses e que Camões, anos mais tarde, traduzirá³⁸: “Numa mão sempre a espada e noutra a pena”.

No Renascimento, assistíamos à europeização da cultura, acompanhávamos afoita e conscientemente uma Europa que, no dizer de Joaquim de Carvalho, “sentia Portugal conviva do grande banquete do espírito Europeu”³⁹.

A gesta lusa e o clima heróico que envolvia a sensibilidade colectiva dos autores quinhentistas levaram à exaltação individual e colectiva do Homem Português, qual *homo faber*, como que ilustrado pelo mito de Prometeu, entendido como um símbolo do esforço do homem, no sentido da contínua realização de um ideal de aperfeiçoamento, como o reconhece Platão, no *Protágoras*⁴⁰.

Ganha forma a tríade educativa *natura et ars et studium*, a união dos três elementos, “natureza, instrução e exercício”⁴¹. A tríade, de inspiração clássica, que remonta aos Pré-socráticos e conhece grande divulgação entre os sofistas e, sobretudo a partir deles, serve de suporte a toda a actividade do homem, em busca do sentido da vida – em que se fundem o prazer e o dever – e, em última análise, à essência do humano, no seu ideal e na sua diferença⁴².

A natureza é entendida como sinónimo de razão, de humanidade, susceptível de ser desenvolvida e enriquecida pela educação, pelo que natureza e prazer são assim companheiros da virtude. Esta natureza, no dizer de Jean-Claude Margolin, é já de si um valor, que não é puramente natural, mas uma “nature finalisée”⁴³.

A ideia da natureza, inspiradora da vida moral e da arte de viver, manifesta-se particularmente na relação entre educação e virtude, entre conhecimento e acção. A crença na possibilidade da virtude ser ensinada, que o Sócrates do *Ménon* transmite ao Renascimento está presente desde os tratados de educação aos romances de cavalaria⁴⁴. Testemunham-no, entre nós, o *De regis institutione et disciplina* (1572) de D. Jerónimo Osório, ou muito antes, a *Crónica do*

cultivada entre os cristãos, empenhados na salvação colectiva do género humano.

³⁸ Luís de Camões, *Lusíadas*, VII, 79-80.

³⁹ Vide o nosso discurso de abertura do congresso *Latineuropa* 2008.

⁴⁰ M. de O. Pulquério 1992: 37-4; Idem 1993: 9-15.

⁴¹ Vide Platão, *Phdr.* 269d e *Lg.*792e; Arist., *Pol.* 1332a 39; 1337a1; *EN.* 1179b 20; *Rh.* 1410b 6-7. A tríade de inspiração clássica, surge de forma acabada da pena auto-reflexiva de Camões, n’*Os Lusíadas* (X, 154, v. 5-8): “nem me falta na vida honesto *estudo* / com longa *experiência* misturado, / nem *engenho*, que aqui vereis presente, / cousas que juntas se acham raramente” (o sublinhado é nosso).

⁴² J. Lecoite 1993.

⁴³ Jean-Claude Margolin 1966: (Introduction) 77-82.

⁴⁴ O problema ensino da virtude é posto no *Ménon* por Platão. Vide os termos da formulação desta problemática em J. R. Ferreira 1977-1978: 21-50.

Imperador Clarimundo (1522) de João de Barros.

Poderá mesmo afirmar-se que a preceptística da arte e suas proporções, que a lição da Antiguidade – referência incontornável na construção das cidades – apresentava, tem paralelo, na tratadística de pedagogia política. É que esta literatura, numa perfeita intersecção ideológica, filosófica e estética é dirigida à construção das cidades em bases sólidas, pela formação do carácter dos governantes e dos seus concidadãos, reflexo do seu exemplo e da sua acção⁴⁵.

D. Jerónimo Osório, ao escrever o *De regis institutione et disciplina*, em oito livros, em diálogo, *more aristotelico*, sobre a educação e instrução do rei, o mais completo tratado de pedagogia, dirigido a D. Sebastião – no mesmo ano que Camões lhe dedica *Os Lusíadas* (1572) – ai reflectir sobre o ideal do príncipe, a sua formação integral e enciclopédica, garantia do bom desempenho do ofício de rei⁴⁶.

A constante e insistente apresentação das suas várias componentes, que se vão a cada passo especificando, como elementos da *inuentio* retórica, contribui para elevar este *regis officium* de realização concreta a norma abstrata e universal, ao *honestum*, referência última da moral, que se identifica com a suprema beleza, tal como no *Fedro* de Platão. Neste particular, pôde Osório dispor da mensagem filosófica da tradição helenística, elaborada por Cícero.

A definição e apresentação do ministerio régio, em todos os ângulos e perspectivas, não sem um certo carácter interventivo, inclui considerações sobre “os trabalhos do rei” – um *topos* comum na poesia e na tratadística do

⁴⁵ A visão dinâmica da realidade e a concepção do tempo, por exemplo, no *De re aedificatoria* de Alberti, provam que o mundo humano e os objectos urbanos estão sujeitos a idêntica *vicissitudo*, pelo que a firmeza e solidez dos materiais na construção do edifício servem de fundamento a idêntica atitude moral de edificação humana. Peculiar ao primeiro humanismo italiano é o sentimento de autêntica *pietas* para com o passado – os edifícios antigos considerados como portadores de ensinamentos mais valiosos do que a literatura – e ainda para com as ruínas, consideradas também como matéria de reflexão moral, como é o caso de Poggio, ao discorrer sobre a fortuna. E, contra a *iniuria* do tempo, em perfeita sintonia dos elementos humano e urbano, podem opor-se-lhe remédios como a literatura, a procriação ou as cidades. Vide Armando Martins 2012: 267-271.

⁴⁶ As citações do tratado *De regis institutione et disciplina libri VIII* (1572) de D. Jeónimo Osório são feitas pelo I Volume dos *Opera Omnia* do autor (página e linhas de texto): Hieronymi Osorii Lusitani, *opera omnia*, Romae, 1592. Expressão acabada de empenhamento cívico, do humanismo civil dos seus autores são: a epopeia de Camões e o tratado de D. Jerónimo Osório *De regis institutione et disciplina*, ‘*Sobre a educação e a instrução do rei*’, saídos a lume no mesmo ano de 1572, ambos com licença de Frei Bartolomeu Ferreira, obras que apresentam afinidades de carácter conceptual e doutrinário que foram já objecto do nosso estudo (Nair N. C. Soares 2000: 41-54). Os dois autores revelam coincidência de atitudes, de preocupações e ansiedades, quer a nível político e social, quer a nível espiritual e pedagógico, de que não estão ausentes a crítica à realidade nacional. As afinidades entre as obras de Camões e Osório, na sua diferenciação genológica, são decorrentes quer de idênticas posturas filosóficas e ético-políticas, quer de uma mentalidade tipicamente humanista, que privilegia os mesmos valores vivenciais, de acordo com a sua formação cultural e literária.

Renascimento – para logo os considerar fonte de prazer, não apenas por ser o homem naturalmente inclinado à acção, mas ainda pela excelência do cargo, em ordem ao bem comum (271.41-55). É a partir do livro IV (367.4-5) que Osório começa o tratamento sistemático da educação, da *institutio puerilis*. Importa conhecer o *ingenium* de que cada um é dotado.

A qualidade indispensável aos grandes frutos da honestidade é o desejo da glória (373.59-61)⁴⁷, dentro dos limites da recta razão (367.32-40), a que se deve aliar o culto da vergonha (367.44-47), o medo da infâmia, o ódio à vilania (493.48-494.11). É tarefa dos educadores cultivar na alma dos seus discípulos o estímulo destes dois princípios (368.39-44).

A educação física vai ser tratada não em si mesma, mas na sua íntima ligação com a educação do espírito. No início do livro I (262.7-16), como no final do IV (385.17-36), propusera os desportos e actividades físicas recomendáveis ao príncipe, sem esquecer a componente espiritual que as acompanha – *mens sana in corpore sano*, na expressão de Juvenal (10. 356). A virtude não é adequada a um corpo doente ou debilitado, tanto mais que muitas virtudes dependem do contributo do corpo (368.51-54)⁴⁸. As forças do corpo e a boa saúde cultivam-se pela abstenção dos excessos alimentares, pelo trabalho e exercício físico (369.38-370.10).

A educação integral – intelectual, moral e física – forma o homem na virtude, na sabedoria, apanágio do *praestans uir*. Só este deverá ser o *moderator*, o *rex* da comunidade política, pelo que os princípios teóricos, fundamento da pedagogia, da moral e da política são os mesmos.

O sentido da moral prática aristotélica surge assim no tratado de Osório doseado pelo idealismo platónico. A teoria do sumo bem, da virtude, fruto do amor atraído pela verdadeira beleza, dão a justificação perfeita à felicidade humana e ao prazer que a acompanha, fim último da conduta terrena e antevisão da glória eterna.

É pelas virtudes régias e pela acção governativa que Osório concretiza a finalidade do estado – que faz consistir, como Platão, Aristóteles e S. Tomás, na felicidade individual e colectiva (554.20-25)⁴⁹. Do ponto de vista da felicidade

⁴⁷ Neste sentido é interessante o passo do *De gloria*.: H. Osorii, *Op. omnia*, I, 122.47-52. Vide a este propósito A. Haury 1974: 401-417.

⁴⁸ É a ideia tipicamente humanista da necessidade da preparação física para um desenvolvimento harmónico do espírito: o influxo na mente de uma vida fisicamente sadia. Esta ideia foi glosada com insistência pelos humanistas. Se na Idade Média o exercício físico se dirigia ao adestramento na arte das armas e na guerra, no Renascimento é prioritária a componente espiritual e cognitiva que o exercício físico favorece.

⁴⁹ Aristóteles fala da felicidade acessível a um estado, no livro III do *Política* (1280b 39-1281b8) e no livro VII (1331b), como já o fizera Platão, em *Leis*, 743c. A felicidade só se alcança através de leis justas (Platão, *Leis*, 631a-b), pelo que os homens dotados de virtude – condição indispensável à felicidade – e de sabedoria devem segui-las (Platão, *Rep.* 521a e Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1177b 9-18). Na filosofia helenística, sobretudo Aristóteles, colhe S. Tomás a sua

individual, essência da felicidade colectiva, Osório é sobretudo devedor da filosofia helenística. Afirma Osório: se o espírito humano, ao ser adulado pelas paixões, se deixa corromper, apaga-se a alegria e a sombra de prazer (541.33-542.4). Se a superioridade dos sentidos do espírito (*mentis et rationis sensus* – 539.17-18) se impõe aos sentidos do corpo (*sensus corporis* - 539.16-17), consuma-se a *summa uoluptas* (547.45). Assim se justifica a maior felicidade do, bom rei, quando comparada com a do tirano (543.48-544.15).

A terminar o livro VIII, surge a dimensão verdadeiramente filosófica do tratado, a justificação ontológica do desejo de governar, as definições de prazer, de felicidade, de virtude, de sumo bem, a nível individual e colectivo, que encerram o conteúdo da ética, da política, do comportamento humano em geral. Equacionam-se, numa perfeita complementaridade, o prazer e o dever, a que preside o princípio do autoconhecimento, do *nosce te ipsum*.

A inspiração platónica na definição do “rei filósofo”, neste final de obra, percebe-se não apenas nos temas introduzidos, mas a nível dos argumentos invocados e da imagética utilizada. Osório considera, enfim, como condição indispensável à felicidade individual e colectiva a imitação do governo de Deus, o que confere uma dimensão sobrenatural à finalidade do estado. A sabedoria, que até aqui se definira dentro dos limites semânticos da *optima ratio*, identificada com a *lex naturae*, vai merecer uma definição que Osório atribui aos filósofos mais reputados. A sabedoria consiste, segundo estes, na harmonia da vontade e do intelecto⁵⁰. Para que tal harmonia se consume é necessário o conhecimento das melhores disciplinas, aliado à honestidade da virtude (547.34-40), e é imprescindível a ajuda divina (553.30-40).

Paralelamente à literatura pedagógica e parenética que eleva a um tema europeu a educação do príncipe, ao serviço do bem pessoal e da comunidade, em que prazer e dever caminham a par, afirma-se, na época áurea das cortes europeias, uma literatura áulica, com expressão em Portugal.

O sentido da *urbanitas*, que as *humaniores litterae* conferem, é posta, muitas vezes, ao serviço do ideal de cortesia. Este integra-se na mundividência cultural, filosófica e literária do Renascimento, como o documentam as obras de diferentes géneros, em poesia e em prosa. É esta literatura tipicamente refinada,

teorização neste sentido – a defesa do bem comum sobreposto aos interesses particulares (vide *De regimine principum*, 1.1). A mesma ideia perflha Egídio Romano e Fr. Juan García de Castrojeriz 1947: (II) 119-120.

⁵⁰ H. Osorii *Op. omnia* I, 294. 46-50 e ainda I, 552.2-7. Estava aqui enunciada a solução do problema, equacionado por S. Tomás e na sua pegada pelos autores do *Quattrocento* italiano desde Petrarca e Marsilio Ficino: o da superioridade relativa da vontade e do intelecto. Osório não debate esta questão, nem era esta a oportunidade para isso, no entanto não deixa de se pronunciar sobre os temas que tocaram a sensibilidade humanista. Vide sobre este assunto P. O. Kristeller, *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montreal-Paris, 1967, p. 106-109; É. Gilson, *Jean Duns Scot*, Paris, 1952, p. 600-602.

cortesanesca, ao modo de *Il cortegiano* de Baldassare Castiglione, que sai a lume em 1528 – com dedicatória a um português D. Miguel da Silva, bispo de Viseu, residente na cúria romana e considerado modelo de urbanidade⁵¹.

A prosa áulica elege como modelo o panegírico. Entre nós – a exemplo do *Panegírico de Trajano* de Plínio-o-Jovem, traduzido por D. António Pinheiro –, João de Barros compõe o *Panegírico de D. João III* e o da irmã deste rei, o *Panegírico da Infanta D. Maria*, em que as duas linhas de força das motivações da vida, o prazer e o dever, se conjugam e complementam na apresentação do ideal humano que os retratados personificam.

Mas é sobretudo na poesia que este ideal adquire notável expressão. É que, mais universal do que a história, segundo a definição de Aristóteles, a poesia exprime muitas vezes, entre nós, nesta época, a essência extraída dos ensinamentos da história⁵².

Acresce ainda que a lição do Estagirita, que ditara a Horácio o valor didático, ético, filosófico e lúdico da poesia, o poder de unir *utile dulci*, pois *aut prodesse uolunt aut delectare poetae*⁵³ – invocada a cada passo pelos tratadistas pedagógicos – é revigorada pelos autores italianos do primeiro Humanismo: Boccaccio no seu *De genealogia deorum gentilium libri* (de 1360 e revisto em 1374), considerado já a *magna charta* da nova dignidade universal conquistada pelas letras, ou Coluccio Salutati, em *De laboribus Herculis*, ou ainda Enea Silvio Piccolomini, no *De liberorum educatione*.

Por influência da corte, desenvolve-se uma poesia de circunstância, caracterizada pelo requinte, pela graça e pela leveza, como convém aos convívios aristocráticos, ou pela adulação, pela hipérbole encomiástica, pelo convencionalismo dos temas, pelos rasgados protestos de platonismo e resbuscados jogos mentais⁵⁴.

Um traço comum que mais parece afligir os poetas do Renascimento é o da profunda insegurança, provocada pela rápida sucessão dos acontecimentos, pela mudança que o homem não pode controlar e sofre passivamente, pela existência de uma ordem divina, perfeita e verdadeira, mas inacessível e velada aos homens,

⁵¹ Vide Sylvie Deswarte 1989. Afirma-se, nesta época, toda uma literatura cortesã que vai desde *Il cortegiano* de Castiglione e *Il Galateo* de Giovanni della Casa ao tratado de *La civile conversazione* de Stefano Guazzo. Destas obras, os tratados de educação de príncipes portugueses conservam o espírito, sobretudo no que diz respeito à *nobilitas morum*, apesar de a matéria ser adaptada à realidade do nosso século XVI.

⁵² Aristóteles, *Poética*, 1451 a 36-1451 b 10. Quintiliano, dentro da tradição primitiva de uma histórica heróica, afirma na *Institutio Oratoria* (10.1.31) que a história está muito próxima da poesia e que aquela é uma forma de poema em prosa.

⁵³ Hor. *Ars poetica*, v. 343 e 333, respectivamente.

⁵⁴ Entre os poetas palacianos, podem contar-se Pero de Andrade Caminha, D. Manuel de Portugal, Luís de Camões, que trataram os mesmos temas, celebraram as mesmas figuras (basta lembrar D. Francisca de Aragão, celebrada por estes três poetas), o que nos dá a entender o que é a poesia de circunstância e a dimensão da genialidade poética camoniana.

sujeitos por isso ao poder e às vicissitudes da Fortuna⁵⁵.

Por outro lado, numa atitude de desprendimento, fora do bulício da corte e da cidade, surge uma poesia de fundo idílico-pastoril, em que o prazer de usufruir da natureza se alia à simplicidade de vida.

A “Arcadia”, *locus amoenus*, surge como estado de alma e como categoria perene do espírito humano: a ânsia de evasão do real e do viver *procul negotiis*, que Sannazaro modelarmente exprime⁵⁶.

Na verdade, os poetas italianos, Petrarca, Bembo, Ariosto, Sannazaro, conhecidos em Portugal e em toda a Europa, e os autores clássicos, Virgílio, Horácio, Lucrécio, Ovídio e os elegíacos latinos, na sua espiritualidade e na sua sensualidade, são fonte de inspiração da expressão poética.

Por contraste à insegurança e instabilidade do quotidiano, surgem as idealizações poéticas da repousada vida no campo, da vida afortunada dos lavradores, de fonte virgiliana, ou da horaciana *aurea mediocritas*, de quem tranquilamente colhe o dia que passa, tão ao gosto da poesia coeva, neolatina e em vulgar.

Presente nos poetas portugueses do Renascimento está este conceito de existência, que radica na doutrina filosófica estoica, emoldurada no quadro idílico da vida rural, em que, com desaforo suficiente, se usufrui do ócio estudioso, da paz de espírito, do convívio com a natureza e com amigos letrados, pois em vão se procura a felicidade nos lucros do comércio, no exercício decoroso das magistraturas e na glória militar⁵⁷.

Marsilio Ficino, através da versão latina do *Corpus Platonicum* e dos importantes e extensos comentários ao *Banquete* de Platão, o *De amore*, e às *Enneades* de Plotino – figura cimeira do neoplatonismo, no século III d. C. –, torna-se o principal responsável pela difusão na cultura europeia do neoplatonismo e pelo proliferar de grande número de diálogos e tratados sobre o amor, de que são exemplo *Gli Asolani* de Bembo, já conhecidos de Sá de Miranda, e os *Dialoghi d' amore* do português Leão Hebreu⁵⁸.

Nestes tratados, em que a lição da Antiguidade se concilia com a mensagem cristã, o ideal humano desvela-se, na sua roupagem retórica e cores poéticas, cumprindo a função de ensinar, persuadir e deleitar, conciliando o prazer e o dever⁵⁹.

⁵⁵ Cf. e. g. Luís de Camões, *Rimas* 1973, e. g.: 199. Cf. supra n. 45.

⁵⁶ Gioachino Paparelli 1973: 139.

⁵⁷ Refiram-se Sá de Miranda (e.g. *Carta a seu irmão Mem de Sá*, que ilustra com a fabula do “rato do campo” e “o rato da cidade”) e António Ferreira, o “Horácio português” (e.g. *Ode* 7^a do livro I).

⁵⁸ Leão Hebreu (Iehudah Abrabanel) 1983.

⁵⁹ As teorias do amor expressas por Platão no *Fedro* e no *Banquete* obtiveram larga divulgação, a partir da tradução latina e comentário de Marsilio Ficino. Apesar disso, a filosofia do amor encontra-se unida à doutrina do *utile* e do *honestum*, como no *De officis* de

A temática amorosa e a visão secularizante do amor invadem todos os géneros literários, desde a novela sentimental ao romance de cavalaria, desde a poesia lírica à arte dramática, à epopeia.

Importa lembrar, apesar disso, a par de um Camões, as poesias do amor divino de Frei Agostinho da Cruz; e, em Espanha, os dois místicos do Amor contemplativo, que levaram a cabo a Reforma da Ordem dos Carmelitas Descalços, São João da Cruz e Santa Teresa d' Ávila, cujas obras – ao atingirem aquele nível de beleza que se impõe em toda a verdadeira criação artística – se tornam paradigma da literatura mística, em que o amor humano se transmuta em expressão sublime do amor divino⁶⁰.

Neste século XVI, não raras vezes a condição do humano se equaciona em termos de dever e de prazer, que se tocam e confundem de forma sublime: quer na literatura parenética e pedagógica de formação humana; quer na prosa narrativa das novelas de cavalaria, da história paradigmática de reis e povos, dos panegíricos, ou das monografias, em latim e em vulgar, de carácter mais ou menos sensacionalista sobre a gesta martítima nacional e seus actores; quer na poesia épica camoniana ou na poesia dramática, de inspiração mítica, ou histórica, ou bíblica – a que a pedagogia jesuítica deu redobrado vigor –, ou ainda na poesia lírica, de carácter elegíaco, de expressão individualista do eu, dos sentimentos mais íntimos da alma humana, no sentido da pura evasão hedonista ou da mais elevada expressão mística.

O sentido valorativo da existência, numa dimensão em que o profano e o sagrado caminham a par, dá o tom a toda a literatura do século de ouro português e europeu. É este o período em que a *renouatio litterarum* e a mensagem universalita do mundo clássico abriram as portas à modernidade. É este o século o mais expressivo, no espaço e no tempo, da indagação e da afirmação do Humano, do seu rosto, e além de si, de fragmentos urbanos e de paisagens, em que implicitamente se inscreve e movimenta, e que por sua vez o reflectem. E, tal como as pessoas, as cidades têm a sua vida própria e o seu fim, ditado pela

Cícero e envolve a problemática do *honestum* e do *iucundum*, como no *De finibus*, e no *De uoluptate* de Lorenzo Valla.

⁶⁰ Vide Martin Melquiades Andrés 1976. Ultrapassada a tempestade anti-alumbrada e anti-recolhida – notável o processo movido ao teólogo aragonês Miguel de Molinos (Vide Pedro Villas Boas Tavares 2002) –, a partir da Reforma carmelita, a renovação religiosa de finais do Século XVI adquire uma nova orientação mística, que S. Francisco de Sales emblematicamente representa, ao valorizar o apostolado dos leigos e a sua vocação universal à perfeição, em perfeita harmonia com as obrigações específicas de cada estado. S. Francisco de Sales, prelado de Genebra, no seu *Tratado do Amor de Deus*, cita reiteradamente as obras de Santa Teresa de Ávila e segue a espiritualidade *recogida*, para aceder a um estado de contemplação quieta, sem discursos e considerações, de íntima união com Deus. Tem-se observado, além disso, que o centro simbólico de toda a literatura espiritual do século XVII estará na contemplação. Cf. Eulógio Pacho 1969: (t. II) 291.

inelutabilidade do tempo⁶¹.

Numa palavra, a reflexão que nos propusemos fazer sobre o homem e a construção da cidade, em que se implicam as noções de prazer e dever, tem por objectivo primeiro atingir, das mais diferentes formas, «o ser que o transcende, o espírito que o significa, o motivo final que o revela»⁶². Difícil se torna, por isso, alcançar a dimensão profunda em que o prazer e o dever se concretizam no homem real do Renascimento, no seu agir, na multiplicidade de interesses em que se move, na especificidade da sua formação, da sua cultura, da sua sensibilidade e gostos próprios, e enfim, na essência do humano que é intemporal e universal.

Para mais, «a vida do espírito é intermitente», «mas possivelmente não há outro fio de Ariadne para as ciladas do pensar»⁶³. E como nos revela, de forma luminosa, José Tolentino de Mendonça, citando Albert Camus⁶⁴: «cada pessoa não tem apenas a tarefa de descobrir uma habitação. Cada pessoa tem o irrecusável dever de descobrir-se, vivendo com paixão e sabedoria, a construção de si, esse processo que, por definição, está aberto e que ao longo da existência se vai efectivando. Nós somos a nossa casa».

⁶¹ Vide supra n. 45.

⁶² Vergílio Ferreira 1991: 272-273.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ José Tolentino de Mendonça 2014: 142.

BIBLIOGRAFIA

- Alberti, Leon Battista (2011), *Da arte edificatória*. Tradução do original latino intitulado *De re aedificatoria*, (segundo o texto da *Edizioni il Polifilo*. Milão, 1966) por Arnaldo Espírito Santo. Introdução, notas e revisão disciplinar de Mário Júlio Teixeira Krüger. Lisboa.
- I. Von Arnin (ed) (1903-1924 Nachd. 1978-1979), *Stoicorum ueterum fragmenta*, 4 vols. Stutgardiae.
- Hans Baron (1970), *La crisi del primo Rinascimento italiano*. Firenze.
- August Buck (1980) *L'eredità classica nelle letterature neolatine del Rinascimento*, trad. ital. Brescia.
- Luís de camões (1973), *Rimas*. Texto estabelecido e prefaciado por A. J. Costa Pimpão. Coimbra.
- Françoise Choay (2007), *A Regra e o Modelo. Sobre a teoria da arquitectura e do urbanismo* (trad. port. da ed. original, *La règle et le modèle*. Paris, 1996), Casal de Cambra.
- J. Daniélou (1961), *Message Évangélique et culture hellénistique*, Paris.
- Sylvie Deswarte (1989), *Il 'perfetto cortegiano' D. Miguel da Silva*, Roma.
- Sylvie Deswarte (2009), “Ubi sunt tua tela Cupido?”, in Nair N. C. Soares e Santiago López Moreda (coord.), *Génese e consolidação da ideia da Europa*. Coimbra: 219-256.
- Pedro Dias (1999), “O contributo de Nicolau Chanterene para a afirmação de uma estética de raiz clássica em Portugal”, in *Raízes greco-latinas da cultura portuguesa. Actas do I Congresso da APEC*. Coimbra: 235-252.
- D. Erasmo (1961-1962), *Erasmi Desiderii Opera omnia (in decem tomos distincta)*. Recognovit Joannes Clericus, Leiden, 1703. Univeränderter reprographischer Nachdruck, Hildesheim.
- A. Ernout (1947), *Recueil de textes latins archaïques*. Paris.
- J. R. Ferreira (1993), *Hélade e Helenos I*. Coimbra.
- J. Ribeiro Ferreira(1977), “O problema educativo no *Filoctetes*”, *Humanitas*, 29-30: 21-50.
- Vergílio Ferreira (1991), *Espaço do invisível*, II. Lisboa.
- E. Garin (1955), “Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del XV secolo”, *Medioevo e Rinascimento Studi in onore di B. Nardi*. Firenze.
- É. Gilson (1932), *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2 vols. Paris.
- É. Gilson (1952), *Jean Duns Scot*, Paris.
- Pierre Hadot (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris.

- A. Haury (1974), “Cicéron et la gloire: une pédagogie de la vertu”, *Mélanges Boyancé*, Paris.
- Leão Hebreu (Iehudah Abrabanel) (1983), *Diálogos de amor*: Texto fixado, anotado e traduzido por Giacinto Manuppela, 2 vols., Lisboa.
- P. O. Kristeller (1961, 3ª ed.), “The moral thought of Renaissance humanism”, *Chapters in Western civilization*, I, Columbia: 302-309.
- P. O. Kristeller (1967), *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montreal-Paris.
- J. Lecoine (1993), *L'idéal et la différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance*. Genève.
- M. Rosa Lida Malkiel (1968), *L'idée de la gloire dans la tradition Occidentale. el'Antiquité, Moyen-Âge Occidental, Castille* (trad. do espanhol). Paris.
- Jean-Claude Margolin (1966), *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*. Traduction et commentaire de J.-C. Margolin, Genève.
- A. M. Martins (1994), “A doutrina da *eudaimonia* em Aristóteles. Da urgência de uma reconsideração da compreensão aristotélica da *Ética*”, *Humanitas* 46: 177-197.
- Armando D. S. Martins (2012), *Studium uidendi, studium aedificandi em Enea Silvio Piccolomini, Papa Pio II*. Évora (Universidade de Évora-Tese de Doutorado dactilografada).
- J. Tolentino de Mendonça (2014, 4ª ed.), *O hipopótamo de Deus (Quando as perguntas que trazemos valem mais do que as respostas provisórias que encontramos)*. Prior Velho.
- Alain Michel (1999), *Le stoïcisme au XVI et au XVII siècles. Le retour des philosophies antiques À l'âge classique*. Paris.
- Vítor Manuel Ferreira Morgado (2013), “Consonância e proporção na arte de edificar: do mundo antigo ao mundo moderno”, in Maria Cristina Pimentel e Paulo Farmhouse Alberto (eds.), *Vir bonus peritissimus aequae. Estudos em homenagem a Arnaldo Espírito Santo*. Lisboa: 563--574.
- D. Jerónimo Osório (1592), Hieronymi Osorii Lusitani, Episcopi Algarbiensis *Opera omnia, Hieronymi Osorii nepotis Canonici Eborensis diligentia. In unum collecta, et in Quattuor volumina distributa. Ad Philippum I Portugaliae regem inuictissimum*. Romae, Ex Bibliotheca Georgij Ferrarij MDXCII.
- Eulógio Pacho (1969), *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración* in AA.VV, *História de la espiritualidad*, II. Barcelona.
- Gioachino Paparelli (1973), *Feritas, humanitas, diuinitas. L'essenza umanistica del Rinascimento*. Napoli.
- André Prévost (1978), *L'utopie de Thomas More*. Texte original, apparat critique,

exégèse, traduction nouvelle, notes. Paris.

- M. de O. Pulquério (1993), “Cultura e ética na Grécia clássica”, *Máthesis* 2: 9-15.
- Américo da Costa Ramalho (1957) “Helenismo, Cristianismo e ficção”, Separata de *Estudos* (Coimbra), fasc. 9, ano 3: 1-19.
- Bertrand Russel (1977), *História da filosofia ocidental*. I. trad. do ingl. de Vieira Almeida. Lisboa, 1977.
- S. Francisco de Sales (1958) *Tratado do Amor de Deus*. Porto.
- Nair N. C. Soares (1994), *O Príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Lisboa.
- Nair N. C. Soares (2000), “Pedagogia, parénese e Humanismo em Camões e D. Jerónimo Osório”, in *Actas do VI Forum Camoniano – «Os mares de Camões»* – Centro Internacional de Estudos Camonianos da Associação para a Reconstrução da Casa-Memória de Camões (Constância, 30 e 31 de Julho de 1998), Lisboa: 41-54.
- Nair N. C. Soares (2002), “Cataldo e Resende: da pedagogia humanista de Quatrocentos à influência de Erasmo”, In *Actas do Congresso Internacional do Humanismo português: Cataldo e André de Resende*. Lisboa: 311-340.
- Nair N. C. Soares (2003) “Cidades ideais e elogios de cidades no Renascimento e em Damião de Góis” in *Actas do Congresso Internacional Damião de Góis na Europa do Renascimento* (Braga, 29-31 de Janeiro de 2003, Universidade Católica Portuguesa), Braga: 583-608.
- Nair N. C. Soares et alii (coord.) (2008), *Latineuropa: Latim e cultura neolatina no processo de construção da identidade europeia (Actas de Colóquio Internacional)*. Coimbra.
- Pedro Villas Boas Tavares (2002), *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*, Porto, Diss. Doutoramento, 2 vols.
- A. Thibaudet (ed.) (1933) *Essais de M. de Montaigne*. Paris.
- L. Zanta (1914, réimpr. 1975), *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*. Paris.

D. JERÓNIMO OSÓRIO, BISPO DE SILVES, E A SUA OBRA DE PEDAGOGIA POLÍTICA

Figura proeminente das letras nacionais e europeias, D. Jerónimo Osório, mais conhecido no século XVI do que Camões, é um dos mais famosos humanistas do Portugal de Quinhentos, autor de uma vasta obra histórica, exegética, teológica, de polémica religiosa e apologética, de filosofia moral e pedagogia política. E ainda de uma multifacetada correspondência epistolar, dirigida a altos dignitários da Igreja e dos estados europeus, a teólogos e humanistas e até a agentes de negócios, na defesa dos direitos da diocese do Algarve.

É um homem notável, interventivo, na resolução dos problemas que assolam a humanidade e dos que ensombram a grandeza da sua pátria, como testemunha o seu tratado *De regis institutione et disciplina*. 'Da educação e instrução do rei', dedicado a D. Sebastião.

Toda a produção literária de D. Jerónimo Osório, apesar da sua especificidade temática, visa essencialmente a formação moral, a transformação do espírito humano. É este o motivo do empenho que manifesta na publicação dos seus livros: não o preocupa o seu nome, preocupa-o sim que venha a perder-se fruto algum de utilidade pública, como afirma em carta que escreve a 3 de Fevereiro de 1571 ao cardeal polaco Estanislau Hosius – *non me ualde nominis mei cura sollicitat, sed ne fructus fortasse aliquis communis utilitatis intereat*.¹

O afã posto na edição do seu tratado pedagógico, que sai a lume em 1572, embora já composto em 1568 – como se sabe por carta que Osório dirige a um dedicado companheiro de Bolonha, Jean Matal² –, revela bem o interesse na divulgação da sua mensagem de ética política, e ainda a esperança que punha na recepção da sua obra.

Entre os muitos tratadistas que, desde os albores da época moderna, se ocupam da educação do príncipe e nela integram a sua doutrinação política – desde Francesco Patrizi Senense, o primeiro autor do *Quattrocento* italiano a escrever um verdadeiro tratado político-pedagógico para a formação de um príncipe, ou desde a *Institutio principis Christiani* de Erasmo que, a partir das primeiras décadas do Século XVI, difunde o gosto por este género de literatura –, a maioria desses tratadistas apresenta escassa originalidade de perspectivas.

¹ Vide a carta de Jerónimo Osório a Stanislas Hosius, datada de Silves de 30 de Janeiro de 1571 (Syluiys 3 Calend. Februarii Anno 1571) in STANISLAI HOSII *Opera omnia*, II, Coloniae, apud Maternum Cholinum, 1584, p. 391 (*Ep.* 224).

² Vide H. OSORII *Opera omnia*, IV. Vol., Romae, 1592: I, 1150.17-20 (carta a Jean Matal escrita em Lagos, em Julho de 1568); *Ibidem*, I, 1167.38-50.

D. Jerónimo Osório, pode afirmar-se, é autor de uma das obras mais significativas dessa literatura³, que constitui como que a “anti-história” da moderna ciência política, iniciada por Maquiavel⁴.

Não se limitou o Bispo de Silves em seguir um estilo, um género – o do tradicional tratado de educação de príncipes. Se pusermos em confronto a sua obra com a de humanistas de renome da primeira metade do século XVI, um Erasmo, um Josse Clichtove, um Guillaume Budé, veremos que a intenção destes autores é sobretudo pragmática. São tratados todos eles de dimensões reduzidas, que expõem princípios gerais de pedagogia, de ética e política humanísticos. O mesmo se poderá dizer dos tratados que vão da segunda metade do século XVI até aos seus finais, geralmente imbuídos do espírito da Contra - Reforma e impregnados de tacitismo.

O tratado de D. Jerónimo Osório, enroucado numa estrutura retórica, além de mais completo, é equilibrado quanto à temática educativa, moral e política. Reúne os preceitos dos tratados de pedagogia e de *vita civile* do *Quattrocento*, a que alia uma mundividência ético-política, adequada não só aos princípios humanistas como à realidade do país em que se insere e quer moralizar e instruir.

A presença de Osório em Salamanca, onde pontificava o magistério de Francisco de Vitoria e a sua escola – a designada «Escola jurídica de Salamanca», caracterizada pela importância conferida à autoridade de S. Tomás –, bem como a presença de Osório, na Universidade de Paris, e em Bolonha justificam a abrangência temática e as concepções contidas, neste tratado.

Leitor de S. Tomás – que soube reunir e comentar todo o saber aristotélico nas suas *Summae* – e conhecedor da obra de Duns Escoto e de Santo Agostinho, Osório, sem a pretensão de apresentar conhecimentos filosóficos, usa-os e torna-os actantes na simples sequência discursiva, com o maior à-vontade.

A preparação jurídica, filosófica e teológica, retórica e literária de Osório, o Cícero português, confere ao seu engenho e à sua pena os ângulos visuais indispensáveis ao traço perfeito, capaz desses novos matizes e dessa novidade de pormenor, em todos os domínios da vida humana, que explicam a originalidade da sua obra.

Esta originalidade impõe-se mesmo no tratamento de lugares-comuns: cada ideia exposta sobre um determinado aspecto de interesse para o príncipe engloba considerações de uma amplitude e curiosidade intelectual e cultural que tornam a obra um verdadeiro documentário das tendências e preocupações universais, quer a nível religioso, quer político e moral, quer cultural e humano.

Papel significativo, neste particular, desempenha o diálogo narrativo em que é composto o tratado.

³ Esta ideia encontra-se no *Praefatio* ao *De regis institutione et disciplina*, Coloniae, 1588, p.15.

⁴ Vide, a este propósito o juízo de Gabriel Naudé, autor do séc. XVII afecto à doutrina de Maquiavel e à razão de estado, na sua *Bibliographia politica* (B. N. Paris – 8ºQ 3064), p. 68-69.

A tendência para dramatizar a obra literária e o extraordinário florescimento de tratados em forma de diálogo, ao longo de todo o séc. XVI, são o reflexo do valor conferido à palavra, ao discurso, à opinião individual.

Palco de reformas e de múltiplos sistemas políticos, sociais e religiosos, o séc. XVI, no dealbar da Idade Moderna, viu surgir uma cultura nova em que o homem, pela reflexão e pelo discurso, se impunha como princípio renovador. É pelo diálogo universal entre os homens do mundo inteiro, de que a língua latina é instrumento, que são debatidos grandes problemas da existência humana. É pela palavra actuante que esses problemas adquirem verdadeiramente a dimensão do real.

Não é sem razão que os tratados de ética e de conduta social usam com frequência o diálogo, o melhor instrumento para reproduzir uma conversa⁵.

No tratado de Osório, serve de enquadramento à conversa tida entre amigos o Mosteiro dos Jerónimos e o seu jardim, na estação primaveril, a evocar sinestésias de cor e de som, apaziguadoras de cuidados, cenário ideal para reflexões filosóficas. Este monumento era um símbolo de grandeza, era um marco indelével de um passado bem próximo, ainda glorioso. Era um motivo para o enaltecimento de uma época e, mais do que isso, do rei D. Manuel, bisavô de D. Sebastião⁶.

Afastado suficientemente do bulício da corte, como o discurso insinua⁷, presta-se a sugerir o clássico *locus amoenus*, o ambiente idílico que o elemento rústico comporta nestas descrições.

Os intervenientes do diálogo são apresentados não só pelos seus nomes próprios⁸, como ainda pelos seus perfis de homens públicos, muito conhecedores das ciências da governação, em que um príncipe deve ser instruído⁹: Lourenço

⁵ A título exemplificativo, lembremos os quatro livros do diálogo *Della uita civile* de Matteo Palmieri, *Il cortegiano* de Baldassare Castiglione, os *Asolani* de Bembo, o *De educatione ac institutione liberorum* de Giovanni Antonio Flaminio, o *De optimo principe dialogus* de Giovanni Bernardo Gualandi, enfim o *De liberis instituendis* de Jacopo Sadoletto, entre outros.

