Erasmo, a cortesia e a piedade

Jorge A. Osório *

Numa obra elaborada no início da segunda metade do séc XII, o Policraticus, João de Salisbúria tentou incorporar todo um saber político de contexto feudal, caracterizado pelas concepções do serviço vassálico proveniente do século anterior, percorrendo problemas como a res publica, o príncipe e o seu governo, a lei e a tirania, o poder da Igreja. Tratava-se de uma obra enciclopédica, não só no sentido de que compilava o conjunto dos saberes sobre esta temática, mas também no sentido de que essa mesma compilação representava o mundo de referências disponíveis no campo da doutrina política, pelos anos em que Chrétien de Troyes trazia para o discurso literário da corte francesa as narrativas de aventuras cavaleirescas que, sob a forma do romance cortês em verso, buscavam exemplificar também a dignidade do feito guerreiro bem como das relações privilegiadas que o rei devia cultivar com os seus servidores na guerra. De facto, o Policraticus organizava-se, no fundo, como um tratado sobre o governante, o que implicava uma doutrina sobre o príncipe, na sua condição de vigário de Deus, sobre os seus deveres e atitudes, no género dos specula principum que proliferam do séc. XII em diante, até que a difusão da Política de Aristóteles se processe de forma mais extensa. Ora o subtítulo do Policraticus era precisamente De nugis curialium et vestigiis philosopharum, traduzindo de forma explícita a importância que a corte detinha, enquanto círculo directamente ligado ao rei com capacidade para intervir na administração dos assuntos políticos e sociais. A inscrição do termo nugae nesta designação aponta para uma vasta literatura anti-curial e depreciativa, como o De nugis curialium desse Walter Map, cujo nome

^{*} Universidade do Porto.

viria a ficar ligado a uma das redacções em prosa sobre a grande «aventura» da corte arturiana para encontrar o graal ¹.

Deste modo se enraiza um tipo de discurso anti-cortês que vai instituir um diálogo entre defensores e adversários da corte e dos modelos de comportamento que com ela se poderiam identificar e que, em certa medida, irá passar pela fronteira entre perspectivas aristocráticas e pontos de vista mais defendidos pelos homens da cultura literária ².

Ora os ambientes e os locais onde esta problemática nos aparece explorada foram, de facto, as cortes. Aí a importância do fenómeno erótico ocupou uma larguíssima área da reflexão e da meditação, sobretudo na fase final do que, na linguagem poética de Johan Huizinga, se designa por «outono da Idade Média». Com esse fim, as cortes medievais foram instituindo, desde os tempos carolíngios, formas específicas do discurso, em verso e em prosa, assim como promoveram a valorização de léxicos e de linguagens em domínios tão variados como a música, a pintura, o teatro, de uma maneira tal que nenhum outro pólo de cultura foi capaz de fazer de forma sistemática durante séculos na história da Europa. Quando sobrevém o séc. XVI, a corte é uma instituição fortemente enraizada e consolidada no sistema político, cultural e social dos Estados, o que justifica também a concentração de atenções sobre ela e a emergência de uma literatura que fica marcada, a partir do Cortegiano no primeiro quartel do séc. XVI, pela perspectiva política do cortesão 3. Nestas condições, poder-se-ia talvez considerar que a corte foi a instituição da história europeia emergente da reorganização que sucede à desmontagem do Império Romano que, de forma mais constante, acompanhou o processo de consolidação do poder real e, concomitantemente, da formação dos Estados ao longo da Idade Média e dos tempos modernos.

¹ Cfr. Curtius, E. R. — European Literature and the Latin Middle Ages, trad. inglesa, 2.* ed., Princeton University Press, 1967, Excurso XVIII, «The «Chivalry System of Virtues»», p. 519ss.

² Um estudioso italiano, num livro dedicado à questão da consciência literária na Idade Média, salientou que nove décimos da literatura e do pensamento medievais se podem considerar absorvidos pela ideal do amor (o amor profano, como o cortês, e o amor religioso, como a caridade), numa busca constante de apaziguamento do conflito entre o amor da alma, que aspirava espiritualmente ao céu, e o amor do corpo, atraído, no seu grau mais intenso, pela luxúria. Esta dicotomia, que se revestiu de forma polémica mais de uma vez, manifesta-se na «noção sensibilíssima e quase dolorosa e obsessiva do fenómeno erótico», para cuja linguagem Ovídio forneceu, ao longo dos séculos XII, XIII e XIV, a principal referência autoral. Cfr. Battaglia, L. — La Coscenzia Letteraria del Medioevo, Nápoles, 1965, p. 28.

³ Cfr. CARVALHO, José Adriano de — A leitura de «Il Galateo» de Giovanni Della Casa na Península Ibérica: Dantisco de Frias, L. Gracián Dantisco e Rodrigues Lobo, «Ocidente», LXXXIX, Lisboa, 1970, p. 137, e «Introdução» a Corte na Aldeia de Rodrigues Lobo, Lisboa, 1992.

Talvez seja oportuno acentuar esta faceta da corte no quadro da história político-cultural 4. Afonso X de Castela, que representa um marco significativo na história da curialização da cultura na Península ibérica, nomeadamente através da concentração da prática do discurso literário, em verso e em prosa, deixou bem clara, no Título II do Fuero Real, a noção do que se devia entender por corte, em termos normativos, definindo-a como a «guarda del rey» contra os maus e os que potencialmente podiam representar um perigo para o monarca (a sua pessoa e a instituição) ou contra o seu senhorio 5. O texto alfonsino, aliás marcado argumentativamente logo no início pela figura retórica do símile comparativo, procura definir a capacidade volitiva do rei como o núcleo da acção política, fixando um espaço circundante, constituído pela sua «guarda», logo identificada, mediante a amplificatio analógica com «Nostro Senhur Ihesu Cristo» 6, com a corte dos homens, isto é, com a corte «feita» pelo homem que era o rei. Todo o texto deste título é a proclamada afirmação do potentado régio no respeitante à relação que deve estabelecer-se entre ele e os seus súbditos, a quem, de forma mais directa, é oferecida a oportunidade e a honra de guardar o monarca.

