

Os Louvores da Parvoíce

Diogo Ramada Curto
Instituto Universitário Europeu

Num dos manuscritos da severina existentes na Biblioteca Nacional de Lisboa, encontra-se uma «Misselania de entretenimento de discretos», para a qual se reivindica como título mais preciso *Os Louvores da Parvoíce*¹. Trata-se de uma tradução parafrástica do *Moriae Encomium* ou *Stultitia Laus*, elaborada provavelmente em meio intelectual eborense, entre 1596 e 1605². A sua análise permitirá um duplo exercício. Por um lado, a compreensão de uma obra construída a partir de outra implica atenção aos dispositivos que na época orientaram a leitura do texto de Erasmo e condicionaram a construção de um novo texto. A este propósito, a divisão em capítulos, inexistente no original, os erros do copista e, sobretudo, as possibilidades abertas pelo manuscrito na fixação quer de uma linguagem, quer de práticas licenciosas são os aspectos mais evidentes³. Por outro lado, importa seguir as formas de selecção e as variantes, patentes no manuscrito português, organizando-as em torno de dois eixos. Um primeiro, designado – por convenção – de ordem cultural, agrupa as práticas de transmissão e de elaboração do conhecimento. Um segundo, mais difí-

1. Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 7641, fls. 111-162. A identificação e transcrição paleográfica do manuscrito, que servirá de base a uma futura edição, foram feitas pelo Senhor Fernando Portugal, ilustre investigador, a quem muito agradeço.

2. Em Portugal, Jorge Alves Osório escreveu páginas pioneiras e de grande relevo analítico sobre a teoria da recepção aplicada à história da literatura e da espiritualidade, em geral, e da obra de Erasmo, em particular. No caso do manuscrito que aqui analisamos, é impossível determinar ao certo qual a edição do *Moriae Encomium* que esteve na base desta tradução. A questão foi colocada a propósito das traduções inglesas, cf. Clarence H. MILLER, «Current English Translations of the *Praise of Folly*: some corrections», *Philological Quarterly*, vol. 45 (1966), 718-733. O próprio Erasmo modificou e alargou várias vezes o seu texto, cf. P. S. ALLEN, *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t.º I – 1484-1514, Oxford, At the Clarendon Press, 1906, 459-460; Clarence H. MILLER, «Some Unusual Printer's Copy Used for Early Sixteenth-Century Editions of Erasmus' *Encomium Moriae*», *Studies in Bibliography*, vol. 25 (1972), 137-143, *maxime* p. 138; Idem, «Some Medieval Elements and Structural Unity in Erasmus' *Praise of Folly*», *Renaissance Quarterly*, vol. 27 (1975), 499-511. A melhor edição crítica encontra-se na monumental *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Liv. IV – t.º III – *Moriae Encomium id est Stultitiae Laus* (ed. Clarence H. Miller), Amesterdão, Oxford, North Holland Publishing Company, 1979, 36-40 (para a questão das primeiras traduções, imitações e influência), 40-64 (para uma listagem das edições da edição original em latim).

3. Só a partir de 1765, há notícia de edições do *Moriae Encomium* seguindo uma divisão em capítulos.

cil de reduzir a tópico, inclui os processos de organização social, pedagógica, religiosa e política, nas suas relações com a ética ou com a moral. Erasmo é a seu modo fundador de tal metodologia, já que ele foi simultaneamente filólogo e pedagogo. Neste sentido, será possível sustentar um argumento de carácter analítico relativo ao significado da tradução portuguesa, e ao modo como ela se aparta do texto original⁴. No entanto, o contexto lucianesco em que o *Encomium* se insere – e que já foi analisado por vários estudiosos da obra de Erasmo – poderá ser tomado como um dado adquirido, tendo funcionado como uma espécie de legado também partilhado pelo adaptador português e pelo seu círculo⁵. De qualquer modo, o exercício que aqui se apresenta também parece demonstrar a inutilidade metodológica de um recente debate concebido em termos de uma oposição entre intenções dos autores e recepção das suas obras⁶. É que, de facto, a filologia, a his-

4. Para além das alterações ao texto impresso, Erasmo também procurou orientar a sua leitura, nomeadamente na sua carta a Martin Dropp de 1515, cf. P. S. ALLEN, *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t.º II – 1514-1517, Oxford, At the Clarendon Press, 1910, 90-114. Análises da recepção do *Encomium*, durante a vida de Erasmo, encontram-se em Pierre MESNARD, «Comment les théologiens de Louvain lisaient l'Éloge de la folie», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4ª série, n.º 3 (1964), 336-368; John G. RECHTIEN, «A 1520 French Translation of the *Moriae Encomium*», *Renaissance Quarterly*, vol. 27 (1974), 23-35.