⁶ Jerónimo Osório, nesta evocação, apresenta um tópico da tradição humanista, que consiste em fazer reportar o prestígio e a fama de um grande príncipe à glória de sei bisavô. Cf. a este propósito os nossos estudos: *Diogo de Teive, Tragédia do príncipe João. Introdução, texto, tradução e notas, Coimbra* ³2010; p. 233 e n. 166 e 'A Castro à luz das suas fontes – novos dados sobre a originalidade de Ferreira', *Humanitas*, 35-36 (1983-1984) 280-281.

⁷ - H. OSORIO *Op. omnia*, I, 259.52-55.

⁸ A tradução portuguesa de Álvaro Dória, que tem induzido em erro prestigiados investigadores, apresenta de forma incorrecta os nomes dos intervenientes do diálogo: *Lourenço Pedroso de Távora*, em vez de Lourenço Pires de Távora e *Francisco Sala de Meneses*, em vez do humanista Francisco Sá de Meneses.

⁹ - H. OSORIO *Op. omnia*, I, 41-51: *Ibi uero incidi in Laurentium Petreium Tauoram, qui non ita pridem Roma uenerat, et in Franciscum Salam Menesium, homines artibus, illa nobilitate dignis, in primis eruditos: qui quidem me satis amanter amplexi sunt, et ego item illos, ut mos est amicorum, salutauim. Postquam uero assedimus, Franciscum Portugalensis interuenit; homo, qui claritatem generis multis artium maximarum disciplinis ornaui, quem*

Pires de Távora, Francisco Sá de Meneses e Francisco de Portugal. Deles se diz apenas o indispensável¹⁰, dentro dos princípios aristotélicos do verosímil e do necessário¹¹. Osório toma parte activa no diálogo e assume um papel magistral na condução discursiva, pelo que lhe é sempre dada a última palavra. Era a forma de Osório se colocar abertamente no campo da realidade contemporânea e expor pessoalmente as suas ideias. Aliás, é sobretudo Osório que se nos revela como personagem central da cena: a sua cultura geral, o seu interesse por tantos domínios da filosofia, sobretudo activa – a moral e a política –, a sua sensibilidade e emotividade, reveladas em tantos passos em que sobressai um *ego*, uma forma verbal na primeira pessoa, por vezes a iniciar a frase¹².

Ao longo dos livros IV e V, que tratam da educação, e dos livros VI-VIII, que reflectem demoradamente sobre as defesas com que deve proteger-se a majestade régia, é Osório o narrador. Toma a palavra de forma omnisciente e desempenha o papel do sábio, do filósofo, que surge por exemplo, nos diálogos de um Loys Le Caron.

Mesmo quando o diálogo assume a forma de debate, sente-se que este não é senão um processo, um método de desenvolver pontos de vista diferentes ou interesses culturais e políticos diversificados, numa espécie de heteronímia, que lembra o princípio pessoano do “fingir-se é pensar-se”.

Diferentemente do diálogo dramático, o diálogo narrativo, escolhido por Osório para este tratado, permitia simultaneamente expor várias matérias, opô-las ou conciliá-las, ou mesmo transpô-las a um nível epistemológico, que as englobasse¹³.

post mutuam salutationem in medium recepimus.

¹⁰ Lourenço Pires de Távora desempenhara funções de embaixador junto da Santa Sé e era pai de Cristóvão de Távora, um dos cortesãos mais íntimos do jovem rei D. Sebastião; Francisco Sá de Meneses, 1º conde de Matosinhos e alcaide-mor do Porto, filho de João Rodrigues Sá de Meneses, fora preceptor do príncipe João, pai do futuro rei D. Sebastião, capitão da guarda deste rei e camareiro-mor do Cardeal D. Henrique e é também conhecido como poeta, o «cantor do Leça»; D. Francisco de Portugal, filho segundo de D. Francisco da Gama, 2º conde da Vidigueira, e de Dona Guiomar de Vilhena, filha do 1º conde de Vimioso – neto do Primeiro conde de Vimioso, do mesmo nome, que foi autor de um conhecido livro de *Sentenças* – foi comendador de Fronteira, estribeiro-mor e vedor da fazenda de D. Sebastião. Acompanhou o jovem rei nas suas duas viagens a África e, ficando prisioneiro em Alcácer Quibir, morre em Fez em 1579. Vide A. Guimarães Pinto, na introdução a D. Jerónimo Osório, *Da ensinança e educação do rei* (tradução, introdução e anotações), Lisboa, INCM, 2005, p.19, n.20.

¹¹ Vide ARISTÓTELES, *Poética*, 1454 a 22-36 e *Retórica*, 2.12-14; HORÁCIO, *Arte Poética*, 125 e sqq., 156-178 e 310-322; ROBOTELLO, *Explicationes* (vide *Francisci Robortelli Vtinensis in librum Aristotelis de arte poetica explicationes*, Florentiae, in officina Laurentii Torrentini Ducalis Typographi, 1948), p. 167-176.

¹² Vide e.g. H. OSORII *Op. omnia*, I, 289.5-7: *ego sic sermonem institui*; 330.42: *uolo tamen uobis aperire*; 374.25-26: *Vellem equidem in omnibus naturae instituta seruari*.

¹³ Aliás, esta preferência pelo diálogo narrativo compreende-se sobretudo em autores da segunda metade do séc. XVI, como Osório, altura em que se dá a convergência e maturidade

D. Jerónimo Osório vai usar na explanação da sua pedagogia, que se funda na realidade concreta, o que poderemos designar por pedagogia correctiva e interventiva, a *correctio morum*. Apesar de a Retórica lhe permitir o artifício da apresentação da matéria pelo lado negativo, este torna-se uma constante na obra.

Confessa Osório, anos mais tarde, desfeitas já todas as ilusões: *Multa in educatione Sebastiani Regis prospexi, quae patriae interitum minabantur*¹⁴, ‘Muitas coisas eu previ na educação do rei D. Sebastião que ameaçavam a ruína da pátria’.

E em carta ao velho amigo António Agustín, então arcebispo de Tarragona, em 16 de Novembro de 1578, afirma: ‘Pesa-me porque saíram verdadeiras algumas sentenças minhas que muitos chamam profecias, nos livros *De regis institutione et disciplina*, mas são conselhos de Deus e serão para sua glória’¹⁵.

Na verdade, os livros sobre educação e instrução do rei, que saem a lume quatro anos após o governo efectivo de D. Sebastião, surgem como um grito de alerta, que poderia pôr travão a uma conduta negligente dos deveres, obcecada pela glória das armas, incentivada pela corte de adutores e ambiciosos que o rodeavam.

Para fundamentar as exigências morais que o cargo de rei requer, apresenta Osório uma concepção muito elevada do homem e da sua natureza¹⁶.

Todos os ornamentos e defesas, tais como as letras, o apoio de homens avisados, a religião, os dotes da natureza, do espírito, da instrução e da educação devem ser orientados para o bom desempenho do ofício de rei, dada a importância de que este se reveste (469.1-13).

de diversas correntes – que se manifestavam desde os começos do Renascimento – e se desenvolve uma concepção do saber como um todo, traduzido no gosto de obras com um carácter enciclopédico. Este tipo de diálogo revela-se um cómodo instrumento de propagação da riqueza e multiplicidade de ideias. Note-se que autores da primeira metade do séc. XVI, como Erasmo e Tomás Moro tiveram como modelo os diálogos de Luciano, conhecidos e divulgados desde o primeiro Renascimento. A técnica do diálogo luciânico, com a sua variedade e criatividade (vide, a este propósito, J. Bompaire, *Lucien écrivain: imitation et création*.) teve grande fortuna e cativou ainda autores do Século das Luzes, como Du Périer, Fénelon e Diderot, que dele se serviram para tratar os problemas novos.

¹⁴ Vide *Defensio sui nominis* in H. OSORII *Op. omnia*, I, 1126.32-34.

¹⁵ Vide F. Miquel Rosell, ‘Epistolario António Agustín: Ms. 53 de la Biblioteca Universitaria de Barcelona’, *Analecta sacra Tarraconensia XIII* (Barcelona, 1935-1940) 113-202: carta 50, p. 190: «Portugal está tal qual los pecados públicos merecian. Yo hize mi officio con el rey, que Dios tenga en su gloria, y asi lo hizieron otros muchos; mas pudieron más lisonjeros y hombres más deseosos de ayuntar dineros y juros que conseios prudentes y sanos. Pésame porque salieron verdaderas algunas sententias mias, que muchos llaman profecias, en los libros *De regis institutione et disciplina*, mas son conseios de Dios y serán para su gloria. Cf. também Sebastião Tavares de Pinho, ‘Jerónimo Osório e António Agustín: convívio e correspondência epistolar’, in: *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*, Cáceres, 1996, p. 596.

¹⁶ Cf. p. 464 e sqq.

O ofício de rei exige sabedoria. Só o rei-filósofo pode dar cumprimento à tarefa ingente, ao *munus diuinum* que lhe é imposto. É o modelo de Platão, que Osório ressuscita (557.9-13) para o encarnar em D. Sebastião.

Este alto conceito do chefe supremo da comunidade política traduz-se na dignidade do seu ofício. Ao rei cabe a *cura morum*, uma verdadeira missão ética¹⁷ e o cumprimento de um vasto programa concreto.

As exigências, a nível humano e divino, que o nome de rei implica, levam o autor-narrador a ocupar-se da educação moral, ou antes das virtudes do rei, indispensáveis à felicidade da República. A abordagem do tema da educação pela definição de felicidade, que se prende com a posse da virtude, remete-nos para o livro VII da *Política* de Aristóteles, que Osório tinha em mente.

A educação do príncipe tem o maior valor a nível individual e colectivo (260. 52-61). Osório vai ocupar-se dela desde os primeiros anos de vida, nas várias componentes que a educação humanística consagrou: educação física, intelectual e ético-religiosa – *palaestra, et litteris et religione* (263. 34). A complementaridade destes três aspectos da formação integral define à partida os objectivos da educação.

A educação não é prioritariamente dirigida ao conhecimento teórico ou prático, mas à formação do carácter, à equilibrada e reflectida maneira de ser e de proceder. Assim o homem bem educado, bem formado atingirá a virtude, o conhecimento do *honestum*, segundo a terminologia de Cícero. Assim a virtude e a sabedoria passa a ser fruto de estudo, a poder ser ensinada, como a tradição socrática teorizava¹⁸.

Ao enunciar de forma abstracta os princípios teóricos em que assenta a educação, Osório não define *ratio* como princípio activo do conhecimento, como potência intelectual, mas como princípio definidor da essência ética da vida humana. A *ratio* configura-se com a *natura*, com a *natura non uitiosa*, como lhe chama Cícero (*Off.* 1, 120; *Tusc.* 3, 2), com a natureza na sua autenticidade, reconhecida como norma da moral. Em Osório, assiste-se a todo um processo hermenêutico, em torno do conceito de *ratio*, que se vai especificando segundo o contexto.

Ao dar continuidade à discussão sobre o valor das letras, que se arrastava do livro I, afirma Osório, no livro II, não pretender mostrar que a sabedoria consiste nas letras, mas antes provar que toda a força da sabedoria deve ser colocada *in optima ratione*¹⁹, ou – para o dizer segundo a expressão de Montaigne – numa cabeça bem formada²⁰

¹⁷ *Principis autem officium est, ad uirtutem omnes incendere* (436.51-53)

¹⁸ O problema do ensino da virtude é posto no *Ménon* por Platão. Vide os termos da formulação desta problemática em J. RIBEIRO FERREIRA, ‘O problema educativo no “Filoctetes”’, 29-30 (1977-1978) 21-50.

¹⁹ Assim se refere Montaigne ao modelo de mestre, que deveria ter “plutost la teste bien faicte que bien pleine” (*Essais*, 1.26).

²⁰ H. OSORII *Op. omnia* I, 294. 14-17: *...nec enim id nunc ago, ut ostendam, in litteris sapientiam consistere; sed, ut demonstrem, omnem sapientiae uim esse in optima ratione collocandam.*

A *recta ratio*, de que o espírito do rei nunca se deve desviar, é considerada *lex diuina*²¹.

Desta forma estabelece Osório os princípios de pedagogia e de moral conceptual, que presidem à elaboração do seu tratado. Se a razão se configura com a natureza, com a lei natural e lei divina (547.10-14), necessária se torna a educação, que fornecerá as firmes defesas²².

A educação integral, intelectual, moral e física forma o homem na virtude, na sabedoria, apanágio do *praestans uir*. Só este deverá ser o *moderator*, o *rex* da comunidade política, pelo que os princípios teóricos, fundamento da pedagogia, da moral e da política são os mesmos.

A pedagogia de Osório reflecte assim a concepção do homem e do mundo, o ideal de perfeição humana que o Humanismo colheu sobretudo na Antiguidade clássica.

A iniciar a *institutio puerilis* enunciam-se os princípios indispensáveis ao louvor de todo o género de disciplinas, *natura, ars et studium*, ‘natureza, instrução e exercício’, a tríade educativa que remonta aos Pré-socráticos e conheceu grande divulgação entre os Sofistas e, sobretudo, a partir deles²³.

Osório vai partir dos mesmos postulados²⁴. A *natura et ars et studium* são invocados como indispensáveis a um bom desempenho do ofício de rei. O conhecimento da natureza humana, na sua dualidade corpo e alma, surge como elemento indispensável na construção do edifício educativo. E prossegue, se é possível, sem a preparação que as letras concedem, obedecer à razão, Osório não se deterá nas letras, pois basta que cada um obedeça a uma razão bem esclarecida, isto é, à lei da natureza²⁵. Era a posição naturalista, rejeitada por Quintiliano, que suspeita da possibilidade dos *indocti* serem bem formados, sem a *ars*²⁶. A teoria educativa de Osório tem certas intuições²⁷, a nível de expressão, que são verdadeiramente pioneiras ou precursoras de doutrinas cujo conteúdo ficou como marco do pensamento universal. Além da sugestão da referida máxima

²¹ H. OSORII *Op. omnia* I, 294. 54-55. A definição da *ratio* como fonte transcendental, de que a lei universal, divina é a expressão, encontra-se a cada passo na obra de Cícero: vide e.g. *re rep.* 3, 33; *De leg.* 1.22, 23; *De fin.* 3, 67; *Philip.* 11, 28.

²² H. OSORII *Op. omnia* I, 295. 4-7: *Multis igitur opibus fulciendus est animus ne ruat et ratio contra omnes cupiditatis impetus, firmis praesidiis munienda.*

²³ Vide Platão, *Fedro* 269d e *Leis*, VII, 792e; Arist., *Pol.* 1332 a 39; 1337 a 1; *EN* 1179b 20; *Rhet.* 1410b 6-7

²⁴ H. OSORII *Op. omnia*, I, (333. 37-47):... *ingenium habeat opus est, natura sagax et acutum, maximarum artium studio, et disciplina limatum, usu, et exercitatione perpolitum.*

²⁵ H. OSORII *Op. omnia*, I, (294. 27-32): *si igitur sine litteris, sine doctrina, sine aliquo eiusmodi adiumento potestis efficere, ut Rex secundum optimam rationem vitam instituat, nihil moror litteras: satis enim sapiens erit, qui optima ratione, hoc est legi naturae paruerit.*

²⁶ Vide *Inst. Orat.*: sobretudo 2.12 e ainda 2.11,1; 17, 3; 17, 9; 9.4, 3; 11.3, 11; 12.5, 2.

²⁷ H. OSORII. *Op. omnia* I, 294. 13-17: *...nec [...] in litteris sapientiam consistere sed [...] in optima ratione collocandam*

de Montaigne, esta mesma expressão *optima ratio*, identificada com a lei da natureza (294.27-32), evoca o naturalismo de Rousseau.

Se estas semelhanças se colocam no domínio da sugestão, não há dúvida de que um elemento comum está presente na obra dos dois humanistas, Osório e Montaigne, e também em Rousseau: é a crença na natureza humana e nas suas potencialidades. Poderemos no entanto afirmar que ao racionalismo estoicizante, que preside ao pensamento dos autores de Quinhentos, se opõe o naturalismo radical do Enciclopedista.

Apesar de Osório, na linha de Quintiliano, vir a rebater a posição dos naturalistas, que dispensam o cultivo das letras, não podemos deixar de observar que regista desde logo a inferioridade da excelência da cultura intelectual (294.32-36) em relação a uma perfeita formação da consciência, a um domínio perfeito da razão esclarecida e virtuosa (294.36-39). No entanto é imprescindível a esta boa formação o apoio das letras (294. 61-62), da ajuda de homens sabedores e da religião.

A educação moral e religiosa deve ser recebida com o leite da ama (296.33-35; 379.28-29)²⁸. A aquisição de bons hábitos, a alimentação moderada e o exercício físico preparam o corpo e o espírito para o cumprimento dos preceitos da honestidade e são condição de saúde e beleza física – o ideal estético do século XVI está aqui presente (296.35-51).

A crítica à educação branda, que enfraquece a vivacidade do espírito e embota os nervos da virtude, está presente, por inspiração clássica²⁹, em todos os tratados do *Quattrocento* italiano.

A educação física vai ser tratada não em si mesma, mas na sua íntima ligação com a educação do espírito. Osório, intérprete do pensamento pedagógico humanista, conhece as obras mais importantes que se escreveram sobre a educação moderna. A novidade essencial da pedagogia, condicionadora da nova prática educativa, assenta no método já preconizado por Platão³⁰ que o espírito humanista encarecera: a criança como centro e sujeito activo da educação.

As qualidades morais, intelectuais e pedagógicas do mestre (261.38-44; 381.51-55; 382.47-383.1), os hábitos da ama, que não deve proferir palavras

²⁸ Vide sobre a educação e os cuidados a ter na primeira idade a *Política* de Aristóteles, cap. XVII do livro XVII (1336 a2 e sqq). A educação da classe dirigente é tratada extensamente por Platão nos livros II, III, XI e XVII da *República* e no livro XVII da *Política*; Quintiliano trata da formação do seu orador, da educação integral, enciclopédica, no livro I até ao cap. X.

²⁹ O ideal educativo espartano, atribuído ao legislador Licurgo (vide PLU., *Lyc.*), que inspirou Platão na *República*, permanece como paradigmático no séc. XVI e para além dele. A própria Revolução Francesa vai ter presente o modelo da educação grega, sobretudo espartana. Vide o sugestivo artigo de J. R. Ferreira, 'Grécia e Roma na Revolução Francesa', *Revista de História das Ideias*, 10 (1988) 203-234.

³⁰ A persistência das primeiras percepções infantis, dos seus primeiros hábitos, é comparável à do perfume de um vaso, às marcas da cera (*Teeteto* 135c; *Filebo* 83). Estas imagens são muito caras aos pedagogos humanistas e Osório não foge à regra.

inconvenientes (374.22-25; 374.36-41), são essenciais na educação moral (396.33-35). Nesta explanação não falta mesmo a censura – que remonta às *Noctes Atticae* de Aulo Gélío (12.1) – às rainhas que devem amamentar os filhos, pois a natureza as dotou de dois seios como aos outros animais (374.25-26)³¹. Um pormenor realista é contudo acrescentado por Osório: nem só as rainhas, mas quase todas as mulheres de boa família, preferem partilhar com outras mulheres o dulcíssimo nome de mãe. Responsáveis por isso são as *deliciae atque perditiores* dos tempos actuais (374.26-36).

Debruça-se então sobre a educação moral e religiosa, a importância da oração nos reis: desde criança, implorar a ajuda divina, a graça e o favor de Deus (381.1-6). Contudo afirma que a principal oração é o cumprimento dos deveres, a pureza e castidade de vida, a *modestia*, a *fortitudo* (280.14-48).

As virtudes morais são comandadas pela religião (381.25-30 que é bem diferente da superstição (381.32-48).

Finalmente trata Osório da educação intelectual. A sua enunciação da *ratio studiorum* humanista é a mesma que informa os tratados de educação, os de Retórica, de Filosofia e as próprias "Orações de sapiência", desde as que se proferiram na Universidade e sobretudo no Colégio das Artes, em Coimbra³². Inicia com a Gramática e vai propor para o seu ensino os autores que, pela sua mensagem moral e pela *latinitas*, se impõem à consideração do educando: César, Salústio, Tito Lívio, entre os historiadores, Cícero, Virgílio, Horácio.

O estudo dos poetas clássicos que figura desde o "Regulamento de estudos" da *Schola Aquitanica*, de André de Gouveia³³ até à *Ratio studiorum* dos jesuítas é revelador da cultura literária dos humanistas.

A disciplina da Gramática, que inclui a Poesia e a Retórica; o estudo da Dialéctica (397.27 e sqq), indissociável da Retórica (398.59 e sqq), imprescindível em todo o acto da comunicação humana, e uma e outra definidoras da *eloquentia* (399.11 e sqq). A Música (385.43 e sqq) e o seu papel educativo na formação harmónica da personalidade humana, a que Osório dá larga expressão. É que ela tem o poder de recrear o espírito do trabalho e abrandar a veemência e o ardor da natureza (287.12-13).

Segue-se o ensino da Matemática: Aritmética, a Geometria, a Astronomia. Estas disciplinas merecem considerações respeitantes não só à sua utilidade prática para a ciência da governação como ainda à sua importância na formação do carácter³⁴.

³¹ É este um *topos* humanista que, desde o *Quattrocento*, a cada passo é retomado (vide e.g. Ermolao Barbaro no seu *De re uxoria*).

³² Vide o artigo de A. Costa Ramalho 'Cícero nas orações universitárias do Renascimento', *Revista da Faculdade de Letras: Línguas e Literaturas. Universidade do Porto*, II série, vol..

³³ Vide E. VINET, *Schola Aquitanica*, texto latino revisto por Alfredo de Carvalho. Coimbra, 1941.

³⁴ Desde Platão que se atribuíu um grande papel instrutivo e formativo às matemáticas. A tradição romana repete esta ideia: *Rep.* I, 30; *Tusc.* 1.5; Quintiliano, *Inst. Orat.* I, 10.

Quanto à astronomia judiciária, tanto em voga no séc. XVI, tem Osório oportunidade de a desacreditar no livro VIII do seu tratado *De iustitia*³⁵.

Um aspecto que não podemos deixar de sublinhar é o espírito renovado com que as disciplinas tradicionais do *quadriuium* se assumem como parte integrante da formação do príncipe. A referência ao nome do grande matemático Pedro Nunes (397.20), mestre do príncipe, considerado o maior matemático do seu século³⁶, revela só por si a dimensão actual que Osório quis imprimir à recomendação destes estudos.

Por fim a Filosofia, que Osório, inspirado no famoso passo das *Tusculanas* (5.5) de tão grande fortuna entre os humanistas, qualifica de *uigilantiae magistra* (532.33-36), tem também importante papel na formação do príncipe. Encarece a filosofia moral e os escritos sobre os diversos géneros de repúblicas, sobre a ciência de bem governar e reger o povo, sobre a conservação e prosperidade da república, sobre os vícios e os remédios que nestas influem (446.5-15). É sobretudo a História que, mau grado a brevidade de vida individual, pode fornecer ao príncipe os ensinamentos das gerações passadas, conferir-lhe a prudência (446.15-32). A história – definida nos termos empregados por Cícero no *De oratore* (2.9) – vai merecer um tratamento particular (446.32-447.3) ao cronista dos *Feitos de D. Manuel*³⁷.

Esta educação integral, como a refere o próprio Osório (450.12), tem um importante papel na formação interior, na ascese espiritual e operativa do homem³⁸. São estes os objectivos da educação em Osório.

Assim se compreende que o nosso humanista defenda que a educação da nobreza siga o mesmo programa de estudos que a educação régia (517.22-31), pois só ela é geradora das virtudes humanas e divinas, que se impõem à imitação de todos (512.12-514.26).

O próprio povo deveria ser educado, pois só uma boa educação de todos os cidadãos preserva a integridade dos costumes (515.17-47). É que a força dos bons costumes é mais durável do que a força das armas (492.9-493.44), afirma Osório humanista.

Esta importância da educação está implicada com o alto conceito em que é tido o ofício de rei e a sua dignidade, os três aspectos a que se resume a *res*, a *inuentio* deste tratado: *de regis institutione, officio et dignitate*.

³⁵ H. OSORII, *Op. omnia*, II, 377.36-57.

³⁶ Vide Luís de Albuquerque, *Os descobrimentos portugueses*, Lisboa, 1985, p. 271. No dizer deste prestigiado professor: “só com Pedro Nunes, astrónomo, e com D. João de Castro roteirista, se atingiria em Portugal um novo patamar no progresso do conhecimento científico (*ibidem*, p. 204).

³⁷ O papel formativo de História é um *topos* humanista, desenvolvido pelo próprio J. Bodin. A título de exemplo, vide DIOGO DE TEIVE, *Institutio Sebastiani in Epodos que contêm sentenças uteis a todos os homens às quaes se acrescentão Regras para a boa educação de hum Príncipe*. Texto latino e tradução em verso solto por Francisco de Andrade. Lisboa, 1786, p. 158

³⁸ Vide a este propósito M. de La Galanderie, *Christianisme et lettres profanes*, (1515-1535), Lille-Paris, p. 35-44.

O nome de rei é para Osório um conceito digno de nota. A imagem do governante é decorrente do seu ofício, da finalidade do Estado.

As múltiplas facetas, que englobam o *regis officium*, vão merecer tratamento a partir da definição de funções do rei homérico: sacerdote, orador, juiz, chefe militar.

Apesar de Osório discordar desta acumulação de competências³⁹, impraticável no seu tempo, vai tomar cada uma delas como ponto de partida da sua exposição. Da importância da religião no rei ocupa-se sobretudo no livro VI (452.56-468.20).

As restantes funções do rei homérico – orador, juiz, chefe militar – merecem um tratamento adequado à realidade concreta nacional, que se presta a considerações de verdadeira intervenção: a defesa da comunicação oral e fácil acesso dos súbditos ao rei, que deve conhecê-los pelo nome (480.58-481.15) – tal como D. Aleixo de Meneses, aio de D. Sebastião, recomendava ao seu discípulo –, dificultada por cortesãos e adutores⁴⁰; a participação do rei nos julgamentos – conhecido ficou o zelo da justiça de D. João III⁴¹ – a que deve assistir e em que, nas causas mais difíceis, se for caso disso, interpor a sua autoridade (479.52-480.21); a morigeração e disciplina dos soldados (495.36-40); o reconhecimento do mérito devido aos soldados, defensores e guardiões da pátria (480.42-58).

O ofício de rei abarca todos os domínios da actividade humana, que estão sujeitos à sua superintendência, virtude, moderação, exemplo (478.8-30). A imagem do rei-arquitecto, colhida na tradição clássica⁴², que Leon Battista Alberti faz reviver de forma expressiva, serve a Osório para exprimir a sua concepção de *iudex ingenii*, que superintende à estrutura e organização da cidade (481.44-50).

É pelas virtudes régias e pela acção governativa que Osório concretiza a finalidade do estado – que faz consistir, como Platão, Aristóteles e S. Tomás⁴³,

³⁹ Pela boca de Francisco Sá de Meneses (283.16-40), Osório faz referência, num tom interventivo, à ocupação indevida de cargos alheios e à ambição do poder que leva à acumulação de vários cargos. Esta situação arrasta o mau cumprimento dos deveres e a subversão da república.

⁴⁰ D. Aleixo de Meneses na sua *Fala sobre a educação do senhor Rey Dom Sebastiam (Filosofia de Príncipes*, I, cit., p. 78) considera uma das causas da perturbação de paz e estabilidade do reino *apartarem os principes da affabilidade e communicacam dos seus vassallos, em particular dos nobres, persuadindolhes, que a verdadeira grandeza consiste em dar pouca parte de si ao povo, e acrescentar com severidade o respeito, e veneracam proprio da Magestade Real, que nunca he bem respeitada, sem ser em alguma maneira temida: attendendo nisto a converter em si a graça, e favor popular, que tiram ao Príncipe, enquanto (como Internuncios) dam repostas, e dispensam mercês, que os Reys houveram de fazer por si mesmos.*

⁴¹ Frei Amador Arrais, *Diálogos*. Ed. de M. Lopes de Almeida, Porto, 1974, p.338; “Diálogo V – Das condições do bom príncipe”, p. 338, apresenta D. João III como modelo de governante, no que se refere ao *zelo da justiça*, segundo os nossos costumes e instituições. Cf. supra p. 341 n. 3.

⁴² Vide a este propósito Platão, *Plt.* 259c-e, Aristóteles, *Eth. Eud.* 1217 a 6; *Eth. Nic.*, 1141b24; *Pol.* 1325b23.

⁴³ Aristóteles fala da felicidade acessível a um estado, no livro III do *Política* (1280b 39-1281b8) e no livro VII (1331b), como já o fizera Platão, em *Leis*, 743c. A felicidade só se alcança através de leis justas (Platão, *Leis*, 631a-b), pelo que os homens dotados de virtude – condição indispensável à felicidade – e de sabedoria devem segui-las (Platão, *Rep.* 521a e Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1177b 9-18). Na filosofia helenística, sobretudo Aristóteles, colhe S. Tomás a sua

na felicidade individual e colectiva (554.20-25). Do ponto de vista da felicidade individual, essência da felicidade colectiva, Osório é sobretudo devedor da filosofia helenística. As três espécies de bens, do espírito, do corpo e externos, são objecto da consideração de Osório (482.9-21), que as integra na sua concepção de felicidade, à semelhança dos Académicos e Peripatéticos – *Bona autem Academici et Peripatetici trifariam diuidunt*⁴⁴.

Vai Osório ocupar-se da riqueza, que se conta entre os bens externos. É uma forma clássica de introduzir os *fundamenta* do estado.

Neste capítulo Osório apresenta a sua visão económica e social, ao mesmo tempo que denuncia as necessidades nacionais e certos hábitos e costumes viciosos. A primeira fonte de riqueza é a agricultura (482.27-29), como o afirmavam a cada passo os humanistas, de que a *Utopia* de Moro é exemplo significativo⁴⁵. Os tratados clássicos sobre o cultivo da terra (de Varrão, Paládio, Columela), sem falar já na poesia que enaltece a vida do campo, como as *Geórgicas* virgilianas, vão merecer a atenção especial dos editores.

A utilidade da agricultura, os valores morais que desenvolve, o prazer que se colhe na vida rústica são aspectos que Osório não descarta, sem deixar de fazer uma breve insinuação ao tema da *aurea mediocritas* (483.19-28) e um elogio da monarquia primitiva portuguesa que, neste particular, a acção de D. Dinis concretiza (486.7-26). Além disso não poupa as críticas pelo abandono dos campos, devido à falta de homens, que cultivem a terra, por se encontrarem na conquista e defesa de paragens longínquas (482.59-483.32). Aconselha medidas a tomar, para que a actividade agrícola se desenvolva, sem que sejam descuradas as outras artes e ofícios e a boa gestão comercial (486.26-29). A importância do comércio na máquina portuguesa requer a protecção devida aos mercadores, por cuja fidelidade e dedicação se sustentam não poucos cargos da república e se alimenta a economia externa do país (486.29-44). Por fim o príncipe é apresentado como o defensor dos artífices⁴⁶, mesmo dos mais humildes artesãos e o responsável pela gestão de todas as fontes de produção e de riqueza (486.44-58).

À prosperidade pela abundância de bens, que o trabalho confere, alia Osório a força das armas e da justiça (486.58-61). Platão, que se conforma perfeitamente

teorização neste sentido – a defesa do bem comum sobreposto aos interesses particulares (vide *De regimine principum*, 1.1). A mesma ideia perflha Egídio Romano e Fr. Juan García de Castrojeriz (cf. *Glosa* cit., II, p. 119-120).

⁴⁴ A enunciação das três espécies de bens é feita por Platão (*Filebo*, 48e; *Leis*, 743 e por Atistóteles (*Política*, 1277 a 22 sqq.); 1323 a 21; *Eth. Nic.* 1098b 13 sqq.).

⁴⁵ Vide ANDRÉ PRÉVOST, *L'utopie de Thomas More*. Texte original, apparat critique, exégèse, traduction nouvelle, notes, Paris, 1978, p. 453-457 (72-74), 679(79).

⁴⁶ Tomás Moro intitula um capítulo do livro II da *Utopia*, “De artificiiis” (ed. cit. p. 467-481 (79-86) que abrange muitos dos temas que Osório retoma: o incentivo ao trabalho e à aprendizagem de uma profissão – p. 469 (80); a gente ociosa, onde inclui os nobres – p. 473 (82). Sem pretendermos falar em influências, não duvidamos do conhecimento de Osório desta obra da literatura universal, cujo protagonista é um marinheiro português, Rafael Hitloder.

à lei divina (498.64-66), vai servir-lhe de referência, no tema da justiça. A moralização destes dois domínios, o ofício das armas e a jurisprudência, leva o nosso humanista à denúncia dos costumes do tempo, por oposição ao *mos maiorum*, como por exemplo a crítica ao duelo, flagelo que varreu toda Europa, ou ao costume vicioso dos descendentes de boas famílias considerarem desonroso ocuparem-se em qualquer ofício ou actividade, em que possam ganhar a vida (494.11-43).

Referências interventivas ocorrem também em muitos outros aspectos: as guerras entre príncipes cristãos (526.25-28); o maior valor, na guerra, da ordem, da moderação, da tática da disciplina do que da bravura (495.36-40); a moderação da coragem pela obediência (496.43-59); a maior força dos bons costumes do que a força das armas (492.9-493.44); a crítica à subtileza das leis, que deve ser combatida: nem leis em grande número, nem difíceis (499.37-41); a justiça distributiva a a justa recompensa segundo o mérito (511.23-512.12); o cuidado que os pais devem ter na educação dos filhos (507.21-23). A concluir o livro VIII, Osório considera como condição indispensável à felicidade individual e colectiva a imitação do governo de Deus, o que confere uma dimensão sobrenatural à finalidade do estado.

A formação clássica de Osório leva-o a seguir as normas ético-jurídicas da teorização aristotélico-tomista, imbuída do idealismo ético de Platão – síntese digna de um Cícero – sem perder de vista as instituições e costumes portugueses, que é necessário defender e moralizar. O *De regis institutione* respira as ideias e a mentalidade nacionais do terceiro quartel do séc. XVI e é um espelho das realidades sociais e políticas desse tempo.

A concluir, poderemos afirmar que no vasto *corpus* da obra osoriana, o *De regis institutione et disciplina* não ocupa um lugar insignificante. Obra da maturidade, é também uma das mais significativas da produção do célebre bispo de Silves, pela diversidade temática que envolve, pela magnitude dos conhecimentos apresentados nas várias áreas que abrange, pela expressão da sua sensibilidade de humanista corresponsável na condução da *respublica* e orientação do seu príncipe.

OS LUSÍADAS DE CAMÕES E O *DE REGIS INSTITUTIONE ET DISCIPLINA* DE D. JERÓNIMO OSÓRIO

A importância e o significado de um confronto entre o pensamento de Camões e de D. Jerónimo Osório, dois luminares da Literatura e da Cultura Quinhentistas, nacionais e europeias, foram objecto da atenção de reputados historiadores do nosso mundo das Letras, a quem a História de Portugal e a História das Ideias devem muitos e notáveis contributos. Refiro-me aos saudosos mestres da Universidade de Lisboa, Professores Jorge Borges de Macedo e Francisco da Gama Caeiro.

O primeiro alude à necessidade de uma análise do *De regis institutione et disciplina* de D. Jerónimo Osório para a compreensão da ideologia d'Os Lusíadas¹. O segundo é autor de uma comunicação intitulada 'Camões e D. Jerónimo Osório: uma aproximação à luz da História das Ideias', de que não se conhece senão o resumo, já que as *Actas* do Colóquio *Camões e D. Jerónimo Osório na História e na Cultura Portuguesas*, promovido pela Academia Portuguesa de História, não foram, nem poderão vir a ser publicadas².

Fica-nos, pelo menos, desta iniciativa, a confirmação, unanimemente aceite, da grandeza destes autores do nosso século de ouro, Camões e Osório, que, na língua vernácula e na latina, se impõem pelo valor das suas obras, entre as quais é possível estabelecer análises comparativas e conexões, a nível das «construções doutrinárias, expressas ou implícitas», que permitem captar melhor «o sentido e dimensão global das respectivas obras»³.

No ano de 1572, vêm a lume a «Segunda parte» da *Imagem da vida cristã*, de Frei Heitor Pinto, a gramática latina do jesuíta P^e. Manuel Álvares, *De*

¹ Vide JORGE BORGES DE MACEDO, 'História e doutrina do poder n'Os Lusíadas', separata de *Garcia da Horta*. Número especial comemorativo do IV centenário da publicação de *Os Lusíadas*. Lisboa, 1975 (reeditado em *Os Lusíadas e a História*, Lisboa, 1979). Ao Professor Borges de Macedo devo o incentivo para a elaboração deste confronto entre o *De regis institutione et disciplina* e os *Lusíadas*, em amável carta que me dirigiu aquando da publicação do meu livro *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Lisboa, 1994.

² Deste Colóquio, realizado de 14-17 de Outubro de 1980, foi apenas publicado um folheto de nove páginas com o programa e o sumário das comunicações (Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1980). Fui informada, nesta Academia, que a grande maioria dos confrades não entregou, para publicação, as comunicações proferidas. Como, entretanto, vários deles já faleceram, a publicação das referidas *Actas* está para sempre inviabilizada.

³ Cf. os termos do 'Sumário da comunicação' do Prof. Francisco da Gama Caeiro, in *Camões e D. Jerónimo Osório na História e na Cultura Portuguesas*. Colóquio. *Programa e Sumário das comunicações*. Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1980, p. 8.

institutione grammatica, libri tres, a obra de pedagogia política do famoso bispo de Silves, D. Jerónimo Osório, *De regis institutione et disciplina*, e a edição d'Os *Lusiadas*.

Revelam estas obras grande coincidência de atitudes, de preocupações e ansiedades, quer a nível espiritual e pedagógico, quer a nível político e social, de que não estão ausentes a crítica e a intenção interventiva na realidade nacional.

No que se refere à epopeia de Camões e à obra pedagógica de D. Jerónimo Osório, 'Sobre a educação e a instrução do rei', ambas editadas com licença de Frei Bartolomeu Ferreira, tornam-se expressivas as ideias comuns, bem como a semelhança no seu tratamento, decorrentes quer de idênticas posturas filosóficas e ético-políticas, quer de uma mentalidade tipicamente humanista, que privilegia os mesmos valores vivenciais de acordo com a formação cultural e literária de ambos os autores⁴.

A teoria do poder e as posições teórico-políticas, perfilhadas por Camões n'Os *Lusiadas* mereceram já diferentes estudos⁵. O mesmo aconteceu com o *De regis institutione et disciplina* de D. Jerónimo Osório, comentado, quer na forma, quer na matéria, designadamente no que se refere às ideias políticas e pedagógicas⁶.

Cumpr-me agora fazer o confronto entre ambas as obras, já esboçado pontualmente e não de forma sistemática, no estudo que dediquei à obra do Bispo de Silves⁷.

Apesar das diferenças genológicas e formais entre um poema épico e um tratado em prosa, importa referir que a poesia renascentista, tal como na Antiguidade Clássica, não era inteiramente autónoma de outros géneros literários eruditos, que dependiam do exercício e da cultura. De entre eles, a eloquência, da qual já fora mestre Homero, ao apresentar, na *Iliada* e na *Odisseia*, paradigmas de oradores⁸. Se Homero é reconhecido, desde Platão, como modelo perfeito de eloquência, é sobretudo na Antiguidade tardia, designadamente a

⁴ Repetitivo se tornaria um confronto exaustivo destes pontos, que foram tratados já de forma sistemática, quer na obra de Camões, quer na de Osório.

⁵ Vide M. H. Ureña Prieto, 'O ofício de rei n'Os *Lusiadas* segundo a concepção clássica', *Actas da IV Reunião Internacional de Camonistas*. Ponta Delgada, 1984, p. 767-805; Marim de Albuquerque, *A expressão do poder em Luís de Camões*. Lisboa, 1988.

