

# Reflexões sobre o Humanismo português no alvorecer da época confessional

Rui Luis Rodrigues

Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo, bolsista  
CNPq.

**Resumo:** Este artigo procura compreender o discutido “fechamento” da vida cultural lusitana, experimentado no final do reinado de D. João III, a partir de uma análise do conceito de “processo de confessionalização”. Num primeiro momento, procura caracterizar o ambiente experimentado pelo humanismo português durante e principalmente nos últimos anos do reinado desse monarca português. A seguir, acompanha a formação do conceito de “processo de confessionalização” e oferece algumas críticas que têm por finalidade operacionalizá-lo para o próprio estudo do fenômeno português. Finalmente, procura assinalar as principais características do humanismo português nos inícios da “época confessional”, ou seja, a partir da segunda metade do século XVI, numa discussão crítica com certo viés da historiografia portuguesa que postula uma cisão radical entre uma vertente “literária” e outra “técnico-empírica” no seio desse humanismo.

**Palavras-chave:** humanismo, Portugal, confessionalização, literário, empírico

**Abstract:** This article seeks to understand the discussed “closing” of the Lusitanian cultural life, experienced at the end of the reign of John III<sup>rd</sup>, from an analysis of the concept of “confessionalization process”. Initially, it seeks to characterize the environment experienced by the Portuguese humanism during and especially in the last years of the reign of the Portuguese monarch. Then it accompanies the formation of the concept of “confessionalization process” and offers some critiques that are intended to operationalize it for the study of Portuguese phenomenon. Finally, it seeks to highlight the main features of Portuguese humanism at the beginning of the “confessional age”, from the second half of the sixteenth century, in a critical discussion with a certain bias of Portuguese historiography that posits a radical split between a “literary” strand and a “technical-empirical” one in the bosom of Portuguese humanism.

**Keywords:** humanism, Portugal, confessionalization, literary, empirical

## O humanismo português: mudança de ambiente na segunda metade do século XVI

É inegável que se processou uma mudança no ambiente intelectual português, com repercussões para diversos outros setores do espectro social, a partir dos últimos anos do reinado de D. João III. Esse foi o momento em que, segundo um trabalho que se tornou clássico, toda uma vida intelectual bastante plural e multifacetada acabou se encaminhando “para uma única via”<sup>1</sup>. Tal mudança pode ser atestada por alguns exemplos significativos. Segundo declarou Damião de Góis no processo a que foi submetido no início dos anos 1570 pela Inquisição portuguesa, era intenção de D. João III, em 1533, convidar Erasmo para lecionar em Coimbra<sup>2</sup>; quarenta anos depois, durante o processo sofrido por Góis, a associação com o humanista pesou significativamente contra ele<sup>3</sup>.

Além desses detalhes da biografia de Góis, que servem como emblema para essa modificação substancial, podemos considerar como fator indicativo o próprio processo a que foram submetidos os professores “bordaleses”, antigos lentes do Colégio de Guyenne convidados pelo rei para integrar o corpo docente do Colégio das Artes, fundado por ele em 1547 para suprir os estudos preparatórios ao ingresso na Universidade de Coimbra. Os processos contra os professores Diogo de Teive, João da Costa e George Buchanan, presos em 1550, e o encarceramento do próprio Góis em 1571, são entendidos por António Rosa Mendes como eventos balizadores da construção, ao longo desse período de vinte anos, de “uma ordem ideológica de caráter imobilista e intransigente”<sup>4</sup>.

Esse estreitamento correspondeu a um instante de crise vivido pelas sociedades europeias em meados do século XVI: a percepção de que o mundo tornara-se, efetivamente, mais complexo. Não apenas a hegemonia da fé católica passara a ser frontalmente questionada pelo surgimento de vários credos concorrentes no interior do cristianismo ocidental; a hegemonia ibérica nos mares, teoricamente assegurada por uma série de bulas papais emitidas no século anterior, também era desafiada, em especial pelos avanços de piratas ingleses no Atlântico e de tentativas francesas de exploração do Novo Mundo. Assim, não é fortuito que um progressivo enrijecimento na vida intelectual lusitana tenha se dado num momento em que algo semelhante se passava em outros contextos europeus, e nem que tal tenha ocorrido simultaneamente ao incremento do controle português sobre as possessões ultramarinas, com o estabelecimento do Governo Geral nas terras brasileiras (1549) e com tentativas de maior controle sobre aspectos civis e religiosos da vida de populações hindus nas praças submetidas ao controle de Portugal<sup>5</sup>.

As investigações intelectuais dos humanistas portugueses foram, sem sombra de dúvida, afetadas por esse estreitamento. Os exemplos são vários. Em 1540, o humanista Damião de Góis publicou sua obra

*Fides, Religio Moresque Aethiopum*<sup>6</sup>, um texto favorável à aceitação do cristianismo etíope no seio do catolicismo, apesar de suas diferenças doutrinárias e litúrgicas em relação à Igreja latina. Tratava-se de um tema que já vinha sendo objeto de reflexão por parte de Góis desde pelo menos 1532, quando publicou uma primeira versão dos documentos que embasaram seu tratado<sup>7</sup>; por várias razões, a inclusão da diversidade religiosa etíope na Igreja católica romana tinha o beneplácito do próprio D. João III<sup>8</sup>. Não obstante tratar-se de um tema que vinha sendo considerado desde muito pela corte portuguesa, que tinha interesses óbvios no estabelecimento de alianças com o império etíope, o livro de Góis teve sua segunda e mais interessante parte (o relato de Zaga Zabo, emissário do rei etíope, sobre a caracterização do cristianismo abissíneo) censurado pela Inquisição portuguesa<sup>9</sup>.

Destino semelhante teve a carta escrita por Fernão Mendes Pinto em 1554, na qual descrevia, a pedido de seu superior na Companhia de Jesus, diversos costumes hindus: foi censurada na publicação em Coimbra no ano seguinte, não obstante o teor meramente descritivo adotado pelo autor<sup>10</sup>. Um pequeno trecho dessa carta pode nos dar o tom da mudança mental que se processara: “*andan descalzos (los peguanos) y sin gorros, ataviados con unos paños finos, con los dientes sucios y el cabello cortado a la manera de la coronilla de un fraile*”; na edição de Coimbra a expressão “*a la manera de la coronilla de un fraile*” foi suprimida<sup>11</sup>, indicando que a mera comparação exterior entre um frade e um pagão tornara-se totalmente inadequada.

De um lado, temos portanto a busca por um controle mais estrito das possessões ultramarinas; associado a essa busca temos, por outro lado, uma preocupação maior em uniformizar a vida cultural e religiosa, suprimindo comparações e perspectivas que de alguma forma pudessem incentivar a aceitação da diversidade. Uma transformação que, de resto, não foi súbita. De acordo com Elisabeth Feist Hirsch, as atitudes de D. João III eram profundamente ambíguas. O rei não fez nada para impedir o processo contra os professores “bordaleses” do Colégio das Artes; no entanto, após a partida de George Buchanan o rei ainda o sustentou e tentou trazê-lo de volta a Portugal, tendo nomeado o próprio Diogo de Teive, após cumprir sua pena, diretor do Colégio das Artes<sup>12</sup>. Em parte, a intensificação dessa ambiguidade nos últimos anos de vida do monarca pode ter sido causada por sofrimentos de natureza pessoal: D. João III perdeu todos os seus nove filhos entre 1526 e 1554; entre 1534 e 1555 morreram seis de seus irmãos menores, sobrevivendo apenas o Cardeal D. Henrique<sup>13</sup>. Após sua morte em 1557, o ambiente não sofreu uma mudança imediata. “Mesmo depois da morte de D. João III”, escreve Hirsch, “durante o curto governo de D. Catarina e a regência do Cardeal D. Henrique, o clima intelectual pouco se modificou”<sup>14</sup>. O próprio

Cardeal D. Henrique foi uma personalidade complexa, que unia a profundos interesses humanistas um catolicismo bastante intenso; rodeou-se de humanistas (o mais significativo foi Nicolau Clenardo, vindo a seu convite de Salamanca na década de 1530) e mostrou-se simpático a Damião de Góis em várias situações<sup>15</sup>; todavia, “era avesso a compromissos em questões de fé”<sup>16</sup> e seu papel ao colocar em funcionamento a máquina da Inquisição não pode ser minimizado.

Não podemos, obviamente, contentar-nos com explicações de natureza pessoal para as mudanças experimentadas a partir do final do reinado de D. João III. O quadro, muito mais complexo, incluiu elementos de ordem material e prática, dos quais não esteve alheio o próprio empirismo do monarca. A questão a considerar é se e em que medida o processo de enrijecimento da vida cultural portuguesa na metade final do século XVI poderia ser relacionado a fenômenos semelhantes, verificados na mesma época no restante da cristandade ocidental e que têm sido interpretados, nos últimos anos, a partir da chave teórica de um “processo de confessionalização”.

### **Sobre o “processo de confessionalização”: formulações teóricas e críticas necessárias**

Outrora consideradas apenas de interesse “religioso” e confinadas, quando muito, à chamada “História eclesiástica”, as confissões de fé formuladas a partir da terceira década do século XVI tornaram-se, nos últimos trinta anos, importantes documentos para a História Social. O fenômeno da multiplicação das formulações confessionais a partir dos diferentes cismas protestantes é fato bem conhecido; sobre ele já se pronunciava nos seguintes termos, num texto originalmente datado de 1937, o historiador Delio Cantimori:

Ao absolutismo patriarcal em política e ao mercantilismo protecionista em economia correspondeu na vida religiosa o confessionalismo e a ortodoxia; foi um fenômeno geral que implicou tanto os príncipes católicos quanto os protestantes: *todos concebiam a religião como instrumento para reforçar seu absolutismo*, tanto frente aos súditos quanto frente à autoridade imperial. Os príncipes luteranos governavam as próprias Igrejas “*iure episcopatus*”, estendendo em medida crescente os limites de sua intervenção na vida religiosa e, sobretudo, pretendendo uma participação cada vez maior *na regulação doutrinal*<sup>17</sup>.

O desenvolvimento dessas diferentes confissões de fé se constituiu num esforço por detalhar e especificar as convicções religiosas dentro do cristianismo que não encontrou nenhum paralelo no passado. A diversidade e intensidade desse fenômeno provocou, inclusive, uma transformação semântica

importante: o vocábulo “confissão” (*confessio*), que significava para a cristandade medieval, ou o sacramento da confissão propriamente dito, ou o ato de testemunhar a fé (especialmente em situações de martírio), passou a ser utilizado para denotar a concordância com os cânones doutrinários. No dizer de Paolo Prodi,

Não apenas o nascimento dos Estados modernos, enquanto protagonistas inquestionáveis do novo poder, mas também o nascimento das Igrejas territoriais compõe esse novo panorama: é expressão disso o fenômeno da confessionalização, ou seja, o surgimento do “fiel” moderno a partir do homem cristão medieval. Em outras palavras, de uma pessoa que é ligada à própria Igreja não apenas pelo batismo e por participar dos cultos e dos sacramentos, mas também por uma *professio fidei*, por uma profissão de fé que deixa de ser uma simples participação no credo da tradição cristã para ser também adesão e fidelidade juradas à instituição eclesíastica a que o indivíduo pertence<sup>18</sup>.