5. Sobre os usos de Luciano por parte de Erasmo, autor do *Moriae Encomium*, existe abundante e sólida bibliografia, a começar pelos estudos que apresentam em paralelo Erasmo e Thomas More: Preserved SMITH, *Erasmus. A study of His Life, Ideals and Place in History*, Nova Iorque, Harpers and Brothers, 1923, 117-118; J. HUIZINGA, *Erasmus*, ed. Edward W. Bock, Nova Iorque, Charles Scribner's Sons, 1924, 89; Barbara SWAIN, *Fools and Folly during the Middle Ages and the Renaissance*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1932, 138; Walter KAISER, *Praisers of Folly. Erasmus, Rabelais, Shakespeare*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1963, 31, 34; Joël LEFEBVRE, *Les Fols et la Folie. Étude sur les genres du comique et la création littéraire en Allemagne pendant la Renaissance*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1968, 216; Roland H. BAINTON, *Erasmus of Christendom*, Londres, Collins, 1970, 116-117; Eugenio GARIN, «Erasmo e l'Umanesimo italiano», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t.º XXXIII, 1 (1971), 7-18, *maxime* 9-11 [sobre as relações de Erasmo com o Humanismo italiano, nomeadamente Alberti, e a sua influência no desenvolvimento de um interesse por Luciano]; J. Austin GAVIN e Tomas M. WALSH, «The Praise of Folly in Context: The Commentary of Girardus Listrius», *Renaissance Quarterly*, vol. 24 (1971), 193-209, *maxime* p. 197; Craig R. THOMPSON, «Introduction», in Thomas MORE, *Yale Edition of the Complete Works*, vol. III, parte 1 – *Translations of Lucian*, New Haven, Yale University Press, 1974; Richard SYLVERSTER, «The Problem of Unity» in *The Praise of Folly*, *English Literary Renaissance*, vol. 6 (1976), 125-139, *maxime* 128-129, 135-136; Jacques CHOMARAT, *Grammaire et Rhétorique chez Erasme*, vol. II, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1981, 998; Jean-Claude MARGOLIN, «Parodie et paradoxe dans l'Éloge de la folie d'Erasme», in *Nouvelles de la République des Lettres*, II (Nápoles, 1983), in Idem, *Erasme: le prix des mots et de l'homme*, Londres, Variorum Reprints, 1986, n.º VI, 32-33, 49; Eugenio GARIN, «Introduzione» a ERASMO, *Elogio della Folia*, Milão, Serra e Riva Editori, 1984, p. XXV; Erika RUMMEL, *Erasmus as Translator of the Classics*, Toronto, 1985, cap. 3 – «A Friendly Competition: More's and Erasmus' Translations of Lucian»; Antonio VILANOVA, *Erasmus y Cervantes*, Barcelona. Editorial Lumen, 1989, 8, onde refere o famoso trecho de MENÉNDEZ Y PELAYO acerca dos «lucianistas y erasmistas españoles»; R. J. SHOECK, *Erasmus of Europe. The Prince of Humanists 1501-1536*, Edimburgh, Edinburgh University Press, 1993, 101-102; James D. TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1996, 46. Sobre o impacto de Luciano em geral, cf. E. MATTIOLI, *Luciano e l'Umanesimo*, Nápoles, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1980.

6. Sobre a questão do significado de uma obra poder ser avaliado em função da recepção de que a mesma foi alvo, contra as interpretações fundadas na reconstituição das intenções do autor, Carlo Ginzburg ofereceu muito recentemente um exemplo, a partir de uma análise da *Utopia* de Thomas More, cf. GINZBURG, *Nessuna isola è un'isola. Quattro sguardi sulla letteratura inglese*, Milão, Feltrinelli, 2000, 17-44; contrariando assim a leitura «intencionalista» do mesmo livro ensaiada por Quentin SKINNER, «Sir Thomas More and the Language of Renaissance Humanism», in *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe* (ed. de Anthony Pagden), Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 123-157. O historiador italiano apresentou como principal argumento o facto de a obra ter sido lida, no século XVI, dentro de uma tradição clássica, mais concretamente lucianesca. Leitura tanto mais evidente quanto a obra de Luciano teria sido a que mais profundamente inspirou More na elaboração do seu livro – com o qual o *Moriae Encomium* mantém uma estreita relação de parentesco, tanto do ponto de vista das relações entre os seus autores e da dedicatória, como da data de elaboração, sem esquecer a mesma inspiração lucianesca. Contudo, permanece em aberto o problema dos métodos capazes de reconstituir o significado das obras literárias, nomeadamente o contraste entre a importância da recepção (defendida por Ginzburg), contra a reconstituição das intenções do autor (proposta por Skinner). É que, apesar da sofisticação argumentativa do his-

tória literária e da espiritualidade da Península Ibérica configuram-se como um vasto recurso de experiências acumuladas, onde os debates se parecem situar a um nível bem mais profundo. Acrescente-se, ainda, que estas notas servem ainda como primeiro sinal de abertura de um inquérito mais vasto sobre os comportamentos e as visões relativas à loucura, a partir de uma série de fontes portuguesas⁷.