⁶ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório* cit., designadamente, III parte, p. 291-440.

⁷ *Ibidem*. É esta a edição *princeps*: *Hieronymi Osori Lusitani, Episcopi Algarbiensis, De Regis institutione et disciplina Lib. VIII. Ad Serenissimum et inuictissimum Portugaliae Regem Sebastianum. Olysippone, Ex officina Ioannis Hispani, 1571* (colofon: Olysippone, excudebat Franciscus Correa ampliss. et Sereniss. Cardi. Infan. Typogra. A. 1572 M. Ianu. D. 22.). A edição seguida, neste estudo, por ser a mais divulgada, é a dos *Opera omnia*, em quatro volumes, editados pelo seu sobrinho e homónimo: *Hieronymi Osori Lusitani, Episcopi Algarbiensis, Opera omnia* [...]. Romae. Ex Bibliotheca Georgij Ferrarij MDXCII.

⁸ Vide o nosso artigo 'Humanismo e pedagogia', *Miscelânea em honra da Doutora Maria Helena da Rocha Pereira, Humanitas* 47 (1995) 799-844, designadamente p. 800-802.

partir de Quintiliano⁹, que tal ideia se desenvolve e serve de apoio à concepção de poeta, modelo de abundância e variedade, *copia* e *uarietas*, em que Virgílio, na língua latina, vai ser considerado expoente máximo, sobretudo a partir dos comentários de Macróbio¹⁰. Além disso, a poesia em si mesma é um gênero a que não pode faltar a essência erudita, a prática animadora, pelo que não se concebe uma arte poética, por mais genial que seja a natureza humana, sem o apoio da cultura e do exercício¹¹.

Isto sem esquecer, porém, o acolhimento que teve, no cosmos poético-filosófico do Renascimento, a partir de autores como Boccaccio e Poliziano, a teoria poética de inspiração divina, a cosmologia vitalista, com origem em Píndaro e Demócrito, veiculada sobretudo a partir do comentário ficiniano do *Íon* de Platão¹². Através da influência da obra de Boccaccio *De genealogia deorum*, considerada já a *magna charta* da nova dignidade universal conquistada pelas letras, a teoria das origens da poesia como criação dos deuses encontra reflexos no debate poético da écloga *Alejo* de Sá de Miranda¹³.

Em contrapartida, a tríade educativa, engenho, arte, exercício – que remonta aos Pré-socráticos e conhece grande divulgação entre os Sofistas e, sobretudo, a partir deles, através de Platão, Aristóteles, Cícero, Quintiliano – é a base sólida em que assenta o edifício ideológico da retórica escolar, bem como da criação literária no Renascimento¹⁴. Todos os tratadistas, de que é exemplo D. Jerónimo Osório, repetem estas fórmulas, ou suas variantes, em latim e em língua vulgar.

A crença no valor do talento natural, do *ingenium*, da *natura*, não dispensava a cultura adquirida, a arte – a *imitatio*, na expressão da *Rhetorica ad Herennium* – e o exercício, o estudo aturado – princípios tão válidos para o orador como para o poeta, para o discurso em prosa, como em poesia¹⁵.

Esta concepção da arte poética – posta ao serviço do rei e do seu louvor

⁹ *Institutio oratoria*, X, 1, 46; XII, 10, 58 sqq.

¹⁰ Macróbio, *Saturnales*, lib. V, p. 250 (*Opera*, ed. F. Eyssenhardt, Leipzig, 1893).

¹¹ Vide, a este propósito, J. Lecointe, *L'idéal et la différence. La perception de la personnalité à la Renaissance*. Genève, 1993, p. 621 e sqq.

¹² Marsilio Ficino, *In Platonis Ionem, uel de furore poetico, ad Laurentium Medicum uirum magnanimum Epitomae*, in *Opera*, Basileae, 1576: II, p. 1281-1284.

¹³ J. Alves Osório, 'Entre a tradição e a inovação. Sá de Miranda na esteira de Garcilaso: em torno do debate poético da écloga *Alejo*', *Revista da Faculdade de Letras do Porto - Línguas e Literaturas*, II série, vol. I, 1985, p. 61. É esta teoria do *furor* poético, que a tradição retórica escolar renascentista complementava, que vai tornar-se componente privilegiada do processo criativo artístico no Romantismo.

¹⁴ Vide, a este propósito, Nair Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório* cit., p. 422 e sqq.

¹⁵ A *Rhetorica ad Herennium*, I, 3 não alude à *natura*, mas enuncia apenas os seguintes princípios: *ars*, *imitatio*, *exercitatio*. Sobre a importância na criação literária, desta tríade, expressa com fórmulas divergentes dentro de cada autor e de autor para autor, cf. ainda Cícero, e.g. *De oratore*, I, 25; Quintiliano, *Institutio oratoria*, I, 3, 1-2; II, 19, 3; Horácio, *Epistula ad Pisones*, v. 409-411.

– surge, de forma acabada, da pena auto-reflexiva de Camões, n'Os *Lusíadas* (X, 154, v. 5-8):

“nem me falta na vida honesto *estudo*
com longa *experiência* misturado,
nem *engenho*, que aqui vereis presente,
coisas que juntas se acham raramente”¹⁶.

Assim se estabelecia, na arte da escrita, um elo indissolúvel entre inspiração natural e artifício, e, do ponto de vista pedagógico, uma relação intrínseca entre *physis* e *nomos*, entre dons naturais e educação, considerada uma segunda natureza.

A fé na exemplaridade do mundo clássico e nos seus autores, considerados como mestres de perfeição estilística e intérpretes dos mais altos valores morais e de uma ética de comportamento humano, está na génese de toda a criação artística no século de ouro europeu. Assim se compreende que as mais diversas obras, desde as de carácter ético-pedagógico, às da literatura dramática, à épica, à lírica revelem afinidades entre si e repitam por vezes as mesmas ideias, nos mesmos termos.

Esta unidade de pensamento dos diferentes autores deriva não só do facto de se reportarem a um determinado momento de empenhamento colectivo em dar solução à problemática espiritual e aos condicionalismos sócio-políticos do homem, mas ainda do facto de utilizarem fontes antigas comuns, que o ensino, a pedagogia humanista veiculava, desde a infância – fase da vida em que se molda o espírito e se assimila o conhecimento de forma impressiva.

A obra de D. Jerónimo Osório, ‘*Sobre a a educação e instrução do rei*’, escrita em diálogo, pelo carácter universal da sua temática, define-se como um tratado de orientação, de conduta pessoal e política do jovem rei D. Sebastião. Nela se discute, além dos princípios gerais de pedagogia e de ética política, a realidade portuguesa, numa troca de ideias entre figuras proeminentes da vida nacional: Lourenço Pires de Távora, embaixador em Roma e esforçado militar em África, que era pai de um dos jovens companheiros do rei, Cristóvão de Távora; D. Francisco de Portugal, neto do primeiro conde de Vimioso, o conhecido autor de um livro de *Sentenças*; D. Francisco Sá de Meneses, o «cantor do Leça», que fora aio do príncipe João e figura prestigiada da vida política nacional; e ainda o próprio D. Jerónimo Osório, o famoso Bispo de Silves, escritor modelar, na língua latina, da gesta de D. Manuel, conhecido em todo o mundo pelo seu saber, revelado numa vasta obra, e pela sua capacidade interventiva, nos domínios da teologia, da religião e da política.

¹⁶ O sublinhado é nosso.

O tratado pedagógico de Osório inicia com um exórdio, que, com linguagem lapidar e cadência rítmica, se debruça sobre a ambição de reinar¹⁷, tema que se prende estreitamente à natureza do argumento e à intenção principal da obra: era necessário limar os excessos da natureza de um rei fogoso de glória e confiante no seu valor pessoal, que com a sua intrepidez punha em risco a estabilidade nacional.

Esta mesma temática surge, com toda a imagética e carga simbólica, n'Os *Lusíadas*, no episódio do Velho do Restelo (IV, 95-97), associada à empresa marítima dos Portugueses e, em veemente apóstrofe contra a classe dominante e sua degradação moral, no canto IX, 93¹⁸. Isto sem esquecer que Camões, Osório e outros autores do tempo se não recusam a ver os interesses económicos como estímulo da acção, mas reconhecem mesmo, sem preconceitos, que no comércio marítimo se fundam os alicerces de uma nova cultura económica. Prova-o a fala de Vasco da Gama ao Samorim de Calecut (VII, 62)¹⁹, bem como as considerações de Osório sobre a protecção que o rei deve dar ao comércio e aos mercadores²⁰.

Também a dedicatória da obra de Osório inclui motivos que a aproximam d'Os *Lusíadas*: ambas são dedicadas ao jovem D. Sebastião, a quem, no seu *tenro gesto*, na sua pouca idade, se augurava que viria a engrandecer o nome dos antepassados. Osório não omite, como outros autores do tempo, incluindo Camões, o incentivo à glória nas armas, a luta contra os infiéis, em que superará em mérito os antepassados²¹.

¹⁷ Vide H. OSORII, *Op. omnia*, I, 253.1-254.39 (as citações, feitas pela edição dos *Opera omnia*, apresentam sempre os números do volume, da colunas e das linhas em que se inclui o passo referido).

¹⁸ Paralelo perfeito se pode estabelecer entre este passo e as considerações que Osório tece – pedindo licença aos interlocutores para se dirigir directamente ao rei – sobre a situação política, social e económica do país: H. OSORII, *Op. omnia*, I, 434.15-437.15. Sobre os problemas económicos decorrentes da expansão ultramarina, que se reflectiam sobretudo nas camadas inferiores da nobreza, e nas classes populares, enquanto se impunha uma verdadeira classe senhorial, parasitéria e ostentatória, apoiada em privilégios de sangue, que tanto Camões como Osório denunciaram, vide Armando de Castro, *Camões e a sociedade do seu tempo*. Lisboa, 1980.

¹⁹ «E se queres com pactos e lianças/ de paz e de amizade, sacra e nua,/ comércio consentir das abundanças/ das fazendas da terra sua e tua,/ por que cresçam as rendas e abastanças/ (por quem a gente mais trabalha e sua)/ de vossos reinos, será certamente/ de ti proveito, e dele glória ingente».

²⁰ Vide H. OSORII, *Op. omnia*, I, 486.29-44. Uma nova mundividência económica, motivada pelos Descobrimentos – João de Barros, nas *Décadas da Ásia*, publicadas a partir de 1552, afirma que o comércio é o principal factor de riqueza de um Estado –, vai dar origem a um novo tipo de literatura regulamentar e jurídica, destinada a dar reposta às necessidades práticas de uma época. Entre elas, além deve ser referido o *Tratado de Seguros* de Pedro de Santarém (Veneza, 1552), sem esquecer as obras sobre Direito internacional, designadamente dos teólogos-juristas espanhóis, a partir de Francisco Vitoria e Domingo Soto.

²¹ Sobre a «guerra justa» em Camões que, como todos os autores da época, vive o problema da presença dos muçulmanos, não apenas em África, mas às portas da Europa (decisiva foi a vitória de Lepanto), vide Pedro calmon, *O Estado e o direito n'Os Lusíadas*. Lisboa, 1945. No

Em ambas as dedicatórias se traçam os objectivos destas obras e se valoriza o «proveito e exemplo» que delas tirará o seu destinatário: a do *De regis institutione et disciplina* contém a temática e o plano geral do tratado – a educação, o ofício e a dignidade real – que se vão especificando no decorrer discursivo da acção dialógica.

A obra de Osório, segundo a crítica interna, seria composto em 1564, quando o rei tinha dez anos, muito embora o seu autor revele somente em 1568 a intenção de o editar, decorrido meio ano de governo de D. Sebastião. Tanto *Os Lusíadas*, escritos em parte durante a menoridade do rei, como o *De regis institutione et disciplina* são publicados, enfim, após quatro anos de governação do jovem rei, altura em que se tornava já necessário prevenir e corrigir os seus erros.

Diversos autores têm vindo a observar a visível intencionalidade pedagógica de certos passos do Poema épico camoniano.

À semelhança dos *Poemas Homéricos*, verdadeiro manual de educação aristocrática, *Os Lusíadas* impõem-se pela excelência e perfeição discursiva da sua poesia, pelo predomínio da oratória e da eloquência sobre a organização narrativa, pelo seu carácter didáctico²². Camões acredita na utilidade e na função social do seu canto e faz do seu poema a glorificação da pátria e dos seus heróis.

A finalidade da sua poesia é, em última análise, estímulo e admoestação, emulação e ensinamento, o que confina com a essência da oratória, que tem por objectivo comover, ensinar e persuadir.

A frouxa, se não malograda organização narrativa d'Os *Lusíadas*, que foi objecto de demorada reflexão de A. José Saraiva²³, é compensada pelas relações especiais entre enunciado e enunciação, que criam um espaço predominantemente didáctico, em que o poeta discute e define valores e procura inculcá-los (e. g. *Lus.*, IV, 42; IX, 25 e 92).

tratado de Osório, no livro I (H. OSORII, *Op. omnia*, I, 264.4-18), cabe a Lourenço Pires de Távora, que fora embaixador na cúria romana e se distinguira na carreira das armas, falar em nome da facção portuguesa – *multorum opinio* – que pretendia valorizar, em detrimento das letras, as empresas militares portuguesas contra os inféis do norte de África. As cortes de 1562, cap. 24^o, manifestam a exaltação patriótica, despertada pelo cerco de Mazagão e pronunciam-se, nestes termos: «que os Estudos de Coimbra se desfaçam por serem prejudiciais ao Reyno, e a renda se applique para a guerra, e quem quizer aprender vá a Salamanca, ou Pariz e não haverá tanto Letrado sobejo, nem tantas demandas». Vide Queiroz Velloso, *D. Sebastião (1554-1578)*. Lisboa, 1945, p. 62-63. Mas é sobretudo no livro VII que Osório trata sistematicamente da importância das armas e da defesa militar (H. OSORII, *Op. omnia*, I, 486.61-487.30) e profere palavras entusiastas sobre os soldados que cobrem de glória o seu príncipe e arriscam a vida pela pátria (H. OSORII, *Op. omnia*, I, 489.23-490.25).

²² Vide Maria Vitalina Leal de Matos, *O canto na poesia épica e lírica de Camões. estudo da isotopia enunciativa*, Paris, 1981, p. 216-221.

²³ Vide António José Saraiva, *História da Cultura em Portugal*, vol. III, Lisboa, 1961, p. 669 e sqq.

A função apelativa surge a cada passo, bem patente, na apóstrofe, no imperativo, em que se destaca a segunda pessoa do singular, o *tu*, seja ele o leitor/ouvinte universal, ou o rei, que se aconselha ou admoesta²⁴.

Expressiva é a contínua intromissão da «voz» do poeta na narrativa, contrariamente à preceptística aristotélica (*Poética*, 1460 a5), que lhe mereceu já ser considerado a principal personagem da sua epopeia²⁵. Sessenta e cinco estâncias, distribuídas regularmente pelo poema – em geral, a concluir um desenvolvimento narrativo, ou mais frequentemente em final de canto –, exprimem sentimentos pessoais, confidências desencantadas ou pormenores autobiográficos, invectivas ou conselhos aos grandes e ao rei²⁶.

Reconhecida a intenção pedagógica d'*Os Lusíadas*, tal como do tratado osoriano, justifica-se assim, do ponto de vista semântico, a recorrência de certos motivos nas duas obras.

A moral pragmática e intelectualista de Aristóteles, imbuída da espiritualidade platónica, que anima a obra de S. Tomás, actualizada pela lição de Francisco Vitoria, servem de apoio à teoria do poder, quer em D. Jerónimo Osório, quer em Camões, no que se refere à origem da sociedade civil, às várias formas de constituição, à defesa da monarquia e das leis, do direito natural identificado com o direito divino, do direito civil e do direito consuetudinário, como provaram já diversos estudos designadamente, os do Prof. Martim de Albuquerque.

Mas é sobretudo pela preocupação do real, manifestada pelo exemplo histórico e mítico, e pela inserção de problemas da actualidade, a que se procura dar solução, pela crítica e pela moralização que as obras de D. Jerónimo Osório e de Camões mais se aproximam. Lembro o desempenho do ofício de rei, os deveres dos governantes – em que avulta o elogio da justiça distributiva, da liberalidade do rei, a recompensa do mérito e também a distância entre o justo e o real –, os deveres dos conselheiros e funcionários régios, a vida áulica e os perigos da adulação, a ociosidade dos nobres e a mania nobiliárquica, a necessária separação do trono e do altar, o vigor do braço militar e a missão ultramarina dos portugueses, a virtude do povo, defensor do reino, alma e força nacional.

Pedra angular da ética cavaleiresca e padrão de moralidade e da especificidade do ser português é a lealdade do povo ao seu rei.

²⁴ Vide Maria Vitalina Leal de Matos, *O canto na poesia épica e lírica de Camões cit.*, p. 217 e sqq. É este um dos aspectos mais marcantes da semelhança entre o estilo de Camões e o de Osório: é que ambos seguem os preceitos retóricos, adequados aos objectivos pedagógico-didácticos comuns.

²⁵ Vide o discurso de Jorge de Sena (1977), in *Camões e a identidade nacional*. Lisboa, 1983, p. 35-36.

²⁶ Cf. *Lus.*, V, 92-100; VI, 95-99; VII, 78-87; VIII, 39-42, 53-55, 96-99; IX, 26-28, 92-95; X, 8-9, 22-25, 45-49, 58, 119-120, 128, 145-151, 154. Vide, a este propósito, Roger Bismut, *Les Lusíades de Camões, confession d'un poète*. Paris, 1974

A cada passo enaltecida, em orações públicas, na literatura dramática, na tratadística ético-política e ainda na obra prima da nossa épica, *Os Lusíadas*.

Já antes, num momento de sentida comoção nacional, a solenidade do juramento do malogrado filho de D. João III, o príncipe João, pai do futuro D. Sebastião, várias orações de circunstância foram proferidas, em que sobressaiu, como apanágio da excelência da nação lusa, a lealdade.

O júbilo da pátria reunida para reconhecer o seu herdeiro, dá motivos aos oradores, D. António Pinheiro, Lopo Vaz e D. Sancho de Noronha, para acentuarem a lealdade que os Portugueses sempre tiveram para com o seu rei. Essa lealdade foi o principal motor da expansão ultramarina, das façanhas aventureiras em prol da dilatação da fé e do império²⁷

Ainda na *Pratica na aclamaçam do Senhor Rey Dom Sebastiam*, D. António Pinheiro, de novo orador, torna-se o porta-voz do ideário ético-político quinhentista. Significativa, neste particular, é a expressão do pacto existente entre governante e governados, a que alude, nestes termos²⁸: “ [D. Sebastião] estaa prezente pera o levantardes por vosso Rey, e Senhor e lhe dardes vossas homenagens para em tudo lhe serdes leaes, e feis vassallos; e de sua parte elle vos promete de em tudo elle vos manter em justiça, paz, e verdade, quanto lhe for possivel...”

Se o tema da lealdade da nação portuguesa ao seu príncipe herdeiro e ao seu rei dá o tema às orações proferidas no juramento do príncipe João, nesta oração em que é aclamado o seu filho – “maravilha fatal da nossa idade”, D. Sebastião –, o sábio bispo de Miranda e Leiria, na eloquência e elegância da sua doutrinação política, digna de um mestre de príncipes, não deixa de pôr o acento nesta virtude lusa.²⁹

É esta a época em que a *fides* política recebe forte abalo com as novas concepções de Maquiavel em *Il principe*³⁰. O Florentino, ao substituir a aristotélica *doxa alethês* pela *doxa*, a “verità effettuale”, não distingue entre o ser e o parecer e denuncia uma nova forma de entender as relações entre os homens.

Contrapondo-se a esta concepção, há nos nossos autores a preocupação insistente de proclamar os vínculos contratuais e humanos, os compromissos e

²⁷ Estas orações encontram-se reunidas com as de outros autores, numa edição quinhentista que estranhamente tem apenas por título: *Oração que fez & disse o doctor António Pinheyro na salla dos paços da ribeyra, nas primeiras cortes que fez o muyto alto & muyto poderoso rey dom Sebastião...*, Em Lixboa. Per joam Aluarez impressor del Rey. anno de M. D. LXIII. [B.G.U.C.- cota: R-2-17].

²⁸ Bento Joze de Sousa Farinha, *Colleçam das obras portuguezas do sábio bispo de Miranda e de Leyria D. António Pinheyro, pregador do Senhor Rey D. Joam III, Mestre do Principe...*, Tomos I-II, Lisboa, 1784 e 1785. Cf. I, p. 180.

²⁹ Sobre a lealdade dos portugueses, cf. *ibidem*, p.188; 190.

³⁰ Cf. Cap. XVIII. Vide ainda, a este propósito, J. Wirth, ‘ La naissance du concept de croyance (XIIe -XVIIe Siècles)’, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, 45.1 (1983), maxime p.35-38 « Faut-il exclure la *fides* du politique?»

os sentimentos, que se implicam numa relação social, alicerçada na sinceridade e na amizade natural, no amor pelos homens, isto é, na *philantropia* essência da *humanitas*.

D. Jerónimo Osório privilegia, na educação do príncipe, o culto da verdade e da lealdade³¹ e ataca com tal veemência os adutores³², que superam as feras cruéis, os tigres, as panteras, os leões e os monstros da mitologia, quais Quimeras, Harpias e Esfinges³³, que não é difícil adivinhar-lhe o tom interventivo que caracteriza o seu discurso. Estes adutores, verdadeiros *Gnatones Terentiani*³⁴, são os mais íntimos dos reis, *Regum amatores maximos*, cuja afeição é comparável ao amor impuro e interesseiro do jovem pela donzela, que simula querer-lhe bem para dela se aproveitar e deitar a perder³⁵. Conclui o tratadista, embora de forma abstracta e dogmática, que num reino onde domina a adulação, nem os adutores são livres, pois subjugam a sua vontade à do seu senhor; nem o rei é livre, pois, adulada a sua *philautia*, torna-se escravo de apetites; nem mesmo o povo que, desgobernado, se vê oprimido pelos impostos e perde o sentido da emulação, o incentivo pela virtude³⁶.

Também Camões, no canto IX, 26-28 aponta a dedo os adutores que induzem o rei a cometer injustiças, buscando apenas os seus próprios interesses, e cavando a ruína de todos:

E vê do mundo todo os principais
Que nenhum no bem público imagina;
Vê neles que não tem amor a mais
Que assi somente, e a quem Filáucia ensina;
Vê esses que frequentam os reais

³¹ Ibidem I, 376. 29 - 379. 25. A dado passo (I, 378. 41-43) afirma: *Postremo, omnis beatae uitae ratio, una ueritate continetur*, pelo que desde os primeiros anos de vida o príncipe deve ser educado no horror pela mentira. Quanto à lealdade, sem esquecer *Principes illi, qui nostris temporibus mendaciis, et fraudibus usi sunt* (I, 378. 29 e sqq), afirma. *Praeterea, nihil stabile potest esse, quod non est hominum fidelitate munitum* (I 377. 50-52.)

³² Para Osório, os adutores faltavam à verdade e à lealdade não só por *obsequium*, isto é para não desagradarem ao príncipe - tal como os ἀρεσκοί de Aristóteles (*E.N.* 1126 b 10 sqq.), ou os *ad uoluptatem loquentes*, na expressão de Cícero (*Lael.*, 91) -, mas sobretudo por *adsentatio*, isto é para tirarem da sua hipocrisia o maior proveito pessoal. Por isso, o tema da adulação – que integra as atitudes qualificadas no *De amicitia* de Cícero por *obsequium* e *adsentatio* – ocupa quase todo o livro II e grande parte dos livros III e VI. Além disso, o autor confessa, no final do livro V, que já tinha dito o essencial sobre a educação do príncipe (ibidem I, 421. 23-27): *Quamuis igitur nihil aliud dicerem, haec mihi satis esse uiderentur. Sed hominum impudentium insidiae, quas extimesco, faciunt, ut plura mihi dicenda putem*. Apesar disso, espraia-se por mais três longos livros, que se ocupam dos *praesidia* de que o príncipe deve munir-se para resistir às ciladas dos adutores.

³³ Ibidem I, 300. 1 -306. 11.

³⁴ Ibidem I, 302. 2

³⁵ Ibidem I, 321. 23-34.

³⁶ Ibidem I, 328.53 -329. 60.

Paços, por verdadeira e sã doutrina
Vendem adulação, que mal consente
Mondar-se o novo trigo florescente.

Neste passo do canto IX figura o mito de Actéon, através do qual Camões pretende verberar os excessos venatórios de D. Sebastião e atingir os aduladores que, como os cães de Actéon, acabam por devorar o próprio dono³⁷.

Camões, no final do canto VI, numa violenta diatribe contra os privilégios de nascimento, preconiza que o rei chame às responsabilidades do aparelho de estado aqueles que por actos provaram o seu valor.

Também uma das defesas do rei, segundo Osório, contra os aduladores é a presença no governo de muitos homens avisados, no conselho, na virtude, na fidelidade, *multorum hominum prudentum consilio, uirtute, fidelitate*, a quem designa por *reges*³⁸. E especifica que aos conselheiros cabe o papel político de moderar e temperar a soberania absoluta e assegurar o regime da constituição mista, em que se harmonizem todas as partes do corpo político e se assegure a liberdade³⁹. Para uma tão alta missão, nem a ascendência aristocrática, nem a riqueza, mas apenas o mérito deve servir como critério valorativo⁴⁰. E acrescenta: se a um rei se exige a maior sabedoria, traduzida na honestidade, na autoridade, na prosperidade – *honestas, et auctoritas, atque felicitas* – nos súbditos é requerida a amizade, a fidelidade, a alegre confiança – *amor et fides, et alacritas*⁴¹.

Não perde Osório a oportunidade, como Camões em múltiplos passos d' *Os Lusíadas*, para criticar de forma directa e expressiva os maus hábitos dos portugueses que têm por suprema honraria fazerem-se paços⁴². E, infelizmente, reflecte o defensor da *uera nobilitas*, nem sempre essa ascensão é acompanhada de virtude.

E refere mesmo a ingratidão daqueles que na sua pobreza e humildade ascenderam a lugares de prestígio na hierarquia nacional. Esta ingratidão, traduzida no desdém e arrogância em relação a quem os ajudou a subir, como se unicamente de mérito próprio se tratasse, é desenhada com grande subtilidade e riqueza psicológica.⁴³

Se não há dúvida de que estas considerações são feitas com um vincado

³⁷ Vide, a este propósito, Américo da Costa Ramalho, 'O mito de Actéon em Camões', in *Estudos camonianos*, Lisboa, 1982, cap. IV, p.45-68.

³⁸ *Ibidem* I, 425. 49-426.7. Mais adiante (I. 517.31-521.23) enuncia as qualidades dos conselheiros do rei e os vícios que não devem possuir. Afirma que devem ser prudentes e não subtis e engenhosos, discretos, fiéis, íntegros, corajosos, magnânimos

³⁹ *Ibidem* I, 521. 52-524.35

⁴⁰ *Ibidem* I, 426. 3-31

⁴¹ *Ibidem* I, 447. 16-22.

⁴² *Ibidem* I, 428. 7-20; Cf.7-10: *In Lusitania uero, cum summum honoris praemium uideatur esse in Regis familiaritate, et gratia constitutum.*

⁴³ *Ibidem* I, 351. 31-40.

pendor de enunciação, a certa altura Osório dirige-se directamente ao rei⁴⁴. Nesta apóstrofe, denuncia, como observador clarividente e com a maior liberdade, a situação política, social e económica do país: a nobreza ociosa, a falta de recursos para acabar com a pobreza, a crise social interna que facilita o ataque estrangeiro⁴⁵, a incompetência e maldade dos que o rei tem a seu serviço, que comprometem e põem em risco a liberdade deste⁴⁶, o orgulho e arrogância dos fidalgos⁴⁷, a necessidade de uma perfeita justiça distributiva⁴⁸. Do maior significado é a forma como opõe a estes nobres ociosos a virtude do povo, defensor do reino contra o inimigo, alma e força nacional⁴⁹.

Nem faltou ao Bispo de Silves o orgulho no braço esforçado das armas lusas no cerco de Mazagão, o valor da gente anónima na construção do império, tal como em Camões os soldados de Aljubarrota e os marinheiros do Gama. Os exemplos clássicos do heroísmo de um Aquiles, um Filipe da Macedónia, de seu filho Alexandre, de Pirro, Aníbal é comparável ao heroísmo pátrio de soldados e capitães nesta façanha militar. O deleite do pormenor realista na descrição desta vitória, há pouco acontecida, serve para provar quanto a doçura do louvor e da glória supera a dor física nos trabalhos suportados ou mesmo o sacrifício da própria vida⁵⁰.

Outro tanto faria Camões n'Os *Lusíadas*. Aliás, é em muitos aspectos idêntica a perspectiva de ambos os autores – o narrador latino da gesta do rei D. Manuel e o seu cantor épico – ao darem expressão ao ideal heróico nacional, que o povo português concretizara.

Camões propõe-se cantar os “barões assinalados”, aqueles que alcançam “as honras imortais e graus maiores; / não encostados sempre nos antigos/troncos nobres de seus antecessores”⁵¹. Não aqueles que degeneraram “do lustre e do valor dos seus passados/ em gostos e vaidades atolados”⁵². Mas “o peito ilustre

⁴⁴ *Ibidem* I, 434. 15.

⁴⁵ *Ibidem* I, 435. 1-27.

⁴⁶ *Ibidem* I, 436.8-20.

⁴⁷ *Ibidem* I, 436. 20-23.

⁴⁸ *Ibidem* I, 437. 5-15.

⁴⁹ *Ibidem* I, 437. 19-51. Sobre a ociosidade dos nobres, que os afasta da verdadeira nobreza, vide ainda, I. 510. 10-68.

⁵⁰ *Ibidem* I, 548. 53 - 549. 46. Cf. a expressão deste idal heróico, em *Lusíadas*, VI, 83: “Oh ditosos aqueles [...] de quem feitos ilustres se souberam,/ de quem ficam memórias soberanas,/de quem se ganha a vida com perdê-la,/ doce fazendo a morte as honras dela!”.

⁵¹ *Lus.*, VI, 95

⁵² *Lus.*, VIII, 39. A adulação, a ociosidade, a ingratidão, que se opõem à fidelidade, à lealdade, à constância, ao desinteresse são denunciadas por Camões, sobretudo nos finais dos cantos V, VI, VII, VIII e X. A própria mitologia é utilizada por vezes com esta intenção, como é o caso do referido mito de Actéon (*Lus.*, IX, 26-28). A crítica, como forma de doutrinar e persuadir torna-se frequente nos autores de Quinhentos. Servem de exemplo o *Panegírico de D. João III* de João de Barros, as composições poéticas de Sá de Miranda e António Ferreira, as comédias *Aulegrafia* e *Eufrosina* de Jorge Ferreira de Vasconcelos.

lusitano”, “um Nuno fero,/ que fez ao rei e ao reino tal serviço,/ um Egas e um Dom Fuas, que de Homero/ a cítara par’eles só cobiço”⁵³.

Estes heróis portugueses que, nas suas façanhas verdadeiras, superaram as “fantásticas, fingidas mentirosas”, louvadas “nas estranhas Musas”⁵⁴, são símbolos da virtude ancestral, que ergueu e consolidou “a pequena casa lusitana”⁵⁵. Por isso são escolhidos para figurarem na dedicatória do poema. São exemplos de lealdade, de obediência, valores predominantes e fundamentais na axiologia d’*Os Lusíadas* ⁵⁶: D. Fuas Roupinho e D. Nuno Álvares Pereira notabilizaram-se, na “defensão da própria terra”⁵⁷. Egas Moniz é o paradigma destas virtudes, que merece o relevo de ser duas vezes evocado, no canto III e no canto VIII. O conceito feudal de fidalguia une-se ao de verdadeira nobreza na exaltação destes valores, que distinguem o herói épico camoniano, que põe a sua vida ao serviço do seu Deus e do seu rei.

É assim o povo português, narra Vasco da Gama ao rei de Melinde: “Crês tu que, se este nosso ajuntamento/ de soldados não fora lusitano,/ que durara ele tanto obediente porventura a seu rei e a seu regente?”, “grandemente por certo estão provados,/ pois que nenhum trabalho grande os tira/ daquela portuguesa, alta excelência/ da lealdade firme e obediência”⁵⁸.

Falta-lhes apenas a cultura, o conhecimento das mais nobres disciplinas⁵⁹ o que os torna desprezadores dos valores artísticos e indiferentes à poesia, ao mérito do canto, como glorificação e emulação: “Quão doce é o louvor e justa glória/ dos próprios feitos quando são soados!”⁶⁰. Camões, ao terminar o poema, expressão de lealdade ao seu rei, ao seu povo, clama contra a ingratidão da pátria com a lira “destemperada e a voz enrouquecida,/ e não do canto, mas de ver que venho/ cantar a gente surda e endurecida”⁶¹.

O mesmo lamento sai da voz e da pena do Bispo de Silves, ao louvar a coragem militar, a lealdade e o civismo do povo ignaro, dos bravos soldados, incapazes de apreciarem os valores imperecíveis que a cultura intelectual e artística facultava, e impossibilitados, por isso, de atingirem o sumo bem, a sabedoria.

Numa palavra, Camões, cantor épico do seu povo e da sua pátria, na grandiloquência do seu verso, no seu estilo sublime, e D. Jerónimo Osório que

⁵³ *Lus.*, I, 3 e 12.

⁵⁴ *Lus.*, I, 11.

⁵⁵ *Lus.*, VII, 14.

⁵⁶ Vide Maria Vitalina Leal de Matos, *O canto na poesia épica e lírica de Camões. estudo da isotopia enunciativa*, Paris, 1981, p. 145 -153.

⁵⁷ *Lus.*, IV, 30.

⁵⁸ *Lus.*, V, 71 e 72.

⁵⁹ Esta mesma denúncia da falta de cultura dos portugueses é feita no *De regis institutione et disciplina* de D. Jerónimo Osório ed. cit. I, 550. 9 -13.

⁶⁰ *Lus.*, V, 92.

⁶¹ *Lus.*, X, 145.

difunde a nível planetário, em latim, a língua franca de cultura da época, a gesta lusa – “l’evesque Osorius le meilleur historien Latin de noz siecles”, no dizer de Montaigne (*Éssais*, 1.14) – dão ambos nas suas obras, editadas no mesmo ano de 1572, um singular testemunho do valor da formação integral e da cultura como instrumento de virtude e de *uita beata*, de verdadeira felicidade.

**FERITAS, HVMANITAS, DIVINITAS NA ACÇÃO MISSIONÁRIA NO
BRASIL DE DOIS DISCÍPULOS DE COIMBRA:
NÓBREGA E ANCHIETA**

O judeu eborense Diogo Pires, poeta e humanista, no exílio, celebra em laudatório epigrama, *De Gymnasio Conimbricensi a Ioanne rege exstructo*, a fundação do Colégio das Artes de Coimbra, inaugurado, solenemente, a 21 de Fevereiro de 1548, nestes termos¹:

«Vês como a famosa Coimbra, antiga sede de reis, ergue a sua cabeça acima de todas as restantes cidades? Há muito dependurou nos templos as armas em que confiava e habita agora os bosques das Aónides e os altos dos montes. Aqui estão os lugares famosos da Academia, os do Liceu. Aqui a ínclita escola com os seus altos pórticos. E nela uma juventude, também desejosa de glória, em cuja frente reverdece o louro.

Apresente-se Aristóteles, admire ele a douta Atenas, e dirá: este lugar é mais piedoso.

Apresente-se a Sibila de Cumas, intérprete dos deuses. Profetiza, plena de inspiração divina, anunciará o futuro:

– Enquanto o Mondego correr para as águas do mar vizinho, estará de pé a obra ilustre do rei João.»

Na língua do Lácio, cantaram Coimbra e o *Gymnasium* Conimbricense não só Diogo Pires, mas outros poetas como António de Cabedo ou Inácio de Moraes, o autor do *Conimbricae Encomium*, o ‘Elogio de Coimbra’, de 1554².

E, em latim e em vulgar, em prosa e em verso, a literatura quinhentista é prodiga em testemunhar a empresa do monarca português.

O epigrama de Diogo Pires merece, todavia, um comentário, no que se refere à mundividência do ideário humanista, nacional e europeu. A velha antinomia

¹ *Cernis ut illa uetus regum Conimbrica sedes/ Ante alias urbes exserat una caput?/ Nam cum fida diu templis suspenderit arma,/ Aonidum lucos et iuga summa colit./ Hic Academiae, hic sunt loca nota Lycaeï,/ Hic schola constructis inclyta porticibus./ Instat et ipsa sibi laudis studiosa iuuentus:/ interea docta laurea fronde uiret./ Adsit Aristoteles, doctus miretur Athenas,/ Et locus hic dicat plus pietatis habet./ Adsit et interpres Dium Cumaea Sibylla,/ Plena Deo uates ore futura canat:/ Donec Monda maris uicini exurret in undas,/ Stabit Ioannis nobile regis opus. Vide FlaVii Iacobi Eborensis Moraliu[m] Carminu[m] Liber Secundus, incluído no *Cato Minor*, Veneza, 1596, p. 131; e texto latino e tradução in Américo da Costa Ramalho, *Latim Renascentista em Portugal*, Lisboa, ²1994, p. 208-209.*

² Para António de Cabedo, cf. António dos Reis e Manuel Monteiro, *Corpus Illustrium Poetarum Lusitanorum qui Latine scripserunt*, Lisboa, I, 1745 p. 503-504; Vide *Conimbricae Encomium ab Ignatio Morali editum*. *Conimbricae*. Apud Ioannem Barrerium Typographum Regium, M. D. LIII.

escolástica armas e letras, reequacionada pela literatura do Renascimento, em obras como *Il Cortigiano* de Baldassare Castiglione de 1528³, onde transparece o ideal de equilíbrio e de justa medida, próprio da época – antinomia esta que anima ainda, no século XVII, o *D. Quixote* de Cervantes – surge, neste epigrama, resolvida pela supremacia das letras.

«Aqui estão os lugares famosos da Academia, os do Liceu» – as escolas de Platão e Aristóteles, autores divulgados desde o *Quattrocento* italiano pelas traduções latinas de Marsilio Ficino e de Leonardo Bruni, que tiveram um papel considerável na orientação cultural e espiritual do movimento humanista, ao lançarem as bases teóricas e filosóficas de toda uma problemática humana intemporal.

«Apresente-se Aristóteles /.../ Apresente-se a Sibila de Cumas» a testemunharem a excelência da famosa Coimbra – baluarte do saber, colina das Musas – e a perenidade, ditada pelo *adynaton*, da obra ilustre do rei D. João III.

Aristóteles, o filósofo da vida activa e educador de Alexandre, tem em Coimbra um dos maiores centros europeus de irradiação do seu saber, desde o Colégio das Artes, que adopta, no seu ensino, os tratados dialécticos do bordalês Nicolas de Grouchy⁴, à própria universidade, onde em finais de Quinhentos se impõe a obra dos *Conimbricenses*, entre os quais avulta Pedro da Fonseca.

E, a par de Aristóteles, é invocada, neste epigrama, a Sibila de Cumas que pertence ao imaginário poético e tem lugar, nas catedrais da Idade Média, ao lado dos profetas da Escritura Sagrada. Com ela se evoca o canto VI da *Eneida* e Virgílio – que se torna, na poesia, como Cícero, na prosa, modelo absoluto no Renascimento. Isto apesar do ideal proclamado pelos humanistas da *multiplex imitatio*, exemplificada no símile lucreciano da abelha, a recolher o néctar em todas as flores – imagem que se encontra também em Séneca (*Ep.* 65) e goza da maior fortuna entre poetas e teorizadores do Renascimento.