Entre as análises de Cantimori e Prodi temos transformações importantes na maneira de encarar a questão, determinadas pela verificação de que o fenômeno confessional assentava-se numa realidade bem mais complexa. Em 1969, Gerhard Oestreich procurou relacionar a construção do Estado absolutista a uma realidade social mais ampla, que ele denominou “disciplinamento social” (*Sozialdisziplinierung*)<sup>19</sup>. Nesse artigo, Oestreich procura mostrar como, no horizonte dos conflitos confessionais do século XVI, a situação caótica foi superada lentamente pelo estabelecimento de um processo de *desteologização* do pensamento político (vitória da razão de Estado sobre as pretensões teológicas) cuja base filosófica foi buscada na valorização da imagem do Estado romano principesco disponibilizada pelo neoestoicismo (recolocação dos valores de vida romano-estóicos, da valorização da filosofia romana da ação, da autoeducação e da disciplina no centro da vida política). Juntamente com a valorização da *auctoritas*, portanto, deu-se uma valorização da *disciplina* em todos os setores da vida. A perspectiva de Oestreich coincide em parte com a de Reinhard Koselleck, para quem a gênese do Estado moderno deve ser encontrada num lento processo de predomínio do poder soberano que só foi possível pela redução da consciência religiosa a um foro interior apolítico, com a conseqüente superação do primado da religião e da moral<sup>20</sup>.

Notou-se<sup>21</sup>, todavia, que o trabalho de Oestreich colocou uma aporia fundamental: como foi possível ao Estado impor um absoluto “disciplinamento social” quando se encontrava de posse de um aparato

administrativo insuficiente e continuamente dificultado pelas autonomias locais? Foi no intuito de responder a essa contradição que Wolfgang Reinhard desenvolveu o conceito de “confessionalização” (*Konfessionalisierung*). Para ele, as possíveis resistências ao predomínio da autoridade do príncipe se resolveriam revestindo-se essa autoridade com as cores da religião:

A resistência a medidas que se justificavam por sua importância para a salvação eterna do súdito não significava apenas uma resistência à autoridade e à ordem pública das coisas: quanto maior fosse essa resistência, menos poderia ser conciliada com a própria consciência do homem. (...) Em minha perspectiva a igreja preencheu a lacuna [entre a necessidade de disciplinamento e a ausência de aparatos estatais apropriados]: ela disponibilizou seu próprio aparato e tornou possível o consenso entre as partes envolvidas. Dessa forma, portanto, a “confessionalização” tornou-se a primeira fase do “disciplinamento social”<sup>22</sup>.

Wolfgang Reinhard chama nossa atenção para as semelhanças existentes entre as principais confissões da Europa ocidental (catolicismo, luteranismo e calvinismo) em termos de organização institucional e dos dispositivos de ação e intervenção sobre a sociedade, o que permite sua crítica às categorias de Reforma e Reforma Católica ou Contrarreforma. Segundo ele, no interior dos territórios teriam se formado grupos confessionais homogêneos, sob o influxo do poder régio. “Os elementos de natureza religiosa constituíram, em muitos casos, a base dos argumentos utilizados pelas autoridades seculares (mas também pelos grupos de oposição). Procurava-se, deste modo, a adesão das populações à realização de projetos que tinham essencialmente um caráter político, propiciando, ao mesmo tempo, o reforço das identidades territoriais, em função de critérios de caráter religioso ou confessional”<sup>23</sup>. Simultaneamente, essa dinâmica teria determinado uma progressiva incorporação da Igreja ao corpo do Estado.

Num texto mais recente<sup>24</sup>, escrito como parte de um amplo projeto de pesquisa sobre “As Origens do Estado Moderno na Europa, séculos XIII a XVIII”, Reinhard discute as implicações de sua teoria para as relações entre Igreja e os Estados nascentes. Em sua óptica, o controle do Estado absolutista sobre a religião era absolutamente indispensável porque possibilitava o reforço da identidade nacional ou territorial. “Quando a sociedade não estava completamente fragmentada em subsistemas autônomos, tais como

‘religião’, ‘política’, ‘economia’, ‘vida privada’ e assim sucessivamente, como é o caso hoje em dia, *era essencial para qualquer comunidade um acordo fundamental sobre a religião*”<sup>25</sup>. A unificação religiosa e a disciplina contribuíam para o nivelamento político geral dos súditos: “Assim, estabelecendo indiretamente o controle [através da religião], o estado ‘confessional’ ocupava as próprias consciências dos súditos para convertê-los em agentes de sua própria submissão”<sup>26</sup>. A criação da identidade dos súditos em torno do Estado, assim, passava também, preponderantemente, pelo fomento da identidade religiosa.

Reinhard acredita que seu modelo explicativo não subentende um mero uso ideológico da religião. “O processo de forma alguma significou primariamente o uso da fé como instrumento para fins políticos. Mesmo a religião política de um Maquiavel ou de um Rousseau não deve ser confundida com as cínicas estratégias modernas de manipulação eleitoral”<sup>27</sup>.

Alertando para os riscos dessa redução da religião a um elemento de controle político, outro defensor do paradigma da confessionalização, Heinz Schilling, invoca o caráter complexo das relações entre religião e política no Ocidente. A sociedade ocidental foi construída, ao longo de boa parte da Idade Média e durante os inícios da modernidade, a partir de uma estrutura dualística, que fazia com que o sagrado e o profano, a ordem eclesiástica e a ordem secular, sempre fossem claramente diferenciadas; essa recusa a um sistema político de características monistas, com a estrutura religiosa totalmente subordinada ao poder político (como ocorria, por exemplo, no cesaropapismo do Império do Oriente), sempre garantiu que o quadro das relações entre religião e política deveria ser visto de forma mais complexa<sup>28</sup>.

Através da “teoria da confessionalização”, termo pelo qual ficaram conhecidas suas formulações, Reinhard e Schilling acreditam ter cooperado para ressituar as temáticas religiosas, como essas relacionadas às confissões de fé do século XVI, no âmbito da história social. A pretensão assinala o quanto a historiografia alemã do século XX encontrava-se enclausurada em si mesma: de fato, em suas abordagens típicas a *Gesellschaftsgeschichte* (“história social”) alemã concentrava-se em análises de natureza sócio-econômica que desconsideravam o elemento religioso. O exemplo, neste sentido, é o trabalho do historiador Hans-Ulrich Wehler, para quem as divisões confessionais estavam entre os fatores que dificultaram a construção de uma sociedade alemã bem integrada no século XIX<sup>29</sup>. Concentrando-se nos aspectos “disfuncionais” das confissões religiosas, portanto, adeptos da história social como Wehler justificavam seu banimento do escopo de suas pesquisas (preocupadas em sua maioria com os séculos XIX e XX). Diferentemente, Reinhard e Schilling afirmavam que, qualquer que fosse o papel desempenhado pelas confissões no contexto alemão do século XIX, ele fora extremamente funcional para a ordenação dos

processos formativos do Estado moderno; para Reinhard, em especial, seus resultados teriam sido, antes de mais nada, modernizadores.

É justo assinalar que os esforços de Reinhard e Schilling, ecoados posteriormente por centenas de outros pesquisadores que embasaram as formulações teóricas dos dois mestres com um verdadeiro dilúvio de monografias, indiscutivelmente encontraram um espaço até então inexistente na historiografia alemã para temas que se achavam confinados às cátedras de História Eclesiástica nas Faculdades de Teologia. Isso, contudo, foi feito num momento em que temáticas de cunho religioso já vinham ocupando as historiografias francesa e italiana por um bom número de anos, com reflexos promissores sobre as pesquisas desenvolvidas em outros países. E mais: fora da Alemanha, essa inserção do elemento religioso na história social aconteceu sem a dependência exacerbada de teorias de âmbito macro-histórico, fortemente influenciadas pela sociologia e com pretensões de explicar as transformações históricas em termos de “processos”.

Essa dependência de esquemas teóricos oriundos da sociologia é apenas um dos aspectos a merecer especial crítica na teoria da confessionalização. Outro é a própria preocupação com uma “modernização” cuja origem se quer a todo custo localizar nas dinâmicas confessionais de inícios da Modernidade. Não é difícil enxergar nessa busca pelas origens da sociedade moderna uma leitura teleológica<sup>30</sup>.

Num artigo recente<sup>31</sup>, o historiador português José Pedro Paiva teceu algumas críticas relevantes ao conceito de “confessionalização”. O autor conclui pela utilidade do conceito para a compreensão das vinculações entre política e religião no contexto dos inícios da modernidade<sup>32</sup>, mas sublinha várias de suas limitações. Para Paiva, não podemos fechar os olhos para as *diferenças* que podem muito facilmente ser ignoradas caso nos concentremos mais na “proximidade e na semelhança dos processos vividos nos territórios católicos e protestantes”<sup>33</sup>. A ênfase nas semelhanças não pode ignorar que “no seio do cristianismo se criaram duas vias distintas (...) desde o ponto de vista religioso e cultural”<sup>34</sup>.

Por outro lado, Paiva observa que no interior de cada uma das confissões nunca houve total homogeneidade, como sustenta a teoria da confessionalização. O catolicismo português, por exemplo, não foi absolutamente igual ao espanhol ou ao vivido na península italiana. A perspectiva ainda prestaria pouca atenção à religiosidade e aos comportamentos da população, aceitando uma noção de prática religiosa como determinada pelas elites eclesásticas e impedindo assim uma compreensão mais clara “das especificidades das manifestações de origem não letrada, do hibridismo de algumas crenças e práticas religiosas, nem tampouco dos fluxos de comunicação entre esferas sócio-culturais distintas”<sup>35</sup>. Outro fator

limitador nessa construção teórica seria a falta de atenção às diferenças entre os processos de interiorização, no ser humano, da doutrina e das normas (educação e disciplinamento) no campo católico e no protestante. Como exemplos, Paiva relaciona: a importância do aspecto *espetacular* dos ritos e das devoções, no caso católico; a preocupação católica em controlar o acesso aos textos bíblicos e doutrinários, resultando numa religião “que prescindiu da leitura direta e pessoal do texto sagrado”<sup>36</sup>; nas regiões onde predominaram as confissões ligadas à Reforma, a abertura para o texto bíblico teria tido como resultado uma “maior interiorização e intelectualização da fé”<sup>37</sup>.

Paiva também se mostra crítico, em especial para o caso português, das implicações do processo de confessionalização na dimensão política. Na opinião de John Headley<sup>38</sup>, a confessionalização provocou um reforço interno e externo das unidades territoriais, estimulou uma intervenção mais ampla do Estado sobre a Igreja e especialmente sobre os recursos materiais e, finalmente, contribuiu para o disciplinamento e homogeneização dos súditos, constituindo-se num baluarte para a afirmação do poder político. A essas afirmações, Paiva responde que, no caso de Portugal, a confessionalização não teria desempenhado qualquer papel no reforço territorial; já a idéia de que o processo confessional proporcionou o fortalecimento do disciplinamento e da homogeneização social sugere que tenha sido possível construir, durante a modernidade, uma sociedade absolutamente homogênea e disciplinada (e, segundo ele, os sinais de ignorância religiosa, encontrados pelos bispos portugueses ainda no século XVIII, indicariam o contrário disso). Por outro lado, a idéia de que a confessionalização provocou uma extensão da intervenção dos Estados sobre as igrejas seria “uma visão limitada, na medida em que não enuncia a ideia da reversibilidade do princípio que sugere”<sup>39</sup>. Não houve apenas um reforço da intervenção do Estado na Igreja, mas, em vários territórios, também um reforço da interferência da Igreja no Estado.