Sem mais tardar, entremos na obra para surpreender os denominados aspectos de ordem cultural. Ao comparar *Os Louvores da Parvoíce* com o *Moriae Encomium*, verifica-se que o manuscrito português procede a um desinvestimento em relação ao legado clássico, isto é, autores, *exempla* e figuras mitológicas da literatura grega e romana são objecto de uma depuração, de uma integração em novas séries ou de uma referência banalizadora. A mera supressão ou o corte substancial atinge sobretudo as evocações mitológicas (cap. 1). A construção de séries de *exempla* ou de nomes em que o registo clássico convive com o português (caso de Heitor Pinto, Diogo Bernardes ou Camões), o castelhano ou o italiano constitui outra das modalidades do mesmo desinvestimento em relação a autores da Antiguidade (cap. 19). Numa perspectiva inversa, podemos seguir as referências à cultura clássica patentes no manuscrito e inexistentes no original. Aqui é o improprio «vá bugiar Aristóteles», noutros casos é a insistente citação de Baco, Deus do vinho, que proporciona uma utilização banalizada de símbolos, considerados por tradição monopólio de uma cultura de elite (cap. 29). Ora, uma tal vulgarização pressupõe a existência de instrumentos que potenciem utilizações diferenciadas do legado greco-latino, servindo os livros de emblemas como uma das principais fontes de inspiração. A referência à dupla face de Jano, na abertura de um capítulo carregado de figuras mitológicas, ao sugerir a presença visual de um dos emblemas de Alciati, parece confirmar a fecundidade de tal via de investigação (cap. 4).

Se *Os Louvores da Parvoíce* recuam frente à cultura clássica presente na *Moria*, procedem a novos investimentos nos domínios do teatro, da festa e da paródia. Em comparação com o *Moriae Encomium*, os temas teatrais aumentam e ganham em concretização. É disso exemplo a referência «aquelles que gastam suas riquezas e patrimonios en comedias en convintes en torneos e justas e en outros semelhantes espectacullos por aprazer ao povo e ganhar seu favor e aplauzo» (cap. 12). O teatro – comédias, farsas e entremeses, no vocabulário do texto – é visto simultaneamente como instrumento de dominação dos grandes e como espectáculo popular⁸. Diferente sentido é o que parecem revestir as festas em que participam as confrarias bacais, formadas por músicos e cantores, bons bebedores de vinho. Entramos, então, no domínio da alegria explosiva, embora a esta se associem formas próprias de sociabilidade (cap. 29). Ao lado dos «cantores confrades de Baco», os «rapazes» – provavelmente organizados em bandos – constituem outra das

toriador italiano, não fica claro como é que o seu interesse pela recepção da *Utopia* se distingue do velho paradigma das histórias da literatura e das ideias direccionadas sobretudo para a análise das influências de uns autores sobre os outros. De igual modo, apesar de se poder pôr em causa a tese de Skinner quanto às intenções políticas presentes na *Utopia*, dificilmente se pode invalidar a centralidade de um trabalho analítico de reconstituição das intenções do autor, em contextos muito precisos. Sobre os aspectos mais metodológicos deste último e, em geral, da chamada Escola de Cambridge em História Intelectual, cf. a sua recente compilação *Visions of Politics*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 2003 (tradução portuguesa em preparação, Lisboa, Difel, «Memória e Sociedade», 2004).

7. Alguns exemplos, à escala europeia, em Enrico CASTELLI (ed.), *L'Umanesimo e "La Folia"*, Roma, Edizioni Abete, 1971; A. REDONDO e A. ROCHON (eds.), *Visages de la folie (1500-1650)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1981.

8. É de notar que, no contexto preciso em que esta tradução teve lugar, era muito intenso o debate entre Lope de Vega com a sua nova arte de fazer comédias e os defensores do canõne aristotélico, cf. Joaquin de ENTRAMBASAGUAS Y PEÑA, *Lope de Vega y los preceptistas aristotélicos*, Madrid, 1932, reedição revista e aumentada desta obra monumental em *Estudios sobre Lope de Vega*, 2 ts., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946-1947.

formas de organização da paródia. Ao seu riso, associam-se práticas de violência ritual, isto é, «as pedradas dos rapazes» lançadas sobre os cães velhos (cap. 16)⁹. Ora, a partir das referências ao vinho, ao riso e à violência, não será difícil pensar num registo carnavalesco ou numa cultura do baixo ventre, bem presente na anedota onde Cícero é retratado como um covarde, uma vez que, no princípio das suas orações, «vendo qualquer rebuliço, as deixava e se mijava todo» (cap. 10)¹⁰. As referências a um vocabulário e a práticas culturais, geralmente excluídas das obras impressas da época, põem também o problema das possibilidades abertas pelo manuscrito difundido em pequena escala e não sujeito aos mecanismos de censura.

