

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
Amanda Cieslak Kapp

FERNANDO OLIVEIRA E O HUMANISMO PORTUGUÊS NO SÉCULO XVI

CURITIBA

2013

Amanda Cieslak Kapp

FERNANDO OLIVEIRA E O HUMANISMO PORTUGUÊS NO SÉCULO XVI

Dissertação apresentada à linha de Pesquisa Espaço e Sociabilidades do Programa de Pós-Graduação em História - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes - da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em História.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Andréa Carla Doré.

CURITIBA

2013

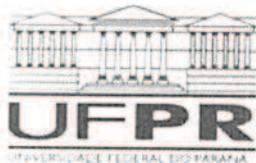
Catálogo na publicação
Sirlei do Rocio Gdulla – CRB 9ª/985
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Kapp, Amanda Cieslak
Fernando Oliveira e o humanismo português no século XVI /
Amanda Cieslak Kapp. – Curitiba, 2013.
154 f.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Andréa Carla Doré
Dissertação (Mestrado em História) - Setor de Ciências Humanas,
Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

1. Oliveira, Fernando, 1507-? - Crítica e interpretação.
2. Humanismo – Séc.XVI. 3. Europa – História – Séc.XVI.
4. Humanismo – Portugal – Séc. XVI. I. Título.

CDD 946.902



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES.
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
Rua Gal. Carneiro, 460, 7º andar, sala 716, fone/fax + 55 (41) 3360-5086,
80.060-150, Curitiba, PR, Brasil.
E-mail: cpghis@ufpr.br Website: www.poshistoria.ufpr.br

PARECER DA BANCA EXAMINADORA

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PGHIS/UFPR) para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **Amanda Cieslak Kapp**, intitulada: **Fernando Oliveira e o Humanismo Português no século XVI**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua *aprovação*, completando-se assim todos os requisitos previstos nas normas desta Instituição para a obtenção do Grau de **Mestre em História**.

Curitiba, seis de setembro de dois mil e treze.

Prof. Dra Andréa Carla Doré (Orientadora)
Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Luis Felipe Silvério Lima (UNIFESP)
1º Examinador

Prof. Dra Ana Paula Vosne Martins (UFPR)
2º Examinador

Isso de querer ser exatamente aquilo que a gente é ainda vai nos levar além.

Paulo Leminski

*Com amor, a Fábio L. Iachtechn, que compartilha
comigo a vida e a paixão pela História*

AGRADECIMENTOS

Primeiramente e principalmente, agradeço a minha orientadora, a professora Andréa Doré. Sem dúvidas, sem seu auxílio, zelo e comprometimento a realização deste trabalho, desde seu nascimento até o ponto final, não seria possível. Obrigada por ser um exemplo admirável de historiadora e por transmitir e dividir com gosto seu conhecimento e saber.

Agradeço também aos professores Euclides Marchi, Joseli Mendonça e Antonio Cesar Almeida Santos, que conduziram com maestria as disciplinas que cursei durante o mestrado. Agradeço igualmente a professora Maria Luiza Andrezza. Suas aulas de Seminário foram primordiais para o amadurecimento e organização da minha pesquisa. Sou grata também a todos os colegas da linha de pesquisa Espaço e Sociabilidades, que em algum momento e de alguma maneira, contribuíram para a realização do meu trabalho.

Às professoras Ana Paula Vosne Martins e Martha Hameister, pela participação na banca de qualificação e pelos apontamentos valiosos que fizeram em um momento crucial da pesquisa. Ao professor Luís Filipe Silvério Lima e novamente a professora Ana Paula Vosne Martins, por aceitarem o convite para participar da banca de defesa.

Agradeço Maria Cristina Parzwski, secretária do curso de pós-graduação em História, pela prontidão e pelo auxílio sempre que precisei.

Àos colegas Luiz Antonio Sabeh, Luís Fernando Costa Cavalheiro, Ana Cláudia Pitol e Yuri Hichmeh, membros do grupo que, carinhosamente, denominamos de “orientandos da Doré”. Obrigada pelas sugestões, conversas e trocas de experiências no que diz respeito à pesquisa e elaboração da dissertação.

À pessoa mais importante da minha vida, minha mãe Lucimara. Sou eternamente grata ao amor incondicional que recebo todos os dias. Devo o que sou hoje, a você, minha melhor amiga, que sempre me apoiou e incentivou em todas as escolhas que fiz e decisões que tomei. Amar-te com todas as minhas forças é a retribuição mais sincera e verdadeira que posso lhe oferecer.

Ao meu pai Paulo Cesar. Sou infinitamente grata pela confiança e pelo incentivo depositados na minha vontade e capacidade. Obrigada por sempre ter me

dado a oportunidade de concretizar minhas escolhas. Retribuo-o com amor e com o orgulho que sei que sente por mim.

Ao meu irmãozinho amado, Neto. Sua arte se faz por meio das tintas e das cores. A minha, através das palavras, que mesmo seguindo regras e metodologias, são carregadas de sentimentos, assim como seus desenhos. Dedico este trabalho também para você, que sabe que toda produção humana, seja ela uma dissertação, como o presente trabalho, ou seus “rabiscos”, são uma forma e um caminho para entender e “levar” a vida.

Para minha “cachorrinha” Nine. Aonde quer que você esteja, espero que bem e não sem derramar algumas lágrimas, devo te agradecer por ter feito parte da minha vida. A maioria das linhas deste trabalho foram escritas com você no meu colo, quietinha e quentinha, esperando por um carinho.

Sou grata à Tia Mara, à Flá e à Van, por, desde quando eu era uma criança, cuidarem de mim. Agradeço também por confiarem a mim, como dinda, seus tesouros: as pequenas Maria Clara e Harissa, raios de sol em nossas vidas.

Agradeço também à Ana Carla Bellon. Para nós duas, a mudança de vida que o mestrado representou, começou no mesmo momento. Obrigada por, no início, construir comigo um lar, carregado com nossos sonhos, medos e aspirações. Sua amizade, verdadeira como poucas, é um presente na minha vida.

À minha prima Ana Cláudia. Quando crianças sonhávamos com sua carreira de modelo internacional e com a minha de empresária bem sucedida. Ainda bem que mudamos os planos em tempo e hoje somos duas “quase-mestres”. Obrigada pelo ótimo tempo em que dividiu conosco o apartamento e por ter escutado várias vezes a leitura deste trabalho.

Para a minha família e aos amigos, por alegrarem minha vida e auxiliarem em todos os momentos em que precisei.

A realização do mestrado me proporcionou infinitos benefícios. Aprendizado, amadurecimento intelectual e trocas de conhecimentos e experiências. Entretanto, de quebra, também recebi o melhor e mais importante presente de toda minha existência:

conhecer o Fábio. Sinto-me realizada e feliz por te amar e ter você como meu marido e companheiro.

SUMÁRIO

RESUMO	x
ABSTRACT.....	xi
INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1: FERNANDO OLIVEIRA E O HUMANISMO EM PORTUGAL.....	19
1.1: OS HUMANISMOS NA EUROPA OCIDENTAL MODERNA.....	19
1.1.1: O humanismo italiano e seu pioneirismo.....	25
1.2: OS HUMANISMOS EM PORTUGAL: RENOVAÇÃO DA FÉ E GLORIFICAÇÃO DA EXPERIÊNCIA.....	31
1.3: A TRAJETÓRIA E A PRODUÇÃO DE FERNANDO OLIVEIRA E A SUA ADESÃO AO HUMANISMO.....	47
1.4: PORTUGAL DECIDE SEU PAPEL: ENTRE O HUMANISMO DEVOTO E AS PRERROGATIVAS TRIDENTINAS.....	59
CAPÍTULO 2: O PROTESTANTISMO NO ALVO DA INQUISIÇÃO.....	69
2.1: A APROXIMAÇÃO COM A INGLATERRA HUMANISTA E PROTESTANTE.....	69
2.2: O PROCESSO INQUISITORIAL.....	90
CAPÍTULO 3: A GUERRA JUSTA E A ESCRAVIDÃO MODERNA.....	108
3.1: ARTE DA GUERRA DO MAR E O IMPÉRIO MARÍTIMO PORTUGUÊS.....	108
3.2: A GUERRA JUSTA.....	114
3.3: “UMA VOZ A CLAMAR NO DESERTO”? – FERNANDO OLIVEIRA E A ES CRAVIDÃO MODERNA.....	129
CONCLUSÃO.....	143
FONTES.....	147
REFERÊNCIAS.....	149

RESUMO

A Europa do século XVI foi marcada por uma sucessão de acontecimentos históricos, que originaram novas configurações religiosas, geográficas e econômicas, e também significativas alterações em distintos campos do conhecimento humano. O humanismo, entendido como a busca da herança dos antigos, e a valorização do homem enquanto produtor do conhecimento, perpassou e influenciou fenômenos primordiais neste espaço temporal, como as Reformas Religiosas, a Expansão Marítima, a formulação do Direito, entre outros. Em cada região europeia o humanismo, apesar de manter alguns referenciais em comum, adquiriu contornos particulares de acordo com as especificidades e necessidades do local de seu desenrolar. Neste trabalho, pretende-se analisar como se deu esse desenvolvimento em Portugal durante os Quinhentos, a partir da trajetória e das obras de Fernando Oliveira (1507-?). Em terras lusas, as tendências humanistas foram em geral, marcadas por duas componentes principais. A primeira se constituiu por meio da empresa da navegação, dos descobrimentos e do contato com novos mundos e variadas formas organizacionais. A segunda componente foi a tradição de religiosidade da Península Ibérica, aliada ao desejo de renovação da fé e dos costumes que perpassou grande parte do continente. As temáticas propostas por Oliveira, que foi religioso, nautógrafo, filólogo e gramático, e as escolhas que apresentou durante sua vida, contêm evidências e propósitos que seguem a direção do que se considera ter sido o humanismo português. O objetivo do presente trabalho é analisar o legado deixado por Oliveira, em consonância com o desenvolvimento do humanismo no espaço em que viveu e atuou.

Palavras-chave: Humanismo português; Fernando Oliveira; Reformas Religiosas; Expansão Marítima.

ABSTRACT

The sixteenth-century Europe was characterized by a succession of historical events that led new religious, geographic and economic configurations, as well as significant changes in different fields of human knowledge. Humanism, understood as the search for the ancient heritage and the enhancement of man as a producer of knowledge, pervaded and influenced essential phenomena in this timeline, like the religious reformation, the maritime expansion, the formulation of the law, and others. In each European region the humanism, despite maintaining some references in common, acquired particular outlines according to the specific local needs. In this work we intend to analyze how was this development in Portugal during the sixteenth-century, through the life and works of Fernando Oliveira (1507 -?). In Lusitanian lands, the humanist tendencies were generally marked by two main components. The first was constituted by navigation enterprise, by the discoveries and by the contact with new worlds and different organizational forms. The second component was the religious tradition of the Iberian Peninsula, allied to the desire for renewal of faith and morals that pervaded most of Europe. The themes proposed by Oliveira, who was religious, nautographer, philologist and grammarian, and the choices made during his lifetime, containing evidence and purposes which follow the direction of what is considered to have been the Portuguese humanism. The objective of this study is to analyze the legacy left by Oliveira, in line with the development of humanism in the space in which he lived and worked.

Keywords: Portuguese Humanism, Fernando Oliveira; Religious Reformation; Maritime Expansion.

INTRODUÇÃO

Assim como várias, senão todas as pesquisas, a presente dissertação passou por diversas mudanças e adaptações desde seu início, ao longo do desenvolvimento e até chegar ao resultado final. Entretanto, o nome de Fernando Oliveira sempre foi o balizador das buscas e da produção. O primeiro contato feito com este humanista português do século XVI foi por meio da leitura do consagrado livro *The Portuguese seaborne empire*, de autoria de Charles Boxer publicado pela primeira vez em 1969.¹

Em seu prefácio, Boxer anunciou os dois objetivos principais de sua obra: primeiro, demonstrar, mesmo que de forma resumida, as vicissitudes do Império Marítimo Português “desde a captura de Ceuta em 1415, até o reconhecimento da independência do Brasil, em 1825.” Em um segundo momento, pretendeu observar as interações entre Portugal e muitas das regiões que formavam seu Império. Dentro desta grande proposta, um dos temas que fizeram parte da pesquisa foi como chamou o autor, a presença de noções de “pureza de sangue” e de “raças infectas” na sociedade lusa e na sua relação com judeus, mouros, nativos indígenas e negros.² Durante o desenvolvimento da temática acima, Boxer buscou a percepção dos religiosos acerca do domínio e da escravização dos nativos das colônias e dos negros africanos. Foi neste momento que Fernando Oliveira surgiu, sendo classificado pelo autor como “um dos poucos críticos do tráfico escravista em Portugal, ou na Europa”. Segundo Boxer, para Oliveira:

(...) não havia nada de “guerra justa” contra os muçulmanos, judeus ou pagãos, que nunca tinham sido cristãos mas que estavam prontos para comerciar pacificamente com os portugueses. Atacar sua terras e escraviza-los era “manifesta tirania, e dizer que eram dados a comerciar escravos uns com os outros não servia como desculpa. Um homem que compra algo que esteja sendo vendido ilicitamente é culpado de pecado, e, se não houvesse compradores europeus, não haveria vendedores africanos.³

Tais afirmações, complementadas por uma pequena biografia de Oliveira,⁴ foram o motivo central para o interesse nesse agente histórico, em razão de seu

¹ BOXER, Charles R. *O império marítimo português (1415-1825)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

² *Idem. Ibidem.* pp. 15-28.

³ *Idem. Ibidem.* pp.276-277.

⁴ Charles Boxer apresentou Fernando Oliveira como “um clérigo excepcionalmente franco que serviu, a certa altura, o rei Henrique VIII da Inglaterra e que, mais tarde, foi preso pela Inquisição em Lisboa por causa de seus pontos de vista pouco ortodoxos. Autor da primeira gramática portuguesa impressa (1536) e de manual precursor de guerra naval (*Arte da guerra*

posicionamento acerca do tráfico e da escravização dos negros africanos. Dessa maneira, em um primeiro momento, em razão da singularidade e da importância anunciadas por Boxer, o presente trabalho desejou investigar a opinião do religioso sobre o tráfico e a escravidão. Durante o início da pesquisa percebeu-se que Oliveira não esteve sozinho neste debate, nem tampouco que foi original ou “uma voz a pregar no deserto”. Ao contrário, fez parte de um grupo de teólogos e juristas, entre os quais Francisco de Vitoria e Luís de Molina, que inspirados em diversas prerrogativas já existentes, formaram o que se costuma denominar de Direito das Gentes.

Além disso, no decorrer da busca de fontes e de referências bibliográficas, teve-se acesso a várias outras documentações concernentes a Oliveira, que demonstraram outras características da sua trajetória e produção, permitindo caracterizá-lo como um humanista atuante no espaço temporal em que viveu. Assim, o primeiro objetivo, que ensejava analisar seu posicionamento acerca do tráfico e da escravização dos negros africanos, passou a fazer parte de um mais amplo, que consiste em verificar, a partir de Oliveira, o desenvolvimento do movimento humanista em Portugal durante o século XVI.

O conceito de humanismo será entendido durante todo o desenrolar do trabalho a partir da definição dos *tipos ideais*, proposta por Max Weber. Estes, conforme a formulação do sociólogo são construídos por meio da acentuação de um ou de mais pontos de vista característicos do fenômeno, e do encadeamento de uma grande quantidade de acontecimentos isolados, que são ordenados, para que um quadro de pensamento homogêneo e inteligível se forme.⁵ Verificar, a partir da atividade histórica, a realidade pretendida e enunciada por um tipo ideal é um exercício impossível, visto que a “pureza conceitual” se não entendida como uma construção teórica, “trata-se de uma utopia”.⁶ O tipo ideal nada mais é então, que a construção de uma ideia ou conceito, a partir da junção de características que, por estarem em conjunto, permitem identificar um quadro histórico ideal.

Paul Veyne afirmou que a construção da História se dá por meio da descrição do individual através do universal. E esta não é uma tarefa fácil, visto que:

(...) os historiadores se veem constantemente embaraçados ou enganados pelos conceitos ou tipos de que servem; acusam-nos ou de serem chaves que, válidas para um período, já não funcionam para outro, ou de não serem bem delimitados e de arrastarem

do mar, 1555), dedicou um capítulo inteiro dessa obra a uma denúncia violenta do tráfico escravista”. *Idem. Ibidem.* p.276.

⁵ Ver WEBER, Max. “A objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais”. *In: Max Weber. Sociologia.* São Paulo: Editora Ática, 2010.

⁶ *Idem. Ibidem.* p.106.

consigo associações de ideias que, mergulhadas num novo meio, os tornam anacrônicos.⁷

Sendo assim, o tipo ideal e as conceitualizações dele oriundas, muito mais do que parâmetros de definição, servem como guias que possibilitam averiguar a ocorrência do fenômeno pesquisado, em sua realidade histórica e específica. Ao se buscar uma definição geral para o movimento humanista, comumente a explicação encontrada é que este foi “um empreendimento moral e intelectual que colocava o *homem* no centro dos estudos e das preocupações espirituais, buscando construir o mais alto tipo de humanidade possível”. Outra base comum de definição é o compartilhamento “do entusiasmo pelo estudo dos clássicos gregos e latinos”.⁸ Porém, essas premissas foram utilizadas e interpretadas de forma diversa e específica, gerando assim diversos humanismos.

A recuperação das fontes clássicas significou, ao longo do tempo, uma nova atitude diante do saber. A crítica e a interpretação das obras originais e o início de uma compreensão do mundo que, aos poucos, se tornou mais “racional” e “científica” do que “divina” e “sobrenatural”⁹ foram as características comuns a todas as tendências humanistas, que não demoraram a se desenvolver em várias regiões da Europa.

O objetivo principal da dissertação se centra em analisar as diversas expressões humanistas presentes na obra e na trajetória de Fernando Oliveira, a fim de que se perceba que contornos os vários elementos e tendências do humanismo adquiriram em Portugal do século XVI, seu espaço principal de atuação.

O recurso à biografia, não será utilizado como um objetivo *per se*, ou seja, para contar a história de um indivíduo, mas como um método capaz de auxiliar na reconstrução do contexto em que viveu o personagem selecionado, além de ser útil no desvelamento de suas escolhas e atuações frente à sociedade da qual fez parte. Partindo desse pressuposto, a fim de que se compreendam os vários cenários históricos com os quais se trabalhará, e a relação que com eles Oliveira manteve, as reflexões propostas por Giovanni Levi serão esclarecedoras. Para o historiador:

Há uma relação permanente e recíproca entre biografia e contexto: a mudança é precisamente a soma infinita dessas inter-relações. A importância da biografia é permitir uma descrição das normas e do

⁷ VEYNE, Paul. “Os conceitos em história”. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Teoria da História*. São Paulo: Editora Cultrix, 1976, pp.120-121.

⁸ As duas citações referem-se a SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Editora Contexto, 2006, p. 193.

⁹ GREENBLATT, Stephen. *A Virada. O nascimento do mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p.13.

seu funcionamento efetivo, sendo este considerado não mais o resultado exclusivo de um desacordo entre regras e práticas, mas também de incoerências estruturais e inevitáveis entre as próprias normas, incoerências que autorizam a multiplicação e a diversificação das práticas.¹⁰

Nesse sentido, a escolha de perseguir a trajetória de um personagem específico não se deu com o intuito de contar sua vida ou preservar sua memória, mas em razão da possibilidade que este representa de contato com o contexto em que viveu, e da possibilidade de demonstrar a validade das práticas e do funcionamento das leis e das regras sociais e da escolha dos indivíduos frente aos sistemas normativos. Stephen Greenblatt atentou para a inevitabilidade da atuação. Segundo o pesquisador, toda forma de comportamento se configura como sendo uma estratégia, visto que “até mesmo a inação ou a marginalidade extrema têm sentido, e, portanto, implicam intenção”.¹¹ Assim, se buscará perceber as interpretações realizadas por Oliveira do meio em que viveu, além das estratégias e atuações que escolheu manter frente a este.

Nascido em 1507, em Portugal, na vila de Aveiro, Fernando Oliveira¹² foi educado pelos dominicanos, tornando-se um religioso regular. Ainda durante a juventude, abandonou a Ordem. Sabe-se que posteriormente permaneceu algum tempo em Castela e na Itália. Em meados da década de 1540, participou como piloto em batalhas náuticas entre a França e a Inglaterra. Feito prisioneiro pelos ingleses,

¹⁰ LEVI, Giovanni. “Usos da biografia”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996, p. 180.

¹¹ GREENBLATT, Stephen. “O novo historicismo: ressonância e encantamento”. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol.4, n.8, 1991, p. 246.

¹² Quem primeiramente notabilizou Fernando Oliveira foi Henrique Lopes de Mendonça, no final do século XIX. Em 1898, o historiador e arqueólogo naval publicou a obra *O padre Fernando Oliveira e a sua obra náutica. Memória compreendendo um estudo biográfico sobre o afamado gramático e nautógrafo e a primeira reprodução typographica do seu tratado inédito Livro da Fabrica das Naos*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1898. Nela, além de construir uma extensa biografia sobre o personagem em questão, Mendonça inseriu ainda o inédito tratado naval *Livro das Fabrica das Naos*, de autoria de Oliveira, a transcrição de seu primeiro processo inquisitorial e documentos relativos à vida do humanista. O livro de Mendonça é fruto de seu tempo. Sendo assim, apresenta muitas das características da historiografia do século XIX, como a construção de uma narrativa linear, em que se buscava a verdade das fontes, por meio da objetividade do historiador. Mesmo assim, a obra é um dos principais documentos utilizados durante a presente dissertação, em razão da riqueza de informações e fontes que disponibiliza. Outros autores que trabalharam com algum aspecto da vida e da obra de Oliveira e que, de alguma forma, foram úteis para este trabalho são José Eduardo Franco e seu livro *O mito de Portugal. A primeira história de Portugal e a sua função política*. Lisboa: Roma Editora, 2000 e Francisco Contento Domingues e sua obra *Navios e Viagens. A experiência portuguesa nos séculos XV a XVIII*, Lisboa, Tribuna da História, 2008, além da coletânea intitulada *Fernando Olivera. Um humanista genial*. MORAIS, Carlos (coord.). Aveiro: Universidade de Aveiro, 2009. Ainda para a construção da biografia e de todos os capítulos, foram utilizados vários documentos relativos à Oliveira, como seu processo inquisitorial, e outras fontes datadas do século XVI, que em alguma medida, foram úteis na elucidação da trajetória do personagem.

após a derrota dos franceses, do quais era aliado, passou uma temporada no reino de Henrique VIII, declarando fazer parte de sua corte. De volta para Lisboa foi processado e preso pela Inquisição, em razão de suas “heréticas, temerárias e escandalosas afirmações”, que indicavam simpatia ao luteranismo.

Após abjurar, foi solto três anos mais tarde. Sabe-se que exerceu por um curto prazo o cargo de revisor da Universidade de Coimbra.¹³ Em 1555 foi preso novamente muito possivelmente em razão dos pressupostos humanistas que defendia, os quais divergiam em muitos aspectos da doutrina católica pretendida no período. Um alvará datado de 22 de julho de 1565 permite localizar novamente o personagem, neste momento atuando como clérigo de missa. A ordenação indica que, com aproximadamente 58 anos, Oliveira se encontrava em liberdade. Mais informações sobre sua trajetória e também acerca da sua morte não existem. O que se sabe, é que nesta mesma época escreveu o *Livro da Fabrica das Naus*, considerado o primeiro e mais completo tratado ibérico do século XVI sobre a arte náutica. As últimas referências encontradas sobre sua trajetória são a escrita, datadas de 1580, de suas duas últimas obras: o *Livro da Antiguidade, Nobreza, Liberdade e Imunidade do Reino de Portugal e História de Portugal*.

Tendo em vista essa pequena biografia de Oliveira, construída em consonância com os interesses da presente pesquisa, se escolheu dividir a dissertação em três capítulos, conforme sua trajetória e produção. Todos eles são unidos por uma questão em comum: verificar o desenvolvimento das tendências humanistas em Portugal, durante o século XVI.

O primeiro capítulo da dissertação é intitulado *Fernando Oliveira e o humanismo em Portugal*. Seu objetivo inicial é discorrer sobre os humanismos na Europa ocidental moderna e acerca do humanismo italiano e seu pioneirismo. A premissa desses tópicos é demonstrar as bases comuns do movimento, mas também evidenciar suas particularidades, em decorrência do espaço e do tempo. A seguir se buscará caracterizar, de forma geral, as tendências e expressões do humanismo em Portugal, para posteriormente perceber tais características, de forma mais complexa e detalhada, na obra e na trajetória de Oliveira.

Sabe-se que aproximadamente até a primeira metade do século XVI, o humanismo encontrou em Portugal um cenário senão de livre desenvolvimento, de liberdade de atuação. Entretanto, a partir de 1550, com o recrudescimento da

¹³ O nome de Fernando Oliveira como lente da Universidade consta no tomo II da História da Universidade de Coimbra. BRAGA, Teófilo. *História da Universidade de Coimbra nas suas relações com a Instrução Pública Portuguesa*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1892, pp.162-163.

Inquisição e as medidas da Contrarreforma, verificou-se uma grande censura no que concerne à ação e a produção em terras lusas.¹⁴ Pretende-se assim, analisar também o reinado de Dom João III, a fim de perceber a dificuldade encontrada pelo monarca em conciliar os ideais da Renascença e do humanismo, com os da Reforma Católica.

No segundo capítulo, intitulado *No alvo da Inquisição: o protestantismo em Portugal*, a partir da experiência de Oliveira na Inglaterra, o trabalho buscou perceber o início de uma nova configuração política e religiosa em grande parte da Europa, desde a reforma iniciada por Martinho Lutero. Tendo como principal fonte o processo inquisitorial de Oliveira, datado de 1547, objetivou-se compreender como o personagem em questão significou e interpretou as ideias humanistas e protestantes com que teve contato enquanto esteve na Inglaterra, e que represálias sofreu por isso ao retornar para o reino.

Ao analisar o processo de Oliveira e outros tantos deste mesmo período que tiveram como acusação principal a de simpatia ou adesão ao protestantismo, pretende-se averiguar como se dava o funcionamento da malha inquisitorial e, a partir de que pressupostos os inquisidores julgavam o réu ser ou não culpado. Ao que parece, não havia muito conhecimento sobre as premissas do protestantismo e em algumas ocasiões, a simples adesão a ideais humanistas, como a livre interpretação das Escrituras, a crítica às superstições e ao estado de riqueza em que vivia o clero, significavam sinais de heresia protestante.

Esta situação de desconhecimento por parte dos inquisidores das práticas que acusavam seus réus, não é novidade para a historiografia e é conhecida também nos processos que envolviam os cristãos novos e os acusados de crimes contra a fé e contra os sacramentos. Uma possível explicação para tal acontecimento se centra em perceber que a Inquisição tinha como foco, mais do que entender suas acusações ou eliminar os réus, convertê-los novamente ou mantê-los fiéis ao catolicismo. Conhecendo essa estratégia, era muito comum que os prisioneiros confessassem seus supostos crimes e abjurassem, com a intenção de permanecer na Igreja e não sofrer penas ainda maiores.¹⁵ Sendo assim, o segundo capítulo da dissertação buscará averiguar como eram classificados os indivíduos que, de alguma forma, contrariaram os pressupostos do catolicismo desejado por Portugal naquela época, e qual foi o destino desses e de sua produção, após processados. Através desse caminho, a situação dos ideais humanistas e até mesmo protestantes em terras lusas poderá ser verificada.

¹⁴ Ver BUESCU, Ana Isabel. "Reformas" e "Humanismo e corte". In: *D. João III (1502-1557)*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2005, pp. 181-190 e pp. 245-250.

¹⁵ Ver VAINFAS, Ronaldo. "Identidades fragmentadas". In: *Jerusalém Colonial. Judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p.286.

O terceiro e último capítulo, chamado *A guerra justa e a escravidão*, teve como referência principal o tratado marítimo *Arte da guerra do Mar*, escrito por Oliveira em 1555. A inserção desta obra se deu por duas razões principais. A primeira delas é que neste livro, podem-se encontrar duas prerrogativas humanistas muito desenvolvidas em Portugal e seguidas à risca por Oliveira: a valorização da observação e da experiência. Ambas as características foram essenciais para a formação e manutenção do Império Marítimo português.

O segundo motivo que justifica a importância do tratado é a discussão que ele propõe acerca da guerra justa e da escravidão, temas de grande repercussão e polêmica neste espaço temporal, visto que a cada dia se descobriam e conquistavam novos povos, com formas organizacionais desconhecidas até então da realidade europeia. Intenciona-se assim, analisar como Oliveira fez uso das prerrogativas contidas no direito das gentes e como dessa maneira, ao lado de nomes como Francisco de Vitoria e Pedro de Molina, refutou a guerra justa e a escravidão baseadas e legitimadas por meio da servidão natural, da infidelidade dos povos ou motivadas pela evangelização. Essas discussões foram sobretudo importantes, pois representaram “para além do exercício da retórica, (...) a conquista, com a teorização moderna, do reconhecimento da igualdade jurídica dos homens e das nações”.¹⁶

Por fim, resta afirmar que as temáticas propostas por Oliveira e sua própria trajetória, contêm traços e evidências que seguem uma mesma direção – todas apresentam premissas do que se considera terem sido expressões humanistas durante o século XVI. A pretensão deste trabalho se configura então em analisar como essas tendências foram mobilizadas no legado deixado pelo personagem. Deseja-se ainda percebê-las em consonância com o desenvolvimento dos humanismos no espaço que viveu e atuou, Portugal do século XVI.

¹⁶ PIMENTEL, Maria do Rosário. “A expansão ultramarina e a lógica da guerra justa.” In: COSTA, João Paulo Oliveira e; MENESES, Avelino de Freitas de. *O reino, as ilhas e o mar oceano. Estudos em homenagem a Artur Teodoro de Matos*. Porto Delgado/Lisboa: Universidade dos Açores/CHAM, 2 vols, 2007, p. 317.

CAPÍTULO 1: FERNANDO OLIVEIRA E O HUMANISMO EM PORTUGAL

1.1: OS HUMANISMOS NA EUROPA OCIDENTAL MODERNA

A história, como salientou Paul Veyne, assim como qualquer discurso, não fala por meio de palavras ou expressões singulares que não encontram precedentes em determinada época, língua ou lugar. Ao contrário, exprime-se por meio de conceitos.¹⁷ Estes, que se caracterizam por serem generalizantes e altamente abrangentes, consistem na escolha e acentuação de algumas características que se sobressaem ou se repetem em um movimento histórico, obtendo-se assim a definição de um tipo ideal,¹⁸ ou seja, de uma categoria, um instrumento, que mesmo não correspondendo à realidade e sua diversidade, auxilia em sua compreensão.¹⁹

A construção do conceito de humanismo partiu de elementos reconhecidamente provenientes do modelo italiano, tornando este um tipo ideal. A produção que identifica na Itália o pioneirismo e o “perfeccionismo” do Renascimento e do humanismo advém da obra de historiadores do século XIX, entre os quais o mais proeminente nesta questão foi Jacob Burckhardt. Em seu livro *A cultura do Renascimento na Itália - Um ensaio*, de 1860, ele afirmou que não foi a Antiguidade sozinha que produziu o Renascimento e o humanismo, mas sua estreita ligação com o espírito italiano. Para o autor, na Itália houve uma tomada de partido ao mesmo tempo erudita e popular pela Antiguidade de uma forma geral, enquanto fora dela o que ocorreu foi uma utilização erudita e adaptada de elementos isolados da Antiguidade.²⁰ Tal cenário impediu, por muito tempo, parte da historiografia de perceber em Portugal e em outras regiões da Europa a presença e o desenvolvimento do Renascimento e do humanismo.

¹⁷ VEYNE, Paul. “Os conceitos em história”. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Teoria da História*. São Paulo: Editora Cultrix, 1976, p.120.

¹⁸ Conforme Weber, “obtem-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isoladamente dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuado, a fim de se formar um quadro homogêneo de pensamento. Torna-se impossível encontrar empiricamente na realidade esse quadro, na sua pureza conceitual, pois trata-se de uma utopia. A atividade historiográfica defronta-se com a tarefa de determinar, em cada caso particular, a proximidade ou afastamento entre a realidade e o quadro ideal.” WEBER, Max. “A objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais”. In: *Max Weber. Sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 2010, p.106.

¹⁹ Ver REIS, José Carlos. A especificidade lógica da história. In: *História e teoria. Historicismo, Modernidade, Temporalidade e Verdade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, pp.122-126.

²⁰ BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália. Um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp.139-141.

Entretanto, é devido a esta construção de um modelo puramente racional e ideal que representa uma síntese, que se pode ter acesso a expressões particulares e específicas, das diversas individualizações históricas que um conceito permite.²¹ Assim, o termo humanismo será percebido como um referencial que adquire consistência quando se procura distinguir uma expressão da outra.

Partindo desse pressuposto, de perceber a “história como a descrição do individual através dos universais”,²² o intuito deste capítulo é notar as especificidades e particularidades que o conceito de humanismo é capaz de abarcar. É necessário atentar para as diversas expressões e para a identidade própria deste fenômeno em distintas regiões da Europa. Por esta razão deve-se falar em humanismos, e não em humanismo.

Paul Kristeller observou que, para que se entenda o que este conceito significou na Época Moderna, faz-se necessário buscar a história das palavras humanismo, humanista e humanidades. A palavra humanismo não existia, tanto no mundo antigo como durante o Renascimento. Foi somente em 1808 que o termo foi utilizado pela primeira vez, pelo professor alemão F. J. Niethammer, em uma discussão sobre o papel e o lugar dos autores clássicos na educação secundária. Associada ao Renascimento, a palavra foi empregada pela primeira vez em uma obra de George Voigt, intitulada *The Revival of Classical Antiquity or the First Century of Humanism*, publicada em 1859, um ano antes do ensaio clássico de Jacob Burckhardt, *A cultura do Renascimento na Itália*.

No século XVI, somente encontramos a palavra “humanista” aplicada aos mestres, professores ou os estudantes de humanidades. Já o termo *studia humanitatis* – traduzido hoje como humanidades – compreendia um grupo de matérias acadêmicas, sendo elas: gramática, retórica, história, filosofia moral e literatura.²³

O estudo destas disciplinas consistia na leitura de textos latinos clássicos, anteriores ao Cristianismo, de traduções latinas de obras gregas e também de leitura de textos originais em grego. A palavra latina *humanitas*, que deu origem a este sistema educacional é uma versão romana utilizada pelos humanistas modernos derivada de uma ideia grega bem mais antiga, a da *paideia*. Este conceito, já conhecido em Atenas nos séculos V e IV antes de Cristo, exprimia uma noção de educação enquanto formadora da personalidade humana.

Para tanto, a *paideia* era pautada em um panorama unificado e sistemático do saber a partir das sete artes liberais, sendo elas a gramática, a retórica, a lógica ou

²¹ REIS, José Carlos. *Opus Citatum*. p.128.

²² VEYNE, Paul. *Opus Citatum*. p.120.

²³ Ver KRISTELLER, Paul Oskar. *El pensamiento renascentista y sus fuentes*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993, pp.33-55.

dialética, a aritmética, a geometria, a astronomia e a harmonia. Mais tarde, quando da estruturação das primeiras universidades durante a Idade Média, este sistema pautou a estrutura educacional utilizada, dando origem ao *trivium* e ao *quadrivium*. Ao *trivium* cabiam as competências concernentes à linguagem e ao *quadrivium* às referentes às ciências. O objetivo principal era a educação intelectual e moral do homem. Com o domínio dessas sete disciplinas, o indivíduo estava preparado para discutir e vivenciar questões além das materiais e relativas ao trabalho. As artes liberais visavam assim o desenvolvimento da ética na vida em sociedade. Mas, o mero estudo delas, sem lhes internalizar os valores que contêm, de nada valia. Já o dissera Sêneca: “Estudam-se, não porque podem conferir a virtude, mas porque preparam o ânimo para recebê-la”.²⁴

Durante a Antiguidade Clássica, o ensino e a discussão eram baseados no domínio e na maestria verbal, na precisão intelectual e na habilidade dialética – sempre visando a possibilidade de moldar o desenvolvimento e a formação da personalidade humana mediante a educação.²⁵ Para esta “moldagem” educacional do homem, foi essencial o conceito ciceroniano de *virtus*, utilizado amplamente pelos modernos séculos depois. Entre as proposições constituintes do conceito, a primeira delas é:

(...) que realmente está ao alcance dos homens atingir o mais alto nível de excelência; segunda, que uma educação adequada constitui condição essencial para se alcançar esse objetivo; e finalmente, que o conteúdo de tal educação deve concentrar-se num estudo interligado da filosofia e da retórica.²⁶

A ideia de *paideia* dos gregos foi utilizada pelos romanos, alcançando grande expressão na obra de Cícero (*De Oratore* – 55 a.c) e de Quintiliano (*Institutio Oratoria* 96 d.c). Seus tratados retóricos foram imensamente influentes durante a Época Moderna, e serviram de base para a oratória. A maestria na oratória não consistia apenas em falar bem, mas sim em poder elaborar, apresentar ou criticar um conceito ou argumento – técnica que seria muito utilizada pelos jesuítas em seus trabalhos de missionação. Essas operações mentais requeriam, além do estudo e da prática da oratória, uma completa educação nas artes liberais.

Os humanistas da Época Moderna demonstraram ter consciência deste sistema de ensino e aprendizagem, associado a uma nova concepção sobre o homem

²⁴ Ver ULMANN, Reinhold Aloysio. “O humanismo no medievo”. In: *Dissertatio. Revista de Filosofia*. Universidade Federal de Pelotas. Departamento de Filosofia. nº 1, p. 64.

²⁵ Ver BULLOCK, Alan. “El Renacimiento”. In: *La tradicion humanista em Occidente*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

²⁶ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.109.

e Deus que estava em formação, por meio da recuperação da Antiguidade Clássica. A esta nova forma de conhecimento, os ingleses Thomas More e John Colet, dos quais se falará mais adiante, deram o nome de *New Learning*.

Mas foi somente no século XIX, que historiadores como Voigt e Burckhardt aplicaram a palavra humanismo às atitudes e crenças dos modernos que associaram com o interesse e a curiosidade pelo saber clássico – o qual definiram como sendo o humanismo renascentista.²⁷

Quando se faz menção a Burckhardt logo vem à tona a construção clássica do Renascimento e do humanismo italianos. O autor, demonstrando seu desejo romântico de buscar a glória de um povo em suas raízes e seu passado, concluiu que o Renascimento, e em consequência o humanismo, só poderiam ter se desenvolvido primeiramente na Itália em razão da fácil compreensibilidade do latim e do montante de recordação e monumentos ainda presentes – as ruínas de Roma – que teriam influenciado decisivamente o desenvolvimento do movimento.²⁸

O famoso ensaio em questão foi, por muito tempo, a referência primordial para os estudos acerca do Renascimento e do humanismo. Há algum tempo, sem o intuito de desconsiderar a importância deste clássico para os estudos acerca desta temática, muitos pesquisadores vêm relativizando algumas das noções criadas por Burckhardt.

A primeira delas é o uso da palavra Renascimento para abarcar um período tão vasto, complexo e diversificado que, aproximadamente, teria durado do século XIV ao XVII. Neste trabalho concordamos que não é possível unificar tanto tempo em apenas um conceito. Entretanto, nos alinhamos à visão de Kristeller que defende que sim:

(...) o período renascentista tem uma fisionomia própria, e que a incapacidade dos historiadores para encontrar uma definição satisfatória do dito período não nos autoriza a duvidar de sua existência; de outra maneira, e seguindo a mesma linha de pensamento, tenderíamos a duvidar da existência da Idade Média e do século XVIII.²⁹

Entretanto, como já se frisou no início do capítulo, percebe-se que a herança clássica e sua apropriação pelo Renascimento esteve sujeita a muitas mudanças durante o tempo, pois “cada período oferece uma seleção e uma interpretação diferentes da literatura antiga, e em distintas épocas, existiram fluxos e refluxos mais

²⁷ BULLOCK, Alan. *Opus Citatum*. pp.13-16.

²⁸ BURCKHARDT, Jacob. *Opus Citatum*. p.141.

²⁹ KRISTELLER, Paul. *Opus Citatum*. p. 34.

ou menos consideráveis acerca da popularidade dos autores gregos e latinos, juntamente com suas obras”.³⁰

Neste ponto, chega-se à outra crítica a obra de Burckhardt que consiste na relativização da afirmação de que o renascimento das fontes clássicas se deu somente no período moderno, em contraposição a uma Idade Média de ignorância e obscurantismo. Para o autor, existiu uma abrupta passagem entre o medievo e o Renascimento, seja na cultura erudita ou nos costumes.³¹ Kristeller e Bullock discordam dessa ideia, afirmando que outros modos de pensamento medieval, além do escolasticismo, sobreviveram durante o século XVI em muitas partes da Europa. Além disso, há muitos precedentes no medievo da visão que teve o Renascimento do homem e do mundo.³²

Como não poderia ser diferente, a Idade Média ocidental sofreu influência direta da Antiguidade, principalmente da romana. A língua da Igreja, das pessoas eruditas, da aprendizagem e de grande parte da literatura foi o latim. O saber antigo pautou muitas das práticas medievais. Esteve sempre presente no direito, na matemática, na astronomia e na literatura. Bullock ressaltou que “nenhum poeta foi tão lido na Europa medieval como foram Ovídio e Virgílio, e foi o último o escolhido de Dante para ser seu guia na primeira parte da sua Divina Comédia, a suprema representação da visão medieval da vida”.³³

Não é nenhuma novidade salientar o uso que a Igreja medieval fez da filosofia romana, já uma apropriação da grega, especialmente no que tange a sua teologia. O esforço de São Tomás de Aquino e outros padres da Igreja em conciliar as ideias de

³⁰ *Idem. Ibidem.* p. 35.

³¹ Skinner diz que “embora hoje seja lugar-comum dizer que o maior defeito da clássica análise de Burckhardt consistiu em isolar a Renascença de suas raízes medievais, é impressionante ver como esse mesmo tipo de pressuposição continua presente em boa parte dos estudos mais recentes sobre o pensamento renascentista. Como exemplo, utiliza a concepção de Hans Baron que, entre outros, insiste ainda em assinalar uma nítida ruptura por volta de 1400, afirmando que – enquanto um pensador como Salutati se conserva firmemente medieval – o fato de logo depois aparecer uma obra do feitio do *Elogio* de Bruni, nos mostra que foi transposto o limiar que separa o medievo da Renascença.” SKINNER, Quentin. *Opus Citatum*. p.123.

³² Jules Michelet, em seu livro *A Agonia da Idade Média*, escrito em 1855 como prefácio do sétimo e oitavo volume de sua *História da França*, considerou que muitas manifestações culturais renascentistas aconteceram durante a Idade Média. Dentre o apanhado que realizou, partindo do século XII, enumerou ritos populares, canções cavaleirescas, poesias, costumes baseados nos ritos pagãos, entre outros. Michelet, bastante decepcionado, concluiu que apesar da força dessas manifestações, a religião e a Igreja Católica, devido ao seu poder, conseguiram dar cabo a esse desenvolvimento cultural do homem, mantendo por mais alguns séculos ainda, o obscurantismo a as trevas, adjetivos com os quais o autor caracterizou o período. MICHELET, Jules. *A agonia da Idade Média*. São Paulo: Educ/ Imaginário, 1992, pp. 15-79.

³³ BULLOCK, Alan. *Opus Citatum*. p.18.

Aristóteles com o cristianismo, dando origem à escolástica, são provas da presença da Antiguidade durante a Idade Média.

Entretanto, o fato da cultura Antiga ter sobrevivido e ter sido largamente utilizada durante o medievo não significa, de maneira alguma, que ela foi incorporada com o mesmo propósito com que as redescobriram os modernos. Existiu uma diferença primordial no uso do mundo antigo durante o período que se convencionou chamar de medieval, e o momento seguinte, dito moderno.

A Idade Média, e neste caso fala-se principalmente da Igreja, sempre buscou conciliar o estudo dos clássicos pagãos com o ensinamento e os mandamentos do cristianismo, usando a antiguidade como uma ferramenta a seu favor. Os mitos, a arte, a literatura e a filosofia não existiram por si só, mas foram incorporados e adaptados conforme a crença cristã.

A forma do uso das fontes clássicas foi se alterando, aumentando e aperfeiçoando. Os eruditos do Renascimento deram continuidade ao estudo dos autores latinos cultivados pelos gramáticos medievais, entretanto, sem tentar conciliar a todo o custo o desenvolvimento da sabedoria secular à doutrina religiosa ou teológica.³⁴ No início da Época Moderna, ao menos por parte dos humanistas, o desejo era o de ressurreição completa da Antiguidade Clássica, que deveria ser o guia supremo em todos os setores da sociedade. Esta mudança gradual com relação à maneira da utilização do legado Antigo deve ser explicada, também, a partir da relação que os homens mantinham com Deus.

De forma muito geral, pode-se dizer que durante a Idade Média prevaleceu uma visão sobrenatural e transcendental acerca do lugar e do papel do homem no mundo. Tal visão se concentrava em Deus e considerava o homem como parte da criação divina. Já a concepção humanista se centrava no homem – e principalmente na experiência humana, como ponto de partida do conhecimento possível que o homem poderia ter de si mesmo, de Deus e da natureza.³⁵

Foi esta visão acerca do homem e Deus que motivou a busca e o desejo de reprodução do mundo antigo. Isso porque a concepção grega de educação e formação do homem através do conhecimento, a *paideia*, respondia ao desejo humanista de experiência, desenvolvimento da arte nos mais variados setores, e de desvelamento dos segredos da natureza.

Bullock apontou que um dos grandes atrativos do pensamento grego clássico consistia em focar especialmente no homem e na sua capacidade de ação e de

³⁴ Ver KRISTELLER, Paul. *Opus Citatum*. p.36.

³⁵ Estas três concepções se combinam e se entrelaçam no processo histórico de diferentes maneiras e formas, sendo às vezes, muito difícil sua demarcação em um determinado período ou momento histórico. Ver BULLOCK, Alan. *Opus Citatum*. pp.20-21.

reflexão. A preocupação já dos primeiros humanistas era a de fazer da filosofia uma escola da vida, dirigindo-a para os problemas comuns da humanidade.

Essa preocupação com a experiência humana explica o porquê das críticas contundentes à escolástica, que, em suma, tencionava discutir questões metafísicas e abstratas. Francesco Petrarca (1304–1374), considerado um dos precursores do humanismo italiano criticava os escolásticos, pois:

(...) estão sempre dispostos a nos dizer coisas que mesmo no caso de serem verdades, não contribuiriam em nada para enriquecer nossas vidas, pois permanecem indiferentes a perguntas tão vitais como a da natureza do homem, o propósito por qual nascemos e para onde nos dirigimos.³⁶

Essas primeiras críticas ao escolasticismo e a recuperação das fontes clássicas se deram, primeiramente, a partir do século XIV, na Itália, conforme será abordado no próximo item.

1.1.1: O humanismo italiano e seu pioneirismo

Em 1468, Pico della Mirandola, ainda um jovem de vinte e três anos, escreveu e publicou em Roma suas novecentas teses, intituladas *Conclusiones philosophicae, cabalisticæ et theologicae*,³⁷ obra em que compendiou suas ideias filosóficas, utilizando elementos do neoplatonismo e de influência árabe. Mais tarde, preparou uma espécie de introdução às suas teses, para a qual deu o título de *Oratio*.

Esta última é considerada como um manifesto do humanismo e do Renascimento. Nela, Mirandola afirmou: “Li em obras árabes que neste mundo nada se pode encontrar mais digno de admiração que o homem”.³⁸ Visto essa frase, entende-se que o desejo do autor foi o de acentuar o lugar privilegiado do homem no mundo.

Dresden observou que para Mirandola:

Uma vez concluída a criação e completando o mundo, o homem emerge e Deus diz-lhe: não te impus nenhum lugar determinado, nenhum plano fixo, nenhuma missão específica, e assim podes empreender qualquer tarefa e ocupar qualquer lugar que desejes. Tudo o mais que existe está submetido a leis que ordenei. Só tu tens possibilidade de determinar o que és. E Pico exclama então: “quanta

³⁶ Apud BULLOCK, Alan. *Opus Citatum* p.22.

³⁷ Das novecentas teses de Mirandola, treze foram consideradas heréticas pela Igreja Católica, que o proibiu de continuar com as discussões públicas sobre seu livro, como vinha fazendo e o obrigou a se retratar, como fez, imediatamente.

³⁸ Apud DRESDEN, San. *O Humanismo no Renascimento*. Lisboa: Editorial Inova, 1968, p. 13.

generosidade a Deus Pai, que grande fortuna a do homem! Quem pode deixar de admirar o camaleão que nós somos?”³⁹

Essas conclusões do humanista demonstram a perspectiva neoplatônica da importância da busca do conhecimento. Tal concepção parte da premissa de que Deus, tendo criado o mundo e todos os seus habitantes, desejou criar uma criatura consciente, que pudesse admirar e intervir na criação. Sendo assim, surgiu o homem, o único ser capaz de entender sobre si mesmo e o seu redor – a natureza.

Segundo Mirandola, a única maneira de garantir a dignidade da existência humana seria através da filosofia e da transformação que esta poderia causar à trajetória humana. Entretanto, mesmo o homem estando no centro e sendo detentor do livre-arbítrio, deveria voltar suas escolhas para o celestial:

Se temos a liberdade, prossegue Pico, “de fazer a nossa própria escolha, só há um objetivo digno de nós. Desprezemos o que é mundano, como muitos nos disseram que fizéssemos. Procuremos o que é celestial e transcende o mundo e em nada sejamos inferiores aos anjos. Matando tudo que é físico, alcançaremos a pura espiritualidade e encontraremos o repouso e a paz celestiais, talvez até enquanto continuarmos a viver aqui na terra”.⁴⁰

As afirmações de Mirandola representam o desejo de atuar na realidade em que se vivia. Entretanto, apesar da perspectiva de valorização do lugar do homem no mundo e de seu poder de atuação, a preocupação continuava voltada para a religião e para a espiritualidade.