No entender de Paiva, o pressuposto central, passível de crítica, é a ideia de que Igreja e Estado são entidades absolutamente independentes uma da outra, com limites bem definidos, quando de fato o princípio doutrinário da separação entre poder secular e poder religioso ainda comportava, e continuou comportando, muitas ambiguidades de competências e superposição das esferas<sup>40</sup>.

As críticas de Paiva merecem algumas observações. Penso que ele acerta ao destacar o perigo que pode advir do excesso de ênfase nas semelhanças entre os processos confessionais católicos e protestantes. Efetivamente, parece-me que um amadurecimento dessa perspectiva teórica exige o abandono da ilusão de “um” processo de confessionalização, em favor da percepção não só de uma maior pluralidade de processos confessionais, mas igualmente de uma maior complexidade desses processos, com a

possibilidade de se assinalarem ênfases distintas em locais e temporalidades diferentes. O mesmo pode ser dito com relação à pretensão de “homogeneidade” dentro dos diferentes campos confessionais; dificilmente ela terá existido, a não ser como construto das próprias explicações historiográficas.

No meu entender, o caminho para a compreensão dos processos de confessionalização não pode se fazer a partir de seus principais resultados (entre eles, sobretudo, a consolidação das modernas noções de Estado). Por mais pertinentes que sejam e por mais ligados a esse contexto que estejam esses resultados, partir deles nos faz perder de vista o caráter concreto e multifacetado presente nas origens mesmas desses processos, ao mesmo tempo em que embute, sempre, um matiz teleológico na análise. Em suma, nos faz perder sua ambiência histórica efetiva, em troca de modelos teóricos ideais. Ao falar em “*processos confessionais*”, portanto, acho importante sublinhar que, diferentemente dessa historiografia alemã, não tenho nenhuma pretensão de natureza macro-histórica: o termo descreve, apenas, o conjunto de ocorrências empíricas que levaram à caracterização do fenômeno confessional num contexto específico. “Época confessional”, termo predileto de Reinhard, emprega-se em minha análise como referência ao período (de meados do século XVI até fins do XVII) no qual predominou essa disposição geral para a delimitação confessional que, todavia, ganhou contornos próprios em cada situação concreta.

Uma abordagem dos processos de confessionalização ao mesmo tempo crítica e sensível ao seu potencial explicativo precisa partir, primeiramente, da percepção de que a religião se constituía, no ambiente específico do alvorecer da modernidade, em chave hermenêutica efetiva para a compreensão total da realidade. A partir desse discernimento, os exemplos concretos precisam ser estudados em suas especificidades e não no que apresentam em comum com outros exemplos (como tem privilegiado a teoria confessional). Em suma, a necessária percepção da diversidade dos *processos confessionais* não poderá ignorar o fato de que se trata de processos *confessionais*, ou seja, todos eles orientados pela necessidade de estabelecer detalhadamente os conteúdos doutrinários da fé; nesse sentido, mesmo no caso de Portugal, para o qual Paiva crê não haver grande utilidade para o paradigma confessional, a atenção dada a esse fenômeno nos permitirá entender melhor o “fechamento” cultural e social ocorrido durante e sobretudo após o reinado de dom João III.

As nações ibéricas estavam bastante distanciadas das problemáticas seminais que dominaram os centros urbanos onde eclodiram os movimentos protestantes. O erasmismo, em especial, divulgou-se intensamente na península<sup>41</sup>, especialmente entre a intelectualidade humanista<sup>42</sup>. Todavia, essa penetração visava principalmente a renovação do catolicismo, não sua transformação segundo modelos protestantes.

Nesse sentido, o humanismo cristão, de modelo erasmiano, sempre foi decididamente católico em Portugal; ora, quando essa perspectiva erasmiana, irenista e conciliadora, começou a dar mostras de ser inviável<sup>43</sup>, o caminho lógico para o contexto português era a confessionalização nos moldes católicos e por oposição ao protestantismo. “A primeira metade do século XVI”, escreve Hirsch, “tinha sido um período aberto, cheio de debates sobre múltiplos aspectos da existência humana, incluindo a história, a filosofia e a religião. Lutero tinha preparado a cena para um exame crítico do pensamento religioso e o diálogo entre as religiões manteve-se animado até ao começo dos anos quarenta. Depois dessa data, tanto protestantes como católicos cerraram fileiras e procuraram firmar os seus respectivos princípios. No Concílio de Trento a Igreja Católica definiu com clareza o ensinamento e a prática da religião e em Portugal como noutros países europeus os Jesuítas assumiram a chefia na aplicação da nova ortodoxia”.

Nesse processo, não podem ser desprezados elementos de natureza bastante material e prática. O pragmatismo de D. João III é bem conhecido e dele transparecem alguns exemplos interessantes na trajetória de Damião de Góis. Em 1531 o rei enviou Góis à Dinamarca, então já oficialmente protestante, para encetar com o soberano dinamarquês negociações diplomáticas; é evidente que, nesse momento, o protestantismo não se configurava, para o rei, como um perigo, e D. João III não se incomodou com os diversos contatos mantidos por Góis com protestantes ao longo de sua viagem, em seguida, pelas regiões alemãs<sup>44</sup>. Em outro contexto, a defesa pelo rei da aceitação dos cristãos etíopes também pode ser lida nessa chave pragmática. Hirsch enxerga uma incoerência nessa defesa, da parte de um rei que apoiava plenamente o estabelecimento da Inquisição em seu país. “Na verdade o rei estava longe de ser movido por um espírito de tolerância religiosa; a disposição de aceitar os Etíopes como cristãos era inteiramente ditada por conveniências políticas”<sup>45</sup>. Para a autora, a evidência encontra-se na carta enviada por D. João III ao papa, onde o rei salientava a defesa do Mar Vermelho pelos etíopes contra os turcos, apontando os benefícios que uma aliança política com o imperador etíope traria a Portugal<sup>46</sup>.

Em minha opinião, o caráter pragmático de D. João III deve ser considerado em relação dinâmica com sua simpatia pelas perspectivas humanistas. O senso – humanista – da possibilidade de uma convivência com a diversidade coadunava-se, no monarca, com um discernimento bem prático da utilidade empírica dessa postura tolerante. Se essa tolerância se constituía num dos lados desse pragmatismo, o outro lado foi ocupado pela impossibilidade de negar os benefícios práticos representados pelo estabelecimento de um mecanismo como o da Inquisição, esse projeto ao qual o rei se dedicou enfaticamente até conquistá-lo em 1536. Possivelmente não escaparam a D. João III os resultados que essa medida trouxera para a

Coroa hispânica desde o século anterior. Numa época em que o mundo era lido basicamente pela chave religiosa, controlar os julgamentos da Inquisição representava um incremento significativo de poder para o Estado português<sup>47</sup>.

Com o que afirmei acima não quero sugerir, em hipótese alguma, que a Inquisição portuguesa fizesse unicamente o que interessava ao monarca. Tal postura não condiria com um contexto que tinha uma noção bem diversa dos foros de autoridade do que aquela que viria, posteriormente, a caracterizar o chamado “Estado hobbesiano”<sup>48</sup>. Prova disso é que nem mesmo a opinião de D. João III, favorável à divulgação em Portugal de *Fides, Religio Moresque Aethiopum*, de Góis, levantou a interdição baixada pela Inquisição; venceu, nesse particular, a opinião do Inquisidor-Mor, o Cardeal D. Henrique<sup>49</sup>. No contexto ibérico, em especial, é preciso lembrar que o rei “surgia como um ‘particular’ entre outros particulares, e não podia invadir o espaço garantido por uma pletera de direitos (...). Embora o soberano pudesse dispor de instrumentos para alterar esses direitos – a *potestas extraordinaria* –, ele só podia mobilizá-los em circunstâncias excepcionais, aprisionado pelo modelo tradicional de administração passiva e por uma concepção jurisdicionalista do reino”<sup>50</sup>. É a partir do reconhecimento da vigência, em Portugal, desse direito corporativo que António Manuel Hespanha extrai suas conhecidas conclusões quanto à inexistência de uma efetiva centralização na monarquia portuguesa<sup>51</sup>. Embora seja difícil concordar totalmente com as teses de Hespanha (levada ao extremo lógico, sua noção de Estado corporativo eliminaria, na prática, qualquer projeto colonial; igualmente, resulta questionável, na minha opinião, essa idéia de um corporativismo tão “harmonioso” quanto o pretendido por Hespanha<sup>52</sup>), sua contribuição é preciosa no sentido de sublinhar a existência inequívoca desses múltiplos foros de autoridade com os quais a Coroa precisava dialogar. Concordo, fundamentalmente, com Rubem Barboza Filho no sentido de que “a Coroa portuguesa encontrou uma estratégia não-revolucionária para sustentar o seu crescente poder e, ao mesmo tempo, a morfologia corporativa e jurisdicionalista do reino. As Coroas ibéricas, diversamente da francesa, não se jogaram num conflito jurisdicional com os seus reinos e, apesar disso, conseguiram arrastar para o seu campo estratégico todos os outros atores existentes na sociedade”<sup>53</sup>.

Nessa estratégia, a Inquisição evidentemente desempenhou um papel, embora não tão marcado como o pretendido por Anderson. Seria tolice negar, como sugere também Elisabeth Feist Hirsch, que a instauração dos tribunais inquisitoriais representou inclusive uma estratégia de fortalecimento financeiro para a Coroa; o problema está em limitar o papel da Inquisição a isso, bem como toda leitura que a interpreta somente em termos “ideológicos”. O estabelecimento da Inquisição se explica em termos das

dinâmicas mentais da sociedade estamental europeia, para as quais a defesa da fé possuía um papel social e de forma alguma restrito ao “foro íntimo”. A inexistência de uma dimensão de “foro íntimo”, aliás, é uma das características que explica as sociedades estamentais europeias de inícios da época moderna (e o surgimento e desenvolvimento dessa noção é um dos índices mais interessantes da crise que essas sociedades começaram, então, a experimentar).