Às *humaniores litterae*, explícita, neste epigrama, Diogo Pires – a que se poderia associar um coro de vozes de autores da época – se aplica «uma juventude também desejosa de glória, em cuja doura fronte reverdece o louro».

³ Esta obra foi dedicada ao humanista português D. Miguel da Silva, que mereceu um excelente estudo moderno de Sylvie Deswarte, *Il 'perfetto cortegiano' D. Miguel da Silva*, Roma, 1989.

⁴ Em Portugal, no Colégio das Artes, como no Colégio da Guiena, em Bordéus, se adopta o manual *Praeceptiones dialecticae* (Paris, F. Morel, 1557) do aristotélico Nicolas de Grouchy – um dos bordaleses, professor de Montaigne, que vem para Coimbra com André de Gouveia e é o tradutor para francês da *História do descobrimento e conquista da Índia pelos Portugueses* de Fernão Lopes de Castanheda. Este manual de Grouchy, único usado no Colégio de Bordéus, é uma sequência de silogismos que ilustram virtudes morais, com *exempla* retirados da *Ética a Nicómaco*, o mais platónico dos livros aristotélicos. Em Coimbra, para servir de apoio aos seus cursos, Grouchy traduz um dos dois livros do *Organon*, que Aristóteles dedica ao silogismo, os *Segundos Analíticos*, conhecido na época por *Aristotelis de demonstratione* (Paris, M. Vasconan, 1554).

A *consciência cívica* da nobreza e sobretudo da burguesia portuguesa leva ao empenhamento na participação dos destinos políticos do país – a exemplo dos primeiros humanistas italianos, Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Leon Baptista Alberti – e explica a afluência de alunos a frequentar a universidade, bem como o novo incremento dado ao estudo das *liberales artes*. Estas nobilitam o homem e conferem-lhe supremacia na obtenção de cargos públicos, na nova estrutura do estado de vocação imperial, que se estende da Índia ao Brasil.

A complexidade da máquina administrativa do estado, causada pela expansão ultramarina, vai fazer ascender aos altos cargos civis e militares um elevado número de homens especializados. Entre eles, ocupam papel preponderante os juristas, facto que levou grande parte da população estudantil a cursar Direito. Assim se compreende a grande concorrência existente entre os muitos juristas saídos das universidades, que foi a causa da má reputação, a de *causíficos*, que complicavam o direito e instigavam a demandas, com intenções lucrativas.

A par da aristocracia de sangue, impõe-se uma nova aristocracia de letrados. Assiste-se mesmo a uma progressiva mudança de mentalidades e a uma nova organização hierárquica das categorias sociais.

Desde a Idade Média, mas sobretudo nos reinados de D. João II, D. Manuel e D. João III, os portugueses bolseiros do rei vão cursar às universidades de Itália, Espanha, França, o que por vezes ocasiona o protesto do povo, reunido em cortes, que preferia ver essas rendas aplicadas na guerra contra o infiel.

Ainda no reinado de D. Sebastião, nas cortes de 1562, o povo exaltado no seu heroísmo, na sequência da vitória lusa no cerco de Mazagão, pronuncia-se nestes termos, no seu cap. 24º: «Que os Estudos de Coimbra se desfiação por serem prejudiciaes ao Reyno, e a renda se applique para a guerra, e quem quizer aprender vá a Salamanca, ou a Pariz e não haverá tanto aletrado sobejo, nem tantas demandas»⁵.

Esta permanência do ideal agónico, mas ilustrado com o saber humanista, atinge a sua expressão acabada em Camões, n'Os *Lusíadas* (VII. 79. 8) «numa mão sempre a espada e noutra a pena».

Também Camões fora aluno de Coimbra, como o foram Nóbrega e Anchieta.

Embora com percursos académicos distintos, todos eles testemunham, além da afeição e saudade pela lusa Atenas, o modelo consumado do humanismo cívico e da formação humanística que lá receberam.

Camões, poeta-soldado, configura o seu ideal de cidadão ao enaltecimento épico da pátria, que também defendeu com o seu braço esforçado⁶.

⁵ Cf. Queiroz Velloso, *D. Sebastião* (1554-1578), Lisboa, 1945, p. 62-63.

⁶ Isto sem esquecer o ideal proselítico contido na epopeia de um povo que não se alheou, desde a primeira hora, da sua missão evangelizadora. Vide, a este propósito, Serafim Leite, *Camões poeta da expansão da fé*, Rio de Janeiro, 1943.

Os dois apóstolos do Brasil entregaram a vida ao ideal de humanização e evangelização do índio, à progressiva transformação da *feritas* em *humanitas*, em *humanitas christiana*, em *diuinitas*, sumo ideal do Renascimento, como o definiu Gioacchino Paparelli.⁷

O estudante de Cânones em Salamanca e Coimbra, o canonista e teólogo Pe. Manuel da Nóbrega realiza com uma plenitude inusitada, o ideal de vida activa do homem do Renascimento, em terras de missão: preside à formação cultural, religiosa e pedagógica das comunidades, que têm como célula de base as «Aldeias da doutrina», funda colégios e cidades, colabora com as autoridades do estado, na moralização dos costumes e na própria organização da vida civil.

Discípulo de Francisco de Vitória e da escola jurídica de Salamanca, completou a sua formação em Coimbra, onde leccionava o reputado mestre de Cânones, conhecido em toda a Europa, Martín de Azpilcueta Navarro.

As obras que Nóbrega nos legou, desde a vasta epistolografia, são repertórios notáveis de curiosidades e pormenores importantes sobre este novo mundo e seus habitantes. Mas são sobretudo reflexões profundas e actuais, fruto da sua formação teológica e jurídica, da sua mentalidade humanista, em que confluem *humanitas* e *pietas*.

Uma alusão merece, neste sentido, a trilogia *Diálogo sobre a conversação do gentio*, de 1557; *Tratado contra a antropofagia e contra os cristãos seculares e eclesiásticos que a fomentam e a consentem*, de 1559, hoje desconhecido; e *Caso de consciência sobre a liberdade dos índios*, de 1567.

No *Diálogo sobre a conversação do gentio*, considerado a primeira obra da Literatura brasileira, se enuncia toda uma teorização pedagógica, que se desenvolve dentro de princípios, considerados a essência do Humanismo europeu, que podem ser sintetizados na afirmação humanista de que a educação é uma segunda natureza, ou em termos mais concretos, «a criação e ensino faz os homens»⁸. Erasmo, o educador da Europa⁹, vai mesmo ao ponto de reconhecer que uma cuidada e santa educação é fonte de toda a virtude: *Fons enim omnis uirtutis est diligens ac sancta educatio*.¹⁰

⁷ Vide a sua sugestiva obra, *Feritas, humanitas, diuinitas. L'essenza umanistica del Rinascimento*, Napoli, 1973.

⁸ Esta expressão figura numa carta jesuíta, enviada a Roma, a dar notícia da Missão de Cochim. Nela se relata uma representação levada a cena, por ocasião da abertura solene das aulas, no Colégio de Cochim, em 1570. Cf. *Documenta Indica*, 16 vols., Roma, 1948-1984: vol. VIII, p. 218-219.

⁹ Vide J.- C. Margolin, *Érasme précepteur de l'Europe*, Paris, 1995. Interessante notar que a mesma designação coube a Plutarco – mestre privilegiado do Humanista de Roterão – no Congresso Internacional «Plutarco educador da Europa», Coimbra, 11-12 de Novembro de 1999.

¹⁰ *Erasmii Desiderii Opera omnia* (in decem tomos distincta), Leiden, 1703. Repr. Hildesheim, 1961-1962 (tradicionalmente designada por *LB*): I, 491 E.

A nível formal, refira-se o emprego do diálogo – que foi objecto de reflexão desde Lorenzo Valla, a partir designadamente da obra de Cícero – tão adequado ao debate de ideias e à abertura a diferentes perspectivas.

Em vez de preceitos expostos de forma dogmática, assiste-se a um processo discursivo que se vai abrindo gradativamente ao desenvolvimento conceptual. Há como que um processo heurístico e hermenêutico de descoberta gradativa de campos semânticos e conceptuais.

São dois os intervenientes no diálogo, as *dramatis personae*, Gonçalo Álvares e Mateus Nogueira, personagens reais, imbuídas, na sua sensibilidade e experiência, do conhecimento da problemática da catequese e conversão dos índios. Afiguram-se, na obra, como representativos da complementaridade da palavra e da acção, já que Gonçalo Álvares era um bom intérprete da língua brasílica, uma espécie de curador dos índios, e Mateus Nogueira era ferreiro e colaborador dos Padres na obra de edificação missionária, «ferreiro de Jesus Cristo». A este último, pela sua maior proximidade e vivência junto dos missionários – «alguma coisa se me há-de pegar de meus padres», afirma com a ironia dos *salse dicta*, do *iocandi genus*, tão cara aos autores dos diálogos clássicos, designadamente Cícero¹¹ – cabe geralmente a dilucidação dos problemas levantados por Gonçalo Álvares.

Numa linguagem que denuncia a prática dos respectivos ofícios dos interlocutores, avultam as imagens e metáforas de Mateus Nogueira, relacionadas com a actividade de ferreiro e sua forja, que molda e transforma o ferro pelo calor do fogo. Estas imagens, ao serviço do género predominantemente deliberativo – que dá relevo à prova, à *probatio* persuasiva –, adaptam-se perfeitamente a uma concepção pedagógica da modelação do homem novo pela educação. Se os tratados de pedagogia humanistas preferem as imagens clássicas do barro e da cera que se moldam¹², Nóbrega, pela voz das personagens do seu diálogo, impõe-se moldar o ferro, o mais duro dos metais, verdadeiramente sugestivo da tarefa ingente da missionação do índio.

Além disso, dentro da tradição da pedagogia clássica e humanística, Nóbrega refere «o melhor e mais certo caminho» para a educação dos índios, que consiste em privilegiar a educação das crianças, dos «filhos e dos netos» deles, a quem a «criação» moldará o «entendimento». E especifica, pela boca de Nogueira, «Terem os romanos e outros gentios mais policia que estes não lhes veio de terem naturalmente melhor emtendimento, mas de terem melhor criação e criarem-se mais politicamente.» [...] «e os Padres o experimentam cada dia

¹¹ Estas expressões são de Cícero (*Off.* 1, 29).

¹² Entre nós, refiram-se, na linha dos ensinamentos de Platão, sobretudo nas *Leis*, os tratados de educação de Diogo de Teive e D. Jerónimo Osório, dedicados ao Príncipe D. Sebastião. Vide, a este propósito, o nosso estudo *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, 1994, e. g. p. 284 e 428-429.

com seus filhos, os quais achão de tão boom entendimento que muitos fazem vantagem aos filhos dos christãos.»¹³

Assim ganha forma toda uma doutrina que moldara a sua concepção do homem e sua natureza, que apresenta como resposta aos problemas mais prementes debatidos na época sobre o índio, em seu estado selvagem.

O Pe. Manuel da Nóbrega reflecte, de forma experienciada, sobre a humanidade do índio, nos termos em que a proclamara, em 2 de Junho de 1537, Paulo III, na Bula *Sublimis Deus*¹⁴, e afirma a capacidade da educação do indígena, pois como qualquer homem possuía «entendimento, vontade memória», princípios basilares, verdadeiros fundamenta da *paideia* humanista.

O recurso ao diálogo permite que se dilucidem progressivamente as dúvidas levantadas sobre se os índios são «próximo», se são homens, se têm alma. Todas as asserções vão no sentido da afirmação da dignidade do índio como «próximo», como homem, feito à imagem e semelhança de Deus, com alma. Pela alma se equipara o índio ao chefe máximo da hierarquia da igreja.

Não resistimos a transcrever o passo do diálogo:

«Gonçalo Álvarez: – [...] Mas já falaria ouvir-vos as rezôis que tendes ouvido dos Padres pera nos animarmos a trabalhar com elles, e as que tem en contrario das que demos no principio.

Nogueira: – Já que tanto apertais comigo, e me pareceis deseioso de saber a verdade deste negocio, creo que vos tenho esgotado, dir-vo-ei o que muitas vezes martelando naquele ferro duro estou cuidando e o que ouvi a meus Padres por muitas veses. Parece que nos podia Christo [que] nos está ouvindo, dizer: Ó estultos e tardios de coração pera crer! Estou eu imaginando todas as almas dos Homens serem humas e todas de hum metal, feitas à imagem e semelhança de Deus, e todas capazes da gloria e criadas pera ella; e tanto val diante de Deus por natureza a alma do Papa, com a alma do vosso escravo Papaná.

Gonçalo Alvarez: – Estes tem alma como nós?

Nogueira: – Isso está claro, pois a alma tem três potentias, entendimento, memória, vontade, que todos tem.»¹⁵

A «alma», princípio ontológico, abarca a potência intellectiva e volitiva, que se firma na memória, e torna-se assim princípio gnoseológico. É pela harmonia do entendimento e da vontade que se atinge a recta razão – assimilada à lei natural, à lei divina – que, possibilita a educação, o conhecimento do *honestum*,

¹³ Pe. Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Com preliminares e anotações históricas e críticas de Serafim Leite, S. J., Lisboa, 1954, p. 65.

¹⁴ A Bula *Sublimis Deus*, ‘Excelso Deus’, figura em tradução portuguesa, em apêndice à edição do Pe. Serafim Leite, S. J., *Diálogo sobre a conversão do gentio* cit., p. 105-107. Embora esta bula se destinasse à América espanhola, expressa a doutrina da Igreja, que é a de Nóbrega.

¹⁵ Pe. Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a conversão do gentio*, cit., p. 62-63.

no dizer de Cícero, e a conversão, objectivo último da missão evangelizadora¹⁶.

O pensamento tomista e de Duns Escoto apoiam esta crença humanista nas potencialidades do homem e na sua natureza, indispensável ao processo formativo do indivíduo¹⁷.

Se a natureza, o engenho lhes não falta, apesar do estado primitivo em que se encontram, de acordo com a sua criação, são necessários o trabalho e a perseverança, a arte e o exercício, que não dispensam a orientação e a acção do mestre, qual escultor – descrita modelarmente pelo Pe. António Vieira, no Sermão do Espírito Santo¹⁸ – que à sua obra aplica o seu «trabalho e tempo», «fervor, amor e diligência»¹⁹. É nestes termos, em que a linguagem significativa dá a cada passo lugar à denotativa, que se vai enunciando a tríade educativa, indispensável a todo o processo pedagógico²⁰.

As qualidades do mestre, a sua perfeição moral, a que acresce todo o cuidado em afastar os educandos das má influência daqueles que pelos seus hábitos viciosos, pelos maus exemplos, são um impedimento a uma boa formação, são referidos em todos os tratados de pedagogia.

Dentro da especificidade do *Diálogo*, estes motivos nele se encontram também. Dirá Mateus Nogueira: «o officio de converter hé o mais grande de quantos há na terra e por isso requiere mais alto estado de perfeição que nenhum outro»²¹. Requer aquele «zelo e saber»²² que os Jesuítas aplicam não

¹⁶ A definição de razão, da *ratio*, como fonte transcendental, de que a lei universal, divina, é a expressão, encontra-se a cada passo na obra de Cícero: vide e. g. *Rep.* 3. 33; *Leg.* 1. 22, 23; *Fin.* 3. 37; *Phil.* 11, 28.

¹⁷ A solução do problema da superioridade relativa da vontade e do intelecto – equacionado por S. Tomás e, na sua pegada, pelos autores do *Quattrocento* italiano, desde Petrarca e Marsilio Ficino – consiste na harmonia das duas faculdades. É pelo conhecimento da verdade, pela capacidade em a seguir, que reside num acto de vontade, e pela aquisição de bons hábitos, através da memória, que se atinge a sabedoria, a perfeita formação do carácter, objectivo último da educação (cf. P. O. Kristeller, *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montreal-Paris, 1967, p. 106-109). Os termos de Nóbrega são os mesmos que surgem nos representantes da moderna pedagogia humanista. Vide Andrée Comparot, *Amour et vérité. Sebon, Vives et Michel de Montaigne*, Paris, p. 121 e sqq.

¹⁸ Pe. António Vieira, *Sermoens*, 15 vols., Lisboa, 1679-1748: III (Lisboa, 1683), p. 419-420.

¹⁹ Pe. Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a conversão do gentio* cit., p. 59.

²⁰ A união dos três elementos, natureza, instrução e exercício – a tríade educativa –, que remonta aos pré-socráticos e conhece grande divulgação entre os sofistas e, sobretudo, a partir deles, considerada indispensável na construção do edifício educativo, surge nos diferentes autores quinhentistas, com várias expressões paralelas, quer em latim, quer em vernáculo (Cf. Camões, *Lus.* X. 154. 5-8. 5-8: «Nem me falta na vida *honesto estudo*/ com longa *experiência* misturado./ Nem *engenho* que aqui vereis presente./ cousas que juntas se achão raramente.» – o sublinhado é nosso).

²¹ Pe. Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a conversão do gentio* cit., p. 67.

²² *Ibidem*, p. 62. Vide a ilustração da acção educativa e missionária dos jesuítas, in: Maria Lucília Gonçalves Pires, 'O protótipo do Missionário em textos de Vieira', *Oceanos – Vieira* 30/31 (1997) 25-32.

só ao ensino e conversão dos índios, mas também à reforma dos costumes dos europeus, que podem estragar toda a obra da conversão, com o seu exemplo de «maos christãos»²³. É este também um dos motivos recorrentes, na prosa e na poesia dramática de Anchieta, designadamente no que se refere à mancebia, escravização e exploração dos índios»²⁴.

Apesar desta crença humanista na perfectibilidade do homem, na capacidade da virtude ser ensinada²⁵, é imprescindível a influência da graça divina, a neutralizar os efeitos do pecado original, na linha do agostinismo – Santo Agostinho é mesmo invocado, neste contexto –, dentro dos limites da liberdade humana, do livre arbítrio, que a Reforma luterana pusera em causa e o Concílio de Trento resolvera pela doutrina da justificação e da graça, que está presente, neste texto:

«Gonçalo Alvarez: – [...] todos temos huma alma e huma bestialidade naturalmente, e sem graça todos somos huns»²⁶. [...]

Mateus Nogueira: – [...] ninguém pode salvar-se nem tem graça sem elle [Deus].

Gonçalo Alvarez: – Isso hé tudo da parte de Deus, mas da parte do gentio tão bem hé necessario aparelho, porque ouvi dizer que dis S. Agostinho que Deus que me fez sem mim não me salvará sem mim»²⁷.

Define-se ainda a conversão como um acto de vontade, como uma opção livre – em termos admiravelmente actuais – e reflecte-se na triste memória da conversão forçada dos judeus, em tempos medievais, mas de forma bem mais expressiva, no reinado de D. Manuel. Este espírito de tolerância perante as crenças alheias é uma das características do pensamento de Francisco Vitória, então largamente difundido e perfilhado pelos seus discípulos²⁸. Atentemos no texto:

«Gonçalo Alvarez: – [...] alguns tem asertado que trabalhamos de balde, ao

²³ Pe. Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a conversão do gentio* cit., p. 68-69.

²⁴ Vide José de Anchieta, S. J., *Poesias*. Manuscrito do sé. XVI, em português, castelhano, latim e tupi. Transcrição, tradução e notas de M. de L. de Paula Martins, S. Paulo, 1954, e. g., p. 704: *Na Festa de S. Lourenço*, v. 396-419.

²⁵ O problema do ensino da virtude é posto no *Ménon* por Platão. Vide os termos da formulação desta problemática em J. Ribeiro Ferreira, 'O problema educativo no *Filoctetes*', *Humanitas* 29-30 (1977-1978) 21-50.

²⁶ Pe. Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a conversão do gentio* cit., p. 63-64.

²⁷ *Ibidem*, p. 69.

²⁸ Concepções semelhantes às de Nóbrega são as reveladas por D. Jerónimo Osório, também discípulo de Vitória, em Salamanca. Osório não hesita em reprovar esta atitude de D. Manuel, na Crónica do rei Venturoso, que divulgou no mundo culto a gesta portuguesa: *De rebus gestis Emanuelis regis Lusitaniae*, lib I (*Opera omnia*, Romae, 1592, I, 585. 15-26).

menos até que este gentio não venha a ser mui sogeito, e que com medo venha a tomar a fee.

Nogueira: – E isso que aproveitaria se fossem christãos por força, e gentios na vida e nos costumes e vontade?²⁹ [...]

Goñalo Alvarez: – Parece muita rezão que seya isso muita verdade. Comforme a isso não foi boom fazer El-Rei Dom Manoel os judeus christãos depois da matança...»³⁰

Na expressão máxima da capacidade de os índios serem educados e convertidos, Nóbrega, pela voz dos dois intervenientes do *Diálogo*, deixa subentender a sua superioridade – apesar do estado primitivo em que se encontram – em relação àqueles que professam outras religiões, com seus credos e idolatrias, tais como judeus, mouros e os próprios pagãos gregos e romanos³¹,

A respeito dos clássicos, sem aprovar a sua religião não deixa de exprimir, como homem culto do Renascimento, a sua paixão pelo seu saber, que explica, numa atitude bem própria da sua época, em termos de imanência, de inspiração divina, *pera proveito e fermosura de todo ho universo*³².

E prossegue, no que se refere à capacidade de conversão: «pois mais difícil será de crer a hum philosopho, que todo se funda em subtilezas de rezão, que não a hum que outras cousas muito mais somenos cree.»³³.

Neste sentido, não se pode estranhar que se imponha a um jesuíta, como é o caso de Nóbrega, a preocupação de, mesmo a pretexto de outras religiões não cristãs, insinuar as guerras de religião que envolveram protestantes e católicos e avassalaram a Europa da época. Tanto mais que no Brasil eram frequentes as incursões protestantes, de ingleses, holandeses e franceses³⁴.

²⁹ Pe. Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a conversão do gentio* cit., p. 60.

³⁰ *Ibidem*, p. 61.

³¹ Além dos erros de judeus e mouros, note-se como é bem conhecido, a partir das representações dramáticas de Anchieta, o paganismo dos imperadores romanos. Responsáveis pelo martírio de S. Lourenço são os imperadores Décio e Valeriano e, pelo de S. Maurício o imperador Maximiano.

³² *Ibidem*, p. 66: Assim se exprime, Nóbrega, no *Diálogo*: «Nogueira: – E o que dizeis das sientias que acharam os philosophos que denota aver entendimento grande, isso não foi geral beneficio de todolos humanos, dado polla natureza, mas foi especial graça dada por Deus, nam a todos os romanos nem a todos os gentios, senão a hum ou a dous, ou a poucos, pera proveito e fermosura de todo ho universo»

³³ *Ibidem*, p. 67. Note-se uma forte impressão de repúdio contra a conversão à força dos judeus, levada a cabo, não só na Idade Média pelo rei dos vizigodos, Sesebuto, mas pelo rei D. Manuel. Cf. *ibidem*, p. 61

³⁴ Vide José de Anchieta, S. J., *Poesias* cit., e. g. *De S. Maurício*, v. 76-80 (p. 373): «...porque cessando o pecar,/ cessarão muitos reveses/com que os herejes franceses/ nos poderão apertar/ e luteranos inglêses.». Ao comentar estes versos M. de L. de Paula Martins presta a seguinte informação: «Corsários inglêses e franceses atacaram o Espírito Santo, notadamente nos anos de 1581 e 1582. As razões do ataque, sempre comerciais, eram mascaradas, geralmente, com intenções religiosas.». Além disso, havia ataques dos índios, aliados dos franceses, que

Neste sentido vão mesmo os argumentos teológicos invocados: «Nogueira: – [...] E está clara a razão, porque como as cousas de nossa fee das mais essenciais, como são da S. Trindade e que Deus se fez homem e os misterios dos sacramentos, não se podem provar por razão demonstrativa, antes muitas são sobre toda razão humana»³⁵.

Já antes, o mesmo Nogueira reflectira que «A principal guerra que teve a Igreja forão sobejos entenderes»³⁶.

O *Diálogo* conclui com a interrogação, considerada de fácil resposta: «Qual maior penedo para desfazer?», numa expressão que prenuncia a do Pe. António Vieira, no *Sermão do Espírito Santo*³⁷.

Sempre atento à verosimilhança do diálogo, de acordo com a natureza dos interlocutores, com transições dialogais que primam pela naturalidade, Nóbrega exprime conceitos de um alcance filosófico, ético-pedagógico e teológico que colocam esta obra como referência última do pensamento de um dos principais obreiros da unidade e da formação histórica do Brasil.

Ao longo da sua produção literária, desde as *Informações sobre a Terra do Brasil*, de 1549 e 1558 e a vasta correspondência, incluída nos primeiros quatro volumes dos *Monumenta Brasílica*, aos tratados de filosofia moral tece Nóbrega considerações dignas de nota sobre os costumes dissolutos dos europeus, designadamente na prática da mancebia, nas injustiças no comércio e na escravização dos índios, aspectos que se opunham à conversão³⁸, além de abordar temas fulcrais, da maior actualidade, a que se impunha dar resposta, tais como o conceito de guerra justa e a problemática da liberdade dos índios.

É na obra *Caso de consciência sobre a liberdade dos índios* que reflecte de forma sistemática sobre estes diversos domínios e adapta à realidade concreta do índio do Brasil a doutrinação jurídica do direito natural e do direito das gentes, de

punham em risco a presença e administração dos portugueses, de que é exemplo o ataque dos tamoios de Cabo Frio contra os portugueses de S. Sebastião, em Julho de 1566. *Na festa de São Lourenço*, que gira em torno dos ataques dos tamoios, aliados dos franceses, ao Rio de Janeiro, há várias alusões a estes (Vide e. g. p. 693, v. 175: «Não sou um Mair covarde – Mair, nome por que se designavam os franceses»;

³⁵ *Ibidem*, p. 67.

³⁶ *Ibidem*, p. 66.

³⁷ Pe. António Vieira, *Sermoens*, 15 vols. Lisboa, 1679-1748: vol. III (Lisboa, 1683), p.419-420: « [...] É uma pedra, com dizeis, esse Índio rude? Pois trabalhai e continuai com ele (que nada se faz sem trabalho e perseverança), applicai o cinzel um dia, e outro dia, dai uma martelada, e outra martelada, e vós vereis como dessa pedra tosca e informe, fazeis não só um homem, senão um cristão, e pode ser que um santo».

³⁸ Na narrativa epistolar de 1584, Fernão Cardim afirma que muitos índios «vivem com menos pecados que os Portugueses» e considera que a santidade de vida dos missionários é a principal responsável pela eficácia da sua conversão, quer do ponto de vista da prática da religião, quer do ponto de vista estritamente humano. Vide Fernão Cardim, *Tratado da Terra e gente do Brasil*, Rio de Janeiro, 1925, p.306.

acordo com a orientação tomista seguida nas duas universidades que frequentou, Salamanca e Coimbra – a orientação da designada «Escola Jurídica de Salamanca».

Esta orientação foi posta ao serviço dos ideais proseliticos e catequéticos da empresa inaciana, sentida pela Igreja de Roma como «compensação eclesial», em face da dissidência protestante³⁹.

Neste seu último escrito, conhecido, *Caso de consciência sobre a liberdade dos índios*, Nóbrega invoca mesmo a autoridade de Domingo Soto para defender os índios da escravatura e afirma que os confessores da Companhia deviam ter por norma não absolver os que lesavam a liberdade humana – atitude esta com um profundo alcance jurídico-moral.

A dignidade do índio convertido impede a sua escravização. Se oferece resistência à conversão, à salvação da sua alma, justifica-se a sua sujeição, entendida como sujeição de doutrina, mas não como escravidão.

Mais ainda, nos escritos de Nóbrega, caminha, a par da riqueza e variedade temática e descritiva, o desassombro do seu proselitismo religioso, que a sua formação de canonista lhe permite, designadamente no que se refere à adaptação da lei positiva eclesiástica aos costumes dos índios.

Numa palavra, a concluir, podemos afirmar quão grande distância separa os métodos e ideais da formação humanista, que o Colégio das Artes concretiza, e este ideal de educação elementar, de «criação» de «polícia», de humanização e cristianização do gentio, que Nóbrega apresenta no seu *Diálogo sobre a conversão do gentio*.

Apesar disso, os princípios filosóficos em que se apoia são os mesmos que serviram de suporte à pedagogia humanista.

E, a pairar no nosso espírito e na nossa sensibilidade, fica ainda a afirmação de Nóbrega de que os filhos dos índios têm «tão boom entendimento que muitos fazem vantagem aos filhos dos christãos»⁴⁰.

Serão estes filhos dos índios que se sentarão nos bancos dos Colégios fundados pelos jesuítas, a quem será ministrado um ensino, orientado pela *Ratio studiorum*, que, da Europa ao Malabar e ao Brasil unia mestres e alunos da Companhia de Jesus, num ideal comum de *humanitas* e *pietas*, de sabedoria e piedade.

A estes filhos dos índios muito ficará a dever ainda a Missão Jesuíta em terras dos Brasil, afirma o próprio José de Anchieta, «porque são línguas e intérpretes para nos ajudar na conversão dos gentios»⁴¹.

³⁹ Vide Amadeu Torres, «Damião de Góis e o Erasmismo. Âmbito conceptual e dados vivenciais», in *O Humanismo Português – 1500-1600. Actas do Primeiro Simpósio Nacional* (21-25 de Outubro de 1985), Lisboa, 1988, p. 69-87, maxime p. 86.

⁴⁰ Pe. Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a conversão do gentio* cit, p. 65.

⁴¹ Vide carta de Anchieta, dirigida de Piratininga a Inácio de Loiola, em Julho de 1554, um ano depois da sua chegada ao Brasil: Joseph de Anchieta, *Cartas (Correspondência ativa e passiva)*. Pesquisa, introdução e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti, São Paulo, 1984, p. 55-56.

Quando José de Anchieta desembarcou no Brasil, a 13 de Julho 1553, já tinham decorrido quatro anos sobre a chegada do P.e Manuel da Nóbrega, na primeira missão jesuíta, que acompanhara o primeiro Governador-Geral, Tomé de Sousa. Desde então, não mais se separaram na prossecução de objectivos comuns, na realização dos ideais educativos, culturais e religiosos da missão, *ad maiorem Dei gloriam*⁴².

Atrás de si deixara Coimbra, «a saudosa Coimbra» das suas cartas, onde se formara nas *humaniores litterae* e no culto das Musas.

Vindo da sua terra natal, Tenerife, nas Ilhas Canárias, José de Anchieta chegara a Coimbra no ano de 1548, para frequentar o Colégio das Artes que acabava de abrir as suas portas.

No dizer do seu biógrafo, Anchieta foi enviado na companhia de seu irmão mais velho Pedro Nuñez «à celeberrima Universidade de Coimbra (que entam florescia no mundo) para que allí se aperfeiçoasse na lingua latina e atendesse a maiores sciencias»⁴³.

Trazia já «uns princípios de latim», no dizer do P^e. Pero Rodrigues⁴⁴, ou antes uma boa formação latina que lhe foi facultada pelo mestre Juan Gutiérrez⁴⁵. Esta competência linguística permitiu-lhe frequentar as classes mais adiantadas no Colégio das Artes e aproveitar ainda do ambiente coimbrão, onde se encontrava uma plêiade notável de poetas latinos.

Em Coimbra, Anchieta, «dando mostras de sua rara habilidade e felice memoria, veio a ser um dos melhores estudantes da primeira classe, em prosa e em verso, no qual era muito facil: ouviu dialéctica e parte da filosofia»⁴⁶.

Os métodos pedagógicos praticados no Colégio das Artes – segundo o *modus parisiensis*⁴⁷ – privilegiavam a memória como ponto de partida da

⁴² Vide Serafim Leite, S. J. *História da Companhia de Jesus*, tomo I, Lisboa-Rio de Janeiro, 1938; A. Costa ramalho, 'O Conimbricense Mem de Sá, terceiro Governador-Geral do Brasil', *Munda* 18 (1989) 34-44; Eduardo de A. Navarro, *José de Anchieta. Poemas (lírica portuguesa e tupi)*, São Paulo, 1997: "Introdução".

⁴³ Vide Simão de Vasconcelos, *Vida do Venerável Pe. Joseph de Anchieta 5º Provincial que foi do Brasil*, Lisboa, 1632, p. 3. Américo da Costa Ramalho, "Anchieta em Coimbra" *Humanitas* 29-30 (Coimbra, 1977-1978) 226-229, comprova o ano da chegada de Anchieta a Coimbra, através do registo da prova de curso de seu irmão Pedro Nuñez, que mostra ter ele iniciado o curso de Cânones em Outubro de 1548.

⁴⁴ Apud Américo da Costa Ramalho, *Ibidem*.

⁴⁵ Vide F. González-Luis et alii, *José de Anchieta, Vida e obra*, La Laguna, 1988. Cf. ainda a comunicação a este congresso de Manuela Marrero Rodríguez, 'La enseñanza en Tenerife en la época de José de Anchieta'.

⁴⁶ Apud Américo da Costa Ramalho, *Anchieta em Coimbra* cit., p. 228.

⁴⁷ O *modus parisiensis*, assente nos princípios da ordem e do exercício, com vista a uma formação integral, física, intelectual, moral e religiosa, foi iniciado nas escolas humanísticas dos Irmãos da Vida Comum e posto em prática em Paris, nas primeiras duas, três décadas do século XVI, por pedagogos como Johan Sturm, célebre reformador do Ginásio de Estrasburgo, Mathurin Cordier e George Buchanan. Estes dois últimos humanistas integraram o grupo de

criatividade e tinham em conta a gradual dificuldade das matérias. A disciplina da Gramática – que incluía a Retórica e a Poesia, por vezes sem definição de contornos entre ambas – proporcionava o estudo directo dos autores antigos, prosadores e poetas, e a assimilação das suas estruturas morfossintácticas e sobretudo do seu pensamento, da sua palavra, das suas *sententiae*, através da técnica da memorização individual e colectiva.

Era todo um percurso educativo, todo um processo didáctico, em que se firmou a pedagogia humanista, que lançou as suas raízes profundas no saber da Antiguidade. Este saber traduzia-se no estudo dos autores clássicos e da sua obra, através da valorização de métodos e processos pedagógicos, teorizados e postos em prática pelas escolas de Gramática e de Retórica do século I d. C.⁴⁸

Diversas gramáticas latinas deveriam ser usadas no Colégio das Artes no tempo de Anchieta, além da de Despautério – utilizada em Bordéus e explicitamente referida no Regulamento da *Schola Aquitanica*⁴⁹ –, as edições aperfeiçoadas de Pastrana, Nebrija e possivelmente as dos portugueses Estêvão Cavaleiro, D. Máximo de Sousa e ainda, com menos probabilidade, a gramática latina de Clenardo, que teve menor aceitação entre os bordadeses do que a sua gramática grega⁵⁰.

Dava-se grande valor à emulação, ao prémio, ao *certamen* poético ou em prosa, que acompanhava muitas vezes os exercícios de composição⁵¹. A realização pública destas provas, a par das representações dramáticas, abertas não só à comunidade académica, mas aos familiares e à cidade, criavam

mestres que vieram de Paris para Bordéus, a convite de André de Gouveia, juntamente com humanistas portugueses, como João da Costa e Diogo de Teive. Sobre o *modus parisiensis*, que vai conhecer a maior difusão, desde as escolas protestantes da Europa central, por influência de Sturm, aos Colégios Jesuítas que irradiaram por toda a Europa, vide R. P. Dainville, *Les jésuites et l'éducation de la société française. La naissance de l'Humanisme moderne*, Paris, 1940, maxime, cap. II, «L'ordre des études», p.71-155; Giuliano Raffo, S. J., *La ratio Studiorum. Il metodo degli studi umanistici nei collegi dei gesuiti alla fine del secolo XVI*. Introdução e tradução dal latino. Roma, 1989; J. Ferreira Gomes, 'O *modus parisiensis* com matriz da pedagogia dos jesuítas', *Revista portuguesa de Filosofia* 50 (1994) 179-196; L. BROCKLISS, 'Curricula.', in *A history of the university in Europe. II - Universities in early modern Europe (1500-1800)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, maxime, p. 572;

⁴⁸ Quintiliano (1,9,3) recomenda a anotação de sentenças nas gramáticas escolares e Séneca (*Ep.* 33,7) afirma, que as crianças são bem capazes de as compreender.

Este método pedagógico é aconselhado por pedagogos como Erasmo, em *De duplici copia, (Opera omnia, Leiden, 1703: LB, I, 100-101)* e por Luis Vives em *Introductio ad sapientiam* e em *Epistola II de ratione studii puerilis*, in *Opera omnia*, Valencia, 1782 (I, 14 e 272-273).

⁴⁹ Vide O Regulamento da *Schola Aquitanica* da autoria de André de Resende e publicado por um dos mestres bordaleses, Elias Vînet, que, com toda a certeza, orientou os estudos em Coimbra.

⁵⁰ Sobre o nosso humanismo gramatical, vide Manuel Saraiva Barreto, 'Uma *Ars eloquentiae* dos primórdios do humanismo em Portugal, sep. do *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra* 37 (1982) 133-160.

⁵¹ Vide Nair de Nazaré Castro Soares, "Humanismo e pedagogia", *Humanitas* 47 (Coimbra, 1995) 799-844.

objectivos imediatos e concretos, que facilitavam o entusiasmo pelos estudos, e envolviam toda a actividade pedagógica numa expectativa lúdica, que muito animava professores e alunos, dentro do mesmo espírito.

Só assim se compreende que um regime e um programa de estudos de grande severidade e exigência, como os do Colégio das Artes – em que o dia de trabalho começava às 4h da manhã e terminava às 8h da noite, dividido entre as *praelectiones* dos mestres, a que se seguiam as *disputationes* e as *repetitiones* dos alunos⁵² – pudesse propiciar o crescimento saudável, físico, moral e intelectual dos alunos e os tornasse cidadãos empenhados, escritores, professores, juristas, médicos, teólogos, missionários, com uma formação e uma cultura admiráveis, capazes de dominar o conhecimento da época, com força criativa, espírito inovador e renovador.

O ensino gradual, centrado nas capacidades do aluno e na sua livre expressão, pelo exercício assíduo e pela criação original, que caracteriza a pedagogia do Colégio das Artes, moldou a vontade, a inteligência e o coração do jovem Anchieta, que vai colocar todo o seu saber e todo o seu talento ao serviço da missionação e conversão dos índios do Brasil.

José de Anchieta, ao partir para o Brasil, integrando a terceira expedição missionária, tinha adquirido saber filológico, mestria na versificação e na arte de compor com perfeição estilística e inspiração, que fariam dele um verdadeiro poeta, nos géneros lírico, épico e dramático.

Aluno de Diogo de Teive, na primeira classe de Gramática, recebeu do mestre o gosto pela poesia e colheu do seu magistério a arte de a cultivar com elegância formal e originalidade temática.

Apesar de ser possível encontrar afinidades entre a poesia de Teive e a de Anchieta, quer a nível de esquemas métricos, de que é exemplo a preferência de ambos pela estrofe sáfica, quer a nível de motivos temáticos e mitológicos que informam e enrouparam o discurso poético, elas podem circunscrever-se à utilização de fontes comuns e a padrões de sensibilidade afins, veiculados através da docência⁵³.

⁵² Cf. o “Regimento do Colégio das Artes de 16 de Novembro de 1547”, in: Francisco Leitão Ferreira, *Notícias Cronológicas da Universidade de Coimbra*, II Parte (1548-1551), Coimbra, 1944, p. 283-308 e em Mário Brandão, *Documentos de D. João III*, Coimbra, 1939, vol. III, p. 108-117; vide ainda em Américo da Costa Ramalho “A formação Conimbricense de Anchieta”, *Humanitas* 50, tomo 2 (Coimbra, 1998) 717-720, a tradução de parte do regulamento latino do Colégio das Artes – os *Statuta* de 26 de Abril de 1548. Aqui se podem colher os pormenores sobre um dia de trabalho de mestres e alunos, por demais sobrecarregado, incapaz de ser suportado, nos dias de hoje – embora verdadeiramente expressivo da dedicação e amor à causa das letras e do sucesso pedagógico da instituição.