Apesar de começarem a apresentar conflitos e contradições, o discurso religioso e o discurso científico caminhavam juntos, tanto para explicar como para significar um ao outro. Isto responde à consciência de Mirandola e outros humanistas acerca de seu poder de pensamento e atuação – mas sempre voltados para causas espirituais.

Jacob Burckhardt, como já se frisou acima, foi um dos primeiros estudiosos a requerer para a Itália o pioneirismo e a centralidade do Renascimento e da formação de pensadores humanistas. Em seu livro *A Cultura do Renascimento na Itália*, publicado pela primeira vez em 1860, o autor propôs que várias circunstâncias, entre elas a existência das repúblicas italianas, sua política externa, bem como o despertar do indivíduo em contraposição com a noção de comunidade do medievo, teriam “agitado e amadurecido a nação” mesmo sem a existência da herança dos Antigos. Entretanto, o Renascimento não teria tido sua “elevada e universal” importância histórica sem a contribuição da Antiguidade.

³⁹ *Idem. Ibidem.* pp.14-15.

⁴⁰ *Idem. Ibidem.* p. 15.

Sendo assim, para Burckhardt, a fim de que se entenda o surgimento e o desenvolvimento do Renascimento, se deve levar em consideração tanto as características presentes na Itália, bem como a Antiguidade. Defendendo esta proposição, o autor pretendeu salientar que o Renascimento não surgiu como uma mera reprodução ou reavivamento da Antiguidade, mas sim como uma junção entre esta e as características presentes nas cidades italianas. Em suas palavras: “não foi a Antiguidade sozinha, mas sua estreita ligação com o espírito italiano, presente ao seu lado, que sujeitou o mundo ocidental.”⁴¹

Entre os elementos possibilitadores da existência e do desenvolvimento do “moderno espírito italiano” estiveram: o desenvolvimento precoce da vida municipal, a convivência sob a mesma noção de igualdade entre nobres e burgueses, a formação de um meio social comum nas cortes que sentia a necessidade de educar-se, além das já mencionadas presença das ruínas de Roma e da aproximação considerável com a língua latina.⁴²

Se procurarmos as bases de formação dos pressupostos humanistas na Itália, voltamos para o século XII e para o estudo da retórica. Ainda no início do século, esta era ensinada buscando-se regras gerais, visto que seu objetivo era capacitar indivíduos a escrever cartas oficiais e outros documentos importantes com clareza e força persuasiva.

Com este trabalho, os chamados *dictatores*, cuja função primeira era ensinar a seus alunos regras retóricas estritamente formais para os documentos, começaram a se interessar e se preocupar com os negócios legais, sociais e políticos das cidades-estado italianas. A partir deste momento, meados do século XII, verificou-se um esforço sistemático desses mestres a fim de que o conteúdo de seus modelos tivesse valor e relevância para a vida pessoal e para a carreira de seus alunos. Com o passar do tempo, os autores desses documentos não se satisfaziam mais em opinar, de forma indireta, sobre a direção e administração dos negócios públicos. O interesse em apenas instruir para a arte retórica foi, aos poucos e gradualmente, sendo deixado de lado, para que os *dictatores* fossem reconhecidos como os conselheiros e mestres políticos para os governantes e as cidades.

Skinner apontou que durante o Quatrocentos houve uma importante e rápida expansão material sobre o mundo antigo, devido a uma busca sistemática empreendida pelos humanistas, especialmente nas bibliotecas monásticas. Nessas “caças aos tesouros”, importantes descobertas foram realizadas, especialmente obras de Cícero, considerado o “grande gênio” da Antiguidade. Entre elas as *Cartas de*

⁴¹ BURCKHARDT, Jacob. *Opus Citatum*. p.139.

⁴² *Idem. Ibidem*. pp. 139-190.

família do citado autor, encontrada em 1392, seu manuscrito completo *De oratore*, em 1421 e várias outras obras de sua autoria. As histórias de Tácito e Tucídides, bem como uma versão completa da retórica de Quintiliano – grande referência para os modernos – também foram recuperadas entre os séculos XIV e XV.⁴³

Stephen Greenblatt, em belíssimo estudo demonstrou como a descoberta da obra *De rerum natura*, de Lucrécio, no século XV, foi responsável pela formação dos elementos chave que influenciaram a concepção de mundo moderna. Tal como Skinner, o autor frisou que desde que Petrarca atingiu a glória, ainda no início do século XIV, ao recuperar obras de Lívio, Cícero e outros, os italianos iniciaram uma aventura obcecada atrás dos tesouros antigos. As obras encontradas eram copiadas, comentadas e, acima de tudo, circulavam, “conferindo distinção àqueles que as haviam encontrado e formando a base do que ficou conhecido como o “estudo das humanidades”.⁴⁴

Os humanistas sabiam, em razão da leitura dos clássicos com os quais já haviam tido contato, que muitos livros ainda estavam perdidos e precisavam ser encontrados. As minas de ouro estavam nos velhos mosteiros espalhados por toda a Europa. Por muitos séculos, quase toda a Idade Média, os únicos locais que se importaram com os livros eram as instituições religiosas. Greenblatt notou que, até mesmo na época estável e rica do Império Romano, os índices de alfabetização, comparados aos nossos, eram baixos. A situação ficou ainda mais crítica:

À medida que o império se esboroava, que as cidades decaíam, o comércio diminuía e uma população cada vez mais angustiada olhava para o horizonte procurando exércitos bárbaros, todo o sistema romano de educação básica e avançada desmoronava. O que começou como uma série de cortes virou um abandono total. Escolas fecharam as portas, bibliotecas e academias encerraram suas atividades, gramáticos profissionais e professores de retórica se viram sem emprego. Havia preocupações mais importantes que o destino dos livros.⁴⁵

Foi graças ao trabalho dos monges copistas, que apesar de não poderem analisar e criticar as obras que produziam, como se falará mais adiante, que as ideias e produções do mundo antigo foram salvas. Os estudiosos italianos sabiam da existência desses tesouros nos mosteiros e empreenderam verdadeiras aventuras, rodeadas de perigos e dificuldades, com o objetivo de recuperar o seu bem maior: a herança clássica. A empreitada em busca dos livros, localizados em recônditos nunca

⁴³ Ver SKINNER, Quentin. *Opus Citatum*. pp. 50-62.

⁴⁴ Ver GREENBLATT, Stephen. *A Virada. O nascimento do mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 28.

⁴⁵ *Idem. Ibidem*. p. 29.

antes explorados na Itália, França, Suíça e Alemanha era uma tarefa difícil e dispendiosa. Aos que emprestassem livros e não mais os devolvessem, eram rogadas pragas que causariam temor a qualquer mortal.⁴⁶ Além disso, os “caçadores dos tesouros” deveriam ter habilidades, como o conhecimento dos artifícios retóricos e as estruturas gramáticas do grego e do latim, para reconhecer um manuscrito antigo. A tudo isso, é necessário acrescentar as grandes dificuldades financeiras para se viajar nesta época. Tinham que ser observados os custos do aluguel de um cavalo, as taxas para atravessar rios e passar por estradas pedagiadas, esmolas para guias em trechos difíceis, despesas de alimentação e hospedagem, pagamento de um escriba assistente, acrescentando a isso os perigos e dificuldades do trajeto.⁴⁷

Em seu livro Greenblatt narrou a história de um importante “caçador de livros”, Poggio Bracciolini. Nascido em Terranuova no ano de 1380, ainda muito jovem se mudou para Florença. Em razão de anos de estudo e de suas consideráveis aptidões como humanista, passou a viver em Roma, exercendo o importante e estimado cargo de secretário apostólico do papa. Bracciolini nutria uma paixão imensa pelos clássicos, tanto que, em meados de sua trajetória, quando não mais trabalhava na cúria, empreendeu buscas incessantes à caça da herança dos antigos.

Entre os tesouros que encontrou estão alguns dos escritos de Cícero, Columella e Quintiliano. Mas, de longe, sua mais importante descoberta foi, possivelmente em um distante mosteiro localizado em Fulda, na Alemanha, a obra-prima de romano Lucrécio, *De rerum natura* – Sobre a natureza das coisas. O livro, na verdade um longo poema, influenciou gerações de humanistas em decorrência de sua forma e estilo extremamente requintados. Entretanto, sua influência mais importante não se deu no campo da gramática ou da retórica, mas em uma esfera bem mais ampla que abarcava a concepção de mundo e a atitude diante do conhecimento.

Lucrécio em sua obra seguiu os passos do seu mestre, o filósofo grego Epicuro. Ambos defendiam que a composição do universo de dava a partir: “de um número infinito de átomos que se movem aleatoriamente pelo espaço, como partículas de pó num raio de sol, colidindo, conectando-se, formando estruturas complexas,

⁴⁶ Uma praga comumente rogada foi citada por Leila Avrin em seu livro *Scribes, Script and Books: The Book Arts from Antiquity to the Renaissance*. Encontrada em um manuscrito localizado em Barcelona dizia: “Para aquele que roube, ou empreste e não mais devolva este livro a seu proprietário, que se mude em serpente e sua mão o destrua. Que seja vítima de paralisia e se percam seus membros. Que sofra à maravilha pedindo mercês em altas vozes e que não haja cessar para sua agonia até que cante dissoluto. Que vermes lhe roam as entranhas como lembrança do Verme que não morre e que quando finalmente vá a seu final castigo, que as chamas do Inferno o consumam para sempre”. *Apud GREENBLATT, Stephen. Opus Citatum*. pp.33-34.

⁴⁷ *Idem. Ibidem*. p.36.

separando-se novamente, num processo ininterrupto de criação e destruição”.⁴⁸ Sendo assim, somente os átomos seriam imortais, já que todas as estruturas por ele criadas, um dia iriam se destruir, para posteriormente, se recompor em forma de uma nova estrutura. Mas que relação a doutrina da criação, manutenção e destruição do universo por meio dos átomos manteve com uma nova concepção de mundo e, por conseguinte, com uma também nova relação com a ciência?

A resposta, de maneira simplificada, pode ser encontrada no seguinte raciocínio: sendo o universo feito por um número infinito de átomos que, incessantemente, se encontram em um processo de criação e destruição, não há espaço para a criação divina, muito menos para um ordenamento ou uma providência exercida de um ser superior sobre os homens e o mundo. Sendo assim, não existem segredos inacessíveis para a existência da vida humana ou da natureza. Essa concepção significou muito para o despertar e o desenvolvimento da Época Moderna, na medida em que liberou alguns homens, de maneira lenta e gradual, de medos e traumas de castigos de vida após a morte, e, principalmente, os incentivou a buscar o conhecimento, partindo de uma compreensão racional e “científica” do mundo, e não mais divina ou sobrenatural.

A proposição de Greenblatt quanto à importância da obra de Lucrecio para o despertar da modernidade pode também ser aplicada a muitos dos livros encontrados nesse mesmo espaço temporal. Sua descoberta e a circulação de suas ideias significaram o desenvolvimento do Renascimento e, principalmente, de uma nova atitude diante do saber.⁴⁹

A Itália foi pioneira nesta jornada. Como os humanistas eram, na grande maioria das vezes, patrocinados por príncipes, papas, soberanos e nobres, verificou-se, primeiramente, o desenvolvimento de um humanismo cívico, definido por Michael Mullet como “um conjunto de ideais que exigiam que cada indivíduo os servisse para a renovação moral e educacional da cidade como comunidade”.⁵⁰ A exigência de organização e educação das cidades-estado, através da construção de bibliotecas do pensamento antigo, da criação de universidades e escolas de latim e a herança arquitetônica foram essenciais para o desenvolvimento do movimento, que floresceu graças à presença maciça dos humanistas nas cortes a fim de engrandecê-las com sua arte e conhecimento.

O ideário humanista não demorou a se alastrar por várias regiões da Europa. Em cada local, o movimento adquiriu cores e objetivos próprios. Entretanto, todos os

⁴⁸ *Idem. Ibidem.* p. 13.

⁴⁹ *Ver Idem. Ibidem.* pp.12-13.

⁵⁰ MULLET, Michael. *A Contra - Reforma e a Reforma Católica nos Princípios da Idade Moderna Europeia*. Lisboa: Gradiva, 1985, p.25.

humanistas apresentaram uma característica em comum, mesmo que esta fosse utilizada para fins distintos: a necessidade de recuperar a herança dos Antigos, aplicá-la e desenvolvê-la no presente.

1.2: OS HUMANISMOS EM PORTUGAL: RENOVAÇÃO DA FÉ E GLORIFICAÇÃO DA EXPERIÊNCIA

Durante o século XVI verificou-se, em quase toda a Europa, uma preocupação com a valorização do comportamento moral do homem, o que impulsionou a formação de expressões humanistas que, em associação com a recuperação das fontes clássicas, tinham por objetivo renovar a religião e os costumes. Um dos fatores que incentivou esse desejo de transformação e regeneração foi o cenário que assolou várias regiões europeias, desde o final do medievo, em momentos parecidos e não distantes uns dos outros – foi a chamada época das desgraças.

Jean Delumeau concluiu que a Reforma, a que se deve acrescentar também o humanismo cristão, “foi uma resposta religiosa à grande angústia dos fins da Idade Média, quando toda uma série de catastróficos acontecimentos sacudiram e desorientaram as almas”:

(...) a guerra dos Cem Anos, a peste negra, fomes frequentes, o Cisma do Ocidente (...), o fracasso do grande estado da Borgonha com a trágica morte de Carlos, o temerário, a guerra das Duas Rosas, as guerras hussitas e a crescente ameaça turca, contra a qual se rogava diariamente recitando o Angelus.⁵¹

Outro acontecimento que se mostrou extremamente simbólico e devastador para a cristandade foi o saque de Roma, ocorrido em 1527. A guerra se deu em razão das lutas dinásticas entre líderes italianos e Carlos V, soberano Habsburgo da Alemanha, Espanha e Holanda. Roma, que não contava com um exército preparado teve suas defesas rapidamente destruídas. Os soldados e parte da população, já assolados em decorrência da peste e da fome envolveram-se em uma série de assassinatos, torturas, pilhagens e violações. Relatos de destruição de oficinas, roubos e de “hospitais inteiros e orfanatos esvaziados e seus ocupantes desamparados afogados nas águas sanguinolentas do rio Tibre”,⁵² correram a Europa por muitos anos.

⁵¹ DELUMEAU, Jean. *La Reforma*. Calabria, Barcelona: Editorial Labor, 1967, p. 6.

⁵² WRIGHT, Jonathan. “Novos atletas para combater os inimigos de Deus”. Jesuítas e Reformas”. In: *Os jesuítas. Missões, mitos e histórias*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006, p. 23.

O saque da cidade e suas consequências tiveram um efeito de choque e de aviso. Muitos atribuíram o fato ao período de uma existência descuidada em Roma, cercada de dívidas, cultura e extravagância, sem que se pensasse na religião e na salvação. Um famoso frade de Ferrara, Girolamo Savonarola, morto em 1498, que anunciava o perigo de elementos não cristãos do Renascimento, como o culto da beleza e a glorificação do homem e de suas realizações, foi largamente venerado após a catástrofe, e suas ideias de um cristianismo puro e disciplinado foram amplamente retomadas e difundidas na Itália.⁵³ Savonarola, que governou Florença por vários anos, foi o representante máximo do ápice do arrependimento frente aos prazeres do mundo. Durante seu governo da República florentina, o frade puniu a sodomia como crime capital, atacou os banqueiros e príncipes pela manutenção de seus luxos extravagantes, além de proibir o jogo, o canto e a dança. Organizou a Fogueira das Vaidades, quando:

(...) os ardentes seguidores do frade saíram pelas ruas reunindo objetos de pecado – espelhos, cosméticos, roupas sedutoras, livros de canções, instrumentos musicais, cartas de baralho e outros artefatos de jogos, esculturas e pinturas com temas pagãos, as obras dos poetas antigos – e jogaram tudo numa enorme pira acesa na Piazza della Signoria.⁵⁴

O mais impactante e simbólico para que fiéis aderissem a tais manifestações, foi a visão de uma Roma, símbolo e sede do catolicismo, arruinada e saqueada. Se até o lugar da morada do papa havia sido destruído, o que seria de outras regiões? Em meio a essa e outras tragédias “os indivíduos e as sociedades tomaram consciência de sua maldade, se sentiram culpados e pensaram que somente o pecado podia ser causa de tantas desgraças”.⁵⁵ A Igreja também foi culpada – já que muitas vezes preocupava-se mais com a esfera temporal e o poder político, além de seus membros manterem, muitas vezes, hábitos ostentatórios e imorais.

Os homens, a todo o momento, deveriam lembrar-se do sofrimento de Cristo e de seu esforço para salvar a humanidade, tendo-o como exemplo em suas atitudes diárias. A arte, em geral, seguiu um estilo denominado de *Ars moriendi*, no qual todos os artistas representavam a paixão de Cristo, os ultrajes e a flagelação por quais passou. Ainda conforme Delumeau:

Nas grandes catedrais do século XIII não havia representações do Salvador crucificado, nem da *Pietà*, era a época do “Deus Belo” de

⁵³ Ver MULLET, Michael. *Opus Citatum*. p.16.

⁵⁴ GREENBLATT, Stephen. *Opus Citatum*. p.185.

⁵⁵ *Idem. Ibidem*. p.185.

Amiens. O século XV se opôs a esta imagem com Cristo atado, flagelado e lamentável de Saint-Dizier.⁵⁶

A consolação e a busca de redenção não deixou de acontecer por meio de um viés religioso, mas agora sob uma nova ótica. Houve, entre vários teólogos, uma retomada do interesse pelos escritos de Santo Agostinho (354-430). Estes religiosos “sublinhavam o poder do Deus Onipotente, o perigo da vaidade deste mundo, a loucura dos desejos e dos pensamentos humanos e a necessidade da graça divina”.⁵⁷ Verificou-se igualmente “a atenção das pessoas para a oração frequente, a meditação, o recurso regular aos sacramentos da Igreja e às leituras piedosas”.⁵⁸

Michael Mullet denominou tal quadro como o das regenerações religiosas individuais acumuladas. Para ele, os europeus de todas as crenças religiosas atravessaram a mesma sequência de angústia espiritual, colapso nervoso e libertação através da conversão, por exemplo. Esta mudança na forma de vivenciar a religião, apoiada pela crise social, iniciada no século XIV e acentuada nos dois séculos seguintes, acarretou uma tendência reformadora, que produziu a Reforma e a Contrarreforma Católica e também serviu de inspiração para o humanismo que se desenvolveu em consonância com os princípios cristãos.

Um dos construtores e idealizadores do que se convencionou chamar de humanismo cristão foi Erasmo de Roterdã. Nascido em Rotterdam, na Holanda, foi educado pelos Irmãos da Vida Comum, ordem monástica que em discrepância com muitas outras de seu tempo, se aplicava a viver “na prática” os ensinamentos do catolicismo. Contrários ao misticismo e às teorias teológicas e abstratas, seus membros dedicavam-se a viver imitando a vida de Cristo.

Erasmo sempre se sentiu muito atraído por este ideal, e ainda enquanto estava em sua cidade natal travou contato com as primeiras influências do humanismo italiano, pelo qual desde o início mostrou grande interesse, tornando-se cedo um entusiasta do movimento, em busca da Antiguidade e de seus clássicos e do uso do latim.⁵⁹ Nascido em 1466, ordenou-se sacerdote com vinte e cinco anos. Logo depois, após autorização de seus superiores religiosos, estudou Teologia em Paris. Quando formado, passou a viajar por vários locais da Europa, entre os quais estiveram Inglaterra, Holanda, Lovaina, Basileia e Itália, onde recebeu seu doutoramento em 1506. Em todas as suas viagens, Erasmo foi acolhido por humanistas que o admiravam, e patrocinado pela nobreza.

⁵⁶ *Idem. Ibidem.* pp. 9-10.

⁵⁷ MULLET, Michael. *Opus Citatum.* p. 14.

⁵⁸ *Idem. Ibidem.* p. 15.

⁵⁹ DRESDEN, Sem. *Opus Citatum.* pp. 115-116.

Durante toda a sua vida, produziu e publicou muito. Nos seus escritos, são claros elementos do humanismo, como o retorno constante às fontes clássicas em consonância com o desejo de renovação da prática religiosa cristã. Entre outros, escreveu em latim *A arte epistolar*, *O Método de Estudo*, *As fórmulas do colóquio familiar* e *A civilidade pueril*, livros relacionados à área da pedagogia. Dentre seus outros inúmeros livros estão os *Adágios*, uma coletânea de mais de oitocentos provérbios e sentenças oriundas dos clássicos, o *Manual do Cavaleiro Cristão*, *O Elogio da Loucura*, a tradução latina do Novo Testamento, os *Colóquios* e muitos outros. Em 1539, alguns anos após a sua morte, todas as obras foram inseridas no *Index Prohibitorum* pelo Vaticano.⁶⁰

As produções de Erasmo, apesar de apresentarem temáticas e objetivos distintos, contêm um traço que as une: o desejo de renovação da fé e dos hábitos cristãos, de uma religião mais pura e verdadeira, por meio do retorno aos Evangelhos e de sua livre leitura e discussão. Escrito em 1508, durante uma viagem da Itália para à Inglaterra, e publicado em 1511, em Paris, o *Elogio da Loucura* foi o livro que notabilizou Erasmo em todo o Ocidente, depois de sua tradução para inúmeras línguas. Dedicado ao seu amigo inglês Tomás Morus, o escrito tinha por objetivo principal demonstrar o bem que a loucura causava a trajetória humana.

Ao longo da sua narrativa, o autor teceu diversas críticas à maneira como a religião cristã vinha sendo conduzida. Para tanto, legitimou com maestria seus argumentos apoiando-se nos autores Clássicos e nos Evangelhos. Para justificar o tom jocoso, que ele próprio admitiu utilizar, amparou-se “na antiga comédia, que criticava todo o mundo” e em “vários grandes homens”, como Luciano, Homero, Plutarco, São Jerônimo, entre outros.⁶¹ Logo no início, Erasmo revelou sua crítica à hierarquia adotada pela Igreja e a importância que os fiéis davam para ela. Segundo ele, de nada importavam os religiosos “superiores”, mas sim a vida e o exemplo de Jesus. Para tanto afirmou: “Há mesmo pessoas cujos escrúpulos são tão deslocados que prefeririam ouvir blasfêmias contra Jesus do que o mais leve gracejo sobre os papas ou os poderosos (...).”⁶²

A seguir refutou o método escolástico, chamando seus seguidores de “pedantes”, que apenas sobrecarregavam a cabeça das crianças com “bagatelas difíceis”. Ao se referir à prática do discurso, refutou o plágio ou a repetição fortuita dos clássicos e das formulações dos Pais de Igreja, dizendo sobre seus autores: “(...) depois de terem trabalhado trinta anos num discurso, às vezes plagiado em sua

⁶⁰ FERACINE, Luiz. *Filosofia comentada. Erasmo de Rotterdam*. São Paulo: Lafonte, 2011, pp. 14-19.

⁶¹ DESIDÉRIO, Erasmo. *Elogio da Loucura*. Porto Alegre: LP&M, 2003, p.8.

⁶² *Idem. Ibidem*. p.9.

melhor parte, o oferecem a seguir como uma obra que eles escreveram ou ditaram (...).”⁶³ Outra crítica feita foi à prolixidade característica das obras escolásticas. Erasmo não apreciava as construções abstratas e difíceis de acessar que serviam apenas para dificultar o entendimento. Em sua obra fez o contrário, dizendo: “não empregarei nem dilemas, nem silogismos, nenhum desses raciocínios capciosos de que servem geralmente nossos lógicos sutis (...).”⁶⁴

A ele incomodavam os títulos que os homens que “diziam” dominar as ciências ensejavam para si. Sobre essa questão disse: “eles esquecem então que são apenas homens e querem ser vistos como deuses; amontoam, a exemplo dos Titãs, ciências sobre ciências, artes sobre artes, e servem-se delas como outras tantas máquinas para fazer guerra à natureza”. Sobre os gramáticos, disse que estes eram pedantes.⁶⁵ Criticou os juristas:

(...) quando eles entrelaçam quinhentas ou seiscentas leis umas com as outras, sem se importar se elas têm ou não relação com os assuntos de que tratam; quando amontoam glosas sobre glosas, citações sobre citações, fazendo assim o vulgo acreditar que sua ciência é uma coisa muito difícil. Pois estão convencidos de que nada é mais admirável que o que custa muito esforço e trabalho.⁶⁶

Dando prosseguimento a sua refutação aos que mantinham e utilizavam a erudição como meio de se distanciar e se sobressair aos demais, escreveu que até mesmo os próprios apóstolos, “se fossem obrigados a discutir com eles sobre todos esses assuntos, teriam necessidade de um espírito muito diferente daquele que receberam do alto”.⁶⁷ A contundente crítica de Erasmo pode ser interpretada de duas maneiras. Em primeiro lugar, pode-se dizer que escreveu contra os que desejavam manter o conhecimento enclausurado e inacessível para os menos letrados e com posições não tão importantes na hierarquia da corte ou no clero. Para ele, assim como para Oliveira, como veremos adiante, o conhecimento deveria servir para orientar o homem em suas ações diárias, e não para ser inatingível ou confundir.

Outra interpretação, e para essa Erasmo deu mais ênfase é que, desejosos de mostrar seu conhecimento por vaidade, os teólogos e os ditos conhecedores do Evangelho, deturpavam ao seu gosto e interesse as Escrituras. Segundo ele, o que a maioria fazia era criar proposições inúteis sobre a fé, procurando causas e explicações, quando o que deveriam fazer, seguindo o exemplo dos apóstolos era

⁶³ *Idem. Ibidem.* p.13.

⁶⁴ *Idem. Ibidem.* p.31.

⁶⁵ *Idem. Ibidem.* p.77.

⁶⁶ *Idem. Ibidem.* p.83.

⁶⁷ *Idem. Ibidem.* p.87.

unicamente crer em Deus, como inspirava a seguinte passagem do Evangelho: “*Deus é espírito, e os que adoram devem adorá-lo em espírito e verdade*”.⁶⁸ Para Erasmo, a teologia produzida pelos que o rodeavam era “profana, presunçosa, fria, vil e repulsiva”. Os religiosos eram os seres com menos religião do mundo, visto que ao invés de desejarem imitar a Cristo, almejavam imitar uns aos outros, em razão de sua arrogância.⁶⁹

Os verdadeiros crentes advertia Erasmo, deveriam fundamentar a religião na vida de Jesus e em seus hábitos simples. A única lei a ser seguida era a da caridade. Assim, concluiu a sua crítica aos métodos escolásticos que preconizavam a leitura de imensos comentários, ao invés do mergulho nos próprios Evangelhos. Essa foi uma das premissas mais seguidas e defendidas pelos humanistas que desejavam reformar a Igreja. A inspiração e o modelo deveriam vir de Cristo e dos apóstolos, ou seja, da leitura da Bíblia.

As críticas mais contundentes elaboradas por Erasmo no *Elogio da Loucura* dizem respeito a suas opiniões acerca da adoração das imagens, do pagamento de dízimos e das superstições em geral. Para o humanista, todas essas ações significavam apenas uma coisa: “dinheiro no bolso dos monges e padres”. Os que acreditavam estar protegidos de algum mal por terem visto ou visitado uma estátua, ou por pendurarem fivelas e arreios em seu cavalo, estavam redondamente enganados. Refutou também os que acreditavam estar salvos após a morte por pagarem indulgências:

Que direi dos que repousam tranquilamente sobre as indulgências, contando de tal maneira com sua eficácia que medem como por uma clepsidra o tempo que devem ficar no purgatório, calculando assim os séculos, os anos, os meses, os dias e as horas com tanta exatidão como se tivessem feito tabelas matemáticas? E daqueles outros que cheios de confiança em certos amuletos, em certas preces mágicas que algum devoto impostor terá inventado para seu prazer ou seu proveito, prometem-se nada menos que riquezas, honrarias, enfim, um lugar no céu, ao lado de Jesus Cristo?⁷⁰

Erasmo desejava que os homens deixassem de querer estar ao lado de Cristo somente após a morte, e que os religiosos se preocupassem mais com as ações de seus seguidores, e não com o dinheiro que recebiam por incentivar a adoração dos santos, a crença nas superstições e o pagamento do dízimo.⁷¹

⁶⁸ *Idem. Ibidem.* p.88.

⁶⁹ *Idem. Ibidem.* p.95.

⁷⁰ *Idem. Ibidem.* p.62.

⁷¹ *Idem. Ibidem.* pp.61-74.

Outra obra em que teceu críticas com o mesmo teor foram os *Colóquios*. Como diz o título, os escritos se caracterizaram por tomar a forma de um diálogo. Erasmo escreveu vários *Colóquios* ao longo de sua trajetória, tratando de diversos temas como o casamento, o conhecimento, a morte, a arte, os métodos de estudo, entre muitos outros. O ideal que guiou as produções sempre foi quais eram as práticas adequadas para a vida de um bom cristão. Em 1533 todos os seus colóquios foram publicados em uma só obra.⁷²

Um de seus diálogos tratou especialmente da questão religiosa. Foi o *Convivium religiosum*, escrito e publicado em 1522, mas revisado e complementado na edição de 1533. Como cenário para sua narrativa e conselhos, Erasmo criou um encontro entre vários homens letrados, que se reuniam para realizarem uma refeição e discutirem diversos assuntos. Todas as pautas, independente de suas temáticas, foram voltadas para uma mais ampla: as práticas do cristão em sua esfera de atuação e a forma como sua religiosidade deveria ser nutrida.

Ao propor que vários homens, sem serem exclusivamente religiosos, se reunissem para estudar e discutir elementos da teologia e das Escrituras, Erasmo demonstrou, mais uma vez sua defesa da interpretação da Bíblia e de sua constante leitura pelos fiéis. Entretanto advertiu, ao se referir às Epístolas de São Paulo, que as palavras bíblicas somente deveriam ser ditas ou utilizadas para qualquer fim, desde que seu significado estivesse no coração de quem as proferia.⁷³

Outra pauta envolveu as ordens religiosas. Em determinado diálogo, o tema dos mosteiros veio à tona. A questão posta entre os convivas se desenvolveu em torno do que era oferecido para as casas religiosas, e se era esse um dinheiro bem gasto. A resposta foi que sim, mas somente caso algo fosse oferecido em prol da necessidade, e não da extravagância. E mesmo assim, só deveriam ser agraciados os mosteiros e religiosos que demonstrassem zelo pela “verdadeira religião”.⁷⁴

O *Elogio da Loucura* e os *Colóquios* são exemplos das críticas construídas por Erasmo para algumas das práticas instituídas e apoiadas pela Igreja. Mais do que isso, são também proposições da busca de um conhecimento, pautado e inspirado na herança dos antigos, mas voltado para a manutenção de uma fé mais esclarecida e verdadeira.

⁷² Para um estudo aprofundado dos *Colóquios* e de sua publicação em Portugal no século XVI ver OSÓRIO, Jorge Alves. *O humanismo português e Erasmo. Os Colóquios de Erasmo editados em Coimbra no século XVI. Estudo e apresentação crítica do texto*. 2 tomos. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1978.

⁷³ Ver DESIDÉRIO, Erasmo. “The Godly Feast. *Convivium Religiosum*.” In: *Collected works of Erasmus. Colloquies*. Toronto: University of Toronto Press, 1997, p. 203.

⁷⁴ *Idem. Ibidem*. p.199.

Assim como Erasmo, muitos outros humanistas tinham como prática constante a leitura da Bíblia e sua interpretação. O redescobrimto das Escrituras e a “limpeza das impurezas que a deformavam”⁷⁵ estimulou a busca de uma religião mais sincera, vívida, pautada pelo Evangelho, com poucos dogmas ou cerimônias supersticiosas. Buscava-se uma interação entre a herança clássica, o cristianismo e as resoluções dos problemas deste. Entretanto, como atentou Elisabeth Feist Hirsch, qualquer um que se dedicasse a absorver a literatura da Antiguidade defrontava-se com um sério problema:

(...) a antiguidade pagã fazia parte de um determinado cosmos que incluía os deuses porque, ao contrário do que sucedia com o deus-criador cristão, não fora revelada mensagem alguma destinada a ser seguida pelos homens. Desse modo os filósofos da Antiguidade especulavam livremente sobre a existência do homem, ao passo que os cristãos acreditavam na veracidade da Bíblia.⁷⁶

Para resolver este impasse, os humanistas cristãos sempre afirmaram acreditar que os princípios do cristianismo se situavam num plano ético mais elevado do que os ensinamentos dos antigos filósofos, mas julgavam que o estudo dos antigos autores pagãos conduzia a uma compreensão mais profunda das doutrinas cristãs. A concepção de uma “fé culta”, fortificada e não enfraquecida pelo saber humanista, influenciou grande parte da Europa. Esta fé “diferia da das gerações anteriores, menos familiarizadas com a herança da civilização antiga, ou de uma fé de simples submissão a um ser superior”.⁷⁷ O desejo era o de conciliar o humanismo com uma reforma do catolicismo.

A conciliação entre a fé e o saber não foi uma tarefa fácil. Para os humanistas, quase todos com vinculação religiosa, não era fácil acalmar a consciência quando se buscava arduamente pelo conhecimento. Isso porque, há muitos séculos a curiosidade era vista e também punida como um pecado mortal. Durante toda a Idade Média, apesar de as instituições religiosas e seus membros terem sido os responsáveis pela manutenção e conservação dos escritos antigos, isto não significou que os livros fossem estudados ou discutidos.

Segundo a Regra Beneditina, datada do século VI e balizadora do comportamento dos monges, todos os religiosos deveriam ser obrigados a saber ler para adentrar nas ordens. Além dos momentos de leitura em silêncio no claustro, todo dia, durante as refeições, um dos membros deveria ler em voz alta para os demais

⁷⁵ DELUMEAU, Jean. *Opus Citatum*. p.24.

⁷⁶ HIRSCH, Elisabeth Feist. *Damião de Góis*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 6.

⁷⁷ *Idem. Ibidem*. p.6.

companheiros. Entretanto, como as leituras poderiam proporcionar momentos de orgulho para quem as fizesse e, possivelmente “falatórios” para quem as ouvisse, um dos tópicos da Regra ordenava que as leituras jamais deveriam provocar discussões, perguntas e debates. Sobre esta questão, São Bento dizia: “Não ouse alguém fazer alguma pergunta sobre a leitura, ou outro assunto qualquer, para que não se dê ocasião”.⁷⁸

É muito claro que a expressão “para que não se dê ocasião” fazia alusão a possíveis dúvidas e argumentações em relação aos dogmas, à Igreja e à própria religião, que a leitura dos clássicos bem como dos livros sagrados poderia acarretar. Essa admoestação ao conhecimento e à curiosidade estiverem presentes entre os membros e fiéis da Igreja Católica desde o início da queda do Império Romano. Um personagem exemplar para ilustrar este cenário foi São Jerônimo, que viveu no século IV. Em suas cartas, contou que viveu uma luta interna e angustiante, visto que amava os clássicos e seu estilo, mas sabia que lê-los e acima de tudo, interpretá-los era pecado. Dizia que desejava disciplinar o corpo e salvar sua alma, mas não conseguia abandonar os prazeres advindos do conhecimento. Em seus escritos confessava: “Eu fazia jejuns, só para depois ler Cícero. Passava muitas noites em vigília, chorava amargas lágrimas evocadas do mais fundo do meu coração por causa da lembrança de meus pecados passados; e então pegava novamente Plauto”.⁷⁹

O que o salvou da perdição do contato com as fontes clássicas foi um sonho, na verdade um pesadelo. Em seu devaneio, São Jerônimo sonhou que estava diante do trono de julgamento de Deus. Pedindo-lhe para que expusesse sua crença, disse que era cristão. O juiz disse então que mentia, e que na verdade ele era ciceroniano. O Senhor, ao invés de condená-lo, como merecia, ordenou apenas que Jerônimo fosse açoitado. Após a penitência seu pecado foi perdoado, desde que nunca mais voltasse a ler as obras de autores pagãos.

Após o sonho, São Jerônimo fundou dois mosteiros em Belém, local em que produziu sua obra mais famosa, a Vulgata – tradução da Bíblia hebraica e grega para o latim. O religioso serviu de modelo e inspiração, e por que não, ameaça a gerações de religiosos durante séculos. Por muito tempo, o conhecimento e a curiosidade estiveram sob a sombra do pecado. Os livros sagrados e os escritos dos Padres da Igreja por toda a Idade Média também estiveram sob “censura”. Tinha-se acesso a eles, mas por meio apenas de interpretações já feitas por alguém autorizado.

A tendência de renovação da vivência religiosa e de seus preceitos auxiliou a reverter este cenário. Para entender a Igreja, seus dogmas e até mesmo a fé,

⁷⁸ GREENBLATT, Stephen. *Opus Citatum*. p.31.

⁷⁹ *Idem. Ibidem*. p.85.

desejava-se ter acesso às “fontes primárias” e seus autores. O desejo era de um “cristianismo mais próximo do Evangelho e de uma Teologia mais chegada à Tradição”.^{80 81}

Finalmente, chegando ao tema que interessa a este subitem, pode-se dizer que em Portugal o movimento humanista foi condicionado por duas expressões típicas das terras lusas: a intensa religiosidade católica e a empresa das navegações e dos descobrimentos. José Sebastião da Silva Dias notou que o humanismo em Portugal não foi apenas uma atitude literária, mas sim “uma tentativa de reconsideração, ao mesmo tempo estética e filosófica, dos costumes e concepções do homem cristão”.⁸² Completando a afirmação do autor, observa-se que não apenas em Portugal, mas em boa parte da Europa verificou-se a associação do humanismo aos princípios do cristianismo, desde os primeiros humanistas, como o já citado Pico della Mirandola até os representantes de corrente humanista artística e literária italiana. Nenhum deles dissociou a temática religiosa de suas produções.

Na Península Ibérica, este entrelaçamento entre aspectos da cultura e da religião foi muito vivo. Tanto Portugal como Espanha eram monarquias católicas. Além disso, em relação ao restante da Europa, apresentavam maior unidade religiosa, desde a expulsão dos mouros e judeus, na última década do século XV. Todos esses fatores contribuíram para que nesses países o movimento humanista apresentasse um caráter religioso ainda mais próprio e acentuado.

Para José Pina Martins, o erasmismo, além de ser um movimento cultural verificável apenas em obras de arte ou literárias, foi uma tendência que alterou os costumes e as atitudes diante da vida, como bem já se explicitou acima. Conforme o autor, cada sujeito vivenciou as propostas humanistas de tendências cristãs conforme suas necessidades e esfera de atuação na sociedade. Além disso, Martins ressaltou que embora seja comum dizer que em Portugal o humanismo se manifestou sobretudo na ação, como na empresa da navegação ou nas atitudes religiosas diárias, houve vários pensadores lusos que também se destacaram e se sobressaíram por meio da

⁸⁰ DIAS, José Sebastião da Silva. *Portugal e a Cultura Europeia. Séculos XVI a XVIII*. Porto: Campo das Letras, 2006, p.58.

⁸¹ No início da Idade Média, o interesse pela filosofia e pela ciência se mostrou escasso e pouco desenvolvido. O foco voltou-se para os estudos gramaticais e teológicos, guiados pelas obras e ensinamentos de Santo Agostinho e outros Padres da Igreja. A partir do século XI, com o surgimento do escolasticismo este cenário começou a se transformar. A matéria prima da teologia cristã, a Bíblia e as obras de importantes teólogos, foram adaptadas para um sistema disposto por temas e logicamente coerente. Esse desejo de uma organização temática resultou, por exemplo, no *Libri Sententiarum* de Pedro Lombardo e no *Decretum* de Graciano, que por muitos séculos serviram como referência para a teologia e o direito canônico. Por esta razão explica-se o interesse dos humanistas ao regresso às fontes bíblicas e patrísticas do cristianismo e a sua dedicação à execução do trabalho de uma “filologia sagrada”. Ver KRISTELLER, Paul. *Opus Citatum*. pp.99-100.

⁸² DIAS, José Sebastião. *Opus Citatum*. p.55.

inserção no campo das letras, como D. Martinho de Portugal, Henrique Caiado, Jorge Coelho, Luís Teixeira, Frei Brás de Braga e Frei Diogo de Murça. Este último foi reitor da Universidade de Coimbra em 1543, e possuía em sua biblioteca pessoal vários exemplares de Erasmo, como os *Opera Omnia*, em uma edição de 1540-41, os *Colloquia*, as *Annotationes*, as *Paraphases* do Novo Testamento, além de edições com lições textuais de Erasmo de Santo Hilário e São Cipriano de Cartago – importantes padres da Igreja.⁸³

Durante parte do reinado de Dom João III (1521-1557), houve um grande desenvolvimento da corrente de humanistas e tentativas de instituir um ensino renovado, pautado nos mestres da Antiguidade clássica. Uma das preocupações do rei foi a de renovar a cultura portuguesa e reestruturar o sistema escolar de acordo com as exigências humanistas e renascentistas.

Nesse período percebeu-se um grande fluxo de humanistas ensinando ou trabalhando em Portugal e igualmente um elevado número de portugueses, entre os quais Damião de Góis, André de Resende, Diogo Pacheco, Francisco de Holanda e Aires Barbosa, que receberam bolsas de estudos, quer de seus governantes, quer de seus superiores hierárquicos, para estudar em diversas partes da Europa, como Paris, Bordeaux, Lovaina, Florença, Bolonha e Pisa. Eclesiásticos, ensaístas, pedagogos, filólogos, teólogos, artistas, jurisconsultos e literatos, que no estrangeiro conviveram com figuras como Erasmo, Luís Vives, Guilherme Budé e Melancton voltaram transformados pelo contato que tiveram com o humanismo. Quanto às mudanças nos principais centros de ensino do reino, deve-se atentar para a reforma do ensino preparatório do mosteiro de Santa Cruz, localizado em Coimbra. Foram convidados professores estrangeiros, abandonou-se o plano de estudos medieval, deu-se grande importância para a docência de línguas eruditas, valorizou-se a literatura e a cultura clássicas e introduziu-se o ensino da teologia.⁸⁴

Reformas na universidade também ocorreram. Depois de várias tentativas de reestruturação em Lisboa, esta foi transferida para Coimbra, cidade em que seu corpo docente foi transformado junto com o sistema pedagógico. Segundo Manuel Rodrigues, os mestres, procurando colocar o ensino da teologia em dia com o que se passava nos centros mais cultos da Europa, substituíram os ensinamentos escolásticos dialéticos. Além disso, se observou interesse cada vez maior pelos estudos das

⁸³ MARTINS, José V. de Pina. *Humanismo e Erasmismo na cultura portuguesa do século XVI. Estudo e textos*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1973 p.160.

⁸⁴ RODRIGUES, Manuel Augusto. "Do humanismo à Contra-Reforma em Portugal". In: *Revista de História das Idéias*. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra. v. 3, 1981, pp.154-157.

escrituras bíblicas. Foi criada uma cadeira exclusiva para a Exegese em 1545, sendo dividida em duas: uma destinada à análise do Antigo e outra ao Novo Testamento.⁸⁵

A grande expressão da tentativa de renovação e do humanismo português foi a criação do Colégio Real das Artes e Humanidades, frequentado por membros das congregações religiosas e todos os que aspirassem matrícula nas universidades. Com as instalações prontas em 1547, as aulas tiveram início em fevereiro de 1548, com um discurso de aula inaugural realizado pelo humanista francês Arnaldo Fabrício. Desde os anos de 1542 e 1543, Dom João III negociava com professores estrangeiros sua vinda para lecionar na instituição. Nesse tempo, convidou André de Gouveia, um dos principais de Colégio de Guyenne, em Bordeaux, para dirigir o Colégio das Artes e formar um corpo docente.

Feita a negociação, chegaram em 1547 em Portugal, acompanhados de Gouveia, diretor do colégio, alguns dos nomes escalados para seguirem como mestres no Colégio, entre eles os franceses Nicolau Gruchio, Guilherme Guerente, Elias Vinet e Arnaldo Fabrício, o escocês Jorge Buchanan e os portugueses Diogo de Teive, João da Costa e Antônio Mendes. À equipe se juntaram os já professores atuantes em Portugal, Marçal de Gouveia e Eusébio. Conforme pesquisas realizadas pelo historiador Severino Tavares, no primeiro ano de funcionamento do Colégio os alunos passavam de mil, número bastante significativo para a época, e a instituição apresentava um desenvolvimento muito profícuo.

Mas, ainda em 1548, algumas situações começaram a desestabilizar o bom funcionamento do Colégio. A primeira delas foi a morte do principal André de Gouveia. Em seu lugar assumiu seu primo Diogo de Gouveia Junior, chamado Diogo, o Moço. Tanto André como Diogo eram sobrinhos do famoso mestre Diogo de Gouveia, português que atuava no Colégio de Santa Bárbara em Paris. Diogo, chamado o Velho, tornou-se conhecido por sua ortodoxia e defesa do escolasticismo. Na Universidade de Paris, foi o representante máximo de um grupo de teólogos e professores que rejeitaram Erasmo e a tentativa de consolidação de um humanismo cristão. Ele foi um dos primeiros beneficiados com a política de bolsas de estudo para o exterior do governo português, ainda durante o reinado de Dom Manuel I.

Em 1520, com patrocínio do mesmo monarca, Diogo, o Velho, comprou o Colégio de Santa Bárbara, em Paris. O teólogo tornou-se seu reitor e o transformou em uma instituição portuguesa na Universidade de Paris. Nela estudaram nomes como os dos futuros jesuítas Inácio de Loyola e Francisco Xavier.

⁸⁵ Ver *Idem. Ibidem.* pp. 157-158.

Diogo, o Moço, sucessor de André na direção do Colégio das Artes seguiu os passos de seu tio no que tange a ortodoxia. Essa diferença crucial entre ele e seu primo André na maneira de enxergar e visualizar o ensino criou um ambiente de desavenças e discordâncias. Por tal razão, ainda em 1549, Arnaldo Fabrício e Elias Vinet deixaram suas funções e voltaram para suas terras de origem.⁸⁶

Dom João III, percebendo a complicada situação e, muito provavelmente descontente com os rumos que a instituição que planejou para ser uma das referências do humanismo na Europa vinha tomando, nomeou, em substituição de Gouveia, o português João da Costa para o cargo de Principal. Entretanto, sua atuação durou pouco tempo, já que no ano seguinte ele e seus companheiros Diogo de Teive e Jorge Buchanan foram processados pela Inquisição, acusados de luteranismo.⁸⁷ ⁸⁸ Corriam falatórios por toda Coimbra que “Buchanan era tido e havido lá fora por luterano e na Gália e na terra pátria corra por vezes o risco de suplício”. Além disso, após exame realizado pelos inquisidores confirmou-se que em seus acervos pessoais os humanistas em questão “possuíam livros de autores hereges e outros suspeitosos e danados ao povo cristão.”⁸⁹

Após a tramitação do processo, João da Costa, Diogo de Teive e George Buchanan foram condenados e exonerados de suas funções como mestres do Colégio. Os três foram afastados de Coimbra e enviados para mosteiros localizados em território português. Porém, logo no mesmo ano de 1551, a eles foi concedida a liberdade. No lugar de Costa, foi nomeado como principal do Colégio, Paio Rodrigues de Vilarinho, antigo professor de teologia que manifestava tendências humanistas

⁸⁶ Ver SOARES, Luís Ribeiro. “Diogo de Gouveia, O Velho, e os “Negócios Estrangeiros” da Expansão Portuguesa.” In: *Presença de Portugal no Mundo, Atas do Colóquio*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1982, pp. 265-283.

⁸⁷ O capítulo seguinte se deterá mais detalhadamente a esses três processos inquisitoriais e as prisões decorrentes de denúncias à adesão ao protestantismo ocorridas em Portugal nesse momento.

⁸⁸ A preocupação central expressa na bula *Cum ad Nihil Magis*, que instituiu a Inquisição em Portugal, em 1536, era a de extinguir em terras lusas a religião judaica e muçulmana, conter o perigo que o luteranismo começava a representar e punir os crimes que fossem contra a ortodoxia católica, como os derivados da curiosidade e da busca pelo saber. Neste fragmento do documento estas preocupações são explícitas: Veio pois com desgosto ao nosso conhecimento, por vários relatórios de pessoas fidedignas, que em diversas partes do Reino de Portugal e domínios do nosso caríssimo filho em Cristo, João, ilustre Rei de Portugal e dos Algarves e ao mesmo Rei mediata e imediatamente sujeitos, alguns convertidos da infidelidade hebraica à fé cristã, chamados cristãos novos, voltando ao rito judaico que haviam abandonado, e outros que nunca professaram a seita hebraica mas nasceram de pais já cristãos, observando aqueles ritos judaicos e outros seguindo a Luterana e Maometana e outras heresias e erros condenados e feitiçarias que manifestamente denotam heresia, não têm pejo de cometer gravíssima ofensa da Divina Majestade, causar grave escândalo da fé ortodoxa e irreparável dano à salvação das almas. *Apud* BUESCU, Ana Isabel. *Dom João III (1502-1557)*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2005, p. 194.

⁸⁹ TAVARES, Severino. “Centenário do Colégio das Artes (1548-1948).” In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo 4, fascículo 2, abril-junho, 1948, p. 117.

“contidas”, sempre dentro das regras católicas. Manteve-se no cargo até 1554, quando, mais uma vez, Dom João III intercedeu e demonstrou sua simpatia ao movimento humanista, escolhendo como diretor o recentemente acusado de adesão ao protestantismo, Diogo de Teive.⁹⁰

A partir da segunda metade do século XVI esse cenário começou a se modificar. O avanço do protestantismo pela Europa e o receio de que as premissas humanistas cristãs abalasses a já desestabilizada Igreja, fez com que qualquer tipo de ameaça aos dogmas católicos fossem contidas e reprimidas. Dom João III, mesmo favorável a uma posição mais maleável, viu-se obrigado a retroceder e, em 1555, entregou a direção do Colégio das Artes à Companhia de Jesus, conforme se abordará com mais precisão no item 1.4 deste mesmo capítulo. A instituição continuou a ser referência tanto em Portugal como em parte da Europa, porém, a partir deste momento com menor liberdade de desenvolvimento e expressão das tendências humanistas que continham traços do erasmismo.