É inevitável — por tão evidente — evocar aqui o modelo da referência ideal do rei como centro da corte, ela própria centro do mundo, que a ficção arturiana oferecia através dos textos literários, particularmente nas redacções em prosa. O impacto que, desde meados do séc. XII, com os romances em verso, e de inícios do séc. XIII, com as narrativas em prosa, este modelo teve foi enorme, aliás largamente instigado pelas grandes casas senhoriais da Normandia e da Flandres⁷, o que é atestado pelo dinamismo que a ficção cavaleiresca conheceu nos meios corteses até ao séc. XVII. Na sua substância, esta literatura propagandeadora de uma imagem do poder régio pressupunha como destinatário directo a aristocracia guerreira, ela própria já identificada praticamente com o cavaleiro ou o miles no séc. XIII. Em articulação com isto, há que ter presente que esta doutrina permitia sustentar aquilo que já foi designado por uma «estética da força» no relativo à valorização das formas de linguagem exaltadoras do feito cavaleiresco dirigidas ao público cortês 8, aspecto que não desaparecerá facilmente da mentalidade aristocrática. Talvez bastasse evocar esse

⁴ Cfr. a obra clássica de Norbert, E. — A Sociedade de Corte, trad. port., Lisboa, 1987.

⁵ AFONSO X — Fuero Real, ed. de José de Azevedo Ferreira, vol. I, Lisboa, 1987, p. 129.

⁶ *Ibidem*, p. 130.

⁷ Cfr. o vol. Arturus Rex. La Matière de Bretagne et les Anciens Pays-Bas, Leuven University Press, 1987.

⁸ Cfr. Poirion, Daniel — Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Age, Paris, 1982, p. 20.

largo campo literário que é o Cancioneiro Geral de Garcia de Resende, ele próprio apresentado como espelho de uma corte excelente, onde se reflectem os «feitos» de armas dos servidores do rei, evocados nas poesias referentes às campanhas no Norte de África, e os «feitos» de letras, patenteados em toda a actividade poética reflectida na compilação cancioneiril em si mesma; ou então a literatura de «ditos» e «histórias» que consituía uma memória da corte, acumulada, no caso português, desde os tempos de D. Manuel e que, na sua descontinuidade textual, representa um dos apectos mais mal conhecidos da prática do discurso literário quinhentista 9.

Mas se a narração de aventuras tão extraordinárias como as que procurava o cavaleiro na sua actuação de um heroísmo individual e solitário, raiando, tantas vezes, os limites do verosímil, não concedia oportunidade credível para o aprofundamento da análise interior, já a poesia — a começar pela trovadoresca — nos surge como uma notável realização das cortes, no domínio da arte do discurso literário em língua vulgar, veiculando a consciência de superioridade daqueles que se mostravam capazes de controlar todos os complexos aspectos do processo criativo através do poema. Se a questão foi perifericamente abordada pelos trovadores dos séculos XIII e XIV, já no séc. XV encontramos estabelecida uma doutrina valorativa da poesia que obedece a coordenadas de forte referência social. É o conceito de poesia como gaya sciencia 10, precisamente quando, na Península ibérica, se assiste à consolidação dos grandes movimentos de concentração do poder régio, que acompanha a consolidação dos dois mais poderosos estados que, sob um poder régio forte, terão a força e o tempo necessários para a expansão marítima. É o tempo dos Reis Católicos e da edição impressa do Amadís de Gaula 11, dos cancioneiros, das festas, do teatro, da iconografia tipográfica apologista da grandiosidade do rei. É, entre nós, o tempo de Cataldo e da modernização cultural de uma parte da aristocracia, curiosamente por estímulo do próprio monarca, que chama de Itália este humanista para ensinar um potencial herdeiro do trono 12.

⁹ Cfr. Ditos portugueses dignos de memória. História Intima do século XVI, ed. de José Hermano Saraiva, Lisboa, sd; Anedotas portuguesas e memórias da corte quinhentista. Istorias e ditos galantes que succederão e se disserão no Paço, ed. de Christopher Lund, Coimbra, 1980, Cfr. RAMALHO, Américo da Costa — Estudos sobre o Século XVI, Paris, 1980, cap. «Ditos e sentenças de quinhentistas portugueses», p. 321.

Sintagma utilizado pelo Marquês de Santillana na sua conhecida Carta-Prohemio.

¹¹ Cfr. CACHO BLECUA, Juan Manuel — Amadís: Heroísmo mítico cortesano, Madrid, 1979; FOGELQUIST, James Donald — El Amadís y el género de la história fingida, trad. esp., Madrid, 1982.

Sobre Cataldo, cfr. RAMALHO, A. Costa — Estudos sobre a época do Renascimento, Coimbra, 1969; Estudos sobre o século XVI, Paris, 1980; Para a História do Humanismo em Portugal, I, Coimbra, 1988.

Mas é também a época de uma forte influência da poesia ovidiana na prática poética da corte ¹³.