Esse ambiente, desprovido da noção personalista de “foro íntimo” e constituído, em maior ou menor grau, por esferas distintas de jurisdição, é o meio no qual se desenvolveram esses processos de “confessionalização”. Confessionalizaram-se, assim, as diferentes expressões protestantes, na sua maioria em torno de seus eixos estatais; confessionalizou-se a própria instituição católica, sobretudo através das decisões do Concílio de Trento, com consequências em termos de controle das consciências e disciplinamento social para todos os territórios onde predominava o catolicismo; e confessionalizaram-se, nesse processo, essas mesmas nações católicas, encontrando na expressão de sua fé o eixo orientador para a estruturação dos Estados nacionais. Portugal se situou, dessa forma, diante de um quadro de enrijecimento doutrinário que se revelou comum a todo o cenário europeu, colocando em evidência, obviamente, suas especificidades: a presença já forte do catolicismo tradicional, intensificada pela repercussão das decisões tridentinas; um sentimento de crise, tanto política, com a morte do soberano e as incertezas das regências, como econômica e social, marcadas também pelas dificuldades no ultramar, com a perda de praças fortes no norte da África e o progressivo colapso do monopólio do tráfico oriental. Os últimos anos do Quinhentos seriam marcados, assim, por um sentimento de desengano, “uma austera, apagada e vil tristeza”, no dizer de Camões (*Os Lusíadas*, Canto X, 145)<sup>54</sup>.

### **O humanismo português no alvorecer da época confessional**

Mas é importante perguntar que humanismo é, especificamente, esse que sofre tal transformação, passando da jubilosa aceitação da diversidade e da confiança nas potencialidades humanas a um disciplinamento das consciências e a uma atitude cada vez mais rígida de uniformização das expectativas religiosas. A pergunta não é destituída de sentido, se considerarmos que as visões acerca do humanismo português estão longe de ser unívocas.

Em seu texto, já citado várias vezes, António Rosa Mendes<sup>55</sup> defende uma perspectiva acerca do humanismo português que é, em larga medida, tributária das pesquisas de outro especialista, José Sebastião da Silva Dias<sup>56</sup>. Em que pesem os limites do texto e seu caráter marcadamente sintético, António Rosa

Mendes procede a um exame consciencioso das principais manifestações culturais do humanismo português, no arco temporal que vai dos últimos anos do século XV às primeiras duas décadas do século XVII.

Em sua análise, António Rosa Mendes traça uma separação clara entre o que chama de “humanismo literário”, segundo ele tributário ainda dos valores tradicionais, e a corrente empírica, esta sim representante das novas formas de pensamento. A respeito dos portugueses que, no final do século XV e nos primeiros anos do XVI, estudavam com Ângelo Poliziano na Itália (Martinho de Figueiredo, Luís Teixeira, João Rodrigues de Sá de Menezes, Aires Barbosa), Mendes afirma que seu impacto sobre os círculos intelectuais portugueses até a década de 1520 foi praticamente nulo, em especial porque “de nenhum deles – sequer de Martinho de Figueiredo, porque o humanismo não é apenas um método filológico-crítico com vistas a alcançar-se autenticidade do texto e da interpretação – pode se afirmar que tenha assimilado os *conteúdos do humanismo ideológico*”<sup>57</sup>. Esse “humanismo ideológico”, conceito que me parece sumamente arbitrário, teria que ser definido pela presença da “problemática e metódica humanísticas”<sup>58</sup>; o elemento “novo” se faz sentir, para o autor, pelos efeitos dos descobrimentos antes do que nas letras ou na retórica<sup>59</sup>. Segundo Mendes, deve ser reconhecida uma dicotomia entre humanistas “práticos” e “livrescos”. No primeiro grupo teríamos como exemplo emblemático Duarte Pacheco Pereira, o navegante e autor de *Esmeraldo de Situ Orbis*: fraco latinista, como prova seu uso da *História Natural* de Plínio numa tradução italiana do século XV, mas voltado à experiência e aos frutos empíricos advindos dela; o outro grupo, o dos humanistas “livrescos”, seria representado pelo aluno de Poliziano, Martinho de Figueiredo:

As duas orientações de inteligência, que podemos personificar nas figuras do técnico de navegação e do discípulo de Poliziano, tinham em comum a atitude renovadora, mas afastavam-se na diretriz fundamental. Enquanto a de cunho prático, valorizando a experiência e proclamando a superioridade dos modernos sobre os antigos, anuncia uma visão de progresso, já a histórico-filológica e retórica, embora externamente modernizadora, atém-se à concepção tradicional de que o saber não se produz, antes se acha depositado no reduzido continente de uns escassos livros, donde há que resgatá-los<sup>60</sup>.

Há vários pontos passíveis de crítica na abordagem de Mendes. Ele me parece ler o humanismo retrospectivamente, com os olhos postos sobretudo no século XVII, que assistirá aos debates da famosa “querela entre antigos e modernos”<sup>61</sup>, e no século XVIII que colherá os frutos plenos da Ilustração; assim,

considero discutível, em termos humanistas, a idéia de que a “superioridade dos modernos sobre os antigos” ensejada pelos humanistas “práticos” anunciaria uma “visão de progresso”<sup>62</sup>. O mesmo pode ser dito da oposição pura e simples, feita pelo autor, entre um saber “livresco”, que seria conservador por excelência, e um “prático” e que estaria aberto ao novo e à experiência. O autor perde de vista, na minha opinião, a dinâmica efetiva que governou, no humanismo renascentista, a relação entre “modernos” e “antigos”. Para compreender essa relação, é fundamental levar em conta a ideia de “ruptura”. A ruptura permite cultuar o ideal antigo para reconstruí-lo no presente (inclusive com diferenças significativas). Ao ver a Antiguidade “em perspectiva”, o humanismo renascentista a encara nostalgicamente, e não como realidade presente. A Antiguidade passou; e isto é irrecuperável, a não ser para o espírito. Ao dar-se conta da “morte” efetiva da Antiguidade, a Renascença pode usufruir a sua herança (e, de fato, a ideia de “herança” pressupõe aquela de “morte”). É necessário enterrar a Antiguidade, assim, para poder ideologizá-la<sup>63</sup>.

A “reação ao passado” que muitos enxergam nos albores da Idade Moderna – a reação a um “antigo” em prol de algo mais antigo<sup>64</sup> – acontece, portanto, no âmbito de um processo de recuperação do antigo que não é mera *repetição*. Essa “repetição”, aliás, teria seu lugar mais em certos aspectos da cultura medieval (os “renascimentos” a que Panofsky se refere em seu texto) do que na Renascença. Para esta, o termo não é “repetição”, mas “invenção” (*inventio*): uma adaptação da realidade que nos outorga condições para pensá-la.

Ao conceito de servidão do pensamento e da ação modernos à maneira “antiga” – conceito esse muitas vezes incrustado na máxima medieval “*nos summus sicut nanus positus super humeros gigantis*”<sup>65</sup> – o humanista espanhol Juan Luis Vives responderá que “nem os homens do seu tempo eram anões, nem os da Antiguidade eram gigantes e que, pelo menos os homens do seu tempo eram, graças aos antigos, mais cultos que eles”<sup>66</sup>. Essa postura valoriza o legado da Antiguidade, ao mesmo tempo em que não se predispõe a nenhum tipo de repetição servil. A esse respeito, Paolo Rossi escreve: “Entre os expoentes da literatura humanística mantinha-se viva uma constante batalha contra os perigos do classicismo: a contraposição entre a *aemulatio* e a *imitatio* tinha se tornado o grito de guerra de muitos grandes intelectuais europeus, de Policiano a Erasmo”<sup>67</sup>.

Daí porque o termo chave para esses homens – Erasmo, por exemplo – era “colóquio”. “O tema da Antiguidade como mito de uma absoluta perfeição, na cultura do Humanismo, entrelaça-se efetivamente com o tema continuamente afirmado de um *confronto* dos modernos com os antigos: estes – como escreveu

Eugênio Garin – parecem ‘mestres que não impõem uma simples repetição de si próprios, *mas convidam para um colóquio ou uma competição*’<sup>68</sup>.

Evidentemente (como o próprio Paolo Rossi nos lembra a seguir<sup>69</sup>), essa atitude sofrerá uma mudança curiosa a partir do final do século XVI e durante a primeira metade do século XVII, com Galileu, Bacon e Descartes. Será o próprio caráter “exemplar” da Antiguidade que passará a ser questionado, e até mesmo a possibilidade da *aemulatio* deixará de fazer sentido, uma vez que se passará a compreender os antigos como homens que viveram e produziram em sua própria época; não haveria razão em compará-los com homens de épocas totalmente diferentes. Esta percepção marca a plena apropriação de uma perspectiva histórica que é, em si mesma, distintiva da abordagem humanista (profundamente devedora dos trabalhos filológicos de Lorenzo Valla e de Erasmo<sup>70</sup>) e que trará em seu bojo a própria superação dessa herança seminal<sup>71</sup>.

No entanto, como Paolo Rossi destaca, “À imagem (...) de um humanismo identificado com um classicismo escravo submetido ao jugo tirânico dos modelos antigos, Baron contrapõe a consideração do Renascimento como um processo dinâmico no qual está presente um forte contraste entre a ‘veneração pela Antiguidade’, que levará ao classicismo, e uma defesa dos poderes e da ‘igualdade’ dos modernos”<sup>72</sup>.

Assim, é nessa perspectiva que deve ser compreendida a relação, desenvolvida pela Renascença, com o passado, em especial com a cultura da Antiguidade. Trata-se de uma relação dialética, “coloquial”, que não repete ou imita, mas constrói, a partir da sabedoria antiga, um conhecimento novo.

Ora, para quem considera, como faço, o humanismo nestes termos, é absolutamente impossível aceitar, como pretende Mendes, que a tocha da modernidade seja encontrada apenas nas mãos dos homens dos Descobrimentos, esses homens “práticos” que “estabeleceram com o mundo alargado que se lhes tornara explícito uma relação organizada mais na base das inéditas vivências do que no império do livro e seu saber codificado<sup>73</sup>”. Segundo esse autor, o modelo erasmiano, centrado nas letras e na espiritualidade, “acentuando a erudição livresca e os métodos literários, a religiosidade e suas manifestações espirituais, depurou os textos clássicos das adulterações escolásticas e recuperou outros olvidados ou desconhecidos, *não operou, em relação a essa mesma escolástica, qualquer mutação epistemológica*”<sup>74</sup>. Aqui se encontra, provavelmente, a mais pesada injustiça perpetrada por Mendes em seu texto, na medida em que, na minha opinião, fica evidente que o trabalho crítico-filológico desenvolvido pelo humanismo, incluso o erasmiano, correspondeu de fato à grande “mutação epistemológica” ocorrida nos inícios da modernidade; uma mutação tão grande e tão efetiva que viabilizou, efetivamente, todas as transformações mentais posteriores.

Um exemplo flagrante da injusta análise efetuada por Mendes é o seguinte período: “A pretensão de reforma espiritual que estava na base da pedagogia erasmiana levou a um desinteresse pelo mundo físico, separando-o do especificamente humano, que eram as letras”<sup>75</sup>. É um equívoco, na minha opinião, considerar o interesse pelo “especificamente humano”, as letras ou “humanidades”, em oposição aos saberes físico-naturais. Trata-se de esferas diferentes de interesse, que exigirão inclusive aplicações e ambientes de pesquisa diferenciados (num primeiro momento, por várias razões, o ambiente para a pesquisa físico-natural não será o das Universidades e colégios); e, como penso que deixei claro, as metodologias desenvolvidas para a esfera físico-natural serão fundamentalmente tributárias das desenvolvidas pelo humanismo literário.