⁵³ Vide Pe Joseph de Anchieta, S. J., *Poemas Eucarísticos e Outros*, São Paulo, 1975. Os poemas de Anchieta são em ritmos românicos, em métrica eólica, a usada nas odes horacianas, com preferência pela estrofe sáfica, usada por Teive na sua poesia religiosa e nos coros de tragédia – no coro final do acto III da *Ioannes princeps tragoedia*. Cf. Nair de Nazaré

O estudo das *bonnae litterae*, a arte de bem escrever e bem falar em latim, para Teive e para o grupo dos bordaleses, longe de se reduzir a um formalismo estilístico, que sacrifica o conteúdo à forma, é antes, na linha de Valla e Poliziano, um meio de pensar e de sentir os problemas do seu tempo, uma forma de exprimir emoções, de trocar ideias, de difundir conhecimentos e descobertas, de descrever e relatar sucessos, na língua acessível a toda uma Europa culta.

É esta a mensagem pedagógica que ressalta da docência e da obra dos bordaleses, designadamente de Diogo de Teive que, na virtuosidade da sua escrita, cultiva todos os géneros literários. E, de entre todos, aquele que é sentido e experienciado por estes mestres como o mais adequado à divulgação do pensamento humanista, o mais capaz de atingir um público numeroso, que é, sem dúvida, o teatro.

É no teatro bíblico, cultivado pelos mestres do Colégio das Artes, como Diogo de Teive e Georges Buchanan, que Anchieta se inspira. Enquanto aluno, tivera ocasião de conhecer e apreciar as suas peças que, com toda a certeza, representara, cabendo-lhe papéis principais, reservados sempre aos melhores alunos, capazes de memorizar longas falas, com correcção e elegância expressiva⁵⁴.

Anchieta, indo de encontro aos dons naturais dos indígenas e ao seu gosto pelas representações, pela festa, com música, canto e dança, escreve e faz representar peças de teatro, adaptadas à sua finalidade última: um teatro de catequese, de missão, de carácter litúrgico e paralitúrgico.

São sobretudo mistérios bíblicos ou hagiográficos, moralidades alegóricas, em que se assiste ao debate entre os vícios e as virtudes do homem, cujos modelos dramáticos se prendem mais com as raízes medievais, presentes no teatro vicentino, do que com a matriz clássica, vigente na Europa, e designadamente em Coimbra⁵⁵.

Apesar disso, tal como o teatro culto, desenvolvido no Colégio das Artes, o teatro catequético de Anchieta, em português, castelhano, tupi, latim, muitas

Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João de Diogo de Teive*. Introdução, texto, versão e notas. Coimbra, F. C. Gulbenkian/JNICT, 1999.

⁵⁴ A tragédia neolatina *David* de Diogo de Teive, hoje perdida, mas que ficou por muito tempo na memória de todos pela beleza dos seus coros, fora levada à cena em Santa Cruz, no claustro da portaria, em 16 de Março de 1550, quando do bacharelato em Artes de D. António, futuro Prior do Crato, filho do Infante D. Luís. Foram actores os alunos do Colégio das Artes e Anchieta frequentava, nesse ano, a primeira classe de Gramática de Diogo de Teive. Sobre a representação desta peça e as «tropelias que a rapaziada por lá fez», nessa noite de teatro (de que dá notícia o artigo de Fialho de Almeida, “Em Coimbra – Récitas de estudantes”, in *À Esquina*, 1903, p. 13), vide Nair de Nazaré Castro Soares, *Tragédia do Príncipe João de Diogo de Teive* cit., p. 20-21. Cf. ainda Mário Brandão, *A Inquisição e os professores do Colégio das Artes* cit., I, p. 672 e II, p. 540; p. 1003-1004

⁵⁵ Vide Joel Pontes, *Teatro de Anchieta*. Ministério da Educação e Cultura/ Serviço Nacional de teatro, 1978; Décio de Almeida Prado, *Teatro de Anchieta a Alencar*, São Paulo, 1993.

vezes macarrónico, tem intuítos pedagógicos, que se resumem, prioritariamente, a ensinar costumes e familiarizar actores e público com a mensagem evangélica.

Através do ensino dos «bordaleses», Anchieta assimila e acolhe um ideal de cultura e de saber, postos ao serviço da vida activa, de que Cícero é o modelo – que foi já a tónica da oração pronunciada por Arnaldo Fabrício na inauguração solene do Colégio das Artes, em 21 de Fevereiro de 1548.

Também, neste aspecto, Anchieta se vai tornar, como jesuíta e *miles christianus*, um continuador desta *forma mentis*, que é apanágio, aliás, de todo o humanismo cristão⁵⁶.

Referência máxima da utilidade da sua formação humanística, além do recurso a todas as potencialidades pedagógicas e catequéticas da dramaturgia, é o afã posto no estudo da língua brasílica. Do seu saber filológico e admirável domínio da língua latina, a que alia a persistência do seu labor, resulta a sua *Arte de Gramática*, indispensável à evangelização do Brasil.

A par do cultivo da língua latina, surge no século XVI a exaltação da língua vulgar, de que são resultado as gramáticas de língua portuguesa de Fernão de Oliveira e João de Barros⁵⁷.

Além disso, impõe-se a necessidade de elaborar gramáticas das línguas exóticas para estudo e entendimento das línguas faladas nas regiões onde se estende o Império, com vista à missionação e conversão dos povos⁵⁸.

José de Anchieta compõe a sua *Arte de Gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, com base na terminologia linguística, nas estruturas e nas categorias gramaticais da gramática latina – tal como fizeram Fernão de Oliveira e João de Barros –, para de forma contrastiva apresentar a especificidade da língua brasílica⁵⁹.

⁵⁶ Sobre a sua vida e obra, vide e. g. Pe. Hélio Abranches Viotti, *Anchieta, apóstolo do Brasil*, São Paulo, 1980.

⁵⁷ A “questão da língua” entre nós assume uma intenção expansionista e imperialista, a que a *Gramática Castellana* (1492) de Nebrija dá o tom. São disso reflexo a *Gramática da linguagem portuguesa* (Lisboa, 1536) de Fernão de Oliveira e a *Gramática da língua portuguesa* e o complementar *Diálogo em louvor da nossa linguagem* (Lisboa, 1540) de João de Barros. Vide as edições modernas de M. L. Carvalhão Buescu: João de Barros, *Gramática de língua portuguesa, Diálogo em louvor da nossa linguagem e Diálogo da viciosa vergonha*, Lisboa, 1971; Fernão de Oliveira, *A gramática da linguagem portuguesa*, Lisboa, 1975. Sobre o ensino da língua portuguesa, vide os estudos de Fernando Castelo-Branco, ‘Portugal quinhentista visto através das cartilhas para ensinar a ler’, in *Presença de Portugal no mundo*. (Academia Portuguesa de História). Lisboa, 1982, p. 355-390; Idem, ‘As cartilhas quinhentistas e o Humanismo’, in *O Humanismo Português 1500-1600* (Academia das Ciências de Lisboa), Lisboa, 1988, p. 309-323.

⁵⁸ Vide Maria Leonor Carvalhão Buescu, *O estudo das línguas exóticas no século XVI*, Lisboa, Biblioteca Breve, 1983. Conhece-se ainda desta época (entre 1548-1549) uma gramática do Pe. Henrique Henriques, *Arte da língua malabar em português*, que tal como a de Anchieta tinha como modelo formal e contrastivo o latim.

⁵⁹ Pe José de Anchieta, *Arte de gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil*.

Nomeado pelo Pe. Manuel da Nóbrega mestre de gramática latina em S. Paulo, logo se empenhou na aprendizagem do tupi, com todas as suas dificuldades, recorrendo sobretudo ao apoio dos ‘línguas’, como revela, nos seus escritos⁶⁰. A gramática de Anchieta, considerada já um verdadeiro monumento de filologia, serviu de base ao ensino, nos colégios jesuítas, da língua brasílica, «a mais principal ciência para cá mais necessária»⁶¹.

A consciência da superioridade da cultura, que torna o homem mais humano, dimensiona-o a nível do universo como *homo faber* de um novo mundo e, não raro, o anima, numa espécie de titanismo prometeico, de uma espiritualidade cristocêntrica de missão, de autêntico *miles christianus*.

Assim se pode compreender a empresa de Inácio de Loiola e seus companheiros da Universidade de Paris e a receptividade da sua mensagem entre um escol intelectual, que, opondo-se à Reforma, levou além do Atlântico, ao Índico e ao Pacífico, ao Brasil, à Índia, ao Malabar, a conversão pacífica, a civilização e a cultura, que transformam a *feritas* em *humanitas*.

A concluir, poderemoa afirmar que os Padres Manuel da Nóbrega e José de Anchieta, inseparáveis na amizade, na comunhão de ideais e na acção diuturna, desempenharam diferentes papéis, de indiscutível complementaridade, decorrentes das suas diversas maneiras de ser, dos seus dotes naturais e da formação intelectual que cada um deles recebeu.

Nóbrega, canonista, define-se por um alto sentido das responsabilidades, na direcção da Missão no Brasil, pela capacidade de administração e organização cívica e religiosa, pela intuição pedagógica, aliada a uma energia e força anímica inesgotáveis.

Anchieta, «o canário de Coimbra», dotado de uma inteligência brilhante e de uma memória prodigiosa, possuía uma formação humanística e filológica singular, uma sensibilidade de artista, uma alma de eleição. Todas estas qualidades colocou ao serviço da missão e da grande empresa que era a terra do Brasil: como professor de Humanidades, gramático, intérprete da língua brasílica, mestre escola e de catequese, orientador de consciências, dramaturgo – autor,

Apresentação de Carlos Drummond. Aditamentos de Pe. Armando Cardoso., S.J., São Paulo, 1990. Sobre o modelo latino da *Arte de Gramática* de Anchieta, vide F. González-Luis, “La Gramática de la lengua tupi de José de Anchieta y su dependência de la gramática latina”, *Fortunatae* 4 (La Laguna, 1992) 229-244.

⁶⁰ Vide e. g. José de Anchieta, *Cartas (Correspondência ativa e passiva)* cit., p. 55-56.

⁶¹ Pe: Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e mais escritos*. Introdução e notas de Serafim Leite, S. J. , Coimbra, 1955, p. 300. Da actividade de Anchieta, na capitania de S. Vicente, como mestre de humanidades e como autor de manuais em tupi, destinados à catequese, nos fala o Pe. Hélio Viotti, *José de Anchieta, apóstolo do Brasil*, São Paulo, 1980, p. 14: «além de ensinar humanidades aos novos recrutas da Companhia de Jesus e também primeiras letras aos filhos dos índios e dos portugueses», compôs no idioma da terra, que «aprendeu com suma facilidade», além da *Arte de Gramática*, um «Vocabulário, traduziu nessa língua um *Catecismo*, compôs nela o *Diálogo da Fé* e diversas outras *Instruções*, para uso dos novos missionários».

encenador, músico –, poeta popular, autor de canções trauteadas pelas aldeias, poeta lírico e épico, taumaturgo – o Orfeu Brasileiro.

A tudo se prestou, a tudo acudiu com o virtuosismo do seu génio.

Anchieta, pela sua arte de ensinar, comover e deleitar, unindo o *utile dulci*, no dizer de Horácio, torna-se o principal arrimo de Nóbrega, na tarefa ingente da construção da unidade e formação de um país, que dependia prioritariamente da «criação» e «polícia» dos seus naturais – os índios do Brasil.

A Manuel da Nóbrega e José de Anchieta, perante as montanhas intransponíveis, que tantas vezes se lhes perfilaram no caminho, bastou-lhes acreditar – pondo «o máximo de inteligência e habilidade humanas ao serviço de Deus e da Igreja»⁶² – que «a criação e o ensino faz os homens»⁶³. Homens que, renascidos pela *humanitas* e a *divinitas*, são os verdadeiros *fundamenta* de uma nação, assente em valores universais, que se ergue e afirma, no decurso dos séculos.

⁶² Sobre a espiritualidade e acção dos Jesuítas e sua adaptação dos processos e métodos pedagógicos do Humanismo à defesa da ortodoxia, vide e. g. Alain Guillerrou, *Les Jésuites*, Paris, 1963; François de Dainville, *L'éducation des jésuites (XVe-XVIIe siècles)*, Paris, 1978; *Les Jésuites de l'âge baroque (1540-1640)*, ed. par Luce Giard et Louis de Vaucelles, S. J., Grenoble, 1996.

⁶³ Vide supra n.8.

OS HUMANISTAS E O PODER: CIÊNCIA POLÍTICA E DIREITO NO CONTEXTO DO RENASCIMENTO

Homenagem a meu muito querido e saudoso irmão
Hélio, jurista ilustre, exemplo de bondade e sabedoria¹.

O ideal de perfeição humana, ligado ao conceito da formação integral da personalidade, vai ser a tónica do humanismo renascentista, cívico e pedagógico, herdeiro do ideal de *areté politiké* e de *paideia* grega, transmitido sobretudo pelos autores gregos do século IV a. C.

Já Isócrates definira os princípios éticos que deveriam orientar a conduta do governante, factor único da sua missão, num tratado *A Nícoles*, que pode considerar-se o primeiro deste género literário e é apontado por Erasmo como fonte da sua *Institutio principis christiani*, modelo privilegiado no quinhentismo europeu.

A literatura da época helenística e os sistemas filosóficos então em vigor fomentaram a perspectiva moralizante da problemática política. A interdependência ou aliança da moral e da política vigora também no período imperial romano e consolida-se sobretudo a partir dele.

A Idade Média cristã vai delinear com contornos mais definidos os parâmetros ético-religiosos em que a política se desenrola. Muitos são os tratados que então se escrevem para a educação de príncipes ou para a orientação de reis ou de personalidades no uso de funções governativas. Poderá mesmo dizer-se que, a par dos *Livros de Horas*, foram os primeiros livros de reflexão moral e de formação de leigos.

O carácter formativo destes textos presidia à intenção primeira da sua elaboração e do seu uso. A sua mensagem dirigia-se ao enaltecimento das virtudes cardeais – e entre elas a justiça, como a primeira entre todas –, e ao encorajamento do vigor militar e guerreiro. O ideal cavaleiresco encontra nestas obras o seu guia, a expressão acabada do seu código de virtudes.

Nos séculos XII e XIII, esta literatura começa a seguir uma nova trajectória, caracterizada pela união dos ideais ético-políticos dos autores da Antiguidade clássica com os ideais, por assim dizer monásticos e guerreiros, que prevalecem

¹ Hélio Mário de Castro Pereira (Alvarenga, 18 de Maio de 1947- Portalegre, 19 de Abril de 2015) distinguiu-se, desde muito cedo, pela nobreza do seu carácter, pela reflectida inteligência, natural bondade e desprendimento. Serviu como Alferes Miliciano, “Oficial de Transmissões”, na guerra Colonial, em Moçambique, sob a divisa horaciana (*Ode* 3. 2. 13), *Dulce et decorum pro patria mori*. O seu saber jurídico, adquirido na *Alma Mater Conimbrigensis*, e um inextinguível sentido dos outros deram brilho à sua abnegada carreira de advogado. Autor da famosa “Sentença de Portalegre”, defendia, empenhada e graciosamente os mais desfavorecidos, tendo merecido ser homenageado, na Assembleia da República, a 24 de Abril de 2015, como “O Advogado dos Pobres”.

na Idade Média. No entanto, a inspiração clássica já se afirmara, séculos antes, na época carolíngia. Aliás, foi com Carlos Magno que surgiram os tratados de educação de príncipes cristãos como género definido e independente.

As invasões bárbaras e os designados “séculos de trevas”, que se contaram entre as duas Renascenças medievais, a carolíngia e a dos séculos XII-XIII, não podem contudo ser ignorados. É no século XIII, marco importante para a história das ideias políticas, que surge S. Tomás de Aquino, intérprete fiel da mensagem ético-política aristotélico-ciceroniana e do direito romano. A importância e originalidade de que se reveste a doutrina política de S. Tomás devem-se aos seus fundamentos jurídico e moral e à arte de utilizar conceitos da tradição patrística e de os elaborar, harmonizando-os com as novas orientações e diretrizes do seu pensamento. O *De regno* ou *De regimine principum ad regem Cypri* (ca. 1265-1266) de S. Tomás e o tratado do mesmo nome de Egidio Romano vão ser cartilha a seguir por todo o governante e modelo literário de toda a tratadística futura até aos tempos modernos².

Na obra de S. Tomás se encontra a formulação dos princípios gerais que definem uma democracia coroada pela teocracia: preferência pela monarquia electiva, onde o povo tem o direito de eleger o seu representante, o rei, cujas qualidades são fiança de o regime não degenerar em tirania, pelo que compete à colectividade, à autoridade pública, e em última análise ao poder da Igreja, e jamais a alguém individualmente, depor o tirano, sem praticar o tiranicídio³. Um aspecto moderno desta teorização sobre os deveres do poder real, que não aparece em Platão, Aristóteles ou Cícero e reflecte a orientação cristã da sua política, diz respeito à assistência aos desfavorecidos, à caridade pública⁴.

Apesar de as suas ideias se apresentarem pouco sistemáticas, ao longo das diversas obras, não se pode negar o pendor democrático dos preceitos enunciados que irá reflectir-se nos autores da chamada segunda escolástica, nos finais do séc. XVI, e é bem notório, entre nós, no tratado do bispo de Silves, *De regis institutione et disciplina* (1572), escrito para a educação do jovem rei D. Sebastião⁵.

² É. Gilson 1983, 6ª ed., III^e partie: 313-435.

³ *De reg. princ.* I. 6-7.

⁴ *Ibidem*, lib. 2.

⁵ As reflexões políticas do Doutor Angélico encontram-se essencialmente na *Summa Theologica*, nos *Comentários às Sentenças*, no comentário que dedica à obra de Aristóteles e no *De regimine principum*. O seu *Tratado das Leis*, que se integra na *Summa Theologica* (I a-II ae -108), é um dos monumentos do pensamento da Idade Média, que esteve na base de tudo o que se escreveu sobre o assunto até ao séc. XVI (de recordar F. Suárez que o parafraseia, a cada passo) e mesmo ao longo do séc. XVII. Conhecida é a sua importância na obra de famosos teólogos e juristas como D. Soto, O. P. (1494-1560), *De iustitia et iure*, Lugduni, 1582, e.g. I. I, qu. 3, a.1; I. II, qu. 3, a. 8; I. III, qu. 3, a. 3; B. Medina (1528-1580), *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis*, Salmanticae, 1578; F. Suárez (1548-1619), *De legibus ac Deo legislatore*, Lugduni, 1613. Vide N. Soares 1994: 380-410.

A Idade Média não tinha conhecido a *República* de Platão: o pensamento do filósofo era divulgado apenas através de *Compendia*. A descoberta da *Política* de Aristóteles dá-se no séc. XIII. A obra de Diógenes Laércio, *De uita et moribus philosophorum libri X*, que ilustra todas as escolas filosóficas antigas, é encontrada nos primeiros anos de Quatrocentos⁶.

Os humanistas do primeiro Renascimento abandonam o Aristóteles lógico e físico, símbolo da barbárie estilística medieval⁷, e procuram na filosofia uma finalidade profundamente humana e um conteúdo mais vasto, que abarcasse motivos político-morais e os problemas da vida concreta da sociedade do tempo.

Este distanciamento do formalismo escolástico coincide com a reabilitação do neoplatonismo. É sem dúvida através do platonismo, configurado com o cristianismo, a ética aristotélica, ou mesmo com a tradição hermética e cabalística que os conceitos do saber medieval vão ser alvo de renovação.

Percebe-se a influência do platonismo em personalidades como Petrarca, o primeiro humanista, ou Pier Paolo Vergerio que se entrega ao estudo de Platão, com intuítos ético-pedagógicos⁸. Marsílio Ficino traduz a obra deste filósofo.

Concede-se então o maior relevo ao pensamento moral e político do Estagirista, conciliado com a doutrina platónica. Platão e Aristóteles lançam as bases teóricas e filosóficas de uma problemática política intemporal.

Aristóteles, apesar de considerações feitas em obras representativas como a *Retórica*, dedica especialmente à formação civil e política do homem de estado e do cidadão comum a *Política*, a *Ética a Nicómaco* e a *Ética a Eudemo*. Este filósofo da vida activa e educador de Alexandre, vai, segundo a tradição, servir de modelo no que se refere à origem da sociedade, às diferentes formas de constituição – com manifesta superioridade da monarquia –, aos processos de evitar as mutações, à caracterização do bom rei e do tirano, à organização dos poderes legislativo, executivo e judicial, à finalidade última do estado, o bem comum, traduzido no plano individual, social e público.

Por seu lado, Platão, na *República*, no *Político* e nas *Leis*, com um carácter político acentuado, para além das preocupações deste teor, mais ou menos conscientes, que perpassam em todas as outras, é reconhecido pelos humanistas como mais religioso e mais profundo do que Aristóteles: a organização social que preconiza a aquisição das virtudes cívicas, em que sobressai a justiça resultante da harmonia entre todas elas são aspectos relevantes da sua filosofia política,

⁶ Vide e. g. a edição de Lugduni, Apud Antonium Vincentium, 1561. Sobre a vulgarização da obra de Diógenes Laércio, em Portugal, vide J. Carvalho 1949: 17-18

⁷ Petrarca, principalmente no *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1367), exprime a sua aversão ao formalismo escolástico dominado por Aristóteles e Averróis e invoca o pensamento de Platão, Cícero e Santo Agostinho.

⁸ Vide E. Garin 1955: 339-374, maxime, p. 345-346; Idem 1966: I, II parte, caps. II e III.

recolhidas pelo humanismo renascentista⁹.

Notória é a complementaridade destes dois filósofos na forma como foram assimilados pelo pensamento moderno¹⁰. A importância conferida aos ensinamentos de Platão e Aristóteles em matéria de pedagogia régia é explicitamente revelada pelo humanista eborense André de Resende, no seu poema *De uita aulica*, dedicado a Damião de Góis, em 1535:

*Ille suo ingenio in sophiam propensus honestam/ quicquid Aristoteles argutus,
quicquid amoenus/ dixerat ante Plato, mire cognoscere auebat,/ ut melius
quonam pacto foret ipsa gerenda/ publica res sciret, consultis utpote libris,/
Fallere quid nequeant, quod non adfectibus ullis/ subcumbant, quod nil sperent
metuantue nec aequum/ calliditate mala faciant uideatur iniquum.*¹¹

Os dois mestres da Antiguidade – em torno dos quais se gerou a polémica da sua superioridade relativa¹² – vão ser lidos no original e compreendidos na profunda substância do seu pensamento: Leonardo Bruni Aretino traduz a *Ética*, a *Política* e o *Económico* de Aristóteles. Sucedem-se os comentários à obra do Estagirita, da maior importância na difusão do seu pensamento político-moral, por parte de humanistas, dos séculos XV e XVI, como Francesco Filelfo, Donaldo Acciaoli, Ermolao Barbaro, Francesco Piccolomini, Alessandro Piccolomini, Jacques Lefèvre d'Étaples, Melanchton, John Case, Sebastian Fox Morcillo¹³.

A descoberta de obra de Cícero, as *Epistulae ad Atticum* por Petrarca, em 1345, e as *Epistulae familiares* por Coluccio Salutati, além de provocar a controvérsia humanística sobre *imperium* e *respublica* – a glorificação de César

⁹ Vide J. J. Touchard 1959: 29. e F. Pérez Ruiz 1984: 257-295. Sobre o carácter “eudemónico” da filosofia moral da Antiguidade e a importância da mensagem espiritual de Platão, vide Luisa Sigeia 1970: 40.

¹⁰ Vide e. g. Alessandro Piccolomini, na sua obra *Della institutione morale libri XII* (Veneza, 1583), considerada como síntese completa das ideias político-pedagógicas do século XVI; e Louys le Roy, comentador de Platão e Aristóteles, não com a intenção de esclarecer o seu pensamento, mas com o propósito de colher nos dois autores ensinamentos para a vida política.

¹¹ ‘O Rei [D. João III], por sua inclinação, propenso à honesta sabedoria, tinha um grande desejo de conhecer o que haviam dito outrora o subtil Aristóteles, o agradável Platão, para melhor saber como gerir a república, pela consulta de livros que não podem enganar, visto como não sucumbem a parcialidades, nada ambicionam nem receiam, e não fazem, com má astúcia, que o justo pareça injusto...’. Cf. A. C. Ramalho 1985: 197.

¹² A violenta disputa que, em meados do século XV envolveu vários humanistas, entre eles Giorgio Gemisto Pletone e Giorgio de Trebisonda, encontrou vitalidade ainda no séc. XVI, aquando da polémica que opôs Pierre de la Ramée, no seu ataque aos esquemas da lógica aristotélica, ao famoso jurista português António de Gouveia (Cf. deste autor o seu *Pro Aristotele responsio adversus Petri Rami calumnias* Paris, 1545).

¹³ Vide P. O. Kristeller 1961 3ª ed.: 302 e 308-309.

ou de Bruto –, leva à discussão da figura histórica de Cícero, pensador e cidadão romano¹⁴. O próprio Petrarca, que viu em Cícero um modelo de renúncia às paixões que dominam na vida pública, escreveu a famosa carta de acusação à sua sombra no Hades¹⁵. Esta carta, que suscitou a defesa de Cícero por Coluccio Salutati em 1392, teve uma réplica em 1394 de Pier Paolo Vergerio que, em nome do próprio Cícero, defende o seu espírito cívico e empenhamento político¹⁶.

O sábio estóico das *Tusculanae disputationes*, que prendera a atenção da Idade Média, dá lugar ao homem político e ao enaltecimento da *uita actiua ciuilis*.

Coluccio Salutati, no *De nobilitate legum et medicinae* vai reflectir sobre o papel das leis na sociedade¹⁷. Para Salutati, a jurisprudência tinha como objecto a perfectibilidade do homem na comunidade social¹⁸. O estado era o quadro normal e necessário à actividade humana. As leis traduziam os valores supremos que deviam orientar essa mesma actividade. Assim, o universo moral confundia-se, na sua própria fonte, com o universo legal. A superioridade da vida activa sobre a contemplativa, defendida nesta obra, aparecia ligada a uma visão verdadeiramente política da vida humana.

A exaltação da vida da *ciuitas*, que as leis ordenavam ao bem comum, pertence à tradição aristotélico-tomista que dominou a política de inspiração cristã, característica deste período. Além disso, a convergência do pensamento moral de Aristóteles com a doutrina platónica, defendida já por Giovanni Pico della Mirandola, é bem manifesta na obra de Salutati, significativa na orientação ideológica humanista.

Sob o signo do franciscanismo e do scotismo, Salutati será o pregoeiro do ideal de vida activa e integrará com Leonardo Bruni, seu discípulo, e Leon Battista Alberti a primeira geração do humanismo civil italiano. Na verdade, grande é o alcance do movimento cultural florentino¹⁹. A obra de Pier Paolo

¹⁴ Vide H. Baron 1938 : 84-89; Idem 1970: cap. VI, maxime, p. 135-143; J. H. Bentley 1987: 196-197; P. Burke 1987, 3º ed.: 38.

¹⁵ Petrarca 1942 3ª ed.: vol IV: 226 sqq. (Ep. XXIV).

¹⁶ Vide P. P. Vergerio 1934: 436-445.

¹⁷ Coluccio Salutati é também autor de um tratado *De tyranno*, onde dá uma definição objectiva de tirania, tal como Bártolo, na linha do *Defensor pacis* (1324) de Marsílio de Pádua, um dos juristas mais célebres da sua época. O *Defensor pacis*, apoiado nas doutrinas de Aristóteles e de S. Tomás, contribui para a vitória das doutrinas democráticas, ao afirmar que o povo, a *universitas civium*, é a fonte de autoridade, a *pars valentior*. Marco importante no desenvolvimento da controvérsia ideológica, que opôs partidários e adversários do papado e do império, esta obra corresponde a uma tomada de consciência progressiva por parte dos pensadores medievais dos problemas da soberania e do estado. O crescimento da força e do papel dos estados, cuja ascensão é paralela ao declínio do papado e do império, é notório até ao século XVI, altura em que aparecem firmemente estabelecidos. Sobre o ferver das novas ideias no século XIV e os teorizadores dos novos estados, vide N. Soares 1994: 75-79.

¹⁸ Cf. B. L. Ullman 1980: 209 e sqq.

¹⁹ H. Baron 1970: 485.

Vergerio e a modernidade do seu pensamento no *De monarchia* revelam bem a renovação ideológica então operada²⁰.

A par deste humanismo florentino de cunho cívico, florescia o humanismo paduano como exemplo de uma cultura civil fundida com o classicismo, desde os tempos de Albertino Mussato, nos inícios do séc. XIV. Isto, apesar de Pádua e Bolonha se tornarem conhecidos centros de irradiação do aristotelismo averroísta, defensor de um saber apoiado nas categorias lógicas, de carácter puramente especulativo, sucedâneo do medieval.

O desabrochar para uma nova era vem acompanhado de um enorme interesse pela educação e pela formação de uma sociedade renovada. É neste contexto que o ideal do príncipe perfeito do Renascimento vai ter origem. Ao próprio Petrarca cabe a formulação deste ideal no seu *De republica optime administranda liber*, seguido de um *De officio et uirtutibus imperatoris liber*²¹. Petrarca, na verdade, “aveva stabilito un modelo umanistico con uno *specchio per i principi*, dedicado a Francesco il Vecchio Da Carrara nel 1373”²².

Em Portugal, na dinastia de Avis, a leitura de *Regimentos de príncipes* era considerada essencial à formação do governante, como dá a entender o passo da carta dirigida pelo infante D. Pedro a D. Duarte, por ocasião da sua subida ao trono²³.

Era o hábito da leitura de obras adequadas ao ofício real uma das preocupações básicas da formação do príncipe da Idade Média, como prova já, no séc. XII, a teorização do *Policraticus* (VI) que chega a afirmar *Rex illiteratus quasi asinus coronatus*, expressão esta que, no séc. XV, Cristina de Pisano, em *Songe du Vergier* (I, 132) vai adaptar ao seu estilo, cheio de frescura e graciosidade: “Un roy sans lecture est comme un nef sans aviron et comme un oiseau sans ales”.

A expressão usada pelos escritores medievais vai ter enorme fortuna entre os humanistas, a ponto de Gioacchino Paparelli afirmar: “E diverrà popolarissimo fra gli umanisti il motto caro a colui che resterà un tipico esempio di principe umanizzato, Alfonso il Magnanimo: Un re non letterato è un asino coronato”²⁴.

²⁰ *Ibidem*:140 e sqq. Embora com o mesmo nome, a obra de Dante, *De monarchia* (1311), mantém o princípio da superioridade espiritual do papa sobre o imperador, na linha dos pensadores teocráticos contemporâneos, e parte da universalidade do género humano para expor de forma leve e agradável as razões em favor da monarquia universal. Estas razões tocaram Maquiavel que, com os ensinamentos ministrados no seu *Il principe*, acredita poder instaurar essa poderosa monarquia, sob a chefia de um príncipe italiano.

²¹ Vide F. Petrarca (1581): 372 sqq. e 386 sqq.

²² Cf. H. Baron 1970: 146.

²³ Cf. Carta inserta por Rui de Pina, na *Chronica do Senhor Rey D. Duarte*, cap. IV. Cf. Rui de Pina 1970: 496.

²⁴ G. Paparelli 1973:100.

Entre nós, Frei Heitor Pinto, no *Diálogo da justiça*, referindo-se ao prelado – que identifica, pela sua função, com o príncipe –, vai traduzir e adaptar da forma seguinte a expressão do *Songe du Vergier*: “Prelado sem letras é ave sem penas, e navio sem leme, e relógio sem pesos”²⁵.

A diferença de sentido destas expressões, usadas em épocas distintas, residia apenas no programa educativo que lhes era subjacente e a que implicitamente se reportavam.

Jacques Krynen, na sua obra sobre os tratados de educação de príncipes na Idade Média tardia, refere a importância que se dá, a partir da renascença das letras, no século XII, à cultura do príncipe²⁶.

As leituras recomendadas pelos diversos autores desta época, quer de obras religiosas, morais, históricas, políticas ou militares visavam sempre a aquisição de uma sabedoria política²⁷. Assim se compreende a grande importância que os *Regimentos de príncipes*, compostos com esse fim, teriam na formação do jovem rei.

Gomes Eanes de Azurara, na *Chronica do Conde D. Pedro de Menezes*²⁸, dá-nos notícia, através da alocução proferida por D. João I em Ceuta aos membros que iriam permanecer na praça, que o *Regimento de príncipes* de Egídio Romano era lido na câmara real perante os fidalgos. Vários destes *Regimentos de príncipes* se encontravam na relação dos livros pertencentes à biblioteca do rei D. Duarte²⁹. Isto, se para tanto não bastasse a obra que nos legou, o *Leal Conselheiro*, repassado de afinidades ideológicas com este género de literatura³⁰. Se acreditarmos em Rui de Pina, o infante D. Pedro “tirou de latym em linguagem o Regimento de Pryncipes, que Frey Gil Correado compos, e assy tirou o livro dos Offycios de Tullio, e Vegecio de Re Militari, e compos o livro que se diz da Virtuosa Benfeytorya.”³¹.

Na verdade, a produção literária dos príncipes de Avis, mesclada de citações da Sagrada Escritura e de autoridades do mundo antigo ou medieval, apresentamos os próprios príncipes e reis a reflectirem nos valores humanos, requeridos a todo o cidadão, e na própria condição da realeza, como outrora fizera Marco Aurélio.

²⁵ Frei H. Pinto 1952: 166.

²⁶ J. Krynen 1981: 97 e sqq.

²⁷ *Ibidem*, p. 100.

²⁸ J. C. da Serra 1972: 237-249.

²⁹ D. A. C. de Sousa 1946-1954: 257-259.

³⁰ Vide sobretudo os capítulos L e LIII, que dizem respeito à educação do príncipe. A par da edição latina, a versão castelhana de Frei Juan García de Castrojeriz (Sevilha, 1494) do *De regimine principum* de Egídio Romano poderia ter sido usada por D. Duarte, ao compor o seu *Leal conselheiro*, em especial os capítulos L e LI, no que toca à virtude da prudência. Aliás a obra de D. Duarte abunda toda ela em citações daquele tratado. Sobre os muitos autores que chamaram a atenção para este facto, vide L. S. Rebelo 1983: 96 e sqq.

³¹ Rui de Pina 1977: 754.

D. Afonso V vai ser educado por mestres italianos, Estêvão de Nápoles e Mateus Pisano, o famoso autor do *De belli Septensi*³², que Zurara qualifica de “poeta laureado, e hum dos suficientes Filósofos e Oradores que em seus dias concorreram na christandade”³³. Este monarca chama à corte Fr. Justo Baldino, doutor *in utroque iure* para narrar em latim os feitos dos Portugueses³⁴. Faleceu antes de realizar a sua empresa.

Assim, quando o movimento humanista se inicia em Itália, ali se encontrava um escol português de eclesiásticos, ocupados na cúria, ou de estudantes que cursavam as universidades de Siena, Pádua, Pavia e Bolonha, famosas pelo estudo do direito.

A sociedade portuguesa, estruturada até então segundo o modelo da hierarquia eclesiástica³⁵, inicia uma *renovatio*, nos vários domínios da cultura, que pretendia garantir a consolidação da consciência nacional, de acordo com as solicitações do mundo civilizado de então, de que a corte de Borgonha dava o exemplo³⁶.

A intensificação das relações comerciais com a França, a Flandres, a Itália e os contactos mais estreitos com a Inglaterra, país de origem de D. Filipa de Lencastre, e com Castela, centro de unidade cultural peninsular, favoreceram a abertura de um país que o feudalismo mantivera sobretudo voltado sobre si mesmo.

Um novo conceito de estado e da função do governante se começava já a esboçar: “conviviam, pois, ainda na geração de Avis, o antigo e o moderno. Mas a marcha do futuro estava encetada”³⁷.

Caberá ao Renascimento sintetizar e desenvolver muitos dos princípios, latentes já no final da Idade Média.

O interesse que o direito romano suscitava na Europa, a partir da primeira metade do séc. XII³⁸, de que foram intérpretes os primeiros humanistas³⁹, foi um dos aspectos essenciais na evolução do processo histórico⁴⁰. Segundo Nuno J. Espinosa Gomes da Silva, a Idade Média aparecia concretizada aos olhos da Renascença como época que vivera o direito romano justinianeu, na sua

³² G. E. de Zurara 1972: 215.

³³ Cf. S. A. Gomes 2006

³⁴ Cf. a carta de Ângelo Policiano a D. João II em tradução de Epifânio da Silva Dias in J. de Carvalho 1947-1948: 25-27.

³⁵ Vide o ordenamento social das classes, estabelecido nas *Ordenações Afonsinas* in D. Peres 1952. 271.. Sobre o conceito da nossa realeza medieval, o artigo de P. Merêa “Organização social e administração pública” in 1929. (vol. II, terceira parte, p. 461, col.2); J. Huizinga 1948 (cap. III) sintetiza de forma bem elucidativa a concepção teológica e política da hierarquizada sociedade medieval.

³⁶ Vide J. Monfrin 1964.

³⁷ Vide M. de Albuquerque 1983: 153.

³⁸ Vide W. Ullmann 1980: cap. II: “La secolarizzazione del governo”, maxime, p. 52-72; N. J. E. G. da Silva 1964: 31 e sqq.

³⁹ W. Ullmann 1980: 71; 136 e 222-225; F. Colasso 1951: 57-58.

⁴⁰ Ibidem: 208-209.

interpretação lentamente destilada por glosadores e comentadores⁴¹. Caberá aos humanistas iniciar a *restitutio* do *Corpus Iuris* ⁴².

A *communis opinio*, que se impunha aos juristas medievais como critério de verdade, é substituída pela perícia interpretativa dos humanistas, com base no conhecimento das *bonae litterae* e no uso da ciência dialéctica. Em Itália, Lorenzo Valla, e a seguir Angelo Poliziano são os primeiros a aplicar o método filológico na interpretação do direito justinianeu, cheio de incoerências e aspectos nebulosos.

Também em Portugal se verificou o incentivo do estudo do Direito, nos alvares do nosso humanismo, com preferência pelas Universidades de Itália, onde a ciência jurídica concorria com a cultura das letras⁴³.

Foi o direito romano o primeiro factor a favorecer a secularização, de importância capital na evolução do conceito de estado e da função do governante⁴⁴. Contudo, várias linhas de força convergiram no sentido desta evolução: o direito romano, o bartolismo, o aristotelismo político, o laicismo⁴⁵.

À concepção teocrática medieval, anterior à secularização, Walter Ullman opõe o modelo do príncipe “umanizzato” do Renascimento, que não se cinge à simples imitação do passado, mas desenvolve e adapta as funções do imperador tardo-romano às exigências do seu reino⁴⁶.

Na verdade, enquanto na Idade Média se considerava o direito como emanção de uma lei natural, identificada com a vontade divina, e se sujeitava o estado aos ditames universalísticos dessa lei, no Renascimento é a vida, são as exigências do estado que vão levar à sua formulação⁴⁷. Diz J. A. Maravall: “Lo cierto es que desde los siglos bajomedievales, siglos de preparación de las nuevas formas políticas, hasta la época del Renacimiento, uno de los factores que participan eficazmente en la evolución del Estado moderno es del derecho particular o estatalizado”⁴⁸. A *lex omnium generalis* em que se apoiava a jurisdição do estado medieval vai dar lugar ao *ius proprium*, que implica “la voluntad del príncipe proprio”⁴⁹.