Outra expressão primordial do humanismo em Portugal se deu em razão da tradição do país na empreitada náutica, atividade que, em comparação com os outros países europeus, os lusos foram os pioneiros. A experiência no mar permitiu e obrigou que os cosmógrafos e marinheiros buscassem soluções e melhores e mais eficazes rotas, métodos de construção de embarcações, condições de armazenagem, etc. Tudo isso influenciou no aprimoramento do conhecimento na esfera da natureza. Também possibilitou que o homem se sentisse capaz e consciente de suas habilidades, além de proporcionar o contato com diferentes “mundos” que apresentavam distintos modos organizacionais e concepções, fator que modificou a visão dos portugueses sobre o homem.

Frente a tais características pode-se considerar três foram as tendências humanistas mais valorizadas em terras lusas: “o sentido do profano, em termos de valores e de saberes; o anseio evangélico (...) do humanismo cristão; e a consciência das realidades históricas nacionais, sobretudo na dimensão do país descobridor”.⁹¹

Dentro destas três características, que muitas vezes apresentaram intersecção, verificou-se o lento abandono da escolástica, que deu lugar a uma “espécie de livre exame de textos e ideias, que pôs a investigação onde estava o comentário, e a crítica no lugar do argumento”.⁹² Esta característica marcou uma importante fase de desenvolvimento do humanismo. Não importavam mais apenas a glorificação da

⁹⁰ Para mais informações sobre a criação do Colégio das Artes e seu funcionamento durante o século XVI Ver: BRANDÃO, Mário. *O Colégio das Artes*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1924 e TAVARES, Severino. *Opus Citatum*, 1948.

⁹¹ RODRIGUES, Manuel Augusto. *Opus Citatum*. pp.163-164.

⁹² DIAS, José Sebastião da Silva. *Opus Citatum*. p.58.

Auctoritas e a simples tradução e reprodução dos clássicos. Era preciso pôr à prova, verificar e confrontar os ensinamentos dos antigos. Por esta razão, muito do humanismo português se revelou no âmbito da busca e da exaltação da observação e da experiência, por conta dos descobrimentos marítimos.

Dias aponta que, para os homens do século XVI, o saber deveria ser derivado da prática e não dos livros, e ainda que:

Foi a atividade náutica, na época dos Descobrimentos, que nos forçou à análise realista dos fenômenos da natureza, bem como sua interpretação e domínio. Sem suas exigências, não teríamos retificado os conhecimentos astronômicos e naturais dos antigos, nem aperfeiçoado os instrumentos náuticos, nem desenvolvido as matemáticas, nem adquirido o hábito de observar e de raciocinar à luz dos fatos.⁹³

Esta passagem revela o alto valor dado à experiência e por passá-la adiante em benefício do conhecimento humano, premissas estas essenciais para o movimento humanista. A disseminação da crença na experiência como grande motor para o desenvolvimento do conhecimento e como atitude essencial para a busca da verdade teve eco na Europa e foi característica do complexo e heterogêneo círculo de humanistas do século XVI, que a aliaram ao senso prático dos portugueses. Demonstrando valorizar tais premissas o cosmógrafo Duarte Pacheco Pereira escreveu: “A experiência é a mãe de todas as coisas, por ela sabemos radicalmente a verdade”.⁹⁴ E não faltariam outros exemplos de indivíduos preocupados com tais proposições, como Diogo do Couto, João de Barros e Francisco de Holanda.

Conforme constatou José Antonio Maravall, foi a presença de um desenvolvimento nas letras e nas artes, nas ciências e nas técnicas artesanais, na política e no campo das atividades bélicas e também nas novidades da vida econômica, que, aos olhos de seus contemporâneos, enriqueceu continuamente o saber dos homens. A crença no avanço contínuo do saber expressa uma concepção sobre a história pautada em um movimento dotado de sentido, com orientação, que avança até uma meta.

Segundo o autor, para os homens modernos, se a palavra progresso ainda não incorporava a significação que iria adquirir no século XVIII, uma ideia aproximada já estava em circulação: a marcha dos acontecimentos humanos movimenta-se rumo a melhoria, para uma maior perfeição da cultura. O progresso não seria o melhoramento brusco e sem continuidade, mas que exigia passos sucessivos, de avanços graduais

⁹³ *Idem. Ibidem.* p. 65.

⁹⁴ PEREIRA, Duarte Pacheco. *Esmeraldo de Situ Orbis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892, p. 196.

que ocorrem com o curso do tempo e seguem a direção deste.⁹⁵ Os antigos continuavam a ser referência e venerados, entretanto, “os modernos possuíam uma maior sabedoria do que os antigos, porque, caminhando todos no mesmo sentido, a obra dos que vieram depois acrescenta algo ao nível alcançado pelos seus predecessores”.⁹⁶

Ao escrever sobre este espaço temporal, George Sarton afirmou que os antigos conheciam os mares, mas foi durante o Renascimento que se conquistaram os oceanos.⁹⁷ Este, por exemplo, foi o caso de Manuel Godinho de Erédia, cosmógrafo que produziu no Estado da Índia, no início do século XVII. Em suas obras nos deparamos com a voz da *Autorictas*, entretanto, a posição de Erédia em relação à herança clássica foi dupla – “suas afirmações se colocaram a meio caminho entre o reconhecimento e a necessidade de endossar o que diziam os antigos e sua própria autoridade, obtida pela visão da realidade que descreveu”.⁹⁸

Luís Filipe Barreto, assim como Dias, apontou os Descobrimentos como essenciais para o desenvolvimento deste senso prático atribuído aos portugueses. Para ele, estes foram revolucionários, pois foi no interior das práticas desenvolvidas pelas atividades próprias das navegações que surgiram projetos de exigência racional, que buscavam no empirismo a absoluta perfeição frente à certeza dedutiva.⁹⁹

Sendo assim, ao se buscar uma caracterização para o humanismo em Portugal no século XVI, deve-se levar em consideração duas tendências principais. A primeira delas, o comprometimento do desenvolvimento das artes e das letras, cerne do humanismo, sempre em associação com uma proposta religiosa e cristã. A segunda, derivada dos ensinamentos encontrados no estudo das “letras”, diz respeito ao papel da observação e da experiência como pontos primordiais para a construção do conhecimento.

1.3: A TRAJETÓRIA E A PRODUÇÃO DE FERNANDO OLIVEIRA E A SUA ADESÃO AO HUMANISMO

O sábio, com o nariz sempre colado nos livros dos antigos, aprende apenas palavras sutilmente combinadas; o louco, ao contrário,

⁹⁵ Ver MARAVALL, José Antonio. *Antiguos y Modernos*. Madri: Alianza, 1986, pp.581-611.

⁹⁶ *Idem. Ibidem*. p. 591.

⁹⁷ *Apud* BARRETO, Luis Filipe. *Os descobrimentos e a ordem do saber: uma análise sociocultural*. Lisboa: Gradiva, 1987, p.11.

⁹⁸ DORÉ, Andréa. “Manuel Godinho de Erédia e a cartografia sobre o Estado da Índia no Período Filipino.” *In*: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva dos; NEVES, Guilherme Pereira. *Retratos do império. Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2006, p.381.

⁹⁹ BARRETO, Luis Filipe. *Opus Citatum*. pp.9-20.

exposto constantemente a todos os caprichos da fortuna, aprende em meio aos revezes, penso eu, a conhecer a verdadeira prudência.¹⁰⁰

Fernando Oliveira em sua trajetória e em sua produção demonstrou ter sido influenciado demasiadamente pelo cenário descrito acima, e aproveitado, conforme seus interesses e necessidades, os pontos que mais lhe convieram ou fizeram sentido em determinados momentos de sua vida. Sua vasta produção combinou diversidade temática e pluralidade de interesses, típica de sua formação humanista. Seus temas foram desde a gramática à estratégia militar, passando pela história, a náutica, a cartografia e a construção naval.¹⁰¹

Em 1536, sua primeira obra foi publicada em Lisboa, pela oficina tipográfica de Germão Galharde.¹⁰² Trata-se da *Grammatica de língua portuguesa*. A este tempo, Oliveira voltava de Castela e provavelmente a escrita do livro tenha sido influenciada pelo contato com a *Grammatica sobre la lengua castellana*, de autoria do humanista Antonio de Nebrija, datada de 1492. Este foi um dos mais importantes latinistas de sua época, que atribuiu a si a tarefa de lutar contra a degradação da língua. Nebrija escreveu várias obras em latim, e não foi sem surpresa e espanto que sua gramática da língua castelhana foi recebida. A obra foi dedicada à rainha Isabel, que o teria perguntado que utilidade teria aquele livro. Em resposta, o humanista disse que “era importante definir normas, fixar os usos e eliminar os desvios, a fim de dar à língua sua unidade”. Apesar de parecer comum, essa “orientação, por si só, era revolucionária, porque, ao agir dessa maneira, ele elevou a língua castelhana à categoria até então reservada, no mundo cristão, ao latim e ao grego”. Mas, mais importante ainda era a contribuição que a língua unificada poderia dar para a unidade da nação. Para ele, o idioma era tão importante quanto a fé, as armas e as leis.¹⁰³

Oliveira, na dedicatória, ofereceu seus escritos ao conde Dom Fernando de Almada, filho de Dom Antão, nobre e importante capitão dos descobrimentos portugueses durante o século XV. Na justificativa empreendida para a obra, assim

¹⁰⁰ DESIDÉRIO, Erasmo. *Elogio...* p.41.

¹⁰¹ Ver DOMINGUES, Francisco Contente. *Fernando Oliveira e o primeiro tratado português de arquitetura naval*. In: Os navios do mar Oceano. Teoria e empiria na arquitetura naval portuguesa dos séculos XVI e XVII. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2004, pp.36, 37.

¹⁰² Germão Galharde foi um impressor de origem francesa. Seu nome Germain Gaillard, foi aos poucos, tomando a forma aportuguesada Germão Galharde ou Galhardo. Começou a sua atividade em 1509, inicialmente se estabelecendo em Lisboa, cidade na qual imprimiu suas primeiras obras. Posteriormente, criou a primeira oficina tipográfica de Coimbra, localizada no Mosteiro de Santa Cruz, local em que editou vários dos livros mais importantes deste período. PINTO, Margarida Silva. “O impressor”. In: *Grammatica da Lingoagem Portuguesa de Fernão de Oliveira*. Biblioteca Nacional – Tesouros. <http://purl.pt/369/1/ficha-obra-gramatica.html>. Acesso em: 05/06/2013.

¹⁰³ VINCENT, Bernard. “Os acontecimentos”. In: *1492 – Descoberta ou Invasão?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992, pp. 56,57

como fez Nebrija, consta que pretendia “apontar algumas partes necessárias da ortografia: acento, etimologia e analogia da nossa linguagem,” com o objetivo de a língua portuguesa se estender pelo mundo.¹⁰⁴ Neste ponto, percebe-se clara influência do humanismo em seus escritos, ou seja, a consciência de que a língua era um instrumento pelo qual se veiculava a cultura, a religião, pela qual se tecia a unidade política.¹⁰⁵ No quinto capítulo da *Grammatica*, que conta com cinquenta ao total, Oliveira afirmou:

(...) não trabalhemos em língua estrangeira, mas apuremos tanto a nossa com boas doutrinas que a possamos ensinar a muitas outras gentes e sempre seremos delas louvados e amados porque a semelhança é causa do amor. Ao contrário vemos em África, Guiné, Brasil e Índia não amarem muito os Portugueses que entre eles nascem só pela diferença da língua: e os de lá nascidos querem bem aos seus portugueses e chamam-lhe seus porque falam assim como eles.¹⁰⁶

A sentença acima demonstra o teor nacionalizante, prático e utilitarista observado na intenção da escrita de obras em língua pátria. Tal tendência aparece também no prefácio de *Arte da guerra do mar*, datada de 1555, na qual o autor faz questão de mencionar que apesar de ter sido instruído para escrever em latim, preferiu redigir em língua vernácula, para que a pudessem entender os cavaleiros e marinheiros que partiam para as batalhas ultramarinas.¹⁰⁷ Dom João de Castro, assim como Oliveira, demonstrou preocupação em escrever suas obras para os que, como ele, também se aventurariam por viagens marítimas. Na dedicatória do seu *Roteiro de Lisboa a Goa*, publicado em 1538 disse: “não escrevo este livro para ser lido por senhores e amadores, nem para ser usado nas cortes ou nos palácios reais, mas para os de Leça e de Matosinhos”.¹⁰⁸

Juntamente com Oliveira e Castro, muitos autores portugueses como Pedro Nunes argumentaram a favor da introdução do vernáculo na ciência e nas letras.

¹⁰⁴ Ver OLIVEIRA, Fernando. *Grammatica de linguagem portugueza*. Porto: Imprensa Portuguesa, 1871, pp. 4,5. A primeira edição da Gramática de Oliveira foi impressa logo depois da escrita da obra, em 1536. Outra edição somente foi publicada no século XIX, em 1871, por meio do trabalho de Visconde de Azevedo e Tito de Noronha. Posteriormente, a obra foi publicada em uma edição comentada por Maria Leonor Carvalhão Buescu, em 1975. Há última edição de que se tem conhecimento é uma publicação da Academia das Ciências de Lisboa, de 2000.

¹⁰⁵ FRANCO, José Eduardo. *O mito de Portugal. A primeira história de Portugal e sua função política*. Lisboa: Roma Editora, 2000, p.30.

¹⁰⁶ OLIVEIRA, Fernando. *Grammatica*... p. 16.

¹⁰⁷ OLIVEIRA, Fernando. *Arte da Guerra do Mar*. Rio de Janeiro: Edição do Arquivo Histórico da Marinha, 1937, p.18.

¹⁰⁸ CASTRO, D. João. “Roteiro de Lisboa a Goa”. In: *Obras completas*. Vol. 1, p.122. Apud HOOYKASS, Reijer. *O Humanismo e os Descobrimentos na Ciência e nas Letras Portuguesas do século XVI*. Lisboa: Gradiva, 1983, p. 107. Leça e Matosinhos eram o local de origem de muitos marinheiros.

Esses argumentos relacionam-se sobremaneira com as viagens dos Descobrimientos. Segundo Reijer Hooykaas:

As conquistas dos Gregos (Alexandre) e dos Romanos (César) permitiu-lhes impor a sua língua a todas as nações subjugadas, pelo que é mais uma vez por imitação dos exemplos antigos que os Portugueses agora introduzem a sua língua, tornada comum, em todas as colônias. É tendo em vista esta situação que Fernão Oliveira (1536) aduz razões práticas e nacionalistas em vez de puramente humanistas, para que se cultivasse a literatura em português.¹⁰⁹

Percebe-se que o que impelia tais pensadores a produzir não era apenas a renovação da herança dos antigos, mas sua pretensão de difundir conhecimentos úteis entre os marinheiros incultos, tanto como para os nobres de condição vulgar. Esses escritores escreveram em língua vernácula, contrariando a tradição humanista anterior de versar em grego ou principalmente em latim, devido às necessidades práticas e técnicas das viagens oceânicas. Eram inspirados “de uma maneira ou de outra, pela expansão marítima e todos eles se empenhavam na prosperidade do Império Lusitano, que consideravam ser a contrapartida moderna do Império Romano”.¹¹⁰

Pedro Nunes, em uma coleção de traduções de tratados astronômicos que realizou, aos quais incluiu também uma tradução do primeiro livro da *Geografia* de Ptolomeu, se mostrou surpreso com a relutância de tantos colegas em escrever em língua vernácula, dizendo: “Não sei entender de onde veio tamanho receio de treladar na linguagem vulgar: se não que os letrados quiseram encarecer isto por lhes parecer que desta sorte acrescentariam mais em sua autoridade.”¹¹¹ E a fim de justificar sua escolha de produzir em português afirmou: “ E porque o bem quanto mais comum e universal: tanto é mais excelente”.¹¹² Sendo assim, pode-se afirmar que a principal preocupação de Nunes bem como a de Oliveira era a de tornar o conhecimento acessível, atingindo um público mais amplo.

Algum tempo depois, em 1555, após temporadas na Itália e na Inglaterra, Oliveira publicou, pela oficina tipográfica de João Alvarez, em razão da experiência marítima conquistada nos anos anteriores, *Arte da guerra do Mar*, obra da qual o terceiro capítulo tratará detalhadamente. No momento em que escreveu o tratado, trabalhava no cargo de revisor na Universidade de Coimbra, por nomeação de Dom

¹⁰⁹ HOOYKASS, Reijer. *Opus Citatum*. pp.102-103.

¹¹⁰ *Idem. Ibidem*. p.108.

¹¹¹ NUNES, Pedro. *Obras I*. Editora da Academia das Ciências de Lisboa. 1943, p.3. *Apud* HOOYKAAS, Reijer. *Opus. Citatum*. p. 104.

¹¹² *Idem. Ibidem*. p. 105.

João III.¹¹³ Há razões para supor que seu prestígio era elevado na Universidade e entre seus colegas. Prova disso é uma carta de cunho do poeta humanista, também mestre na Universidade, Jérónimo Cardoso, endereçada a Oliveira. Cardoso, em seu nome e de seus companheiros, saúda Oliveira por sua erudição e agradece os comentários e interpretações feitas por ele acerca de Quintiliano. Nas palavras de Cardoso, o próprio Fábio (Quintiliano), devia a Oliveira, pois:

(...) até agora escondido as nossas vistas, tu o livraste do bafio e da carcoma, para que d'aqui para o futuro se insinue no espírito de todos, tanto dos eruditos como também dos ignorantes. Assim, pois as regras de retórica, que antes estavam obliteradas, só agora se nos tornam claras por meio dos teus comentários eruditíssimos e perfeitíssimos. Pelo que se torna necessário felicitar-se por essa fortuna, a qual peço a Deus que experimentes perpetuamente.¹¹⁴

Após a escrita de *Arte da Guerra do Mar*, Oliveira foi afastado da Universidade, em razão da perseguição inquisitorial que vinha sofrendo desde o final da década de 1540, conforme se abordará no próximo capítulo. No final de sua vida, mais especificadamente entre 1570 e 1580, escreveu um conjunto de obras que também versaram sobre a problemática da arte náutica e da guerra no mar. São elas *Ars Nautica* e *Livro da Fábrica de Naus*,¹¹⁵ no qual o autor reescreveu em língua vernácula parte da anterior. Esses livros são considerados os mais antigos tratados ibéricos sobre a construção de embarcações, a pilotagem marítima e a estratégia da guerra no mar. Segundo Vanessa Loureiro, “sua obra marcou o momento em que a construção naval deixou de se encontrar confinada a um universo empírico dos mestres das ribeiras e outros estaleiros e começou a sofrer um processo de acreditação científica”.¹¹⁶

Nestas obras verifica-se o amadurecimento, conquistado através da observação e da experiência, da tradição europeia de séculos anteriores de tentar “capturar” o mundo e o desconhecido, por meio de compêndios, tratados, cosmografias e mapas. A experiência se constituiu como requisito primordial para os que almejavam escrever sobre a ciência náutica. No prefácio do *Livro da Fabrica das Naos*, Oliveira afirmou que o decidiu escrever com o objetivo de criar regras e

¹¹³ O nome de Fernando Oliveira como lente da Universidade consta no tomo II da História da Universidade de Coimbra. BRAGA, Teóphilo. *Opus Citatum*. pp.162-163.

¹¹⁴ A carta foi publicada pela primeira vez na biografia de Oliveira escrita por MENDONÇA, Henrique Lopes de. *Opus Citatum*. pp. 71-72, pp. 143-144.

¹¹⁵ Tanto a *Ars Nautica* como o *Livro da Fábrica de Naus* permaneceram somente manuscritos durante a vida de Oliveira. O último foi publicado pela primeira vez por Henrique Lopes de Mendonça, em 1898.

¹¹⁶ LOUREIRO, Vanessa. *O padre Fernando Oliveira e o Livro da Fábrica de Naus*. In: Revista Portuguesa de Arqueologia. v. 9. nº 2, 2006, p. 353.

princípios claros e ordenados para a navegação, afim de que qualquer pessoa pudesse entender, já que até aquele momento “andou isto escondido em poder de homens arautos, que o não queriam ensinar: e se ensinavam alguém era imperfeitamente: porque ensinam somente algumas coisas por palavra, e prática muito vulgar.”¹¹⁷ O marinheiro sentia-se capaz de escrever e guiar companheiros no assunto em razão de ter vivenciado experiências marítimas na prática e para isso: “ter tomado muito trabalho andando por muitos portos de mar da Espanha, França, Itália, Inglaterra e alguns de terras de mouros, vendo suas tarracenas e praticando com seus carpinteiros e aprendendo seus estilos e modos”.¹¹⁸

Em *Ars Nautica*, Oliveira afirmou:

Propusemo-nos, com efeito, desde o início, confiar na experiência, tanto mais que até os maiores filósofos nela se fundamentam (...). A náutica é uma arte e baseia-se principalmente na experiência e mais confiança merece a experiência dos navegantes do que a fantasia dos matemáticos.¹¹⁹

As observações contidas nessa passagem demonstram “uma valorização bem característica do Humanismo: a preocupação de consignar por escrito as descobertas do homem (memória escrita) como atitude cultural de sistematizar; ordenar, tornar acessível e perpetuar o conhecimento”.¹²⁰

O conflito e o debate entre o conhecimento de causa, adquirido por meio da prática e da experiência, em contraposição com um saber erudito e destinando a poucos foi uma tônica presente em várias obras deste período. Em consonância com Oliveira, André Thevet afirmou que “nessas matérias, os mais sábios não vêem tão claramente, quanto os marujos e aqueles que viajaram durante muito tempo nessas terras, visto que a experiência é a mestre de todas as coisas”.¹²¹ O cosmógrafo e frei francês esteve no Brasil entre os anos de 1555 e 1556 como membro da expedição do Almirante Nicolas Durant de Villegagnon. A missão tinha como objetivo a criação de um aldeamento protestante calvinista, denominado França Antártica, na Baía de Guanabara. Thévet participou com a intenção de observar as peculiaridades do país – a natureza e os nativos. Como resultado de sua experiência publicou dois livros: o

¹¹⁷ OLIVEIRA, Fernando. *Livro da Fabrica das Naus*. In: MENDONÇA, Henrique Lopes de. *Opus Citatum*. p. 149.

¹¹⁸ *Idem*. *Ibidem*. p. 150.

¹¹⁹ OLIVEIRA, Fernando. *Ars Nautica*. Exemplar dactilografado. p.41. In: BARRETO, Luis Felipe. *Opus. Citatum*. p.78.

¹²⁰ FRANCO, José Eduardo. *Opus. Citatum*. p.32.

¹²¹ *Apud* LESTRINGANT, Frank. “O modelo cosmográfico”. In: *A oficina do cosmógrafo ou a imagem do mundo no Renascimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p.36.

primeiro chamado *Les singularitez de la France antartique*, datado de 1557, e o segundo *La cosmographie universalle d'André Thevet*, do ano de 1575.

Em razão de sua experiência adquirida em viagens como a citada acima, o cosmógrafo não se furtou de criticar nomes como Tales, Pitágoras e Aristóteles, em nome da erradicação de um passado de erros e restrições supersticiosas e de valorização dos modernos que, a partir de sua experiência, podiam demonstrar e afirmar o que diziam.¹²² Dessa forma, tanto Thevet como Oliveira foram enfáticos em sua crítica ao conhecimento produzido por homens de gabinete. Frank Lestringant, ao estudar sobre esse assunto e período definiu a cosmografia do século XVI como sendo uma ciência que nenhum homem pode aprender ou conhecer senão por meio da experiência – ou seja, era uma “cosmografia ao ar livre”.¹²³

Thevet, Oliveira e muitos outros vivenciaram, por meio da escrita de seus tratados e de sua participação em expedições marítimas – o que lhes legou aprendizagem empírica em razão da vivência em alto mar – o contínuo aperfeiçoamento e evolução das embarcações, que cada vez mais necessitavam de melhorias devido à expansão e aos conflitos dela decorrentes. Tal vivência os levou, assim como a muitos outros humanistas, a considerar seus feitos superiores aos dos antigos. Exemplo disto obtém-se em uma passagem do *Livro da Fábrica das Naus*:

Poucas vezes se lê que os Gregos nem Latinos navegassem fora do mar Mediterrâneo, de que somente eram capazes os seus navios. Os nossos agora são capazes também do oceano por todo o mundo, ou a maior parte dele. O qual os nossos marinheiros em nossos dias descobriram e os seus nunca conheceram. Mais louvor se deve nisto aos nossos, que os Gregos, nem Latinos: porque mais têm feito pela navegação em oitenta anos, que eles fizeram em dois mil que reinaram.¹²⁴

Mesmo Oliveira tendo alegado escrever seus tratados marítimos com vistas a beneficiar e expandir a religião, estes representaram também uma nova atitude do homem em relação ao conhecimento e à religião. Foi nesse momento que se deu a estruturação de uma nova relação entre religião e ciência. O discurso científico passou a apresentar conflitos com o discurso religioso, apesar de ainda um explicar e significar o outro. É dessa época o início da formação do campo da ciência, e seu deslocamento do campo teológico.¹²⁵

¹²² *Idem. Ibidem.* p.63.

¹²³ *Idem. Ibidem.* p.63.

¹²⁴ OLIVEIRA, Fernando. *Livro...* p.5. In: MENDONÇA, Henrique Lopes de. *Opus. Citatum.* p.153.

¹²⁵ WOORTMANN, Klass. *Religião e Ciência no Renascimento.* Brasília: UNB, 1997. pp.12-18.

Juntamente com as produções já mencionadas acima, Oliveira escreveu duas outras obras que revelam, embora a partir de temas distintos, seu interesse por assuntos ligados à problemática desenvolvida pelo humanismo português. O primeiro deles, sem datação, arquivado na Biblioteca da Universidade de Leiden, na Holanda, juntamente com o códice de *Ars Nautica*, é uma compilação de um relato, a partir de informações obtidas de um dos participantes da expedição, da viagem de Fernão Magalhães, denominado *A viagem de Fernão Magalhães, escripta por hum homem que foy na companhia*.¹²⁶

O interesse do autor em dedicar uma obra a este assunto é óbvio. Fernão de Magalhães ficou conhecido por, a serviço da Espanha de Carlos V, realizar a primeira viagem de circum-navegação pelo globo, com o objetivo de atingir as Ilhas Molucas, também denominadas Ilhas das Especiarias, na atual Indonésia, pelo ocidente, sem assim passar pelos mares designados aos portugueses pelo Tratado de Tordesilhas. A ambiciosa expedição foi iniciada em 1519 e teve a duração de três anos. Sem dúvidas, deve ter instigado Oliveira em razão de seu já conhecido interesse por assuntos marítimos, e pela grandeza e glória que estes vinham dando para Portugal. A sua compilação de um desses relatos provavelmente lhe deu incentivos em sua defesa da observação e da experiência, além de lhe inspirar na escrita de seus tratados marítimos.

A outra obra referida é uma tradução parcial da obra do romano Lúcio Júnio Columella (10-70 d.C), intitulada *Re Rustica*. Ao total, são três manuais agrícolas, que eram consagrados em boa parte da Europa como referência ao bom cultivo das terras. Oliveira traduziu os dois primeiros volumes. Estes se encontram arquivados no Fundo Português da Biblioteca Nacional de Paris.

Além do já conhecido interesse dos humanistas em traduzir e compilar obras da Antiguidade, com o fim destas servirem de inspiração para seus feitos, Franco apontou que a escolha da tradução desta obra “revela uma preocupação pragmática, bem ao estilo prático de Oliveira, que parece transportar a intencionalidade explícita de contribuir para a dignificação do trabalho agrícola e promover o regresso ao campo”.¹²⁷ Mesmo que Portugal, neste momento, e também o autor, estivessem voltados prioritariamente às questões marítimas, é justo que dentre seus interesses também

¹²⁶ Existem três transcrições em português desta obra. A primeira delas, chamada *Um Roteiro Inédito da Circum-Navegação* foi realizada por Marcus de Jong, em 1937, e publicada pela Faculdade de Letras, de Coimbra. Há outra edição, denominada *Fernão de Magalhães. A primeira viagem à volta do mundo contada pelos que nela participaram*, feita pela editora Mem Martins, em 1987. A transcrição mais recente é a feita por Francisco Contente Domingues, de nome *Relato da Viagem de Fernão Magalhães*, que consta em seu livro *Grandes Viagens Marítimas*, publicado pela editora Alfa, em Lisboa, no ano de 1989.

¹²⁷ FRANCO, José Eduardo. *Opus Citatum*. p.36.

constassem outros meios de desenvolvimento do país, já que nem todos os homens poderiam se ocupar de atividades marítimas e o reino também necessitava da produção de gêneros alimentícios.

O sentimento de orgulho e reconhecimento dos feitos do reino foi também uma importante característica do humanismo luso. A tônica de exaltação é verificável, por exemplo, nos livros de descrição e glorificação das conquistas. Oliveira demonstrou ter partilhado destas características em todas as suas obras, mas tal tendência mostrou-se ainda mais profícua quando do episódio da crise sucessória de 1580.

O início deste cenário se deu com a morte do rei Dom Sebastião na famosa batalha de Alcácer-Quibir. Conforme apontou Jacqueline Hermann, deve-se levar em consideração quando da morte/desaparecimento do rei, a importância e o peso de sua figura para o povo português. Neto de Dom João III herdou o trono com apenas três anos, em 1557, em razão da morte de seu pai, João de Portugal, apenas duas semanas antes do seu nascimento. Devido a sua tenra idade, seu tio, o Cardeal Dom Henrique, assumiu a regência do reino. A grande espera para que D. Sebastião assumisse e desse continuidade à Dinastia de Avis fez que com ficasse conhecido como O Desejado.¹²⁸ Finalmente, com quatorze anos, o herdeiro assumiu o trono. Logo depois, preparou e participou da expedição em que foi morto, contra os mouros no Norte da África. Sua morte prematura e a forma como ela ocorreu foram extremamente simbólicos em Portugal. Hermann apontou que:

O martírio a que o Desejado, espontaneamente, se submetera seria um ingrediente importante para o estímulo da fé no sentido expiatório do rei e de seu reino. A associação do sofrimento imposto pelo sacrifício à ideia de uma guerra justa e inevitável faria de d. Sebastião o emblema maior do espírito cruzado português.¹²⁹

Como D. Sebastião não deixou herdeiros para prosseguir seu reinado, o cardeal Dom Henrique, por motivos de parentesco, foi aclamado, provisoriamente, rei de Portugal, em 1578. No ano seguinte as Cortes foram convocadas para a resolução da situação. Dentre os cinco possíveis sucessores do rei, eleitos por proximidade de parentesco com a família real e por serem do sexo masculino, Filipe II da Espanha, filho de Dona Isabel, que era filha do rei português Dom Manuel I, figurou como o principal representante ao cargo real. Com a morte do cardeal Dom Henrique, em 1580, uma junta de cinco governadores, com o apoio da nobreza manifestou sua preferência por Filipe II, em razão dos benefícios econômicos que ele poderia trazer

¹²⁸ Ver HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado. A construção do sebastianismo em Portugal. Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 155-162.

¹²⁹ *Idem. Ibidem.* p. 156.

para o reino. Entretanto, mais um homem disputava a sucessão real. Era Dom Antônio, um dos netos de Dom Manuel I. Este, quando da época das Juntas foi aclamado Rei pelo Povo. Mas sua suposta condição de bastardo, já que era filho de uma mulher da pequena nobreza, possivelmente uma cristã nova, fez com que as investidas espanholas, comandadas por Felipe II, fossem consideradas legítimas. Assim, após derrotas em batalhas, D. Antônio foi destronado e Felipe II aclamado rei, dando início a Dinastia Habsburgo e a União Ibérica, que perduraria até 1640, quando da restauração da Independência por Dom João IV.

A impossibilidade de continuação da dinastia de Avis e por consequência o fim, ao menos temporário, das glórias e conquistas que caracterizavam o reino português a pelo menos um século, foram um baque vertiginoso para os lusos. Sobre o fim da soberania e o início da Dinastia Filipina, Hermann observou:

Portugal vivia outra desastrosa e humilhante derrota, dois anos depois de Alcácer Quibir. Seus dois históricos inimigos, muçulmanos e espanhóis, dessa vez praticamente juntos, despojaram o reino de sua soberania, de sua independência e de seu próprio rei. A impossibilidade de uma solução portuguesa para a sucessão, seguida ao desaparecimento do Desejado, parecia fechar um ciclo na outrora venturosa história de conquistas do país pioneiro da expansão ultramarina e artífice de um projeto imperial que parecia encomendado pelos desígnios de Deus.¹³⁰

Foi comovido e sensibilizado com a situação em questão que Oliveira produziu, entre 1579 e 1580, os escritos *Livro da Antiguidade, Nobreza, Liberdade e Imunidade do Reino de Portugal e História de Portugal*.¹³¹ Em ambos mobilizou a história a serviço de uma causa. No primeiro deles, escreveu em nome da independência de Portugal. Para o autor e a maioria dos portugueses, um reino que há tempos vinha empreendendo grandiosas conquistas e dominando diversas regiões ao redor do globo não poderia perder sua soberania para o partido castelhano de Filipe II. Em defesa de sua pátria, escreveu sua história de Portugal partindo de seu fim, ou seja, do estado de glória proporcionado pela expansão marítima. Oliveira, com o objetivo de demonstrar os estágios sucessivos pelo qual o reino passou até chegar à situação em que se encontrava e também “mostrar como o reino de Portugal é antigo e foi sempre livre e nunca foi vassalo doutra alguma nação”,¹³² buscou demonstrar as origens

¹³⁰ *Idem. Ibidem.* p. 176.

¹³¹ Escritos entre 1579 e 1580, os manuscritos não foram publicados durante a vida de Oliveira. Os dois originais encontram-se arquivados no Fundo Português da Biblioteca Nacional de Paris. A transcrição e publicação das obras completas foi realizada pela primeira vez em 2000 em obra já citada de José Eduardo Franco, *O Mito de Portugal*.

¹³² OLIVEIRA, Fernando. *Livro da Antiguidade, Nobreza, Liberdade e Imunidade do Reino de Portugal*. In: FRANCO, José Eduardo. *Opus Citatum*. p.520.

míticas do reino, estabelecer um status sagrado e provar que este seria destinado providencialmente.

Conforme atentou Franco, as obras correspondem a dois momentos do percurso da disputa dinástica. O *Livro da Antiguidade* (1578-1580) foi produzido no momento da discussão jurídica da legitimidade e dos direitos sucessórios dos diferentes candidatos que almejavam a coroa. O segundo, *História de Portugal* (1580), data da resolução do conflito dinástico “pela imposição da vontade do partido castelhano, através do recurso à coacção por meio das armas (e da corrupção) e consequente aclamação e juramento de Filipe I de Portugal em abril de 1581 nas Cortes de Tomar”.¹³³

Para comprovar a eleição sagrada do reino e a necessidade de sua independência para que este continuasse a cumprir sua missão (que vinha sendo posta em prática por meio da expansão da fé católica pela Europa e pelo mundo), Oliveira alternou a história e a filologia. Narrou o dilúvio geral e a doação das terras portuguesas de Noé para seu neto Tubal,¹³⁴ até a sucessão de feitos e conquistas de Portugal.

Um dos acontecimentos primordiais e que dão sentido à sua narração da história de Portugal é o mito da batalha de Ourique, que teria acontecido no século XII, no ano de 1139. A essa época Afonso Henriques era infante e conde, e, com seu exército avançou para combate contra o rei mouro Ismar e mais cinco reis aliados seus. Ao chegarem ao Campo de Ourique, praça em que enfrentariam o inimigo, se depararam com um imenso e bem armado exército de mouros. Ao observar o que lhes esperava, os lusos logo perderam o ânimo e amedrontaram-se frente à eminente derrota que muito provavelmente sofreriam. Afonso Henriques, o comandante, preocupado com que solução deveria tomar, após recolher-se abriu a Bíblia e se deparou com uma passagem do *Livro dos Reis* que narra a vitória de Gedeão e seu pequeno exército sobre quatro reis medianitas. Adormeceu e sonhou com um velho que lhe disse: “Afonso tem confiança, porque vencerás, e destruirás estes Reys infieis, e desfarás sua potência, e o Senhor se te mostrará.”¹³⁵ O mesmo ancião do sonho, um ermitão, veio pessoalmente lhe falar para que confiasse no Senhor, pois ele o faria vencer, e, além disso, que esperasse um sinal em forma de campainha vindo de sua ermida, para sair de seu local de recolhimento.

¹³³ FRANCO, José Eduardo. *Opus Citatum*. p.17.

¹³⁴ OLIVEIRA, Fernando. “Capítulo primeiro, no qual diz quem foram os primeiros povoadores de Portugal, dos quais ele tomou o nome que ainda agora tem”. In: *História de Portugal*. In: FRANCO, José Eduardo. *Opus Citatum*. pp. 351-358.

¹³⁵ BRANDÃO, Antonio. *Monarchia lusitana. Parte terceira*. (fac-símile) Lisboa: IN/CM, 1973. f. 128b. *Apud* LIMA, Luís Filipe Silvério. *O Império dos sonhos. Narrativas proféticas, sebastianismo e messianismo brigantino*. São Paulo: Alameda, 2010, p.100.

Afonso Henriques, servo obediente, esperou o sinal divino e quando ouviu o som da campainha saiu e vislumbrou contra o Oriente o sinal da Cruz e Cristo crucificado nela lhe dizendo: “Confia Afonso, porque não só vencerás esta batalha, mas todas as outras em que pelejares contra os inimigos da minha Cruz. Acharás tua gente alegre, e esforçada para a peleja, e te pedirá que entres na batalha com título de Rei.”¹³⁶ Após este desígnio do Senhor, Afonso Henriques voltou para o local de concentração de seus soldados, e disse para que estes lhe seguissem como capitão e também como rei. A batalha foi vencida com Afonso Henriques transformado no “primeiro monarca de um império fundado por Deus.”¹³⁷

A descrição do Milagre do Ourique, narrada aqui de forma breve, é originária de variadas e numerosas versões do Juramento de Afonso Henriques sobre o acontecimento. Tal documento, encontrado no Cartório Real do Mosteiro de Alcobaça em 1596, provavelmente foi produzido pelo rei em 1152. Luís Filipe Silvério Lima atentou que “o texto original em latim, com os selos e assinaturas do rei e de testemunhas nobres e eclesiásticas, foi reproduzido e traduzido ao longo do século XVII e XVIII, publicizado e publicado para todos os cantos do reino”.¹³⁸

A primeira alusão feita por Oliveira ao Milagre de Ourique se dá em *Arte da guerra do mar*, entretanto de maneira bastante distinta do que em *História de Portugal*. Na primeira, Oliveira afirmou que Dom Afonso Henriques não rezou a Jesus Cristo no campo de batalha de Ourique. Para justificar sua afirmação, escreveu: “todas as coisas têm seu tempo e os cavaleiros não se ocupam com a oração, especialmente no momento de pelejar. Este seria o tempo de se defender e por todas as vias possíveis, combater o inimigo”.¹³⁹

Já em *História de Portugal*, demonstrando sua estratégia de utilizar a história a serviço de uma causa e provavelmente também se protegendo de alguma investida da Inquisição, escreveu sobre a “arriscada e milagrosa” batalha do campo de Ourique, episódio em que “Deus acabou de excluir de Portugal a posse que os Mouros nele tinham”. Sobre Dom Afonso Henriques constatou que:

Dizem que costumava dizer em suas orações:< Senhor esta guerra é vossa, não é minha. Eu sou vosso instrumento, como o martelo é instrumento do ferro, fazei vós por mim vossa obra como fazem os mestres com seus instrumentos e não me solteis de vossa mão, por que eu não erre, nem haja medo de vossos contrários >. Dizem que assim cometia as batalhas alegre como se já tivesse vencidas.¹⁴⁰

¹³⁶ BRANDÃO, Antonio *apud* LIMA, Luís Filipe Silvério. *Opus Citatum*. p.101.

¹³⁷ *Idem. Ibidem*. p.102.

¹³⁸ *Idem Ibidem*. pp.102-103.

¹³⁹ OLIVEIRA. *Arte...* p.112.

¹⁴⁰ OLIVEIRA. *História de...* p.440.

Esta é uma das passagens que servem para exemplificar como, nos dois livros, Oliveira construiu baseado nas Escrituras, nos autores clássicos e em um vasto conjunto de fontes, uma narrativa em que procurou legitimar a origem sagrada de Portugal e sua predestinação como reino escolhido para fortalecer e disseminar a cristandade.

Pode-se afirmar que Oliveira formulou um discurso histórico, em que criou um sistema de representações favorável à identidade mítica de Portugal. Isabel Buescu atentou que o percurso da formação da lenda revela o processo que levou à fixação de Ourique como o verdadeiro mito das origens do país, a partir da constituição de uma memória coletiva. A autora observou que o século XV representa um momento fundamental no que diz respeito à formação do mito, porque todos os textos que tratam da genealogia do milagre datam desta época. Anteriormente, as crônicas que se referiram a Ourique apenas trataram da dimensão militar da batalha. Portanto a partir do final dos Quatrocentos “o milagre de Ourique foi instaurado como momento fundador e, nessa medida, progressivamente apropriado por certo discurso político, histórico e historiográfico”. Entretanto, uma intensa apropriação do mito fundador se deu com o episódio da União Ibérica, visto que o sentimento de nacionalidade precisou ser exacerbado. Foi com esse objetivo e no início dessa época que Oliveira escreveu sobre este episódio. Pouco depois, o início do século XVII marcou “a definitiva consagração do milagre de Ourique, não só como narrativa das origens, mas como instrumento ideológico da nacionalidade e de legitimação da independência”.¹⁴¹

À primeira vista, a imensa variedade de temáticas nas obras e propostas de Oliveira parecem fios soltos e sem ligação. Entretanto, por meio da análise de cada uma delas, se pode perceber que estas possuem traços que seguem uma mesma linha – todas elas, sem exceção, contêm premissas do humanismo. O autor, conforme os momentos de sua vida e os diferentes assuntos de que tratou, utilizou-se das muitas características, entre elas a valorização da observação e da experiência, a veneração e a superação dos Antigos, a glorificação de Portugal e suas conquistas, das tendências humanistas que, sem dúvidas, contribuiu para formar e desenvolver.

¹⁴¹ Ver BUESCU, Ana Isabel. “Um mito das origens da nacionalidade: o milagre de Ourique”. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (org.). *A memória da nação – Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia realizado na Fundação Calouste Gulbenkian*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1991, pp. 49-69.

1.4: PORTUGAL DECIDE SEU PAPEL: ENTRE O HUMANISMO DEVOTO E AS PRERROGATIVAS TRIDENTINAS

Pedro Calafate, ao organizar uma coletânea de fontes comentadas que dizem respeito a diversos aspectos da sociedade lusa do século XVII e XVIII, observou que uma visão muito negativa da cultura do país permeou estes documentos. Para seus autores, as “trevas culpáveis” tiveram início em Portugal, na segunda metade do século XVI. O marco deste declínio foi, para os críticos, a entrega do Colégio das Artes à recém-fundada Companhia de Jesus. A maior decepção era a que ali haviam ensinado até pouco tempo atrás, os mestres humanistas que o monarca mandara vir da França e que representavam o avanço do humanismo no país.¹⁴²

Frei Manuel do Cenáculo, ordenado franciscano, um dos autores presentes na coletânea, em suas *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito*, impressas em 1794, ao escrever sobre este cenário, observou que:

Este levantado conceito de tão levantado magistério entrou em crise e desfaleceu (...) foram-se entregando as escolas aos jesuítas (...) foram despedidos dos empregos [Elias] Vinet, [Arnoldo] Fabrício, [Nicolau] Gruchio, [André de] Resende, [Diogo de] Teive, [João da] Costa e quantos em Coimbra e outras partes dirigiam o Colégio das Artes e o estudo das Humanidades.¹⁴³

No *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra*, publicado em 1771, do qual participou como membro da Junta de Instrução Literária, exprimiu posicionamento semelhante:

Mas logo que a profissão e direção dos mesmos estudos foi arrancada das mãos dos célebres professores, que ensinavam com tão grande louvor, para ser entregue aos jesuítas, logo, dizemos, que esta nova Cartago veio estabelecer o seu campo no País dos Latinos (...) as línguas começaram a emudecer, as belas letras a perder o seu natural agrado, amenidade e beleza; a filosofia a sentir as terríveis influências dos charcos em que se bebia.¹⁴⁴

Estes dois excertos, representativos de uma concepção muito difundida que identifica em Portugal um período de trevas e de fracasso do movimento humanista, advém principalmente dos escritos de pensadores do século XVIII e XIX que ansiavam

¹⁴² CALAFATE, Pedro (organizador e comentador). *Portugal como problema, séculos XVII e XVIII. Da obscuridade a evidência geométrica*. v. II. Lisboa: Fundação Luso-Americana; Público, 2006, pp. 152-153.

¹⁴³ CENÁCULO, Manuel do *apud* CALAFATE, Pedro *Idem. Ibidem*. p. 153.

¹⁴⁴ *Idem. Ibidem*. p.153.

“colocar Portugal a par da Europa, entendendo por Europa a que se abria ao movimento das Luzes”.¹⁴⁵

Charles Boxer atentou que essas condenações tão radicais à suposta falta de curiosidade intelectual dos portugueses não devem ser levadas tão a sério, em razão de serem exageradas. Entretanto, não devem ser desconsideradas, pois refletem acusações dirigidas à sociedade portuguesa por mais de três séculos, tanto por seus compatriotas como por residentes estrangeiros ou visitantes. Segundo o autor, na própria visão de alguns portugueses muito deste cenário se devia à ortodoxia católica dominante no país e ao domínio jesuítico na esfera educacional, a partir da segunda metade do século XVI. O objetivo principal dos jesuítas era o de desenvolver nos alunos a utilização do latim, escrito e oral e fomentar a capacidade de argumentação escolástica, mas sempre dentro dos limites de um catolicismo conservador. Os estudantes e seus mestres eram “em geral, desestimulados a cultivar juízo crítico independente, ou a avançar em proposições que não estivessem em tudo apoiadas em fontes autorizadas e reconhecidas, ou que colocassem em dúvida a autoridade e os princípios de Aristóteles e de São Tomás de Aquino”.^{146 147}

Ana Isabel Buescu, em trabalho biográfico sobre Dom João III, atentou para a construção de um período de decadência em Portugal, que teria impedido um possível progresso posterior. Segunda a autora, até o século XVIII, o monarca recebeu de cronistas e historiadores uma apreciação que procurava destacar um conjunto de qualidades próprias de um rei – seguindo o modelo convencional de biografia deste período. Entretanto, em relação à descrição da vida e dos feitos de outros reis, se percebe “um entusiasmo moderado, pouco vibrante, quase seco” acerca da trajetória de Dom João III. A autora questiona então, assim como outros historiadores, se esta representação estaria ligada ao episódio considerado mais sombrio de seu reinado – a instituição da Inquisição em 1536.¹⁴⁸

O estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício foi o que pautou a percepção de uma historiografia romântica e liberal, iniciada no século XIX, com Alexandre Herculano e a publicação de seus três volumes da *História da Origem e*

¹⁴⁵ *Idem. Ibidem.* p. 154.

¹⁴⁶ BOXER, Charles R. “Os cafres da Europa”, o Renascimento e o Iluminismo.” *In: O império marítimo português (1415-1825)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 358-359.

¹⁴⁷ Entre 1592 e 1606, quase cinquenta anos depois de assumirem a direção do Colégio das Artes, os mestres jesuítas publicaram em Coimbra e em Lisboa, livros com comentários acerca das obras dos antigos, principalmente de Aristóteles. O material, chamado de *Conimbricenses*, era destinado ao ensino nos colégios e escolas dirigidas pela Companhia de Jesus. Os manuais traziam trechos da obra de Aristóteles em latim ou grego, juntamente com comentários explicativos e questões que estimulavam a discussão e a resolução dos problemas propostos. Ver DOMIGUES, Joaquim. “Manuel de Góis e a ética conimbricense.” *In: Revista Estudos Filosóficos*. nº7, 2011, pp.37-50.

¹⁴⁸ “Jogo de espelhos”. *In: BUESCU, Ana Isabel. Dom...* 2005, p.9.

Estabelecimento da Inquisição em Portugal. O objetivo do historiador nestes volumes foi o de, por meio do desvelamento dos “documentos incontestáveis de crimes que pareciam escondidos para sempre debaixo das lousas”, chamar a atenção da sociedade portuguesa para o grande perigo que a religião representava para o desenvolvimento cultural do país. Assim, principalmente em razão do prestígio e da circulação das obras de Herculano, a figura de Dom João III e seu reinado se tornaram indissociáveis da instituição da Inquisição em detrimento da continuidade do desenvolvimento de um humanismo que estava florescendo.¹⁴⁹

Buescu apontou que para Herculano não havia dúvidas:

(...) a instalação do Santo Ofício em Portugal deveu-se sobretudo ao “impulso e à vontade obstinada de um rei intelectualmente medíocre, ignorante e fanático, para quem as questões fradescas figuravam sempre entre os mais graves negócios do Estado”.¹⁵⁰

Para além desta construção que carrega consigo pressupostos iluministas típicos do século XIX de progresso e críticas à Igreja, verifica-se uma historiografia atual que se preocupa com certa ambiguidade característica do reinado de D. João III, que à primeira vista parece de difícil compreensão.

Como compreender que o mesmo monarca que enviou bolsistas para estudar em toda a Europa e convidou renomados professores para atuar em Portugal, inclusive cogitando a presença de Erasmo na Universidade de Coimbra, que reformou o Colégio das Artes e toda a sua grade de ensino, ao mesmo tempo lutou pelo estabelecimento da Inquisição e desistiu do apoio aos humanistas, sendo condescendente com a repressão e a perseguição?

Talvez a chave de entendimento para esta aparente contradição esteja em uma questão mais abrangente que afetou grande parte da Europa deste período. Até, pelo menos, o início dos anos 30 dos Quinhentos, a figura e as obras de Erasmo e de outros pensadores que seguiam os preceitos do humanismo cristão eram relativamente bem aceitas nos círculos cultos. Tal aceitação e até mesmo admiração pode ser explicada pelo desejo de renovação e de reforma que perpassava boa parte dos pensadores que faziam parte do catolicismo, visto que Erasmo e seus seguidores sempre almejaram uma mudança dentro da própria Igreja, e não fora dela. A Península Ibérica, devido à sua forte tradição de religiosidade, foi uma leitora muito especial de algumas das obras de Erasmo, conforme apontou Jorge Alves Osório.¹⁵¹ Entretanto, a situação começou a mudar quando a Igreja Católica e seus

¹⁴⁹ *Idem. Ibidem.* p.9.