Poder-se-ia falar de ostentação para caracterizar a atitude da linguagem do príncipe para com a sociedade, num contexto de «crise do Renascimento» 14. O termo pode ser aplicado às cortes, desde que tenhamos presente que elas se inscrevem numa estratégia do poder régio e do relacionamento do príncipe com os seus súbditos 15. Trata-se de um processo comunicativo complexo, variado e constantemente mutável. A cohors de que o monarca se faz cercar, e que deu origem à ideia já referida de guarda do rei segundo Afonso X, junta no palatium os homens que buscam participar no exercício do político, mas introduz nessa área também outros homens, de cujos serviços o rei necessita, os clerici ou letrados, em quem o príncipe se apoia para enquadrar juridicamente os processos e as linguagens de legitimação do modo de praticar a sua própria vontade política; ou seia, eles eram os homens que sabiam envolver a vontade política do príncipe com a forma da palavra e fortalecê-la com toda a força persuasiva e argumentativa de que ela é capaz 16. Ora o período humanista — e, na fase inicial da corte, o carolíngio — foi precisamente, como é sabido, o tempo de um enorme investimento no estudo e aplicação das receitas de manipulação do discurso literário ao serviço do poder imperial do príncipe. Daí resultaram as cartas, os discursos, os tratados, no fundo essencialmente formas carregadas de uma tradição oratória teoricamente formada na tradição retórico-gramatical da Antiguidade. Em tempos anteriores tinham sido já os mesmos letrados que souberam usar o discurso literário para organizar os textos que conterão a memória dos acontecimentos do passado do reino, que o rei queria ver identificado com o seu senhorio, com a sua língua, com a sua genealogia 17.

¹³ Cfr. SCHEVILL, Rudolph — *Ovid and the Renascence in Spain*, Hildesheim-Nova Iorque, 1971, em especial p. 55s; RODRÍGUEZ DEL PADRÓN, Juan — *Bursario*, Madrid, 1984.

¹⁴ Cfr. Chastel, André — La crise de la Renaissance, 1520-1600, Genebra, 1968, p. 161s.

¹⁵ Entre outra bibliografia, cfr. VASOLI, Cesare — Il cortigiano, il diplomatico, il principe. Intellettuali e potere nell'Italia del Cinquecento, in «La corte e il Cortigiano. II — Un modello europeo», Roma, 1980, p. 173s; POIRION, Daniel — Le poète et le prince. L'évolution du lyrisme courtois de Guillaume de Machaut à Charles d'Orléans, Paris; BEZZOLA, Reto R. — Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200), «Deuxième partie», Genebra-Paris, 1984.

¹⁶ A este propósito, cfr. GIRY-DELOISON, C. — La naissance de la diplomatie moderne en France et en Angleterre au début du XVIe siècle (1475-1520), «Nouvelle Revue du XVIe Siècle», 5-1987, Genebra, p. 41s.

¹⁷ Para a questão do relacionamento do rei com a nobreza, em tempos de D. João III, vid. AUBIN, Jean — La noblesse titrée sous D. João III: inflation ou fermeture?, «Arquivos do Centro Cultural Português», XXVI, Paris, 1989, p. 417s; Le Capitaine Leitão: un sujet insatisfait de D. João III, «Revista da Universidade de Coimbra», XXX, Coimbra, 1984, p. 87s. Cfr. ainda MACEDO, Jorge Borges de — Para o estudo da mentalidade portuguesa do século XVI. Uma ideologia do cortesão. As Sentenças de D. Francisco de Portugal, «Revista», n.º 7-8, Lisboa, ICALP, 1987, p. 73s.

Deste modo, pode dizer-se que a corte constitui uma espécie de espaço fechado ¹⁸, que tende progressivamente a ser definido como um espaço com uma linguagem própria, que o senhor interpreta como a sua audiência ou a cena do teatro da sua palavra ¹⁹. Nesse espaço cultivam-se formas variadas do discurso e da expressividade, tendencialmente formas breves e teatralizáveis da palavra (o dito, a invenção, a poesia de tipo cancioneiril, a écloga, a novela, o soneto, etc.), que caracterizam o ambiente cortês e se articulam bem e eficazmente com a função que a corte também desempenhou, face ao príncipe: um escudo protector, como que uma zona intermédia entre o príncipe e o exterior, mas também e ainda um teatro do jogo político que o monarca procurava manipular a seu gosto. No fundo, um espaço definido, delimitado e codificado pelo monarca para a circulação de figurantes que pertencem a origens e tradições sociais e políticas por vezes distintas, mas que interessava ao rei manter em estado de quieta e sossegada submissão ²⁰.

O que ficou dito atrás não visava só fazer uma introdução ao que poderá ter sido a atitude de Erasmo sobre a *corte*, mas também e fundamentalmente equacionar alguns vectores de uma tradição que estava presente no pensamento e no jogo de referências do Holandês, sempre que evocava a instituição cortês no interior dos seus textos, quase sempre com intuitos de exemplificação negativa e condenatória. Por outras palavras, há que olhar para as alusões ou evocações de Erasmo a propósito da *corte* como inseridas em perspectivas de tradição doutrinária e moral, mais do que reflectindo uma percepção do fenómeno histórico, social e político que a *corte* vinha exercendo há cerca de quatrocentos anos. Antecipando um pouco o sentido das linhas subsequentes, talvez possamos considerar que Erasmo não se deu conta da importância histórica da *corte* nem do que ela significava no momento político do seu tempo. E, no entanto, Erasmo foi dos homens que, nos primeiros quarenta anos do século XVI, de forma mais variada conheceu a Europa culta.

Para Erasmo, a corte aparecia como um pólo de referências negativas assentes numa alusão mais religiosa e devota do que política. Por isso, não podia ver nela um espaço de «vinculação recíproca» entre a actividade intelectual e as estruturas do poder ²¹, tema a que ele todavia não foi

¹⁸ RONCAGLIA, Aurelio — *Le corti medievali*, in «Letteratura italiana», vol. I, Turim, 1982, p. 33s.