Em minha opinião, os esforços de António Rosa Mendes e de José Sebastião da Silva Dias correspondem à tentativa de resguardar aquela que seria a “especificidade” do humanismo português: a curiosidade empírica e experimentalista que teria levado à aventura ultramarina<sup>76</sup>. Mendes desenvolve, efetivamente, sua tese de que essa originalidade do humanismo português foi alvo de marginalização por parte do saber humanista estabelecido nos centros de estudo: “De lado, à margem, em todo o caso fora dos interesses e da problemática dominantes, ficaram as atividades práticas ligadas à expansão marítima – e todo o copioso acervo de novidades geográficas, etnográficas, zoobotânicas e outras tão diferentes do que era norma em Portugal”<sup>77</sup>. Na minha opinião, apesar de fazer menção ao sigilo que deveria cercar boa parte desses conhecimentos, tendo em vista seu caráter estratégico, o autor não dá a essa razão o devido peso, uma vez que ela contraria sua tese fundamental<sup>78</sup>.

Evidentemente, não se pode negar o viés “prático” demonstrado pelos portugueses, e que já foi no passado (também equivocadamente) elevado à categoria de traço fundamental do “caráter” nacional<sup>79</sup>. Duvidosa é a tentativa de se construir essa especificidade por oposição ao humanismo em suas características mais diretamente literárias. Ambas são dignas de mérito e, sobretudo, originam-se numa mesma disposição intelectual de curiosidade diante do mundo.

Essa valorização do “humanismo livresco”, no dizer do autor, teria levado à percepção dos Descobrimentos, pela intelectualidade, em termos épicos e proselitistas, e não na forma de um “saber positivo”<sup>80</sup>. É difícil não admitir que, aqui, o autor exige dos contemporâneos dos Descobrimentos uma atitude mental estranha àquela época, e da qual somente nós, que nos acostumamos posteriormente a ela, poderíamos sentir falta.

Para assinalar o viés tendencioso que enxergo na análise de António Rosa Mendes, vou me limitar a

citar alguns poucos exemplos, colhidos dentre os casos de “humanismo prático” que ele estuda. Para Mendes, Fernão de Oliveira, o autor da *Gramática da linguagem portuguesa* (publicada em 1536, quatro anos antes da *Gramática da língua portuguesa* escrita por João de Barros) teria assinalado a promoção do vulgar, marca da identidade e originalidade do humanismo dos Descobrimentos uma vez liberto “do peso morto do idioma clássico e das galas do estilo afetado e grandiloquente que caracterizavam o humanismo formal”<sup>81</sup>. Não vejo em que medida se possa considerar o uso do vulgar como marca identitária e original do humanismo português, na medida em que esse uso era corrente na Itália (onde possuía, aliás, a sólida tradição que o ligava à *Divina Comédia*, escrita por Dante em vulgar no século XIV, e mesmo à *De vulgari eloquentia* do mesmo autor, que, apesar de escrita em latim, era de fato uma defesa do uso da língua vulgar) e reapareceu em diversos outros contextos no século XVI (podemos pensar em Calvino, que escreveu seu *Institutio Religionis Christianae* em latim, mas traduziu-o imediatamente para o francês, ou mesmo na obra de Rabelais). Falar da língua latina no século XVI como “peso morto”, por outro lado, também não é totalmente correto; estudos recentes mostram como, além de largamente difundida naquele momento, a língua latina ainda teria um longo histórico no uso acadêmico até vir a ser considerada anacrônica<sup>82</sup>. Finalmente, definir o “humanismo formal” como tendo um estilo “afetado e grandiloquente” elide completamente o intenso debate que marcou o humanismo do século XVI em torno da recusa ao estilo afetado dos que pretendiam imitar Cícero<sup>83</sup>.

Nesse sentido, o próprio Mendes dá pouca importância à análise mais propriamente retórica das obras que cita. Ele assume como verídica, por exemplo, a reivindicação de clareza e simplicidade feita por Garcia de Orta em sua obra *Colóquio dos simples e drogas e cousas medicinais da Índia* (Goa, 1563) quando este afirma ao seu interlocutor no diálogo: “Se quereis saber minha intenção é necessário que deiteis de vós as afeições que tendes a estes escritores novos, e folgueis de ouvir minhas verdades ditas sem cores retóricas, porque a verdade se pinta nua”<sup>84</sup>; Mendes deixa de ponderar que semelhante recusa da retórica já é, em si mesma, retórica. Por outro lado, a riqueza do humanismo “literário” se manifesta na obra de Orta pela própria escolha da forma dialógica<sup>85</sup>.

No meu entender, a riqueza e as “especificidades” do humanismo português não se descobrem pela oposição, falsa, entre dois humanismos, um prático e outro literário. Ambos possuem raízes que se imbricam, para não falarmos de uma raiz efetivamente única. Todavia, o humanismo português possui sem dúvida sua especificidade. Onde se encontra ela?

O caráter específico do humanismo português nasce, efetivamente, do ultramar, e inclui os pontos

frisados por António Rosa Mendes, uma vez que o saber advindo dos contatos coloniais faz parte dessa erudição humanista distintivamente portuguesa<sup>86</sup>. Todavia, vai além desse saber instrumental. A historiografia da Expansão, por exemplo, que é sumariamente desancada por Mendes como tributária de uma perspectiva “épica e proselitista”<sup>87</sup>, representa um avanço significativo na medida em que enseja uma história mais “etnográfica”, uma autêntica *historia mundi* que inclui pagãos e gentios.

Vejamos um exemplo lapidar do desprezo de Mendes pela historiografia da Expansão. Sobre o problema, pesquisado por D. João de Castro e posteriormente por Manuel de Góis, da coloração das águas do Mar Vermelho, o autor explica a falta de atenção deste último para com os procedimentos experimentais desenvolvidos por João de Castro e expostos em seu *Roteiro de Goa ao Suez* (1541) através do seguinte julgamento: “Não há que estranhar o arremedo: a fonte de que Góis se serve é João de Barros, e o cronista, homem de letras imbuído da visão épico-classicista da expansão marítima, com toda a probabilidade não leu o roteiro de D. João de Castro, ou se o leu não o compreendeu”<sup>88</sup>.

Visto a partir de um ângulo “ilustrado”, o viés missionário da Expansão certamente será considerado como obscurantista e medieval (não obstante, é justamente esse ângulo “ilustrado” que se mostra anacrônico). Compreendido a partir das estruturas mentais do século XVI, todavia, esse viés é incontornável. O índice de modernidade presente nesse aspecto do humanismo português tem a ver, preponderantemente, com o próprio interesse “etnográfico” ensejado pelo contato com a alteridade extra-européia e que motivou a própria necessidade de se conhecer mais profundamente os saberes nativos. Como observou Vitorino Magalhães Godinho, as próprias redes comerciais seguiram as redes missionárias, na construção de uma fronteira móvel de presença europeia.

Isto nos leva, no meu entender, ao ponto seguinte na caracterização da especificidade desse humanismo: o lugar desempenhado pelo comércio. Na lógica própria daquele momento, o comércio seguia a preocupação missionária e era visto como um modo efetivo para o estabelecimento da comunicação necessária à propagação da fé<sup>89</sup>. O próprio Erasmo entendia o comércio como positivo para a expansão do cristianismo; sua crítica se destinava ao uso da violência de forma geral e, no que respeita ao caso português, à política protecionista de D. João III.

Esta crítica erasmiana, em especial, pode nos ajudar a entender melhor este aspecto da especificidade do humanismo português. Erasmo a formulou no carta dedicatória dirigida ao próprio monarca português de sua obra *Chrysostomi lucubrationes* e, num certo sentido, pode ser compreendida como a dificuldade que o próprio Erasmo enfrentou para entender esse aspecto da dinâmica moderna<sup>90</sup>. De fato, enquanto Erasmo

não estava habituado a esses assuntos, Damião de Góis revelava deles um domínio invulgar, fruto da experiência decorrente do tempo em que desempenhou as funções de secretário da Casa da Índia em Antuérpia<sup>91</sup>. Por conta disso, é dele um documento que nos oferece uma excelente possibilidade para compreendermos esse papel desempenhado pelo comércio no humanismo português.

Trata-se da “Breve contestação de Damião de Góis a Paulo Jóvio sobre o domínio dos portugueses”<sup>92</sup>, escrito por volta de 1539 e que se constitui num documento emblemático dessa fase de montagem daquilo que viria ser conhecido posteriormente como “economia-mundo”. O bispo Paulo Jóvio (ou Paolo Giovio), ligado aos genoveses, criticara o comércio português em sua obra *De Legatione Moscovitarum*. Essa investida contra o comércio português, de fato, continuou posteriormente, incluiu as gestões do holandês Hugo Grotius no século XVII e alcançou seu auge em 1648, com a invalidação das bulas papais que doavam territórios às Coroas ibéricas; um processo no qual, efetivamente, assinalou-se o recuo do direito canônico diante do avanço da laicização da política.

Na apologia que faz desse comércio, é significativo observar que Góis não adota uma estratégia de defesa do comércio em si mesmo; para torná-lo lícito, ele o vincula à missão. A preocupação com o lucro encontra-se presente, mas ainda não pode ser considerada de forma autônoma: “Nós também procuramos – e é lícito confessá-lo – auferir lucros e riquezas, sem os quais a Europa inteira não poderia compensar as despesas enormes que todos os dias fazemos. Merecemos, porém, louvores, por não sulcarmos os mares, como outrora fizeram, e ainda hoje fazem, muitos povos da Itália, da Espanha e da França, quais inermes mercadores em busca só da especiaria: mas com exércitos e armadas, bem aparelhados contra o inimigo, *não tanto para dilatação do nosso império, como para expansão das nossas crenças*”<sup>93</sup>.

O documento prossegue, numa descrição dos avanços portugueses através dos quais se abriam os caminhos ao comércio e à missão e alcança seu ápice, em termos retóricos, na peroração (final): “Tudo isso bem ponderado, (...) que piedoso cristão nos há-de ofender com seus malévolos comentários, para condenar um lucro tão necessário a compensar tamanhos gastos? Em boa verdade não somos motivo de inveja, *antes a todos cumpre dar-nos auxílio em tão grande empresa, comprando as nossas especiarias por melhor preço* – que sempre vendemos mais barato do que antes outras nações as vendiam – e assim poderemos com esse dinheiro, exterminar da terra a raça dos infieis e pacificamente pregar a Lei Santa, enquanto os demais príncipes cristãos, esquecidos dos seus deveres, se combatem uns aos outros”<sup>94</sup>.

A defesa que Góis faz do comércio português baseia-se numa compreensão do papel desempenhado por esse comércio e numa aceitação plena da lógica que embasava essas atividades (inclusive, aqui, a

dependência de uma justificativa maior, oriunda de uma esfera legitimadora, no caso a missão)95. Ao mesmo tempo, essa defesa sinaliza outro elemento presente no humanismo português: sua vinculação às razões específicas do Estado português.