¹⁵⁰ HERCULANO, Alexandre *apud* BUESCU, Ana Isabel. *Idem. Ibidem.* p. 10.

¹⁵¹ OSÓRIO, Jorge Alves. *Opus Citatum.* p.243.

representantes perceberam que não havia mais condições de tentar manter Lutero dentro da Igreja, e que o cisma que representava grandes ameaças ao catolicismo e seus dogmas, se encontrava em pleno desenvolvimento.

Ainda em 1536, em uma primeira convocação conciliar ocorrida em Mântua, na região da Lombardia, se tentou manter a esperança de reunir os representantes do catolicismo e do protestantismo para um possível acordo. Entretanto, a radicalização e a evolução da posição dos dois lados inviabilizou esse projeto.

Mesmo assim, “quando a ruptura da cristandade já era uma realidade sem retorno, Erasmo (...) lutou até o fim por uma transformação interna, no quadro de uma Igreja que nunca abandonou”.¹⁵² Por este motivo, Erasmo, que nunca propôs uma dissolução, foi identificado como uma perigosa influência para os pensadores e fiéis católicos, e, se anteriormente, a sua proposta de um humanismo cristão era bem vinda, agora representava uma ameaça perigosa para a Igreja. Provavelmente, o que mais preocupou os católicos é que Erasmo, quando percebeu que não havia mais como impedir o cisma da Igreja, ao invés de condenar os cismáticos, defendeu uma posição de tolerância e reconciliação com os protestantes.

Em carta a um amigo, em 1530, Erasmo escreveu: “Receio que se passe conosco como numa guerra; só quando os dois partidos sofrerem bastante é que tentam fazer uma aliança”.¹⁵³

Como observou Buescu, a ala ortodoxa da Igreja, que consistia em sua maioria:

retinha apenas a mensagem mais imediata e explícita do *Elogio da Loucura* e a denúncia certa e incômoda dos abusos da hierarquia, as indulgências, o excesso das cerimônias, os bens eclesiásticos, as ordens monásticas, as peregrinações, as relíquias, o culto dos santos, os milagres, para fazer de Erasmo o verdadeiro precursor de Lutero.¹⁵⁴

Para muitos, Erasmo foi o precursor de Lutero, o semeador das dúvidas que dividiram a cristandade. Em razão desta associação, o humanista, mesmo mantendo seu prestígio e importância no interior do círculo das letras, passou a ser visto como um inimigo ou como uma má influência para muitos religiosos, já que apesar de manter-se católico, sempre recusou obedecer a uma ortodoxia com a qual não concordava. José de Pina Martins atentou que com a repressão da heterodoxia,

¹⁵² BUESCU, Ana Isabel. *Dom...* p. 253.

¹⁵³ *Apud* HIRSCH, Elisabeth Feist. *Opus Citatus*. p.126.

¹⁵⁴ BUESCU, Ana Isabel. *Dom...* p. 254.

principalmente a partir da década de 1540, “reservou-se à obra de Erasmo, que nunca se afastou de Roma, o destino inglório das vítimas por equívoco”.¹⁵⁵

Para Pina Martins coexistiram nesse momento em Portugal duas expressões. Uma que defendia as ideias irénicas do humanismo cristão e outra pautada em um catolicismo mais rígido e ortodoxo, preocupado com a manutenção do poder da Igreja Católica e de seus dogmas. Essas duas tendências não estiveram sempre de todo em desacordo, e em alguns momentos se entrelaçaram, principalmente na trajetória e consciência de muitos pensadores. Mas, principalmente a partir de década de 1550 se percebeu o aumento da hostilidade e da repressão, vindas das instituições eclesiásticas e universitárias, às tendências humanistas e erasmistas. Segundo o autor, as principais ameaças estavam na livre interpretação dos textos clássicos e da Bíblia, na difusão da crítica textual, e talvez na mais perigosa de todas: a consciência da primazia do homem no mundo, o conhecimento de sua dignidade e liberdade que estariam sujeitas apenas a Deus e a Cristo, no plano espiritual, e não a demonstrações terrenas e materiais.¹⁵⁶

A figura de Erasmo, sua obra e a proposta de um humanismo cristão não sofreram resistências e perseguições apenas em Portugal ou na Península Ibérica. Ainda na década de 1530, vários livros do humanista holandês foram proibidos de serem lidos em Lovaina – uma das principais universidades da Europa naquele momento.

Mas especialmente em Portugal, em razão de existir no país um tribunal inquisitorial, a repressão aos seguidores do humanismo de referência erasmista parece ter sido mais acalorada e intensa. Exemplo deste recrudescimento foram as denúncias inquisitoriais feita a Damião de Góis em 1545 e em 1550 pelo jesuíta Simão Rodrigues, primeiro provincial da Ordem em Portugal. Assim como muitos outros, Góis foi acusado de simpatia ao protestantismo. Em razão de sua proximidade com Dom João III e nobres da corte, e também do reconhecimento de sua trajetória e obras no reino, os processos, neste momento, foram arquivados. Desconfia-se que o suposto desvio de Góis em relação à religião não foi o motivo principal para as denúncias realizadas pelo jesuíta Simão Rodrigues. Anos antes, ambos tiveram uma calorosa discussão em Pádua, o que acarretou para Rodrigues uma advertência furiosa de Inácio de Loyola. Outro motivo foi o de uma disputa profissional em torno do cargo de mestre do jovem D. Luís, irmão de D. João III. Góis não conseguiu a função que havia sido prometida pelo rei, entretanto Simão também não. Em 1566, enquanto executava a função de Guarda-mor da Torre do Tombo, publicou partes de sua *Crónica de D.*

¹⁵⁵ MARTINS, José de Pina. *Opus Citatus*. p. 152.

¹⁵⁶ *Idem. Ibidem*. p.162.

Manuel e Crónica do Príncipe D. João. A forma de sua escrita sem bajulações pode ter desagradado muitos nobres da corte e religiosos que por Góis mantinham grande estima. Possivelmente por esta razão, em 1572, o humanista foi condenado por acusações de ser “herege, luterano, pertinaz e negativo”.¹⁵⁷

Um dos motivos da denúncia a Góis provinha do contato que teve com vários nomes do protestantismo enquanto exercia a sua função de diplomata do reino português por várias regiões da Europa. Em missão à Dinamarca, em 1531, Góis travou contato com o governante protestante, Rei Frederico e com o conhecido reformador Johann Bugenhagen, com quem discutiu, como afirmou mais tarde em seu processo inquisitorial, sobre problemas religiosos de ordem geral. Não sendo bastante, a caminho da Polônia, Góis passou dois dias em Wittenberg, justamente um mês depois da assinatura neste mesmo local da Liga de Schmalkalden, que tinha o propósito de unir os governantes protestantes para criar forças contra o Imperador Carlos V e o Papa.

Em Wittenberg chegou a visitar a Igreja de Lutero para o ver pregar. Além disso, jantou com o reformador e Melanchthon. Também em seu processo, contou que após o jantar participou de uma reunião na casa de Lutero. Na ocasião, as conversas eram regadas a críticas à Igreja Católica. Um dos pontos em pauta foi o contraste entre o luxo de Roma e a simplicidade dos reformadores.

Nesta questão, Góis manifestou plena concordância e chegou a ir até a casa de Melanchthon para verificar com seus próprios olhos a vida modesta que este mantinha. Conforme contou em seus autos anos mais tarde:

E a tarde foram a fortaleza e lá merendaram e depois de merendarem tornaram todos a casa de Martim Lutero por ele lhes rogar que fossem a sua casa como de feito foram e tornaram a comer maçãs e avelãs e a mulher do dito Martim Lutero era a que trazia a mesa as iguarias. E depois que comeram ficou Martim Lutero na sua e ele e o capitão e o Melanchthon se vieram todos os três a casa do dito Melanchthon por ele lhe rogar que entrassem a ver sua pobreza: onde entraram e acharam sua mulher fiando e vestida com uma saia velha de bocaxim e que era pobre o dito Melanchthon.¹⁵⁸

Góis contou também que nutriu uma simpatia maior por Melanchthon do que por Lutero. Isto se devia ao modo um tanto grosseiro de Lutero e por seu comportamento “fanático”, que não agradava aos católicos. Com Melanchthon o bom entendimento se deu em razão dos esforços que ambos faziam para manter um diálogo e tolerância entre as Igrejas. O contato entre os dois tornou-se tão profícuo

¹⁵⁷ HIRSCH, Elisabeth Feist. *Opus Citatum*. pp.223-224.

¹⁵⁸ Processo inquisitorial de Damião de Góis. *Apud* HIRSCH. *Idem*. *Ibidem*. p.48.

que permaneceram trocando correspondências por aproximadamente sete anos. Mais tarde, ao abandonar seu cargo de diplomata e recusar a função de tesoureiro da Casa das Índias para estudar em Lovaina, iniciou sua amizade com Erasmo, permanecendo, em 1534, hospedado por cinco meses em sua casa. Ambos nutriam a mesma crença em um catolicismo menos dogmático e no desenvolvimento das potências e dos talentos humanos.¹⁵⁹

Mesmo mantendo contato assíduo com os reformistas, e talvez tendo por suas ideias e propostas alguma simpatia, Góis assim como Oliveira e muitos outros não abandonaram a prática do catolicismo e sua defesa, como poderiam ter feito, desde que se retirassem de Portugal.

Entretanto, a cada dia os humanistas com tendências erasmistas perdiam mais terreno em Portugal. A reforma católica encontrava-se a pleno vapor e recusava no humanismo qualquer enunciado que se aproximasse do protestantismo, como os elaborados e defendidos por Oliveira e Góis. Sendo assim, apresentou mais poder dentro da Igreja e do reino neste momento, justamente em razão da Reforma Católica, a corrente que rejeitou uma renovação das práticas sem questionar os seus dogmas.

Neste momento, o Colégio das Artes se viu dividido em dois grupos: o dos bordaleses, do qual foram professores André de Gouveia, Diogo de Teive, João da Costa e George Buchanan e os parisienses, em sua maioria ordenados jesuítas. Parece que Dom João III, mesmo demonstrando clara preferência pelos humanistas da ala progressiva, procurou equilibrar a presença de todas as tendências no Colégio das Artes e na Universidade.

Os chamados humanistas “conservadores”, formados pelo grupo de professores graduados em Paris, ultrapassavam seus colegas “liberais” no número de assentos nas instituições de ensino. Mesmo assim sentiram-se acuados e pressionaram o rei pela saída de alguns dos professores que consideravam mais influentes e perigosos. As prerrogativas do Concílio de Trento, realizado entre 1545 a 1563, começaram a ser postas em prática e Dom João III, pressionado pela Contrarreforma Católica adotou medidas para afastar dos quadros públicos e das universidades os que apresentassem tendências humanistas erasmistas.

Em 1550, foram afastados do Colégio das Artes e da Universidade primeiramente os professores vindos de Guyenne: Costa, Teive e Buchanan. Na mesma época todos foram presos pela inquisição acusados de protestantismo. Uma demonstração da possível relutância de Dom João III em desistir destes professores e de seu projeto é o fato que após George Buchanan ter sido solto, o monarca passou a

¹⁵⁹ *Idem. Ibidem.* pp. 44-49, pp. 83-113.

sustentá-lo e insistiu para que voltasse a Portugal. Demonstrou também sua admiração e respeito por Teive, confiando-lhe a direção do Colégio das Artes em 1555. Entretanto, em razão dos vários protestos, o humanista não assumiu e o Colégio foi entregue aos jesuítas. A nomeação de Teive parece ter sido a última tentativa de Dom João III.¹⁶⁰

Este cenário, conforme observou Silva Dias, apontou a desistência da conciliação dos ideais da Renascença com a Reforma Católica e a adesão do ideais escolásticos-tridentinos. Os jesuítas, agora os grandes detentores e controladores das instituições educacionais, não constituíram a antítese mental do humanismo. Aceitavam os métodos, como a pedagogia, e reivindicações fundamentais do movimento, ou seja, a reforma dos costumes e a renovação da cultura. Porém, ainda conservavam o legado essencial da Idade Média, principalmente dos pais da Igreja, quer em filosofia, quer em religião.¹⁶¹ Por este motivo, não se pode falar em um fim do humanismo em Portugal a partir da década de 1550, e sim da perseguição e do pouco espaço destinado aos humanistas que apresentavam tendências erasmistas.

Muitos outros, que diferiam no modo de absorver a literatura clássica e no propósito pelo qual mantinham contato com estas fontes continuaram atuando nas universidades, fossem jesuítas ou não. Diferentemente dos humanistas “progressistas”, estes, como Diogo Gouveia, para citar um exemplo, pensavam que o estudo das línguas clássicas era mais perigoso do que proveitoso para a religião. Mesmo assim, liam e mantinham contato com os clássicos, mas procuravam manter uma distância total entre a sabedoria secular e a cristã, diferentemente da busca por uma fé culta, almejada pelos humanistas erasmistas. O humanismo serviu como um instrumental para os religiosos ortodoxos, e não como um ideal. Eles faziam usar das obras antigas apenas para, por exemplo, copiar o estilo e aprender o uso do latim.

Hirsch apontou como grandes exemplos dessa corrente de pensadores Antônio Pinheiro e Jerônimo Osório. Ambos foram bispos, o primeiro de Miranda e o último de Silves, além de participantes da corte e conselheiros do rei. Pinheiro foi mais um dos educados no conservador Colégio de Santa Bárbara. Quando de seu regresso a Portugal trabalhou em prol da aquisição de fontes clássicas e com a tradução de clássicos, como o *Panegírico de Trajano*, de Plínio, para a língua pátria.

Percebe-se, ao contrário do que muito já se afirmou, que estes pensadores portugueses não negaram por completo as premissas do humanismo. Mas, diferentemente de seus companheiros, preocuparam-se apenas com as questões referentes à arte e ao estilo, não deixando que o legado clássico interferisse em

¹⁶⁰ *Idem. Ibidem.* pp. 208-211.

¹⁶¹ DIAS, José Sebastião da Silva. *Opus Citatum.* pp.80-82.

assuntos religiosos. Osório também estudou em Paris e desde cedo travou amizade com alguns jesuítas. A admiração que nutria por estes ficou clara quando anos depois, recomendou a Dom João III que estabelecesse a Ordem dos Jesuítas em Portugal.

Pina Martins o considerou como o “último humanista português, discípulo da Itália, que resume em si e na sua obra a fascinação religiosa, moral e artística do Renascimento”.¹⁶² Osório era um católico devoto e passou, como muitos outros, pelo conflito da conciliação do pensamento antigo e da religião cristã. Entre seus principais escritos estão *De Nobilitate Civile et Christiana*, de 1542, *De glória*, publicado em 1549, *A Educação dum Príncipe*, de 1571 e *De Vera Sapientia*, do ano de 1578.

Mesmo apresentando em suas obras ideais humanistas, como o excelente domínio do latim, o conhecimento de várias obras dos antigos e a busca pela perfeição da escrita e do estilo, além de tendências erasmistas como a crítica às guerras e à querela entre cristãos, o português não se deixou influenciar totalmente por Erasmo. Ao que parece, sua escolha pautou-se mais pela influência jesuítica e pelos pressupostos artísticos e técnicos do humanismo do que com um desejo de renovar a Igreja.

Mas os tempos que se aproximavam não permitiam mais a possibilidade de conflitos e caminhos dúbios – ou pelo menos a demonstração pública deles. A ambiguidade percebida na obra de Erasmo, segundo seu contemporâneo português Amador Arrais, em 1589, era mais perigosa do que a heresia declarada, pois esta era mais fácil de identificar e combater.¹⁶³

Devido a este cenário, logo após a publicação de *Arte da guerra do mar*, Oliveira foi afastado do seu cargo de revisor de imprensa da Universidade de Coimbra e enclausurado novamente pela Inquisição.¹⁶⁴ Apesar de não existir nenhum processo é possível concluir que sua perseguição se deu devido a sua postura e sua obra, contrárias aos postulados do que a Igreja considerava como virtuoso e correto naquele momento. Sobre a segunda prisão de Oliveira, pode-se concluir que se deu na esteira da perseguição de muitos outros pensadores, quando da expulsão dos humanistas erasmistas das instituições de ensino e da entrega do Colégio das Artes aos jesuítas, em 1555.

A dificuldade para produzir e se expressar livremente era considerável. Manuel Cadafaz de Matos observou que, tanto as edições latinas, como a edição castelhana dos *Colóquios*, de Erasmo, foram proibidas de circular, ao menos até o final do século

¹⁶² MARTINS, José de Pina. *Opus Citatum*. p.153.

¹⁶³ *Idem. Ibidem*. p. 156.

¹⁶⁴ No segundo capítulo o envolvimento de Oliveira com a Inquisição será tratado com mais detalhes.

XVI, entre leigos, mas principalmente entre religiosos portugueses.¹⁶⁵ O mesmo se pode afirmar de muitas obras de influência humanista produzidas no período.

Entretanto, a apertada malha inquisitorial e a constante vigilância não impediram totalmente a leitura dessas obras. Os livros já haviam sido escritos e lidos, e as ideias deles decorrentes já estavam em movimento, na mente e nas atitudes de muitos homens. Mas é inegável concluir que a partir da segunda metade do século XVI, a circulação das prerrogativas humanistas erasmistas se tornou perigosa a seus entusiastas devido à instauração das prerrogativas tridentinas. Dessa forma, não se pode falar de um fim do humanismo em Portugal, ou simplesmente negar sua existência. Muito em razão dos efeitos da Reforma e das posteriores orientações da Igreja, pode-se dizer em o humanismo assumiu em Portugal, principalmente com a atuação da Companhia de Jesus, um caráter mais instrumental e prático, servindo especialmente como recurso para a manutenção do cristianismo e sua propagação.

¹⁶⁵ MATOS, Manuel Cadafaz de. "Erasmus e os índices inquisitoriais portugueses no século XVI." *In: II Simpósio Nacional de Humanismo, Erasmo na Cultura Portuguesa*. Academia das Ciências de Lisboa, 1987, p. 46.

CAPÍTULO 2: O PROTESTANTISMO NO ALVO DA INQUISIÇÃO

2.1: A APROXIMAÇÃO COM A INGLATERRA HUMANISTA E PROTESTANTE

Faz parte da miséria do homem o não poder conhecer mais do que fragmentos daquilo que já passou, mesmo no seu pequeno mundo, e faz parte da sua nobreza e da sua força o poder conjecturar para além daquilo que pode saber.¹⁶⁶

O capítulo que se inicia tem por objetivo tratar de dois episódios centrais da trajetória de Fernando Oliveira para a presente pesquisa: sua estada na Inglaterra reformada de Henrique VIII e sua posterior prisão pela Inquisição, quando de sua volta a Portugal. Os acontecimentos em questão são relevantes, pois permitem conjecturar como as Reformas Protestantes atingiram a vida de Oliveira, assim como de outros católicos que atuaram neste mesmo espaço temporal e que se encontravam no interior do mesmo círculo de ideias.

Oliveira foi preso acusado de “luteranismo”. Seu processo contém a acusação de ter se mostrado favorável a tendências de cunho claramente humanistas erasmistas, como a tolerância religiosa e a crítica às superstições populares e à adoração de imagens. A partir de seu auto inquisitorial e de outros casos parecidos com o seu, se deseja entender se houve realmente a presença de ideias protestantes em Portugal, ou, como parece ser mais provável, houve a “invenção” de um suposto protestantismo por parte de religiosos e inquisidores que interpretaram pressupostos humanistas-cristãos como sendo adesão à Reforma iniciada por Lutero.

A fonte primordial neste percurso será o processo inquisitorial de Oliveira, datado de 1547.¹⁶⁷ O uso desta espécie de documentação suscita uma série de questionamentos. O primeiro deles, apontado por Carlo Ginzburg é a dúvida quanto à capacidade do historiador de reconstruir as crenças presentes nos autos dos acusados e ir além dos estereótipos e conclusões formuladas pelos inquisidores. Para muitos pesquisadores, o inquisidor é considerado um filtro, que apesar de buscar a verdade, impede a análise precisa e substancial dos processos, já que a pressão que

¹⁶⁶ MANZONI, Alessandro. *Apud* GINZBURG, Carlo. “Provas e possibilidades à margem de <I ritorno de Martin Guerre>, de Natalie Zemon Davis. In: *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1991, p.197.

¹⁶⁷ O processo se encontra arquivado na Torre do Tombo sob o número 12.099. Utilizou-se durante a dissertação a transcrição realizada por Henrique Lopes de Mendonça, contida em sua obra *O padre Fernando Oliveira e a sua obra nautica. Memoria comprehendendo um estudo biográfico sobre o afamado grammatico e nautografo e a primeira reprodução typographica do seu tratado inedito Livro da Fabrica das Naos*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1898.

exercia sobre os réus fazia com que estes apenas “ecoem estereótipos inquisitoriais”, declarando exatamente o que o seu carrasco gostaria de ouvir.

Ginzburg não discordou desse entrave com o qual o historiador se depara ao se debruçar sobre documentos originários da Inquisição. Para explicar a relação entre inquisidor e réu utilizou a estrutura dialógica de Mikhail Bakhtin para a série de questões e respostas entre os envolvidos. A estrutura do processo faz sentido, quando se percebe que os personagens, em situação de conflito, não ocupavam o mesmo nível hierárquico. Sendo assim, essa desigualdade de poder explica porque os autos podem ser chamados de “monológicos”, visto que, em grande parte dos casos, as respostas dos acusados “eram apenas um eco das perguntas dos inquisidores”.¹⁶⁸

Essa constatação se conjuga e se completa com outra proposta pelo mesmo autor, que afirmou que embora os processos representem uma documentação valiosa, são inevitavelmente insuficientes, visto que: “uma infinidade de questões que o historiador se põe (...) não as formularam os inquisidores nem podiam fazê-lo. Não se trata apenas de distância cultural, mas de diferença de objetivos.”¹⁶⁹

Mesmo frente a esses impasses, presentes, cada qual ao seu modo, em todo o tipo de fontes, Ginzburg viu uma possibilidade para este tipo de pesquisas, afirmando que, como solução, o historiador deve voltar-se aos “dados involuntários”, isto é, os não procurados pelos juízes:

Os processos devem ser lidos como o produto de uma inter-relação peculiar, claramente desequilibrada. Para decifrá-los, devemos aprender a captar, por baixo da superfície uniforme do texto, uma interação sutil de ameaças e temores, de ataques e recuos.¹⁷⁰

Vistas essas premissas, escolheu-se, na análise que se segue do processo inquisitorial e mesmo da própria vida de Oliveira, a estratégia de recorrer ao *talvez* e ao *pode ser*, e quando a documentação se mostrou inexistente, escassa ou ambígua, voltou-se “na medida do possível para outras fontes do mesmo tempo e lugar.”¹⁷¹

Conforme o conteúdo dos autos, na década de 1540 Fernando Oliveira, abandonando as vestes e as insígnias clericais ingressou como piloto fazendo uso do sugestivo nome de Martinho, em uma das vinte e cinco galés francesas que passavam pelo rio Tejo, tendo o objetivo de atacar a Inglaterra.

Segundo as acusações do Santo Ofício:

¹⁶⁸ GINZBURG, Carlo. “O inquisidor como antropólogo”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo: v. 1, nº 21, set. 1990, fev.1991, p. 14.

¹⁶⁹ *Idem*. *Provas e...* p.181.

¹⁷⁰ *Idem*. *O inquisidor...* p.15.

¹⁷¹ *Idem*. *Provas e...* p.183.

(...) se foi nas galés da França e por três anos nesta parte andou na França e na Inglaterra, fora de todo o hábito de frade nem de clérigo e com capa e pelote curto e chapéu e barba comprida, vendendo-se por marinheiro e piloto.¹⁷²

O ataque em que se envolveu o personagem partiu da França. Pode ser explicado, além da componente religiosa que alegava a defesa da Igreja Católica contra as heresias protestantes do monarca inglês, pela antiga rivalidade territorial entre os dois países. Apesar de no processo inquisitorial não existirem informações substanciais sobre o conflito, pode-se conjecturar, principalmente por meio do nome dos personagens envolvidos e das datas, que a disputa em que Oliveira se envolveu tratava - se das batalhas entre França e Inglaterra no interior do contexto das guerras italianas (1542-1546). Estas aconteceram entre o rei Francisco I da França e Solimão I, do Império Otomano, contra o imperador Carlos V, também rei da Espanha e a Inglaterra de Henrique VIII. Os conflitos tiveram início devido às reivindicações sobre a posse do Ducado de Milão, entre Carlos V e Francisco I. A partir deste episódio, uma série de movimentações bélicas ocorreram entre as regiões envolvidas. O Tratado de Crépy, de 1544, selou o acordo de paz entre os reis da Espanha e da França, entretanto a morte do Duque de Orléans, filho mais novo de Francisco I e prometido em casamento para uma parente de Carlos V, interrompeu o acordo. Henrique VIII, neste momento ainda aliado ao rei espanhol, entrou na disputa, pois não quis devolver o território da Borgonha à França, inimiga de Carlos V. Por esta razão, os franceses resolveram atacar a ilha de Wight, na Inglaterra. Várias batalhas ficaram conhecidas nesta disputa, entre elas a de Solent, de Bonburch e Bembridge. Ao final, a França foi vencida, e em 1546 foi assinado o tratado de Ardres, selando a paz entre os dois países.¹⁷³

Uma das estratégias adotadas por Francisco I foi a de atacar a parte meridional da ilha inglesa com uma armada de navios de vela comandada pelo almirante Annebaut, e outra formada por vinte e cinco galés, conduzida pelo barão de La Garde, da qual fez parte Oliveira. Em 1544, La Garde partiu de Marselha com sua armada em direção aos domínios ingleses e, em razão do extravio de mantimentos ocorrido na saída do Mediterrâneo, em junho, após autorização de Dom João III, as galés adentraram no Tejo, em Lisboa, para reabastecer. Aproveitando a ocasião, Oliveira passou a fazer parte de uma das embarcações como piloto, a comandada pelo barão de Saint-Blancard.¹⁷⁴

¹⁷² *Processo inquisitorial de Fernando Oliveira*. p.100.

¹⁷³ Ver KNECHT, Richard J. *Renaissance Warrior and Patron: The Reign of Francis I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp.395-400.

¹⁷⁴ MENDONÇA, Henrique Lopes de. *Opus Citatum* p.15.

Ao se buscar uma razão para seu embarque na nau francesa, várias possibilidades podem ser elencadas, sem que uma exclua a outra. Pelo que se sabe de sua trajetória, Oliveira se encontrava no Reino desde início dos anos de 1540, quando voltou de uma temporada na Itália. A esse tempo, exerceu a função de mestre de “filhos e filhas de alguns senhores principais desta terra”,¹⁷⁵ informação comprovada por Francisco Livreiro, um dos depoentes de seu processo, que disse ter conhecido Oliveira “ensinando os filhos do barão de Alvito”, importante nobre da época. O que causa surpresa é detectar que Oliveira exercia este tipo de função e não outras voltadas para a esfera religiosa, já que, ao menos oficialmente, ainda fazia parte da Ordem de São Domingos.

Durante o interrogatório informou primeiramente, ter fugido da Ordem quando fez vinte e cinco anos. Logo após voltou atrás dizendo ter recebido uma carta que o fazia clérigo secular. Mas, quando perguntado sobre o paradeiro do dito documento, afirmou que o havia perdido. Não é possível conjecturar se o documento realmente existiu ou se Oliveira forjou sua existência.

Apesar de declarar sempre “usar hábito de clérigo e dizer missa”, esperando a condescendência dos inquisidores, é de se supor, visto sua atuação como professor, que as atividades religiosas estivessem em segundo plano na sua rotina. Outro indício de um possível afastamento das atividades ligadas à Igreja, que poderia o manter e sustentar, foi a sua queixa dos “anos apertados que vivia no reino, padecendo de fome e de pobreza”.

A difícil situação que disse passar em Portugal, aliada ao risco que corria em razão do seu afastamento da ordem dominicana e da possível liberdade que pensou que teria ao participar da batalha em questão, faz a razão para sua partida começar a ficar mais nítida. Juntamente com estes motivos, outro que parece ser bastante evidente foi o interesse de Oliveira pelos assuntos marítimos. Não se pode esquecer que declarou ter embarcado como piloto, o que demonstra que algum conhecimento anterior na esfera náutica o personagem já deveria possuir.

As batalhas duraram aproximadamente dois anos, tendo a França perdido e Oliveira, juntamente com outros companheiros, sido transportados para a Inglaterra.¹⁷⁶ Tendo em vista a data de início e término da guerra, chegou a terras inglesas em meados de 1546. O tratado de paz entre os dois países foi assinado também na metade daquele ano. Visto a reconciliação entre ambas as nações, não se pode concluir se Oliveira adentrou em terras inglesas como prisioneiro, ou por sua própria vontade.

¹⁷⁵ *Processo inquisitorial de Fernando Oliveira*. pp.102-120.

¹⁷⁶ Ver MENDONÇA, Henrique Lopes de. *Opus Citatum*. pp. 4.23.

Apesar de neste momento ainda não existir nenhum tratado escrito e publicado sobre os procedimentos a serem tomados quando da ocorrência de guerras, várias eram as normas que estabeleciam as ações a serem tomadas nestes períodos, entre elas as que decidiam o destino dos prisioneiros e cativos. A esta época o Direito das Gentes estava se formando e, mesmo tendo escrito quase um século mais tarde, as discussões introduzidas pelo jurista Hugo Grotius, em seu tratado *O direito da guerra e da paz*, publicado em 1625, são representativas das posturas tomadas diante destas ocasiões.

Para Grotius, segundo o Direito das Gentes, todos aqueles que eram presos em uma guerra, tornavam-se escravos. Mesmo sendo a escravidão contra a natureza, esta teria tido origem na justiça natural, por meio de uma convenção. Ainda em consonância com o Direito das Gentes, cativos não seriam somente aqueles que se rendiam ou prometiam escravidão, mas todos aqueles que, por azar, eram surpreendidos no interior da fronteira dos inimigos, mesmo que não tivessem cometido nenhum delito.

A fim de legitimar sua afirmação, o jurista citou Políbio, que afirmava que, em razão do direito de guerra, mesmo os que nada cometeram de ímpio poderiam ser castigados com sua venda, de suas mulheres e filhos. Citando Fílon de Alexandria, Grotius ainda observou que muita gente de bem perdeu sua liberdade apenas por incidentes.

Feito os cativos escravos, nada era impedido que seus patrões realizassem contra eles, já que detinham o poder sob sua vida e morte. Apenas a lei civil e a própria consciência podia impor certos limites à crueldade dos donos. Em busca de uma razão para o estabelecimento dessas práticas, e utilizando como referência para sua afirmação Pompônio, o autor concluiu que, em razão das várias vantagens para quem tinha a posse de um cativo, estes não seriam mortos de imediato ou após um curto prazo.

Sobre a possibilidade de fuga, Grotius demonstrou certa condescendência aos cativos, dizendo, baseando-se em Florentino, que caso o escravo tivesse sido preso em uma guerra injusta e apresentasse a consciência tranquila em relação a qualquer crime, poderia fugir para unir-se aos seus. Ao concluir, o jurista afirmou que os cristãos estavam, em geral, de acordo em não escravizar seus prisioneiros, mas vendê-los ou coagi-los a serviços em seu benefício.¹⁷⁷

Em seu processo inquisitorial e em suas obras posteriores, não existe nenhuma informação que nos possa levar a relacionar Oliveira à posição de prisioneiro

¹⁷⁷ GROCIUS, Hugo. *O Direito da guerra e da paz*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, pp.1172-1183.

descrita por Grotius. Aliás, nenhuma informação sobre o que houve com seus companheiros foi encontrada. Mas, pode-se supor que, devido ao fato de o tratado de paz entre os dois países ter sido assinado, de Oliveira não ser francês e possuir uma posição reconhecida como de um homem letrado, que ele tenha sido aceito, ainda que inicialmente como um cativo, na corte de Henrique VIII, para prestar serviços ao monarca, como será explicado adiante.

Por mais de uma vez em seus autos, Oliveira demonstrou ter muita simpatia pelo rei da Inglaterra, afirmando que era seu criado, que comia do seu pão e que havia voltado a Portugal com uma carta sua para El Rei, nesse tempo Dom João III,¹⁷⁸ em que obtinha licença do monarca inglês para regressar a terras lusas e a seu “estado de salvação”.¹⁷⁹ Não há nenhuma notícia sobre esta carta na documentação referente a Oliveira, e, provavelmente, se esta existiu, foi escrita por Eduardo VI, já que nesta época Henrique VIII já havia falecido.

Lisa Voigt atentou para a importância da experiência cultural e das informações obtidas no cativeiro pelo “prisioneiro” para a produção do conhecimento no início do período moderno. Para a autora, a vivência do cativeiro, note-se que este também podia ser voluntário, servia como base para a exploração e para a conquista, já que as possíveis produções resultantes ou apenas a própria vivência em uma terra que não fosse a de origem, serviam como guia para a expansão dos impérios.

Exemplos de indivíduos que auxiliaram a conquista portuguesa por meio de seu contato com os povos a serem subjugados foram muitos, a começar com o de João Fernandes, que durante a atuação do infante Dom Henrique participou de uma das expedições de Antão Gonçalves e resolveu permanecer por um período entre os habitantes no Rio do Ouro, no deserto do Saara, e Diogo Alvares, o Caramuru, que durante o reinado de Dom João III viveu entre os índios da costa brasileira. Ambos foram vistos pelos soberanos e cronistas da época como mediadores e facilitadores da experiência expansionista.

Certamente, este não foi o caso de Oliveira já que, mesmo se viveu como prisioneiro, não esteve a serviço da corte lusa e também não estava em uma área de domínio português. Entretanto, as conclusões de Voigt sobre um período vivido fora de seu local de origem pelo cativo, são úteis quando do estudo da trajetória de Oliveira, pois apontam que o tempo que permaneceu na Inglaterra foi altamente significativo em razão das tendências culturais a que teve acesso e posteriormente “levou” para o reino pátrio.

¹⁷⁸ *Processo inquisitorial de Fernando Oliveira*. p. 109.

¹⁷⁹ *Idem*. p.103.

A autora também notou que, apesar de a maioria dos cativos terem sido representados com glória por facilitarem o acesso à cultura e lugares totalmente distintos, alguns, quando de seu retorno, começaram a ser vistos com desconfiança e desprezo, visto que poderiam ter adquirido os costumes e crenças estranhas e bárbaras. Exemplo disso é que, a fim de avaliar a integridade religiosa dos cativos resgatados no contexto do contato com o Novo Mundo, os agentes da inquisição os submetiam a perguntas e depoimentos.¹⁸⁰ O caso de Oliveira na Inglaterra foi totalmente diverso dos cativos descritos por Voigt, mas é possível relacionar a experiência de desconfiança por que passaram os prisioneiros que voltaram das áreas de conquistas portuguesas com a dele. Enquanto aqueles, aos olhos dos portugueses, podiam ter adquirido os costumes dos gentis, Oliveira poderia ter sido influenciado pelas ideias protestantes, já que esteve em terras inglesas, viveu neste local por um bom tempo, e por esta razão, poderia ter sido “contaminado”.

Independentemente da situação em que se encontrou na Inglaterra o que interessa é que em seus autos declarou que permaneceu nesse país “por nove meses ou dez”.¹⁸¹ Para que se compreenda o que esse período em um território protestante representou para sua trajetória e formação, é preciso que se regresse à situação religiosa que caracterizou o contexto europeu e inglês naquele momento.

Conforme foi abordado no primeiro capítulo, foi geral, em grande parte da Europa, uma nova forma de vivenciar a religião que resultou em várias manifestações com teor e intensidade distintos. A tentativa de criação de uma nova postura diante da fé levou a uma longa crise que atingiu a Igreja Católica. Esta problemática se prolongava desde o século XIII. Movimentos como o dos cátaros e albigenses, considerados heresias medievais, já defendiam a imitação da vida dos apóstolos, com o objetivo de se oporem ao luxo da Igreja, das cerimônias religiosas e do clero. Além disso, estes mesmos grupos negavam a hierarquia eclesiástica, o sacerdócio, a veneração dos santos e as indulgências. Conforme atentou Pierre Chaunu, desde os séculos XIII e XIV se verificou na Europa o desenvolvimento e a intensificação da *Devotio Moderna*, ou seja, da crítica e da depreciação da celebração litúrgica e da hierarquia da Igreja em benefício da meditação e oração pessoais.¹⁸²

Deste momento é também, a formação das ordens mendicantes, como a dos franciscanos, que mesmo não negando a autoridade papal, preconizava a ação da

¹⁸⁰ VOIGT, Lisa. “Introduction”. In: *Writing captivity in the Early Modern Atlantic. Circulations of Knowledge and Authority in the Iberian and English Imperial Worlds*. Williamsburg: University of North Carolina Press, 2009, pp.1-39.

¹⁸¹ *Processo inquisitorial de Fernando Oliveira*. p. 108.

¹⁸² CHAUNU, Pierre. *O tempo das Reformas. (1250-1550). II – A Reforma Protestante*. Lisboa: Edições 70, 1975, p.9.

caridade dos religiosos e exaltava a simplicidade e a pobreza como valores essenciais para os cristãos. A crise viu-se ainda mais fortificada no século seguinte, com Grande Cisma do Ocidente (1378-1417), que dividiu a Igreja em duas e elegeu dois papas: Urbano VI e Clemente VII. Assim, na passagem para a Idade Moderna, a Igreja carregava uma herança de vários problemas que advinham de séculos antes, e que se intensificaram durante o século XVI. Lucien Febvre atentou que se deve levar em consideração a intensa religiosidade vivida na Europa, no final do século XV e início do XVI, para que o advento das reformas faça sentido. Esta nova relação com a religião significava fidelidade às velhas crenças, devoção tradicional e o sucesso de livros escritos no século XV, como a *Imitação de Cristo*, de Tomás de Kempis. Esta foi uma das obras de referência para os Irmãos da Vida Comum, “uma ordem monástica que, ao contrário de muitas outras, se aplicava a viver os ensinamentos do catolicismo. Avessos ao misticismo e às teorias teológicas, consagravam-se à imitação da vida e das ideias de Cristo”,¹⁸³ tais como foram descritas na obra de Kempis. Entretanto, se esta devoção era forte, entre ela e o clero existia um abismo.¹⁸⁴

Tais apontamentos são indícios, conforme apontou Michael Mullet de que as reformas religiosas não foram produtos apenas do século XVI, mas continuidade das insatisfações que perpassaram tanto o meio letrado como o meio popular, séculos antes. Acerca desta questão, o autor concluiu que “os conflitos dos cristãos dos séculos XVI e XVII não passavam das violentas disputas de membros incompatibilizados da mesma família. E esses irmãos conflituosos, as suas igrejas e seitas, partilhavam de um antepassado em comum – a renovação da piedade cristã dos dois séculos anteriores a 1500”.¹⁸⁵

A Igreja Católica negou as propostas reformistas de alguns seus membros. A maioria deles, como Lutero, foram excomungados e tornaram-se líderes das novas igrejas protestantes. Visto o crescimento da adesão e da aceitação do protestantismo pela Europa, o catolicismo viu-se obrigado a fortalecer as ações que já vinha empreendendo por meio da Reforma, agora com uma Contrarreforma – mais radical e organizada.

A reação da Igreja Católica ao perigo representado pelo protestantismo, e mais ainda – a decadência observada entre suas instituições e membros deu-se,

¹⁸³ DRESDEN, Sem. *O Humanismo no Renascimento*. Porto: Editorial Inova, 1968, p.115.

¹⁸⁴ *Apud* MONTEIRO, Rodrigo Bentes. “As Reformas Religiosas na Europa Moderna. Notas para um debate historiográfico”. In: *Varia Historia*. Belo Horizonte, v.23, nº37, jan-jun 2007, pp.133-134. Ver também FEBVRE, Lucien. “Rabelais, Erasmo e a filosofia de Cristo”. In: *O problema da incredulidade no século XVI. A Religião de Rabelais*. São Paulo: Cia das Letras, 2009, pp.267-288.

¹⁸⁵ MULLET, Michael. *A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos Princípios da Idade Moderna Europeia* Lisboa: Gradiva, 1985, p 14.

principalmente, por meio da reafirmação de seus principais dogmas. Foram valorizados os sacramentos, a autoridade da Igreja em Roma foi fortalecida e o clero, melhor formado e disciplinado através da criação de seminários e da sua inspeção.

Uma tríade de instituições marcou sobremaneira esta tentativa de fortalecimento do catolicismo: a criação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição em locais além de Roma, a formação da Companhia de Jesus, em 1537 – a partir deste momento os grandes responsáveis pela missionação -, e as medidas decididas pelo Concílio de Trento, entre os anos de 1545 e 1563.¹⁸⁶

Em razão de sua forte e precoce unidade política e das constantes conquistas territoriais nos espaços ultramarinos, os reinos da Espanha e de Portugal encarnaram os baluartes da recuperação da Igreja, sendo os grandes representantes do catolicismo, e palcos em que as instituições acima citadas atuaram com mais intensidade.

Enquanto isso, no norte da Europa, Lutero aguçou a crise religiosa, com a criação de uma nova teologia. Para que sua proposta faça sentido, deve-se regressar não apenas ao que se estabeleceu como o marco do início do protestantismo, as noventa e cinco teses pregadas pelo reformador na porta da igreja do Castelo de Wittenberg, mas para a jornada espiritual que percorreu até formular uma nova concepção religiosa. Por meio dela, Lutero pôde “atacar não só o tráfico que o papado efetuava das indulgências, mas todo um conjunto de atitudes sociais, políticas, assim como religiosas, que tinham ficado associadas aos ensinamentos da Igreja católica”.¹⁸⁷

Quentin Skinner notou que toda a construção da teologia de Lutero se deu em razão da crise espiritual que sofreu resultante da sua concepção acerca da natureza humana. O reformador resgatou a crença da natureza decaída do homem, formulada por Santo Agostinho, segundo a qual desde o pecado original de Adão os homens viviam sob a perdição e estavam fadados à condenação eterna. Dessa forma, rejeitou a ideia otimista, defendida por São Tomás de Aquino, e seguida principalmente pelos humanistas, de um homem apto a intuir e seguir as leis de Deus em prol do bem comum.

Para Lutero, seria impensável acreditar que fosse possível medir os desígnios de Deus pela razão humana, visto que o homem era um pecador por natureza e sua condição era irreversível. A negação do poder da vontade e da capacidade humana em conduzir-se à salvação eterna fez com que desconfiasse da validade de qualquer ato virtuoso como representante do desejo de Deus. Para Skinner:

¹⁸⁶ *Idem. Ibidem.* pp. 13-45.

¹⁸⁷ SKINNER, Quentin. “Os princípios do luteranismo”. In: *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.285.

Ele [Lutero] concedeu que a impotência do homem é de tal ordem que ele jamais pode nutrir a esperança de salvar-se mediante seus próprios esforços. Argumentou que a onipotência de Deus é de tal dimensão que o Deus oculto, que “opera tudo em tudo”, necessariamente possui uma completa antevisão de todos os acontecimentos futuros, da mesma forma que conhece tudo o que já se passou.¹⁸⁸

Esta onipotência divina e a incapacidade humana levaram Lutero a formular a doutrina da dupla predestinação, ou seja, assim como alguns homens estariam predestinados à salvação, outros estariam fadados à condenação e ao pecado eterno. A tomada de consciência desta conclusão criou no reformador uma intensa crise e angústia espiritual, já que a partir desses pressupostos nada adiantaria o homem fazer em busca da salvação. Entretanto, isto não significava que as leis da chamada justiça ativa ou civil não deveriam ser seguidas, uma vez que eram elas que garantiam “uma adequada regulação dos assuntos deste mundo”.¹⁸⁹ Mas a obediência destas regras não garantiam a salvação, visto que diziam respeito a assuntos mundanos, e não do reino ao Deus.

A interpretação pessimista de Lutero mudou radicalmente anos depois quando preparou um ciclo de palestras e leu, de uma forma inteiramente nova, o Salmo 30 que diz: “Liberta-me em tua justiça”. Se antes esta passagem significava para ele a ira e a punição do criador, agora dava mostras de sua misericórdia. Esta percepção foi essencial para a formulação de sua nova teologia solifideísta, ou seja, da salvação somente pela fé. Assim, ninguém podia ter a esperança de se justificar perante Deus em virtude de suas obras. Esta concepção se afastava da ideia patrística da justificação como um processo gradativo de erradicação dos pecados do fiel. Se a justiça rumo à salvação jamais seria atingida ou merecida por meio de atos e obras, esta somente seria alcançada por meio da graça, da redenção de Deus. Sobre esta questão o reformador afirmou que: “não imaginem que suas ações os tornarão justos ou os salvarão (...), deixem isso a cargo da fé, que os transforma em uma nova criação sem a necessidade de obras.”¹⁹⁰ Lutero deu sentido e legitimidade às suas críticas à Igreja Católica por meio da crença de que todos os cristãos possuíam a mesma capacitação para a fé e para atingir a graça, e também por defender a invalidade de suas atitudes frente à salvação.

¹⁸⁸ *Idem. Ibidem.* p.288.

¹⁸⁹ *Idem. Ibidem.* p.291.

¹⁹⁰ LUTERO, Martinho. *Sobre a autoridade secular*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 27. A primeira publicação dos escritos data de 1523.

Skinner apontou que a nova teologia de Lutero e as críticas que formulou à Igreja tiveram duas implicações políticas importantes. A primeira se referia ao poder e a autoridade da Igreja em regular a vida cristã. Tal controle advinha do fato de que a Igreja, através dos sacramentos e de outras práticas, como a cobrança de indulgências, poderia conduzir o fiel ao estado de salvação. Lutero refutou tal pretensão, já que a salvação só poderia ser alcançada por meio da fé. Essa mesma teoria o fez rejeitar qualquer instituição advinda da Igreja, sendo que através de sua fé qualquer fiel poderia atingir a graça, não precisando de nenhuma mediação, a não ser a Bíblia que havia sido traduzida por ele do latim para o alemão.

Sobre a presente questão afirmou:

Se alguém impuser às almas uma lei feita pelo homem, obrigando à crença no que esse alguém quer que se acredite, provavelmente não haverá palavra de Deus para justificá-lo. (...) Se ele mesmo não ordenou alguma coisa, não há meio de estabelecer que esta lhe seja agradável. Ou, antes, podemos estar certos de que não lhe é agradável, pois ele quer que nossa fé se baseie exclusivamente em sua divina Palavra (...). Portanto, é absoluta loucura eles nos ordenarem que acreditemos na Igreja, nos Padres [da Igreja] e nos Concílios (...).¹⁹¹

Dessa forma, as instituições formadas e vinculadas à Igreja Católica – o clero, as ordens monásticas de qualquer natureza, o papado, os concílios e as bulas, entre outras, não representavam para Lutero qualquer autoridade frente à salvação e à regulação da vida dos fiéis na Terra. Essa constatação teve uma consequência ainda mais importante e drástica – o repúdio por parte de Lutero a qualquer pretensão das autoridades eclesiásticas em exercerem jurisdição sobre os assuntos temporais e as autoridades temporais exercerem jurisdição no âmbito eclesiástico.

Acerca desta crítica disse:

Meus desgraciosos senhores, o papa e os bispos, deveriam ser bispos efetivos e pregar a palavra de Deus. Eles, porém, cessaram de fazê-lo e tornaram-se príncipes seculares, governando por meio de leis que dizem respeito apenas à vida e às possessões materiais.¹⁹²

A interpretação de Lutero acerca da humanidade deu origem a tal formulação. A humanidade se dividia em duas partes: a primeira pertencia ao reino de Deus, e a segunda ao reino do mundo.¹⁹³ Não cabia aos religiosos interferirem em assuntos mundanos, sendo que estes eram, por excelência, resolvidos pelos príncipes, os

¹⁹¹ *Idem. Ibidem.* pp. 39-40.

¹⁹² *Idem. Ibidem.* p 44.

¹⁹³ *Idem. Ibidem.* p.12.

representantes de Deus na Terra e guardiões da autoridade temporal. Da mesma forma, o príncipe/imperador não tinha jurisdição sobre os caminhos da fé. Os rumos do protestantismo não podiam sofrer interferência de nenhuma jurisdição do Estado.

As mudanças instigadas pelo Renascimento, pelo humanismo e pelo protestantismo em formação, por certo, também atingiram a Inglaterra. Entretanto no final do século XV e início do XVI, de forma geral, pode-se dizer que duas direções foram rejeitadas pelos ingleses. A primeira delas consiste em que, por mais que a Itália fosse admirada pela sua arte e pela retomada da Antiguidade clássica, esta era ao mesmo tempo “objeto de pasmo e de repulsão” ou mesmo representava “uma tentação diabólica”. Em consonância com essa imagem de um lugar pagão dizia um provérbio: “Inglês italianizado, diabo encarnado”. O interesse estava voltado, assim como na Península Ibérica, para as bases que a cultura humanística poderia dar à crise religiosa do que à exaltação da arte pela arte. Sendo assim, “nas universidades inglesas os eruditos serviam-se do seu conhecimento do grego menos para imitar os poetas do que para comentar os Evangelhos”. O outro caminho rejeitado pelos ingleses foi o do “gênio brutal” de Lutero e seu cisma. Os primeiros “reformadores”, assim como na maior parte da Europa, desejavam apenas corrigir os erros da Igreja, mas não concebiam de maneira alguma a deixar.¹⁹⁴

Mas, em terras inglesas, mesmo que organizados e seguidos por uma pequena minoria no início, verificou-se, desde finais da Idade Média, a presença de movimentos religiosos dissidentes, considerados heréticos. O representante mais notável desses grupos foi John Wycliffe, que viveu e atuou durante o século XIV. Sua teologia foi inspirada na tendência de renovação da fé de qual já se falou. Suas propostas de uma religião mais sincera e fervorosa inspiraram a formação do primeiro movimento herético da Inglaterra, o lardismo.

Já na época de Wycliffe havia uma grande resistência aos tributos pagos à Sé de Roma, bem como a opinião, a cada dia mais fortalecida, de que a Igreja deveria também pagar impostos. A hierarquia religiosa era criticada, principalmente a supremacia concedida ao Papa, a quem se chamava de Anticristo. Além disso, o milagre da transubstanciação era negado e defendida a suprema autoridade da Bíblia. Tais propostas fizeram com que Wycliffe fosse expulso da Universidade de Oxford, instituição em que lecionava teologia.