Entre nós, comprovam este facto de forma bem evidente as *Ordenações régias*, pela primeira vez publicadas em meados do séc. XV (1446-1448), no reinado de D. Afonso V, que, a partir de então, assumem um papel de relevo na estrutura governativa portuguesa. Além disso, as cortes começaram a ser

⁴¹ Ibidem: 31.

⁴² Ibidem: 35.

⁴³ Ibidem: 112 e sqq.; V. Rau 1969: 185-201.

⁴⁴ W. Ullmann 1980: 70-71.

⁴⁵ Vide M. de Albuquerque 1983: 151-152 e os passos da obra de Walter Ullmann em que se apoia.

⁴⁶ W. Ullmann 1980: p. 70-71.

⁴⁷ Vide C. Moncada 1974: 89-92.

⁴⁸ J. A. Maravall 1972: II, 412.

⁴⁹ Ibidem: 414-415.

convocadas cada vez menos frequentemente, sobretudo a partir de D. João II, o que comprova a progressiva centralização de poderes e entre eles o poder legislativo na pessoa do rei⁵⁰. O florescimento das *humaniores litterae* fundou-se na ânsia de conhecer a conduta do homem no mundo antigo, para dela extrair paradigmas. Assim se desenvolveu o estudo da ciência política.

Como observa Walter Ullman, um aspecto deve ser evidenciado: praticamente todos os primeiros humanistas foram juristas⁵¹. É que “L’umanesimo trovò la sua primitiva espressione in connessione con il rinascimento del cittadino in quanto membro integrante della (nuova) idea dello stato”⁵².

É sobretudo no tempo de D. João II que a cultura jurídica de formação italiana conhece grande prestígio, em Portugal. No seu fascínio pela Itália, o nossa monarca, além das relações estabelecidas com a corte de Médicis e com Poliziano, convida para desempenhar os cargos de *orator regius* e de preceptor de D. Jorge, seu filho bastardo, o italiano Cataldo Parísio Sículo – Doutor em Direito pela Universidade de Ferrara e mestre na de Bolonha –, considerado o introdutor do Humanismo em Portugal.

Manda os primeiros bolseiros portugueses estudar às universidades italianas, onde florescia as *humaniores litterae*: os filhos de João Teixeira, Aires Barbosa, Henrique Caiado, Martinho de Figueiredo, Gaspar Vaz, entre os principais. Eles abririam caminho a muitos outros que, ajudados por D. Manuel e D. João III se viriam a formar nas escolas mais famosas de então. São estes juristas, entusiastas decididos da renovação humanista em Portugal, seguidores dos métodos interpretativos de Valla e Poliziano e do espírito cívico que impregnou a sensibilidade dos homens do *Quattrocento*.

Curioso é que, entre os bolseiros do rei é precisamente o poeta Henrique Caiado – que troca o estudo das leis pelas letras e ataca, nas suas *Eclogae*, a *seditionis cohors* de causídicos que *Reges diuitiis superent*⁵³ – o autor de uma oração em louvor da jurisprudência.

Esta obra tem para nós o interesse de revelar Caiado como um fiel discípulo do ideal cívico do humanismo italiano. Como Petrarca e Salutati faz a exaltação da vida activa, do *facere* subordinado à *ratio* e ao *consilium*, a apologia da interpenetração do *ius* e da *ciuitas*, da indispensabilidade do direito à *rei publicae gubernatio*.

⁵⁰ D. João I, eleito por vontade popular, convocou as cortes vinte e cinco vezes; D. Duarte, no seu breve reinado de seis anos, quatro; D. Afonso V, vinte e duas; D. João II, quatro. D. Manuel, durante um reinado de vinte e seis anos, convocou-as quatro vezes; e D. João III, que reinou durante trinta e um anos, apenas três vezes.

⁵¹ W. Ullmann 1980: 225.

⁵² Ibidem: 137.

⁵³ Vide H. Caiado 1745: 217 (*Epigramma XLII, Ad Bart. Blanchinum*); 154 (*Epigramma XXIII, Ad Benedictum Barbatiam*). Sobre a crítica à prática jurídica na pena de Henrique Caiado, vide também N. J. E. G. da Silva 1964: 149 e sqq. Tema recorrente no século XVI é a crítica à ambição dos causídicos, designados ironicamente por “causíficos”.

Se Bártolo, Baldo e Acúrsio continuam a ser autoridades entre nós, como diria André de Resende com verdade, o certo é que o método jurídico medieval tinha sido ultrapassado⁵⁴. Neste particular, é já claro o *Regimento da Instituta* de 17 de Setembro de 1539⁵⁵, em que D. João III impõe ao ensino das leis na sua Academia a razão acima das autoridades, a opinião reflectida e avisada do jurista acima da *communis opinio*, escamoteada por glosadores e comentadores da época precedente.

Além disso, por alvará 26 de Outubro de 1541, ordena este monarca a leitura de S. Tomás, em vez de Durando, na Universidade de Coimbra, cabendo o magistério desta primeira cátedra de Teologia a Martin de Ledesma, um dos discípulos mais famosos de Francisco Vitória, na conhecida Escola jurídica de Salamanca.

O humanismo não irrompeu abruptamente, como movimento novo e antagónico às concepções tradicionais do mundo medieval. Não houve de forma alguma solução de continuidade, nem antítese entre as duas mentalidades: foi antes a humanística a “sublimação última da intuição medieval”⁵⁶.

É assim que, no que se refere à fundamentação do poder político, o tomismo e o bartolismo dominaram o pensamento dos nossos humanistas, cuja nova intuição da vida se afirmava em diversos campos, onde era grande a força da tradição⁵⁷. Importa referir, todavia, que a doutrina tomista era válida apenas nos aspectos em que, por assim dizer, traduzia em termos teológicos a concepção clássica da política e da moral.

A fórmula do direito romano “*quod principi placuit, legibus habeat uigorem*”⁵⁸, ou *princeps legibus solutus est*⁵⁹, que se encontra em S. Tomás⁶⁰ – salvaguardada embora pelo princípio de que só é verdadeiro príncipe aquele que se conforma à lei da razão (o que justificava o direito de resistência) não figura, em regra, na obra dos humanistas. Defendida a *lex regia* no século XIV por Cola de Rienzo, é posta em causa desde o *Quattrocento* italiano⁶¹. De interesse é a observação

⁵⁴ Vide André de Resende, *De uita aulica*, composta em 1535 e publicado em Lovaina em 1544 com dedicatória a Damião de Góis. Cf. A. Braancamp Freire (ed.) 1916: 142.

⁵⁵ M. Brandão 1937: 188 (doc. CXIII); cf. também, neste particular, S. Leite (ed.) 1963: 99 (cap. 31, *Do modo que lerão os lentes de cadeiras piquenas de Canones e Leis e Instituta*).

⁵⁶ Vide F. Colasso 1951: 59.

⁵⁷ Sobre a dívida do Renascimento para com a obra de S. Tomás e Bártolo de Sassoferato, vide W. Ullmann 1980: 157-158 e 180 e sqq.; W. C. Sforza 1951: 71. Sobre a sua influência entre nós, vide A. A. de Andrade 1959: 5-8 e sqq.; M. de Albuquerque 1981: 41-61.

⁵⁸ Cf. *Digesto*, I, 4, *De Const. Princ.*, 1 (Ulpiano).

⁵⁹ *Dig.* I. 3.31.

⁶⁰ *Summa Theologica*, Ia - Ilae, qu. 90, a.1.3. *Ibidem*, Ia-IIae, qu. 96, a.5.3. Vide a análise de J. de la Croix Kaelin O. P., in S. Tomás de Aquino 1946: 25-29. Sobre a obrigatoriedade de o príncipe estar sujeito à lei no que diz respeito à “*uis directiva*”, embora não dependente dela no que toca unicamente à *uis coactiva*, vide J.-M. Aubert 1955: 83-84.

⁶¹ Vide e.g. o primeiro grande tratadista do *Quattrocento* italiano, Francesco Patrizi (Senense). No seu *De regno et regis institutione* (II, 1) afirma que o príncipe é *ius animatum* e por isso seria iníquo se não obedecesse às leis que ele próprio prescreve aos outros (VIII, 6). Sobre esta obra, vide G. Chiarelli 1932: 716-738.

de Salutati, que vê nela a base do arbítrio do legislador e do governante e o reconhecimento da relatividade do direito positivo⁶².

Nesta linha o princípio ulpiano é discutido pelos nossos tratadistas que, seguindo uma tradição que entronca nos autores da época helenística⁶³, afirmam – à semelhança de Erasmo: *Nec protinus lex est, quod principi placuit*⁶⁴ – a subordinação do príncipe à lei.

Mesmo quando o conhecimento da posição dos romanistas condiciona a expressão de autores como Lourenço de Cáceres, em que é evidente uma situação de compromisso, a fidelidade do príncipe a lei não é abalada⁶⁵.

João de Barros, no seu *Panegírico de D. João III*, afirma: “[...]por isso quer Platão que o príncipe obedeça em tudo às leis; e diz que onde a lei é sujeita ao rei e não o rei à lei, se deve recear que aquele reino se perca mui asinha; porque, quando governa a lei, governa Deus – o que não pode ser quando se tudo manda pelos apetites de um homem”⁶⁶.

Diogo de Teive na *Institutio Sebastiani Primi*, ou *Regras para a educação de El-Rei D. Sebastião*, exprime mesmo a sua oposição ao princípio do direito romano⁶⁷: “Obedece o Rei às leis santissimas, / Obedece à razão e à justiça / O Tyranno à vontade, e appetite”// “Nem queira fazer tudo quanto póde, / Mas só quanto convém, quanto for justo, / E aqui de seu poder ponha os limites, / E entenda que também fica sujeito / Às leis que ele mandou que se guardassem, / Bem ao contrário do que n’outro tempo/.../ Aquella lisongeira lei mandava, / Que os Reis das suas leis isentos fossem”.

Bem expressivos a este respeito são Diogo de Sá, em *Tractado dos Estâdos Ecclesiasticos e seculares*⁶⁸, D. Jerónimo Osório, em *De regis institutione et disciplina*, ou os juristas Manuel Soares da Ribeira, Gonçalo Mendes de Vasconcelos e Jorge de Cabedo, entre outros⁶⁹.

Dirá Martim de Albuquerque: “o modo como em Portugal no século XVI foi encarada a temática das relações entre o rei e a lei, permite-nos concluir que – para lá de todos os debates e subtilezas doutrinárias –, permanece, como princípio fundamental, a ideia de que o monarca deve também cumprir as próprias normas”⁷⁰.

⁶² Vide W. C. Sforza 1951: 72.

⁶³ Vide e. g. Platão, *Lg.* IV, 715b; VI, 775a-c, 762d, etc.

⁶⁴ Erasmo, *Institutio principis christiani*, L. B., IV, 595 F.

⁶⁵ Vide *Sobre os trabalhos do rei* de Lourenço de Cáceres, in A. A. de Andrade 1965: 65.

⁶⁶ J. de Barros 1937: 7.

⁶⁷ D. de Teive 1756: 74-75 e 150-151.

⁶⁸ D. de Sá, *Tractado dos Estados Ecclesiásticos e Seculares. Em que por muy breue e claro stillo se mostra como em cada hum deles se pode o Christão salvar. Author Diogo de Saa. Nelle se impugnaõ muitas heresias que muitos hereges teverão em cada hum dos estados*, Ms. da B. N. L., F. G.2725, p. 234-235.

⁶⁹ M. de Albuquerque 1968: 280 e sqq.

⁷⁰ *Ibidem*: 271.

Apenas Diogo Lopes Rebelo, defensor do absolutismo do monarca – exemplo de virtudes – vai ter em mente este postulado, tal como Guillaume Budé na sua *Institution du prince*, dedicada a Francisco I⁷¹. Com efeito, no seu *De republica gubernanda per regem*, Lopes Rebelo afirma que o rei é, no seu reino, por direito divino e humano, senhor da vida e da morte dos seus concidadãos: *Rex enim in suo regno iure diuino et humano, uitae et necis hominum dominus est*⁷². Apesar disso, não deixa de explicitar que os reis não podem promulgar leis contra o direito divino e que a lei iníqua não merece o nome de lei⁷³.

A posição assumida por este tratadista, e mais veementemente por Guillaume Budé, difere, contudo, da perspectiva de S. Tomás e reflecte bem a tendência para o reforço do poder real⁷⁴, que começa a desenvolver-se no Renascimento e ganha vulto com a obra de Jean Bodin, *Les six livres de la Republique*, de 1576⁷⁵.

O século XV, em que crescera e se formara Maquiavel, nascido em 1469, assistira à tirania cheia de astúcia de um Luís XI, ao despotismo violento personificada em Carlos o Temerário, à posição política de um Gerson e um Jean Petit, ou de um Philippe de Commines, historiador e conselheiro de Luís XI, à pregação, cheia de fanatismo do reformador religioso, Savonarola.⁷⁶

Foi já observado que o idealismo e o arrebatamento político-religioso de Savonarola teria condicionado o tom realista e incrédulo de Maquiavel, que por ver os esforços vão do seu compatriota se teria decidido a trilhar o caminho oposto⁷⁷. Na verdade, a obra *Il principe* (1513), publicada apenas em 1532 e dedicada a Lourenço de Médicis, reflecte pelo menos a realidade da época conturbada em que viveu.

Bem diverso do príncipe “umanizzato” é o modelo de governante proposto por Maquiavel, confessado inovador neste domínio, ao apresentar em *Il principe* as condições técnicas necessárias à conquista do poder e à permanência nele⁷⁸.

⁷¹ Vide *Institutione du Prince*, f^{os}. 7v^o - 8r^o, edição de C. Bontems 1965: 80. Sobre a defesa da monarquia absoluta por Budé, nesta obra e no *De asse*, *Ibidem*: 24-34.

⁷² Cf. D. L. Rebelo 1951: 66-67.

⁷³ Vide a este propósito, M. de Albuquerque 1968: 298-299.

⁷⁴ Cf. A. Allen 1951: 281-282; P. Merêa 1941: 26; e introdução a D. L. Rebelo 1951: XXV.

⁷⁵ Esta obra de doutrina e teorização jurídico-política, que parte da reflexão crítica dos modelos da Antiguidade greco-latina e do direito romano, vai ser um marco importante para a produção política posterior. Vide Soares 1994: 141-142.

⁷⁶ Curioso é que o futuro Chanceler de Florença fora, jovem ainda, um simpatizante da doutrina de Savonarola, cujos seguidores, os *piagnoni*, se opunham aos *arrabbiati*, defensores do governo dos Médicis.

⁷⁷ Vide A. D. Franck 1864: 337.

⁷⁸ Vide *Il principe*, cap. XII e sobretudo XV. Depois de investigar, no cap. XII, os meios pelos quais muitos adquiriram e conservaram o poder, conclui, no cap. XV, que um príncipe para se manter no governo deve aprender a nem sempre ser bom, para passar a ser conforme as circunstâncias e os interesses o exigirem. Mas é sobretudo nos capítulos XV-XIX, que se verifica uma ruptura definitiva com a ética aristotélica e os princípios apreçados pelo estoicismo, vivificado pelo Cristianismo.

No entanto, as doutrinas do Florentino não provocaram reacção apreciável até cerca de meados do séc. XVI, nem influenciaram a concepção humanista do modelo do príncipe, na literatura europeia e de forma particular na Península Ibérica – menos aberta a inovações que viessem pôr em causa o compromisso entre a moral e a política. O Florentino, como tem sido afirmado, abre a era dos filósofos políticos modernos, como Hobbes, Spinoza, Pufendorf e prefigura o estado racional que Hegel viria a definir⁷⁹.

Na mesma altura em que Maquiavel condensa em *Il principe* as suas conclusões políticas da Renascença italiana, Erasmo, nos países do Norte, exprime também, através de teorias ético-jurídicas, uma concepção bem diversa do homem⁸⁰. E Tomás Moro, o amigo dilecto de Erasmo, publica a sua *Utopia* (Lovaina, 1516), que apresenta o plano de uma república ideal, assente nos princípios da moral tradicional e nos valores de uma renovada filosofia antropológica, neo-platónica, tão cara ao Humanismo Renascentista.

A *Institutio principis christiani* de Erasmo e a *Utopia* de Tomás Moro, editadas no mesmo ano, que representam as duas facetas neoplatónicas do idealismo político-social e religioso do humanismo europeu, estão na base de quantas se escreveram sobre o mesmo tema. Diríamos mesmo que a obra de Erasmo deu o tom a toda uma abundante literatura – os tratados de educação de príncipes – dentro da linha católica ortodoxa, que este século conheceu.

A atitude de oposição a Maquiavel ou aos autores reformistas, ou ainda a preocupação de orientar os príncipes dos diversos estados, salvaguarda dos interesses nacionais, postos acima dos interesses pessoais – que o absolutismo assente no regalismo romano favorecia – são os principais factores responsáveis pela enorme proliferação de tratados de educação de príncipes na Europa.

O importante papel que este tema assume na nossa literatura quinhentista implica que a sua ocorrência extravase em muito a tratadística tradicional. Está presente nas orações pronunciadas em cortes ou em juramentos de príncipes; em orações de entrada ou ainda em orações univérsitárias, em panegíricos; nos textos poéticos dos vários autores desde o *Cancioneiro Geral* e Gil Vicente a Sá de Miranda, António Ferreira, Camões e tantos outros que, em língua portuguesa ou na latina, dedicaram os seus versos a reis, príncipes e figuras de relevo na governação; nas composições dramáticas em verso e em prosa, nas tragédias plenas de teorização política e admoestação, nas comédias cheias de sátira social e denúncia de costumes depravados.

Apesar da leitura global da mentalidade colectiva da época, que esta produção representa, nela sobressai o eterno catálogo das virtudes, referência imutável que precede o olhar do pintor que traça o retrato do príncipe ideal e o

⁷⁹ Vide e. g. N. Maquiavel 1980: 108 e 155; A. Stegmann 1977: 498.

⁸⁰ Vide e.g. P. Mesnard 1977: 86-140.

condiciona⁸¹. As virtudes humanas, de cariz cínico-estóico, configuraram-se com as virtudes cardeais do Cristianismo – justiça, fortaleza, temperança e prudência –, a que se ligam outras que lhe são indissociáveis, lhes especificam o sentido e lhes conferem uma mais ampla dimensão humana e transcendental⁸² – tal como no desenho preparatório do Carro triunfal de Maximiliano I de Dürer⁸³.

Imbuído de platonismo, este ideal do governante, modelo de virtudes, justo e bom administrador da justiça – simbolicamente, representante de Deus na terra, qual sol que a todos ilumina, no dizer de Frei Heitor Pinto⁸⁴ –, que na sua *majestas* encarna o poder como lei animada, *nómos émpsychos*, e, na sua *magnificentia/ magnanimitas*, se impõe como norma de conduta e acção moral, é o ideal do homem do Renascimento e de todos os tempos, que Giovanni Pico della Mirandola exalta em *De hominis dignitate*.

No que se refere à justiça que, segundo Platão, inclui e resume todas as outras, a ela se ligam a clemência e a verdade – a misericórdia. Essa misericórdia de que nos fala Shakespeare, em cena de tribunal, no *Mercador de Veneza* (acto IV, cena I, v. 180-183): ‘A misericórdia não é uma obrigação,/ cai do céu como um frescor de chuva/ sobre a terra. É uma bênção dupla:/ abençoa quem a dá e quem a recebe’⁸⁵.

Numa palavra, ao considerarmos as relações dos humanistas com o poder, no contexto do Renascimento, assentes no direito e na ciência política – ancorados na mensagem da Antiguidade clássica, assimilada aos valores do Cristianismo –, poderemos com toda a razão observar que elas reflectem uma nova dimensão do humano, presente na ideologia e na doutrina que caracterizam a literatura do século de ouro europeu.

⁸¹ Vide Krynen 1981: 54 e sqq.

⁸² O designado cânone das virtudes activas – de que as virtudes cardeais do Cristianismo herdaram o nome, ampliando-lhe o sentido do Humanismo cristão – foi enunciado pela primeira vez em Píndaro, *I*. 8. 50-56. Cf. também Platão, *R*, 504a sqq.

⁸³ Vide Soares 1994: 190-197.

⁸⁴ Vide Soares 1994: 287.

⁸⁵ W. Shakespeare, *The Merchant of Venice*: «PORTIA: The quality of mercy is not strain'd,/ It droppeth as the gentle rain from heaven/ Upon the place beneath: it is twice blest;/ It blesseth him that gives and him that takes». Este passo shakespeariano foi citado pelo Papa Francisco – no ano Jubilar da Misericórdia (8 de Dezembro de 2015 a 20 de Novembro de 2016) – ao afirmar, na sua mensagem para a 50ª Jornada Mundial das Comunicações Sociais, que a linguagem da misericórdia deveria permear também a política e a diplomacia e ser praticada por todos aqueles que têm responsabilidades institucionais. Hélio Pereira, na sua exemplar actividade de jurista e abnegada ajuda aos mais desfavorecidos deste mundo, cumpriu plenamente os ideais do Humanismo Cristão.

BIBLIOGRAFIA

- M. de Albuquerque (1968), *O poder político no Renascimento português*, Lisboa.
- M. de Albuquerque (1981), “Bártolo e bartolismo na história do direito português”, Sep. do *Boletim do Ministério da Justiça* 304 (1981): 41-61.
- M. de Albuquerque (1983), *Estudos de cultura portuguesa*, I, Lisboa.
- A. Allen (1951), *History of political thought in the sixteenth century*. London
- A. A. de Andrade (1959), “S. Tomás de Aquino no período áureo da filosofia portuguesa” Edições da Revista Filosofia. Lisboa.
- A. A. de Andrade (1965), *Antologia do pensamento político português* (séc. XVI), vol. I. Lisboa.
- J.-M. Aubert (1955), *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas*. Paris.
- H. Baron (1938), “Cicero and the Roman civic spirit in the Middle Ages and the Early Renaissance”, *Bulletin of the John Rylands Library* 22: 84-89.
- H. Baron (1970), “*La crisi del primo Rinascimento italiano*”. Firenze.
- J. H. Bentley (1978), *Politics and culture in Renaissance Naples*. Princeton.
- C. Bontems (1965), *Le prince dans la France des XVI^e e XVII^e siècles*. Paris.
- A. Braancamp Freire (ed.) (1916), *Notícias da Vida de André de Resende pelo Beneficiado Francisco Leitão Ferreira*. Lisboa.
- M. Brandão (1937), *Documentos de D. João III*, I, Coimbra.
- P. Burke (1987, 3^a ed.), *The italian Renaissance culture and society in Italy*. Cambridge.
- J. de Barros (1937), *Panegíricos – Panegírico de D. João III e da Infanta D. Maria*). Texto restituído, prefácio e notas por M. Rodrigues Lapa. Lisboa.
- H. Caiado (1745) *Eclogae et Sylvae et Epigrammata* in Pe. A. dos Reis, *Corpus illustrium poetarum Lusitanorum, qui latine scripserunt*. Lisboa.
- J. Carvalho (1949), *Estudos sobre a cultura portuguesa do séc. XV*. I, Coimbra.
- J. Carvalho (1947-1948), *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XVI*, 2 vols. Coimbra.
- E. Castelli (1951) (ed.), *Umanesimo e Scienza politica (Atti del congresso Internazionale di Studi Umanistici, Roma-Firenze, 1949)*. Milano.
- G. Chiarelli (1932), “Il ‘De regno’ di Francesco Patrizi”, *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, Anno XII, fasc. VI (Nov-Dec.): 716-738.
- F. Colasso (1951), “Umanesimo giuridico”, in E. Castelli (ed.).
- D. Erasmo(1703) *Erasmi Desiderii Opera omnia (in decem tomos distincta)*. Recognovit Joannes Clericus, Leiden [cit. L.B.]: *Institutio principis christiani*, L. B., IV, 595 F.

- A. D. Franck (1864), *Réformateurs et publicistes de l'Europe: Moyen Âge-Renaissance*, Paris.
- E. Garin (1955), "Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del XV secolo", *Medioevo e Rinascimento Studi in onore di B. Nardi*. Firenze.
- E. Garin (1966), *Storia della filosofia italiana*, Torino.
- É. Gilson (1983, 6ª ed.), *Le thomisme*, Paris.
- S. A. Gomes (2006), *D. Afonso V*, Círculo de Leitores-Colecção "Reis de Portugal". Lisboa.
- J. Huizinga (1948), *Le déclin du Moyen Âge* (tr. fr.). Paris.
- P. O. Kristeller (1961, 3ª ed.) 'The moral thought of Renaissance humanism', *Chapters in Western civilization*, I, Columbia, , p. 302 e 308-309.
- J. Krynen (1981), *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Âge (1380-1440)*, in *Étude de la littérature politique du temps*, Paris.
- S. Leite (ed.) (1963), *Estatutos da Universidade de Coimbra (1559)*. Coimbra.
- N. Maquiavel (1980), *Le Prince de Maquiavel*. Traduction et commentaire de C. Roux-Lehman. Paris.
- J. A. Maravall (1972), *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, 2 vols., Madrid.
- P. Merêa (1929), *História de Portugal*. Vol. II. Coimbra.
- P. Merêa (1941), *Suárez, Grácio, Hobbes*. Coimbra.
- P. Mesnard (1977), *Essor de la philosophie politique au XVI^e Siècle*. Paris.
- C. Moncada (1947), *Filosofia do direito e do estado*, I, Coimbra.
- J. Monfrin (1964), "Humanisme et traductions au Moyen Âge", *L'Humanisme médiéval dans les littératures romanes du XII^e au XIV^e siècle* (Actes du Colloque organisé par le Centre de Philologie et de Littératures romanes de l'Université de Strasbourg). Paris.
- G. Paparelli (1973), *Feritas, humanitas, diuinitas. L'essenza umanistica del Rinascimento*, Napoli.
- D. Peres (1952), *História de Portugal*, II, Porto.
- F. Petrarca (1581): *Francisci Petrarchae Florentini Opera*. Basileae, per Sebastianum Henricpetri, 1581. Tomo I, *De republica optime administranda liber* (p. 372 e sqq.) seguida de *De officio et uirtutibus Imperatoris liber* (p. 386 e sqq.) (cote B. N. Paris: Z 565).
- F. Petrarca (1942) *Epistolae familiares*, in V. Rossi (ed.) Firenze.
- R. de Pina (1977), *Chronica do Senhor Rey D. Affonso V*, cap. CXXV "Das feições costumes e virtudes do Yfante Don Pedro", in *Crónicas de Rui de Pina*. Introdução e revisão M. L. de Almeida (ed.). Porto.

- Frei H. Pinto (1952), “Diálogo da justiça”, in *Imagem da vida cristã*, I. Lisboa.
- A. C. Ramalho (1985), *Latim Renascentista em Portugal (Antologia)*. Coimbra.
- V. Rau (1969), “Italianismo na cultura jurídica portuguesa do séc. XV”, *Revista portuguesa de História* 12-1 (1969) 185-201.
- D. L. Rebelo (1951), *Do governo da republica pelo rei (de republica gubernanda per regem)*, reprodução fac-similada da edição de 1496. Introdução e notas de A. M. de Sá. Lisboa.
- L. de S. Rebelo (1983), *A concepção do poder em Fernão Lopes*. Lisboa.
- F. Pérez Ruiz (1984), “El justo es feliz y el injusto desgraciado, justicia y felicidad en la República de Platon”, *Pensamiento* 40, nº 159: 257-295
- J. C. da Serra (1972), *Academia Real das Sciencias de Lisboa*, II, cap. VII. Lisboa.
- L. Sigeia (1970) *Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de retraite (1552)*. Présenté, traduit et annoté par O. Sauvage (ed.). Paris.
- W. C. Sforza (1951), “Osservazioni sul ‘De nobilitate legum’ di Coluccio Salutati” in E. Castelli (ed.).
- N. J. E. G. da Silva (1964), *Humanismo e direito em Portugal no séc. XVI*. Lisboa.
- Nair Soares (1994), *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra.
- Nair Soares (2008) “A simbologia ético-política do sol no Renascimento” in *O Sol greco-romano*, Coimbra, p. 273-296.
- D. A. C. de Sousa (1946-1954), *Memória dos livros do uso del Rey D. Duarte*, in *Provas da história genealógica da casa real portuguesa*. Coimbra: tomo I, liv. III: 257-259.
- A. Stegmann (1977), “La place de la praxis dans la notion de ‘raison d’ État’”, in *Théorie et pratique politiques à la Renaissance*. Paris.
- D. de Teive (1786), *Epodos Que Cont’em Sentenças Uteis A todos os Homens, A’s quaes se acrescentão Regras para a boa educação de hum príncipe*. Trad. no vulgar em verso solto por Francisco de Andrade (conforme à ed. de Lisboa, 1565), Lisboa, Na Of. Patr. de Francisco Luiz Ameno, MDCCLXXXVI.
- Tomás de Aquino (1946), *Des lois de Saint Thomas d’Aquin*. Texte traduit et présenté par J. de la Croix Kaelin O. P. Paris.
- J. Touchard (1959), *Histoire des idées politiques*, I. Paris [trad. port. Lisboa, 1970].
- B. L. Ullman (1963), *The humanism of Coluccio Salutati*. Padova.
- W. Ullmann (1980), *Radici del Rinascimento* (tr. ital.). Roma-Bari.
- P. P. Vergerio (1934), *Epistolario di Pier Paolo Vergerio*, in L. Smith (ed.), *Fonti per la storia d’ Italia*, vol. 74. Roma: 436-445.
- G. E. de Zurara (1972), *Chronica do Conde Dom Pedro de Meneses*, II, Lisboa.

UTOPIA E HUMANISMO DO RENASCIMENTO

À memória de minha querida e saudosa Mãe,
Nazaré de Castro Freire,
na ternura, na alegria e na bondade
que sempre semeou em seu redor
verdadeira “Utopia”, na terra dos Homens

Não é com ilhas do fim do mundo
Nem com palmares de sonho ou não,
Que cura a alma seu mal profundo,
Que o bem nos entra no coração.
É em nós que é tudo. É ali, ali,
Que a vida é jovem e o amor sorri.
Fernando Pessoa¹

A construção utópica nasce sempre de uma insatisfação em face da realidade político-social e do inerente desequilíbrio dos valores éticos, indispensáveis à realização do homem na sua finitude e transcendência. Na tentativa de subverter a ordem da sociedade estabelecida pela via mais conforme à reforma dos ideais, é convicção dos utopistas «rectificar simultaneamente a alma do homem e a regra das sociedades»².

Assistimos a uma conferência-seminário do grande especialista de Thomas More, Germain Marc'hadour, na Sorbonne, em Paris, em 1984, sobre a *Utopia*, divulgada nos meios de comunicação social, que atraiu um mar de gente, sobretudo membros do partido comunista francês e seus simpatizantes, que encheu a grande sala³. A atracção principal era a possibilidade de confrontar o franzino clérigo, fundador e director da revista *Moreana*, de grande saber e não menor sabedoria, sobre as raízes, na *Utopia*, das teorias de Marx e de Engels. As questões colocadas, com delicadeza e acuidade, foram, se não esclarecidas,

¹ Fernando Pessoa, *Poesias* (Ática, s/d), Lisboa: 161.

² Vide Paul Ricoeur (1991), *Ideologia e utopia*. Lisboa, p. 501; cf. ainda G. Lapouge (1990), *Utopie et Civilisations*. Paris, p. 181.

³ Para se ter uma ideia da monumental obra sobre Thomas More, de Germain Marc'hadour (1962), *Saint Thomas More, son portrait par Erasme, sa lettre à Martin Van Dorp, la Supplication des âmes*. Textes traduits et présentés, coll. “Les écrits des Saints”. Namur, 1962 (bibliographie, pp. 539-562); Idem (1963), *L'Univers de Thomas More. Chronologie critique de More, Erasme et leur époque (1477-1536)*. Coll. “De Pétrarque à Descartes”. Paris, Vrin (bibliographie, pp. 539-562); Idem (1969), *Thomas More et la Bible: la place des Livres Saints dans son apologétique et sa spiritualité*. Coll. “De Pétrarque à Descartes”. Paris, Vrin (bibliographie, pp. 555-572, completa a de *L'Univers*); Idem (1969-1972), *The Bible in the Works of Thomas More*, 5 tomes. Nieuwkoop; Idem (1971), *Thomas More*. Paris.

profundamente debatidas⁴. Foi marcante para tão grande auditório este contacto vivo com a *Utopia*, resposta alternativa ao conturbado século XVI, mas também, na universalidade intemporal da essência do humano, resposta ao sonho e à esperança do homem de hoje.

A palavra *utopia*, que tem uma origem estritamente literária, um nome próprio pelo qual Thomas More, no século XVI, designa um país imaginário, originariamente individualizado no tempo e no espaço, acabou por se tornar um substantivo comum e adquirir a eternidade pelo seu uso vulgar, ao designar qualquer país imaginário, em que se põe em relevo – segundo o caso e o humor – ou o carácter irreal, ou o carácter ideal⁵.

Thomas More, filelenista entusiasta, tinha muitas fontes para a sua *Utopia*. Entre todas, a *República* de Platão. Mas também o mito platónico da Atlântida que desde inícios do Século XVI se associa ao do Jardim das Hespérides e conhece grande divulgação, a partir da tradução latina das obras de Platão por Marsílio Ficino⁶. Este mito, na época das Descobertas – com os seus conheci-

⁴ O grande especialista em Platão e Platonismo, M. de Gandillac faz a seguinte concessão, no que se refere à utopia, sem ceder a anacronismos: «quando se trata menos de um fantasma de compensação, de uma fuga mágica no universo onírico, do que de uma imagem em que se exprime idealmente a confiança do homem em seu destino, a utopia pode ser militante, pois ela traça as vias abertas a um esforço progressivo da sociedade ao trabalho». Cf. M. de Gandillac, (1963), “Les “semi-utopies” de Nicolas de Cues”, in *Les utopies à la Renaissance*. Colloque International (Avril 1961). Bruxelles: PUB; Paris, PUF. Por sua vez, Claude-Gilbert Dubois (1968), *Problèmes de l’utopie* (1968), em tradução portuguesa, *Problemas da Utopia* (2009). Tradução de Ana Cláudia Romano Ribeiro. Campinas, UNICAMP, U-TOPOS – Centro de Estudos sobre Utopia, Work in Progress 3), afirma que a mentalidade utópica não é uma mentalidade revolucionária, nem é legítima essa apropriação *a posteriori* (p. 34); o interesse essencial da utopia, além disso, não reside o mais das vezes nas soluções propostas, mas nos problemas levantados (p. 53). No entanto, considera que um acontecimento tinha ocorrido, ao terminar o ano universitário, em Maio de 1968: a utopia transpôs os muros das universidades e transbordou para as ruas. Cf. Prefácio, em língua francesa, à edição brasileira: Claude-Gilbert Dubois, (2009), *Problemas de utopia*, p. 10.

⁵ Uma análise do conceito de utopia e sua evolução é feita de forma completa por Claude-Gilbert Dubois, 2009: 21-22..

⁶ O neoplatonismo conhece um notável incremento na Florença dos Médicis através das traduções latinas de Marsilio Ficino da obra de Platão (dos discípulos de Platão e dos neoplatónicos, entre os quais Dionísio Areopagita e Plotino), através dos seus comentários a estas traduções e das suas obras de teologia. Traça Ficino uma genealogia da sabedoria antiga, a *prisca theologia* e nela coloca, a par dos patriarcas e dos profetas do Antigo Testamento, os sábios pagãos que, desde tempos imemoriais tiveram revelações parciais de verdade absoluta, encarnada em Jesus Cristo: Hermes Trismegisto, Orfeu, Pitágoras, «o divino Platão», as Sibilas. Foi graças à autoridade de Lactâncio que Ficino incluiu Orfeu, cujos hinos traduzira na juventude, e Pitágoras, o filósofo que legara a Platão a doutrina da imortalidade da alma e a ideia de que a Matemática e a Música estavam na origem da criação do universo. As Sibilas, também consideradas por Lactâncio e outros autores como anunciadoras da vinda de Cristo, constituem uma linhagem feminina pagã que conduz à revelação cristã. Não é de estranhar, por isso, que se encontrem, enigmáticas, na sua imponência, representadas na Capela Sistina, três Sibilas, a da Europa, a da África e a da Ásia, ao lado dos profetas do

mentos geográficos e marítimos – alimenta as expectativas de encontrar a Ilha lendária, nos confins do mundo habitado, no Oceano, para além das colunas de Hércules⁷. No imaginário colectivo do Renascimento, a nau das ideias segue um trajecto paralelo ao das caravelas, como em *Os Lusíadas* de Camões⁸.

É, sem dúvida, com as navegações dos séculos XV e XVI que as especulações, em torno da misteriosa ilha, fazem renascer o mito platónico de *Timeu* (24e e 25d) e *Crítias* (115c-117), onde se exprime uma visão mítica do passado⁹. O universalismo do mito dessa “terra verdadeira” que o Oceano banha (*Fédon* 109e; 110), por excelência enigmático e proteico, assenta nos relatos presenciais, ou não, de um espaço conotado com o maravilhoso e inacessível, ou acessível apenas a poucos. Não se estranha por isso que surjam obras, no decorrer do século XVI e no século XVII – como a genial *Utopia* de Thomas More, a *Nova Atlântida* de Francis Bacon e a *Cidade do Sol* de Tommaso Campanella – que persigam de algum modo a convenção geográfica, com a particularidade de não desvirtuarem o sentido platónico desse lugar mítico, com sua organização superior, centrada em valores espirituais e divinos, humanistas e ecuménicos, onde confluem, em simbiose, as tradições hélélica, hebraica e cristã¹⁰.

Antigo Testamento. Constrói Ficino, na sua *prisca theologia*, um grandioso sistema metafísico – em que participavam a mitologia, a astrologia, a física, a medicina, a escolástica, a Cabala –, que era referência essencial da alquimia e da magia no Renascimento, com pretensões de universalidade. As obras de Marsilio Ficino, divulgadas, graças à invenção da imprensa, vão exercer uma notável influência em todos os domínios do pensamento e das artes na Europa. A sua *Academia*, na sua propriedade florentina de Careggi, com o seu Jardim das Musas, onde se recriavam os banquetes socráticos, e Ficino, qual Orfeu, cantava e tocava cítara, atraiu a si uma pléiade de humanistas neoplatónicos florentinos, uma verdadeira “família neoplatónica”, em que avultam Cristoforo Landino, Giovanni Picco della Mirandola e Angelo Poliziano. Vide e. g. P.-M. Schul, P. Hadot et alii, *Le néoplatonisme*, Paris, 1971; Manuel Antunes, s. u. “Neoplatonismo”, in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa, Ed. Verbo, vol. 13; Sylvie Deswarte-Rosa, “Neoplatonismo e arte em Portugal”, in *História da Arte Portuguesa* (coord. Paulo Pereira), vol. 6, Lisboa, Círculo de Leitores, 2007, p.143-169.

⁷ Vide R. Trousson (1979), *Voyages au Pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*. Bruxelles.

⁸ Vide Claude-Gilbert Dubois (1985), *L’imaginaire de la Renaissance*. Paris, PUF, p. 13: «Enfin une mythologie d’avant garde conteste le réel (ce qui est reçu pour tel) d’aujourd’hui por mettre en place le réel (le reçu por tel) de demain: le mythe est alors repris par la raison pour devenir l’hypothèse – ainsi du mythe solaire enfantant l’héliocentrisme, ou les mythes de Renaissance enfantant les révolutions. Derrière cette présentation nous laissons courrir une métaphore, signifiante pour le XVIe. siècle: celle de la «nauf» ou de la «nef», que cultivent aussi bien Sebastien Brandt [...] ou que Luis de Camoens dans *Les Lusíades*. La nef des idées suit le trajet parallèle aux aux caravelles ... ».