Uma ordem cultural desenha-se em parte através dos seus registos, seja o legado clássico ou a representação das manifestações festivas ou outras, mas também se pode revelar através do trabalho dos agentes especializados em dadas práticas e discursos, sejam disso exemplo os confrades de Baco e os bandos de rapazes. Mas a cultura escrita, que a difusão da tipografia e a lógica das reformas religiosas aprofundaram, comprometia uma complexa divisão do trabalho. Na sua obra, Erasmo faz desfilar vários tipos relativos aos *arcana naturae*, *arcana dei*, ou *arcana imperii* (correspondendo aos capítulos das modernas edições XXXI, XXXII); de igual modo, em relação às artes liberais, sucedem-se gramáticos, poetas, jurisconsultos, filósofos, teólogos, seguindo-se-lhes os religiosos, príncipes, cortesãos, pontífices, cardeais e bispos (caps. XLIX e seguintes). Neste sentido, o *Moriae Encomium* participa da valorização do que hoje designaríamos por poder cultural – ou construção de um espaço público – fundador da modernidade. *Os Louvores da Parvoíce* não seguem as mesmas categorias, mas participam à sua maneira da mesma valorização do poder cultural. Só de passagem se referem filósofos, jurisconsultos, religiosos, prelados, senhores, reis, imperadores e pontífices (cap. 1). Igualmente se traduz a referência à retórica como *instrumenti regni*, a qual mobiliza, ao lado dos príncipes e dos autores de feitos e acções, os «doctos letrados», «com sua pena e adullação» (cap. 12). Porém, a referência mais pormenorizada aos escritores organiza-se em torno da poesia e dos poetas (caps. 18 e 19). Duas tipologias são, aqui, apresentadas. Uma primeira, cujo critério de organização é o mau uso da poesia, enumera: a «chusma de poetissimos latinos e vulgares»; os que «compoem oraçõs e istorias cheas de adulaçõs e de mentiras tão salobras e simpliçes como elles»; finalmente, os que usufruem da protecção de um mecenas para escrever e, em troca, «com o conselho que não tem, presumem governar os Reis e grandes Senhores» (cap. 18). Neste último caso, a poesia é concebida em função da sua utilização política.

Uma segunda classificação adopta como principal critério o bom uso da poesia, enumerando as suas diversas funções: festejar feitos heróicos, declarar todos os feitos de amor, deleitar nas comédias e farsas, durante o Verão, e nos serões, ao longo do Inverno, louvar os santos e, finalmente, honrar os príncipes (cap. 19). De facto, através desta última função atribuída à poesia, fica confirmada a insistência com que o texto português assume um sentido mais politizado que o

9. Diogo Ramada CURTO, «História dos grupos de rapazes no Antigo Regime», in *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, Porto, Faculdade de Letras, 2001, 369-374.

10. Resta saber até que ponto as referências carnavalescas contidas no texto têm paralelo com a obra, também ela carnavalesca, atribuída a Amador Patrício e relativa a Évora, impressa só no século XVIII, mas que terá circulado em manuscrito em inícios do século XVII. Para não falar dos manuscritos que parodiam o trabalho dos antiquários tão característico nos próprios círculos eborenses desde André de Resende a Manuel Severim de Faria. De qualquer modo, o registo festivo e carnavalesco – posto em evidência por M. BAKHTINE, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen age et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970, a propósito de Rabelais – já estava bem presente no texto de Erasmo, cf. Barbara SWAIN, *Fools and Folly*, 138; Joël LEFEBVRE, *Les fols et la folie*, 228-229; Donald Gwynn WATSON, «Erasmus' Praise of Folly and the Spirit of Carnival», *Renaissance Quarterly*, vol. 32 (1979), 333-353; R. J. SCHOEK, *Erasmus of Europe*, 96.

Encomium. Numa outra perspectiva, mais propriamente nacional, é de reparar que, se a valorização dos poetas e da poesia passa pela enumeração da diversidade de funções que lhes compete, ela inclui também a citação de nomes facilmente reconhecíveis, tanto dos poetas santos, como dos profanos, associando-se a estes últimos o lugar comum de uma vida de miséria, sendo Camões e Diogo Bernardes dois dos exemplos indicados¹¹. Será que a valorização de que a poesia é alvo se encontra relacionada com os interesses literários do próprio meio cultural eborense onde a tradução foi feita? É uma hipótese a considerar, se tivermos em conta os trabalhos produzidos pelas posteriores academias de Évora¹². Quanto a estas, o manuscrito não faz qualquer indicação da sua existência, embora as denúncias concretas apresentadas em relação à viagem para fora da pátria apontem para um ambiente propício à organização de academias (caps. 2 e 22). No mesmo sentido, os vitupérios lançados aos letrados em número excessivo revelam a existência de um clima favorável à criação de instituições de controlo sobre aqueles que cultivavam as letras (cap. 11)¹³.