O ponto crucial e mais importante de sua teologia era a defesa da doutrina do puro evangelho. A Bíblia, na sua concepção e de muitos outros, representava a chave do conhecimento da verdade divina. Sendo assim, todos os cristãos tinham, além do

¹⁹⁴ MAUROIS, André. *História da Inglaterra*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores, 1969, p.188.

direito, o dever de lê-la e interpretá-la por si próprios. Em um tempo em que a posse e a leitura da Bíblia poderiam acarretar condenações por heresia, Wycliffe traduziu para o inglês o Novo Testamento, e seu colaborador Nicholas Hereford, o Antigo Testamento. A obra completa ficou pronta em 1396.¹⁹⁵

Para Maria Zina de Abreu, o grande mérito do reformador foi tornar a Bíblia acessível aos leigos. Com o tempo, sua atitude representou um ponto de viragem na teologia, que gradualmente deixou de ser monopólio das universidades e do clero e se tornou popular. O entusiasmo de Wycliffe em torno da popularização da Bíblia e de sua leitura fez com que recebesse o apelido de *Doctor Evangelicus*.¹⁹⁶ O movimento dos lolardos, seguindo as prerrogativas do teólogo, tinha como lema principal a *sola scriptura*. Além do mais, repudiava imagens, relíquias, santuários, a adoração à Virgem Maria, a missa e o milagre da transubstanciação. A autoridade do papa e do clero eram atacadas, bem como as indulgências, o pagamento do dízimo e o celibato eclesiástico. Visto o perigo que essas ideias representavam, logo no início do século XV, em 1401, foi promulgada a primeira lei inglesa contra heresia, principalmente a lolarda, denominada *De Haeretico Comburento*. Mesmo com a perseguição instaurada, o movimento persistiu e foi bastante expressivo no reinado de Henrique VIII, quando passou a ser confundido com a teologia luterano-calvinista.¹⁹⁷

Porém, a existência da proposta dos lolardistas não significou, como apontou Abreu, uma antecipação da “teologia cristocêntrica e predestinatária” proposta por Lutero ou de sua doutrina da justificação pela fé.¹⁹⁸ O movimento representou, assim como outros em várias regiões da Europa, embora com um teor mais radical, a insatisfação com a situação em que se encontrava a Igreja, mas não uma proposta de rompimento definitivo. Sendo assim, tanto indivíduos como Wycliffe, ou prerrogativas como as lolardistas, não podem ser consideradas uma antecipação ou uma preparação para o cisma inglês com a Igreja.

No início do século XVI, muito mais do que desejos de cisma por motivos religiosos, se verificou na Inglaterra a existência de vários pensadores que seguiram uma trajetória de tentativa de renovação da fé e reforma dos costumes, conforme os preceitos humanistas cristãos. Um exemplo de um humanista cristão inglês se encontra em John Colet,¹⁹⁹ latinista do século XV que, além de estudar em Oxford,

¹⁹⁵ ABREU, Maria Zina Gonçalves de. *A Reforma da Igreja em Inglaterra. Ação feminina, protestantismo e democratização política e dos sexos*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, pp. 11-16.

¹⁹⁶ *Idem. Ibidem.* p. 12.

¹⁹⁷ *Idem. Ibidem.* pp.14-15.

¹⁹⁸ *Idem. Ibidem* p. 16.

¹⁹⁹ Dresden observou que Erasmo encontrou Colet em Oxónia (Oxford) quando da sua primeira visita à Inglaterra, em 1499, criando por ele grande admiração em razão de sua erudição e

viajou para a França e para a Itália. De volta à sua universidade de origem, ainda com trinta anos, deu início a um curso sobre as Epístolas de São Paulo. Algum tempo depois, criou em Londres a Escola de São Paulo, local em que na grade não constava apenas o ensino do *trivium* da Idade Média - dialética, gramática e retórica – mas o grego, o latim e o inglês.²⁰⁰ A primeira gramática da língua inglesa, escrita por William Bullokar, também foi publicada um pouco mais tarde, no ano de 1586.

Percebe-se, através da descrição da carreira intelectual de Colet, que este pode ser considerado um representante de um contexto geral muito amplo pelo qual transitaram Portugal, Espanha, Inglaterra, França e Alemanha e nomes como o de Erasmo, Oliveira, Lutero, entre vários outros, cujo interesse era associar o conhecimento humanístico com a renovação da religião.

Sendo assim, um grande equívoco que se pode cometer sobre os primeiros reformadores ingleses – e também sobre vários humanistas em Portugal - é classificá-los como precursores de um movimento contrário ao catolicismo ou que desejasse o cisma. O que propunham era reformar os costumes e o espírito do clero. Henrique VIII, a princípio, também não manifestava o desejo de separação, já que quando das primeiras manifestações de Lutero, o rei, juntamente com outros príncipes europeus, escreveu-lhe uma refutação, o que lhe garantiu do Papa o título de defensor da fé, no ano de 1521.²⁰¹ Além de redigir o tratado, pediu para que dele participassem figuras insígnies da época, como Erasmo, que acatou o seu desejo.²⁰²

Logo no início de seu reinado, o monarca demonstrou o gosto pelas letras, estudando teologia, literatura, música e compondo poemas. Prova disto é que, para a função de pregador de sua corte em Londres, chamou Colet. Thomas More foi feito cortesão e mais tarde chanceler. A Erasmo fez um convite para que aceitasse uma cátedra na universidade de Cambridge. Esse trânsito de pensadores na corte não foi exclusivo do reinado de Henrique VIII. Dom João III e seu irmão, o Cardeal Dom Afonso, como grande admiradores, convidaram Erasmo para um cargo de professor

religiosidade. É provável que tenha sido a influência de Colet, mais do que qualquer outra, que levou Erasmo a se dedicar àquilo que seria sua vida: à aplicação do saber humanista à interpretação das escrituras. Ver DRESDEN. *Opus Citatum*. p.122. Provavelmente, assim como Oliveira e vários outros humanistas da mesma época, Colet estava preocupado com a formação e aperfeiçoamento da língua pátria, visto que para estes pensadores, mais importante do que saber ler e escrever em latim e grego era disseminar seus feitos e experiências na língua do seu local de origem.

²⁰⁰ MAUROIS, André. *Opus Citatum*. pp.187-188.

²⁰¹ Ver *Idem. Ibidem*. p.192.

²⁰² SKINNER, Quentin. *Opus Citatum*. p.286.

na Universidade de Coimbra.²⁰³ A circulação de humanistas pelos reinos europeus pode ser explicada por, ao menos, dois fatores principais.

O primeiro deles foi apontado por Burckhardt, que destacou a importância decisiva dos humanistas para o engrandecimento da corte e do próprio rei. Apesar de se referir, principalmente, mas não exclusivamente à Itália, observou que estes homens, por meio de seu culto à Antiguidade e da retomada da literatura antiga, não interferiram apenas na educação e na cultura, mas chegaram a tomar a dianteira nas questões referentes ao Estado.²⁰⁴ O aconselhamento dado pelos humanistas nas mais diversas esferas de decisão do rei, e o engrandecimento cultural que suas presenças causavam explicam o incentivo dado pelos monarcas ao convívio destes na corte.

O segundo fator que contribuiu para esta característica deve ser entendido pelo que Ginzburg chamou de uma “república de intelectuais”. A busca pelo conhecimento vinha se tornando uma premissa tão significativa que os humanistas viviam em uma grande fraternidade, e em que a característica que mais importava eram as trocas intelectuais e não os compromissos políticos ou religiosos.²⁰⁵ Hirsch também notou que nesta época “os humanistas muitas vezes se consideravam “amigos”, não devido a uma relação pessoal, mas a um terreno intelectual comum”.²⁰⁶ Essas afirmações explicam a grande circulação de pensadores por vários reinos da Europa, em busca de expandir e difundir o conhecimento.

As considerações expostas acima são uma pista do misterioso paradeiro de Oliveira na Inglaterra. Pode-se conjecturar que mesmo tendo possivelmente chegado como prisioneiro ao reino inglês, devido a sua formação e características humanistas, conseguiu mais facilmente acesso aos meios letrados e talvez até à corte, local que normalmente recebia muito bem os pensadores.

Retornando à questão do ambiente em que Oliveira viveu por aproximadamente um ano, pode-se dizer que foram também as questões políticas que levaram o antes, devoto e católico Henrique VIII a efetivar o cisma com a Igreja. Entretanto, isto só foi possível devido à circulação de ideias protestantes ou apenas reformistas, que eram nutridas pelos humanistas da corte e das universidades.

²⁰³ Tal informação foi retirada do processo inquisitorial de Damião de Góis que em seus autos afirmou que “o rei, sabendo que ele e Erasmo de Roterdã eram amigos, lhe perguntou algumas vezes se poderia fazer vir Erasmo ao reino para dele se servir, já que manifestava a intenção de vê-lo em Coimbra (na Universidade)”. *Apud* HIRSCH, Elisabeth Feist. *Damião de Góis*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p.90.

²⁰⁴ BURCKHARDT, Jacob. *A Cultura do Renascimento na Itália. Um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 200.

²⁰⁵ GINZBURG, Carlo. “O alto e o baixo: O tema do conhecimento proibido nos séculos XVI e XVII”. *In: Mitos, Emblemas, Sinais. Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.96.

²⁰⁶ HIRSCH, Elisabeth Feist. *Opus Citatum*. p.67.

O primeiro fator que pesou sobremaneira no longo processo e que levou Henrique VIII a decidir separar-se da Igreja Católica foi o papado excessivamente longínquo. A longa distância entre o reino e o centro da cristandade sacrificava os interesses ingleses frente aos dos príncipes continentais que, por serem mais próximos, recebiam mais atenção. Uma das razões que incomodava os ingleses era ver que boa parte de sua soberania e decisões estavam delegadas a um local estrangeiro – Roma.

Muito tempo antes do reinado de Henrique VIII a relação entre a Inglaterra e a Sé Romana já era frágil e complicada. As querelas aconteciam, sobretudo em decorrência das pretensões dos papas em centralizar o poder da Igreja no que tange à defesa da autonomia jurisdicional da Igreja na Inglaterra. Um dos grandes pontos de atrito se centrou no direito de nomeação de eclesiásticos. Em 1100, Anselmo de Bec teve sérios atritos com Henrique I. Para aceitar a condição de arcebispo da Cantuária, o religioso impôs que o monarca desistisse do direito de indicar e nomear religiosos. Outro exemplo foi o de Tomás de Becket, ainda no século XII. Desde que foi nomeado arcebispo, sempre fez oposição aos direitos dos reis ingleses de interferirem em assuntos de esfera religiosa. O conflito com Becket fez com que Henrique II, soberano na época, reiterasse as prerrogativas tradicionais do poder temporal sobre o secular. Estas foram expressas em uma constituição formulada na época, denominada *Constitutions of Clarendon*. O arcebispo recusou reconhecer a autoridade dos monarcas sobre a Igreja inglesa e, em consequência, foi assassinado.

Já no século XV, quando do Grande Cisma, aproveitando a situação fragilizada da Igreja, a Coroa inglesa promulgou mais duas leis: a *Provisors* e a *Praemunire*. Ambas versavam contra a interferência papal nos direitos jurisdicionais dos reis, principalmente no que dizia respeito aos seus poderes de nomeação de benefícios eclesiásticos.²⁰⁷ Desde o início de seu reinado, em 1509, Henrique VIII fez amplo uso dessas leis. Em 1516, o clero inglês foi acusado pelo parlamento de infringir a *Praemunire*. Na ocasião, declarou o monarca em um concílio plenário: “Os reis da Inglaterra nunca tiveram nenhum superior além de Deus.” Além disso, frisou que era sua intenção: “manter o direito da nossa coroa e da nossa jurisdição temporal.”²⁰⁸

Em 1521, o rei escreveu o tratado teológico *Assertio Septem Sacramentorum*, obra que dedicou ao papa Leão X. A intenção foi atacar a doutrina proposta por Lutero, principalmente sua contrariedade às indulgências e reafirmar os dogmas católicos. Em razão da obra recebeu o título de *Fidei Defensor*. Mas, mesmo permanecendo fiel aos preceitos católicos e fazendo questão de defendê-los, o rei

²⁰⁷ ABREU, Maria Zina G. de. *Opus Citatum*. pp.11-16.

²⁰⁸ *Idem. Ibidem*. p.16. Tradução da autora.

deixou muito clara no livro a posição já adotada anteriormente, de que a obediência ao papa não era nem deveria ser extensível a assuntos temporais.²⁰⁹

Tendo em vista este cenário de longo e intenso descontentamento com relação ao papado e ao poder exercido por este em assuntos temporais, o divórcio entre Henrique VIII e Catarina de Aragão, conforme apontou Ernest L. Woodward, não deve ser considerado causa da Reforma Inglesa, mas sim ocasião. Ou seja, independentemente do fato do divórcio, o cisma teria ocorrido por motivos, já explicitados acima, que se arrastavam por séculos. Uma das únicas razões que ainda mantinham o monarca interessado em seu casamento era o fato de Catarina ser sobrinha do rei da Espanha e imperador do Sacro Império Romano-Germânico, Carlos V. O parentesco dava esperanças a Henrique de que sua filha Maria fosse desposada por Carlos V. Entretanto, o imperador casou com uma herdeira portuguesa e esfacelou a esperança dos ingleses em manter uma aliança com um dos soberanos mais importantes e poderosos da época.²¹⁰

Neste momento, Henrique VIII começou a pensar no pedido de anulação do seu casamento e nas negociações com Roma e com o imperador. Em 1533, após o parecer favorável de “oito companhias, as quais afirmavam todas que o casamento com a viúva de irmão era nulo e que nem o papa era competente para conceder dispensa”²¹¹ e com o apoio do parlamento, o rei anunciou o casamento com Ana Bolena, foi excomungado e definiu o seu rompimento com Roma.

Consonante as considerações elencadas acima, pode-se concluir que, ao menos em um primeiro momento, a Reforma na Igreja na Inglaterra se deu em razão da necessidade de afirmação da supremacia real em assuntos eclesiásticos que também interferiam na esfera temporal. Em 1532, um ano antes do cisma, foi consensual no Parlamento o descontentamento frente ao exercício da autoridade eclesiástica, o que significava demora nos tribunais eclesiásticos, nepotismo na concessão de privilégios e interferência da Sé de Roma em qualquer assunto de cunho religioso.²¹²

Assim sendo, a reforma henriquina conforme apontou Maria Zina de Abreu, deve ser vista como estranha ao advento da entrada e do desenvolvimento das doutrinas de Lutero na Inglaterra. Entretanto, mesmo a separação não tendo significado propriamente o ponto mais importante e central para a reforma na Igreja, contribuiu, sem dúvidas, para deflagrar e até mesmo acelerar um processo de

²⁰⁹ Ver *Idem. Ibidem.* pp. 11-20.

²¹⁰ WOODWARD, Ernest Llewellyn. *Uma história da Inglaterra*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964, pp. 91-92.

²¹¹ MAUROIS, André. *Opus Citatum*. p.195.

²¹² WOODWARD, Ernest L. *Opus Citatum*. pp. 93-95.

mudanças políticas e religiosas. O cisma da Igreja Inglesa da Sé de Roma não representou uma ação reformista de cunho protestante, mas sim uma atitude política e econômica em nome dos interesses dos ingleses. Entretanto, isto não significa dizer que a Igreja na Inglaterra continuou seguindo as mesmas práticas e dogmas católicos de antes.

A presença e a receptividade dos já citados religiosos e políticos de confiança de Henrique VIII às doutrinas luteranas, em consonância com o desejo do monarca de utilizá-las a serviço de sua causa, tornou a Reforma mais radical do que a princípio o soberano idealizou e pretendeu. Em parte, esse acirramento das medidas reformistas foi aceito pela da população em razão de um sentimento de nacionalismo nascente em alguns ingleses, que não suportavam mais uma jurisdição estrangeira, já que o papado sempre se mostrava aliado ora da França, ora da Espanha. Fora isso, os tribunais eclesiásticos e as enormes riquezas e bens destinados às ordens religiosas e aos mosteiros não agradavam nem um pouco os homens de negócio e a população pobre. Tampouco faziam jus às propostas humanistas de uma Igreja livre do luxo e da ostentação e presente e atuante na sociedade, ao invés de retida e confinada no interior das muralhas dos mosteiros.

A perspectiva tradicional da Reforma Inglesa, construída por pesquisadores como A.G Dickens, G.R. Elton e Patrick Collinson, defendia que a contestação à autoridade da Igreja de Roma à Inglaterra iniciada por Henrique VIII e aprovada pelo parlamento na década de 1530, recebeu amplo apoio popular.²¹³ Além das causas sociais e econômicas, citadas acima, entendia-se tal aceitação, invocando o anticlericalismo da população, explicado pela venda de bens espirituais e cargos religiosos, pelo abandono dos bispos e padres de suas funções de orientação pastoral e pela degradação do nível de religiosidade da Igreja inglesa.

Entretanto, principalmente a partir da obra *The Stripping of the Altars*, de Eamon Duffy, publicada em 1992, a afirmativa em relação ao grande apoio da população para a nova forma de religião protestante foi invalidada, ao menos até a década de 1570. Duffy demonstrou que apesar da insatisfação em relação ao mando de Roma sobre várias das questões em que a Inglaterra deveria manter sua autonomia, o apego à religião católica e a muitos de seus ritos foi majoritário entre a população. Vários símbolos representantes do catolicismo, como os santos e a Virgem Maria eram escondidos ou enterrados pelos fiéis. Conforme se abordará adiante, o

²¹³ Para uma discussão acerca da historiografia sobre a Reforma Inglesa, ver HAIGH, Christopher. *The English Reformation Revised*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

próprio Henrique VIII, com a publicação do *Act of Six Articles*,²¹⁴ em 1539 “estipulava o respeito por doutrinas católicas como a transubstanciação, o celibato, os votos de castidade e a confissão”.²¹⁵

A questão do culto às imagens e relíquias foi o aspecto que mais chamou a atenção na Reforma inglesa. Entre as ações idealizadas pelos bispos Cromwell, Cranmer e Latimer estiveram a queima das estátuas da Virgem Maria e a ordem para que as relíquias fossem examinadas, a fim de verificar se eram mesmo legítimas. Sem dúvida, mesmo para parte da população que estava descontente com a situação da Igreja, esta não foi uma questão fácil de ser aceita. Para os humanistas que tiveram contato com as obras escritas sobre esse assunto, a condenação do culto as imagens e a crítica aos mosteiros foi uma tópica de maior aceitação. Entretanto, para a maioria dos fiéis, este foi um processo que demandou tempo e convencimento.²¹⁶ Duas novas invenções da época foram essenciais para a transmissão dessas ideias: a fabricação de papel e a imprensa. Para Ferreira:

A fixação dos textos proporcionada pela imprensa e a possibilidade de comparar manuscritos e cópias já tinha se revelado essencial para os humanistas recuperarem as versões mais fidedignas das obras dos Antigos; porém, a imprensa permitiu ainda a multiplicação dos exemplares de cada livro e o crescimento exponencial do número de leitores, assegurando uma divulgação extraordinariamente veloz e extensa das ideias. Estas adquiriram vida própria em vários países europeus e combinaram-se de forma específica nesses países, originando focos reformadores num curto espaço de tempo.²¹⁷

Oliveira, em seu processo inquisitorial, em 1547, foi acusado de concordar “com a opinião herética de não existirem frades nem ordens, e por esse motivo ter deixado a Ordem”. Em outro momento dos seus autos, continuou sendo acusado de ter “aprovado a destruição, por parte dos ingleses, dos mosteiros e Igrejas e de estes terem matado os varões eclesiásticos e queimado as relíquias dos ossos venerados do bem aventurado Santo Tomás, negando que este era santo, sendo ele canonizado pela Igreja”. Um de seus delatores, o livreiro João de Borgonha, afirmou que o acusado lhe disse que os ossos de Santo Tomás foram queimados para que não o idolatrassem porque este não era santo e isto seria idolatria. E quanto à queima dos

²¹⁴ Gerald Bray publicou uma compilação de muitos dos documentos referentes à Reforma Inglesa, dentre os quais estão várias declarações de Henrique VIII, as votações do parlamento, os seis artigos dos quais se falou, as ordens de proibições aos religiosos e aos mosteiros, entre muitos outros. Ver BRAY, Gerald. *Documents of the English Reformation*. Cambridge: James Clarke, 1994.

²¹⁵ FERREIRA, J. Carlos Viana. *Primórdios da modernidade em Inglaterra. Um estudo de cultura inglesa*. Lisboa: Edições Colibri, 2008, pp. 55-57.

²¹⁶ Sobre a resposta da população à Reforma, ver SHAGAN, Eyhan H. *Popular politics and the English Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

²¹⁷ FERREIRA, J. Carlos Viana. *Opus. Citatum*. p. 56.

mosteiros, disse que não julgava o rei como pecador, visto que no tempo de Cristo não havia frades.²¹⁸

Esta crítica ao culto e adoração de imagens e relíquias foi extremamente difundida pelos humanistas da época. Erasmo afirmou:

Uma quantidade de gente acredita, por exemplo, honrar muito a Virgem queimando, em plano dia, uma pequena vela diante de uma de suas imagens. Como são poucos, ao contrário, os que procuram imitar sua castidade, sua modéstia e seu amor pelas coisas espirituais e divinas! Seria esse, no entanto, o verdadeiro culto (...).²¹⁹

Para os protestantes, a questão da não adoração de relíquias e imagens era muito clara, visto que não acreditavam ou deveriam acreditar em santos. Entretanto, para os católicos este era um assunto muito polêmico, já que o culto aos santos era parte central de sua doutrina. Eles, ao contrário dos protestantes, não rejeitavam a santidade desses homens, nem sua capacidade de interferir no destino humano. O que lhes preocupava era o culto exagerado a relíquias e o uso que a Igreja fazia destas “superstições populares”.

Apesar de Cromwell, Cranmer e Latimer terem sido influenciados pelas premissas protestantes e almejem instaurar a nova religião no país, o desejo de Henrique VIII não era o mesmo. Ele ainda mantinha raízes com o catolicismo, apesar de ter ordenado perseguir os católicos, assim como também fez com os protestantes declarados. Sua intenção era a de criar uma Igreja nacional, livre dos mandos e da autoridade, considerada exagerada por ele, da Sé romana. Para isto, precisou negar obediência a autoridade do papa e da cúria de Roma. Esta decisão favoreceu o desenvolvimento das premissas protestantes no país, visto que a Reforma e a quebra com a Igreja Católica já havia sido iniciada. Mas, não há razão para questionar que Henrique VIII, ao menos, tentou frear este processo e manter muitas das premissas católicas na Inglaterra.

Prova disso, foram os *Six Articles*, os seis primeiros artigos da religião anglicana, aprovados pelo parlamento em 1539. Eles continham prerrogativas claramente católicas, como a crença na transubstanciação, a validade dos votos de castidade, a afirmação do celibato clerical e a confirmação da confissão.²²⁰ Foi constante durante todo o reinado henriquino a luta entre uma classe mais conservadora da reforma e outra mais entusiasta e radical.²²¹

²¹⁸ *Processo inquisitorial de Fernando Oliveira*. pp. 100-116.

²¹⁹ DESIDÉRIO, Erasmo. *Elogio da Loucura*. Porto Alegre: LP&M, 2003, pp.73-74.

²²⁰ MAUROIS, André. *Opus Citatum*. p.199. FERREIRA, Franklin. “O movimento puritano e João Calvino”. In: *Fides Reformata*. nº 4, 1999. p. 1.

²²¹ ABREU, Maria Zina G. de. *Opus Citatum*. p. 23.

Além da aprovação dos *Six Articles* outra medida tomada por Henrique VIII a fim de conter o avanço de uma Igreja Protestante ou apenas mais esclarecida, conforme os pressupostos do humanismo cristão, foi a proibição de que toda a população tivesse acesso a leitura da Bíblia. Em 1543, o rei impôs que apenas aos mercadores e a pequena nobreza fosse permitida a leitura da Sagrada Escritura.²²² A lei dizia que “era expressamente proibida a leitura da Bíblia por mulheres, exceto mulheres nobres e pertencentes à fidalguia.” Também estavam proibidos de realizar a leitura “os artífices, os aprendizes, os jornaleiros, os lavradores ou trabalhadores.”²²³

Durante todo o seu reinado, que durou até 1547, ano de sua morte, o monarca tentou orquestrar os rumos para que a Reforma fosse mais amena e para que a Igreja Inglesa²²⁴ não seguisse completamente o caminho do protestantismo. Entretanto, no final da sua vida, o casamento com Catarina Parr, grande entusiasta do protestantismo, fez com que, devido a influencia da rainha, o grupo conservador fosse “derrotado” pelos declaradamente protestantes, dirigidos por Edward Seymor. Com a morte de Henrique VIII, Seymor, mais conhecido como Duque de Somerset, se tornou regente do reino inglês até que Eduardo VI pudesse assumir. Em sua regência, proibiu totalmente o uso e a adoração de imagens, além de editar e divulgar para toda a população, um livro de orações em inglês com clara tendência luterana. Seu sucessor, John Dudley, que assumiu em 1549, foi ainda mais radical. Durante sua atuação fez com que todas as novas edições da Bíblia fossem publicadas com recomendações anticatólicas, substituiu os religiosos ainda fiéis ao catolicismo por protestantes declarados e deu início à perseguição religiosa.²²⁵

Nessa época, pouco tempo depois da estada de Oliveira na Inglaterra, o país era considerado “a meca” para onde iam, em razão da liberdade que lá podiam desfrutar, protestantes e simpatizantes da Reforma de vários locais da Europa.²²⁶ Possivelmente este foi o caso do personagem em questão. Devido à sua conhecida curiosidade e simpatia por uma Igreja reformada em seus princípios, uma temporada na Inglaterra, palco onde estas tais mudanças e debates estavam fervilhando, sem dúvidas, interessou e empolgou muito Oliveira.

Apesar de as prerrogativas protestantes apenas terem sido, efetivamente, postas em prática como religião oficial do país a partir do reinado de Eduardo VI, em 1548, a circulação de princípios reformistas, luteranos e mais tarde, calvinistas, foi

²²² WOODWARD, Ernest. *Opus Citatum*. p. 98.

²²³ Tradução da autora. *Apud* ABREU, Maria Zina G. de. *Opus Citatum*. p. 23.

²²⁴ Em consonância com Maria Zina de Abreu, escolheu-se utilizar o termo Igreja Inglesa ao invés de Igreja Anglicana, visto que no século XVI esta designação não existia. O termo surgiu somente no século XIX. *Idem. Ibidem*. p. 21.

²²⁵ WOODWARD, Ernest. *Opus Citatum*. pp. 97-98.

²²⁶ ABREU, Maria Zina G. de. *Opus Citatum*. p. 26.

intensa na Inglaterra, afinal, até mesmo os principais colaboradores da monarquia alimentavam e incentivavam tendências claramente protestantes. Além disso, não havia, como em Portugal, uma apertada malha inquisitorial preocupada em perseguir os hereges luteranos ou até mesmo os desejosos de uma Igreja Católica reformada a partir dos princípios humanistas cristãos.

Foi nesse ambiente, de circulação e instauração de ideias reformistas e protestantes que Oliveira transitou enquanto esteve na corte de Henrique VIII. Quando de seu regresso a Portugal, em 1547, sem a veste clerical e dizendo portar uma carta de boas referências escrita pelo punho do infante Eduardo VI,²²⁷ seus problemas com a inquisição tiveram início. A este momento, o tribunal do Santo Ofício já se encontrava instaurado em terras lusas, e, apesar do seu alvo preferido se constituir em perseguir os cristãos-novos e os autores de crimes contra a fé e contra os sacramentos, qualquer demonstração de simpatia às premissas protestantes não seria tolerada, conforme se abordará no subitem seguinte.

2.2: O PROCESSO INQUISITORIAL

-

Lisboa, desde o século XV, se tornou conhecida em toda a Europa em razão do esplendor e movimentação que a expansão marítima lhe proporcionou. Não é difícil imaginar o porto repleto de navios atracados, portando uma infinidade de mercadorias exóticas e de todos os tipos, das mais diferentes e distantes regiões do mundo. O trânsito e a circulação de pessoas também eram intensos, e estas deveriam ser representantes de várias origens. Esta visão da cidade foi difundida através dos escritos dos cronistas portugueses. Talvez a descrição mais famosa e conhecida na Europa, em razão da sua produção em latim, foi a empreendida por Damião de Góis, em obra denominada *Lisboa de Quinhentos: descrição de Lisboa*. O livro foi publicado primeiramente em Évora, no ano de 1554, e posteriormente em Frankfurt, em 1603.²²⁸

Nestes escritos, Góis classificou Lisboa, juntamente com Sevilha, como uma das duas capitais do Atlântico:

Há duas cidades que, nestes nossos tempos, se podem chamar com razão senhoras e rainhas do Oceano, pois, por sua direção e domínio, as naus percorrem, hoje em dia, todo o Oriente e todo o Ocidente.

²²⁷ MENDONÇA, Henrique Lopes de. *Opus Citatum* pp.28-28.

²²⁸ A primeira tradução desta obra para o português foi realizada apenas em 1937, por Raul Machado, pela editora Avelar Machado, de Lisboa.

A primeira, Lisboa, situada na boca do Tejo, arroga-se o domínio daquela parte do Oceano que, num abraço imenso do mar, rodeia a África e a Ásia.²²⁹

Maria Helena Pereira, em artigo em que versou sobre a descrição poética da cidade durante o século XVI, notou que foram vários os autores da época que se preocuparam em realizar uma ode para Lisboa, apoiados em uma apologia das conquistas portuguesas. Um deles foi o poeta António Ferreira, que comparou o “movimento incessante” de Lisboa com o da Roma antiga.²³⁰ Outro foi o também poeta Pedro de Andrade Caminha, que em uma ode oferecida a Francisco de Sá de Miranda escreveu:

Louvarão muitos esta gram Cidade,
Esta nobre Lisboa,
raro Francisco, esta que do Ocidente
com grande nome em toda parte soa,
e soará com grão nome em toda idade (...).²³¹

Fernando Oliveira voltou a fazer parte e a transitar por este ambiente de grandes movimentações, novidades e circulação de informação já no início da década de 1550, quando de seu regresso da Inglaterra. Não existem informações, nem declarações suas sobre o motivo da volta, nem como e precisamente em que data retornou. Pode-se supor que sua volta tenha se dado em razão do desejo de voltar à sua terra de origem, após um período conhecendo e convivendo com estudiosos que nutriam ideias que o interessavam e entusiasmavam. Não se pode deixar de inferir também sobre a situação financeira em que se encontrava Oliveira. Ao sair de Portugal, como desertado da Ordem de São Domingos, o personagem já reclamava dos tempos de penúria pelos quais vinha passando. Como chegou até a Inglaterra como prisioneiro, sua situação deve ter piorado.

Na defesa de seu processo, declarou que nunca disse mal do rei da Inglaterra, pois era seu criado, comia do seu pão e apenas conseguira voltar a Portugal em razão de uma carta escrita pelo punho do próprio monarca. Além disso, afirmou que desde que foi “tomado” pelos ingleses, sempre trabalhou a fim de retornar a Portugal, como

²²⁹ *Apud* SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Figuras e caminhos do Renascimento em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993, p.103.

²³⁰ A autora também destacou que apesar dos autores se referirem a beleza e a opulência da cidade, a maioria deles se preocupou igualmente com a decadência moral que a ameaçava em razão da ganância e da cobiça advindas das riquezas proporcionadas pelas grandes navegações. Ver PEREIRA, Maria Helena da Rocha. “Uma descrição poética da Lisboa quinhentista”. In: *Atas do Congresso Internacional dos Descobrimientos Portugueses e a Europa do Renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p.351.

²³¹ *Apud Idem. Ibidem.* p.353.

várias vezes escreveu contando para o Conde de Castanheira.²³² Essas pistas encontradas em seus autos revelam que, provavelmente servindo a corte de Henrique VIII em alguma função que deveria envolver o conhecimento e o uso das letras, Oliveira deve ter guardado a quantia necessária para o retorno à terra pátria.

Quando de sua chegada se encontrava, muito possivelmente, em estado de encantamento com as reformas e transformações que presenciou na Inglaterra. Seu desejo deveria ser o de contar, compartilhar e discutir o que presenciou. E foi o que fez. Logo após sua chegada, ao percorrer a Rua Nova, uma das mais famosas e frequentadas da cidade, conhecida por suas inúmeras lojas, adentrou a livraria de João Fernandes, aquele momento dirigida por Francisco Fernandes, a fim de buscar um livro que havia mandando encadernar e outro que tinha encomendado. O livro em questão era o *Tratado da Esphera*, de autoria de Johanes de Sacrobosco, escrita no século XII, e traduzida para o português pelo matemático e cosmógrafo Pedro Nunes.²³³

Do outro lado da rua, encontrava-se, na livraria de João de Borgonha, o famoso humanista André de Resende, também autor de uma gramática da língua portuguesa. Resende, conhecido de Oliveira, alarmou sua presença a Borgonha, que logo procurou o dominicano para uma conversa, questionando por onde ele andava. Segundo testemunhas de seu processo, ao ser perguntado por Borgonha sobre sua temporada em terras inglesas teria afirmado publicamente que os ingleses fizeram bem em se retirar da obediência do Santo Padre, pois os príncipes não devem obediência aos papas. Além disso, afirmou que por este motivo não eram hereges os ingleses, já que para ser cristão e ir ao paraíso bastaria crer em Deus.

Conforme apontou Rui Oliveira, no monitório de 1536, logo após sua instauração, a Inquisição portuguesa englobou como Luteranismo não apenas o movimento iniciado por Lutero, mas sim todos os movimentos cismáticos surgidos, aproximadamente, na mesma época. Entre as práticas consideradas luteranas, e por este motivo anticristãs pelos católicos, estavam dentro de um total de vinte e oito artigos: a incredulidade acerca da vida para além da morte, a incredulidade acerca da existência de Paraíso e de Inferno, a incredulidade na presença de Cristo na

²³² *Processo inquisitorial de Fernando Oliveira*. pp.102-110.

²³³ O historiador e arqueólogo português Sousa Viterbo, em sua obra *O movimento tipográfico em Portugal no século XVI: apontamentos para a sua história*, publicada em Coimbra, pela Imprensa da Universidade, em 1924, destacou que João Fernandes, ao lado de nomes como os do francês Germão Galharde, foi o proprietário de umas das mais importantes tipografias de Portugal desta época. Pedro Nunes foi um importante matemático e cosmógrafo português. A partir de seus estudos, realizou importantes descobertas no campo da navegação teórica. Além de realizar várias traduções, como a já citada no texto, escreveu em 1539 o *Tratado em defesa da carta de Marear*. À época do reinado de Dom João III atuou como professor na cátedra de Matemática na Universidade de Coimbra.

Eucaristia, a dúvida acerca do efeito de sacrifícios, orações e missas em sufrágio das almas, a recusa do reconhecimento de qualquer autoridade religiosa ao Papa e aos bispos, a recusa da confissão dos pecados, a crença na transmigração das almas, a crença na salvação, independentemente da pertença religiosa, a crítica e recusa de qualquer culto mariano a ainda o não reconhecimento da sua virgindade, as dúvidas quanto à divindade de Jesus, a não aceitação do sacramento do matrimônio, a invocação dos demônios e a bruxaria, e a posse de livros heréticos e proibidos.

Em 1594, as reformas passaram a ser chamadas de protestantismo e não mais luteranismo, provavelmente em razão dos diversos movimentos cismáticos e suas diferenças. Entretanto, dos primeiros vinte e oito artigos, restaram apenas cinco para a delimitação de heresia protestante. Eram eles: a negação do sacramento da Eucaristia, a negação do sacramento da Confissão, a negação do purgatório, a negação dos artigos de fé e da maioria dos sacramentos da Igreja e a negação do livre-arbítrio e do valor das obras, na salvação.²³⁴

Essa mudança e diminuição dos artigos devem-se, muito possivelmente, a duas razões. A primeira delas situa-se na escolha de elementos que eram essenciais e faziam parte de todos os movimentos reformadores, independente de suas outras especificidades. A segunda delas é resultado da passagem do tempo, ou seja, do conhecimento acumulado que os católicos foram obtendo sobre as novas teologias protestantes para, assim, poderem descartar do monitório alguns elementos que em nada se encaixavam ao protestantismo, como a invocação dos demônios e a bruxaria.

Entretanto, no início da segunda metade do século XVI, o conhecimento sobre o que significava a doutrina protestante era muito pequeno. Segundo Jorge Osório, para a maioria dos portugueses, luteranismo era uma palavra cujo significado pouco tinha relação com a doutrina proposta por Lutero. Na perspectiva dos religiosos ortodoxos, qualquer um que fosse inclinado a uma teologia mais evangélica “cheirava à farinha de Lutero”. Para os inquisidores, o nome de Erasmo acionava receios, já que sua leitura e influencia poderiam conduzir a desprezo pelas cerimônias e pelos sacramentos. Sendo assim, simpatizar com ideias expostas por Erasmo, possuir livros de sua autoria ou corroborar com alguns dos princípios humanistas cristãos passou a ser motivo de desconfiança e argumento para acusação de simpatia por luteranismo.²³⁵

²³⁴ Ver OLIVEIRA, Rui A. Costa. “Resquícios históricos da presença da Reforma no espaço lusófono durante o século XVI”. In: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Ano V, 2006, nº9/10, p.77.

²³⁵ OSÓRIO, Jorge Alves. *O humanismo português e Erasmo. Os Colóquios de Erasmo editados em Coimbra no século XVI. Estudo e apresentação crítica do texto*. 2 tomos.

Quando do seu interrogatório, em 1547, Oliveira confirmou as denúncias feitas por Borgonha. Afirmou perante o tribunal que acreditava “existirem muitos cristãos pelo mundo que não conheciam, nem obedeciam ao papa, alguns deles eram os habitantes do reino de Preste João”.²³⁶ Disse ainda que “reconhecia os ingleses como cismáticos, entretanto não os reconhecia como hereges”. Sobre o rei da Inglaterra, na época Henrique VIII, declarou ser este um bom governante, “muito prudente, liberal e animoso”, e que o fato de negar obediência ao santo padre não o impedia de ser um bom príncipe. O mesmo poderia ser considerado “para um turco ou outro infiel”.²³⁷

Esta última confissão de Oliveira é sobremaneira importante, pois permite situá-lo no interior de um debate acerca dos reinos e impérios e sua legitimidade. O fato de ter afirmado que um homem poderia ser um bom príncipe, independente de ser ou não cristão demonstra que, de alguma forma, não se sabe com qual intensidade, compartilhou das premissas em formação em torno da constituição dos estados e sua legalidade. Mesmo, sem deixar de acreditar nas premissas cristãs, o português também considerou que não havia necessidade de obediência ao papa e ao cristianismo para que um governo fosse legítimo ou bem sucedido.

O modelo de governar adotado em parte da Europa e na Península Ibérica não separava drasticamente religião e Estado. Sendo assim, a distinção e até mesmo o divórcio entre a jurisdição política da religiosa, não agradava aos religiosos e governantes católicos. Possivelmente, a declaração de Oliveira em relação ao poder e o dever de obediência ao papa, instigou seus inquisidores, que deram prosseguimento aos autos, questionando a razão de seu paradeiro e permanência na Inglaterra. Como resposta, contou que “embarcou nos navios franceses, ainda com o hábito de clérigo, em razão das péssimas condições de vida que sofria no reino, já que padecia e sentia fome há anos.” Disse ainda que, “apesar de ter deixado a Ordem dos dominicanos havia quinze anos, durante a Quaresma, enquanto estava nas embarcações, confessou e comungou e que, durante todos os outros dias, rezou suas horas, apenas não dizendo missa.” Entretanto, na Inglaterra se deparou com a “necessidade de se

Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1978, pp.245,246.

²³⁶ Desde o século XV são conhecidas as tentativas portuguesas de expansão marítima. O Infante Dom Henrique, já no início dos Quatrocentos, interessou-se pelo mar e almejou ultrapassar “o limite tradicional da navegação cristã no Atlântico, o cabo Bojador”. Junto a esse interesse principal, outras razões coexistiram, entre as quais estão a curiosidade geográfica, a necessidade de controlar o poderio militar mourisco, e o desejo de entrar em contato com reino do Preste João, a fim de comercializar com cristãos, além de estabelecer uma aliança antimuçulmana. Ver THOMAZ, Luís Filipe F.R. “Expansão portuguesa e expansão europeia – reflexões em torno da génese dos descobrimentos”. In: *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994, p.30-33.

²³⁷ *Processo inquisitorial de Fernando Oliveira*. pp.101-102.

vestir com hábito secular, não podendo exercer sua vida de clérigo, visto que quem o vestia e o alimentava era o rei.”

Afirmou finalmente, que desde que foi aprisionado pelos ingleses, batalhou para retornar para Portugal, a fim de voltar para o seu hábito clerical e para seu estado de salvação, somando a estas palavras seu pedido de perdão e misericórdia de Deus e dos inquisidores pelas ações que tinha cometido.²³⁸ Essa estratégia, de confessar os crimes e abjurar, pedindo nova aceitação pela Igreja era comum entre os acusados, porque se sabia que a Inquisição estava mais empenhada em “reduzir” os acusados ao catolicismo do que condená-los a morte.²³⁹

O fato de ter passado um tempo na Inglaterra e de julgar os ingleses bons cristãos mesmo negando obediência ao papa, foram razões mais do que suficientes para que Oliveira, mesmo confessando e pedindo perdão por suas declarações, permanecesse preso por dois anos, acusado de adesão ao protestantismo.

O seu caso se insere no interior de outros com o mesmo teor, pelos quais se verifica a presença de reformistas com tendências protestantes em Portugal. Segundo Francisco Bethencourt, em seu estudo sobre a história das Inquisições, a perseguição contra os protestantes apenas se desenvolveu de forma sistemática durante as décadas de 1540 e de 1550, tanto na Península Ibérica como também na Itália. Ainda para o mesmo autor, deve-se destacar que, ao menos no caso hispânico e luso, o nível de violência empreendido contra os protestantes nunca foi o mesmo que o verificado para com outros grupos, como os cristãos novos. Isto não significa que não houve perseguições e execuções públicas de reformistas. Como exemplo, podem-se citar cinco autos de fé, ocorridos entre 1599 e 1562, em Valladolid e em Sevilha. Foram condenadas mais de duzentas pessoas, entre elas religiosos, homens e mulheres. Desse total, mais de cinquenta foram queimadas na fogueira.²⁴⁰ Para Bethencourt, ações como essa, em sincronia com outras parecidas orquestradas em outros locais onde a Inquisição exercia seu poder, levou a um fluxo de refugiados, originários principalmente da Itália e da Espanha, para regiões protestantes da Suíça, da Alemanha e dos Países Baixos.

A imigração dos protestantes, ou, como os denomina Bethencourt, cristãos heterodoxos, nunca adquiriu uma proporção demográfica tão expressiva como o dos judeus e cristãos-novos, em razão de seu caráter minoritário em um contexto adverso. Outra característica da imigração protestante era a existência de países ou regiões protestantes que podiam receber os perseguidos e até mesmo exercer pressão sobre

²³⁸ Ver *Processo inquisitorial de Fernando Oliveira*. pp. 99-120.

²³⁹ Ver VAINFAS, Ronaldo. “Identidades fragmentadas”. In: *Jerusalém Colonial. Judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 286.

²⁴⁰ Ver MUÑOZ, Tomás López. *La Reforma en la Sevilla del siglo XVI*. Madrid: Eduforma, 2011.

os governos menos influenciados e dependentes de Roma, incitando-os a desenvolver uma política mais sutil em relação à dissidência religiosa. Tais concessões eram realizadas, na maioria das vezes, por motivos de ordem militar, financeira ou comercial.²⁴¹

Em Portugal, segundo Oliveira Costa, foi tardia e pouco expressiva a presença de protestantes. Sobre este assunto, um contemporâneo da época, Dom Jerónimo de Azambuja, delegado português, afirmou no Concílio de Trento, em 1563, que “graças à Providência divina e aos cuidados no nosso rei mui cristão, não se vislumbram em Portugal quaisquer sinais da heresia luterana que enche o mundo”.²⁴² Este sucesso e permanência do catolicismo não se deviam à recusa da população em abandonar as práticas religiosas tradicionais, mas sim pela apertada malha da vigilância inquisitorial e pelas propostas de reforma no comportamento dos membros da Igreja Católica, advindas da reforma tridentina. Outra possível razão para o escasso número de protestantes presentes em terras lusas é a já explicada por Bethencourt. Os indivíduos realmente protestantes, que haviam aderido à teologia de Lutero ou a qualquer outra, dificilmente permaneceriam em Portugal, local em que não teriam nenhuma liberdade religiosa e viveriam às escuras. Estes, sem dúvida, se possuíssem condições financeiras, imigravam para regiões da Europa em que fossem aceitos. Mas muitos, que nutriam esperanças reformistas, ou que estavam divididos perante o catolicismo, as prerrogativas humanistas e as tendências protestantes viveram e atuaram em Portugal do século XVI.

Faz-se necessário interpretar, por meio das denúncias e obras de próprio cunho dos acusados, os casos que envolveram acusações de protestantismo. Mesmo não sendo tão expressivos como os julgamentos dos judeus, por exemplo, esses fizeram parte da sociedade lusa e contribuíram para os rumos do desenvolvimento das instituições religiosas e educacionais.

Nas atas inquisitoriais não são raros os casos encontrados de participantes do clero que se viram perseguidos por denúncias de “culpas heréticas”, ou seja, observância, tolerância ou vinculação com ideias protestantes. Frei Valentim da Luz, eremita de Santo Agostinho, foi executado no ano de 1562, acusado de “espalhar e pregar os erros da predita seita luterana e de outros hereges”. Frei Agostinho da Paixão, prior da Graça de Lisboa, foi indiciado, em 1571, por tendências luteranas, visto que em seu púlpito denunciava os “clérigos que viviam amancebados e que

²⁴¹ Ver BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália. Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp.344-345.

²⁴² *Apud* OLIVEIRA, Rui A. Costa. *Opus Citatum*. p.77.

entesouravam à custa da venda de missas e sermões.²⁴³ Estes, assim como o caso de Oliveira são exemplos que a circulação das ideias era profícua, apesar da repressão da Inquisição.

Muitos dos processos que envolviam denúncias de protestantismo apresentavam uma característica em comum. Faziam menção a Erasmo de Roterdã ou a alguma característica do humanismo preconizado por ele. Foi o caso do processo de Luís Antunes, um “ex-religioso” acusado de louvar Erasmo e suas obras e “afirmar que o mal que os clérigos de Lisboa diziam de Erasmo se devia à inveja, pois viria o tempo em que os seus livros se haviam de estimar muito”.²⁴⁴

Apesar da ação da Inquisição, os livros de Erasmo circulavam com certa facilidade em Portugal, ao menos até a primeira metade do século XVI. Entretanto, Manuel Cadafaz de Matos observou, mais especificadamente entre 1547 e 1597, foram escritos nove índices de livros proibidos. As obras de Erasmo constavam em todos eles. Já no primeiro índice, que não chegou a ser publicado, os escritos e a ideologia de Erasmo eram tidos como algo de nefasto e desestabilizador, pois, aos olhos dos inquisidores, poderiam conter modelos de propaganda do protestantismo. O autor verificou ainda que os *Os Colóquios* circularam livremente em Portugal até o primeiro índice de 1547.²⁴⁵

Os processos que envolviam acusados de protestantismo apresentavam personagens que se caracterizavam por nutrir influências muito mais humanistas, do que propriamente reformistas protestantes. A grande influencia era Erasmo, e este nunca propôs um cisma com a Igreja Católica nem uma nova teologia, como fez Lutero. Entre os dois, e sendo assim, entre o protestantismo e o humanismo existiam diferenças cruciais. Conforme apontou Jean Delumeau, o protestantismo se apoiou em três doutrinas principais: da justificação pela fé, do sacerdócio universal e da infabilidade baseada apenas na Bíblia. Dessa forma, é pouco convincente para o autor a tese que afirma que os reformadores abandonaram a Igreja Roma “porque esta estava corrompida pela libertinagem e dominada pela impureza.” Exemplo disso foi a conduta de Erasmo. Já no *Elogio da Loucura*, escrito em 1511, o humanista atacou ferozmente os sacerdotes, os monges, os bispos e os papas da sua época. Isso não significa que aderiu ou pretendesse aderir à Reforma.²⁴⁶

²⁴³ MARQUES, João Francisco. “Para uma história do protestantismo em Portugal”. In: *Revista da Faculdade de Letras*. Porto, II série, v. XII, 1995, pp.81-82.

²⁴⁴ *Idem. Ibidem.* p.82.

²⁴⁵ MATOS, Manuel Cadafaz de. “Erasmo e os índices inquisitoriais portugueses no século XVI”. In: *II Simpósio Nacional de Humanismo, Erasmo na Cultura Portuguesa*. pp. 131-146.

²⁴⁶ DELUMEAU, Jean. *La reforma*. Calabria/Barcelona: Editorial Labor, 1967, p. 5.

No início, Erasmo demonstrou ter uma discreta simpatia pela Reforma, chegando a saudar as noventa e cinco teses e enviando esforços para que Lutero não fosse julgado antes que as autoridades imperiais o escutassem. Conforme notou Skinner, com o tempo, o humanista foi se mostrando mais distante. Prova disso é uma carta que enviou ao cardeal inglês Wolsey, no ano de 1519, em que negou qualquer leitura da obra de Lutero. Enviou mais uma, na mesma época, ao próprio reformador, aconselhando-o a agir com mais cautela. Em 1521, insistiu que “se opusera mais do que ninguém aos panfletos de Lutero”, e dois anos depois, cedeu ao pedido do papa e de Henrique VIII, a esta época ainda católico, para que redigisse um tratado antiluterano. Entretanto, sua oposição mais ferrenha a Lutero veio com a publicação de seu tratado *Sobre a liberdade da vontade*, obra em que, além de contestar as ideias de Martinho, refutou sua argumentação em torno da incapacidade da natureza humana. Lutero não perdeu a oportunidade e, tão logo, em 1525, escreveu uma resposta a Erasmo, denominada *A servidão da vontade* obra em que apresentou “sua doutrina anti-humanista e ultra-agostiniana do homem”.²⁴⁷ Neste escrito:

Opõe-se de forma implacável, à tese central e tipicamente humanística de Erasmo, segundo a qual o homem tem a sua frente a possibilidade de utilizar seus poderes racionais para descobrir como Deus quer que ele aja. Lutero insiste, repetidas vezes, em que, nesse contexto, toda a capacidade racional do homem é apenas “carnal” e absurda.²⁴⁸

Mesmo os dois religiosos divergindo completamente acerca do poder de ação do homem junto aos planos de Deus, alguns dos desejos de reforma, propostos pelos humanistas, aos olhos dos inquisidores, soavam como protestantismo. O receio se dava também, em razão de que algumas das leituras das obras e proposições humanistas poderiam levar ao desligamento dos princípios católicos e a uma possível adesão ao protestantismo.