⁹ Sobre a memória da primitiva Atenas, no *Timeu*, com a figura emblemática de Sólon – estadista que se torna para os políticos e e oradores da primeira metade do séc. IV a. C. símbolo de uma idade de ouro da democracia (e. g. Platão, *Leis* 698b-699d) –, vide J. Ribeiro Ferreira (1990), *A democracia na Grécia Antiga*. Coimbra, maxime pp. 38-42; Delfim Leão (2001), *Sólon, Ética e política*. Lisboa, pp. 243-245. Vide ainda K. Morgan (2000), *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge, maxime, pp. 249-271.

¹⁰ Sobre as obras de carácter utópico de Thomas More, Francis Bacon, Tomaso Campanella,

A idealização da felicidade colectiva na *Idade do Ouro* – que remonta a Hesíodo, com reflexos em Virgílio, Horácio e Ovídio – bem como o mito da *Arcádia*, do usufruir individual do prazer da natureza, encontram terreno fértil, nesta época do encontro com novos mundos e e novas gentes, no seu estado primitivo¹¹. Além disso, conhece-se ainda um acentuado gosto pelo paradoxo, difundido pela arte retórica, bem como pela obra de Luciano de Samósata, que tanto cativava o espírito dos homens cultos do Renascimento, pelo seu carácter lúdico e fantasista, pela vivacidade dos seus diálogos e pela prodigiosa imaginação¹².

Mas, apesar de todos estes vectores que informam a criação literária de Thomas More, é sobretudo Platão que se torna omnipresente, na *Utopia*. Para os utopianos, ele representa menos um sistema filosófico do que uma inspiração fundamental, que ultrapassa toda a conceptualização, menos racional e mais poética¹³.

Este Platão é encarnado por Raphael Hytlodeu que se enche de compaixão pelos infelizes e deserdados, que aceita viver pobre e longe dos seus, intransigente nas suas opiniões, forjando para as gerações futuras o mito fecundo da *Utopia*¹⁴. Mas é Thomas More, com a sua formação intelectual e moral, que personifica esse mito, ao descrever os mecanismos subtis da dialéctica e da maiêutica – que fazem da *Utopia* o instrumento privilegiado da reforma do homem e da sociedade –, ao dar um significado profundo, na sua obra, ao helenismo e ao direito – tão caros ao seu amigo Guillaume Budé¹⁵ – e, enfim, ao realizar, com o sacrifício da própria vida, essa união perfeita entre política e sabedoria.

Não poderemos, sem dúvida, dissociar todas estas matrizes ou influências seminais, conscientes ou inconscientes, que afloram na *Utopia*, da vida do seu autor – que decorreu entre 1478 e 1535 –, nem da sua formação intelectual e

próprias do contexto da sua época, vide Fernando Jorge de Oliveira Ribeiro (2001), *A Utopia em Glasperlenspiel*. Lisboa.

¹¹ De grande importância, pela sua enorme recepção, é a *Arcádia* de Jacopo Sannazaro, na tradição da Arcádia virgiliana.

¹² Sobre o gosto do paradoxo, no Renascimento, vide Nair Castro Soares, “A literatura de sentenças no Humanismo Português: *res et uerba*”, *Humanitas* 43-44 (Coimbra, 1991-1992) - *Actas do Congresso Internacional “Humanismo Português na época dos Descobrimentos”* (Coimbra, 9-12 de Outubro de 1991), Coimbra, 1993, p. 377 - 410.

¹³ Platão é para os utopianos uma inspiração que exige uma purificação (*Fédon*, 67 b), conduz da obscuridade à luz, dá acesso às realidades imutáveis e eternas (*Parménides* 135 b). Além dos diálogos aporéticos, inspira-se More sobretudo na *República* e nas *Leis* de Platão, mas também na *Política* e nos tratados de *Ética* de Aristóteles, que se preocupam em comunicar os princípios que contribuem para uma vida feliz, tais como a organização económica e política dos estados, condição do desenvolvimento e do bem-estar no mundo.

¹⁴ Cf. infra n. 35.

¹⁵ O humanista Guillaume Budé, amigo de Thomas More, torna-se um verdadeiro paladino do helenismo e do direito, em obras da maior importância, nesta época. Vide L. Delaruelle (1907), *Guillaume Budé, les origines, les débuts, les idées maîtresses*. Paris; Galanderie, M. de la (1976), *Christianisme et lettres profanes (1515-1535)*, Lille-Paris.

espiritual, da sua cultura e carreira de homem público, exercida nas mais altas magistraturas, ao serviço da sua pátria e do seu povo.

Em Antuérpia, onde se encontrava em missão diplomática ao serviço do rei Henrique VIII, concebe a sua *Utopia*, que sai a lume em Lovaina em 1516¹⁶. Contudo, a edição que se pode considerar a mais acabada, e que seguimos neste nosso estudo, é a de Basileia de 1518 – de que se celebram os seus 500 anos¹⁷.

Os sonhos ardentes da sua juventude misturam-se, nesta obra prima, com um tesouro de experiência – adquirida em diversos lugares, a cidade, o palácio, a universidade –, acrescida agora pelo contacto com a Flandres, um país em plena evolução, sob o impacto do Novo Mundo¹⁸.

A *Utopia* reflecte como num espelho a personalidade, a cultura humanística, de Thomas More. Aluno brilhante de Direito e das *Bonae litterae*, aprende grego em companhia de Thomas Linacre, William Grocyn e sobretudo Erasmo. As conferências de Grocyn sobre as *Hierarquias Celestes* de Dioniso Areopagita e as que More, a seu pedido, profere sobre a *Cidade de Deus* de Santo Agostinho viriam a ter grande influência na construção da *Utopia*. Além da idealização da cidade dos homens, tão diversa da cidade de Deus do Bispo de Hipona, é em Dioniso Areopagita que se inspira a aura mística que envolve a vida religiosa dos utopianos e a própria designação do deus *Mythra*; e, de forma ainda mais marcante, o método dialéctico assente em conceitos positivos-negativos, que confere uma intenção maiêutica de profundo sentido, a toda a obra.

A permanência de More na Cartucha de Londres e a sua atracção pela vida religiosa e o silêncio contemplativo, que a *Utopia* encarece, não se sobrepõem à necessidade do calor humano da família, da convivialidade de homens cultos e de consciência esclarecida. Decide-se pelo casamento com a jovem Jane Colt que lhe deu quatro filhos e morre prematuramente. Entre eles, Margareth que foi companheira e confidente do pai até ao derradeiro momento da sua vida – "He

¹⁶ Em Antuérpia, tinha Portugal uma feitoria, onde se encontrava ao serviço do reino Damião de Góis, amigo dedicado de Erasmo, que alegrava com a sua música os serões da família erasmiana. Com a sua partida para Portugal, esses alegres convívios muita saudade deixaram ao Humanista de Roterdão, como o exprime nas suas cartas.

¹⁷ À edição *princeps* de Lovaina de 1516, se segue a de Paris de 1517 e a de Basileia, apud Froben, de Novembro de 1518, que se pode considerar a mais acabada, após as correcções vocabulares de hápax, criados para designar e qualificar a topografia da *Utopia*, com nomes mais simbólicos e expressivos filologicamente. Seguimos esta edição Frobeniana, publicada em fac-simile, inserta na excelente obra de André Prévost (1978), *L'utopie de Thomas More*. Présentation, texte original, apparat critique, exégèse, traduction et notes, Paris. Muitas outras edições se seguiram à de Basileia de 1518, com uma referência especial para a edição inglesa. Na verdade, pelo facto de o inglês ter vindo substituir o latim como língua oficial da liturgia e da igreja reformada, influenciou e mesmo condicionou os autores clássicos ingleses a escreverem em inglês.

¹⁸ Vide Germain Marc'hadour and R. Galibois (1985), *Érasme de Rotterdam et Thomas More: Correspondance*. U. P. Sherbrooke, p. XXXVIII.

died the King's good servant but God's first."¹⁹

Ao “entrar na Vida”, Thomas More escolheu a “Utopia”! Na hora em que a cidade temporal recusa com violência a purificação utópica, é essa a hora também em que, em contradição, o testemunho profético de More – a sua consciência – fulgura com maior brilho²⁰. Na verdade, sentia que no momento em que viesse a anuir à decisão de Henrique VIII detentor da égide do poder espiritual unida ao seu poder político, não só o grande Corpo da Cristandade se iria deslocar, mas a liberdade da consciência desapareceria com ele²¹.

Para More, além da violação da consciência era ainda, segundo o seu *ethos* utopiano, uma autodestruição, o contrário da autogénese cultural da sua *Utopia*. É em função desta dialéctica da ligação do poder espiritual e temporal que More estabelece a dimensão da consciência e da sua liberdade.

A ilha da *Utopia*, em lugar nenhum, *Nusquam*, a cidade miragem de Amaurota, e todo o despaiamento propositado de More são um convite ao leitor, não a reproduzir o modelo utópico, mas antes a reconstruir nele mesmo uma utopia transcendente e mais verdadeira. O desaparecimento da paisagem utopiana permite ao texto exercer a sua função essencial, a sua função maiêutica, criadora da utopia interior, invadindo o campo da consciência do leitor, no sentido do desprendimento generoso e altruísta, da essência do ser.

Erasmus e More, que se conheceram em Inglaterra em 1499, apesar de o humanista de Roterdão ser mais velho dez anos, são duas figuras indissociáveis. Erasmus vai permanecer em casa de Thomas More, na alegria e no calor afectuoso da “família moreana”, por diversas vezes, entre 1505 e 1517²². Uma amigável e

¹⁹ Margareth traduziu fielmente a *Paraphrase* de Erasmo sobre o *Pater Noster*, oração que tanta importância viria a ter nos autores místicos e, de forma acabada, em Santa Teresa de Ávila, no *Caminho de perfeição* (27-49). Desde 15 de Maio de 1532 que o Clero se rende a Henrique VIII. A 16 de Maio, Thomas More apresenta a sua demissão de Chanceler. A 31 de Março de 1534, os Sínodos dos Bispos repudiam a jurisdição papal e a 13 de Abril More recusa prestar juramento antipapista. É feito prisioneiro na Torre de Londres, a 17 de Abril de 1534 e decapitado a 6 de julho de 1535.

²⁰ Na carta a sua filha Margareth Roper, em que More conta a sua primeira confrontação com os comissários encarregados de lhe extorquirem o assentimento à política de autoproclamação do Rei, chefe da Igreja da Inglaterra, More emprega 17 vezes a palavra “consciência”: E. F. Rogers (1947), *The correspondance of Sir Thomas More*. Princeton Univ. Press, *Ep. 200*, p. 501-507. Encontra-se a mesma palavra 45 vezes pelo menos, na carta em que Margareth Roper faz o relato a Alice Alington da sua entrevista com seu pai, em Agosto 1534. Cf. E. F. Rogers, *Ibidem, Ep. 206*, p. 514-532.

²¹ A expressão «The whole body of Christendom», isto é, o corpo social formado por todos os cristãos, torna-se um “leit-motiv” nas suas cartas. Vide e. g. a carta a Cromwell de 5 de Março de 1534 (Rogers, op. cit, *Ep. 199*, p. 498).

²² Thomas More de Germain Marc'hadour (1962), *Saint Thomas More, son portrait par Erasme, sa lettre à Martin Van Dorp, la Supplication des âmes*. Textes traduits et présentés, coll. “Les écrits des Saints”. Namur, 1962 (bibliographie, pp. 539-562); Idem (1963), *L'Univers de Thomas More. Chronologie critique de More, Erasme et leur époque (1477-1536)*. Coll. “De Pétrarque à Descartes”. Paris, Vrin (bibliographie, pp. 539-562)

estimulante emulação, que nasce da convivência entre os dois amigos, leva-os a traduzirem em conjunto várias obras de Luciano de Samósata, fonte primeira das obras de Erasmo e More. Na verdade, Erasmo dedica a Thomas More o *Elogio da Loucura*, o *Moriae encomium seu stultitia laus* (1509), num pretense jogo etimológico entre o termo grego *moria* “loucura” e o nome latino do humanista Morus²³. O *Elogio da loucura* é marcado pelo espírito retórico de Luciano que faz uma paródia, com uma função pedagógica, dos exercícios de oratória, em uso no seu tempo. Mas a arte da ironia de Erasmo vai muito além de um exercício de estilo, ao dar voz a conceitos negativos, na sua ambiguidade. E, como que em resposta ao estilo desta obra erasmiana, Thomas More concebe a *Utopia*, esse texto lúdico-sério que – ao reflectir, de igual modo, o gosto pelos diálogos de Luciano, compartilhado com o seu amigo dilecto – deixa transparecer na sua nudez as preocupações prementes da realidade da época²⁴.

Na *Utopia*, contudo, ao pensamento utópico se associa todo um conhecimento político e sócio-económico do tempo, numa visão verdadeiramente admirável dos interesses e anseios de realização humana, numa dimensão horizontal e vertical, em que humanismo e misticismo se conjugam com o esoterismo da corrente cabalística, ao modo de Giovanni Pico della Mirandola. Partindo da realidade da época, a *Utopia* pode considerar-se uma síntese do pensamento e das aspirações mais profundas do século de Ouro Europeu.

Os tempos conturbados das lutas pela definição dos novos estados europeus – que aparecem definitivamente estabelecidos, no século XVI – viram nascer Desidério Erasmo, Thomas More, Nicolau Maquiavel²⁵. Futuro chanceler de

²³ Um aspecto peculiar que liga intencionalmente a mundividência da *Utopia* de More ao *Laus Moriae* de Erasmo: “Abraxa” é o nome retomado do *Elogio da loucura* (cap. 54), em que Erasmo diz aos que se recusam a viver com os “loucos”: que, se lhes agradar, ocupem o céu dos “Abraxasenes” – *Abraxasiorum coelum si libet occupent*. Fazendo da *Utopia* um prolongamento da “Abraxa(s)” erasmiana, More deixa perceber que, descrevendo o mundo dos sábios, que substitui o país dos loucos, ele está a dar resposta ao convite de Erasmo. O nome usado por Erasmo, “Abraxas” é um testemunho da corrente cabalística que no seu tempo se reavivava: Reuchlin (1455-1522), amigo de Erasmo, edita o *De arte cabbalistica* (1517) e Giovanni Pico della Mirandola era iniciado nos arcanos da Cabbala Cristã. More, ao suprimir o “-s” da “Abraxa(s)” erasmiana, quis significar o carácter inacabado da civilização utopiana.

²⁴ A dimensão europeia, para não dizer universal, que as obras na sua maioria escritas em latim possuíam, no Renascimento, correspondia perfeitamente à integração dos humanistas no mundo cultural da época. A formação literária e a cultura de cada autor raramente se adquiria somente no seu país de origem e, mesmo neste caso, não seria apenas ministrada por professores nacionais. A dimensão cosmopolita do saber e a mobilidade física dos homens de letras, em busca dos centros culturais mais importantes, acompanhada da larga difusão das suas obras, divulgadas quer pela imprensa quer por vezes pela assídua correspondência que trocavam, é uma das características fundamentais do humanismo renascentista. Por vezes ainda são objecto de traduções nas várias línguas vulgares, e tornam-se deste modo parte integrante do património cultural dos diversos países.

²⁵ O século XV assistira à tirania cheia de astúcia de um Luís XI, à violência de Carlos o Temerário, à posição política de um Gerson e um Jean Petit, ou de um Philippe de Commines,

Florença, Maquiavel – que jovem ainda fora um dos seguidores simpatizantes da doutrina de Savonarola, tal como Giovanni Pico della Mirandola, Marsilio Ficino e Angelo Poliziano –, escreve decorrida já a primeira década do séc. XVI, a obra *Il príncipe* (ms. 1513), que conhece grande divulgação²⁶. O idealismo e arrebatamento político-religioso de Savonarola teriam motivado muitas das considerações da *Utopia* e condicionado, com um sentido profundamente diverso, o tom realista e incrédulo de Maquiavel, que por ver os esforços vão do seu compatriota, a quem foi dada a morte, se teria decidido a trilhar o caminho oposto²⁷. Na verdade, a obra *Il príncipe*, publicada apenas em 1532 e dedicada a Lourenço de Médicis, reflecte pelo menos a realidade da época conturbada em que viveu. Enquanto Maquiavel condensa, nesta obra, as suas conclusões políticas da Renascença italiana, Erasmo, nos países do Norte, exprime também, através de teorias ético-jurídicas, uma concepção do homem bem diversa²⁸. Em 1516, sai a lume a sua *Institutio principis christiani* e, neste mesmo ano, decorridos apenas oito meses, a *Utopia* de Moro.

Imbuída de neoplatonismo, em que Platão e Aristóteles se conciliam, a *Utopia* vai preceder e mesmo estar na origem de uma vasta literatura na Europa do Renascimento: as cidades ideais, verdadeiras construções da razão prática, e o elogio de cidades²⁹. Além disso, e a par, difundem-se os tratados de educação

historiador e conselheiro de Luís XI, à pregação de Savonarola, na catedral de Florença, cheia de fanatismo reformador religioso. Sobre a situação político, social e religiosa e os conflitos ideológicos latentes no XV, Nair Castro Soares (1994), *O príncipe ideal no século XVI* cit., p. 78 e 135-137.

²⁶ Maquiavel compõe *Il príncipe*, conhecido e divulgado em manuscrito, antes da sua publicação em 1532, como o atesta a obra de Agostinho Nifo, *De regnandi peritia*, que se pode considerar um plágio da do chanceler florentino, antes da sua publicação. Em *Il príncipe*, a “verità effettuale”, a “*doxa alethés*”, a “virtù”, a política da aparência e a astúcia, a força e a violência estão na base do sucesso e da afirmação do poder do chefe político. Vide Nair Castro Soares (1994), *O príncipe ideal no século XVI* cit., p.198-202.

²⁷ Vide A.D. Franck (1864), *Réformateurs et publicistes de l'Europe: Moyen Âge-Renaissance*. Paris, p. 337.

²⁸ Enquanto Maquiavel recobre de fórmulas amargas um mundo em decomposição, é no seio de uma grande efervescência construtiva que o humanista de Roterdão edifica uma visão serena do homem e do governo, com a preocupação de orientar os príncipes dos diversos estados, salvaguarda dos interesses nacionais, postos acima dos interesses pessoais, que o absolutismo assente no regalismo romano também favorecia. Já no *Enchiridion militis christiani* Erasmo tinha dado um importante lugar ao príncipe, na concepção evangélica do *corpus christianum*. Não admira por isso que na *Institutio principis christiani*, destinada ao futuro Carlos V, construa uma imagem exemplar, fundamento da autoridade monárquica, que sirva de modelo a todos os reis cristãos. Além disso, o príncipe, que jurou *aeque cum omnibus* respeitar a lei de Deus, deverá *semel omnibus* cumprir a obra de Cristo. Vide e.g. Pierre Mesnard (1977) *Essor de la philosophie politique au XVI^e Siècle*. Paris, p. 86-140.

²⁹ Sobre as cidades ideais, vide Evelio Moreno Chumillas (1991), *Las ciudades ideales del siglo XVI*. Introducción y traducción. Barcelona (esta obra inclui cidades ideais da segunda metade do *Cinquecento*, dos seguintes autores: Anton Francesco Doni, Francesco Patrizi da Cherso, Francesco Pucci, Ludovico Agostini de Pesaro, Ludovico Zùccolo); Nair Castro

de príncipes, que lhes estão intimamente ligados, e se tornam um tema europeu, por inspiração da *Institutio principis christiani* de Erasmo³⁰.

Se não há no Renascimento uma filosofia definidora da sensibilidade coletiva – como afirma P. O. Kristeller³¹ – muitas são as correntes que se interpenetram e se afirmam, em perfeita simbiose com os princípios da doutrina cristã, e influem na construção da cidade dos homens: quer ela seja arquetípica e utópica, modelada em termos platónicos, quer se defina pela perfeita organização e racionalidade, privilegiando o princípio da *mesôtes* aristotélica, quer, enfim, seja lugar de harmonia, concórdia e tolerância, ditadas pela *ataraxia* do neo-estoicismo. A *Utopia* de More combina harmoniosamente todas estas tendências, num diálogo que apresenta as opiniões divergentes ou complementares das distintas *dramatis personae*, numa dialéctica discursiva já invocada por Erasmo que, em prolepse, lembra o “fingir-se é pensar-se” de Fernando Pessoa³².

Na *Utopia*, apresenta Thomas More o plano de uma república ideal, assente nos princípios da moral tradicional e nos valores de uma renovada filosofia antropológica. Recebe elogios rasgados de toda a Europa culta, de teólogos dos mais reputados do seu tempo, que a consideram uma pintura fiel da comunidade dos primeiros cristãos³³. Com efeito, Platão nas *Leis* deriva a *paideia* do *nous* divino, pelo que a educação filosófica grega oferece uma analogia completa com a teologia cristã³⁴.

Soares (2003), “Cidades ideais e elogios de cidades no Renascimento e em Damião de Góis” in *Actas do Congresso Internacional: Damião de Góis e a Europa do Renascimento* (Braga, 29-31 de Janeiro de 2003, Universidade Católica Portuguesa). Braga, p. 583-608; Luigi Firpo, *L'utopia nell'età della Controriforma*, Torino, 1977; Helen Rosenau (1983), *The ideal city, its architectural evolution*, New York.

³⁰ Está neste caso o tratado de educação de príncipes – o mais completo deste género em Portugal e mesmo na Europa, pela sua diversidade temática e pela elegância do seu latim e do seu estilo dialógico –, dedicado a D. Sebastião, *De regis institutione et disciplina* de D. Jerónimo Osório, o famoso Bispo de Silves, autor de uma carta à Rainha de Inglaterra, Elisabeth I, para a fazer regressar à ortodoxia da Igreja católica. Nesta obra, não só o diálogo e sua encenação, como a sua construção dialógica, a contrapor a *pessima disciplina* ministrada usualmente ao *princeps*, a *moreana dystopia*, à *recta disciplina*, a *eutopia*, como ainda a coincidência de ed e sua expressão são aspectos que revelam a universalidade e actualidade da mensagem da *Utopia*, em plena Contra - Reforma.

³¹ P. O. Kristeller (1955), *The classics and Renaissance Thought*. Cambridge- Massachusetts, p. 22.

³² Erasmo, diante dos censores parisienses, afirma que não lhe pertenciam os pontos de vista das personagens dos diálogos, os seus *Colloquia*, que não passavam de *fictiones*. Vide Jorge A. Osório (1978), *O Humanismo português e Erasmo* (tese dout. da F. Letras, Universidade do Porto, dact.). I. Porto, pp. 33-34.

³³ Refiram-se figuras proeminentes, como o Cardeal Reginald Pole e Guillaume Budé, fundador do Collège de France. Vide as cartas, designadamente de Guillaume Budé, que servem de pórtico à edição Frobeniana de 1518.

³⁴ Vide Werner Jaeger (1961), *Early christianity and Greek Paideia*, trad. port. *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*. Trad. Artur Morão. Ed. 70. A ascensão mundial da religião cristã, segundo este autor, não teria sido possível sem a evolução pós-clássica da cultura grega. Nos

A encenação dramática da *Utopia*, com a sua estrutura dialogada, inicia-se a partir de um encontro casual e de uma conversa amena entre figuras, de cultura e interesses afins, de posição elevada na hierarquia social e política do tempo, de um mundo real – Thomas More que se encontrava em Antuérpia, como delegado do rei Henrique VIII na Flandres, e Pedro Gil. Este jovem, natural de Antuérpia, é apresentado como uma das visitas mais agradáveis que More recebia em sua casa, por lhe reconhecer grandes qualidades morais, lealdade e honestidade, saber e virtude, grande cultura literária, incomparável amizade, sinceridade de sentimentos, rara discrição, simplicidade e prudência, conversa agradável e amavelmente espirituosa. E, a conferir maior verosimilhança dramática, considera More que – após a sua ausência de mais de quatro meses na Flandres –, a dulcíssima presença de Pedro Gil, e as suas efabulações, mais doces do que o mel, são um verdadeiro lenitivo, a minorar a saudade da sua pátria, da sua casa, da sua mulher e dos seus filhos³⁵.

Nesta apresentação que Thomas More faz de Pedro Gil – um jovem humanista, amigo de Erasmo – e da forma como, através dele, travou conhecimento com Raphael Hythlodeu inicia a conversa, nos jardins da casa onde More se encontra instalado, em Antuérpia, o *locus amoenus* platónico.

Quando More estava a entrar em casa, Pedro Gil vem ao seu encontro e apresenta-lhe Raphael Hythlodeu, um estrangeiro, de longas barbas, de pele tisonada que, pelo rosto e pelas vestes, julgou ser um capitão de navio. Pedro Gil brinca com More, afirmando que se Raphael navegou não foi como o piloto de Eneias, Palinuro, mas como Ulisses, ou melhor ainda, como Platão³⁶. Raphael Hythlodeu, português, *Lusitanus*, é um navegador-filósofo, comparado com o

tempos que poderíamos considerar na génese da formação espiritual da Europa, Cristianismo primitivo e paideia grega são indissociáveis: retórica e filosofia vão ser postas ao serviço do Cristianismo, pelo que se pode falar de retórica e filosofia cristãs, bem documentadas nos autores da Patrística. Thomas More e o seu amigo Erasmo, que os editou, tinham plena consciência dessa helenização da religião cristã, matriz essencial da identidade europeia.

³⁵ Thomas More, *Utopia*, ed. Basileia, Froben, 1518, pp. 26-27: *Petrus Aegidius Antuerpiae natus, magna fide, et loco apud suos honesto, dignus honestissimus, quippe iuuenis haud scio doctior ne an morator, est enim & optimus & literatissimus [...] Porro sermone tam lepidus, & tam innoxie facetus, ut patriae desyderium, ac laris domestici, uxoris, & liberorum, quorum studio reuisendorum nimis quae anxie tenebat (iam tum enim plus quatuor mensibus abfueram domo), magna ex parte mihi dulcissima consuetudine sua, & melittissima confabulatione leuauerit.*

³⁶ Palinuro, o piloto da *Eneida* que, por adormecer, caiu ao mar, não se assemelha ao desperto Hythlodeu, que segura nas mãos o seu destino. É antes semelhante a Ulisses que, no Canto VI da *Odisseia*, levado por uma tempestade, chegou à Ilha dos Feaces, a sua “Utopia”, que ele nunca conseguiu situar. Aliás, Ulisses é evocado frequentemente nos relatos das viagens ao Novo Mundo, como no prefácio da relação das “Quatro viagens” de Amerigo Vespucci. Melhor ainda é a semelhança com Patão, autor da *República* e das *Leis*, deste marinheiro-filósofo. Vide os comentários de André Prévost (1978), *L’utopie de Thomas More* cit., p. 365

filósofo grego que ensina a conduzir a nau do Estado³⁷. Com esta comparação, imperceptivelmente, o universo das viagens através do mundo, dá lugar às viagens ao universo interior, à navegação às esferas filosóficas. Aliás, Hythlodeu apresenta-se como um marinheiro que, tendo acompanhado Américo Vespucci nas suas viagens, foi voluntariamente abandonado, no lugar mais longínquo da expedição, atraído pelo desejo e a liberdade de viajar e contemplar o vasto mundo. Nessas viagens que realizara, estivera em Inglaterra que bem conhecia. Se o abandono de marinheiros em viagem era o castigo reservado aos condenados, na experiência do discurso utópico, esta renúncia e este abandono sugerem a necessária *metanoia*³⁸.

A cultura filosófica adquiriu-a este marinheiro *Lusitanus* pela leitura dos filósofos. Conhecia o Latim, mas sobretudo o Grego – a que se aplicou com mais fervor do que à língua de Roma, porque entregando-se inteiramente à filosofia – *quoniam totum se addixerat philosophiae* –, neste domínio, em Latim, apenas sobressaem Séneca e Cícero³⁹.

As narrativas de Raphael Hythlodeu, nos diferentes cenários em que se dá o encontro de amigos – onde não falta o banquete, à maneira de Platão – aliciam o leitor a iniciar uma viagem que transcorre do real ao fantasioso, com um fio narrativo verdadeiramente encantatório, pela coerência e oportunidade de considerações, pela visão crítica da sociedade actual⁴⁰. É um diálogo que More designa não por discurso, *oratio*, mas por sermo: “Da conversa que Raphael Hythlodeu, homem eminente, teve sobre a melhor forma de comunidade política, pelo ilustre Sir Thomas More, Cidadão e Chanceler de Londres, ilustre cidade de Inglaterra⁴¹.”

³⁷ Vide Thomas More, *Utopia*, ed. Basileia, Froben, 1518, p. 28. Cf. supra n. 15.

³⁸ Essa conversão radical do espírito que conduz à consciência clara do sentido da existência, à sabedoria essencial e participação nos valores transcendentais é, segundo André Prévost, a resposta ao desafio da *Moria*, no *Encomium Moriae*, o *Elogio da Loucura* de Erasmo. Vide André Prévost (1978), *L'utopie de Thomas More* cit., p. 158.

³⁹ *Utopia*, Basileia, apud Froben (1518), p. 28; André Prévost (1978), *L'utopie de Thomas More* cit., p. 365.

⁴⁰ É grande a importância e significado da viagem no Renascimento, desde os que viajam por dever de ofício, os comerciantes e os embaixadores, ou por qualquer outra ocupação de carácter social e religioso, ou para conhecer mundo, aos que viajam ao encontro dos grandes centros do conhecimento, as universidades da Europa. O cosmopolitismo tornou-se uma característica deste mundo em movimento. Vide as actas do Colóquio (1987), *Voyager à la Renaissance*, Maison-Neuve et Larose; Erasmo tenta apresentar uma tipologia da viagem, no *Panegírico de Filipe o Belo* (1504), pai de Carlos V: refere as viagens aventureiras do século XVI, semelhantes às de Hércules e de Ulisses, na Antiguidade, e a viagem filosófica, ou mesmo iniciática, que realizam os filósofos para descobrir por vezes muito longe uma sabedoria misteriosa, como, entre outros, Pitágoras e Platão.

⁴¹ Livro I: *Sermonis quem Raphael Hythlodæus vir eximius, de optimo reipublicæ statu habuit, liber primus, per illustrem virum Thomam Morum inclytæ Britanniarum urbis Londini et Ciuem, et Vicecomitem*. O Livro II, de forma mais abreviada – retirando aos nomes dos intervenientes, os apostos elogiosos – intitula-se *Sermonis quem Raphael Hythlodæus de optimo*

Thomas More imprime, na *Utopia*, um ritmo binário, entre o primeiro livro, a descrição da “Dystopia”, da sociedade onde reinam o orgulho, a cobiça e a injustiça, o mundo pervertido, em oposição a um mundo melhor, que apresenta, no segundo livro, a “Eutopia”, a cidade ideal que se contrapõe à realidade factual da época.

A “Dystopia” do livro I tem em mente a corrente moderna de fazer política – onde o modelo de *Il principe* de Maquiavel, não está ausente –, que vai romper com os cânones da filosofia helenística e da tradição judaico-cristã. Estes cânones vigoraram, sem qualquer rutura, desde o *Antigo Testamento*, os *Evangelhos*, os *Actos dos Apóstolos* e as *Epístolas* de São Paulo à “paideia cristã” dos primeiros séculos do Cristianismo, assimilada e divulgada pelos autores da Patrística, editados por Erasmo, e pelo acervo da literatura do Humanismo do Renascimento, em que se integra Thomas More⁴².

No Livro II da *Utopia*, a sua “Eutopia”, traça Raphael Hythlodeu o retrato dos utopianos, ‘povo amável e espirituoso, sensato, que se alegra com o descanso, mas sabe, quando é necessário, suportar bastante os trabalhos do corpo [...] e é infatigável nos cuidados do espírito’: *gens facilis ac faceta, solers, ocio gaudens, corporis laborum (quuum est usus) satis patiens [...] animi studiis infatigata*⁴³.

Neste sentido, a *Utopia* é bem uma obra do seu tempo, em que o ideal de *mens sana in corpore sano* (Juvenal, 10. 356) se impõe como cartilha. A actividade física e intelectual proporcionam o desenvolvimento harmonioso do corpo e da alma. Timbre deste “Século de Ouro” – que concretizou e pôs em cena as maiores potencialidades de realização humana – é a profunda renovação espiritual, marca do Humanismo cristão. Centrado, acima de tudo, no Homem – na sua formação integral, na sua realização plena e no seu destino último, a que o *De hominis dignitate* de Giovanni Pico della Mirandola deu o tom – dimensionou e enriqueceu a consciência individual e colectiva, na senda da modernidade⁴⁴. Thomas More traduz para inglês a *Vida de Giovanni Pico della Mirandola* – o autor por quem sente grande fascínio – escrita pelo seu sobrinho Gianfrancesco Pico della Mirandola⁴⁵.

reip. Statu habuit, liber secundus, per Thomam Morum ciuem et uicecomitem Londinensem.

⁴² Vide W. Jaeger (1979) *Paideia*, Lisboa, p. 452-457; Germain Marc’hadour (1969), *Thomas More et la Bible: la place des Livres Saints dans son apologétique et sa spiritualité*. Coll. “De Pétrarque à Descartes”. Paris, Vrin (bibliographie, pp. 555-572) Idem (1969-1972), *The Bible in the Works of Thomas More*, 5 tomes. Nieuwkoop, B. De Graaf; Idem (1971), *Thomas More*. Paris, Seghers.

⁴³ Thomas More, *Utopia*, ed. Basileia, Froben, 1518, p. 115.

⁴⁴ Conhecida é também a atitude do pensamento português no século XVI, quer a nível filosófico, quer doutrinário, que se reflecte nas obras saídas dos prelos nacionais. Vide J. B. Macedo (1975), “Livros impressos em Portugal no século XVI. Interesses e formas de mentalidade”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. IX – Homenagem a Marcel Bataillon, Paris, F C Gulbenkian, p. 214 e sqq.

⁴⁵ Thomas More conhece a obra de Giovanni Pico della Mirandola e de Marsilio Ficino

Ao abarcar com uma nova mentalidade múltiplas componentes, o Humanismo do Renascimento privilegia acima de tudo a educação do homem, o seu ideal de perfeição, a valorização do conhecimento, em que os autores clássicos são referência, ou ponto de partida na busca da verdade. Ganha universalidade, na *respublica litteraria*, o humanismo filológico e jurídico, o humanismo cívico, a valorização do conhecimento científico e experimental – a revolução da ciência⁴⁶. A invenção da imprensa e a difusão do livro vão ser um instrumento da maior importância não só para as instituições de ensino dos grandes centros de cultura europeia, como para a educação extensível a toda a comunidade, possibilitando o autodidactismo. Embora haja, no Primeiro Humanismo, prenúncios de uma educação abrangente a toda uma comunidade – documentos preciosos da modernização da velha Europa –, ela continuava ainda a ser reservada aos eleitos da sociedade⁴⁷. Assim se compreende que o modelo utópico pretenda veicular as vantagens da educação integral, dirigida a todos, porque indispensável à realização humana⁴⁸.

através de John Colet (1467-1519), grande impulsionador do platonismo em Inglaterra e é sensível à espiritualidade e piedade cristãs do *De hominis dignitate* que acolhe na *Utopia*. Sobre a tradução moreana da vida de Giovanni Pico della Mirandola – em que a prosa inglesa moderna se afirma pela primeira vez em toda a sua robustez – e sobre a atracção que More sente pela vida e obra deste autor que, como ele, sente relutância pelo desempenho de cargos públicos, sendo contudo durante vários anos um dos conselheiros mais íntimos de Henrique VIII, vide Robert Weiss (1965), “Pico e l’Inghilterra”, in *L’opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella Storia dell’Umanesimo. Convegno Internazionale I. Relazioni*. Firenze, pp. 142-158.

⁴⁶ Vide Cosimo Quarta, “Razionalità utopica e razionalità scientifica”, in Claudio De Boni e Carlos Berriel (orgs.) (2007), *Atti del Convegno Internazionale “Scienza e tecnica nell’utopia e nella distopia”*, in *Morus. Utopia e Rinascimento*, nº 4, Firenze-Brasil, p. 31-48. A. Rupert Hall (1983), *A revolução da ciência 1500-1750*. Lisboa. Refiram-se, ao longo de mais de um século, figuras como Nicolau Copérnico, como Vesalius, com o seu tratado *De Humanis corporis fabrica*, as invenções de importância na arte de marear do matemático português Pedro Nunes, o significado do espírito curioso e científico que as descobertas motivaram, como médico de Castelo de Vide, Garcia d’Orta, nos seus *Colóquios dos simples e drogas e, em finais de Quinhentos e, além dele, Giordano Bruno, Tommaso Campanella, Galileo Galilei*.

⁴⁷ Se já no *Quattrocento* italiano Francesco Patrizi Senense preconizava a obrigação do estado na instrução pública – tal como D. Pedro, Duque de Coimbra, o “Infante das sete partidas”, na *Virtuosa Benfeitoria* e na famosa *Carta de Bruges* a seu irmão, o rei D. Duarte – a escola *Giocosa* de Vittorino da Feltria punha-a em prática, neste mesmo século XV. Vide Nair Castro Soares (1993), “A *Virtuosa Benfeitoria*, o primeiro tratado de educação de príncipes em português”, *Biblos* 69 - *Actas do Congresso Comemorativo do 6º Centenário do Infante D. Pedro* (Coimbra, de 25 a 27 de Novembro de 1992), Coimbra, pp. 289-314; Idem (1994), *O príncipe ideal no século XVI* cit., p. 102-103 e 113- 115.

⁴⁸ Os ideais educativos do humanismo greco-latino confluem, do ponto de vista doutrinal, com a ética cristã, numa interdependência e complementaridade entre *humanitas* e *pietas*, a exemplo dos autores da Patrística e dos Irmãos da Vida Comum, com a sua mensagem da *devotio moderna*. A espiritualidade da *imitatio Christi*, unida ao ideal pedagógico da *docta pietas*, que Erasmo difundiu, assume assim particular significado no século XVI europeu. Neste sentido, referência constante entre os humanistas é o opúsculo de S. Basílio sobre a

Herdeiro do humanismo italiano e do renaniano do Norte da Europa, o humanismo em Inglaterra, nas primeiras décadas do séc. XVI – de que a *Utopia* se faz luz – prende-se com o reconhecimento explícito de uma nova ordem social, fundada sobre os méritos próprios e não julgada a partir do valor dos antepassados, situação que motivou diferentes obras de juristas eminentes, de homens de estado e de poetas⁴⁹. Fundam-se instituições de ensino que introduzem a educação moderna em Inglaterra. A este ensino, que está na base do modelo utópico, ligam-se nomes de figuras notáveis do humanismo inglês e europeu,⁵⁰. Elementos activos desta nova atmosfera cultural foram também Thomas More, Desidério Erasmo e Luís Vives, autores de primeiro plano na formação do espírito humanista europeu⁵¹. E ainda Sir Thomas Elyot, humanista e diplomata

forma como se devem ler os livros dos autores clássicos, traduzido de grego para Latim por Leonardo Bruni, com o título *De legendis antiquorum libris*. Este opúsculo foi traduzido do grego para latim por Leonardo Bruni e dedicado, em 1405, a Coluccio Salutati. Aproveitamento do opúsculo de S. Basílio faz a oração do bordalês Arnaldo Fabrício, pronunciada, a 21 de Fevereiro de 1548, na abertura solene do Colégio das Artes, em Coimbra, onde eram ensinadas as três línguas cultas do Renascimento: o Grego, o Latim e o Hebraico, tal como no Colégio de França, no Colégio Trilingue de Lovaina e no de Alcalá de Henares.