A hipótese relativa às instituições de controlo introduz um segundo eixo de problemas, anunciado no início desta breve exposição. Quais os processos de organização social, pedagógica, religiosa e política representados na tradução portuguesa? A resposta a tal questão obriga a uma brevíssima revisão do programa erasmiano: expurgação das cerimónias, dos santos, das relíquias e outras indulgências eclesiásticas capazes de desviar o fiel de se encontrar com Cristo e consigo mesmo, donde a necessidade do indivíduo obedecer a uma disciplina educativa, isto é, a civilidade. O *Moriae Encomium* representa fundamentalmente o primeiro aspecto deste programa. Os *Louvores da Parvoíce* orientam-se num sentido bem diverso. De forma sucinta, pode dizer-se que a construção da obra fica submetida à lógica do discurso político, isto é, politiza-se. Só assim se explica que as críticas à Igreja e às suas respectivas práticas religiosas, presentes no texto de Erasmo, sejam suprimidas e as duas referências feitas à parenética passem a envolver uma crítica ao público leigo, mais do que aos pregadores (caps. 12 e 22). É na organização política do Estado que o texto concentra, em parte, as suas atenções, esboçando um retrato da situação portuguesa nos seus traços gerais. Portugal é descrito tanto nas suas ligações com as Índias orientais, não merecendo o Brasil qualquer alusão, bem como nação dominada pelas armas de Castela: «o Diabo trouxe a este Reyno verdugos castelhanos, com suas pontas, e covardia para nos ficar todo o peor delles» (cap. 3). As razões para que «se pasasse a outro imperio e naçam», tema tão discutido na época, encontra-as o autor na degeneração da virtude dos fidalgos que «quiserão fiar-se mais em adular a seu Rei – D. Sebastião, entenda-se – que defender o bem comum em prol do Reino» (cap. 20). O contexto preciso de interpretação de sentimentos anti-castelhanos, tal como são descritos

11. O exercício repetitivo, mas conflituoso, de se elencarem autores e de, assim, se constituir um canõne das letras nacionais surge em diversos autores, sendo possível traçar a sua genealogia, de Pêro de Magalhães Gandavo a Agostinho Manuel de Vasconcelos ou Francisco Manuel de Melo, sem esquecer Jacinto Cordeiro. Sobre o caso, menos conhecido, de Agostinho Manuel e da sua discussão de um canõne de autores portugueses, tratado noutra lugar, cf. as suas *Cortes Politicas de Appolo. Celebradas neste anno de 1628 na villa de Cintra*, que circulou em manuscrito; para o confronto de algumas cópias cf. Arquivos Nacionais da Torre do Tombo, *Casa Fronteira*, cod. 21, fls. 67-109; Biblioteca Nacional de Lisboa, cod. 4548; Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, cod. 324, fls. 1-47, e cod. 559.

12. Estão, ainda, por esclarecer as relações de concorrência entre os adeptos da memória de André de Resende e os de Luís de Camões, em Évora, em finais do século XVI e inícios do século XVII; cf. algumas considerações sumárias in Diogo Ramada CURTO, «Descrições e representações de Lisboa (1600-1650)», in *O Imaginário da Cidade* (ed. Yvette Centeno), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, 131-145.

13. Sobre as implicações de um número crescente de licenciados em inícios do século XVII e a criação de um clima de «intelectuais frustrados», aliada a uma discussão relativa à multiplicação dos colégios de jesuítas, cf. Diogo Ramada CURTO, *O discurso político em Portugal*, Lisboa, Universidade Aberta, 1988, 76-78.

por discursos políticos encontra numa série de relatos uma das suas fontes privilegiadas. De facto, os embaixadores venezianos na Península Ibérica referem-se sistematicamente a esse sentimento de ódio anti-castelhano. Paolo Tiepolo, em 1563; Gioan Francesco Morosini, em 1581, ao referir o «ódio immortale che ha regnato, regna, e regnerà sempre fra Castigliani e Portoghesi»; por sua vez, Girolamo Soranzo, em 1602, escreve que «i portoghesi scoperti ed antichi nemici de' Castigliani»; e Ottaviano Bon, no mesmo ano, fala de Portugal, «dove sempre quei popoli hanno abborrito il nome de' Spagnoli, ed a viva forza stanno sotto il loro imperio, e più oggidi con dimonstrazione di mal animo si fanno sentire»¹⁴. De igual modo, em inícios do reinado de Filipe III, Baltasar Álamos de Barrientos parece confirmar que «por todos los caminos que se consideraren, se hallará que los portugueses son enemigos de los castellanos, o a lo menos que aborrecen su señorío sobre sí»¹⁵.