¹⁹ Vid. BERTELLI, Sergio — *Il concetto di corte*, in «Ragione e Civilitas. Figure del vivere associato nella cultura del' 500 europeo», Milão, 1986, p. 141s.

²⁰ Cfr. BIGALLI, Davide — «Justitia» e «consensus»: figure del sovrano nel Cinquecento portoghese, in «Ragione e civilitas», cit., p. 95s.

²¹ RONCAGLIA, A. — Le corti medievali, cit., p. 33

alheio. Quer isto dizer que Erasmo se coloca de fora de todo o movimento de gradual cortesanização das formas de expressão cultural, especialmente literárias, observável entre o séc. XII e o séc. XVI ²². Um bom exemplo encontra-se na maneira como Erasmo aprecia o gosto pelas leituras de narrativas de ficção da tradição cavaleiresca, como as de Lancelote e de Amadis, condenando-as por nocivas para a formação moral dos leitores, numa postura que era aliás corrente entre os humanistas. Erasmo não via nessa literatura quaisquer méritos e por isso não estava em condições de avaliar o seu contributo para a formação do gosto cortês, nomeadamente no capítulo da utilização da prosa em língua vulgar ²³. O fosso que separava Erasmo desta cultura passava também por aqui.

Nestas circunstâncias, para Erasmo a *corte* não constituía uma referência a ter em conta na perspectiva de um discurso que era escrito em latim como o seu e que era destinado preferentemente a homens de letras com preocupações religiosas mais ou menos interiorizadas. De facto, embora tenha permanecido algum tempo em Itália, onde a cultura das cortes atingia, nesses primeiros anos do séc. XVI, índices notáveis de esplendor, que faziam de algumas delas pólos de cultura muito dinâmicos, Erasmo não manifestou apreço particular pelos meios cortesãos. É que para ele a *corte* não podia ser evocada como referência para a prática de comportamentos directamente úteis para os cristãos do seu tempo e, por conseguinte, os meios corteses não representavam um auditório a ter em consideração particular.

Deste modo, ainda que, com fundamento numa matriz humanista muito semelhante, se possa falar de coincidências entre a concepção erasmiana do príncipe e a de Castiglione ²⁴, existe no entanto uma forte divergência. É que Erasmo permanece essencialmente numa perspectiva que recuperava uma tradição letrada medieval, bastante orientada para a apresentação de regras de conduta, sustentadas, na sua dimensão didáctica, por formas pedagógicas do discurso, como a *concio* ou sermão, a carta, a *oratio*, a d*eclamatio*, enquanto no autor do *Cortegiano* é toda uma filosofia de base sobre o homem de armas visto na forma do *cortesão* que está equacionada ²⁵, com o fim explícito de justificar a utilidade do homem de

²² Mas também das ciências, como a medicina; cfr. Roncaglia — Le corti medievali, cit., p. 86, p. 88. E tenhamos em consideração a produção de prosa científica na corte de Afonso X de Castela.

²³ Cfr. FLORIANI, Piero — *Il dialogo e la Corte nel primo Cinquecento*, in «La corte e il Cortigiano. I — La scena del testo», Roma, 1980, p. 87.

²⁴ Cfr. GAETA, Franco — Dal comune alla corte rinascimentale, in «Letteratura italiana», cit., I, p. 248.

²⁵ Vid. a «Introdução» de Amedeo Quondam a Castiglione, Baldassar — Il Libro del Cortegiano, 3.º ed., Milão, 1990, p. XIIs.

corte num contexto claramente moderno 26. Isto assinala uma diferença efectiva: Castiglione investia fortemente no aproveitamento da contribuição das filosofias idealistas de filiação platonicizante, nomeadamente mediante a forma dialogada do discurso, e por isso enfatizava a corte como teatro desse espectáculo mundano que era a manifestação do homem superior, por isso mesmo destinado à função de complementar o príncipe. sublinhando a sua necessidade para o exercício do poder político. Vista a questão por este prisma, o livro de Castiglione representava de facto uma inovação, enquanto Erasmo se situava numa linha muito mais tradicional; bastará anotar que no Enchiridion o princípio fundamental que ordena todo o modelo de vida proposto para o cristão se reveste da forma de uma regra, «Vigilandum esse in vita». A verdade é que Erasmo estava preocupado por outro tipo de questões e dirigia-se a um auditório que não se identificava necessariamente com o público cortês, independentemente do facto de ele se ter correspondido com muitas individualidades dos meios cortesãos.

Atentemos, por conseguinte, em alguns textos de Desidério Erasmo onde é possível verificar, de forma mais evidente, a sua postura crítica perante a corte. Utilizemos a Confabulatio pia sive pietas puerilis, o Enchiridion militis Christiani e a Institutio principis Christiani.

O primeiro texto referido aparece na edição dos *Colloquia* feita em Basileia por Froben, em março de 1522, num momento em que as «conversações familiares» de Erasmo surgem a público assumidas pelo seu autor, que aproveita a oportunidade para ampliar de forma notável um livro que alegadamente corria sem a sua autorização. A edição de março de 1522 — e note-se que logo em julho-agosto Froben faz sair uma outra, aumentada com uma nova redacção do célebre *Convivium religiosum* e com a *Apologia* de Johannes Reuchlin — trazia perante o público uma colecção de diálogos ostensivamente endereçados a um auditório juvenil, constituído por estudantes das letras, em quem Erasmo, quiçá sob a influência da sua própria experiência biográfica, pressentia angústias e desejos de fundo religioso e existencial, para os quais pretenderia contribuir com alguns escritos ²⁷.