No conteúdo do processo de Oliveira é clara sua defesa ao irenismo, ao reconhecimento de membros de outras religiões enquanto cristãos, a crítica às superstições como prejudiciais à verdadeira fé, a defesa da extinção dos mosteiros e claustro. Estes são posicionamentos que marcam o lado humanista cristão e desejoso de mudanças do personagem.

A grande maioria dos processos inquisitoriais ou denúncias, como os fragmentos das já aqui expostas, demonstram que o teor de grande parte dos autos com acusação de protestantismo, datados da segunda metade do século XVI, estão

²⁴⁷ SKINNER, Quentin. *Opus Citatum*. p. 286.

²⁴⁸ *Idem. Ibidem*. p. 287.

em consonância com o conteúdo do processo de Oliveira. Ou seja, apresentam muito mais humanistas cristãos que desejavam uma reforma dos costumes e de alguns dos dogmas, do que propriamente reformistas adeptos ao cisma e a teologia proposta por Lutero.

Dos vários acusados de protestantismo/luteranismo, os que fizeram mais jus à declaração de clara simpatia pela Reforma de Lutero foram o trio João da Costa, Diogo de Teive e George Buchanan. Os três atuavam como professores da Universidade de Coimbra e começaram a serem alvos de suspeitas ao final de década de 1540, assim como Oliveira. A investigação teve como principal responsável o inquisidor-mor do reino português, cardeal D. Henrique (1512-1580). Por ordens do religioso, embarcou para Paris o desembargador Brás de Alvide, que lá encontrou frei Duarte a fim de investigarem a trajetória dos professores durante o tempo em que passaram na França.²⁴⁹ Com o auxílio do padre dominicano João Pinheiro e as testemunhas indicadas por ele, entre as quais estava Diogo Gouveia, o Velho, conhecido por sua ortodoxia, deu-se o interrogatório.

Dentre as declarações, foram unânimes as acusações de luteranismo, de desobediência aos jejuns e abstinências prescritos pela Igreja, ingestão de carne no período da Quaresma, entre outras. Os autos chegaram até Lisboa e foi declarada a prisão dos três. Depois de terem suas residências revistadas e apreendidos vários de seus livros e manuscritos, foram presos no dia quinze de agosto de 1550, Costa em Lisboa e Teive e Buchanan em Coimbra. A notícia do encarceramento dos três renomados mestres correu em burburinhos rapidamente. Em Salamanca, por exemplo, instalou-se o boato de que todos os professores do Colégio Real das Artes haviam sido presos pela Inquisição.²⁵⁰

Tais acontecimentos e o alarde que se fazia sobre eles denegriu o prestígio da instituição. O espanhol Martín de Azpilcueta de Navarro, também professor do Colégio, alarmado e preocupado com a situação, utilizou-se de sua influência como antigo e renomado mestre e escreveu uma carta para a rainha D. Catarina, clamando pelo bem dos professores e do Colégio. Apesar de ser um católico fervoroso, Navarro considerava-se amigo de Costa, Teive e Buchanan e mantinha com eles relações cordiais em razão de compartilharem da mesma profissão.²⁵¹ Na carta para a Rainha

²⁴⁹ Ver HENRIQUES, J.C. Guilherme. *George Buchanan in the Lisbon Inquisition. The records of his trial, with a translation thereof into English, fac-similes of some of the papers and an introduction*. Lisboa: Typographia da Empreza da História de Portugal, 1906, pp. 8-9.

²⁵⁰ Os processos de João da Costa, Diogo de Teive e George Buchanan encontram-se arquivados na Torre do Tombo, respectivamente sob os números 9510, 3209 e 6469. Os autos referentes ao julgamento de Buchanan foram transcritos e traduzidos integralmente para o inglês por Guilherme Henriques na obra referenciada acima.

²⁵¹ HERNRIQUES, J.C. Guilherme. *Opus Citatum*. p.15.

escreveu que a Universidade havia sido “muito prejudicada por todos os quatro cantos da Espanha e também em alguns lugares fora dela, porque nunca, nem uma vez, até hoje, haviam sido presos três lentes da Universidade acusados de heresia.” O mestre pedia para que “um grande letrado e renomado mestre” como Buchanan não fosse condenado e que voltasse a lecionar no Colégio, para o bem das letras e da instituição.²⁵²

Durante os vários interrogatórios, os réus não hesitaram em confessar tudo o que pediram os inquisidores. George Buchanan²⁵³ declarou “que nutriu simpatias pela doutrina luterana e que não respeitara os jejuns e abstinências prescritos pela Igreja.” Disse ainda que afirmou para várias pessoas que Santo Agostinho favorecia a doutrina luterana, já que para o Padre da Igreja o corpo de Cristo somente estava presente na Eucaristia em forma de sinal. Contou nos autos que permaneceu “angustiado com as dúvidas em relação à presença ou não de Jesus na Eucaristia por aproximadamente sete ou oito meses”, mas que conseguiu sanar sua incredulidade com as lições que aprendeu com os católicos em Paris.

Buchanan foi além, confessando que por diversas vezes posicionou-se contra as Ordens religiosas, dizendo “que os franciscanos estavam convictos de sua salvação, apesar dos pecados que cometiam, em razão do hábito que vestiam.” Esta não foi a primeira vez que Buchanan teve problemas com os franciscanos. No início da década de 1540, quando passava uma temporada na Escócia, seu país de origem, escreveu poemas satirizando os franciscanos. A esse tempo Buchanan vivia na corte e o rei Jaime gostou de suas críticas, pedindo para que escrevesse mais poemas com a mesma temática. Os franciscanos foram informados do caso e começaram a suspeitar do professor praticar a fé luterana. Por tal razão, foi detido como herético. Confessou sua culpa para os secretários do rei, que o aconselharam a deixar o país para evitar escândalos, como o fez. Quando saiu da Escócia, antes de retornar à França, passou uma pequena temporada na Inglaterra, onde certamente manteve intenso contato com os debates acerca da Reforma da religião.²⁵⁴

Sobre os jesuítas, Buchanan, juntamente com Costa e Teive, confirmou que não aprovava alguns dos costumes mantidos por eles. Um deles era o de angariarem rapazinhos muito novos, contra o parecer de outras Ordens. Em sua defesa os

²⁵² *Cartas Missivas*. Torre do Tombo. Maço 3, nº 337. In: BRANDÃO, Mário. *Alguns documentos respeitantes à Universidade de Coimbra na época de Dom João III*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1937, p. 38.

²⁵³ Em uma pequena autobiografia que escreveu após sua saída de Portugal, Buchanan contou que o primeiro contato que teve com as doutrinas de Calvino e de Lutero, juntamente com seu amigo Diogo Gouveia, sobrinho de Diogo o Velho, foi no tempo em que lecionou no Colégio de Santa Bárbara, em Paris. Afirmou também que foi neste tempo que criou inimizade com Inácio de Loyola, estudante do Colégio. Ver HENRIQUES, J.C. Guilherme. *Opus Citatum*. p. 5.

²⁵⁴ *Processo inquisitorial de George Buchanan*. pp. 5-6

jesuítas diziam que os meninos somente alcançariam a salvação se participassem da sua Ordem. A crítica às ordens religiosas regulares, e principalmente aos membros que se mantinham confinados nos mosteiros foi uma tópica de discussão comum nesse momento. No processo de Oliveira este foi um dos pontos centrais. O religioso defendeu a atitude de Henrique VIII de fechar os mosteiros, alegando que no tempo de Jesus eles não existiam.²⁵⁵ Esta foi a defesa mais plausível que encontrou para justificar suas afirmações sobre a temática em questão durante o auto. Depois, como era de praxe e a fim de receber o perdão, mostrou-se arrependido por nutrir tal crença.

Buchanan, em razão dos problemas que teve com franciscanos, foi questionado no decorrer de seu processo sobre o que pensava da vida monástica. Em resposta disse que “a vida monástica parecia ser boa para aqueles que podiam suportar o estado monástico”. Tanto Buchanan quanto Oliveira foram cuidadosos com as respostas que deram aos inquisidores. Mas o fato de anteriormente Buchanan ter satirizado os franciscanos e Oliveira defendido publicamente, como disseram suas testemunhas, a ação de Henrique VIII de destruir os mosteiros ingleses, revelam que ambos enxergavam contradições nas ordens monásticas por duas possíveis razões. A primeira delas diz respeito à ostentação e à riqueza que caracterizava grande parte das ordens. Como humanistas cristãos, assim como Erasmo, não podiam admitir tal cenário, visto que defendiam um cristianismo simples e desapegado. Nos autos, Buchanan precisou se defender da acusação de que tinha afirmado “que as Ordens religiosas no presente eram dissolutas e tinham se apartado das regras de seus antecessores.”²⁵⁶

A segunda justificativa é explicada pela noção que grande parte dos humanistas tinha em relação à atuação dos homens na esfera em que viviam. Apesar de não ter escrito nem afirmado nada sobre o assunto, possivelmente Buchanan acreditava que até os religiosos deveriam sair da clausura a fim de discutir e resolver problemas referentes à conduta e a vida humanas. Já Oliveira foi explícito. Na introdução do seu tratado *Arte da guerra do mar*, publicado em 1555, escreveu, com vistas a justificar tal produção por um religioso, que acreditava ser muito mais útil um sacerdote atuar em questões que auxiliariam na manutenção e a expansão da fé e das Escrituras do que apenas ficar centrado e preocupado com as orações e meditações. O religioso pensava que poderia fazer isso, ensinando sobre a arte de construir

²⁵⁵ *Processo inquisitorial de Fernando Oliveira*. p.111.

²⁵⁶ *Processo inquisitorial de George Buchanan*. pp.2-4.

embarcações e de navegar. Era através da navegação que os conquistadores e religiosos poderiam atingir novas terras e evangelizar mais pessoas.²⁵⁷

Sobre o contato que teve com o luteranismo, Buchanan contou que durante uma passagem pela Inglaterra, em meados da década de 1540, leu vários livros sobre “a seita luterana”, que tratavam sobre a doutrina da justificação e outros, que em vários aspectos ofendiam os eclesiásticos e o Papa. Um deles, de autoria não citada, se chamava *Of the Traders* (Dos comerciantes), cujo conteúdo, conforme a memória do acusado, dizia que: “todos os eclesiásticos devem ser chamados de comerciantes porque eles vendem os Sacramentos e outras coisas da Igreja”.²⁵⁸ Assim como Buchanan, Oliveira também esteve na Inglaterra nesta mesma época, o que indica que seu acesso à literatura luterana, sem dúvidas também foi farto.

Durante os processos, não foram ouvidas mais testemunhas senão aquelas consultadas quando do início da investigação na França. Ou seja, seus possíveis delatores em Portugal, que seriam muitos, não foram consultados.²⁵⁹ Uma pista para esta forma de condução do processo pode ser encontrada na manifestação de Navarro perante a Rainha. O espanhol não deve ter sido o único a clamar pela discricção no julgamento a fim de proteger o nome do Colégio. O objetivo dos próprios inquisidores também não era o de levar o julgamento e as acusações até a sua última consequência, mas retirar da esfera de atuação indivíduos que apresentavam potencial para desestabilizar a fé católica ortodoxa, seus dogmas e rituais. Como bem se frisou no primeiro capítulo do trabalho, Dom João III, até o momento em que foi possível, nutriu uma grande simpatia pelo humanismo. Isso demonstra que, apesar de não ter podido conter o avanço das prerrogativas tridentinas e o aumento dos casos julgados pela Inquisição envolvendo humanistas a partir da segunda metade do século XVI, cuidou para que ao menos os professores que ele próprio havia mandado chamar, tivessem um julgamento, se é que assim se pode dizer, mais brando.

Quando do pedido de perdão, os três fizeram declarações muito parecidas. Buchanan, durante a abjuração afirmou que:

(...) confessava ter vacilado e duvidado dos assuntos que dizem respeito à Fé, muitas vezes inclinando a opiniões luteranas, sustentando que o Corpo de Nosso Senhor não estava presente no Sacramento do altar, a não ser no sentido figurado. Duvidei também do purgatório, tendo em mente que a justificação somente se dava pela confissão. Acreditei igualmente que não era pecado deixar de confessar nos momentos ordenados pela Santa Mãe Igreja e também

²⁵⁷ OLIVEIRA, Fernando. *Arte da guerra do mar*. Rio de Janeiro: Edição do Arquivo Histórico da Marinha, 1937, pp.8-11.

²⁵⁸ *Processo inquisitorial de George Buchanan*. p. 2

²⁵⁹ HENRIQUES, J.C. Guilherme. *Opus Citatum*. p 10.

que não havia necessidade de obedecer ao preceito da Igreja com relação à proibição de ingerir carne em dias proibidos, e que era melhor ir direto a Deus do que para os Santos.²⁶⁰

Depois da abjuração, para os três, Costa, Teive e Buchanan ao fim do julgamento²⁶¹ foi concedida a reconciliação com a Igreja, como se percebe ser usual nesses casos, e determinada a estadia em mosteiros, locais onde assim como foi ordenado para Oliveira, “poderiam se ocupar de exercícios virtuosos” e com a sua salvação. Teive, após um ano de reclusão foi libertado e ainda, por mando de Dom João III, atuou como diretor do Colégio Real das Artes até sua entrega para os jesuítas em 1555. Costa também se retirou da reclusão aproximadamente um ano depois, em 1551, e permaneceu no Reino. Buchanan também foi solto na mesma época. Recebeu do rei dinheiro para seus custeios até encontrar uma nova função, mas logo retornou para a França.

Os casos do trio de professores, apesar de evidenciarem a adesão ou clara simpatia ao luteranismo, são exemplares do questionamento acerca da religião e dos dogmas por qual passaram muitos dos homens que viveram neste período. A crise da Igreja Católica, o desenvolvimento do humanismo cristão e a instituição de religiões protestantes que propunham uma nova teologia e criticavam muitos dos dogmas e sacramentos católicos, ensejaram dúvidas e reflexões. Buchanan, quando perguntando se na França ou em outro local havia mantido opiniões luteranas disse que:

(...) enquanto estive na Inglaterra ouviu, as vezes, sermões católicos, e as vezes luteranos. E discutindo com colegas, aprendeu muitas coisas sobre Lutero, e muitas vezes ficou em dúvida sobre qual era a religião direita. Entretanto, não tinha lembrança sobre qual artigo em particular discutiu. Afirmou só lembrar de que, quando ouviu algum pregador católico, a fé da Igreja dele parecia ser o caminho certo, e quando, mais tarde, ele novamente ouviu alguns luteranos, a opinião de Lutero parecia ser a correta. Afirmou que durante todo o tempo que passou na Inglaterra, por cinco ou seis meses, nutriu essas dúvidas.²⁶²

O estado de confusão mental e de esquecimento por qual Buchanan declarou passar, pode ser considerado uma estratégia com vistas a obter o perdão. Quando retornou para sua terra natal, a Escócia, e obteve liberdade religiosa, realmente

²⁶⁰ *Processo inquisitorial de George Buchanan*. p.11.

²⁶¹ Durante a defesa, Buchanan preferiu não procurar ou citar culpados para sua investigação e condenação. Já Costa e Teive nomearam o inimigo, dizendo que este apenas poderia ser Diogo, o Velho. Para Costa, Diogo o havia deletado por ter perdido seu posto de principal no Colégio de Coimbra, depois da vinda dos mestres franceses, adeptos do humanismo cristão. Ver HENRIQUES, J.C. Guilherme. *Opus Citatum*. p. 11.

²⁶² *Processo inquisitorial de George Buchanan*. p.3.

resolveu seguir o protestantismo. Costa e Teive permaneceram em Portugal, católicos, ao menos na prática, como muitos dos outros acusados de protestantismo. Oliveira, Góis e vários outros suspeitos de adesão ao protestantismo podem ter passado pelo mesmo período de indagações e desejo de reforma, que aos olhos da Igreja Católica da época e de seus inquisidores, eram provas de adesão ao protestantismo. Entretanto, a partir da análise de algumas das obras desses homens, de fragmentos de seus processos e até mesmo de alguns dos episódios de suas vidas, pode-se considerar que muito mais do que protestantes que haviam aderido à teologia de Lutero, eram católicos humanistas desejosos de uma reforma em sua própria Igreja.

O receio em relação aos ideais humanistas reformistas pode ser explicado, em razão da desestabilização dos preceitos cristãos que eles poderiam causar. Prova disto foi a postura de preocupação de vários pensadores e religiosos com as consequências drásticas que o humanismo e sua ode ao conhecimento poderiam trazer à vida religiosa. Um exemplo foi a convocação, pelo inquisidor-mor Dom Alonso Manrique, entre vinte e sete de junho e treze de agosto de 1527, da Assembleia de Valladolid, ocorrida em Salamanca, que tinha como objetivo a análise teológica do pensamento erasmiano. Entre os presentes encontravam-se Pedro Ciruelo, Bernardina Vásquez de Oropesa, Frei Diego de Astudillo, Frei Antonio de Guevara, Sancho Carranza de Miranfa, Alonso de Virués, Pedro de Lerma, Luis Coronel, Francisco de Vitoria e os portugueses Pedro Margalho, Dom Estevão de Almeida e Diogo de Gouveia Sênior. Ao todo, foram discutidos cerca de trinta pontos de vista de Erasmo que já se encontravam fortemente divulgados na Espanha. Nesta ocasião, o jurista espanhol Francisco de Vitoria afirmou:

É muito provável que todas as frases repreendidas na obra de Erasmo sejam entendidas por ele no sentido mais católico; e isso é crível. Mas dele não se pode esperar nada bom para a consolidação da fé e sua leitura pode prejudicar de grande maneira a fé dos fracos, dos irreflexivos e dos jovens. Com efeito ao lê-las podem se ver levados a dúvidas diversas e a dizer que as verdades da fé não estão talvez tão bem estabelecidas como até então haviam acreditado. Não se pode perder de vista o escândalo dado assim aos humildes, e é preciso evitar que semelhantes assuntos andem de boca em boca, o que não é possível a não ser com a condição de corrigir ou suprimir estas frases de Erasmo e outras parecidas. E eu creio que Erasmo mesmo não me tomara mal por ter lhe dito.²⁶³

A preocupação com o erasmismo alarmava a sociedade ibérica daquele momento, e, por esta razão, Oliveira não saiu ileso. Enclausurado pela primeira vez no

²⁶³ *Apud* RODRIGUES RODRIGUES, Manuel Augusto. “Do humanismo à Contra-Reforma em Portugal”. In: *Revista de História das Idéias*. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra. v. 3, 1981, p.149.

final da década de 1540, foi solto aproximadamente três anos mais tarde, entretanto com recomendações de que sua liberdade seria garantida desde que mantivesse uma vida que não o desvirtuasse de sua função sacerdotal. Sobre a problemática da coexistência de sua vida de padre da ordem dominicana e sua dedicação a temáticas divergentes, como a ciência náutica, por exemplo, José Eduardo Franco constatou:

O seu estatuto de eclesiástico, que aos olhos da mentalidade do seu tempo e de acordo com as prescrições disciplinares da Igreja o aconselhariam, e até o coagiriam, a levar uma vida mais recatada e voltada para o estudo de assuntos predominantemente morais e religiosos, suscitou críticas dos seus coetâneos, mormente aquando da sua dedicação ao estudo dos assuntos ligados à ciência náutica. Tanto mais que, na provisão do cardeal D. Henrique, inquisidor-mor, de 22 de agosto de 1551, que concede a liberdade condicional a Fernando Oliveira (...), é-lhe prescrito o impedimento de sair do reino sem autorização especial e que deve ocupar-se em exercícios virtuosos.²⁶⁴

Muito provavelmente, preocupado com possíveis perseguições e repressões por parte da Inquisição, no prefácio do tratado marítimo, *Arte da guerra do mar*, do qual o terceiro capítulo irá tratar, teve o cuidado de justificar seu interesse por assuntos que não pareciam virtuosos a um religioso aos olhos da Igreja Católica. Escreveu que por ser sacerdote não lhe parecia a matéria náutica incompetente, porque aos religiosos convinha também falar sobre a guerra. Deveriam estar presentes para ministrar os sacramentos, confessar os tripulantes, enterrar os mortos e, sobretudo, para animar os que pelejavam. Entretanto, não lhes convinha “pelejar com ferro”, porque, citando Santo Ambrósio, as armas dos religiosos são lágrimas e corações.²⁶⁵

Percebe-se que Oliveira tentou demonstrar estar cumprindo as recomendações do inquisidor-mor, já que, no mesmo prefácio, não citou sua participação efetiva nas guerras náuticas como soldado ou piloto, nem incitou seus companheiros religiosos a fazerem o mesmo. Seu receio ao explicar sobre temáticas relacionadas à arte náutica, ou seja, sobre questões relacionadas com a natureza, e o estranhamento e até mesmo as perseguições que sofreu ao não cuidar apenas de sua vida sacerdotal, advém de uma censura à curiosidade intelectual característica desse período. Segundo Carlo Ginzburg, a crítica da Igreja à curiosidade sobre esses temas se baseava na passagem bíblica em que São Paulo aconselhou os romanos convertidos a não desprezarem os hebreus. Para isto, utilizou a exortação “não te ensoberbas, mas teme”. Na Vulgata de São Jerônimo, a mesma passagem correspondeu a *nolli*

²⁶⁴ FRANCO, José Eduardo. *Opus.Citatum*. pp.49-50.

²⁶⁵ OLIVEIRA. *Arte da...* pp. 8-9.

altum sapere, sed time, e no Ocidente latino, a partir do século IV, o trecho começou a ser mal interpretado. O verbo *sapere* não foi entendido como um verbo de significação moral (sê sábio), mas como um verbo de significação intelectual (conhecer). Assim, a condenação de São Paulo à soberba moral tornou-se uma censura contra a curiosidade intelectual, ou aos assuntos que pertenciam ao alto (*altum sapere*) e não deveriam estar ao alcance ou serem discutidos por homens comuns.

Por muito tempo as palavras paulinas, extraídas de seu contexto, foram citadas por autores laicos e principalmente eclesiásticos contra qualquer tentativa de se ultrapassar o intelecto humano e adentrar em áreas que não pertenciam “aos comuns”. O alto conhecimento, que não podia ser acessível a todos, estava dividido em três áreas: a realidade cósmica, ou seja, os segredos da Natureza (*arcana naturae*), a realidade religiosa (*arcana Dei*) e a realidade política (*arcana imperii*). Oliveira, ao tratar dos céus, dos mares e dos ventos quando da escrita de *Arte da Guerra do Mar*, entrou em uma esfera do conhecimento que não lhe era permitida, a *arcana naturae*.

Entretanto, pensadores da época observaram que o verdadeiro alvo das palavras de São Paulo era o vício moral, e não intelectual. Entre eles esteve, mais uma vez, Erasmo, que em seu diálogo inacabado *Anti-bárbaros* escreveu que as palavras de Paulo não condenavam a erudição, mas tendiam a dissuadir os homens do orgulho por seus sucessos mundanos. O discípulo dirigiu as palavras *non altum sapere* aos ricos, não aos doutos. Por esta razão, em sua tradução do novo testamento, Erasmo se recusou a adotar as ambíguas palavras da *Vulgata*, escrevendo *ne afferaris animo, sed timeas*, deixando claro que não se referia ao conhecimento ou à estupidez, mas à arrogância e à modéstia.²⁶⁶

Oliveira, assim como Erasmo, versou sobre esses conhecimentos “proibidos” em suas obras. Percebe-se, por sua trajetória e obras, que fez parte do grupo de intelectuais europeus que se sentiam integrantes de uma *cosmopolítica respublica litteratorum*, uma república de intelectuais. Para Ginzburg “nesse contexto, a solidariedade com os outros intelectuais importava mais do que os respectivos compromissos de caráter religioso ou político. (...) A pesquisa da verdade vinha se tornando uma espécie de religião, um compromisso político em si mesmo”.²⁶⁷

Entretanto, não passou ileso por isso. Suas afirmações, mesmo que recatadas e cuidadosas em torno de qual seria a função de um sacerdote, e outras proposições que construiu ao longo de seu livro, entre elas o descrédito em relação ao milagre de Ourique, o mito mais importante e respeitado sobre a formação de Portugal, o levaram

²⁶⁶ GINZBURG, Carlo. *O alto e...* p.96.

²⁶⁷ *Idem. Ibidem.* p.114.

a mais uma vez ser perseguido pelas garras da Inquisição, agora em meados da década de 1550.²⁶⁸

A prisão de Oliveira nos leva a concluir que este foi vítima do poder da Igreja sobre os *arcana naturae*. Entretanto sua vasta produção, somada a de inúmeras outras da mesma época, dão pistas de que o domínio sobre essa e outras áreas do conhecimento havia começado a ser preterido e passaria da guarda do “alto”, onde era sacralizado e imutável, para a discussão empreendida pelos mais diversos pensadores.

Por fim, pode-se concluir a partir da experiência de Fernando Oliveira e de suas passagens pela Inquisição, que os ideais humanistas cristãos desenvolvidos e cultivados durante o século XVI significaram, antes de tudo, uma postura inédita em relação ao conhecimento. Esse novo comportamento, de aprofundamento e discussão do saber instituído, acarretou na desestabilização e em mudanças de campos antes considerados imutáveis, como a religião, a natureza, a fé e as próprias instituições religiosas. Em relação à temporada na Inglaterra e sua acusação, não temos evidências suficientes para considerar o religioso um protestante. Mas certeza pode-se ter em relação à influência que as críticas nutridas pelos protestantes acerca de muitas das práticas e dogmas mantidos pela Igreja Católica, foram essências para Oliveira e muitos outros pensadores, na construção de suas posturas de humanistas cristãos desejosos de uma Igreja Católica reformada, conforme os ideais de que se tratou durante o primeiro e segundo capítulo deste trabalho.

²⁶⁸ Sobre a segunda prisão de Oliveira, não há nenhum processo ou documento. Quando da sua primeira estada nos cárceres do Santo Ofício, o humanista havia sido perdoado e solto sob a condição de que se preocupasse apenas com “assuntos virtuosos e religiosos”. Ora, as declarações que efetuou em *Arte da Guerra do Mar*, não seguiram nem um pouco as recomendações a ele feitas. Sendo assim, não havia a necessidade de se instaurar um novo processo, já que o antigo previa seu aprisionamento, caso as condições de acesso à liberdade não fossem cumpridas. Tendo em vista a não existência de documentos, as únicas pistas que remetem a segunda prisão de Oliveira são duas. A primeira é uma carta escrita por Dom João III, datada de janeiro de 1554. Nela, que foi endereçada a Diogo Gastão, membro da organização inquisitorial, o rei ordenou, sem maiores explicações, prender “um Fernando Oliveira frade que foi da Ordem de São Domingos e deixou o hábito e é agora clérigo e está em casa de Antonio da Cunha”. Ver Minuta no volume 8, folha 179, da Coleção de São Vicente. In: MENDONÇA, Henrique Lopes de. “Documentos sobre os últimos anos de Fernando Oliveira”. In: *Idem. Ibidem*. pp. 143-144. Sabe-se que neste momento, Oliveira não foi preso, em razão da sua atuação da Universidade, bem como da publicação de *Arte da Guerra do Mar*. A segunda evidência que traz pistas sobre o momento da prisão de Oliveira são as atas da Universidade de Coimbra, que demonstram que ele foi substituído do seu cargo de revisor de imprensa por outros lentes. Sobre tal documentação, ver Alvará inserto no *Livro dos Documentos de Dom João III*. Folha 107 do Cartório da Universidade de Coimbra, transcritos por BRAGA, Teófilo. *Opus Citatum*. Tomo II. pp.175-181.

CAPÍTULO 3: A GUERRA JUSTA E A ESCRAVIDÃO MODERNA

3.1: ARTE DA GUERRA DO MAR E O IMPÉRIO MARÍTIMO PORTUGUÊS

“O olho está a serviço de uma “descoberta do mundo”. É a cabeça-de-ponte de uma “curiosidade” enciclopédica que, no século XVI “amontoa freneticamente” os materiais e estabelece assim os fundamentos da ciência moderna. O raro, o estranho, o singular – objetos já colecionados pela atenção medieval – são apreendidos no fervor de uma ambição: “que nada permaneça estranho para o homem e que tudo se torne servidor dele”²⁶⁹

O presente capítulo tem como objetivo principal perceber mais uma das facetas que possibilitam caracterizar Fernando Oliveira como portador e formador dos ideais humanistas em Portugal no século XVI: sua vontade de sistematizar, organizar e acessibilizar as descobertas e o conhecimento que adquiriu por meio da observação e da experiência. Parte-se da premissa de que tal aspecto da trajetória e da produção de Oliveira se desenvolveu, principalmente, a partir de sua vivência no ambiente português das grandes navegações, da descoberta de novas terras e da própria noção de predestinação do reino luso enquanto encarregado de manter e expandir a fé católica.²⁷⁰

Como resultado de suas incursões como piloto e de seu consequente contato com a ciência náutica em formação naquele momento, Oliveira escreveu, ao longo de sua vida estudos relacionados a esta temática, entre os quais estão *Arte da Guerra do Mar* publicado em 1555, *Ars Nautica* e o *Livro da Fabrica das Naus*, escritos entre as décadas de 1570 e 1580, e publicados apenas no século XIX.

A obra selecionada para ser analisada neste momento é o tratado marítimo *Arte da Guerra do Mar*, em razão de um motivo especial. Nela, além do autor tratar especificamente de questões técnicas relacionadas à navegação, na introdução deu atenção a um assunto muito polêmico e discutido na esfera em que atuou: o direito de guerra e consequentemente, de conquista e de domínio. Nas linhas que se seguem, pretende-se analisar como, a partir do cenário em que estava inserido, baseado na valorização da experiência e da observação, Oliveira participou da formulação de noções que pautaram as normas e as ações diante dos descobrimentos e das conquistas.

²⁶⁹ CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 210.

²⁷⁰ Conforme já abordado no primeiro capítulo, na década de 1580, quando do episódio da crise sucessória com a Espanha, Oliveira escreveu dois volumes intitulados *Livro da Antiguidade, Nobreza, Liberdade e Imunidade do Reino de Portugal e História de Portugal* com a intenção de demonstrar e comprovar a origem mítica e sagrada do reino.

Era comum, em meados do século XVI, a percepção de que algo muito grande e diferente estava acontecendo e de que o mundo “estava se tornando maior”. Os contemporâneos das descobertas demonstraram essa consciência em suas opiniões e escritos. Francisco López de Gómara, cronista espanhol, em sua *História Geral das Índias*, publicada em Zaragoza em 1552, considerou os descobrimentos ibéricos das rotas oceânicas das Índias ocidentais e orientais como “o maior acontecimento desde a criação do mundo, depois da encarnação e da morte Daquela que o criou”.²⁷¹

Lazzaro Buonamico, humanista italiano, em carta a Damião de Góis afirmou: “Não creias que haja nada que faça mais honra à nossa época (...) do que a invenção da imprensa e a descoberta do novo mundo – duas coisas que pensei que se podiam comparar, não só à Antiguidade, mas à imortalidade”.²⁷² Conforme testemunho de Góis, em *Urbis Ulisiponis Descriptio*, Lisboa antes dos Descobrimentos era uma cidade sonolenta, mas:

(...) agora que os portugueses tinham penetrado no segredo do além-mar, Lisboa, como o palácio real, era o espelho dum mundo em permanente expansão. Nas ruas da cidade apinhavam-se figuras coloridas vindas de terras distantes, uma nova população de mercadores representava quase todos os países da Europa. O porto movimentado estava cheio de navios que iam de partida, ou de caravelas que regressavam de expedições longínquas.²⁷³

De fato, os anos de glória das navegações portuguesas, que a historiografia convencionou ter começado com a conquista de Ceuta, em 1415, e desembocado na descoberta das rotas oceânicas das Índias e do Novo Mundo, representaram conforme apontou Reijer Hooykaas “o início de uma nova época da história da humanidade”.²⁷⁴

Tais descobertas e conquistas, que gradativamente formaram o que, a partir da publicação de *The Portuguese seaborne empire*, de Charles Boxer, em 1969, se usou denominar de Império marítimo português, não significaram apenas expansão territorial e econômica, mas transformações sobremaneira importantes em vários campos do conhecimento humano.

Segundo Tzvetan Todorov:

Em finais do século XV e início do século XVI não se pode deixar de ter a impressão de que a história europeia, e mesmo mundial, se

²⁷¹ Apud BOXER, Charles Ralfh. *O Império Marítimo Português (1415-1825)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.15.

²⁷² Apud HIRSCH, Elisabeth Feist. *Damião de Góis*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 130.

²⁷³ *Idem. Ibidem.* p.10.

²⁷⁴ HOOYKAAS, Reijer. *O Humanismo e os Descobrimentos na Ciência e nas Letras Portuguesas do século XVI*. Lisboa: Gradiva, 1983, p. 19.

acelera de um modo extraordinário. Em 1490, um europeu pode ter uma ideia satisfatória da Europa e dos países que circundam o Mediterrâneo. Tem igualmente uma vaga noção do resto da África e da Ásia (...). Depois, num espaço de trinta anos, tudo muda. Em 1492, Colombo atravessa o Atlântico e descobre as Antilhas; nos anos que se seguem, chega ao continente americano. Em 1498, Vasco da Gama dobra o Cabo da Boa Esperança e abre o caminho marítimo para a Índia. Em 1500, Pedro Álvares Cabral aproa à costa brasileira. Em 1519, Cortez desembarca no México e dá início à conquista organizada do continente. Por fim, em 1522, as naus de Magalhães concluem a primeira volta ao mundo (...). Nunca trinta anos modificaram tanto a face do mundo.²⁷⁵

Essa expansão do espaço, da qual os seus expectadores demonstraram ter noção da grandeza que representaria, marcou não apenas o destino dos portugueses, como os caminhos da humanidade. Para Luis Filipe Barreto “durante essa época, a condição portuguesa/europeia torna-se universal e o ser e a imagem do mundo alcançam, pela primeira vez, a dimensão planetária”.²⁷⁶

Para além das decorrências das grandes navegações, dos descobrimentos e da colonização, especialmente durante a primeira metade dos Quinhentos, observou-se em Portugal o desenvolvimento de um novo mundo de ideias, a partir da entrada em cena do humanismo. Mesmo baseando-se nos preceitos greco-romanos, seus preconizadores apresentaram uma mensagem inteiramente distinta. O ideal era a restauração, através do passado dos antigos, e não de um passado próximo, do qual desejavam redenção. Os portugueses, “compartilhavam de um orgulho nacional pelas *recentes* proezas e pelo novo império, que excederia mesmo o dos Romanos”.²⁷⁷

João de Castro Osório, um dos organizadores de uma coleção editada no ano de 1947, com a nítida intenção de reiterar e engrandecer os feitos dos portugueses da época dos descobrimentos, publicou uma antologia denominada *A Revolução da Experiência*, em que versou sobre as obras do navegador e cosmógrafo Duarte Pacheco Pereira e do cartógrafo e governador dos domínios ultramarinos, Dom João de Castro.

No prefácio constatou que a base de toda renovação do pensamento moderno esteve na criação de uma ciência geográfica, decorrente das navegações e dos descobrimentos. Segundo o autor, “foi esta a ciência mãe de todas as ciências modernas e aquele que criou o espírito científico com a experiência vivida de uma

²⁷⁵ TODOROV, Tzvetan. *Viajantes e indígenas*. In: GARIN, Eugenio (org). *O homem renascentista*. Lisboa: Presença, 1991, p. 231.

²⁷⁶ BARRETO, Luis Filipe. *Os descobrimentos e a ordem do saber. Uma análise sociocultural*. Lisboa: Gradiva, 1989, p.11.

²⁷⁷ HOOYKAAS, Reijer. *Opus Citatum*. pp. 20-21.

realidade que contrariava as mais belas concepções dos sábios, filósofos e doutores, do passado”.²⁷⁸

O conhecimento já cristalizado foi sendo confrontado com a realidade experimentada pelos homens em sua ação nas navegações. Dessa forma, Osório afirmou que a influência dos descobrimentos esteve presente em tudo o que houve de novo na filosofia e no pensamento dos séculos XV e XVI.²⁷⁹ José Sebastião da Silva Dias demonstrou partilhar da mesma constatação ao escrever que duas linhas de influência marcaram a mentalidade portuguesa do século XVI: as atividades ultramarinas e o constante contato com a Europa humanista.²⁸⁰

Outro importante cosmógrafo ibérico que atuou durante o século XVI, nos mesmos moldes que Oliveira, Dom João de Castro e Duarte Pacheco Pereira, foi o espanhol Pedro de Medina. Este, produziu inúmeros tratados e estudos com conteúdos inovadores acerca da arte de navegar. Entre seus escritos estão o *Colóquio de Cosmografia*, escrito em 1543, mas nunca publicado, *Arte de Navegar*, publicado em 1545, dois livros denominados *Regimiento de Navegación*, publicados, respectivamente, em 1552 e 1563, *Suma de Cosmografia*, escrito em 1561, mas somente editado em 1947 e, ainda o *Libro de Cosmographia*, uma de suas primeiras produções, datada de 1538, mas somente publicada na década de 1970.

Na Espanha, a fim de que as atividades comerciais com o Novo Mundo fossem reguladas e melhor organizadas, foi criada, em 1503, a *Casa de Contratacion*. Localizada inicialmente em Sevilha, um dos principais portos da Europa, e posteriormente em Cádiz, e com várias sedes na América Espanhola, a instituição tinha como função regular o comércio, cobrar impostos, formular mapas e embarcações, coibir o contrabando e a ação dos corsários. Medina não foi membro da *Casa*, como foram outros marinheiros de seu tempo, entretanto, criou em Sevilha uma escola para pilotos, em que ensinava sobre os problemas da navegação transatlântica, a cultura ibérica de navegação e também técnicas contemporâneas. Seguindo os pressupostos em formação no tempo em que escreveu, o nautógrafo começou seu primeiro livro afirmando: “La experiencia como madre de las cosas, ensina...”.²⁸¹

A equivalente portuguesa da *Casa de Contratacion* foi a Casa da Índia. Também criada em 1503, em Lisboa, tinha como objetivo administrar os territórios além-mar, cuidar do comércio, da regulação de mercadorias, dos impostos e da

²⁷⁸ OSÓRIO, João de Castro. *A revolução da experiência. Duarte Pacheco Pereira, D. João de Castro*. Lisboa: Edições SNI, 1947, p.15.

²⁷⁹ *Idem. Ibidem.* p.16.

²⁸⁰ DIAS, José Sebastião da Silva. *Portugal e a Cultura Europeia. Séculos XVI a XVIII*). Porto: Campo das Letras, 2006, p.53.

²⁸¹ Ver MEDINA, Pedro de. *A Navigator's Universe: The Libro de Cosmographia of 1538. Translated and with Introduction by Ursula Lamb*. Chigago: University of Chicago Press, 1972.

navegação. Antes dela, existiram outras durante o século XV, como a Casa da Guiné, de Ceuta e de Arguim, que foram anexadas às Casas da Índia e de Mina, que mais tarde passou a se chamar apenas Casa da Índia. Todas as atividades comerciais portuguesas advindas de suas feitorias e outras conquistas eram reguladas por esta instituição. Entre 1532 e 1562, João de Barros, por mando de Dom João III, assumiu um dos cargos mais importantes da Casa, o de feitor.

À disposição da Casa sempre estava o cosmógrafo-mor do Reino. Durante grande parte do século XVI quem assumiu tal função foi Pedro Nunes. Em 1529, ele já havido sido nomeado cosmógrafo real. De 1547 até o final de década de 1570, exerceu a função de cosmógrafo mor. Entre suas atribuições estava a de instruir os pilotos, averiguar as cartas, rotas e equipamentos, supervisionar a construção de embarcações, atualizar e corrigir as rotas e mapas já existentes de acordo com as novas descobertas, entre outras.²⁸²

Oliveira participou deste ambiente de construção de embarcações, viagens, fabricação de utensílios e como piloto, por meio de sua experiência e posterior compilação de suas descobertas e métodos em seus escritos, auxiliou na formação de uma ciência náutica, sobremaneira importante para o Portugal expansionista em que vivia. A publicação de *Arte da Guerra do Mar* foi uma demonstração do que Stephen Greenblatt chamou de “escolha concreta”. A atuação/intenção de Oliveira, neste caso representada pelo tratado em questão, comprova a estratégia adotada por ele frente aos costumes, opiniões, idioma, tendências e tradições às quais teve acesso. O interesse é perceber não apenas o universal e as generalidades do período, mas a maneira como Oliveira, influenciado pelas “normas generativas e os conflitos de sua formação social e psicológica historicamente fundamentada”, atuou na sociedade em que viveu.²⁸³ Partindo desse pressuposto, considera-se a publicação deste tratado por Oliveira como uma clara intenção de auxiliar na continuidade da expansão de seu reino, entretanto, levando em consideração novas práticas no que tange ao direito de conquista e domínio.

No momento em que escreveu, devido à expansão marítima, os conflitos e as guerras realizavam-se em maior número no ultramar do que em terra. Elisabeth Feist Hirsch, ao escrever sobre o governo de Dom João III, afirmou que, após a vitória

²⁸² Damião Peres publicou os regimentos que restaram das Casas da Índia e de Mina. Francisco Mendes da Luz editou o regimento referente à Casa da Índia. Ver PERES, Damião. *Regimentos das Casas das Índias e Mina: manuscrito inédito*. Coimbra: Instituto de Estudos Históricos Dr. António de Vasconcelos, 1947. LUZ, Francisco Mendes. *Regimento da Casa da Índia*. Lisboa: Ministério da Educação e Cultura, 1992.

²⁸³ Ver GREENBLATT, Stephen. *O novo historicismo: ressonância e encantamento*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.4, n.8, 1991. GALLAGHER, Catherine, GREENBLATT. “Introdução”. In: *A prática do novo historicismo*. São Paulo: Edusc, 2005.

decisiva sobre os mouros e a independência em relação à Espanha, ainda no século XII, Portugal, ao contrário de Carlos V da Espanha que combinava as responsabilidades de além-mar com uma política de poder na Europa, concentrou seus esforços na defesa e reforço de suas possessões ultramarinas e coloniais.²⁸⁴

Oliveira evidenciou ter noção de tal característica, ao afirmar que sua produção era de muito proveito e necessária, em especial para os homens portugueses “que então mais travam pelo mar que por outros caminhos”.²⁸⁵ Sua maior preocupação em escrever sobre a guerra do mar advinha do fato de que ninguém, até então, havia se debruçado a escrever sobre tal questão, a não ser Vegécio,²⁸⁶ porém pouca coisa, em seu *Compêndio Militar*. Vários pesquisadores confirmaram o pioneirismo de Oliveira no assunto em questão. O primeiro deles foi seu biógrafo, Henrique Lopes de Mendonça. Afirmou que não “hesitava em apontar *Arte da guerra do mar* como uma das obras mais perfeitas que sobre assuntos bélicos nos legou o século XVI, e a primeira que sobre a especialidade logrou ver a luz pública”.²⁸⁷ Sobre o mesmo tema, Oliveira escreveu, já no fim de sua vida, em 1580, o *Livro da Fábrica das Naus*,²⁸⁸ considerado o mais antigo tratado ibérico sobre a construção de embarcações, a pilotagem marítima e a estratégia da guerra no mar.

Arte da guerra do mar, dedicada ao capitão das galés de Dom João III, Dom Nuno da Cunha, foi escrita, conforme seu autor, em estilo breve e claro.²⁸⁹ Tal característica utilitarista e prática de sua obra demonstra o seu intuito: orientar os cavaleiros portugueses que partiam para as batalhas ultramarinas sem nenhuma referência ou sem ter ouvido a experiência de quem entendia e já havia vivido a

²⁸⁴ HIRSCH, Elisabeth Feist. *Opus Citatum*. p.22.

²⁸⁵ OLIVEIRA, Fernando. *Arte da Guerra do Mar*. Rio de Janeiro: Edição do Arquivo Histórico da Marinha, 1937, p. 7. O livro foi publicado pela primeira vez em 1555, em Coimbra. A próxima edição somente foi publicada em Lisboa, pelo Arquivo Histórico da Marinha, em 1937. No mesmo ano também foi publicada uma edição no Rio de Janeiro, pelo Arquivo Histórico da Marinha do Brasil. Em 1969 saiu uma nova edição em Lisboa, pelo Ministério da Marinha. A edição mais recente data de 2005, e foi publicada pela Edições 70, em Lisboa.

²⁸⁶ Flávio Renato Vegécio foi um escritor romano que viveu durante o século IV d.C. À época da escrita de sua *Arte Militar*, decaíam progressivamente o Império Romano do Ocidente e seu exército. O objetivo declarado de seu livro era o de favorecer uma revivescência das estruturas, dos métodos adestradores e dos procedimentos operacionais do Exército, que no passado se colocara como exemplo de racionalidade organizadora e de conseqüente prontidão. A *Arte Militar* é o mais conhecido dentre os tratados consagrados por autores gregos e latinos à arte da guerra que chegaram à atualidade. A ele é atribuída a autoria da frase: “Se queres paz, prepara-te à guerra”. BRAGA, José Eduardo; MONTEIRO, João Gouveia. *Vegécio. Compêndio da Arte Militar*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

²⁸⁷ MENDONÇA, Henrique Lopes de. *O padre Fernando Oliveira e sua obra nautica. Memoria comprehendendo um estudo biográfico sobre o afamado grammatico e nautographo, e a primeira reprodução typographica do seu tratado inedito Livro da Fabrica das Naus*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1898, p.64.

²⁸⁸ O *Livro da Fabrica das Naus* apenas foi publicado em 1898 pelo acima citado, Henrique Lopes de Mendonça.

²⁸⁹ OLIVEIRA, Fernando. *Arte da...* p.8.

mesma situação por diversas vezes. Sua dedicação em torno da formulação de “manuais” e a preocupação com o sucesso dos portugueses nas empreitadas marítimas advinham, mais do que tudo, de uma intenção maior – o êxito que a guerra bem empreendida vinha trazendo à religião. O recurso a esta era necessário, pois os portugueses, através dela:

(...) não somente conquistaram terras que outros não puderam tocar, mas, além disso, não satisfeitos com tão pouco, buscaram e descobriram novamente outras que nunca haviam sido cuidadas. E, sobretudo dão-se ao trabalho de multiplicar a fé de Deus e salvação dos homens, de quem o diabo tinham escondido os pregadores e nuncios, os quais como vemos, com a graça divina, fazem fruto mediante, todavia, a guerra no mar.²⁹⁰

Percebem-se, no trecho acima, duas intenções expostas por Oliveira que não se excluíam no momento em que viveu e produziu: as materiais e as espirituais. Eram motivações que complementavam uma a outra. Segundo esta perspectiva, os “objetivos materiais” e os “objetivos espirituais” da expansão estão a tal ponto ligados que se torna impossível confrontá-los, inclusive separá-los, como com frequência, anacronicamente, faz a historiografia moderna”.²⁹¹ Sobre o mesmo assunto, Laura de Mello e Souza observou que “a fé não se apresentava isolada da empresa ultramarina: propagava-se a fé, mas colonizava-se também. As caravelas portuguesas eram de Deus, nelas navegavam juntos missionários e soldados”.²⁹² Assim, pode-se dizer que Oliveira escreveu *Arte da guerra do Mar* centrado em duas questões norteadoras: a manutenção do império marítimo que seu reino estava formando e a extensão da glória e da fé portuguesa para outros territórios.

3.2: A GUERRA JUSTA

“Se queres paz, prepara-te para a guerra”.
Vegécio

Arte da guerra do mar foi dividida em duas partes, cada uma composta por quinze capítulos. A primeira delas, denominada *Intenção e apercebimento da guerra do mar* foi organizada em torno de três assuntos distintos. O primeiro deles, que

²⁹⁰ *Idem. Ibidem.* p.18.

²⁹¹ THOMAZ, Luis Filipe F.R. “A ideia imperial manuelina”. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (orgs). *Facetas do Império na História. Conceitos e métodos*. São Paulo: Editora Hucitec, 2008. p.81.

²⁹² SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico – demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 33.

abarcou os cinco primeiros capítulos (*Que é necessário fazer guerra, De quem pode fazer a guerra, Que é necessário guerra no mar; Qual é a guerra justa e Da tenção e modo de guerra*) se preocupou em explanar sobre as justificações morais e religiosas em torno da guerra. Do sexto ao décimo primeiro capítulos (*Do ofício de almirante, Das taracenas e seus provimentos, Da madeira para as naus, De quando se cortará a madeira; Dos armazéns e seus provimentos, Das victualhas*), Oliveira versou sobre questões estratégias e logísticas, como a escolha da boa madeira para a construção das naus e a melhor forma de manter os provimentos. Na última divisão deste momento do livro, nos capítulos *Dos homens do mar, dos Capitães do mar e seu poder, De como devem ser escolhidos, e assentados os soldados e Do exercício dos soldados*, o autor tratou sobre a função de cada soldado, de acordo com sua posição dentro do grupo.