As sátiras de Erasmo relativas à situação dos sábios são aproveitadas para criticar a existência de um número excessivo de letrados, bem como para denunciar as suas práticas. Eles encontram-se por todo o lado: junto do rei, nos seus conselhos, pretendendo «fazer ao noso Rey letrado»; chegando a invadir o governo da cidade de Lisboa, pois «meterão na mão de letrados, por Bartolos, e Baldos, as balanças da cidade» (caps. 3 e 11). A sua incapacidade para cumprir as respectivas funções suscita outros aproveitamentos do texto de Erasmo: é o caso da impossibilidade dos «doutos philosophos» e «Bartolistas» poderem ter posição no conselho, nomeadamente em questões de guerra, substituindo os «capitães e homens expertos da milícia»; aqui, a discussão organiza-se a partir do tópico das armas e letras (caps. 3 e 10)¹⁶. Num outro caso, a paráfrase põe a descoberto as actividades corruptas dos que se encontram na base da hierarquia. É o que acontece quando se fala «da falsidade dos escrivaens, notarios, procuradores, solicitadores, sangesugas dos bens alheos e conhesida peste da vida humana os quais muitas vezes de acordo em Ruina d'ambas as partes con simulação e con desimulação encobrem e con traição negão a justiça mostrando o falso por verdadeiro, e como famintos abutres comem e despedaçam os infilices litigiantes» (cap. 27). A entrada do século XVII supunha demonstração de perplexidades frente a um Estado, cujos efectivos se tinham multiplicado desde inícios de quinhentos, e que se começava a mostrar incapaz de absorver os que saíam das Universidades. Frente a um aparelho de Estado de complexidade crescente, desenvolve-se um imaginário enaltecedor da presença de um rei, que assiste directamente ao seu povo; o mito do rei enganado, porque rodeado de conselheiros, que o adulam e lhe mentem, impedindo-o de conhecer e agir directamente, participa deste mesmo imaginário (cap. 15)¹⁷. Por

14. Eugenio ALBÈRI (ed.), *Le Relazioni degli Ambasciatore Veneti al Senato durante il secolo decimosesto*, série I, vol. V, Florença, 1861, 53, 299; Nicolò BAROZZI e Guglielmo BERCHET (eds.), *Relazioni degli Stati Europei lette al Senato dagli Ambasciatore Veneti nel secolo decimosettimo*, série I – *Spagna*, vol. I, Veneza, 1861, 127, 263-264.

15. Baltasar ÁLAMOS DE BARRIENTOS, *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado* (ed. Modesto Santos), Madrid, Anthropos, 1990, 22. Décadas de historiografia nacionalista, em particular no que respeita ao período filipino (só em parte contrariadas pelas investigações de Eugenio Asensio no domínio da épica), conduziram a uma reacção e à inexistência, hoje, de instrumentos de análise destinados a pensar os sentimentos nacionais no Portugal de Antigo Regime. Sobre uma perspectiva que pretende pensar a nação fora dos aproveitamentos de que foi alvo por parte da historiografia fascista, cf. Francisco BETHENCOURT e Diogo Ramada CURTO (eds.), *A Memória da Nação*, Lisboa, Sá da Costa, 1991. Algumas pistas, igualmente, em Aurelio MUSI, *L'Italia dei Viceré. Integrazione e resistenza nel sistema imperiale spagnolo*, Roma, Avagliano Editore, 2000, 141, 147.

16. Luís de Sousa REBELO, «Armas e Letras», in *Grande Dicionário da Literatura Portuguesa e de Teoria Literária* (ed. J. J. Cochofel), vol. I, Lisboa, 1973, 426-453, importantíssimo artigo reeditado na compilação do autor *A Tradição clássica na literatura portuguesa*, Lisboa, Livros Horizonte, 1982, 195-240: «Armas e letras. Um topos do humanismo cívico». Cf. a análise desenvolvida noutra lugar a respeito de um tratado manuscrito sobre as armas e letras, datado de 1626, que se encontra na British Library, *Add.* 14021.

17. Recentemente, Giovanni LEVI e Simona CERUTTI defenderam – contra os historiadores do direito interessados nas

outro lado, o desajuste entre os cargos e os títulos terá conduzido a uma desvalorização do estatuto universitário, concretizada na figura do pícaro, estudante ou licenciado, andarilho e pobretanas. *Os Louvores da Parvoíce* inspiram-se em Erasmo, para participar na discussão da época respeitante aos mesmos letrados. Pela mesma altura, mais precisamente em 1607, Baltazar de Faria Severim, tio do Chantre a quem pertenceu este manuscrito, chega mesmo a propor a extinção de quase todas as universidades e escolas. As preocupações pedagógicas de Erasmo estavam, pois, bem longe.