O humanismo português vincula-se, logo de início, às razões de Estado. Isso é verdadeiro acerca dos mesmos “saberes empíricos”, tão valorizados por António Rosa Mendes, cujo elemento sigiloso me parece de especial importância. Mas é verdade, também, para esse humanismo “literário” do qual Góis e João de Barros são grandes representantes. Elisabeth Feist Hirsch fala no “patriotismo” perceptível em Damião de Góis96. O conceito é equívoco, porque anacrônico; ainda não se trata tanto de uma entidade abstrata, “pátria” ou “nacionalidade”, mas um senso de pertencimento cujo principal emblema é, indubitavelmente, a Coroa em nome da qual todo o avanço ultramarino é realizado e na qual se sintetizam os sentimentos que atualmente identificamos sob a alcunha de “nacionalidade”. Trata-se de uma situação bem diversa da experimentada por Erasmo, cujo caráter “cosmopolita” é muito mais evidente97. Integrados no momento em que viviam e no ambiente intelectual do qual participavam, Góis e outros humanistas portugueses não tiveram dúvidas em fazer de suas obras espaços para a manifestação de sua fidelidade aos interesses e valores da Coroa portuguesa. Nesse sentido, o atrelamento do humanismo português às razões de Estado significou mesmo o abandono de posições caras ao humanismo cristão erasmiano, como a recusa à violência. Será sempre, portanto, um humanismo matizado e de características bastante peculiares98.

O humanismo português possui complexidades inegáveis, atreladas em especial ao papel desempenhado por Portugal no contexto internacional ao longo do século XVI. No arco temporal que vai do reinado “felicíssimo” de D. Manuel até o desaparecimento infeliz de D. Sebastião em Alcácer-Quibir, esse humanismo percorreu uma insólita trajetória, da abertura curiosa à diversidade, característica dos primeiros quarenta anos do século, até o fechamento soturno e dogmático experimentado na etapa final desse período.

No decorrer desse percurso, esse humanismo adensou-se, expressou as sutilezas de seu caráter específico e também conheceu os influxos desses processos curiosos, experimentados, com diferenças e especificidades, em toda a cristandade ocidental, que conhecemos pela alcunha de “confessionalização”. No entanto, em todas as suas manifestações (quer técnico-empíricas, quer literárias), fosse na pregação de um cristianismo interiorizado e erasmiano (na *Rópica Pnefma* de João de Barros ou, posteriormente, na *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto99) ou na defesa dos interesses da Coroa diante dos concorrentes

comerciais genoveses, esse humanismo, em suas variegadas manifestações, deu provas não só de grande vitalidade e beleza, mas também de profunda capacidade de adaptação.

## Abreviações

ASD – *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*. Amsterdam/Oxford: North Holland Publishing Company, vários volumes, 1969 – .

CWE – *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 1986 (para o volume 28, utilizado no presente artigo).

LB – *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognovit Ioannes Clericus*. Leyden: 10 vols., 1703-1706.

## Fontes e Bibliografia

ANDERSON, Perry. *Linhas do Estado Absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e Artificio: Iberismo e Barroco na Formação Americana*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: IUPERJ/Editora da UFMG, 2000.

BARROS, João de. *Asia de Joam de Barros dos factos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*. Reedição da edição de António Baião. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988.

\_\_\_\_\_. *Ropica Pnefma*. Reprodução fac-similada da edição de 1532. Leitura modernizada, notas e estudo de I. S. Révah. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, reimpressão, 1983, 2 vols.

BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª edição corrigida e aumentada, 1966 (2ª reimpressão, 1996).

\_\_\_\_\_. *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbricensis, 1952.

BURKE, Peter. “Heu Domine, adsunt turcae’: Esboço para uma história social do latim pós-medieval”. In Peter BURKE e Roy PORTER (orgs.), *Linguagem, Indivíduo e Sociedade: História Social da Linguagem*. São Paulo: Editora da Unesp, 1993, pp. 41-74.

CANTIMORI, Delio. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Trad. Barcelona: Ediciones Península, 1ª. edição, 1984

CHOMARAT, Jacques. *Grammaire et Rhetorique chez Érasme*. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1981, 2 vols.

COSTA, João Paulo Oliveira e, e RODRIGUES, Victor Luís Gaspar. *Portugal y Oriente: El Proyecto Indiano del Rey Juan*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

DIAS, José Sebastião da Silva. *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

\_\_\_\_\_. *A política cultural da época de D. João III*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1969.

ELEY, Geoff. “Alltagsgeschichte’: Experience, Culture, and the Politics of Everyday – A New Direction for German Social History?” *The Journal of Modern History*, 61:2 (1989): 294-343.

ERASMO. “Serenissimo lusitaniae regi Ioanni, huius nominis tertio, Emanuelis filio, Des. Erasmus Roterodamus s. d.” In *Divi Ioannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani & divi Athanasii Alexandrini Archiepiscopi lucubrationes non minus elegantes quam utiles, nunc primum in uersae & lucem aeditae per Des. Erasmum Roderod*. Basileae: apud Ioan. Frobenium, M. D. XXVII, fl. 2-9.

GINZBURG, Carlo. “Lorenzo Valla e a doação de Constantino”. In IDEM, *Relações de força: História, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 64-79.

GÓIS, Damião de. *Fides, religio, moresque aethiopum sub imperio preciosi Ioannis (quem vulgo Presbyterum Ioannem vocant) degentium (...). Parisiis: Apud Christianum Wechelum sub scuto Basiliensi, in Vico Iacobaeo: & sub Pegaso, in vice Bellouacensi. M.D.XLI*.

\_\_\_\_\_. “Breve contestação de Damião de Góis a Paulo Jóvio sobre o domínio dos portugueses”. In IDEM, *Opúsculos*

- Históricos*. Porto: Livraria Civilização Editora, sem data, pp. 85-89.
- HAZARD, Paul. *Crise da Consciência Européia*. Lisboa: Edições Cosmos, sem data.
- HESPAHNA, António Manuel. *As Vésperas do Leviathan. Instituições e Poder Político*. Lisboa: Almedina, 1994.
- \_\_\_\_\_. “As Estruturas Políticas em Portugal na Época Moderna”. In José TENGARRINHA (org.), *História de Portugal*. Bauru/São Paulo: Edusc/Editora da UNESP/Instituto Camões, 2000, pp. 117-139.
- HIRSCH, Elisabeth Feist. *Damião de Góis*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª. edição, 2002.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Edição Comemorativa dos 70 anos da primeira edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- JEDIN, Hubert. *Historia del Concilio de Trento*. Pamplona: Navarra, 5 vols., 1972-1981.
- KAEUBLE, Hartmut. “Social History in Europe”. *Journal of Social History* 37-1, Special Issue (2003): 29-35.
- KANT, Immanuel. “Resposta à Pergunta: Que é ‘Esclarecimento?’” In IDEM, *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 2ª. ed., 1985, pp. 100-117.
- KOSELLECK, Reinhard. *Crítica e crise: uma contribuição à patogénese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto, 1ª. edição, 1999.
- LECLERC, Jean (ed.). *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognovit Ioannes Clericus*. Leyden: 10 vols., 1703-1706.
- LE GOFF, Jacques. “Antigo/Moderno”. In *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, volume I.
- MARCOCCI, Giuseppe, “Gli umanisti italiani e l'imperio portoghese: Una interpretazione della *Fides, Religio Moresque Aethiopum* di Damião de Góis”. *Rinascimento* (Seconda Serie), XLV (2005): 307-366.
- MENDES, António Rosa. “A vida cultural”. In José MATTOSO (org.), *História de Portugal*. Vol. III: “No alvorecer da modernidade, 1480-1620”. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, pp. 375-421.
- OESTREICH, Gerhard. “Problemas estruturais do absolutismo europeu”. In Antonio Manuel HESPAHNA (org.), *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime: Colectânea de Textos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, pp. 179-200.
- PAIVA, José Pedro. “El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado: Contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del Reino de Portugal (1495-1640)”. *Manuscripts* 25 (2007): 45-57.
- PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal*. Lisboa: Livros Horizonte, 1ª. edição, 2006.
- PANOFSKY, Erwin. *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1975.
- PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PROSPERI, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Einaudi, 2001.
- REINHARDT, Wolfgang. “Pressures towards Confessionalization? Prolegomena to a Theory of the Confessional Age”. In C. Scott DIXON (ed.) *The German Reformation: Blackwell Essential Readings*. Oxford: Blackwell, 1999, pp. 169-92.
- \_\_\_\_\_. “Las élites del poder, los funcionarios del Estado, las clases gobernantes y el crecimiento del poder del Estado”. In IDEM (org.), *Las élites del poder y la construcción del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 15-35.
- ROSSI, Paolo. *Naufrágios sem espectador: a idéia de progresso*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- RUMMEL, Erika. *Erasmus' "Annotations" on the New Testament: From Philologist to Theologian*. Toronto: University of Toronto Press, 1986.
- SCHILLING, Heinz. *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der “Zweiten Reformation”*. Gutersloh: Guterloher

Verlagshaus, 1986.

\_\_\_\_\_. *Early modern European civilization and its political and cultural dynamism*. Lebanon: University Press of New England, 2008.

WEHLER, Hans-Ulrich. "Teorias em História". *Revista da SBPH* 2 (1984/1985): 101-9.