Na segunda parte, chamada *Das Frotas armadas, das batalhas marítimas e seus ardis*, observa-se igualmente a presença de três divisões. Na primeira delas em que constam os capítulos *Dos navios para as armadas, Do número de gente para os navios, Da equiparação dos mantimentos, munições e enxerças*, o objetivo central foi apresentar as embarcações e qual seria a melhor maneira de se organizarem as pessoas e os materiais necessários para a sobrevivência e para as batalhas. Do quarto ao oitavo capítulo (*Do tempo de navegar as armadas, e a mudança dos tempos, Dos sinais das tempestades e variações temporais, Dos ventos e suas regiões, e nomes, De alguns avisos necessários para navegar e Das marés, correntes e aguagens do mar*), Oliveira construiu um panorama geral sobre os cuidados que se deveria ter com o tempo, em especial com os ventos e tempestades. Em sua última parte (em que constam os capítulos *De como as armadas farão vela, Da batalha no mar e alguns ardis necessários nelas, Do lugar para pelejar, De como se perderam os navios que foram com El rei de Belez e Das ordenanças da guerra no mar*), o autor escreveu sobre as batalhas propriamente ditas e a melhor maneira de vencê-las. No penúltimo capítulo, de nome *D'algumas regras gerais da guerra*, Oliveira apresentou características consonantes em todos os combates marítimos, e por fim, encerrou o tratado, no capítulo quinze, com *Da conclusão da obra*.

O tema que interessa a esta pesquisa se encontra nos cinco primeiros capítulos de seu livro, aqueles em que tratou dos aspectos doutrinários, religiosos, morais e jurídicos que incitavam, condenavam ou justificavam a guerra. Para Oliveira, desde que os homens desobedeceram a Deus e discordaram da razão e da justiça original, a guerra era natural porque nascia da perversa natureza humana.²⁹³ Neste

²⁹³ OLIVEIRA, Fernando. *Arte da...* p.11.

ponto o autor pareceu seguir a premissa formulada por Santo Agostinho, segundo a qual a guerra era inevitável, pois a violência era apenas consequência do pecado original. Sendo assim, a paz absoluta na terra era impossível. Entretanto, a ação bélica somente seria bem vista aos olhos de Deus se fosse aplicada por motivos justos. Caso fossem travadas justamente, as guerras representariam um mal menor e necessário na tentativa de se atingir a justiça.²⁹⁴

A premissa defendida por Oliveira é oriunda de uma tradição derivada dos antigos. Conforme observou Alex J. Bellamy, o romano Cícero, assim como muitos dos filósofos gregos que o precederam, acreditava que o papel do Estado era manter o equilíbrio entre a natureza e a direito, com o objetivo de facilitar a busca da justiça e por consequência, da felicidade. Seguindo Platão, Cícero argumentava que “a única razão para ir à guerra era a busca de uma vida pacífica em que não se sofressem danos”. A partir do século IV com a queda do Império Romano e a ascensão do cristianismo, se procurou combinar os ensinamentos católicos com o direito romano, de uma forma sistemática e organizada. Santo Ambrósio foi um dos primeiros a realizar este trabalho. Tanto ele como Santo Agostinho, que atuou no mesmo momento, acreditavam que a atuação violenta somente era justificável em nome do bem-comum. Para o religioso a diferença central entre uma guerra justa de uma injusta era que a primeira intentava, ao contrário da segunda, tanto restabelecer a paz como reparar um prejuízo recebido.²⁹⁵

Com o avanço da Idade Média essas noções permaneceram e podem ser encontradas nas leis estabelecidas pelo direito canônico. Uma das primeiras e mais significativas contribuições para este processo de sistematização dos costumes e da herança Antiga foi o *Decretum*, elaborado por Graciano no século XII. Nele, através da utilização do método escolástico de perguntas e respostas, o autor tentou encontrar “normas” e “regras” para a guerra que se pretendia justa. Em primeiro lugar, o *Decretum* continuava sustentando a ideia romana de que justa somente era a guerra que buscava a paz. Além disso, postulou diversas diretrizes que deveriam seguir os combatentes. São Tomás de Aquino, dois séculos mais tarde, continuou defendendo as mesmas noções, e a fim de legitimá-las formulou a doutrina do duplo efeito. Em sua argumentação, dizia que todo ato poderia ter duas consequências: uma intencional e outra não intencional. E a única intenção legítima que poderia ter o indivíduo era a autopreservação.

²⁹⁴ GUIMARÃES, Raquel Drumond. *Vestígios do Medievo nos Sermões do Padre António Vieira*. Tese apresentada à Universidade Federal de Santa Catarina, 2012, p.109.

²⁹⁵ Ver BELLAMY, Alex J. *Guerras Justas. De Cicerón a Iraq*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 47-61.

Sendo assim, quem matava em própria defesa deveria saber e demonstrar que sua intenção era defender-se e não tirar a vida do combatente com quem guerreava. Ainda dentro da doutrina do duplo efeito estava a proporcionalidade, ou seja, segundo Aquino “sendo a intenção legítima, deveria se ter certeza que o possível bem advindo da guerra seria maior que as possíveis injustas causadas por esta.”²⁹⁶

Em *Arte da Guerra do Mar* Oliveira demonstrou seguir a tradição explicitada acima, advertindo já no início de seu tratado que a guerra somente deveria acontecer visando a possibilidade de execução de uma proposta maior. Serviria, antes de qualquer coisa, para conservar ou expandir o bem comum. Sendo assim, não poderia ser feita senão por mandato do Rei ou Príncipe, protetores que carregavam a função de conservar e defender os seus súditos. Sobre esta questão, afirmou:

(...) só aos príncipes soberanos é lícito fazer guerra. E assim lhe é lícito, que se não a fazem quando é necessário, pecam, e darão disso conta a seu superior que é o sumo Deus, que os disso encarregou. A todos eles em pessoa de Saul, rei de Israel, disse o profeta Samuel da parte de Deus. Escolheu-os o senhor Deus para príncipes do seu povo. Vós os livrares das mãos de seus inimigos, que ao redor deles estão.²⁹⁷

Nesta passagem percebe-se a influência e a crença na concepção tomista que defendia que a monarquia era a melhor forma de governo. Conforme esta diretriz, a vida/comportamento humano deveriam ser como a natureza: o universo era iluminado por um sol e as abelhas seguiam um líder. Assim, o governo ideal para o povo seria aquele com apenas uma pessoa, no qual o rei funcionaria como uma cabeça, um centro dispensador de ordenação e comando do bem comum.²⁹⁸

O mandato de execução foi um fator de legitimação da guerra que apresentou grande longevidade. Ainda no final do século XVIII, em seu *Tratado de Direito Natural*, datado de 1770, Tomás Antonio Gonzaga ao discorrer sobre as atribuições do sumo imperante, afirmou:

O último direito da majestade é o de poder fazer guerra. Tem a majestade direito para fazer e promover todo o necessário para a felicidade interna e externa do seu reino; logo é certo que ele se há de armar também no direito de guerra, pois que sem ela não poderá defender o sociedade dos insultos das outras potências, que é o em que consiste a felicidade externa.²⁹⁹

²⁹⁶ *Idem. Ibidem.* pp. 66-75.

²⁹⁷ OLIVEIRA, Fernando. *Arte da...* p.19.

²⁹⁸ BUESCU, Ana Isabel. *D. João III (1502-1557)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005, p.182,183.

²⁹⁹ GONZAGA, Tomás Antonio. *Tratado de direito natural*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.168.

É perceptível, na argumentação de Oliveira e Gonzaga, a presença das prerrogativas expostas na questão 40 da *Suma Teológica*, em que São Tomás de Aquino, inspirado em Santo Agostinho, enumerou três premissas que deveriam ser observadas para a leceidade da guerra: 1) que fosse declarada por um príncipe, ou seja, uma autoridade pública, não sendo ao particular licito declarar guerras, já que para isso existem superiores a quem recorrer; 2) para que sua causa fosse justa, os inimigos realmente deveriam merecer que contra eles fosse declarada guerra; 3) que houvesse reta intenção por parte dos combatentes, de modo que o bem, principal causa da guerra fosse promovido, e o mal evitado.³⁰⁰

Demonstrando seguir os ensinamentos dos padres da Igreja, Oliveira considerava necessária e justa a guerra com vistas a proteger o reino. O descuido deste, além de perigoso, se constituía como ofensa declarada a Deus, que para isso lhes havia dado virtudes e ordenança. A manutenção da paz, estado ideal e desejado, só seria alcançado pelos que trabalham, por que:

Para adquirir paz se faz a guerra, diz Santo Agostinho, conforme o provérbio que dizemos. A boa guerra faz boa paz. E assim a paz que agora logramos guerra passada nela ganhou, mas a paz descuidada porventura deixará a guerra a seus sucessores.³⁰¹

A fim de legitimar a disseminada crença, segundo a qual não haveria paz segura sem guerra, Oliveira fez uso da passagem bíblica, escrita por São João, sobre a expulsão de satanás, contrário da boa paz, por meio de guerra no céu. Se até São Miguel e seus anjos pelejaram contra o diabo em busca da paz, nada mais justificado do que defender o princípio de que para adquirir paz segura, cumpre defendê-la com guerra.

Para Oliveira e muitos de seus contemporâneos, justas seriam as guerras defensivas com vistas a retomar algum território perdido por meio da violência, e principalmente, as destinadas a manter a paz no reino. Em Portugal, as ameaças viriam principalmente dos corsários – os ladrões do mar – que além de roubar e matar em água também invadiam terra firme. Representavam perigo também os mouros do norte da África e os turcos da Ásia. Contra estes, o autor disse que sua Alteza enviava, em defesa de suas terras e gentes, navios para a costa do Algarves e para o estreito de Gibraltar,³⁰² locais de comércio e trocas entre estes povos.

³⁰⁰ Ver COSTA, Ricardo da; SANTOS, Armando Alexandre. “O pensamento de São Tomás de Aquino (1225-1274) sobre a vida militar, a guerra justa e as ordens militares de cavalaria”. In: *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*. nº10, 2010, p.152.

³⁰¹ OLIVEIRA, Fernando. *Arte da...* p. 12.

³⁰² *Idem. Ibidem*. pp.2-12.

Muito provavelmente, Oliveira presenciou a repercussão de grandes batalhas travadas pelos portugueses no Índico, dentre as quais as mais celebradas foram os cercos impostos à fortaleza de Diu, em que foram vencedores em 1538 e 1546. Os feitos lusos durante tais entraves chegavam ao reino principalmente por meio dos cronistas da expansão. São contemporâneos a Oliveira poemas e obras de exaltação destes feitos, sendo o mais famoso deles, *Os Lusíadas*, que, além de tencionar revelar a realidade histórica e geográfica, a astronomia, as ciências da natureza e a etnografia pretendeu “fixar para a posteridade as façanhas com que os portugueses serviram o interesse nacional e o humano”.³⁰³ Influenciado por este espírito de exaltação das vitórias de seu povo, e animado com suas contínuas vitórias, Oliveira escreveu visando a preparação dos soldados e marinheiros para bem manterem as glórias portuguesas.

Em um tratado dedicado à temática da guerra justa, encontrado nos arquivos da Torre do Tombo, de autoria de um português anônimo e datado de meados do século XVI, encontra-se a afirmação, assim como em *Arte da guerra do mar*, de que a guerra seria justa contra os mouros e turcos porque estes haviam ocupado injustamente as terras e estados dos cristãos, que as possuíam e eram herdeiros, e das quais tinham justo título.³⁰⁴

Serafim de Freitas, na obra *Do justo império asiático dos portugueses*, de 1625, demonstrou seguir a corrente tradicionalista que advogava que qualquer ação bélica movida contra os infiéis era justa. Segundo ele, era sempre justíssima da parte dos portugueses a guerra contra os Turcos e Mouros, não só porque eles detiveram províncias outrora pertencentes aos cristãos, mas porque, em razão de sua fé estavam sempre preparados para os atacar.^{305 306} A partir destas duas posições, e da

³⁰³ Ver DORÉ, Andréa. *Sitiados. Os cercos às fortalezas portuguesas na Índia (1498-1622)*. São Paulo: Alameda, 2010, p.269.

³⁰⁴ PIMENTEL, Maria do Rosário. *Viagem ao fundo das consciências. A escravatura na Época Moderna*. Lisboa: Edições Colibri, 1995, p. 226.

³⁰⁵ *Idem. Ibidem.* p.226.

³⁰⁶ Em decorrência da expansão e das descobertas, o mundo configurou-se a partir de uma nova geografia. Dentre as questões decorrentes dessa mudança, as relações comerciais entre as nações tornaram-se o foco, principalmente a partir do final do século XVI e início do XVII. O início da expansão comercial de países como a Inglaterra e os Países Baixos, por exemplo, começou a ameaçar a supremacia garantida até aquele momento pela Península Ibérica. O entrave gerou uma série de discussões acerca da legitimidade do monopólio comercial ibérico, envolvendo questões como o direito, a religião e a guerra justa. Dois representantes desse debate foram o português Serafim de Freitas e o neerlandês Hugo Grotius. O primeiro na obra *Do justo império asiático dos portugueses* se posicionou a favor dos monopólios comerciais de Portugal, legitimados pelos éditos e pela sanção da Igreja Católica. Já Grotius, em seu panfleto *Mare Liberum* defendeu a livre navegação e normas que regulassem as relações entre as nações, inspirado no Direito das Gentes. Ver LOPES, Lucia Chueire. *Um novo direito para uma nova geografia: Hugo Grotius, Serafim de Freitas e a liberdade dos mares*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, 2011.

própria argumentação de Oliveira, percebe-se que a imunidade e proteção do reino e manutenção de suas conquistas, legitimadas pela missionação, eram uma tônica comum no discurso dos padres, juristas e tratadistas da época.

Aproximadamente duas décadas depois de publicar *Arte da Guerra do Mar*, Oliveira escreveu dois volumes denominados a *História de Portugal*. Nestas obras, procurou demonstrar as origens míticas e sagradas do reino português.³⁰⁷ A produção dos dois escritos demonstra que o autor partilhava da crença na predestinação de Portugal e em sua aura sagrada. Por este motivo, o descuido do reino para Oliveira, além de perigoso, se constituía como ofensa declarada a Deus. Além da percepção sobre a guerra herdada dos antigos e de sua adaptação pelos religiosos escolásticos, percebem-se em *Arte da Guerra do Mar* novos questionamentos e novas proposições em formação, que podem ser explicadas em razão do movimento de expansão e do encontro com lugares e povos diferentes.

Durante o século XV e XVI, parte da Europa, pioneiramente e especialmente a Península Ibérica, se projetou em ações expansionistas, que devido ao contato que possibilitou com territórios, habitantes e realidades distintas, exigiu novas discussões e propostas no tocante às justificativas em torno da guerra justa. Para Pimentel

No mundo ibérico vivia-se o domínio económico e político dos espaços ultramarinos, a pressão hostil aí exercida pelos povos locais, a missão apostólica; exaltava-se a descoberta de diferentes mundos sócio-antropológicos que, aliados às conquistas do Renascimento, aceleraram por todo o lado a alteração de valores, o desenvolvimento de pressupostos ideológicos de ordem naturalista e da crítica das concepções vigentes.³⁰⁸

Frente a tais características, ideias e práticas pautadas apenas em uma realidade anterior, em que não figuravam os habitantes do Novo Mundo, nem mesmo o tráfico de escravos da costa africana em larga escala, tiveram que ser – senão de todo transformadas – ao menos readaptadas e revistas. Tal cenário propiciou um longo e profícuo debate intelectual entre os atores sociais que, de alguma maneira, estiverem envolvidos neste processo. A execução da guerra justa não foi posta sob fogo cerrado, entretanto suas teorizações e justificações foram alteradas.

³⁰⁷ Nestas obras, ao contrário do que fez em *Arte da guerra do mar*, Oliveira não negou o milagre de Ourique e ainda o reiterou. Duas possibilidades podem ser consideradas para o entendimento desta mudança de posição: a primeira delas pode ser uma estratégia do autor para não ser alvo, mais uma vez, da Inquisição. A segunda é que, o claro objetivo desses escritos foi o de comprovar o caráter sagrado do reino português. Sendo assim, o episódio de Ourique não poderia ser descartado ou desacreditado.

³⁰⁸ PIMENTEL, Maria do Rosário. “A expansão ultramarina e a lógica da guerra justa”. In: MENESES, Avelino de Freitas de, OLIVEIRA, João Paulo (coord.). *O reino, as ilhas e o mar oceano. Estudos em homenagem a Arthur Teodoro de Matos*. Porto Delgado/Lisboa: Universidade dos Açores/CHAM, 2007, p.300.

No quarto capítulo de seu tratado, Oliveira, após ter definido em que casos fazia-se necessário empreender guerras e quem teria autoridade de declará-las, preocupou-se, em razão das características citadas acima, em definir contra que povos e porque razões deveriam ser motivadas as guerras, tendo estas o título de justas. Logo no início de sua argumentação, apontou as atitudes e mal feitos dos homens que se diziam cristãos e imitadores de Cristo, mas que, aos seus olhos, eram hipócritas, falsos e mentirosos. Ressaltou que não fazia parte do grupo dos que diziam seguir a doutrina de teólogos e canonistas, mas que não as cumpriam, pior, as contradiziam. Contra estes, afirmou que “como se inscreve no livro de Jó choverá guerra, porque toda presa violenta traz consigo tumulto e alvoroço, diz Isaías”.³⁰⁹

Provavelmente fazia referência às chamadas guerras ofensivas, que tinham como claro objetivo a conquista territorial aliada à expansão da fé. A lógica deste tipo de guerra esteve ainda fundamentada nos princípios medievais de eliminação dos infiéis e multiplicação da fé através de ações violentas. Seu intuito era, senão a eliminação, a conversão forçada. Mesmo tendo essa formulação se desenvolvido em um momento em que o ideário da Cruzada estava presente, ainda alcançou influência no pensamento de teólogos e juristas da modernidade.³¹⁰

Apesar de em nenhum momento citar nomes, Oliveira também fez alusão ao grande número de religiosos e juristas, entre os quais estava Juan Ginés de Sepúlveda, que construíram sua legitimação de guerra e de suas consequências – a dominação e a escravização – pautados na servidão natural. Uma série de bulas papais, editadas entre a segunda metade do século XV e a primeira metade do século XVI, foram primordiais neste debate e determinantes no que tange à postura das Coroas Ibéricas frente a tais práticas. A interpretação de seus conteúdos variou de acordo com os fins desejados pelos que as discutiam, entretanto não há dúvidas que sua utilização se constituiu como a melhor forma de legitimar qualquer ação de conquista, guerra ou domínio, já que só elas poderiam dar aprovação religiosa e conceder um caráter sagrado a tais debates e práticas. Sobre esta questão, Boxer observou que as bulas, mesmo sendo editadas em um período anterior, estabeleceram diretrizes para o comportamento europeu no mundo tropical. Deram aos portugueses e depois aos europeus, sanção religiosa e uma atitude dominadora com relação a todas as raças que estivessem fora do seio da cristandade.³¹¹

Em 1452, por meio da bula *Dum Diversus*, Nicolau V, através de sua Autoridade Apostólica, concedeu ao rei português Afonso V, permissão de invadir,

³⁰⁹ OLIVEIRA, Fernando. *Arte da...* p.23.

³¹⁰ Ver GUIMARÃES, Raquel Drumund. *Opus Citatum*. pp.116-120.

³¹¹ BOXER, Charles R. *O império...* p.39.

capturar e subjugar sarracenos e pagãos e quaisquer outros incrédulos e inimigos de Cristo, como também suas propriedades. Ainda em 1455, o mesmo papa editou a bula *Romanus Pontifex*, que outorgava ao reino de Portugal o direito de propriedade (sobre as terras e sobre as gentes) de todas as conquistas que se estendessem desde o Cabo Bojador e Cabo Num, ao longo de toda a Guiné, e mais além, ao sul. Um ano depois, foi editado, por Calisto III, o documento denominado *Inter Coetera*, que confirmava as bulas anteriores e reiterava a necessidade de conversão dos povos muçulmanos e pagãos, através da presença das ordens religiosas nos territórios conquistados. Já em 1514, Leão X, por meio da bula *Praeelsae Devotions*, afirmou mais uma vez todos os direitos já estabelecidos nas anteriores, como também estendeu o domínio português a qualquer região, mesmo as ainda desconhecidas.³¹²

Alguns teólogos interpretaram tais bulas como legitimadoras do direito de guerra e do domínio, neste caso escravização. O mais célebre deles foi Sepúlveda, que após realizar a tradução de *A Política*, de Aristóteles, utilizou-se da noção de servidão natural do filósofo para legitimar a guerra e a escravidão. Aristóteles, na obra citada, dizia que era necessário e vantajoso existir mando por um lado e obediência por outro. A posição de cada um seria marcada desde o nascimento, já que a própria natureza determinaria quem nasceu para comandar e quem nasceu para obedecer. A fim de legitimar sua argumentação, escreveu:

Há na espécie humana indivíduos tão inferiores outros como o corpo o é em relação à alma, ou a fera ao homem; são os homens nos quais o emprego da força física é o melhor que deles se obtém. Partindo dos nossos princípios, tais indivíduos são destinados, por natureza, à escravidão; porque, para eles, nada é mais fácil que obedecer. Tal é o escravo por instinto: pode pertencer a outrem (também lhe pertence ele de fato), e não possui razão além do necessário para dela experimentar um sentimento vago; não possui a plenitude da razão. Os outros animais dela desprovidos seguem as impressões exteriores.³¹³

Para Sepúlveda, a partir da apropriação da noção de direito natural defendida por Aristóteles, se era lícito e justo que os eleitos imperem sobre os inferiores, seria correto que os espanhóis exercessem domínio sobre os bárbaros do Novo Mundo. Jorge Fonseca observou que o bispo:

Comparou os índios a seres em que dificilmente se encontram restos de humanidade, que não só carecem de cultura como nem sequer usam ou conhecem as letras, nem conservam monumentos da sua história, (...) carecem de leis escritas e têm instituições a costumes

³¹² Sobre o conteúdo das bulas ver *Idem. Ibidem.* pp.36-40.

³¹³ ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Editora Escala, 2008, p.19.

bárbaros. Essas razões, mas a cobardia frente aos conquistadores, levaram-no a concluir: “Não é isso prova de que são servos por natureza?”³¹⁴

Sepúlveda apropriou-se da noção de servidão natural com uma motivação clara: legitimar as ações de conquista empreendidas pelos espanhóis. A retomada de tal conceito e a interpretação das bulas papais como incentivadoras da escravização tornam-se compreensíveis quando observados os usos políticos e sociais a que se prestaram. Significaram autorização religiosa, jurídica e filosófica para o domínio, tanto dos Turcos e Mouros – antigos inimigos da cristandade-, dos negros da África, como também dos índios no Novo Mundo.

Outro grupo de teólogos, centrados no preceito cristão de igualdade entre os homens, não enxergou entre si e outros povos, feitos escravos por meio da guerra justa, uma diferença ontológica, mas sim moral. Por esta razão deveriam ser tutelados, mas não escravizados. Esta postura de tutela é característica do período do reinado de Dom João III (1521-1557). Devido a inúmeros fatores, como a necessidade de territorialização de áreas onde antes apenas existiam feitorias, aliadas ao ideal de missão evangelizadora e salvacionista gestado durante a Reforma Católica,³¹⁵ observou-se o alastramento da presença e das atividades das ordens religiosas pela Europa e principalmente no Novo Mundo e em regiões da África e da Ásia. Tais medidas levaram a uma passagem gradual do ideal de Cruzada e eliminação dos infieis para uma postura de evangelização e missão.³¹⁶

Esta nova concepção apareceu principalmente nos discursos dos membros de ordens religiosas missionárias, especialmente entre os dominicanos e os jesuítas. A intenção destes foi refutar o argumento da necessidade de subjugar para escravizar e converter. O mais célebre representante desta corrente foi Bartolomé de Las Casas.

³¹⁴ SEPÚLVEDA, Juan Ginés. *Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los índios*. Madrid: Instituto Francisco de Vitoria, 1984, p.33. *Apud* FONSECA, Jorge. *Escravos e senhores na Lisboa Quinhentista*. Lisboa: Edições Colibri, 2010, p.49.

³¹⁵ Para Michael Mullet a Reforma Católica foi marcada por três períodos principais: o primeiro de preparação e de avivamento da devoção emocional, entre o final do século XV e início do século XVI, o segundo marcado pelo trabalho intensivo da Contra- Reforma em face de uma ameaça protestante aliado ao período do Concílio de Trento e o terceiro momento caracterizado pelo longo espaço de tempo de implementação das decisões (reforma sistemática dos bispados, estabelecimento de escolas e seminários, pregação e missão, formação de padres confessores, entre outros) tomadas durante a segunda metade do século XVI. MULLET, Michael. *A Contra Reforma e a Reforma Católica nos princípios da Idade Moderna Européia*. Lisboa: Gradiva, 1985, p.12.

³¹⁶ Sobre as reformas institucionais e religiosas durante o reinado de D. João III e a constituição da missão além-mar, ver SABEH, Luiz. “Novas terras para El-Rei, novas almas para Deus: a expansão do reino português nos séculos XV e XVI”. In: *Colonização Salvífica: os jesuítas e a coroa portuguesa na construção do Brasil. (1549-1580)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, 2009, pp.8-27.

Nascido em 1484, em Sevilha, formou-se em Direito na Universidade de Salamanca, e logo depois, em 1502, foi ao Novo Mundo pela primeira vez. Em razão “dos seus serviços de justiça”, recebeu uma encomienda em Xagua, na ilha de Cuba. Durante este tempo, foi para Roma a fim de ordenar-se sacerdote dominicano. Em 1509 estava de volta aos domínios espanhóis na América, ainda mantendo a função de *encomendero*. A partir deste momento, começou a travar contato com os sacerdotes dominicanos que vinham para evangelizar, e ouviu o sermão de Antonio de Montesinos contra a escravização dos nativos e os maus tratos empregados a eles. Nos próximos anos, visitou várias *encomiendas* e tornou-se cada vez mais convencido da péssima condição a que eram submetidos os índios. Por esta razão, renunciou seu domínio em 1514.³¹⁷

Segundo Pierre Chaunu, o escândalo gerado pelo abandono de suas terras não foi tanto em razão dos índios morrerem sob a dominação espanhola, mas pela polêmica que Las Casas quis criar a favor dos nativos que sofriam por culpa daqueles que deveriam estar interessados em sua conversão.³¹⁸ Para o religioso, além da desumanidade cometida pelos espanhóis, seu maior erro estava em não cumprir sua missão de trazer mais almas para o seio da cristandade. Este seria um grande pecado para alguém que interpretou as bulas papais como cartas de evangelização e não de dominação.

Durante os anos seguintes, Las Casas se deslocou entre a Espanha e os domínios espanhóis americanos, e escreveu a maioria de seus tratados sobre a América, a colonização, os nativos, a escravidão e a missão. O religioso os redigiu e reescreveu desde 1520, vindo a publicá-los somente em 1552, em Sevilha. Anteriormente os difundia apenas em cópias manuscritas. Entre eles estão a *Brevíssima relação da destruição das Índias*, *Avisos e regras para os confesores*, *Trinta proposições mui jurídicas* e outros.

Na mesma época de publicação de seus tratados, participou da conhecida Controvérsia de Valladolid, ocorrida entre os anos de 1550 e 1551. Conforme anunciou o religioso, “Sua Majestade convocou a Junta, reunindo prelados, letrados e grandes homens em vista da reforma das Índias”,³¹⁹ para que ele e Sepúlveda argumentassem sobre o estatuto jurídico dos habitantes do Novo Mundo, e de como

³¹⁷ Ver JOSAPHAT, Carlos. “Introdução geral”. In LAS CASAS, Bartolomeu de. *Liberdade e justiça para os povos da América. Oito tratados impressos em Sevilha em 1552*. São Paulo: Paulus, 2010, pp.21. SOUZA, Juliana Beatriz Almeida. “Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra.” In *Topoi*. v.7, n.12, jan-jun.2006, pp.25-59.

³¹⁸ CHAUNU, Pierre. *Conquistas e exploração dos novos mundos (século XVI)*. São Paulo: Pioneira/Editora da Universidade de São Paulo, 1984, p.413.

³¹⁹ JOSAPHAT, Carlos. “Introdução ao Primeiro Tratado”. In LAS CASAS, Bartolomeu de. *Liberdade...* p. 28.

os espanhóis deveriam agir em sua empreitada de exploração, conquista e também missionação.³²⁰

Em relação à Junta, Ludmila Gomides Freitas notou:

A despeito dos mitos que o debate de Valladolid consagrou – o de Las Casas como grande defensor da liberdade dos índios e o de Sepúlveda como a voz do interesse conquistador – devemos perceber que em nenhum momento os teólogos rejeitaram a ingerência dos europeus sobre os povos da América. Vale também notar que, muitos dos argumentos mobilizados a favor ou contra à escravidão dos índios se reportavam à tradição clássica e cristã, não apresentando, assim, conceituações originais. Não obstante, a polêmica entre esses exímios oradores ficou consagrada na memória americana como um dos capítulos marcantes da história da conquista.³²¹

Frente à afirmação acima, deve-se notar que o que está em causa não é perceber alguma possível originalidade na concepção exposta por Sepúlveda, mas sim atentar para os usos que fez dos conceitos a que teve acesso. Las Casas, ao contrário dele, negou a possibilidade de existência de um povo formado exclusivamente por escravos. Discordou ainda de seu “rival” quanto à índole e ao comportamento degenerados dos nativos, afirmando sobre as “gentes indígenas”:

(...) Deus as criou as mais simples, sem maldades nem fingimentos (...). São principalmente, as gentes mais delicadas, fracas e ternas em compleição e que menos aguentam suportar trabalhos. (...) Têm (...) um entendimento nítido, desembaraçado e vivo, sendo muito capazes e dóceis a toda boa doutrina, aptíssimos para receber nossa santa fé católica e se dotar de virtuosos costumes.³²²

No seu tratado mais conhecido em torno da questão do domínio da América e seus habitantes, *Brevíssima Relación de la Destrucción de las Indias*, o dominicano criticou enfaticamente, em tom de denúncia, a crueldade dos colonizadores espanhóis, propôs medidas jurídicas e políticas para a melhoria da situação das colônias, e versou sobre a igualdade e dignidade de todos os homens, fossem eles cristãos ou gentios. Apesar de, em nome de uma unidade, Las Casas ter desconsiderado a

³²⁰ Durante a realização do encontro, enquanto aguardava a decisão da junta, Carlos V decidiu suspender os títulos dos espanhóis na América e paralisar qualquer tipo de guerra que estivesse ocorrendo no momento. Ao fim, a controvérsia não chegou a nenhum resultado definitivo e os títulos e direitos foram reconcedidos aos conquistadores. Entretanto, as noções postuladas durante a Controvérsia acerca do direito dos nativos foram essenciais para marcar e influenciar grande parte dos debates e das decisões posteriores. LOSADA, Angel. *Apologia*. Madrid: Editora Nacional, 1975, p.10.

³²¹ FREITAS, Ludmila Gomides. “Princípios Jurídicos na colonização Ibero Americana: o debate sobre a escravidão indígena”. In: *Anais do V Congresso Internacional de História*. Maringá: UEM, 2011, p.2654.

³²² LAS CASAS, Bartolomeu de. *Opus Citatum*. p. 496.

identidade dos nativos para vê-los como portadores de virtudes, a defesa de tais povos o fez figurar como um dos primeiros a clamar pelos direitos dos homens.³²³

Para Oliveira, sobre todas era justa a guerra que castigava aqueles que blasfemavam, ofendiam a Deus ou deixavam sua fé. Estes seriam os hereges ou apóstatas. Entretanto, o religioso observou que:

Deve-se notar que não são a todos os infiéis que sempre podemos justamente fazer guerra, segundo a Madre Igreja em seus decretos determina. Não podemos fazer guerra justa aos infiéis que nunca foram Cristãos, como são os mouros, e judeus, e gentios, que conosco querem ter paz, e não tomaram nossas terras, nem por alguma via prejudicaram a cristandade. Porque com todos é bem que tenhamos paz se for possível, como diz o apóstolo São Paulo (...).³²⁴

Sobre a mesma questão, o autor afirmou que seria melhor converter e edificar para a fé através de exemplos de paz e justiça, do que com guerra e tirania. Disse ainda que: “tomar as terras, (...), cativar as pessoas daqueles que não blasfemam de Jesus Cristo, nem resistem a pregação de sua fé, quando com modéstia lhe pregam é manifesta tirania.”³²⁵

A partir destas afirmações, algumas considerações podem ser realizadas. A primeira delas é que Oliveira demonstrou ter sido influenciado pelo ideal de missão que marcou o reinado de D. João III. Muito provavelmente interpretou, assim como Las Casas, as bulas papais como cartas de evangelização, e não de dominação.

Em vários momentos, as ideias defendidas em *Arte da Guerra do Mar* seguiram a mesma linha de pensamento pela qual transitou o grupo de teojuristas hispânicos, do qual Francisco de Vitoria fez parte. A partir de suas conferências, a primeira delas *De potestate civili*, pronunciada em 1528, juntamente com *De indís* e *De iuri belli*, datadas de 1539, percebe-se que a chegada ao Novo Mundo, assim como a realidade emergente dos novos estados do Renascimento foram decisivos para as formulações da escola teojurista hispânica. Retomando a hierarquia básica do tomismo, Vitória afirmou que a lei natural seria a manifestação da lei eterna de Deus na alma humana. Segundo ele, existiam a lei divina positiva, revelada aos homens pelas escrituras e a lei humana positiva, que serviria para aplicar a lei natural de acordo com as circunstâncias sociais e temporais de cada sociedade. O Direito Natural, através de sentença divina fez de todos os homens iguais, assim como a lei natural estaria presente em todos os homens – dessa forma não era necessário o conhecimento da

³²³ Ver TODOROV, Tzevtan. *Opus. Citatum*. pp. 242-245.

³²⁴ OLIVEIRA. *Arte da...* p.23.

³²⁵ *Idem. Ibidem*. p.23.

lei divina positiva (escrituras) para agir conforme a vontade de Deus. Assim, o domínio político e civil de cada povo seria legítimo por Direito Natural – e, ao contrário do que afirmavam muitos neste mesmo contexto, não se via afetado pelo pecado ou infidelidade. Vitória, na tentativa de criar o que hoje chamaríamos de Direito Internacional, com vistas a solucionar os problemas das constantes e crescentes trocas mercantis, por exemplo, fez do Direito das Gentes um Direito Positivo com regras que deveriam ser seguidas por todo o orbe, já que este era visto por ele como uma grande comunidade universal, organizada em Estados.³²⁶

Diferentemente de Sepúlveda, Las Casas e Oliveira, Vitoria invalidou as bulas papais como legitimadoras da conquista e não reconheceu a autoridade do papa - transmitida aos príncipes – por toda o orbe. Afirmou que o domínio não podia provir senão do direito natural, fosse ele divino, fosse humano. Por nenhum desses direitos existiria um único senhor de todo o orbe, já que pelo Direito Natural se deduzia claramente que ninguém era por Direito Divino dono de todo o mundo, uma vez que todos os homens eram livres para viverem conforme a hierarquia por eles estabelecida e suas próprias leis.

Apesar de contrastarem neste aspecto, do domínio do papa sobre elementos temporais, Vitoria e Oliveira apresentaram o mesmo posicionamento acerca da não legitimação de guerra pautada na infidelidade dos povos. Segundo o jurista:

São Tomás afirma que a fé não tira o direito natural nem humano; ora, o domínio é de direito natural ou de direito humano; logo, os domínios não se perdem por falta de fé. Disso se deduz claramente que não é lícito despojar os sarracenos, nem os judeus, nem qualquer um dos infiéis, dos bens que possuem, só pelo fato de serem infiéis. Fazê-lo é furtou ou rapina, como se fosse feito aos cristãos.³²⁷

Cada povo deveria ter o direito de viver conforme suas próprias leis, não podendo o Direito Divino se sobrepor ao Natural. Tal proposição deriva da enunciação feita por São Tomás de Aquino de que nem o Direito Divino nem a graça anulavam o direito humano. Dessa forma, a infidelidade não impediria que alguém fosse verdadeiro senhor de seus domínios, não sendo lícito desapossar de suas coisas o infiel, já que o domínio seria de Direito Natural e humano.³²⁸

Oliveira, partilhando da mesma argumentação, negou como Vitoria a existência da guerra justa e do domínio baseados na servidão natural e na evangelização por

³²⁶ JÚNIOR, Arno Dal Ri, MIORANZA, Ciro. "Introdução". In: VITORIA, Francisco de. *Os índios e o direito da guerra*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

³²⁷ OLIVEIRA. *Arte da...* pp. 49,50.

³²⁸ Ver: PIMENTEL. *A expansão...* p.302.

meio da escravidão. Vitoria, com vistas a enfrentar os argumentos de homens como Sepúlveda, Palacios Rubios, Juan de Quevedo, Bernardo de Mesa, entre outros, recorreu à modificação do linguajar aristotélico da servidão natural a que faziam referência os pensadores citados acima. Converteu a escravidão natural em servidão civil, transformando um modelo natural em cultural. O servo civil, diferentemente do escravo natural, poderia variar a sua condição, através da educação, por exemplo. Neste momento, comparou os índios do Novo Mundo aos próprios camponeses europeus, que segundo ele, pouco diferiam dos animais brutos. Estes deveriam ser submetidos a outros que se sobressaíam por sua inteligência, entretanto não deveriam perder o justo título de seus domínios. Ao falar dos índios do Novo Mundo concluiu: “na realidade, não são dementes, mas a seu modo têm uso de razão. Está claro, porque têm uma certa ordem em suas coisas, possuem cidades estabelecidas ordenadamente, levam vida matrimonial claramente constituída, possuem magistrados, senhores, leis, artesãos, religião, não erram em coisas que são evidentes para os outros, o que é indício de uso da razão”.³²⁹

Entretanto, isto não significa que tanto Oliveira como Vitoria não admitissem a dominação em certas circunstâncias. Estas não são explicitadas em *Arte da Guerra do Mar*, mas na obra o autor procura deixar claro que a guerra só seria justa para aqueles que por alguma via prejudicavam a cristandade.³³⁰ Para Vitória, assim como possivelmente para Oliveira, seriam legítimas as guerras contra povos que impedissem a pregação da fé católica, que se recusassem a manter relações comerciais ou que apresentassem leis tirânicas que permitiam, por exemplo, o sacrifício de homens inocentes com a finalidade de comer sua carne.³³¹

Mesmo sendo permitida e justificada a guerra em tais ocasiões, Oliveira, imbuído mais uma vez das prerrogativas do direito das gentes afirmou:

Quando combateres alguma cidade (...) primeiro lhe ofereça a paz, e se a quiser aceitar com justo concerto não lhe negarás. Mas não querendo então a combaterás (...) mas não matarás mulheres nem moços, nem animais, nem cortarás árvores de frutos, nem estragarás as coisas que os homens costumam manter.³³²

A sua preocupação, mesmo tendo a guerra o título de justa, era a de “evitar desordens entre os nossos e contra os vencidos, desumanidades”.³³³ Por meio da

³²⁹ VITORIA, Francisco de. *Opus Citatum*. p.56.

³³⁰ OLIVEIRA. *Arte da...* p. 23.

³³¹ Ver VITORIA, Francisco de. *Opus Citatum. Terceira parte – Títulos legítimos pelos quais os Índios Acabaram Ficando em Poder dos Espanhois*. pp.94-109.

³³² OLIVEIRA. *Arte da...* p.28.

³³³ *Idem. Ibidem*. p.28.

análise de algumas das várias argumentações que constituíram o debate em torno da guerra justa na Península Ibérica no século XVI, percebe-se que diferentes ideias influenciaram o pensamento de Oliveira em torno desse tema. É possível afirmar que, inspirado nas prerrogativas contidas no Direito das Gentes, sua principal intenção quando da escrita de sua obra, foi refutar argumentos como o da guerra justa legitimada pela servidão natural, pela infidelidade dos povos ou motivada pela evangelização. Entretanto, é preciso considerar que, apesar de sua ferrenha crítica a algumas legitimações da guerra, Oliveira não a deixou de considerar justa e necessária em alguns casos.

Pode-se concluir que, devido ao novo cenário advindo da expansão marítima e das descobertas, as legitimações e refutações em torno da guerra justa foram modificadas. A argumentação de Oliveira, influenciada pelas doutrinas dos Padres da Igreja, por textos clássicos, pelos livros bíblicos e pelas noções do direito, não advogou pelo fim das legitimações da guerra, ao contrário, encontrou diferentes formas de justificá-la frente ao novo contexto em que se vivia. Entretanto, não se pode deixar de notar que as prerrogativas defendidas por ele e vários outros pensadores do seu tempo auxiliaram no reconhecimento da igualdade jurídica tanto dos homens, como das nações.³³⁴

3.3: “UMA VOZ A CLAMAR NO DESERTO”? – FERNANDO OLIVEIRA E A ESCRAVIDÃO MODERNA

“Quem cativar será também cativo. Que ninguém confie na presente prosperidade, porque toda ação sem justiça que os homens fazem uns aos outros, muda Deus os reinos de uma terra para outra, o os que foram senhores, se transformarão em escravos. Hieremias disse, os escravos serão nossos senhores, e não haverá quem nos resgate de seu poder”.³³⁵

Em seus clássicos *O império marítimo português (1415-1825)* e *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*, Charles Boxer, ao construir um panorama geral sobre o posicionamento da Coroa Portuguesa e também Espanhola e da Igreja frente à questão da escravidão e do tráfico, citou inúmeros exemplos de religiosos, de diferentes ordens e posições, que, com teor e intensidade distintos, criticaram a situação e o tratamento destinado aos negros, entre os quais estava Fernando Oliveira.

³³⁴ PIMENTEL. *A expansão...* p. 317.

³³⁵ OLIVEIRA. *Arte da...* p.25.

Este, segundo Boxer foi um dos poucos, senão o único autor a formular uma condenação excepcionalmente direta ao tráfico de africanos e sua escravidão, chegando a advogar sua abolição total, ao menos até o século XVIII, quando a validade de tais práticas começou a ser posta sob fogo cerrado. Devido a esta razão, e pela pequena influência que teve a esse respeito em sua época, mesmo entre seus pares, foi classificado por Boxer como uma voz a pregar no deserto.³³⁶

Segundo Maria do Rosário Pimentel, ao contrário da imagem cristalizada de que a escravidão e o tráfico teriam tido início, ou sido restaurados na Época Moderna, estas práticas não deixaram de acontecer durante a Idade Média e em diversas partes do globo. Como observou a autora, este era um fenômeno bastante conhecido, não só na Europa, mas também em várias regiões africanas e asiáticas. O tráfico era efetuado com indivíduos das mais variadas origens, raças e crenças religiosas. Sendo assim, o tráfico e a escravidão podem ser vistos como “práticas constantes que atravessaram a História da Humanidade sempre aliadas a razões que as sustentavam sem objeções, variando o seu grau de intensidade ou de sujeição, consoante as épocas e os lugares”.³³⁷

Entretanto, como observou Carlos Almeida, é impossível não atentar para o fato de que mesmo as origens da escravatura na Europa sendo remotas, sua associação aos negros e à África tornou-se comum a partir do século XV. Verificou-se nesta época uma inflexão no fornecimento de mão-de-obra escrava. Segundo o autor:

A cidade de Lisboa é, de longe, a capital europeia onde é mais impressiva a presença social de africanos negros. Tal facto não pode estranhar-se, tendo em vista a liderança de Portugal na exploração marítima da costa africana e o papel desde cedo assumido no tráfico negreiro. Dados disponíveis para meados do século XVI, e considerados em geral verosímeis, sugerem que a população de escravos, em Lisboa, situar-se-ia perto das dez mil pessoas e constituiria cerca de dez por cento da população.³³⁸

Desde o século XV, já se observava a presença de escravos negros em Portugal. Os primeiros teriam vindo no ano de 1441, no navio de Antão Gonçalves, originários da costa ocidental da África.³³⁹ Porém, foi no século seguinte, conforme já explicitado por Almeida, que estes tiveram presença marcante em Portugal e o tráfico

³³⁶ BOXER, Charles R. *O império...* pp. 276-277; *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp.47-48.

³³⁷ PIMENTEL, Maria do Rosário. *Viagem ao...* p.17.

³³⁸ ALMEIDA, Carlos José Duarte. *Uma infelicidade feliz. A imagem da África e dos Africanos na Literatura missionária sobre o Kongo e a região mbundu. (meados do séc. XVI – primeiro quartel do século XVIII)*. Lisboa: Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2009, p. 61.

³³⁹ PIMENTEL. *Viagem ao...* p.17.

umentou incomensuravelmente . Para Calisto Vendrame “uma nova era de horrores na história da escravidão se abre com a descoberta da América”,³⁴⁰ para onde eram destinados os negros capturados na África.

Por muitas vezes já se observou que a escravidão dos negros africanos não representou um problema para os europeus, diferente do que aconteceu com os índios do Novo Mundo, já que estes apresentavam uma condição política-jurídica distinta da dos africanos. Como salientou Guimarães:

Os africanos provinham de terras que a coroa portuguesa não tinha nenhum compromisso político. Não era responsabilidade dos reis averiguar se os escravos eram bárbaros ou prisioneiros de guerra justa. A Coroa não requeria o *dominium* sobre as terras africanas e apenas feitorizava a costa do continente. Já os americanos eram vassallos das coroas ibéricas e, portanto, sua escravização não era simples de ser justificada.³⁴¹

António Manuel Espanha também atentou para esta questão e observou que a discussão em torno da escravização dos negros foi mais tardia, e talvez menos organizada e polêmica neste espaço temporal em razão da situação da África em relação a Portugal. Os índios da América eram vassallos dos reis da Espanha, que por se configurarem como seus soberanos tinham para com eles responsabilidade moral e o dever de proteção. Já os africanos eram vassallos dos seus reis da África, sendo assim escravizados em terras fora do domínio do rei de Portugal. Dessa maneira, “às autoridades civis e religiosas portuguesas só podiam ser assacadas responsabilidades pelo trato sucessivo à compra e à exportação para terras portuguesas”. Isto não significa que o processo não gerasse problemas morais e jurídicos, mas eram questões pessoais dos sucessivos compradores, resolvidos durante a confissão, mas irrelevantes em sede de política global.³⁴²

Outro fator que explica a menor densidade de discussões no tocante à escravização dos africanos foi sua já conhecida presença na Europa ao menos, desde meados do século XV, quando as viagens de comércio começaram a ser tornar mais constantes. Os ataques que os navios com mercadorias sofriam dos corsários sarracenos fizeram com que os cristãos sentissem-se no direito de capturar qualquer africano como mouro. Mais tarde, quando os portugueses começaram a comercializar ao longo da costa ocidental da África, principalmente a partir do século XVI, apropriaram-se de um sistema comercial que os mouros do norte já haviam

³⁴⁰ VENDRAME, Calisto. *A escravidão na Bíblia*. São Paulo: Editora Ática, 1981, p.60.

³⁴¹ GUIMARÃES, Raquel Drumond. *Opus Citatum*. pp. 2652-2653.

³⁴² HESPANHA, António Manuel. “Luís de Molina e a escravização dos negros”. *In: Análise Social*. XXXV (157), 2001, p. 938.

estabelecido séculos antes. Tal sistema escravizava os vencidos em guerras ou trocava prisioneiros e até mesmo indivíduos livres por dinheiro e mercadorias. Os portugueses seguiram este modelo e levaram muitos escravos negros para a Europa.³⁴³

David Biron Davis observou que bem antes do nascimento de Cristóvão Colombo, mercadores genoveses e venezianos criaram diferentes instituições que, algum tempo depois, foram utilizadas no comércio africano e na colonização das Índias Ocidentais. Os mercadores, quando chegaram às costas do Mar Negro, durante o século XIII, estabeleceram bases ou feitorias que se tornaram mercados prósperos para a compra de escravos. Alguns desses lugares eram as praças, como a:

de Tana, que fervilhavam de mercadores tártaros que, ansiosamente, trocavam suas crianças, vizinhos ou cativos por mercadorias preciosas. Os italianos não só criaram sociedades comerciais, estabelecimentos comerciais ou *fondachi*, e um comércio de escravos altamente organizado, mas na colônia de Chipre estabeleceram *plantations* em que usavam escravos importados no cultivo de cana-de-açúcar.³⁴⁴

Em consequência do comércio do Mar Negro, da pirataria e das expedições contra os povos muçulmanos, várias partes da Espanha, nesse mesmo período, tornaram-se densamente povoadas por escravos. O número cresceu significativamente no final do século XIV, embora a escravidão ainda estivesse limitada à necessidade de comprar ou capturar em guerras, negros entre os muçulmanos. Nas décadas posteriores, o cenário se modificou a partir do domínio dos turcos no comércio do Mar Mediterrâneo que anteriormente “pertencia” aos genoveses e venezianos, e com a abertura do caminho para o sul ao longo da costa da África pelos portugueses. O contato direto efetuado pelos lusos com sociedades negras da África quebrou o monopólio dos comerciantes árabes e facilitou a compra e a venda de escravos. Nas várias viagens ocorridas durante o século XV, há relatos de portugueses que trocaram cavalos e várias outras mercadorias por escravos negros. Na segunda metade dos Quinhentos, Portugal exportava escravos para Castela e outros locais da Europa. Até meados do século XVI, gradualmente, conforme apontou Davis, o tráfico de escravos foi transferido da “bacia do Mediterrâneo para as costas e ilhas de Portugal e da África ocidental e, em seguida, cruzou o Atlântico para o Caribe”.³⁴⁵

³⁴³ Ver DAVIS, David Biron. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 37-38.

³⁴⁴ *Idem. Ibidem.* p.60.

³⁴⁵ *Idem. Ibidem.* pp.60-61.

Muito possivelmente, em razão dos vários motivos elencados acima, quando o tráfico e a escravização dos negros africanos atingiram uma grande escala numérica, não geraram tantas críticas e debates, como aconteceu no caso dos nativos das Américas. De fato, o estatuto da escravidão, ao menos no tocante aos negros africanos não foi questionado. Isto não significa que deixaram de surgir teorias que, pautadas na teologia e no direito, justificaram ou contrariaram – estas normalmente dirigiam-se à legitimidade da forma de conquista e ao tratamento destinado aos negros – a escravidão e o tráfico. Almeida observou que as reflexões em torno da escravatura durante a Idade Moderna tiveram suas bases centradas em duas principais influências: os textos bíblicos e os filósofos antigos, com destaque para Aristóteles.³⁴⁶ Davis observou que as nações da Europa ocidental “compartilhavam toda uma rede de crenças e de associações de ideias que consideravam a escravidão como algo derivado da Bíblia, das obras da Antigüidade clássica e de uma experiência real com vários tipos de servidão.”³⁴⁷

Quando se pensa acerca da sanção bíblica e teológica para a escravização dos negros africanos, a principal referência que se deve levar em consideração, em razão do seu conteúdo e larga utilização, é a contida no livro de Gênesis. Nele, está o paradigma da servidão como maldição lançada sobre um povo em decorrência de seus pecados. Assim, “a escravidão teria sua função na hierarquia do ser, como instrumento de ordenação e subordinação do pecador ao virtuoso”.