Como se configura o modo de representação da organização social? A referência aos grupos de idade, dos rapazes aos velhos, que o manuscrito português transcreve do original, constitui uma das formas dessa representação. Quanto às indicações respeitantes a grupos ou a tipos sociais, *Os Louvores da Parvoíce* aspiram a um maior desenvolvimento, sendo disso exemplo a importância concedida aos navegantes, os quais ocupam um capítulo, largamente inspirado nos relatos trágico-marítimos (cap. 28). Mas a representação mais pormenorizada da sociedade tem por objectivo seguir os critérios de distinção da *sanior pars*. O manuscrito português mostra-se, aqui, com um sentido bem diverso do texto de Erasmo e da sua concepção de estados sociais, insistindo na diferença entre ricos e pobres (cap. 20). A consciência da importância do económico – cara a Pierre Vilar – manifesta a sua presença¹⁸. Longe ficava, portanto, a obra de Erasmo.

Nos limites da breve apresentação de um manuscrito inédito, algumas observações de carácter conclusivo se impõem. Antes de mais, será legítimo perguntar de que modo o humanismo da Contra-Reforma Católica se apropriou da renovação ideológica de Erasmo – sem que tal tivesse implicado qualquer tipo de hipocrisia ou duplicidade, como sugeria Américo Castro a propósito de Cervantes¹⁹. Para responder a tal questão, será importante recordar que este tipo de apropriação no interior do chamado Humanismo cristão conduziu à denúncia da máscara de hipocrisia no que respeita ao autor do *Quixote*. Para esse trabalho de reflexão crítica, contribuíram Marcel Bataillon e Antonio Vilanova²⁰. Porém, enquanto para o historiador francês a influência de Erasmo em Espa-

sociedades de Antigo Regime – a existência de um direito natural de expressão múltipla e local. Os ideais e as práticas de uma justiça personalizada, enquadrados por esse mesmo direito, escapavam ao processo de um Estado centralizador, que só abordagens teleológicas e finalistas são capazes de conceber. Cerutti insiste na importância da bibliografia antropológica para se perceber, comparativamente, o funcionamento de tal tipo de justiça. No entanto, existem formas de discurso político nessas mesmas sociedades de Antigo Regime que revelam outras formas, mesmo que mitigadas, de consciência dessa justiça e de reacção frente ao trabalho de mediação desenvolvido por juristas, magistrados e outros oficiais régios. Em Portugal, como de resto na Península Ibérica, será possível detectar algumas dessas formas de tomada de consciência a partir da expressão de ideais de uma justiça pessoal, encarnada pela pessoa do rei, e da crítica bem difusa ao trabalho de mediação produzido por juristas e letrados. Em meados do século XVI, António Pereira Marramaque escreveu páginas bem esclarecedoras a esse respeito, denunciando o sentido das rupturas introduzidas durante o reinado de D. Manuel. Porém, tais reacções configuram uma espécie de cultura nobiliárquica, não permitindo qualquer tipo de romantização popular dos ideais de justiça directa em questão. O mesmo se poderá deduzir do texto em questão, bem como de muitos outros discursos que partilham os mesmos ideais de uma justiça directa, personalizada pelo rei. Cf. Giovanni LEVI, comunicação ao colóquio *Images of Europe*, 17/18 de Outubro, 2003, Instituto Universitário Europeu; S. CERUTTI, *Giustizia sommaria. Pratiche e ideali di giustizia in una società di Ancien Régime (Torino XVIII secolo)*, Milão, Feltrinelli, 2003, *maxime* p. 86.

18. Vitorino Magalhães GODINHO, «L'empire Océanique Portugais, 1565-1665. Questions récurrentes et nouvelles questions (La conscience des réalités et des problèmes)», in *Em lowor da Linguagem. Homenagem a Maria Leonor Carvalhão Buescu*, Lisboa, Edições Colibri, 2003, 127-140.