A Confabulatio pia, depois de 1524 conhecida principalmente por Pietas puerilis, evoca ao leitor uma situação cénica bastantes vezes utili-

²⁶ Trata-se de uma vasta problemática, relacionada com a própria tradição cultural e erudita fortalecida no Renascimento pela literatura política da Antiguidade; cfr. SOARES, Nair Castro — O príncipe ideal no séc. XVI e o «De Regis institutione et disciplina» de D. Jerónimo Osório, Coimbra, 1989.

Sobre a utilização retórica de dados biográficos em Erasmo, cfr. BIETENHOLZ, Peter G. — History and Biography in the Work of Erasmus of Rotterdam, Genebra, 1966, p. 57s.

zada por Erasmo nos Colloquia, de clara inspiração terenciana. Trata-se de uma cena urbana, baseada num encontro de rua entre dois interlocutores, Erasmius 28 e Gaspar, que de certo modo evoca a Domestica confabulatio, uma das «fórmulas familiares» constante da mesma edição frobeniana de 1522. Notemos que o sintagma pietas puerilis evoca um outro, civilitas puerilis, que se impõe na literatura pedagógica a partir de meados do séc. XVI 29, para denotar a capacidade que os jovens deveriam adquirir para viverem em comunidade com os outros, o que implicava, por sua vez, a aprendizagem de um saber polarizado essencialmente em torno do indivíduo. O termo civilitas pertence ao latim pós-ciceroniano, sobretudo na dimensão semântica de «benignidade», «bondade», «simplicidade», tudo aspectos que giram à volta do ideal de um relacionamento pacífico e amável com os outros. Por baixo estava o sentido de civilis, profundamente marcado pelas referências originais de político no vocabulário socrático-platónico, que Cícero utilizou também 30. Ora é bom ter presente que Erasmo publicou em 1530, portanto já quase no fim da sua vida, um tratadinho dividido em sete capítulos, intitulado De civilitate morum puerilium 31, com preceitos muito pragmáticos sobre o comportamento diário do jovem, num latim que, não obstante a aparente facilidade, indiciava que o auditório visado era ainda e também o público letrado humanista. Neste discurso normativo a pietas aparecia evocada como devotio, isto é reportada às modalidades do comportamento religioso exterior que não pudessem ser identificadas como desvios de uma mediania sábia que o adolescente devia aprender precisamente na letras úteis.

Para fazer passar esta mensagem, Erasmo recorria a estratégias que lhe pareciam de grande eficácia, como era o uso do diálogo. Deste modo, o que importa aqui anotar no caso da *Pietas puerilis* é a sugestão de familiaridade que o texto quase teatral do diálogo inculca no leitor, factor de persuasão e envolvimento do mesmo leitor que não pode desligar-se da intenção pedagógica por que vai passar toda a exposição doutrinária sobre o comportamento devoto do jovem. Por aí passa efectivamente uma estratégia muito habitual no discurso doutrinador de Erasmo: insistir

²⁸ Filho de Froben.

²⁹ Para o séc. XVII, cfr. Santos, Zulmira C. — Racionalidade de corte e sensibilidade barroca: Os «Avisos para o Paço» de Luís Abreu e Mello, in «Actas do I Congresso Internacional do Barroco», vol. II, Porto, 1991, p. 381s.

³⁰ É preciso ver, no entanto, que em castelhano o termo civil assumia, no séc. XVI, também um sentido de «vil» e de «cruel», o que teve incidência no processo de tradução do Cortegiano para essa língua. Sobre isto, vid Morreale, M. — El mundo del Cortesano, «Revista de Filología Española», XLII (1958-59), Madrid, 1960, p. 229s.

³¹ Sobre isto, vid. MARGOLIN, Jean-Claude — La «Civilité puérile» selon Érasme et Mathurin Cordier, in «Ragione e Civilitas», cit., p. 19s.

numa familiaridade sugerida pelo recurso a situações dialogadas com intervenientes revestidos também de uma verosimilhança familiar que enfatiza a coloquilidade do texto e fortalece a eficácia da lição.

Ora na *Confabulatio* pia essa estratégia reveste-se de um significado importante para a tarefa que se nos põe aqui, de avaliar o modo como Erasmo equacionava as relações entre a *cortesia* e a *piedade*. A ideia de *pietas*, cuja exemplificação é proposta ao leitor através da conversa entre os dois amigos, pressupõe um auditório identificado com o *populus Christianus*, entendido este numa dimensão semântica que se articulava, em última instância, com a ideia de menosprezo pelas coisas terrenas, no que Erasmo incluía as atitudes mais exteriorizadas da devoção. Por isso, ao comentar a asserção de que

«Sed sunt qui se non credant esse Christianos, nisi quotidie missam, vt appellant, audierint» ³²,

o interlocutor Gaspar esclarece que, embora não queira condenar práticas instituídas, sobretudo no relativo àqueles que têm uma vida muito ocupada em assuntos e afazeres profanos, critica, por perniciosa, a atitude de «superstitio» de muitos que saem direitos da igreja para se dirigirem «vel ad negotiationem, vel ad praedam, vel ad aulam» 33, imputando ao facto de assistirem à missa tudo o que de favorável lhes vier a suceder. O que importa aqui assinalar é a sequência frásica em que surge o termo aula: precisamente na enumeração daquelas actividades profanas e prejudiciais para a formação devota do jovem cristão que o diálogo postula como leitor adequado 34. Nestas circunstâncias, e como é corrente em Erasmo, a aula é situada no plano do superstitiosus, oposto frontalmente ao religiosus e ao piedosus. Deste modo o ir «ad aulam» pertence à categoria do ir «ad praedam» e distingue-se radicalmente do ir «ad templum» e do ir «ad ludum». É que, nesta pedagogia muito orientada para um leitor identificado com o adolescente que estuda as litterae humaniores, o estudo e a piedade constituem duas facetas de uma mesma questão: a da concepção da felicidade do cristão, segundo Erasmo. Só que, como é evidente, o aulicus não partilha o grupo daqueles que a podem alcancar.