Vários teólogos, entre eles Santo Agostinho, Santo Isidoro de Sevilha e Santo Ambrósio, inspirados na narrativa de Gênesis, consideraram os negros africanos como marcados eternamente pela maldição dos filhos de Cam. Segundo a passagem bíblica, quando Cam encontrou Noé ébrio e nu, e zombou dele, Noé o amaldiçoou na pessoa de seu filho: “Maldito seja Canaã. Que ele seja o último dos escravos de seus irmãos.” Como os descendentes de Canaã foram os africanos, estes estariam marcados para sempre com a mancha da servidão.³⁴⁸

Assim como foi central a justificativa bíblica, o cerne para a explicação da escravidão foi buscado também na doutrina dos filósofos antigos. Platão, um dos pensadores mais influentes no mundo moderno, acreditava que a escravidão era uma necessidade que obrigava a sacrificar algo a que o homem na sua concepção ideal não teria como não dispor: a capacidade e a liberdade de atuar como cidadão no mundo civil. Entretanto, isto não significava que ele pretendesse excluir a servidão de seu modelo de República ideal. Na verdade, o que Platão não admitia de maneira

³⁴⁶ ALMEIDA, Carlos. *Opus Citatum*. p.70.

³⁴⁷ DAVIS, David Biron. *Opus Citatum*. p. 9.

³⁴⁸ ALMEIDA, Carlos. *Opus Citatum*. p.70.

alguma era a escravização dos helenos, sendo que a servidão dos estrangeiros poderia ser aceita. Quando no seu escrito *Leis*, proibiu a servidão como punição aos cidadãos gregos, desejava que esta se limitasse apenas para homens de ascendência estrangeira. A inferioridade dos escravos era permanente, afim de que a condição de escravo fosse herdada do pai ou da mãe. Para Platão e vários autores anteriores da tradição grega, como Heródoto, uma era a causa principal da distinção entre helenos e bárbaros. Um povo como o primeiro com capacidade e desejo de liberdade, conforme evidenciavam suas instituições políticas, não poderia, legitimamente, ser escravo. Já um povo servil, que aceitava governos tirânicos e o poder arbitrário, como eram os bárbaros, não teriam capacidade de se governar, bem como de ocupar cargos que exigissem virtude e cultura.³⁴⁹ Davis apontou que para Platão:

(...) um escravo deveria manter uma verdadeira crença, mas nunca poderia conhecer a verdade de sua crença, uma vez que ele era inerentemente deficiente em matéria de razão. Ao mesmo tempo que Platão pensava que uma deficiência semelhante era compartilhada por muitos sujeitos livres e teria dado a certos bárbaros uma oportunidade de adquirir virtudes cívicas, ele deu os elementos para uma teoria de inferioridade intelectual como a base natural da escravidão.³⁵⁰

Visto a inferioridade do escravo em termos governamentais e morais, Platão propôs que sua relação com o senhor a que pertencia, poderia ser vista como um “microcosmo” baseado em um padrão hierárquico que permeava a sociedade e todo o universo. O filósofo englobou as relações entre corpo e alma, entre soberanos e súditos, entre senhores e escravos em uma única teoria de autoridade e obediência. Além disso, no esquema que propôs reconheceu um dualismo similar da causa primária. Ou seja, existia o inteligente e o divino, e o mecânico e o escravo, que se caracterizava por ser irracional, desordeiro, sem liberdade e propósito consciente. Como um senhor sábio, “o Demiurgo guiava o *ananke* do universo material para a virtude”.³⁵¹

Para Aristóteles, a escravidão podia ser justificativa em razão da condição natural de servos que possuíam os bárbaros. A partir dessa noção, o filósofo levou o conceito de escravo do plano social ao plano ontológico, estabelecendo uma diferença de natureza entre o escravo e o homem livre. Este diferia daquele tanto quanto a alma difere do corpo, a inteligência dos sentidos, o homem do animal. Seriam duas

³⁴⁹ DAVIS, David Biron. *Opus Citatum*. p.85.

³⁵⁰ *Idem. Ibidem*. p.85.

³⁵¹ *Idem. Ibidem*. pp.85-86.

espécies distintas do gênero humano. O escravo nasceu para ser escravo e é nesta sua função que realizava a finalidade pela qual existia. Ele não sacrificava nada, pois sua natureza nada exigia mais do que lhe competia na sociedade.³⁵² Como notou Guimarães, “o escravo natural não tinha liberdade moral e intelectual para tomar decisões ou fazer escolhas, ainda que se admitisse possuir uma razão elementar e uma alma parcial”.³⁵³

Ao final da queda do Império Romano e o início da Idade Média, religiosos como Santo Isidoro de Sevilha, Santo Ambrósio e Santo Agostinho tentaram conciliar as visões dos antigos sobre o domínio e a escravidão com as premissas da religião cristã. De acordo com Santo Agostinho, somente Deus tinha o poder de apontar quem seriam os escravos e quem seriam os senhores, já que a escravidão era um remédio e uma penalidade para o escravo. Mesmo o homem sendo originalmente livre, sua violação da ordem natural com o pecado de Adão e Eva, fizera com a servidão fosse o único meio de coibir a desordem. Dessa forma, para o religioso, assim como fora para Platão, “a escravidão era parte do grande esquema da ordem e do governo divinos, uma força disciplinadora que restringia o fluxo subterrâneo do mal e da rebelião”.

Agostinho não deixou de responder aos que poderiam contestar o estatuto da escravidão oriunda de guerras injustas ou do domínio de vítimas inocentes em qualquer outra ocasião. A resposta dada era que, mesmo que parecesse, nenhum homem era inocente, e que mesmo uma aparente injustiça deveria ser interpretada como um julgamento divino. Mais tarde, São Tomás de Aquino uniu a premissa aristotélica do escravo natural à doutrina teológica. Aquino tentou justificar a escravidão como parte da natureza, entretanto sem admiti-la como um elemento constituinte da condição humana, já que aos olhos de Deus todos os seus filhos seriam iguais. Segundo Almeida, para Aquino:

Ausente no estado de natureza – o jardim edénico – a escravatura surgia, após a Queda, como uma directa decorrência do pecado, pois era nele que se originava a inclinação de povos e indivíduos para a sujeição a outrem. Se é da razão do primeiro estado preservar a perfeição de cada ser, a natureza corruptora do pecado destruíra essa possibilidade e a escravatura cravara-se, por isso, no coração dos homens. Ela era o correctivo tornado necessário para amparar a alma doente e enfraquecida.³⁵⁴

Durante o século XVI, com o aumento surpreendente do tráfico e da escravização dos negros e também dos nativos das Américas, muitos teólogos e

³⁵² Ver VENDRAME, Calisto. *Opus Citatum*. pp. 35-65.

³⁵³ GUIMARÃES, Raquel Drumond. *Opus Citatum* p. 2651.

³⁵⁴ ALMEIDA, Carlos. *Opus Citatum*. p. 71.

juristas se apropriaram das nações acima mencionadas a fim de justificar ou refutar o domínio. Sepúlveda, do qual já se tratou no item anterior, levou a teoria da servidão natural formulada por Aristóteles ao pé da letra. Já outro grupo de religiosos e juristas, influenciados por Aquino e centrados no preceito cristão de igualdade dos homens, não enxergou entre si e os indígenas uma diferença ontológica, mas sim moral. Por esta razão estes deveriam ser tutelados, mas não escravizados. Esta foi a doutrina adotada por inúmeros missionários, entre eles o conhecido “defensor dos índios”, Bartolomeu de Las Casas.

Outro religioso que para justificar a escravidão utilizou-se da ideia de que através da escravidão os negros teriam a possibilidade de abandonar suas vidas bárbaras e integrarem a cristandade foi Antonio Vieira. Ao chegar ao Maranhão, já na segunda metade do século XVII, o jesuíta sugeriu que os escravos índios fossem libertados, passando à administração dos jesuítas, que deveriam criar reduções missionárias. Em seu lugar, para substituir seu trabalho deveriam ser importados africanos de Angola.

Vieira em várias de suas cartas e sermões comparou o sofrimento dos negros no engenho ao calvário de Cristo, ou seja, a escravidão corporal seria o caminho para o Céu e significaria a libertação da alma. Sobre esta questão disse:

Oh se a gente preta tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem quanto deve a Deus e à sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativo e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre! Dizei-me: vossos pais, que nasceram nas trevas da gentildade, e nela vivem e acabam a vida sem lume da fé, nem conhecimento de Deus, aonde vão depois da morte? Todos, como credes e confessais, vão ao inferno, e lá estão ardendo e arderão por toda a eternidade.³⁵⁵

Aproximadamente cinquenta anos depois de sua primeira estada no Maranhão, o missionário jesuíta mostrou-se indignado com a questão do tráfico e do tratamento dado aos negros, aos quais chamava de “irmãos pretos”. Mas, conforme afirmou Saraiva, apesar das brutalidades e severidades dos colonos, Vieira não se afastou da doutrina que já havia defendido há cinquenta anos: a da legitimação da escravidão negra na América. Devido à necessidade econômica da colônia brasileira, que apenas conseguiria sustentar seus engenhos com o trabalho dos negros - já que os índios deveriam permanecer nas aldeias missionárias – os escravos eram legítimos para Vieira, sendo apenas desumano o tratamento destinado a estes.³⁵⁶

³⁵⁵ VIEIRA, Antônio. *Sermões apud* SARAIVA, José. “Le Père Antonio Vieira et la question de l’esclavage des Noirs au XVII siècle.” *In: Annales*, nº. 6, nov-dez, 1976, p.1296.

³⁵⁶ *Idem. Ibidem.* p.1296.

Las Casas, um século antes, adotou um posicionamento bastante parecido com o do padre jesuíta. Segundo Carlos Josaphat no início de sua carreira, ao assistir o sofrimento dos índios que trabalhavam nas minas de ouro das Antilhas, o dominicano propôs a importação de negros para substituírem o trabalho do gentio. O bispo acreditava que os negros encontrariam na América um clima e qualidade de trabalho favoráveis, visto sua saúde e resistência física. Entretanto, quando tomou consciência da natureza da escravidão e do tráfico, e percebeu que o tratamento destinado aos índios permanecia o mesmo, mudou o seu posicionamento.³⁵⁷

Quando faleceu, em 1566, Las Casas deixou vários escritos e documentos, entre eles um grande manuscrito, permeado de correções e adições de seus trabalhos anteriores. Era a *História das Índias*, planejada para ser dividida em seis partes, de acordo com os momentos da colonização. O primeiro livro abarcaria o período de 1492 até 1550, e os próximos tratariam de cada década, até 1550. O religioso morreu antes de finalizar o seu projeto, escrevendo assim três livros. Nos capítulos dezessete a vinte e sete do livro I da *História das Índias*, o dominicano versou sobre as ações dos ibéricos na África. Sabe-se que em 1547, quando retornava da América para a Espanha, passou por Lisboa a fim de se informar sobre o tema da escravidão e do tráfico dos negros.

Sobre a ação dos portugueses na costa ocidental da África, Las Casas afirmou que apesar de terem “professado respeitar a lei natural e o Evangelho em seu batismo”, os portugueses esqueciam a forma pela qual a Igreja havia sido instituída no mundo: a partir do exemplo de Cristo. Para ele “não era lícito invadir as terras onde vivem e onde estão seus reinos, indo desassossegá-los e conquistá-los”, fossem eles índios, gentios, gregos ou bárbaros. Sobre a escravização dos guanches, nas ilhas Canárias, disse que aqueles que a efetuavam, os lusos e os espanhóis, “infamavam o nome de Cristo e punham a religião cristã a feder e a causar aversão”.

Ainda sobre a justa causa apregoada na legitimação da guerra e do tráfico, Las Casas afirmou que por serem “os infiéis não batizados” não era lícito aos conquistadores “assaltá-los, roubá-los, cativá-los e matá-los.” Os portugueses, além de não auxiliarem no trabalho dos religiosos na missão, criavam oportunidade para os mouros moverem guerra contra os negros, com o intuito de vendê-los como escravos posteriormente.

Porém, em algumas ocasiões a guerra e o domínio eram considerados justificáveis por Las Casas. A primeira ocasião para uma guerra justa era quando esta era movida contra povos que “no momento presente ou por hábito” inquietavam a

³⁵⁷ JOSAPHAT, Carlos. *Todos os direitos para todos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p.303.

crisandade, como eram os “turcos e os mouros da Berberia e do Oriente”. A segunda razão para a guerra justa se dava quando algum povo “perseguiu, estorvava ou impedia maldosamente a fé cristã”. A terceira e última causa, estava baseada na cobrança de algum bem que algum infiel tomou dos reinos cristãos, e não quis por bem restituir. Mesmo tendo observado tais ocasiões para a guerra justa, Las Casas concluiu que não era por nenhum destes motivos que os europeus guerreavam contra a África e escravizavam sua população. Se desejavam o bem desses povos, o único trabalho que deveriam empreender era o da evangelização e da conversão.³⁵⁸

Apesar de sua mudança de posicionamento durante a maturidade, a repercussão de sua defesa aos negros foi ínfima. A *História das Índias* somente foi publicada em 1875. Além disso, diferentemente do que fez com os índios, Las Casas não se aprofundou nesta temática a fim de oferecer soluções para o tráfico e para a escravização dos negros. Como observou Pimentel “não era fácil sustentar esta posição, principalmente num mundo onde a mão-de-obra escrava alicerçava todo o edifício económico e, sobretudo, numa época em que se processava a substituição do índio pelo negro”.³⁵⁹

Fernando Oliveira, em a *Arte da Guerra do Mar*, no capítulo denominado *Qual é a guerra justa*, ao se debruçar sobre a legitimidade das guerras, refutou enfaticamente, assim como Las Casas, o argumento que legitimava a escravidão baseando-se na evangelização. Para ele, não eram mais do que hipócritas os que valendo-se do serviço e da liberdade corporal dos escravos, diziam que os transformavam em cristãos, trazendo-os ao estado de salvação das almas. Sobre este assunto afirmou: “Os que vão buscar esta gente, não pretendem sua salvação, pois se lhes tirassem o interesse não iriam até lá. E São Paulo pretendia mais a salvação dos homens do que o próprio interesse”.³⁶⁰ Tal situação ganhava cores ainda mais injustas, pois os donos não ensinavam seus escravos a como conhecer e seguir a Deus. Ao invés disso, os obrigavam a fazer o que lhes mandavam, sendo o cativo mais atribuído ao serviço dos seus amos do que ao de Deus.

Ao proferir tais afirmações, Oliveira desconstruiu e colocou à prova uma longa tradição de teólogos que justificavam a prática da dominação através da evangelização. Para ele, os que faziam uso desta teoria eram hipócritas, visto que: “(...) nenhuma razão humana consente que jamais existisse no mundo trato público e

³⁵⁸ Ver SOUZA, Juliana Beatriz A. *Opus Citatum*. pp.25-37.

³⁵⁹ PIMENTEL. *No fundo...* p.136.

³⁶⁰ OLIVEIRA. *Arte da...* p.24.

livre de comprar e vender homens livres e pacíficos, como quem compra e vende animais, bois, cavalos e semelhantes”.³⁶¹

Assim como outros contemporâneos seus que se debruçaram sobre o mesmo tema, o religioso posicionou-se contra a argumentação de que o tráfico só existiria porque os povos africanos vendiam uns aos outros. Segundo ele, não deixava de ter alta culpa quem os comprava porque as leis humanas condenavam estas práticas, além disso, se não houvesse compradores não haveria mais vendedores. Isto só acontecia porque os portugueses tinham lhes dado condições para se enganarem, se roubarem e se venderem. Na realidade, esses povos teriam sido induzidos a isto.

A partir de tais argumentações, assim como no caso da guerra justa, Oliveira demonstrou se filiar às prerrogativas adotadas pelos hispânicos do século XVI. Domingos de Soto, Francisco de Vitória, Martinho de Ledesma e Luís de Molina foram alguns pensadores que também versaram sobre a mesma questão. Todos eles consideravam injusta a servidão natural, assim como Oliveira, e também a maneira como o tráfico era empreendido.

Hespanha, em estudo sobre Luís de Molina e sua concepção acerca da escravização dos negros, situou o religioso como um dos primeiros a deixar de pensar a escravidão sob a ótica da servidão natural ou da evangelização forçada, para discuti-la, tal como Oliveira, a partir dos pressupostos do direito das gentes. O texto em que versou sobre a problemática faz parte do livro *Tractatus de iustitia et de iure*, mais especificadamente entre as *disputationes* de trinta e dois até a quarenta. A primeira edição foi publicada em Cuenca, na Espanha, em 1593. Entretanto, Hespanha acredita que provavelmente a obra foi escrita anteriormente, durante os vinte e seis anos que Molina permaneceu em Portugal.

Neste período, após estudar Artes e Teologia em Coimbra, lecionou em Évora e em Coimbra. O *Tractatus* pode ter sido escrito ao longo desse tempo, e publicado em formato de apostila para os seus alunos. A permanência de Molina em terras lusas foi longa e marcada pelo seu acesso aos círculos letrados. Segundo as fontes disponíveis, Oliveira atuou como revisor de imprensa na Universidade de Coimbra, logo após sua primeira prisão pela Inquisição, no início da década de 1550. Já Molina exerceu a função de mestre entre 1666 e 1590, um pouco depois de Oliveira. Mesmo as datas não coincidindo, muito provavelmente, em razão da similaridade do posicionamento de ambos, conjectura-se que podem ter se conhecido ou lido a obra um do outro.

³⁶¹ *Idem. Ibidem.* p.24.

Para Molina, as guerras que abasteciam os portugueses de escravos eram mais latrocínios do que guerras. Além disso, a existência do comércio escravagista português provocava um efeito de depravação entre os africanos. Não fossem os portugueses, afirmou, os nativos da África não teriam a quem vender os escravos, visto que os comerciantes maometanos, que também praticavam o tráfico, não chegavam nem a uma nem a outra Guiné (ou seja, ao golfo da Guiné, ao Congo e a Angola).³⁶²

Após analisar vários dos elementos que envolviam a discussão e o posicionamento em torno da escravidão e do tráfico, Molina concluiu:

É claramente para mim muitíssimo verdadeiro que este negócio de comprar escravos naqueles lugares de infiéis e de os exportar de lá é injusto e iníquo e que todos os que o praticam pecam mortalmente e ficam em estado de condenação eterna, a menos que excusados por ignorância invencível, na qual nunca ouvi afirmar que estivessem. Além disso, o rei e todos os que têm as chaves do poder real, bem como o bispo de Cabo Verde e da ilha de São Tomé, e ainda os que os ouvem em confissão, cada um no seu grau e ordem, devem cuidar de examinar estas coisas e de estabelecer o que é permitido ou não para que a justiça se restabeleça eficazmente nos últimos casos. A não ser que conheçam algo que eu desconheço ou que os esclareçam outros princípios que eu ignore, afirmo que se trata de um pecado mortal não apenas contra a caridade, mas ainda contra a justiça.³⁶³

Muitos mercadores e donos de escravos alegavam no momento da confissão que suas práticas eram legítimas em razão do trabalho de evangelização que realizavam, ao batizar os escravos e inseri-los no seio do catolicismo. Molina, mais uma vez tal como Oliveira, negou tal legitimação, dizendo que seria impossível o mal produzir qualquer tipo de bem. Para ele, os eventuais bens espirituais que poderiam ser extraídos deste “negócio” não o justificavam, visto que aqueles que exportam os escravos não estavam a pensar no bem espiritual deles, mas no seu lucro temporal.³⁶⁴

Adotaram posição muito semelhante os outros teólogos já citados acima. Ou seja, condenaram a servidão natural e a justificativa baseada na evangelização, entretanto consideraram legítima a escravidão, quando esta feria algum postulado do Direito das Gentes. As poucas páginas que Oliveira dedicou a tal questão não nos permitem inferir detalhadamente sobre qual considerava a atitude adequada diante dos casos em que julgava ser aplicável a guerra justa e suas consequências, como a

³⁶² Ver HESPANHA, António Manuel. *Opus Citatum*. p.954.

³⁶³ MOLINA, Luís de *apud* HESPANHA, António Manuel. pp.954-955.

³⁶⁴ *Idem. Ibidem*. pp.957-958.

escravidão.³⁶⁵ Entretanto, se no seu texto ainda existem brechas que nos levam a concluir que admitia a servidão em alguns casos, é muito claro que refutou, enfaticamente, argumentos de longa tradição no seio da sociedade ibérica, como o da escravidão legitimada pela servidão natural, pela diferença de religião ou motivada pela evangelização.

Diferentemente do que afirmou Boxer, Oliveira não foi uma voz a clamar no deserto, já que suas afirmações se constituíram no interior de um diálogo de vários teólogos e juristas que propuseram questões parecidas e consonantes com as suas. Em um primeiro momento, o pensamento de tais pensadores pode parecer contraditório e suas ideias, díspares, já que soa antagônico defender a escravidão em alguns casos, e refutá-la em outros.

Luís Filipe Thomaz, ao escrever sobre as motivações da expansão durante a época manuelina concluiu que coexistiram nos projetos imperiais ideias que, a priori, podem parecer contraditórias, mas que são típicas de épocas de transição, em que uma nova mentalidade está sendo constituída. Esta mesma consideração também pode ser aplicada aos que se dedicaram a pensar sobre a escravidão e o tráfico.

Segundo Thomaz:

(...) ideias díspares podem coexistir no mesmo cérebro, sobretudo em uma época de transição (...), onde as coisas evoluem depressa, e a “modernidade”, ao mesmo tempo em que se desenha claramente, não pode, no entanto, suplantar de uma hora para a outra as maneiras de pensar e agir próprias de uma Idade Média que se extingue pouco a pouco.³⁶⁶

Reconhecer a ambiguidade das propostas desses pensadores, e como no caso de Oliveira, admitir que não advogou pelo fim da escravidão, não significa diminuir sua importância, mas sim analisá-lo dentro do contexto em que esteve inserido. Através de seu texto, escrito com alto teor de denúncia, juntamente com seus pares, que transitaram pelas doutrinas dos padres da Igreja, pelos livros bíblicos e pelas noções de direito que se constituíam, formulou críticas e medidas que, dois séculos mais tarde

³⁶⁵ As causas que poderiam motivar a guerra justa e a escravidão, como já se analisou detalhadamente no item anterior deste capítulo, estavam baseadas, principalmente, na recusa do livre comércio ou da manutenção de relações cordiais, ou em casos considerados tirania cometida a inocentes, como o canibalismo. Diferentemente do que acontecia com a noção de servidão natural, para os seguidores do Direito das Gentes, nenhuma sociedade poderia ser julgada ou estereotipada a priori. Cada caso deveria ser analisado separadamente e nenhum grupo poderia ser especificado como um todo a partir de características pré-estabelecidas e padronizantes. Ver VITÓRIA, Francisco de. *Opus Citatum*. pp.94-109. HESPANHA, António Manuel. *Opus Citatum*. pp. 937-960.

³⁶⁶ THOMAZ, Luis Filipe. “A ideia imperial manuelina” In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério e SILVA, Luiz Geraldo (orgs.) *Facetas do Império na História: conceitos e métodos*. São Paulo: Hucitec, 2008, p.100.

auxiliariam nas reivindicações pela abolição dos negros e pelo fim da escravidão enquanto instituição. Mas esta já é outra história.

CONCLUSÃO

Em Portugal do século XVI, espaço privilegiado nesta pesquisa, as expressões humanistas ganharam contornos e cores em consonância com as características específicas da região. Em especial, devem ser citados “o sentido do profano, em termos de valores e de saberes; o anseio evangélico (...) do humanismo cristão; e a consciência das realidades históricas nacionais, sobretudo na dimensão do país descobridor”.³⁶⁷

Dessa forma, ao se buscar uma identificação para as tendências humanistas portuguesas, duas características principais foram elucidativas. A primeira delas faz referência ao comprometimento com o desenvolvimento das artes e das letras, cerne do humanismo, sempre em associação com uma proposta religiosa e cristã. A segunda, derivada dos ensinamentos encontrados na interpretação dos antigos e na prática marítima derivada das Grandes Navegações, diz respeito ao papel da observação e da experiência, como pontos primordiais para a construção do conhecimento.

A obra e a trajetória de Fernando Oliveira, analisadas durante os três capítulos da dissertação, permitiram comprovar sua filiação as prerrogativas humanistas enunciadas acima, bem como verificar como estas se desenvolveram em Portugal. Em primeiro lugar, todos os escritos de Oliveira, mesmo a primeira vista parecendo desconexos, apresentaram características influenciadas pelo humanismo. A *Gramática da Língua Portuguesa*, o tratado *Arte da Guerra do Mar*, as traduções de *Re Rustica* de Columela, o relato sobre a viagem de Fernão de Magalhães, o *Livro da Fabrica das Naos*, e os escritos *Livro da Antiguidade*, *Nobreza*, *Liberdade e Imunidade do Reino de Portugal* e *História de Portugal* são fontes que possibilitaram verificar o desenrolar do humanismo na Europa, mas principalmente em Portugal.

Nelas, foram encontradas, entre outras características: a valorização da língua pátria e sua sistematização em forma de uma gramática utilitarista e prática, a exaltação da observação e da experiência, como ferramentas auxiliares na tarefa de “capturar” o mundo e o desconhecido por meio de compêndios, tratados, cosmografias e mapas, e também na tentativa de sistematizar o conhecimento já adquirido, a utilização da história e da filologia na construção de uma narrativa mítica sobre Portugal, além de é claro, a referência frequente aos autores clássicos, como legitimadores e guias das afirmações feitas.

³⁶⁷ RODRIGUES, Manuel Augusto. “Do humanismo à Contra-Reforma em Portugal”. In *Revista de História das Idéias*. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra. Volume 3, 1981, pp. 163-164.

A partir da análise da trajetória de Oliveira, algumas experiências que viveu foram indicativas de sua filiação ao humanismo. Talvez a mais representativa delas no que tange a tendência cristã preconizada por Erasmo de Roterdã, tenha sido a temporada que passou na Inglaterra de Henrique VIII. As afirmações que realizou quando processado por “luteranismo” logo depois, indicam, muito mais do que uma real adesão ao protestantismo, seu desejo, compartilhado por muitos de seus contemporâneos, de uma fé mais culta, menos centrada em superstições ou em hierarquias, voltada para a ação do homem e também dos religiosos frente aos problemas do seu tempo.

Quando de seu processo, datado de 1547, o cenário de cerceamento da liberdade havia tido início em Portugal. A censura se tornou ainda mais efetiva com a entrega para os jesuítas dos centros de ensino em que a produção humanista mais florescia, o Colégio das Artes e a Universidade de Coimbra. Dom João III, ao longo de seu reinado, tentou conciliar as prerrogativas humanistas com os ideais ortodoxos da Contrarreforma. Entretanto, com o fortalecimento dos dogmas católicos a partir do Concílio de Trento e o recrudescimento de uma postura de vigilância por parte da Igreja, visto a ameaça humanista e protestante, o limite de atuação para os humanistas se tornou cada dia mais restrito.

Porém, a malha inquisitorial e a constante perseguição não impediram totalmente a leitura e a produção de obras com tendências humanistas, nem mesmo a interiorização de alguns de seus ideais como práticas de vida. Os livros já haviam sido escritos e lidos, e as ideias deles decorrentes já estavam em movimento, na mente e nas atitudes de muitos homens. Dessa forma, não se deve falar em um fim do humanismo em Portugal ou negar sua existência. O que se reconhece é que, a partir da segunda metade do século XVI, o projeto amplo e permanente em torno de uma renovação nos costumes e dogmas da Igreja e de uma intersecção entre a cultura e a fé aos moldes erasmianos, desejado e construído por professores, pensadores e religiosos, não se concretizou por completo. A partir desse momento, a não ser em casos individuais ou em obras esparsas, o humanismo português, principalmente a partir da atuação da Companhia de Jesus, assumiu um caráter mais instrumental e prático, servindo especialmente como recurso para a manutenção do cristianismo e sua propagação.

A prova de que as prerrogativas humanistas continuaram a ser seguidas, mesmo após o esforço da Coroa e da Igreja para suprimi-las, é encontrada, novamente, na trajetória de Oliveira. Depois de sua primeira prisão pela Inquisição, quando solto, já em 1552, continuou de várias maneiras, colocando em prática os ideais com que corroborava. Na obra *Arte da Guerra do Mar*, publicada em 1555, o

autor comprovou sua adesão à defesa da observação e da experiência, ao escrever um tratado marítimo totalmente baseado na sua prática como marinheiro e construtor de embarcações.

Ainda na mesma obra, teceu algumas argumentações em que as propostas humanistas erasmianas estiveram claras. Ao tratar sobre a guerra justa procurou manter uma postura de paz e aceitação aos fiéis de outras religiões, afirmando que a “guerra não era justa aos infiéis que nunca foram cristãos, como eram os mouros, os judeus e os gentios”. Em relação aos hereges e apóstatas que deixavam a fé católica, acreditava ser justa a guerra, contrariando o que havia afirmando durante seu processo. Durante seus autos, disse que não julgava que Henrique VIII fosse um herege e pecador por de ter rompido com a Igreja e deixado de obedecer ao papa. Ao contrário era apenas um cismático, que por isso não deixava de ser um bom cristão.³⁶⁸ Muito provavelmente, mudou o tom de suas afirmações em razão da perseguição que sofrera e do tempo por qual passou preso, o que não significa que tivesse, realmente, mudado de opinião.

Conforme se tratou no terceiro capítulo desta dissertação, em *Arte de Guerra do Mar*, Oliveira construiu seu posicionamento em torno da guerra justa e da escravidão. Nele, demonstrou corroborar com as argumentações construídas pelo teólogo Francisco de Vitória, considerado como um dos fundadores do que se convencionou chamar de Direito das Gentes. Oliveira, de acordo com estas prerrogativas, auxiliou a formular, mesmo que de forma ainda bastante inicial, o reconhecimento jurídico entre os homens e nações.

Para tanto, valeu-se das proposições formuladas por São Tomás de Aquino, mostrando filiar-se ao grupo de pensadores que retomaram a escolástica tomista. Essa característica parece ser contraditória com a sua identificação como humanista, já que estas duas tendências discordavam em inúmeros aspectos.

Entretanto, partiu-se do pressuposto de que Oliveira, conforme já se afirmou acima, pode ter alterado a maneira e também as intenções de sua escrita em decorrência do cenário que se instaurava em Portugal. Também entendesse que o fato de ter se utilizado de pressupostos que o aproximam da chamada neoescolástica, não invalidam sua caracterização humanista, visto que duas expressões de uma mesma época, por mais diversas que sejam, podem coexistir em um mesmo personagem.

³⁶⁸ Ver Processo inquisitorial de Fernando Oliveira. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, sob o número 12.099. Transcrito por Henrique Lopes de Mendonça na obra *O padre Fernando Oliveira e a sua obra náutica. Memória compreendendo um estudo biográfico sobre o afamado grammatico e nautografo e a primeira reprodução typographica do seu tratado inedito Livro da Fabrica das Naos*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1898.

Em *Arte da Guerra do Mar* sua filiação aos pressupostos humanistas é comprovada mais uma vez por meio do diálogo que travou com os autores que mobilizou para legitimar suas argumentações. Durante o escrito, refutou os tratados em que a fonte original não mais aparecia e “conversou” livremente com os autores que mobilizou para legitimar sua argumentação. Citou Platão, Eliano, São Tomás, Santo Agostinho, o evangelho de São João e de São Paulo, Deodoro, Áulo Gélío entre outros.³⁶⁹ O mesmo fez em outras obras que escreveu posteriormente, como no *Livro da Antiguidade, Nobreza, Liberdade e Imunidade do Reino de Portugal* e na *História de Portugal*.

Finalmente, a partir de sua obra e vida, e também de muitos de seus contemporâneos que apresentaram algumas escolhas em consonância com as suas, duas conclusões principais podem ser apontadas. A primeira delas é que, até a primeira metade do século XVI, houve uma tentativa da Coroa, representada principalmente pela criação do Colégio das Artes e da transferência da Universidade de Lisboa para Coimbra, de financiar e apoiar as expressões humanistas e as produções delas decorrentes. Entretanto, visto a crise pela qual passava a Igreja Católica e a ameaça protestante, não foi mais possível conciliar um projeto humanista e as propostas da Contrarreforma católica. Isto não significa, é óbvio, que o humanismo deixou de existir em terras lusas. A Coroa e a Igreja continuaram incentivando e investindo em algumas das prerrogativas humanistas, principalmente aquelas utilizadas pelos jesuítas, e mais tarde por outras ordens, para fins de evangelização, como a retórica, a poesia e a pedagogia.

A segunda e última conclusão diz respeito às tendências humanistas, que pautadas no livre e verdadeiro estudo dos clássicos, dos Evangelhos e das obras dos Pais da Igreja, ensejavam construir uma religião católica mais culta e sincera. O principal condutor desse processo deveria, por meio de inúmeras maneiras, das quais se tratou ao longo do presente trabalho, ser o indivíduo e sua relação com a fé, e não uma Igreja abarrotada de hierarquias, superstições e fausto. Como já dito, enquanto um projeto coletivo, este desejo não se realizou completamente em Portugal. Entretanto, manteve-se vivo e frutífero, de forma mais ou menos intensa, nas vidas, nas ideias e nas obras de muitos homens, dos quais Fernando Oliveira é um grande representante.

³⁶⁹ Ver OLIVEIRA, Fernando. *Arte da Guerra do Mar*. Rio de Janeiro: Edição do Arquivo Histórico da Marinha, 1937.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Editora Escala, 2008.

BRANDÃO, Mário. *Alguns documentos respeitantes à Universidade de Coimbra na época de Dom João III*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1937.

BRAGA, Teóphilo. *História da Universidade de Coimbra nas suas relações com a Instrução Publica Portuguesa*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1892.

DESIDÉRIO, Erasmo. "The Godly Feast. *Convivium Religosum*." In: *Collected works of Erasmus. Colloquies*. Toronto: University of Toronto Press, 1997.

_____. *Elogio da Loucura*. Porto Alegre: LP&M, 2003.

GONZAGA, Tomás Antonio. *Tratado de direito natural*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GROCIUS, Hugo. *O Direito da guerra e da paz*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

LAS CASAS, Bartolomeu de. *Liberdade e justiça para os povos da América. Oito tratados impressos em Sevilha em 1552*. São Paulo: Paulus, 2010.

LUTERO, Martinho. *Sobre a autoridade secular*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LUZ, Francisco Mendes. *Regimento da Casa da Índia*. Lisboa: Ministério da Educação e Cultura, 1992.

MAGALHÃES, Fernão. *Relato da Viagem de Fernão Magalhães*. In: Domingues, Francisco Contente. *Grandes Viagens Marítimas*. Lisboa: Alfa, 1989.

MEDINA, Pedro de. *A Navigator's Universe: The Libro de Cosmographia of 1538. Translated and with Introduction by Ursula Lamb*. Chigago: University of Chicago Press, 1972.

MENDONÇA, Henrique Lopes de. *O padre Fernando Oliveira e a sua obra nautica. Memoria comprehendendo um estudo biográfico sobre o afamado grammatico e nautografo e a primeira reprodução typographica do seu tratado inedito Livro da Fabrica das Naos*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1898.

OLIVEIRA, Fernando. *Grammatica de linguagem portugueza*. Porto: Imprensa Portuguesa, 1871.

_____. *Livro da Fabrica das Naus*. In: MENDONÇA, Henrique Lopes de. *O padre Fernando Oliveira e a sua obra nautica. Memoria comprehendendo um estudo biográfico sobre o afamado grammatico e nautografo e a primeira reprodução typographica do seu tratado inedito Livro da Fabrica das Naos*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1898.

_____. *Arte da Guerra do Mar*. Rio de Janeiro: Edição do Arquivo Histórico da Marinha, 1937.

_____. *Livro da Antiguidade, Nobreza, Liberdade e Imunidade do Reino de Portugal e História de Portugal*. In: FRANCO, José Eduardo. *O mito de Portugal. A primeira história de Portugal e a sua função política*. Lisboa: Roma Editora, 2000.

PEREIRA, Duarte Pacheco. *Esmeraldo de Situ Orbis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892.

PERES, Damião. *Regimentos das Cazas das Índias e Mina: manuscrito inédito*. Coimbra: Instituto de Estudos Históricos Dr. António de Vasconcelos, 1947.

Processo inquisitorial de Fernando Oliveira. Arquivado na Torre do Tombo sob o número 12.099.

Processo inquisitorial de George Buchanan. In: HENRIQUES, J.C Guilherme. *George Buchanan in the Lisbon Inquisition. The records of his trial, with a translation thereof into English, fac-similes of some of the papers and an introduction*. Lisboa: Typographia da Empreza da História de Portugal, 1906.

VITORIA, Francisco de. *Os índios e o direito da guerra*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

REFERÊNCIAS

ABREU, Maria Zina Gonçalves de. *A Reforma da Igreja em Inglaterra. Acção feminina, protestantismo e democratização política e dos sexos*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

ALMEIDA, Carlos José Duarte. *Uma infelicidade feliz. A imagem da África e dos Africanos na Literatura missionária sobre o Kongo e a região mbundu. (meados do séc. XVI – primeiro quartel do século XVIII)*. Lisboa: Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2009.

BARRETO, Luis Filipe. *Os descobrimentos e a ordem do saber: uma análise sociocultural*. Lisboa: Gradiva, 1987.

BRAGA, José Eduardo; MONTEIRO, João Gouveia. *Vegécio. Compêndio da Arte Militar*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

BELLAMY, Alex J. *Guerras Justas. De Cicerón a Iraq*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália. Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BOXER, Charles R. *O império marítimo português (1415-1825)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BRANDÃO, Mário. *O Colégio das Artes*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1924.

BRAY, Gerald. *Documents of the English Reformation*. Cambridge: James Clarke, 1994.

BUESCU, Ana Isabel. “Um mito das origens da nacionalidade: o milagre de Ourique”. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (org.). *A memória da nação – Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia realizado na Fundação Calouste Gulbenkian*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1991.

_____. *Dom João III (1502-1557)*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2005.

BULLOCK, Alan. “El Renacimiento”. In: *La tradicion humanista em Occidente*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália. Um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

CALAFATE, Pedro (organizador e comentador). *Portugal como problema, séculos XVII e XVIII. Da obscuridade a evidência geométrica*. v. II. Lisboa: Fundação Luso-Americana; Público, 2006.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

CHAUNU, Pierre. *O tempo das Reformas. (1250-1550). II – A Reforma Protestante*. Lisboa: Edições 70, 1975.

_____. *Conquistas e exploração dos novos mundos (século XVI)*. São Paulo: Pioneira/Editora da Universidade de São Paulo, 1984.

COSTA, Ricardo da; SANTOS, Armando Alexandre. "O pensamento de São Tomás de Aquino (1225-1274) sobre a vida militar, a guerra justa e as ordens militares de cavalaria". In: *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*. nº10, 2010.

DAVIS, David Biron. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DELUMEAU, Jean. *La Reforma*. Calábria, Barcelona: Editorial Labor, 1967.

DIAS, José Sebastião da Silva. *Portugal e a Cultura Europeia. Séculos XVI a XVIII*. Porto: Campo das Letras, 2006.

DOMINGUES, Francisco C. *Navios e Viagens. A experiência portuguesa nos séculos XV a XVIII*, Lisboa, Tribuna da História, 2008.

DOMIGUES, Joaquim. "Manuel de Góis e a ética conimbricense." In: *Revista Estudos Filosóficos*. nº 7, 2011.

DORÉ, Andréa. "Manuel Godinho de Erédia e a cartografia sobre o Estado da Índia no Período Filipino." In: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva dos; NEVES, Guilherme Pereira. *Retratos do império. Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2006.

_____. *Sitiados. Os cercos às fortalezas portuguesas na Índia (1498-1622)*. São Paulo: Alameda, 2010.

DRESDEN, San. *O Humanismo no Renascimento*. Lisboa: Editorial Inova, 1968.

FEBVRE, Lucien. "Rabelais, Erasmo e a filosofia de Cristo". In: *O problema da incredulidade no século XVI. A Religião de Rabelais*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

FERACINE, Luiz. *Filosofia comentada. Erasmo de Rotterdam*. São Paulo: Lafonte, 2011.

FERREIRA, Franklin. "O movimento puritano e João Calvino". In: *Fides Reformata*. nº 4, 1999.

FERREIRA, J. Carlos Viana. *Primórdios da modernidade em Inglaterra. Um estudo de cultura inglesa*. Lisboa: Edições Colibri, 2008.

FONSECA, Jorge. *Escravos e senhores na Lisboa Quinhentista*. Lisboa: Edições Colibri, 2010.

FRANCO, José Eduardo. *O mito de Portugal. A primeira história de Portugal e a sua função política*. Lisboa: Roma Editora, 2000.

FREITAS, Ludmila Gomides. "Princípios Jurídicos na colonização Ibero Americana: o debate sobre a escravidão indígena". In: *Anais do V Congresso Internacional de História*. Maringá: UEM, 2011.

GINZBURG, Carlo. "Provas e possibilidades à margem de <Il ritorno de Martin Guerre>, de Natalie Zemon Davis. In: *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1991.

_____. "O inquisidor como antropólogo". In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: v. 1, nº 21, set. 1990, fev.1991.

_____. "O alto e o baixo: O tema do conhecimento proibido nos séculos XVI e XVII". In: *Mitos, Emblemas, Sinais. Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GRENBLATT, Stephen. "O novo historicismo: ressonância e encantamento". In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol.4, n.8, 1991.

_____. *A Virada. O nascimento do mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GUIMARÃES, Raquel Drumond. *Vestígios do Medievo nos Sermões do Padre António Vieira*. Tese apresentada à Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

HAIGH, Christopher. *The English Reformation Revised*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

HENRIQUES, J.C. Guilherme. *George Buchanan in the Lisbon Inquisition. The records of his trial, with a translation thereof into English, fac-similes of some of the papers and an introduction*. Lisboa: Typographia da Empreza da História de Portugal, 1906.

HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado. A construção do sebastianismo em Portugal. Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HESPANHA, António Manuel. "Luís de Molina e a escravização dos negros". In: *Análise Social*. XXXV (157), 2001.

HIRSCH, Elisabeth Feist. *Damião de Góis*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HOOYKASS, Reijer. *O Humanismo e os Descobrimentos na Ciência e nas Letras Portuguesas do século XVI*. Lisboa: Gradiva, 1983.

JOSAPHAT, Carlos. *Todos os direitos para todos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. "Introdução geral". In: LAS CASAS, Bartolomeu de. *Liberdade e justiça para os povos da América. Oito tratados impressos em Sevilha em 1552*. São Paulo: Paulus, 2010.

JÚNIOR, Arno Dal Ri, MIORANZA, Ciro. *Introdução*. In: VITORIA, Francisco. *Os índios e o direito da guerra*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

KNECHT, Richard J. *Renaissance Warrior and Patron: The Reign of Francis I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KRISTELLER, Paul Oskar. *El pensamiento renascentista y sus fuentes*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

LEVI, Giovanni. "Usos da biografia". In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996.

LESTRINGANT, Frank. "O modelo cosmográfico". In: *A oficina do cosmógrafo ou a imagem do mundo no Renascimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

LIMA, Luís Filipe Silvério. *O Império dos sonhos. Narrativas proféticas, sebastianismo e messianismo brigantino*. São Paulo: Alameda, 2010.

LOPES, Lucia Chueire. *Um novo direito para uma nova geografia: Hugo Grotius, Serafim de Freitas e a liberdade dos mares*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, 2011.

- LOSADA, Angel. *Apologia*. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- LOUREIRO, Vanessa. *O padre Fernando Oliveira e o Livro da Fábrica de Naus*. In: *Revista Portuguesa de Arqueologia*. v. 9. nº 2, 2006.
- MARQUES, João Francisco. "Para uma história do protestantismo em Portugal". In: *Revista da Faculdade de Letras*. Porto, II série, v. XII, 1995.
- MARAVALL, José Antonio. *Antiguos y Modernos*. Madri: Alianza, 1986.
- MARTINS, José V. de Pina. *Humanismo e Erasmismo na cultura portuguesa do século XVI. Estudo e textos*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1973.
- MATOS, Manuel Cadafaz de. "Erasmus e os índices inquisitoriais portugueses no século XVI." In: *II Simpósio Nacional de Humanismo, Erasmo na Cultura Portuguesa*. Academia das Ciências de Lisboa, 1987.
- MAUROIS, André. *História da Inglaterra*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores, 1969.
- MICHELET, Jules. *A agonia da Idade Média*. São Paulo: Educ/ Imaginário, 1992.
- MONTEIRO, Rodrigo Bentes. "As Reformas Religiosas na Europa Moderna. Notas para um debate historiográfico". In: *Varia Historia*. Belo Horizonte, v.23, nº37, jan-jun 2007.
- MORAIS, Carlos (coord.). *Fernando Olivera. Um humanista genial*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2009.
- MULLET, Michael. *A Contra - Reforma e a Reforma Católica nos Princípios da Idade Moderna Europeia*. Lisboa: Gradiva, 1985.
- MUÑOZ, Tomás López. *La Reforma en la Sevilla del sigli XVI*. Madrid: Eduforma, 2011.
- OLIVEIRA, Rui A. Costa. "Resquícios históricos da presença da Reforma no espaço lusófono durante o século XVI". In: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Ano V, 2006, nº9/10.
- OSÓRIO, João de Castro. *A revolução da experiência. Duarte Pacheco Pereira, D. João de Castro*. Lisboa: Edições SNI, 1947.
- OSÓRIO, Jorge Alves. *O humanismo português e Erasmo. Os Colóquios de Erasmo editados em Coimbra no século XVI. Estudo e apresentação crítica do texto*. 2 tomos. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1978.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. "Uma descrição poética da Lisboa quinhentista". In: *Atas do Congresso Internacional dos Descobrimientos Portugueses e a Europa do Renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- PIMENTEL, Maria do Rosário. *Viagem ao fundo das consciências. A escravatura na Época Moderna*. Lisboa: Edições Colibri, 1995.
- _____. "A expansão ultramarina e a lógica da guerra justa." In: COSTA, João Paulo Oliveira e; MENESES, Avelino de Freitas de. *O reino, as ilhas e o mar oceano*.

Estudos em homenagem a Artur Teodoro de Matos. Porto Delgado/Lisboa: Universidade dos Açores/CHAM, 2 vols, 2007.

PINTO, Margarida Silva. "O impressor". In: *Grammatica da Lingoagem Portuguesa de Fernão de Oliveira*. Biblioteca Nacional – Tesouros. <http://purl.pt/369/1/ficha-obra-gramatica.html>. Acesso em: 05/06/2013.

REIS, José Carlos. A especificidade lógica da história. In: *História e teoria. Historicismo, Modernidade, Temporalidade e Verdade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

RIBEIRO, José Silvestre. *História dos estabelecimentos científicos, literários e artísticos de Portugal nos sucessivos reinados da monarchia*. Tomo I. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1871.

RODRIGUES, Manuel Augusto. "Do humanismo à Contra-Reforma em Portugal". In: *Revista de História das Idéias*. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra. v. 3, 1981.

SABEH, Luiz. "Novas terras para El-Rei, novas almas para Deus: a expansão do reino português nos séculos XV e XVI". In: *Colonização Salvífica: os jesuítas e a coroa portuguesa na construção do Brasil. (1549-1580)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, 2009.

SARAIVA, José. "Le Père Antonio Vieira et la question de l'esclavage des Noirs au XVII siècle." In: *Annales*, nº. 6, nov-dez, 1976.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Figuras e caminhos do Renascimento em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993.

SHAGAN, Eyhan H. *Popular politics and the English Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Editora Contexto, 2006.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SOARES, Luís Ribeiro. "Diogo de Gouveia, O Velho, e os "Negócios Estrangeiros" da Expansão Portuguesa." In: *Presença de Portugal no Mundo, Atas do Colóquio*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1982.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida. "Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra." In *Topoi*. v.7, n.12, jan-jun.2006.

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico – demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TAVARES, Severino. "Centenário do Colégio das Artes (1548-1948)." In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo 4, fascículo 2, abril-junho, 1948.

THOMAZ, Luís Filipe F.R. "Expansão portuguesa e expansão europeia – reflexões em torno da génese dos descobrimentos". In *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.

_____. "A ideia imperial manuelina". In: DORÉ, Andréa; LIMA Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (orgs). *Facetas do Império na História. Conceitos e métodos*. São Paulo: Editora Hucitec, 2008.

- TODOROV, Tzvetan. *Viajantes e indígenas*. In: GARIN, Eugenio (org). *O homem renascentista*. Lisboa: Presença, 1991.
- ULMANN, Reinhold Aloysio. "O humanismo no medievo". In: *Dissertatio. Revista de Filosofia*. Universidade Federal de Pelotas. Departamento de Filosofia. nº 1.
- VAINFAS, Ronaldo. "Identidades fragmentadas". In: *Jerusalém Colonial. Judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- VENDRAME, Calisto. *A escravidão na Bíblia*. São Paulo: Editora Ática, 1981.
- VEYNE, Paul. "Os conceitos em história". In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Teoria da História*. São Paulo: Editora Cultrix, 1976.
- VINCENT, Bernard. "Os acontecimentos". In: *1492 – Descoberta ou Invasão?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- VITERBO, Sousa. *O movimento tipográfico em Portugal no século XVI: apontamentos para a sua história*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1924.
- VOIGT, Lisa. "Introduction". In: *Writing captivity in the Early Modern Atlantic. Circulations of Knowledge and Authority in the Iberian and English Imperial Worlds*. Williamsburg: University of North Carolina Press, 2009.
- WEBER, Max. "A objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais". In: *Max Weber. Sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 2010.
- WOODWARD, Ernest Llewellyn. *Uma história da Inglaterra*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.
- WOORTMANN, Klass. *Religião e Ciência no Renascimento*. Brasília: UNB, 1997.
- WRIGHT, Jonathan. "Novos atletas para combater os inimigos de Deus". Jesuítas e Reformas". In: *Os jesuítas. Missões, mitos e histórias*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.