- 1 HIRSCH, Elisabeth Feist, *Damião de Góis*. Tradução portuguesa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª. edição, 2002, p. 194.
- 2 “...e por El-Rei que santa gloria haja saber que vira eu já Erasmo Rotherodamo e que eramos amigos me perguntou por alguãs vezes se o poderia eu fazer vir a este Regno pera se delle servir e isto a tençam de ho ter em Coimbra, onde já tinha ordenado fazer os estudos que fez, ao que lhe respondi o que me disso parecia”. In HENRIQUES, Guilherme, *Ineditos Goësianos. Vol. 2, O Processo da Inquisição*. Lisboa: 1896-1898, p. 74, *apud* HIRSCH, *op. cit.* p. 90.
- 3 Ver HIRSCH, *op. cit.* p. 262. Segundo a autora, Góis tinha “a noção bem clara de que a condenação de Erasmo, como a sua própria, resultava duma mudança de clima espiritual a que os juizes nem sequer atenderam”.
- 4 MENDES, António Rosa, “A vida cultural”. In MATTOSO, José (org.), *História de Portugal*. Vol. III: “No alvorecer da modernidade, 1480-1620”. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 402.
- 5 COSTA, João Paulo Oliveira e, RODRIGUES, Victor Luís Gaspar. *Portugal y Oriente: El Proyecto Indiano del Rey Juan*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992, pp. 279-81.
- 6 GÓIS, Damião de, *Fides, Religio Moresque Aethiopum sub Imperio Preciosi Joannis degentium*. Lovaina: 1540. O texto foi publicado também em Paris no ano seguinte. Para a recepção a *Fides*, de Góis, ver HIRSCH, *op. cit.* pp. 77-78, 179-186. Cf. também MARCOCCI, Giuseppe, “Gli umanisti italiani e l'imperio portoghese: Una interpretazione della *Fides, Religio Moresque Aethiopum* di Damião de Góis”. *Rinascimento* (Seconda Serie), XLV (2005): 307-366.
- 7 *Legatio Magni Indorum Imperatoris Presbyteri Ioannis, ad Emmanuelem Lusitaniae Regem (...)*. Antuérpia: Johannes Grapheus, 1532.
- 8 Para o interesse de Góis pela questão etíope e as dificuldades específicas da tentativa algo ambivalente, ensejada pelo próprio D. João III, de aproximar o cristianismo etíope da Igreja latina, ver HIRSCH, *op. cit.* pp. 7, 12-13, 42, 86-87, 94-95, 150 e 188-189.
- 9 HIRSCH, *op. cit.* pp. 186-9.
- 10 . A correspondência de Fernão Mendes Pinto foi publicada em 1555 sob o título de *Copia de unas cartas de algunos padres y hermanos de la compañía de Iesus que escribieron de la India, Japon y Brasil a los padres y hermanos de la misma compañía en Portugal. Fueron recibidas el año de mil y quinientos y cincuenta y cinco. Acabaron se a treze dias del mes de Deziembre [Coimbra] Por Juan Alvarez. Año MDLV*. Ver a respeito COSTA e RODRIGUES, *op. cit.* pp. 281-82; MENDES, *op. cit.* pp. 418-421. Sobre Fernão Mendes Pinto, cf. também a nota 99 *infra*.
- 11 *Apud* COSTA e RODRIGUES, *op. cit.* p. 282.
- 12 Ver HIRSCH, *op. cit.* p. 212; também pp. 198-211 para uma análise da trajetória do Colégio. Também MENDES, *op. cit.* pp. 388-390.
- 13 Cf. COSTA e RODRIGUES, *op. cit.* p. 278.
- 14 HIRSCH, *op. cit.* p. 212.
- 15 O Cardeal D. Henrique continuou a dar seu apoio a Góis após a morte de D. João III e foi o responsável por confiar-se a ele a redação das crônicas de D. João II e D. Manuel I. Ver HIRSCH, *op. cit.* p. 227.
- 16 HIRSCH, *op. cit.* pp. 212-216.
- 17 CANTIMORI, Delio, “Humanismo y luteranismo ante la escolástica”. In IDEM, *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Trad. Barcelona: Ediciones Península, 1ª. edição, 1984, p. 99 (grifos meus).
- 18 PRODI, Paolo, *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Trad. São Paulo: Martins Fontes, 1ª. ed., 2005, pp. 237-8 (Bologna: Il Mulino, 2000).
- 19 OESTREICH, Gerhard “Strukturprobleme des europäischen Absolutismus”. In *Geist und Gestalt des Frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*. Berlim: 1969. Tradução portuguesa: “Problemas estruturais do absolutismo europeu”. In HESPANHA, Antonio Manuel (org.), *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime: Colectânea de Textos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, pp. 179-200.
- 20 KOSELLECK, Reinhard, *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto, 1ª. edição, 1999 (ed. original, 1959).
- 21 REINHARD, Wolfgang, “Pressures towards Confessionalization? Prolegomena to a Theory of the Confessional Age”. In DIXON, C. Scott (ed.) *The German Reformation: Blackwell Essential Readings*. Tradução inglesa. Oxford: Blackwell, 1999, pp. 169-92 (aqui p. 191).
- 22 REINHARD, Wolfgang, “Pressures towards Confessionalization?”, p. 191 (a observação entre colchetes é minha).
- 23 PALOMO, Federico, *A Contra-Reforma em Portugal*. Trad. Lisboa: Livros Horizonte, 1ª. ed., 2006, p. 12.
- 24 REINHARD, Wolfgang, “Las élites del poder, los funcionarios del Estado, las clases gobernantes y el crecimiento del poder del Estado”. In IDEM (org.), *Las élites del poder y la construcción del Estado*. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 15-35.
- 25 REINHARD, “Las élites del poder”, p. 28 (grifos meus).
- 26 REINHARD, “Las élites del poder”, p. 28 (os grifos, bem como a observação entre colchetes, são meus).

- 27 REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, p. 186.
- 28 SCHILLING, Heinz, *Early modern European civilization and its political and cultural dynamism*. Lebanon: University Press of New England, 2008, p. 81. “Quando a guerra”, prossegue Schilling, referindo-se à Guerra dos Trinta Anos, “tornou óbvio que uma aliança tão íntima entre política e religião poderia arruinar não somente o estado e a sociedade, mas em última análise também as igrejas e a religião, foi a constituição dualística da Cristandade Latina que ofereceu habilidade e legitimação essencial para uma completa revisão do confessionalismo político” (p. 82).
- 29 Para algumas observações que revelam muito sobre a prática historiográfica alemã (em especial sua alta dependência de modelos teóricos), ver WEHLER, Hans-Ulrich, “Teorias em História”. Trad. *Revista da SBPH* 2 (1984/1985): 101-9.
- 30 Para esse papel desempenhado pela confessionalização na formação da modernidade, cf. SCHILLING, Heinz, *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der “Zweiten Reformation”*. Gutersloh: Guterloher Verlagshaus, 1986, p. 4; também REINHARD, W., “Pressures towards confessionalization?”, pp. 174-6. Para uma crítica tanto ao elemento teleológico presente nessa análise quanto à extrema permeabilidade das análises macro-históricas de Schilling e Reinhard a formulações ideológicas, cf. ELEY, Geoff, “‘Alltagsgeschichte’: Experience, Culture, and the Politics of Everyday – A New Direction for German Social History?” *The Journal of Modern History*, 61:2 (1989): 294-343, esp. pp. 303-4.
- 31 PAIVA, José Pedro, “El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado: Contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del Reino de Portugal (1495-1640)”. Trad. *Manuscripts* 25 (2007): 45-57.
- 32 PAIVA, *op. cit.* p. 56.
- 33 PAIVA, *op. cit.* p. 48.
- 34 PAIVA, *op. cit.* p. 48.
- 35 PAIVA, *op. cit.* p. 48.
- 36 PAIVA, *op. cit.* p. 48.
- 37 PAIVA, *op. cit.* p. 48.
- 38 Paiva faz referência a HEADLEY, John, HILLERBRAND, J. e PAPALAS, Anthony J., *Confessionalization in Europe, 1555-1700*. Aldershot: Ashgate, 2004.
- 39 PAIVA, *op. cit.* p. 49.
- 40 PAIVA, *op. cit.* pp. 49-50.
- 41 Os trabalhos de Marcel BATAILLON ainda continuam fundamentais para a compreensão da penetração erasmiana na península ibérica. Ver, para o contexto hispânico, seu monumental *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª edição corrigida e aumentada, 1966 (2ª reimpressão, 1996); também, para o contexto português, BATAILLON, M., *Études sur le Portugal au temps de l’humanisme*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1952.
- 42 No caso hispânico, houve uma penetração adicional nas camadas menos intelectualizadas, através do movimento, profundamente místico, dos “alumbrados”. Cf. BATAILLON, M. *Erasmus y España*, pp. 166-225.
- 43 Entre 1534 e 1541 intensificaram-se as tentativas de se obter a reconciliação das igrejas; era, nas palavras de Hubert Jedin, “o sonho dum entendimento”. Exemplo emblemático é o do Cardeal Sadoletto, que buscou a cooperação de Damião de Góis num projeto para trazer de volta Melanchthon para o catolicismo. No entanto, os resultados infelizes do Colóquio de Ratisbona, em 1542, sepultaram definitivamente esses sonhos; ao mesmo tempo, o Concílio, pelo qual se ansiara longamente e que seria indispensável para uma efetiva conciliação entre protestantes e católicos, só foi convocado nesse ano de 1542 e, quando começou a se reunir três anos depois, fê-lo unicamente com representantes do catolicismo. Ver JEDIN, Hubert, *Historia del Concilio de Trento*. Trad. Pamplona: Navarra, 5 vols., 1972-1981 (esp. vol. I, “La lucha por el Concilio”, cap. VI); também PROSPERI, Adriano, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Einaudi, 2001. Para as tentativas de Sadoletto, ver HIRSCH, *op. cit.* pp. 122-23, 141; também pp. 118-119, 167 para uma referência geral a esse clima de expectativa predominante na década de 1530 e seu fim por volta de 1542.
- 44 HIRSCH, *op. cit.* p. 31.
- 45 HIRSCH, *op. cit.* pp. 188-89.
- 46 Carta de D. João III ao papa Clemente VII (1532), Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Cartas Missivas* (Maço 2 doc. 95 fls. 1-2). *Apud* HIRSCH, *op. cit.* p. 189.
- 47 É importante lembrar as conclusões de Perry Anderson (embora não as endosse totalmente, como se verá a seguir), para quem a Inquisição teve, no contexto ibérico, papel fundamental como vetor do processo de centralização, por se tratar de um organismo centralizado com autoridade em todos os territórios da monarquia. Ver ANDERSON, Perry, *Linhagens do Estado Absolutista*. Trad. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- 48 Sirvo-me aqui da expressão empregada por BARBOZA FILHO, Rubem, *Tradição e Artificio: Iberismo e Barroco na Formação Americana*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: IUPERJ/Editora da UFMG, 2000, p. 264.
- 49 Cf. HIRSCH, *op. cit.* p. 188. O secretário do Cardeal, Jorge Coelho, informara a Góis tanto a opinião do rei, que teria

considerado o texto “excelente”, como a decisão do Inquisidor-Mor.