Erasmo fala muito de *pietas*, mas não de *corte*. A insinuação menos positiva em que envolve a opinião que tem sobre esta manifesta-se, por isso, de forma variada, nomeadamente na evocação dos *aulici* no mesmo

³² Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami, I-3, Amesterdão, 1972, (ASD), p. 176, l. 1661-2.

³³ ASD, l. 1666-7.

³⁴ Cfr. MARGOLIN, Jean-Claude — La «civilité puérile» selon Erasme et Mathurin Cordier, in «Ragione e civilitas», cit., p. 19s.

plano — e, no interior do texto, em sequências enumerativas conforme lhe é tão habitual — dos *monachi* e dos *sacerdotes*. Ora é do conhecimento geral a linguagem de diatribe e por vezes quase vitupério que Erasmo utiliza a propósito dos que assumiam estas modalidades de vida religiosa.

É na Vidua Christiana, que Erasmo faz editar num livrinho de pequeno formato em Basileia em 1529, que podemos encontrar um dos melhores textos erasmianos endereçados ao «menosprezo da corte», para usarmos a expressão de Fray Antonio de Guevara:

«Sed donemus aulam vulgarem, in qua regnent delitiae, luxus, choreae, alea, chartae, moriones, nugae, fuci, lascivia, profusio, opum ostentatio, fastus, ambitio, adulatio, stultitia. Nam haec est fere summa vitiorum, Magnatum aulis familiarium» ³⁵,

que recorda outros passos célebres do Holandês, como este do Enchiridion:

«Aulicam vitam quis nescit esse aerumnarum plenam, nisi vel inexpertis, vel certe stultissimus? Deum immortalem!...» ³⁶.

Em ambas estas frases convém atentar na presença do procedimento literário já aludido, habitualmente posto em prática por Erasmo — como, aliás, por muitos outros autores moralistas —, o qual consiste em ampliar a frase à custa de *enumerationes* que procuram suscitar no leitor a imagem do desdobramento de um catálogo de vícios mais ou menos concretizados (por ex. «aerumnarum plenam»). Deste modo, ao aplicar à caracterização da *corte* procedimentos de construção do seu discurso literário que normalmente utilizava para a evocação deformativa de comportamentos humanos criticáveis, Erasmo inseria a *corte* na mesma categoria desprezível da *stultitia* ³⁷. E o léxico convocado para enfatizar as conotações menosprezadoras da *vita aulica* era colhido nos campos sémicos dos prazeres sensoriais, como *voluptas*, *cupiditas*, *servitudo*, *delitiae* ou expressões do tipo «rerum non necessariarum cupiditas», «cupiditas ardor», «Bacchanalia festa», que se podem ler no texto latino da tradução de diálogos de Luciano ³⁸.

³⁵ Erasmo — Opera Omnia, Lovaina, 1703-6, (LB), V, 732 A.

³⁶ LB, V, 23 E; ERASMO — Ausgewählte Werke, ed. de Hajo Holborn, Munique, 1964, p. 60.

³⁷ Deve notar-se que a noção de *stultitia* em Erasmo andava ligada à ideia de ausência ou perda da liberdade, por exemplo a *contagio corporis*, situando-se, por conseguinte, no campo semântico oposto ao de pureza e unidade de Cristo, ponto sobre o qual ele sempre insistiu; cfr. SCREECH, M. A. — *Ectasy and the Praise of Folly*, Londres, 1980, p. 76, p. 85.

³⁸ LB, I, 301A-304F, por exemplo.

O caso do *Enchiridion* é bem significativo. Na primeira edição, nas *Lucubrationes* aliquot de Antuérpia, 1503, o autor identificava-se como «canonicus ordinis sancti Augustini» e dirigia a obra a um «aulico cuidam amico», que na edição de 1515 vem identificado como «Ioanni Germano amico cuidam aulico». No *Catalogus Lucubrationum*, de 1524, Erasmo evoca as circunstâncias que terão estado na origem desta obra, contando uma pequena história que gira em torno de um homem de palácio ou cavaleiro conhecido pela sua vida dissoluta e pela maneira como tratava a mulher e mostrava aversão aos homens de Igreja ³⁹. Teria sido por solicitação da mulher que Erasmo tomou a iniciativa de escrever essa pequena «arte de piedade», como designa o tratadinho numa carta a John Colet, em fins de 1504 ⁴⁰. Trata-se de uma história que evoca de imediato o colóquio *Coniugium*, introduzido na edição dos *Colloquia* de 1523.

Na sua edição de 1518, o *Enchiridion* faz-se acompanhar da carta de Erasmo a Paulo Volz, onde o autor alude ao enigmático dedicatário como sendo um «prorsus ἀναλφάβητος». Por outras palavras, o dedicatário era apresentado ao leitor como um «aulicus» e ainda por cima como alguém de poucas letras. Não se tratava, no espírito de Erasmo, de proceder à ridicularização do cortesão, mas, ao que se afigura mais correcto imaginar, de evocar uma situação de referência que, aos olhos dos leitores, permitisse contextualizar a doutrina que o texto procura veicular-lhes: a *corte* não aparecia como local onde o cristão pudesse praticar uma «arte da piedade» vocacionada para o recolhimento interior e preocupada mais com as letras do que com as práticas litúrgicas exteriores. Aliás, esta atitude articulava-se bem com o pendor de Erasmo para aquilo que Huizinga caracterizou como «luxo dos pormenores», ou seja um «realismo velado», sensível nos seus escritos com maior acolhimento ⁴¹.