⁴⁹ A consciência desta situação esteve na base da teorização do notável jurista John Fortescue e de Edmund Dudley, nos finais do séc. XV e princípios do séc. XVI. A preocupação de educar a nobreza, acompanhada da denúncia e ilustração tocante deste estado de espírito, encontra-se na obra de Richard Pace, Secretário de Henrique VIII, *De fructu qui ex doctrina percipitur* (Basileae, 1517). O poeta John Skelton, observador penetrante das realidades contemporâneas, deplora o declínio da nobreza, em *Colin Clout* (1519), não empenhada em instruir-se e preparar-se para as funções governativas, mas apenas ocupada em caçar e divertir-se em jogos e passatempos cortesescos. Vide Nair Castro Soares (1994), *O príncipe ideal no século XVI* cit., p. 144-153.

⁵⁰ Entre os humanistas ingleses, refiram-se John Colet, John Fisher e Richard Fox –, a cuja acção se devem respectivamente a fundação do St. Paul's College de Londres, em 1510, do St. John's College de Cambridge, em 1511, e a do Corpus Christi's College de Oxford, em 1517 – e Thomas Linacre, que foi preceptor do príncipe Artur em 1501 e da princesa Maria em 1521. Para esta sua aluna, de sete anos de idade, escreve os *Rudimenta grammatices*, a gramática adoptada no Colégio de Santa Bárbara, no tempo dos Gouveias. Sobre os primórdios do humanismo em Inglaterra, vide Pierre Mesnard “Les débuts de la pédagogie anglaise de la Renaissance”, in *Pédagogues et juristes* (Congrès du Centre d'Études Supérieures de la Renaissance de Tours: été 1960), Paris, 1963, p. 189-206; sobre o Humanismo inglês, ao longo do séc. XVI: E. Garin (1976, 3ª ed.) *L'educazione in Europa 1400/1600*. Roma-Bari, p. 161-168; p. 291-292.

⁵¹ Erasmo, na primeira metade do século XVI, é o elo de ligação entre o Humanismo na Inglaterra e na Europa continental, sobretudo nos países renanos e germânicos. Ensina grego em Cambridge desde Agosto de 1511 a Janeiro de 1514. Para ajudar o seu mestre e amigo John Colet, na sua tarefa de educador, concebe Erasmo o seu *De duplici copia uerborum ac rerum comentarii duo*, que servirá de manual escolar aos principiantes de Latim da St. Paul's College de Londres, como das escolas de todos os países da Europa. Sobre Erasmo, vide a obra monumental que lhe dedica o nosso saudoso mestre Jean-Claude Margolin, de que referimos, a título de exemplo, a sua obra de síntese (1995), *Érasme précepteur de l'Europe*, Paris. Também Luís Vives é professor de grego em Corpus Christi, em 1523, antes de suceder a Linacre como preceptor da princesa Maria. Foi na corte inglesa de Henrique VIII, que o nomeara preceptor

na corte de Henrique VIII e amigo Thomas More, autor da obra *The Gouvernour* (1531), dedicada a Henrique VIII, onde apresenta um programa educativo, destinado a formar homens de acção, e onde formula críticas à realidade actual, que estão em consonância com as que More, cerca de duas décadas antes, faz na *Utopia*⁵². Esta lúcida tomada de consciência de que os verdadeiros valores intelectuais e humanos eram abandonados, assume-a Thomas Elyot e outros autores contemporâneos, veiculando nas suas obras os princípios da educação moderna, a formação integral do homem, que preside aos ideais humanistas – e que a *Utopia*, de forma insistente, apresenta como dirigida a todos os membros da comunidade utopiana. Não há dúvida de que a atitude intelectual e espiritual de Thomas More, na *Utopia* – que abriu caminho a um género literário que lhe adoptaria o nome –, se tornou, referência incontornável e ponto de partida da tratadística pedagógica e pedagógico-política do humanismo inglês.

Todo um programa de estudos humanísticos se desenrola na *Utopia*⁵³. Os Utopianos aprendiam Latim e sobretudo Grego, indispensável à cultura, a uma nova visão do mundo, pois as grandes obras do pensamento universal estão escritas nesta língua⁵⁴.

E Thomas More prossegue em considerações sobre a utilidade da língua grega e da admirável aptidão dos utopianos para a aprender e, em menos de três anos, ler correctamente os textos originais dos bons autores, dadas as

da princesa Maria e leitor da rainha Catarina, que Luis Vives compôs o *De institutione foeminae christianae* de 1523.

⁵² Ao longo das suas obras, Elyot denuncia a situação política que causou a ruína de More, Chanceler do Reino, a braços já com o poder despótico de Henrique VIII. Dedicada a este rei, a obra *The boke named the governour* (London, Thomas Berthelet, 1531) – que sai a lume no mesmo ano do *De disciplinis* de Vives e conhece edições sucessivas ao longo do séc. XVI – apresenta uma enorme variedade de temas, que vão da teoria política à educação física, à história, à poesia, à música e à dança, a manifestar como a nova cultura se adaptava bem à formação das classes dirigentes inglesas de uma sociedade em expansão. Nela tece também múltiplas considerações de verdadeira intervenção, nos anos difíceis que se viviam, sobretudo quando trata da afabilidade, da benevolência e beneficiência do governante ideal, e acima de tudo quando invectiva os aduladores. A coragem do autor, neste particular, transparece também em dois diálogos escritos em 1533 contra a ambição e a cobiça dos cortesãos e conselheiros do rei, que apoiam Henrique VIII, desde os primeiros passos da sua rutura com Roma. Uma franqueza perigosa que lhe causou a ruína. Ainda cerca de 1534, ano da prisão de More, Elyot, ao pretender moralizar e chamar à razão o rei, servindo-lhe a sabedoria como iguaria, dedica a Henrique VIII *The bankette of sapience*. Esta obra consiste numa recolha de adágios pronunciados pela Sabedoria e servidos como iguarias num festim. Segundo confessa o autor, no prefácio, seguiu o exemplo de Platão, Xenofonte e Plutarco, que tinham escrito *Symposia*; mas a obra contém inúmeras citações à margem que levam os nomes de Séneca, Cícero, Salomão, Santo Agostinho, em que se inspira.

⁵³ Thomas More, *Utopia*, ed. Basileia, Froben, 1518, p. 101-103. A vida intelectual dos utopianos é inspirada na *ratio studiorum* humanista do Canterbury College, hoje Christ-Church, que Thomas More frequentou.

⁵⁴ Thomas More, *Utopia*, ed. Basileia, Froben, 1518, p. 115.

semelhanças que o grego tinha com a sua própria língua⁵⁵.

Em latim, à parte os poetas e os historiadores, nada lhes despertava grande interesse. Na verdade, se a língua latina se tornara língua franca na Europa culta, e por isso banalizada na comunicação oral, o grego considera-se uma descoberta extraordinária, após a queda de Constantinopla em 1453, que trouxe para a Itália grandes mestres gregos, como Crisoloras e Lascaris – autor de uma *Gramática grega*, elogiada por Erasmo, que figura na Biblioteca Utopiana⁵⁶.

A expressão do *De oratore* (2. 9, 36) torna-se uma constante do pensamento humanista⁵⁷. Os autores do Renascimento, atentos à expressão ciceroniana, atribuíram à história um papel análogo ao da filosofia moral. Petrarca, considerado o primeiro humanista, no seu tratado *De uiris illustribus*, dá o tom à leitura paradigmática e pedagógica que o humanismo consagra. De todos os géneros literários cultivados pelos antigos, a história é talvez o que mais seduz os tradutores renascentistas e que, em obras de pedagogia, está presente como disciplina basilar⁵⁸.

Figuravam na Biblioteca de Amaurota os historiadores Tucídides, Heródoto, Herodiano. E também as obras mais preciosas, aos olhos de More: as edições de Aldo Manúcio e de autores gregos que Raphael Hythlodeu trouxe, no seu cesto, única bagagem que transportara consigo; surpreendeu-o um macaco que mutilou, em algumas folhas, um exemplar da *História das plantas* de Teofrasto⁵⁹ – um pormenor pitoresco que torna viva a efabulação pseudo-realista da narrativa utópica e lhe confere credibilidade, sem deixar, ao mesmo tempo de simbolizar a precariedade da transmissão de uma cultura multissecular, que os humanistas, desde Petrarca, Boccaccio, Poggio Bracciolini se preocuparam em encontrar, em mosteiros e catedrais, por toda a Itália. Na enumeração que é feita dos autores gregos, que constam da biblioteca utopiana, depois de Platão e Aristóteles – que, pelo espírito universal das suas obras, lançaram as bases teóricas e filosóficas de uma problemática pedagógica e ético-política intemporal – ocupa o terceiro lugar a obra de Teofrasto, de grande importância para um povo em que a iniciação na agricultura é obrigatória para todos os cidadãos.

⁵⁵ Idem, ibidem.

⁵⁶ Idem, ibidem, p. 117. A Biblioteca de Amaurota, é descrita em pormenor, na *Utopia*, pp. 115-117.

⁵⁷ Cícero, *De oratore*, 2, 9, 36: *Historia uero testis temporum, lux ueritatis, uita memoriae, magistra uitae, nuntia uetustatis*.

⁵⁸ Nair Castro Soares (1994), “A História Antiga no Humanismo Renascentista Português”, *Actas do II Congresso Peninsular de História Antiga*. (Coimbra, 18 -20 Out.1990). Coimbra, p. 280-305. Idem, “Humanismo e História: *ars scribendi* e valor do paradigma”, *Máthesis* 1 (Viseu, 1992) 153-169; Idem, “A história *opus oratorium* e “espertador do entendimento”, in Nair Soares, Margarida Miranda, Carlota Urbano, C. (coords) (2011), *Homo eloquens, homo politicus. A retórica e a construção da cidade na Idade Média e no Renascimento*. Coimbra, p.117-152.

⁵⁹ Thomas More, *Utopia*, ed. Basileia, Froben, 1518, p. 116.

Nesta Biblioteca da “Ilha deserta” existiam ainda obras de Plutarco e de Luciano – que cativava os utopianos com o seu humor e a sua graça (*facetiis ac lepore*), e que More considera o autor que melhor une o *utile dulci* horaciano⁶⁰ Na *Utopia*, reconhece-o como mestre da ironia, que critica e desmascara a hipocrisia, pela arte de dizer o contrário daquilo que quer dar a entender, para melhor fazer compreender o que pensa. Desta forma nos mostra a arte de ler a *Utopia*, como uma paisagem vista ao contrário, num espelho⁶¹.

Os poetas também se encontram lá representados, não fosse a *Utopia* uma criação poética⁶². O Cardeal Newman, que nutre uma enorme admiração por Thomas More, dá-nos uma chave admirável de leitura da *Utopia*, nestes termos: para os escritores antigos «a Natureza é uma parábola, a Escritura uma alegoria: a literatura, a filosofia e a mitologia pagãs, bem compreendidas não eram senão uma preparação para o Evangelho. Pois os poetas e os sábios gregos eram, em certo sentido, profetas e a estes bardos sublimes, pensamentos para além dos seus pensamentos foram comunicados». «Sir Thomas More é um dos melhores exemplos da sabedoria humana e da humana virtude». A sabedoria e a virtude utopianas não atingem o seu significado profundo senão na perspectiva das realidades superiores⁶³.

Entre os poetas, Aristófanos, que More admirava: a *Utopia* reflecte a fantasia e a crítica irónica de *As aves*. Seguem-se-lhe Homero, Eurípides, o dramaturgo que Erasmo traduzira, e Sófocles. Associa a estes poetas o nome de Aldo Manúcio, uma homenagem ao chefe da família de impressores de Veneza, amigo de Erasmo, que falecera em Fevereiro de 1515, e tinha editado estes autores clássicos.

Um interesse especial pela Medicina na *Utopia* vem ao encontro da preocupação que os utopianos tinham pela saúde do corpo e do espírito⁶⁴. Figuram na

⁶⁰ Vide a carta dedicatória a Thomas Ruthall da tradução latina dos *Epigramas* de Luciano (1506).

⁶¹ Cf. Rogers, E. F. Rogers (1947), *The correspondance of Sir Thomas More*. Princeton Univ. Press: *Ep.* 5, p. 11, ll. 5-6; Thomas More, *Utopia*, ed. Basileia, Froben, 1518, p. 50, 52, 97, 99. A paisagem utopiana, menos do que um modelo, um novo *Organon* ao mesmo tempo crítico e pedagógico, aparecerá cada vez mais como um espelho em que se reflectem, para tomar consciência de si mesmos, a sociedade e o homem: Vide A. Prévost (1978), *L'utopie de Thomas More* cit., p. 694, n. 6.

⁶² A lição dos poetas é enaltecida pelos autores do primeiro humanismo italiano, de acordo com os preceitos da *Poética* de Aristóteles, colhidos por Horácio, sobre o valor didáctico, ético, filosófico e lúdico da poesia: o poder de unir *utile dulci*, pois *aut prodesse uolunt aut delectare poetae* (horácio, *Ars poetica*, v. 343 e 333). Refiram-se Boccaccio no seu *De genealogia deorum*, considerado já a *magna charta* da nova dignidade universal conquistada pelas letras, ou Coluccio Salutati, em *De laboribus Herculis*, ou ainda Enea Silvio Piccolomini, futuro Papa Pio II, no *De liberorum educatione*.

⁶³ Vide André Prévost (1978), *L'utopie de Thomas More* cit., p. 694. 7.

⁶⁴ Não se pode esquecer que a Thomas Linacre, autor dos *Rudimenta grammatices*, e amigo de More, foi confiada a presidência do Royal College of Physicians, onde a Medicina aparece

biblioteca da *Utopia* obras de Hipócrates e Galeno.

Numa palavra, respeitando-se a liberdade individual, e não contrariando as inclinações naturais – *Inuita Minerua*, no dizer de Cícero (*De officiis*, I, 110) –, os objectivos deste ensino das Humanidades podem resumir-se também na *Utopia*, e desde a pedagogia do *Quattrocento* aos colégios dos Jesuítas, na expressão que se tornou lema, *Non multa ad multum*, que Montaigne traduz pela conhecida máxima «plutôt la tête bien faite que bien pleine» (*Essais*, I, 26).

Na *Utopia* – não sem deixar transparecer a influência da organização das instituições de ensino da época, em Inglaterra e em toda a Europa culta –, o trabalho era dividido em cada dia, em três horas de manhã e três horas à tarde, o que permitia que o resto do dia fosse ocupado no estudo, segundo as próprias inclinações e aptidões, mas todos se consagravam à leitura nas horas de lazer⁶⁵. Os utopianos conheciam grandes autores, filósofos e matemáticos antigos. Interessavam-se, conhecendo o grego, pela filosofia helénica e pelos seus teorizadores, cuja originalidade não se cansavam de exaltar. Sempre tiveram em apreço os progressos técnicos e imitaram as descobertas alheias como a bússula, o papel e a arte dos caracteres móveis que facilitavam a divulgação do saber e da cultura⁶⁶.

Durante as refeições, havia a leitura de um texto moralizante, ouvia-se música, comiam-se doces. Não se privavam os utopianos de nenhum prazer que, de acordo com a razão e a natureza, considerassem legítimo⁶⁷. Há nestas reflexões de Thomas More uma afirmação do epicurismo cristão que está presente no *De uoluptate ac de uero bono* de Lorenzo Valla e no *Colloquium* erasmiano *Epicureus*, centrado na figura de um franciscano, feliz sem nada possuir. O culto da frugalidade, o desinteresse e o desprendimento pelos bens materiais, pelo ouro, as pérolas, os diamantes, com que as crianças brincavam – rindo-se estas, ao ver que os embaixadores estrangeiros os usavam como sinais de riqueza ou de dignidade – impediam as loucuras da vaidade e da ambição⁶⁸. Vestiam-se os utopianos, sem luxo, de linho e de lã. Era dada a maior importância à comunidade

já emancipada da tutela eclesiástica. Cf. supra, n. 48. Erasmo – amigo de François Rabelais, que também era médico – é autor de um *Encomium medicinae* e tradutor de Galeno. Já no *Quattrocento* italiano, o Chanceler de Florença Coluccio Salutati, no seu *De nobilitate legum et medicinae* exaltava o valor da medicina a par da jurisprudência que tinha como objecto a perfectibilidade do homem na sociedade

⁶⁵ Thomas More, *Utopia*, ed. Basileia, Froben, 1518, p. 80-81.

⁶⁶ Thomas More, *Utopia*, ed. Basileia, Froben, 1518, p. 118.

⁶⁷ Idem, ibidem, pp. 106-110. Sobre a definição exaustiva de prazer, intimamente ligado a toda actividade dos Utopianos, cf. *Utopia*, ibidem, p. 106-109, em que se reconhece a lição de Cícero, Séneca e Santo Agostinho, mas sobretudo a de Platão. Sobre o paralelismo entre a filosofia do *Filebo* e a *Utopia*, vide E. Cassirer (1952), *The platonic Renaissance in England*. Austin, p. 110; Judith P. Jones (1971), “The Philebus and the philosophy of pleasure in Th. More’s *Utopia*”, in *Moreana* 31-32, nov., pp. 61-69.

⁶⁸ Thomas More, *Utopia*, ed. Basileia, Froben, 1518, pp. 96-97.

das família e à educação dirigida a todos.

No que se refere ao casamento e no sentido de se prevenir o indesejável divórcio, os nubentes são reciprocamente apresentados, na sua nudez – remnis-cência da admirada educação espartana dos jovens de ambos os sexos na palestra –, com realce para o apreço da beleza natural da mulher, sem maquilhagem. Na verdade, o divórcio estava previsto entre os utopianos, por incompatibilidades temperamentais, havendo comum acordo entre os cônjuje, tendo em conta o sentido pleno da felicidade mútua e para obviar males maiores, como o adultério pertinaz, público e irremediável⁶⁹. No entanto, a decisão final, no que respeita ao divórcio, caberia sempre ao Senado. Os violadores do casamento e dos princípios estabelecidos pela decisão senatorial eram reduzidos à escravidão e a sua reincidência levava à pena de morte. Esta era evitada sempre, quiasquer que fossem os delitos, por se dar o maior valor à vida e aos direitos do homem, que teria tempo de se redimir e contribuir, com o trabalho servil, para o bem da comunidade⁷⁰.

O valor do trabalho, desde o dos artesãos mais humildes ao dos magistrados, é um princípio inabalável dos utopianos, de forma a que haja uma gestão responsável de todas as fontes de produção de riqueza⁷¹. Thomas More apresenta a sua visão económica e social, ao mesmo tempo que denuncia as necessidades nacionais, da sua Inglaterra e da Europa, e certos hábitos e costumes viciosos. A agricultura é o ofício comum a todos, por se considerar a primeira fonte de riqueza, tal como o afirmavam a cada passo os humanistas⁷². Há medidas a tomar para que a actividade agrícola se desenvolva, pois os terrenos da Ilha não são férteis, são ressequidos pelo sol. Os tratados clássicos sobre o cultivo da terra, de Varrão, Paládio, Columela, sem falar já na poesia que enaltece a vida do campo, como as *Geórgicas* virgilianas, vão merecer a atenção especial dos editores. A utilidade da agricultura, os valores morais que desenvolve, o prazer que se colhe na vida rústica são aspectos que More não descara, sem deixar de fazer uma breve insinuação ao tema da *aurea mediocritas*. A par da agricultura, devem ser protegidas as outras artes e ofícios e a boa gestão comercial de que se alimenta a economia do país. Além disso, a opção pelo trabalho individual era livre, segundo as capacidades e gostos de cada um.

À prosperidade pela abundância de bens que na *Utopia* o trabalho confere, alia Thomas More a força defensiva das armas e o valor da justiça que, à maneira de Platão, se conforma perfeitamente à lei divina. Surge a crítica à subtileza das leis que deveriam ser poucas e claras. Neste particular, enaltece o

⁶⁹ Idem, ibidem, pp. 120-123.

⁷⁰ Idem, ibidem, pp. 123-124.

⁷¹ Tomás Moro intitula um capítulo do livro II da *Utopia* “De artificiiis” (Idem, ibidem, pp. 79-86), onde abrange temas como o incentivo ao trabalho e a aprendizagem de uma profissão (p. 80), bem como a denúncia de gente ociosa, onde inclui designadamente os nobres (82).

⁷² Thomas More, *Utopia*, ed. Basileia, Froben, 1518, pp. 72-74.

papel e a excelência dos magistrados e descarta a importância dos advogados – os causídicos que se revelam “causíficos”, alvo da crítica insistente na literatura quinhentista⁷³. É escasso o recurso aos tribunais, cabendo ao Senado a resolução dos problemas⁷⁴. Os crimes graves são punidos com a servidão, aproveitando-se os braços para trabalhar, em prol da comunidade. A denúncia de uma deficitária justiça distributiva, que não favorece o mérito e a justa recompensa, dá ocasião ao enaltecimento da verdadeira nobreza, a da virtude, à crítica à ociosidade dos nobres, encostados ao tronco dos antepassados, à acérrima diatribe contra os adutores que, por influência de Plutarco, está presente nas obras de parenética e na tratadística pedagógico-política desta época do Renascimento⁷⁵. É notável a ironia que More imprime por vezes ao seu discurso, ao abordar muitos dos problemas com que se defronta a humanidade⁷⁶. Apesar da fantasia que o texto de Moro respira, é fulcral a crítica às instituições e à corrupção de costumes, à falta da educação para todos, às lutas de poder, à economia deficitária do seu país, em que a agricultura é descuidada e a sociedade demasiado hierarquizada.

A insistência dos diferentes interlocutores, intervenientes no diálogo, em temas de grande actualidade, como a tolerância e a liberdade religiosa, ou o livre arbítrio e o auto-conhecimento, indispensáveis à realização individual, essência do verdadeiro Humanismo, mostra como Thomas More apresenta em prolepse uma resposta a questões fracturantes que se iriam colocar de forma extremada na Europa do seu tempo. Conhecia More o irenismo radical de Erasmo e, por certo, muito antes dele, as obras de Nicolau de Cusa, *De pace fidei*, ‘Sobre a paz da fé’ – composta em 1453, no ano da queda de Constantinopla e das lutas entre diferentes confissões religiosas – um hino ao diálogo entre os homens e um apelo à concórdia entre as religiões, influenciada pelo neoplatonismo e pela mística de Eckhard. E bem assim a mais conhecida e divulgada obra do Cusano, ‘Sobre a douta ignorância’, *De docta ignorantia*, que se centra, num registo filosófico, nos pressupostos da afirmação de um princípio infinito identificado com o *Deus absconditus* e com a sabedoria inefável, que se podem identificar com Mythra, divindade dos utopianos⁷⁷. Curiosa é, na verdade, a abordagem

⁷³ Thomas More, *Utopia*, ed. Basileia, Froben, 1518, p. 125

⁷⁴ Vide a carta de Guillaume Budé a seu amigo inglês Thomas Lupset (p. 5-6), que introduz a edição integral da *Utopia*, de Basileia, Froben, de 1518. Cf. ainda a diatribe contra a perversão da justiça, no livro II da *Utopia*, p. 158-159.

⁷⁵ Vide e. g. a obra de Thomas Elyot, contemporâneo de Thomas More, supra, n. 53.

⁷⁶ Vide e. g. Thomas More, *Utopia*, ed. Basileia, Froben, 1518, p. 127. É notável a ironia, subjacente ao elogio da Europa, como se se estivesse a ler num espelho, no que toca à virtude dos seus príncipes – dos próprios Papas Alexandre VI Bórgia (1492-1503) e Júlio II (1503-1513) – à fidelidade aos tratados, à guerra, ao aliciamento a alto soldo de mercenários, que na sua grande maioria morre no campo de batalha, à falta de humanidade.

⁷⁷ Nicolau de Cusa, que foi bispo e cardeal da Igreja de Roma, teve um importante papel político e eclesial, no Concílio de Basileia, em missões para a reunião da Igreja de Roma com a Igreja Oriental de Constantinopla e como reformador das comunidades religiosas da Europa

da religião na *Utopia*. Havia em Amaurota liberdade religiosa absoluta e muitas eram as religiões animistas, tendo todas como credo único obrigatório a fé na imortalidade da alma⁷⁸. Contudo, alguns utopianos abraçaram o Cristianismo, desde que souberam da existência de Cristo e da sua mensagem de bondade e Amor. E entendiam que o único meio para a conversão era, sem proselitismo, a persuasão através do diálogo⁷⁹.

Indissociável da liberdade religiosa é na *Utopia* o enaltecimento da capacidade de se seguir, com liberdade, o bem e o mal, de se ter como dom máximo da dignidade humana o livre arbítrio. Na verdade, More iria assistir, a par da falta da tolerância religiosa, que o levaria ao sacrifício extremo, à querela teológica, alimentada pela Reforma Protestante que marcou os tempos conturbados que se seguiram à publicação da *Utopia*⁸⁰

Muitos outros temas se prendem com a ambição de poder e de riquezas, que conduzem os mais fágeis da sociedade à pobreza, à indigência e ao roubo,

Central. O *De pace fidei* põe em diálogo o Verbo Divino, com Pedro e com Paulo, os sábios representantes de algumas tradições religiosas e culturais do momento em que é escrita, e dá o primado ao diálogo e às negociações face à tentação da guerra e das armas. Esta estratégia discursiva tem já tradição: Abelardo, no séc. XII, compõe um *Diálogo entre um Filósofo, um Judeu e um cristão* e, em Espanha, Raimundo Lullo escreve, no século XIII, o seu *Livro do gentio e dos três Sábios*. Vide Sobre Nicolau de Cusa, Maurice de Gandillac, “Nicolas de Cues et l’oecumenisme”, *Revue d’Histoire ecclésiastique*, 67 (1972), 442-454; Nicolau de Cusa, *A paz da fé seguida de Carta a João de Segóvia*. Tradução e Introdução de João Maria André, Coimbra, 2002, maxime, pp. 7-17.

⁷⁸ Thomas More, *Utopia*, ed. Basileia, Froben, 1518, p. 103. Sobre a posição central da doutrina da Imortalidade da alma na *Teologia platónica* de Marsilio Ficino, vide P. Oskar Kristeller (1965), “Giovanni Pico della Mirandola and his sources”, in *L’opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella Storia dell’Umanesimo. Convegno Internazionale I. Relazioni*. Firenze, pp. 35-158, maxime, p. 63.

⁷⁹ Neste particular, como que há uma sugestão à obra de Nicolau de Cusa, já que a declarada guerra protestante se iniciará no ano seguinte, em 1517, com a apresentação das 95 teses de Lutero. A fermentação contudo já existia muito antes. Tinha já sido assassinado Girolamo Savonarola, o dominicano pregador da Duomo de Florença, admirado e seguido por Giovanni Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Angelo Poliziano e muitos outros humanistas, sobretudo florentinos, o nosso poeta Henrique Caiado e também Thomas More.

⁸⁰ Esta querela teológica, herdada da Patrística, reveste-se da maior importância no eclodir da Reforma e estivera na base da disputa, iniciada por Lutero, defensor do determinismo, em *De seruo arbitrio* – de que veio a discordar Filipe Melancthon, tradutor com Lutero da *Bíblia* para alemão –, a que deu resposta Erasmo, na obra que designa por *diatribes* ou *collatio* sobre o *De libero arbitrio*. Lutero. A problemática teológica da conciliação da Justificação e da Graça fora, com êxito, larga e profundamente debatida no Concílio de Trento. Demasiado tarde – quando os dois campos estavam extremados – para ser acolhida pelos autores da Reforma e vir a restabelecer-se a unidade da Igreja de Cristo. Esta disputa teológica da conciliação do livre arbítrio com a omnisciência de Deus, conhecida por *De auxiliis*, que vai ser tratada e desenvolvida pelo jesuíta Luís de Molina, discípulo de Francisco Vitória. Vide o tratado de Luís de Molina, editado em Lisboa, em 1589: *Concordia Liberi Arbitrii cum Gratia Donis, diuina praescientia Prouidentiae, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis S. Thomae articulos*.

enquanto superabundam mercenários que alimentam a guerra. More apresenta a organização democrática do Conselho de Amauroto, o senado, a repartição das terras, o planeamento económico, as funções públicas e religiosas – em que a liberdade e a tolerância são respeitadas –, os ofícios e as horas de trabalho, as instituições de saúde, as educativas – o acesso à educação para todos – e as desportivas, as instâncias jurídicas e diplomáticas e mesmo a regulamentação dos casamentos, o culto da paz e a rejeição da guerra, com vista ao bem comum, à felicidade colectiva, em que a justiça distributiva é um meio de erradicar a pobreza e a fome e evitar o roubo, a que a indigência obriga.

Todos os impedimentos da felicidade e da realização plena do homem são contemplados, de forma fantasiosa e metafórica, nesta obra prima da literatura, na sua função plurissignificativa e no seu simbolismo estético, qual diálogo *Momus seu de principe* de León Battista Alberti (1404-1472), a que a *Utopia* não é alheia. Inspirado em Luciano, à semelhança da Utopia e do *Elogio da Loucura*, o *Momus* apresenta no seu diálogo alegórico – que conhece uma grande fortuna⁸¹ – o mesmo espírito que presidiu à elaboração do *De re aedificatoria*, o maior tratado de política e moral albertiano, que dá expressão, por influência platónica, à representação da cidade ideal, da república ideal do Renascimento. Se a lição científica e artística de Alberti se reconhece na construção da cidade utopiana, percorre todo o Renascimento o seu ideal de *homo faber*, do perfeito cidadão, construtor do seu destino, marcado por um sentido profundo da dignidade da natureza humana e suas potencialidades – verdadeiro lema da *Utopia*.

Se as grandes obras se tornam farol de novas construções do pensamento universal, é inegável o alcance da *Utopia* e do seu autor, na sua época e ao longo dos tempos⁸².

⁸¹ É traduzido em espanhol com o título *El Momo – La moral y muy graciosa historia del Momo* por Augustín de Almazán, Alcalá, 1553 (reedição em Madrid, 1598). A tradução italiana (Veneza, 1568) é de Cosimo Bartoli. Têm sido apontadas emelhanças entre este diálogo albertiano e a obra de Giordano Bruno, *Spaccio della bestia trionfante* (1484). Sobre a obra e o pensamento de León Battista Alberti, vide Nair Castro Soares (1994), *O príncipe ideal no século XVI* cit., p. 107-109.

⁸² Diferentes autores do século XVI, em Portugal, citam Thomas More ou se inspiram na sua obra: Frei Heitor Pinto, na *Imagem da Vida Cristã, Imagem da vida cristã*, I, “Diálogo da Justiça”, cap. IV, cit., p. 162. João de Barros, na *III Década da Ásia*, D. Jerónimo Osório, no *De regis institutione et disciplina*. Modernamente, acresce ainda a *Utopia III* de José Vitorino de Pina Martins, na sua luxuosa edição (Braga, 2005), bem diferenciada, no tom e na intenção última do seu autor, do género que o título sugere. A pretensão de reescrever uma nova *Utopia* está presente, ao longo de toda a obra, na sua encenação dramática, de que são autores – e também intervenientes principais – Miguel Marc Hytlofeu e José Vitorino de Pina Martins. Apesar da ironia, o seu texto não atinge a essência moreana da *Utopia*, carta do Humanismo. Na *Utopia III*, tem lugar o discurso autobiográfico, a diatribe, a crítica a instituições, a comportamentos e atitudes individuais, a figuras enroupadas em nomes “travestidos”, facilmente identificáveis, ou a características reprováveis, próprias de determinado grupo ou identitárias de um determinado povo. Mais se aproximaria do *Elogio*

Em suma, na *Utopia*, a desenvoltura filosófica e mística, esse epicurismo dos utopianos – que é essencialmente gozo espiritual e alegria de alma, felicidade pela cultura – informam a construção imaginária, a narração fingida. Todavia, esta não se perde no sonho, nem recusa o princípio de realidade, antes questiona – na ordem do irrealizável, mas dentro do verosímil, de uma lógica e um princípio organizador – grandes problemas políticos, económicos, sociais, culturais e religiosos, que afligem a humanidade do tempo⁸³.

Entre nós, várias são as empresas, nesta época, que vão ao encontro da solução desses problemas – expressão da utopia da fraternidade universal – que merecem ser celebradas⁸⁴.

Mas, além delas, diferentes acções e importantes realizações do espírito humano conferem ao Portugal Renascentista um lugar cimeiro: a gesta lusa configura-se com o pensamento utópico, a que Thomas More, na sua obra, confere

da Loucura de Erasmo, sem contudo atingir a sua profunda universalidade. Nesta obra, a ilha da Utopia é substituída por três outras ilhas, a Britania, a Lísia e a Ausónia, isto é a Inglaterra, Portugal e a Itália, pátrias de Thomas More, dos descendentes de Raphael Hythlodou, e do grande Giovanni Pico della Mirandola, paixão assumida por More e por Pina Martins. Apesar disso, o retrato que se faz da sociedade é o daquele mundo em que se move o autor, o Professor Pina Martins: o cenário e objecto narrativo da *Utopia III* são a Fundação Calouste Gulbenkiana; a Academia das Ciências; a rica biblioteca pessoal – e os exemplares de autores clássicos mais preciosos que possuía –, decorada esta com retratos de humanistas, como o de Giovanni Pico della Mirandola; as cidades de Lisboa, onde foi professor, e a de Coimbra, onde estudou na juventude, e que é alvo de severas críticas à Universidade e aos seus universitários; o meio universitário português; as próprias vivências, além fronteiras, no Brasil, em Paris e em Roma. “As verdades mentirosas ou mentiras verdadeiras” – como se intitula um dos Capítulos (9) desta obra – são explicitamente enunciadas, pelo que o paradoxo utopiano muito raramente está presente, apesar da ironia ou mesmo da sátira contundente da sociedade e dos seus protagonistas – intelectuais, políticos, banqueiros, jornalistas – que percorre toda a obra e que, não raras vezes toca o narcisismo, sem a esperada *metanoia* ou *catarse* que a genial obra de arte moreana proporciona ao leitor de todos os tempos.

⁸³ Entre eles avulta a nível mundial o problema da pobreza e da mendicidade, a que se associa a urgência da organização da beneficência. Notáveis contribuições, celebradas comemorativamente entre nós, no ano de 2016, vão ao encontro da resolução deste flagelo. Portugal foi, desde muito cedo, sensível a este problema real. Dele se ocupou, na primeira metade do século XV, o Infante D. Pedro na *Virtuosa Benfeitoria* – tal como no século XVI o valenciano Luís Vives, amigo de Thomas More na corte de Henrique VIII, na sua obra *De subventionem pauperum* (1525). E, enfim, poderemos ainda referir a figura paradigmática da entrega da vida ao serviço dos mais pobres, o português quinhentista, São João de Deus.

⁸⁴ Notáveis contribuições, celebradas comemorativamente no ano de 2016, vão ao encontro da resolução do flagelo humano da pobreza (Vide *Congresso Internacional do Espírito Santo. Gênese, evolução e atualidade da Utopia da Fraternidade Universal* – assinalando 800 anos da Fundação dos Franciscanos, 500 anos da Beatificação da Rainha Santa Isabel; 500 anos da *Utopia* de Tomás Moro; 500 anos do 1º Compromisso Impresso das Misericórdias; 300 anos da Fundação do Patriarcado de Lisboa). Coimbra – Lisboa – Alenquer. Junho a Setembro de 2016): no século XIII, a acção caritativa da Rainha Santa Isabel, padroeira de Coimbra – esposa de D. Dinis, o fundador da Universidade – beatificada em 1516; e decorridos três séculos, o importante papel das Misericórdias, fundadas por D. Leonor, esposa de D. João II, de que se celebram também, neste mesmo ano de 2016, os quinhentos anos do Primeiro Compromisso.

sentido universal. Rafael Hytlodeu é um marinheiro português⁸⁵.

Platão, na *República*, o mais extenso dos seus diálogos, a terminar o livro IX (592 a-b)⁸⁶, confessa, pela voz das personagens, que a sua *República* não existe, não é do mundo real, uma vez que não se situa em parte alguma da Terra, pelo menos como ele a imagina. Mas no céu existe talvez um modelo dela!

Thomas More, pela mão de Platão e de Santo Agostinho, torna-a real. Essa cidade, de parte alguma – a *Nusquam* – existe. Afirmo-o, no livro II da *Utopia*, o português Hythlodeu, «porque eu vivi lá!»⁸⁷.

Numa época em que a imagem platónica da ‘nau do estado’ dá lugar à ‘metáfora da nau’, das viagens marítimas, que caracterizam simbolicamente todo o século das Descobertas e da gesta lusa, foi na caravela “São Rafael” que Vasco da Gama descobriu o caminho marítimo para a Índia, em 1498, dando início à Idade Moderna. Protector dos viajantes, o Arcanjo São Rafael cura Tobias da cegueira (*Tobias*, 11) e é o médico celeste, a quem apela Giovanni Pico Della Mirandola, em *De hominis dignitate*. Na *Utopia*, simbolicamente, assume-se como guia que transporta o leitor para uma longa viagem, para lhe permitir, através de uma espécie de purificação – *catarse* e *metanoia* – sair de si, intervindo na cura da cegueira do mundo.

Obra aberta à *intellegentia* dos leitores de todos os tempos, a *Utopia*, de que se celebram os quinhentos anos da sua publicação, espelha a imagem do seu autor, figura ímpar do humanismo universal, entregue ao ideal da liberdade de consciência, premissa indispensável à felicidade humana, à vida prolongada para além da morte – “Um homem para a eternidade”!

A *Utopia*, escrita em latim, a língua franca do mundo culto de então, pela modernidade da sua mensagem, profundidade e beleza poética do seu

⁸⁵ Rafael Hytlodeu é um nome falante. Etimologicamente, Hytlodeu (gr. *hythlos* ‘palavra vã, fútil; bagatela; e gr. dáios ‘hábil’) significa em grego ‘Hábil em contar histórias’. Mas poderia encontrar-se, para anexar à primeira parte grega, *hythlos*, uma outra etimologia, latina, *deus*. Deste modo, ao nome hebraico Rafael se uniria um sobrenome grego e latino, as três línguas cultas do do Humanismo Renascentista, que Thomas More integra, como Príncipe dos Humanismo Inglês.

⁸⁶ Platão, a terminar o livro IX da *República* (592a-b), afirma, pela boca de Gláucon, que a sua república é utópica, pois «está fundada só em palavras», «não se encontra em parte alguma da terra», ao que Sócrates objecta: «mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma só para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele [o filósofo] pautará o seu comportamento» Cf. Platão, *A república*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, F. C. Gulbenkian, ⁸1996, p. 450.

⁸⁷ Thomas More publica a sua *Utopia*, em Londres em 1516. Cf. livro II: “*De urbibus, ac nominatim de Amauroto*” – Raphael Hythlodæus: «[...] *nec ulla mihi notior, ut in qua annos quinque perpetuo uixerim*». Cf. André Prévost, *L’Utopie de Thomas More*. Présentation, texte original, apparat critique, exégèse, traduction et notes. Préface de Maurice Schumann, Paris, 1978, p. 74 (p. 456-457).

pensamento clássico, pelo seu estilo dialógico é uma obra com um valor seminal incalculável na cultura ocidental, considerada já como “Magna Carta” dos ideais do Humanismo Renascentista europeu.

O presente volume reúne um conjunto de artigos sobre Tradição Clássica, Humanismo e Renascimento, uma mostra apenas do trabalho científico desenvolvido pela autora ao longo da sua atividade como investigadora e docente da Faculdade de Letras da Universidade Coimbra. Organizada no momento da sua jubilação, a obra divide-se em dois grandes temas – Teatro e História das Ideias.

OBRA PUBLICADA
COM A COORDENAÇÃO
CIENTÍFICA



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