- 50 BARBOZA FILHO, *op. cit.* p. 263.
- 51 Ver HESPAÑA, António Manuel, *As Vésperas do Leviathan. Instituições e Poder Político*. Lisboa: Almedina, 1994, com quem Barboza Filho dialoga no texto citado.
- 52 Ver HESPAÑA, António Manuel, “As Estruturas Políticas em Portugal na Época Moderna”. In TENGARRINHA, José (org.), *História de Portugal*. Bauru/São Paulo: Edusc/Editora da UNESP/Instituto Camões, 2000, pp. 117-39.
- 53 BARBOZA FILHO, *op. cit.* pp. 264-5.
- 54 Cf. MENDES, *op. cit.* pp. 413-414.
- 55 MENDES, *op. cit.* pp. 375-421. O ensaio, escrito para o terceiro volume da *História de Portugal*, dirigida por José Mattoso, cobre o período de 1480 a 1620.
- 56 Ver em especial DIAS, José Sebastião da Silva, *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*. Lisboa: Editorial Presença, 1982; IDEM, *A política cultural da época de D. João III*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1969.
- 57 MENDES, *op. cit.* p. 377 (os grifos são meus).
- 58 MENDES, *op. cit.* p. 376.
- 59 MENDES, *op. cit.* pp. 378-379. Aqui transparece, em especial, a presença das temáticas desenvolvidas por José Sebastião da Silva DIAS. Cf. *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*, pp. 13-52.
- 60 MENDES, *op. cit.* p. 380.
- 61 Para essa famosa querela, ver em especial o tratamento dado por HAZARD, Paul, *Crise da Consciência Européia*. Lisboa: Edições Cosmos, sem data, pp. 33-49.
- 62 A noção linear de “progresso” é um resultado inequívoco da Ilustração. Ver, a propósito, KANT, Immanuel, “Resposta à Pergunta: Que é ‘Esclarecimento?’” In IDEM, *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 2ª. ed., 1985, pp. 100-117. Com essa noção devemos, de fato, contrastar a idéia renascentista de *revolutio*, inspirada na astrologia com sua perspectiva de “mudar para voltar” (é com esse sentido que o termo será utilizado pelos astrônomos para descrever a “revolução” dos astros) e que somente ganhará seu sentido contemporâneo progressivamente, após as transformações introduzidas no pensamento pela física newtoniana e a seguir pela “revolução” francesa.
- 63 Veja, a propósito, PANOFKY, Erwin, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*. Trad. Madrid: Alianza Editorial, 1975, pp. 172-3.
- 64 Trata-se da tensão, observada por Vasari no âmbito da arte ocidental, entre, de um lado, uma maneira “antiga” e uma maneira “moderna” (**sendo que** esta se inspira naquela) e, de outro, uma maneira “velha” que é rejeitada. Veja, a propósito, LE GOFF, Jacques, “Antigo/Moderno”. *Enciclopédia Einaudi*. Trad. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, volume I p. 376. Nesse sentido, o humanismo se caracterizaria como “moderno” por uma opção pela herança “antiga”, que de fato se constitui em novidade, contra uma outra bem mais “recente” do ponto de vista cronológico, mas que é de fato “velha”.
- 65 “Somos como anões colocados sobre os ombros de gigantes”, frase atribuída por Jean de Salisbury a Bernardo, mestre da Escola de Chartres. Ver, a propósito, LE GOFF, *op. cit.* p. 372.
- 66 VIVES, Juan Luís, *De causis corruptarum artium*, I, 5. Apud LE GOFF, *op. cit.* p. 376.
- 67 ROSSI, Paolo, *Naufrágios sem expectador: a idéia de progresso*. São Paulo: Editora Unesp, 2000, p. 64.
- 68 ROSSI, *op. cit.* p. 65. Os grifos são meus.
- 69 ROSSI, *op. cit.* p. 65. Rossi acompanha, aqui, os argumentos de Hans BARON, “The Querelle of the Ancient and Modern as a Problem for Renaissance Scholarship”, in KRISTELLER, Paul Oskar e WIENER, P. (Org.), *Renaissance Essays*. New York: Harper, 1968, pp. 95-114.
- 70 Para as contribuições, absolutamente fundamentais, de Lorenzo Valla na formação da mentalidade humanista, ver o belíssimo texto de GINZBURG, Carlo, “Lorenzo Valla e a doação de Constantino”. In IDEM, *Relações de força: História, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 64-79. Para Erasmo, ver em especial RUMMEL, Erika, *Erasmus’ “Annotations” on the New Testament: From Philologist to Theologian*. Toronto: University of Toronto Press, 1986.
- 71 Em suma, a própria noção de “modernidade” que António Rosa Mendes parece defender, e que remete tanto a essa perspectiva tipicamente seiscentista, não seria possível sem esse trabalho prévio efetuado pelo humanismo “livresco” dos séculos XV e XVI, cuja legitimidade ele se mostra tão pouco inclinado a considerar.
- 72 ROSSI, *op. cit.* p. 65.
- 73 MENDES, *op. cit.* p. 390.
- 74 MENDES, *op. cit.* p. 391 (grifos meus).
- 75 MENDES, *op. cit.* pp. 391-392.
- 76 Cf. MENDES, *op. cit.* pp. 390-402.
- 77 MENDES, *op. cit.* p. 391.
- 78 MENDES, *op. cit.* pp. 395-396.

- 79 É o caso do pragmatismo terreno e desprovido de “exigências mentais muito grandes” que, nesta chave, Sérgio Buarque de Holanda reconhece nos portugueses. De resto, a caracterização que Sérgio Buarque de Holanda realiza diverge significativamente daquilo que Mendes pretende enxergar de distintivo no humanismo prático português. Para Sérgio Buarque de Holanda, os portugueses operariam nesse nível do realismo “chão” e pouco afeito a especulações metafísicas; o trabalho intelectual, entre eles, seria muito mais o do ensaísta (“o amor à frase sonora, ao verbo espontâneo e abundante”) do que o do investigador paciente; o apego à experiência seria resultado de uma atitude “tateante e perdulária” antes do que da aplicação de qualquer metodologia; não obstante, seria uma postura realista, que “renuncia a transfigurar a realidade por meio de imaginações delirantes ou códigos de postura e regras formais” e que teria raízes na precoce unidade política e na apreciável homogeneidade étnica. HOLANDA, Sérgio Buarque de, *Raízes do Brasil*. Edição Comemorativa dos 70 anos da primeira edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp. 45, 81-82, 115-116 e 124.
- 80 MENDES, *op. cit.* p. 396.
- 81 MENDES, *op. cit.* p. 398.
- 82 BURKE, Peter, “‘Heu Domine, adsunt turcae’: Esboço para uma história social do latim pós-medieval”. In BURKE, Peter e PORTER, Roy (orgs.), *Linguagem, Indivíduo e Sociedade: História Social da Linguagem*. São Paulo: Editora da Unesp, 1993, pp. 41-74.
- 83 O grande defensor dessa clareza e perspicuidade, por oposição ao estilo rebuscado, foi o próprio Erasmo, cujo diálogo *Ciceronianus* (dedicado ao “estilo latino ideal”) marca um momento importantíssimo desse debate. Sobre essa obra erasmiana, cf. a discussão de CHOMARAT, Jacques, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*. Paris: Société d’Édition Les Belles Lettres, 1981, vol. II pp. 815-840; também a nota introdutória preparada por KNOTT, Betty I., *CWE* 28: 324-36. Uma excelente tradução encontra-se em *CWE* 28: 337-448. O texto latino está disponível em *LB* I, 973C-1026B e em *ASD* I-2, 606 – 709.
- 84 ORTA, Garcia de, *Colóquio dos simplices e drogas e cousas medicinais da Índia*. Apud MENDES, *op. cit.* p. 400.
- 85 O próprio Mendes reconhece que a obra perdeu seu valor implícito ao ser divulgada, no restante da Europa, na forma de “resumos” feitos em latim e que se restringiram ao conteúdo de catalogação do trabalho, desprezando a forma do diálogo que seria não só a da exposição, mas também a da investigação (MENDES, *op. cit.* p. 400. Com esta afirmação, Mendes de uma só vez reconhece a importância do latim no contexto internacional e, também, admite que uma forma humanista por excelência – o diálogo – cumpriu um papel importante em termos metodológicos).
- 86 Espero ter deixado claro que minha recusa na posição de Mendes não é a esse reconhecimento do caráter distintivo desse saber “prático”, mas à oposição em que ele o coloca na relação com o saber “literário”.
- 87 MENDES, *op. cit.* p. 396.
- 88 MENDES, *op. cit.* p. 410. Os grifos são meus e o tom apodítico do enunciado dispensa comentários. Por outro lado, para o lugar da experiência e do contato com fontes diretas na historiografia de outro “homem de letras” do período, Damião de Góis, ver HIRSCH, *op. cit.* pp. 162-163, 174-176, 234-235. Obviamente, seria ingênuo esperar de qualquer desses cronistas os procedimentos historiográficos próprios do desenvolvimento posterior dessa disciplina; neste sentido, como índice de uma situação mental ainda prevalecente, devem ser entendidos os elementos por vezes irracionais incluídos por Góis e outros em seus textos. Ver HIRSCH, pp. 234, 239-241, 243, 266-268.
- 89 Ver, em especial, BARROS, João de, *Asia de Joam de Barros dos factos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*. Reedição da edição de António Baião. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988, I, Livro IX, capítulo V.
- 90 Somos informados por Elisabeth Feist Hirsch de que a crítica impediu que o texto erasmiano chegasse às mãos de D. João III, retido pelos agentes do rei, o que impediu o humanista de receber qualquer estipêndio real em retribuição à dedicatória. Damião de Góis trabalhou posteriormente junto ao monarca para sanar o que parecia ser um mal-entendido, afirmando que Erasmo lamentava não haver compreendido corretamente as circunstâncias em que se processava o trato comercial português. Ver HIRSCH, *op. cit.* pp. 88-90. Para a crítica erasmiana, ver *LB* VIII, 2-6; também ERASMO, “Serenissimo lusitaniae regi Ioanni, huius nominis tertio, Emanuelis filio, Des. Erasmus Roterodamus s. d.”, in *Divi Ioannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani & diui Athanasii Alexandrini Archiepiscopi lucubrationes non minus elegantes quam utiles, nunc primum in uersae & lucem aeditae per Des. Erasmum Roderod.* Basileae: apud Ioan. Frobenium, M. D. XXVII, fl. 2-9. Ver também BATAILLON, M., “Érasme et la Cour de Portugal”. In IDEM, *Études sur le Portugal au temps de l’humanisme*, pp. 49-99.
- 91 Sobre essas funções de Góis, bem como sua intimidade com temas comerciais e financeiros, cf. HIRSCH, *op. cit.* pp. 22-28, 171, 224-226.
- 92 GÓIS, Damião de, “Breve contestação de Damião de Góis a Paulo Jóvio sobre o domínio dos portugueses”. In IDEM, *Opúsculos Históricos*. Trad. Porto: Livraria Civilização Editora, 1945, pp. 85-89.
- 93 GÓIS, “Breve contestação”, p. 86 (grifos meus).
- 94 GÓIS, “Breve contestação”, p. 88 (grifos meus).
- 95 Para ilustrar esse papel fundamental desempenhado pelo comércio no contexto português, vale a pena citar esta

passagem da carta dedicatória da *Ropica Pnefma*, de João de Barros: “Esta regra quis seguir no que me pedistes: considereí virdes poucos dias há de Maluco, onde estevestes por feitor del-Rei, nosso senhor, e eu sair de seu tesoureiro (negócio que também trata de mercadoria como o vosso), e que *nenhuma linguagem podia convir mais a vós e a mim que a que tratasse de mercadoria, feita em colóquios, por ser tempo deles*” (BARROS, João de, *Ropica Pnefma*. Reprodução fac-similada da edição de 1532. Leitura modernizada, notas e estudo de I. S. Révah. Vol. I (fac-símile); vol. II (transcrição com ortografia modernizada). Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, reimpressão, 1983, vol. II p. 5.

96 Ver HIRSCH, *op. cit.* pp. 7, 13, 40.

97 Todavia, há um cosmopolitismo em Damião de Góis que não pode ser negado e que convive dialeticamente com seu apreço “patriótico”. Ver HIRSCH, *op. cit.* pp. 191-192; BATAILLON, M. “Le cosmopolitisme de Damião de Góis”. In IDEM, *Études sur le Portugal au temps de l’humanisme*, pp. 149-96.

98 Ver HIRSCH, *op. cit.* p. 185.

99 Falecido em 1583, Fernão Mendes Pinto teve publicada em 1614 uma obra extremamente significativa intitulada *Peregrinação*, onde seu humanismo profundamente tributário da década de 1530 se evidencia na forma bastante positiva pela qual os pagãos são retratados. Ver a respeito MENDES, *op. cit.* pp. 418-421. Sobre Fernão Mendes Pinto, cf. também a nota 10 *supra*.