A conclusão da obra ⁴² deixa bem explícita a ideia de que o «aulicus quidam amicus» da dedicatória não podia ser visto como exemplo do bom cristão. Por isso Erasmo, dando à mensagem uma certa dramaticidade, acentua a pressa com que escreveu o tratadinho, para evitar que um cristão, que buscava arrepender-se dos «vícios e aplicar-se a viver bem» ⁴³, caisse nas mãos daqueles que para tais casos só sabiam oferecer as soluções ou os remédios exteriores, como por exemplo a entrada num convento ou o mero cumprimento formal de cerimónias também exteriores;

³⁹ Cfr. LB, I.

⁴⁰ Cfr. Huizinga, Johan — Érasme, trad. franc., 4.ª ed., Paris, 1955, p. 95s.

⁴¹ Huizinga, J. — Érasme, cit., p. 183s.

⁴² Cfr. também ERASMO — El Enquiridion o Manual del caballero cristiano, ed. de Dámaso Alonso, Madrid, 1971, p. 409; ed. Holborn, cit., p. 22.

⁴³ Ed. Alonso, cit., p. 409.

numa palavra, daquilo que Erasmo repetidamente apelidava de «superstitio». A pietas ficava precisamente do outro lado, do lado daqueles que estavam atentos às arremetidas do mundo e que, por isso mesmo, não deveriam buscar as «aulae principum» como locais apropriados para a salvação da alma, no quadro da «imitatio Christi», que sempre anda no pensamento de Erasmo. Deste modo, bastava-lhe evocar a opinio communis sobre a corte para fazer passar a sua mensagem, sem ter necessidade de entrar em apreciações mais pormenorizadas.

A Institutio principis Christiani saiu pela primeira vez em Lovaina em 1515 e até 1520 é editada todos os anos, o que denuncia bem a aceitação do público e a sua identificação com os pontos de vista emitidos nela pelo autor sobre a formação do príncipe cristão. Um dos aspectos que deveria cativar os leitores era a preocupação em destacar algumas ideias universalmente aceites pelos círculos letrados humanistas sobre a superioridade do filósofo sobre o cortesão adulador e impregnado dos vícios mundanos ⁴⁴, que Erasmo tipificava mediante um vocabulário de natureza concretizante ⁴⁵.

Nestes moldes, a opinião erasmiana sobre a *corte* aparece-nos condicionada por duas ordens de factores: por um lado pela tradição literário-cultural que ele utilizava; por outro lado pela própria experiência pessoal.

Poderia considerar-se que Erasmo tinha experiência mais directa das cortes germânicas, de costumes e níveis de cultura bastantes distintos das italianas, normalmente utilizadas para modelos da valorização positiva da cortesania ⁴⁶. Nesse quadro, dificilmente Erasmo faria equivaler *cortesia* a *piedade*, aceitando que a *corte* pudesse ser, de per si, um local aconselhável para a *pietas Christiana* pautada por aquilo que de vez em quando chama de «philosophia Christi». Sem grande análise crítica, Erasmo assume assim uma depreciação tradicional da vida cortês, que identificava o *cortesão* com o mau conselheiro, vendo nele um elemento de utilidade discutível para a formação do príncipe cristão ⁴⁷.

O facto é que o saber adquirido através das leituras se sobrepunha à experiência directa ⁴⁸. Neste contexto, Erasmo encontrava por exemplo em

⁴⁴ Cfr. MAZZACURATI, Giancarlo — *Percorsi dell' ideologia cortigiana*, in «La corte e il Cortigiano. I - La scena del testo», cit., p. 149s.

⁴⁵ Por exemplo, as alusões depreciativas às «mulheres de baixa qualidade», normalmente evocadoras da loquacidade, como acentua no Lingua, de 1524.

⁴⁶ Cfr. Donati, Claudio — L'idea di nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII, Bari, 1988.

⁴⁷ Vid. Erasmo — Obras escogidas, ed. de Lorenzo Riber, Madrid, 1964, p. 274 a; p. 283 a; p. 309 a ss.

⁴⁸ Um dos autores que mais prendeu a atenção de Erasmo foi, como é sabido, S. Jerónimo, em cujos escritos podia facilmente encontrar analogias com o seu modo de pensar; cfr. Wiesen, David S. — St. Jerome as a Satirist. A Study in Christian Latin Thought and Letters, Ithaca - Nova Iorque, 1964.

Luciano de Samósata uma autoridade que muito lhe agradava. De facto, o Holandês apreciou imenso o discurso crítico de Luciano sobre questões normalmente identificadas com a opinio communis e, como se sabe, traduziu alguns diálogos. A prática de uma abordagem de matriz cínica dos assuntos sociais por parte de Luciano, aliada à estratégia diatríbica de grande parte dos seus escritos, seduzia Erasmo, sobretudo quando se sentia empurrado para uma argumentação polémica em defesa da «philosophia Christi». Ora um dos factores essenciais desta noção consistia precisamente na ideia de que o cristão devia ter sempre presente a «imitação» de Cristo e esta assentava, por sua vez também, na ideia de que a pietas andava associada à humilitas comum dos homens. Para Erasmo, Cristo fazia parte do populus communis. Era o modelo universal, cujas palavras, como defende na Paraclesis, deviam andar na boca de todos, mesmo dos mais humildes como as mulheres. O termo que comummente Erasmo utiliza para significar o desvio da pietas Christiana em direcção à realidade das coisas deste mundo era, como se referiu, «superstitio», em relação à qual mostra sempre uma animosidade que não deixa de recordar a de Luciano para com a mentira ou falsidade, ou seja o ψεύδος 49. Assim, quando nos diálogos deste último encontrava alusões diatríbicas contra os «cortesãos palavrosos e corrompidos» 50, o Holandês sentia-se acompanhado por uma auctoritas clássica.