19. Américo CASTRO, *El pensamiento de Cervantes*, anejo VI de *Revista de Filología Española*, Madrid, 1925, 254.

20. Antonio VILANOVA, *Erasmo y Cervantes*, 13-14.

nha, no período inaugurado pelo reinado de Filipe II, correspondeu a uma fase de «erasmismo sem Erasmo», ou seja, de «erasmistas que nunca leram Erasmo, a começar por Cervantes», Vilanova procurou demonstrar quão profundo e directo era o conhecimento que este último tinha dos textos de Erasmo²¹. Vilanova atribuiu também particular importância ao contexto da publicação da obra de Jerónimo de Mondragón, *Censura de la loucura humana y excelencias della* (Lérida, Antonio de Robles, 1598), que inclui tanto um reportório erudito de histórias de loucos, como uma adaptação da *Moria*; e referiu ainda alguns outros textos, como por exemplo uma passagem de sentido erasmiano do *Peregrino en su patria* (1604) de Lope de Vega²². No debate que opôs Bataillon a Vilanova, a simples identificação de um manuscrito contendo uma tradução parafrástica para português do *Moriae Encomium* parece, à primeira vista, revelar que o erasmismo de finais do século XVI e inícios de Seiscentos – o tempo do *Quixote*, para recorrer a outra expressão cara a Pierre Vilar – também se fazia com a presença e a leitura directa de Erasmo²³. De facto, a descoberta de uma tradução para português da *Moria* parece, pelo menos, contrariar a afirmação de Bataillon que, ainda em 1971, repetia que desse livro «não se conhece nenhuma tradução antiga em espanhol»²⁴.

Contudo, esta tradução da *Moria* em vulgar confirma a tendência, desde há muito detectada por Bataillon para o caso da Espanha quinhentista, de editar as suas obras em tradução – em contraste por exemplo com a situação italiana, onde se detecta um predomínio das obras em latim²⁵. Confirma igualmente que a adaptação do original latino em português obedece a um critério de expurgo das referências que poderiam beliscar a consciência religiosa disciplinada e reafirmada pela ortodoxia tridentina, sendo que a folclorização e a politização do texto não parecem interferir com o respeito devido à hierarquia eclesiástica. De qualquer modo, a sensibilidade frente ao religioso manifestada pela tradução de *Os Louvores da Parvoíce* sugere uma linha de continuidade da recepção da obra de Erasmo na Península Ibérica, a saber, a valorização da sua dimensão religiosa, em detrimento dos usos mais filológicos, escolares e humanistas de que foi alvo em Itália²⁶. Por último, o sentido da tradução não contraria a tese de Bataillon segundo o qual, a partir de Filipe II, se assistiria a uma segunda fase do erasmismo²⁷. Tese, aliás, já anteriormente defendida por A. Bonilla y San Martín, quando escreveu que, a partir de 1556, «a predicação erasmista agoniza, e um certo género de ilustração e humanismo prudente, comedido, respeitoso, sem grandes vãos e de vistas curtas, passa a ocupar o lugar daquela efervescência inquieta, universal, inquisitiva e libérrima»²⁸. A cronologia apontada por Bataillon para o caso da Espanha corresponde *grosso modo* ao que sucedeu em Itália, onde o impacto da censura inquisitorial provocou um corte com o pensamento de Erasmo em torno dos anos de 1554-1555²⁹. Claro que, como demonstrou magistralmente Silvana Seidel Menchi, existem modos de atenuar o sentido de um corte radical com o

21. A. VILANOVA, *ibidem*, 15.

22. A. VILANOVA, *ibidem*, 22-25, 48-63.

23. Marcel BATAILLON, «Un problème d'influence d'Erasmus en Espagne. L'Eloge de la Folie», in *Actes du Congrès Erasme organisé par la Municipalité de Rotterdam sous les auspices de l'Académie Royale Néerlandaise des Sciences et des Sciences Humaines*, Amesterdão, Londres, North Holland Publishing Company, 1971, 136-147.

24. M. BATAILLON, *ibidem*, 136.

25. Silvana Seidel MENCHI, *Erasmus in Italia 1520-1580*, Turim, Bollati Boringhieri, 1987, 338-340.

26. *Ibidem*, 341.

27. BATAILLON, «Prólogo» a ERASMO, *El Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano* (ed. Dámaso Alonso), anejo XVI de *Revista de Filología Española*, Madrid, 1932, 84.

28. A. BONILLA Y SAN MARTÍN, «Erasmus en España. Episodio de la historia del Renacimiento», *Revue Hispanique*, vol. XVII (1907), 387.

29. Silvana Seidel MENCHI, *Erasmus in Italia 1520-1580*, 339-340.

erasmismo durante a segunda metade do século XVI e inícios da centúria seguinte³⁰. No caso italiano, será possível identificar círculos refractários às disciplinas requeridas e fomentadas por Trento³¹. Todavia, a presença de *Os Louvores da Parvoíce* na severina, porventura a sua elaboração nos cenáculos e academias dos chantres de Évora, tio e sobrinho, os quais mantiveram uma relação directa com os trabalhos de controlo eclesiástico de D. Teotónio de Bragança e seus sucessores, demonstram mais uma sobrevivência de Erasmo no interior de círculos dispilnados, do que um uso subversivo e heterodoxo do *Moriae Encomium*.

30. *Ibidem*, 348.

31. *Ibidem*, 352.