Nestas condições, a alusão depreciativa à vida de corte constituía uma atitude generalizada em círculos letrados como os dos humanistas. A carta em verso que André de Resende enviou a Damião de Góis *De vita aulica* ⁵¹ é um bom exemplo da retoma de argumentos tradicionais sobre o constrangimento que as cortes exerciam sobre a liberdade individual, entendida esta no sentido de desprendimento em relação à vontade dos outros. Ora a *corte* aparecia aos olhos desses homens de letras como um espaço de constrangimento, contraposto à referência idealizada do retiro no campo, variante dos temas do *locus amoenus* e *beatus ille*, ou na serra de Ossa, como nessa carta tanto parece desejar Resende. E o tema mistura-se com outra problemática, como a ideia da «ausência», que a literatura novilatina tanto trabalhou, recorrendo por exemplo a Ovídio ⁵².

⁴⁹ Cfr. Bompaire, J. — Lucien écrivain. Imitation et création, Paris, 1958, p. 127.

⁵⁰ Cfr. Obras escogidas, cit., p. 309a.

⁵¹ Vid. SAUVAGE, Odette — L'itinéraire érasmien d'André de Resende (1500-1573), Paris, 1971, p. 145s.

⁵² Sobre isto, vid. ANDRÉ, Carlos Ascenso — Mal de ausência. O Canto do exílio na lírica do humanismo português, Coimbra, 1992; sobre a Epistula de uita aulica, cfr. p. 103 s., passim.

Eram então convocadas para o espírito do leitor as imagens da agitação e do bulício da vida áulica, que Erasmo recopila em locais onde a função pedagógica do discurso se torna mais evidente, como no *De conscribendis epistolis* ⁵³. No fundo, estamos perante referências correntes a uma enciclopédia geral de saberes relativos a esta problemática, que fundamentaram a glosa da oposição entre a corte e a aldeia, em obras como o *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, de Fr. Antonio de Guevara (1539) ou no erudito *Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata*, que Luísa Sigeia dedicou em 1552 à infanta D. Maria ⁵⁴.

No mesmo plano se devem ver as referências críticas de Erasmo contra a astrologia, o que de certeza o impediria de apreciar o enorme esforço de reflexão e de especulação científica e filosófica que, para além de tudo o mais, os estudos sobre a magia, a astrologia e o esoterismo também reflectiam, no seu tempo, em algumas das principais cortes italianas ⁵⁵. Os sintomas dessa atitude erasmiana encontram-se em colóquios como o *Exorcismus sive spectrum* e sobretudo o *Alcumista*, ambos de 1524.

Por tudo isto, Erasmo não estava em condições de apreciar a vida de corte nem de avaliar os aspectos históricos e culturais que lhe concediam importância. Assim, não se apercebe de alguns aspectos que representam contributos fundamentais da corte para a história europeia, como seja a questão da importância das línguas vulgares e do seu papel cultural, ou então o seu contributo no complexo mecanismo de evolução política que conduziu ao fortalecimento dos Estados e para a instituição dos factores de identificação nacional em torno do reforço do poder régio, ou da promoção de formas de expressão cultural e artística que outros círculos não estavam em condições de levar a cabo. Bem pelo contrário, Erasmo não reconhecia qualquer aspecto positivo nas cortes. É que o preo-

⁵³ Cfr. LB, I, «Aliud exemplum de vita aulica», onde é possível ler um passo que, do ponto de vista intertextual, lembra a *Epistula de vita aulica* de André de Resende a Damião de Góis, a que mais adiante fazemos referência: «Scribis te nolentem ac reluctantem, voluntate parentum rapi, protrudique in aulam Principum. Quando igitur necessitas vinci non potest, superest ut commode utendo perficias, ut aliquando te isthinc explices quam minimo malo» (448E).

⁵⁴ Cfr. Sigée, Louise — Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de cour et la vie de retraite (1552), ed. de Odette Sauvage, Paris, 1970.

⁵⁵ Cfr. a este propósito VASOLI, Cesare — La cultura delle corti, Florença, 1980, cap. «Gli astri e le corte (l'astrologia a Ferrara nell'età ariotesca)». Erasmo escreveu um epigrama de elogio às Institutiones Astronomicae de Joachim Ringelbergius, saídas em Antuérpia em 1528, mas é preciso ver que o que o movia era a amizade que dedicava a este jovem seu compatriota; cfr. Erasmi Opuscula, edited by Wallace K. Ferguson, The Hague, 1933, p. 365.

cupavam essencialmente questões do foro religioso, com incidência directa no comportamento do cristão médio, isto é, naquele que, pela sua humilitas, podia ser visto como potencial «imitador» de Cristo. Aliás, o simples facto de o volume sobre «A vida de corte e a vida privada» que Petreius Henricus fez imprimir em Frankfurt em 1578, no qual se incluía a já referida Epistula de uita aulica de Resende, comportar também uma série de textos de Erasmo sob a título de «Praecepta aulica» ⁵⁶ evidencia bem a ligação que o público fez entre a sua postura espiritual e a vida de corte.

⁵⁶ Cfr. SAUVAGE, O. — L'itinéraire érasmien, cit., p. 145.