

Um humanista “além-fronteiras”: um estudo sobre Damião de Góis*

A humanist “beyond-frontiers”: a study about Damião de Góis

Carlos Mauro de Oliveira Júnior**

RESUMO



Desejamos, neste artigo, realizar um exercício de interpretação de um pequeno conjunto de textos do humanista português – Damião de Góis (1504-1572) – tendo em vista a trajetória política do Reino de Portugal no século XVI. Processado pelo Tribunal da Inquisição, Góis pareceu ter deixado registrado, em seus textos e no processo, algumas perspectivas e visões de mundo que dialogam com Erasmo de Roterdã e com um Humanismo do Norte. Por sua vez, sua trajetória de vida e algumas anotações feitas pelos inquisidores no processo podem permitir lançar algumas hipóteses sobre como a ortodoxia católica rompeu com o Humanismo ao longo do XVI. Um cristianismo interno e tolerante – mais ligado à Devotio Moderna – foi transformado em luteranismo e, depois, perseguido.

Palavras chave: Damião Erasmo. Humanismo. Tolerância. Respublica.

ABSTRACT



In this article, we conduct an exercise in interpretation of a small set of texts by the Portuguese humanist - Damião de Góis (1504-1572) - in view of the political trajectory of the Kingdom of Portugal in the 16th century. Góis, who was tried by the Inquisition Tribunal, seemed to have recorded in his writings and in the trial records some perspectives and worldviews that discourse with Erasmus of Roterdã and the Dutch Renaissance Humanism. Meanwhile, his life trajectory and some notes made by the inquisitors during the trial may allow to formulate hypotheses of how Catholic orthodoxy broke with Humanism throughout the XVI. An internal and more tolerant Christianity - more connected to the Modern Devotio - was transformed into Lutheranism and then persecuted.

Keyword: Damião Erasmo. Humanism. Tolerance. Respublica.

* Pesquisa realizada com recursos para uma bolsa de IC e de APQ1 pela FAPERJ – Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro.

** Professor Adjunto do Departamento de Ciências Humanas da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

INTRODUÇÃO

O objeto.¹ A ideia é a gradual construção de um “vocabulário político” com conceitos, usos e apropriações presentes em autores do Humanismo do século XVI, ou seja, tendo em vista o período das Reformas Religiosas e a consolidação dos Estados Nacionais. Chegamos ao objeto a partir de uma trajetória de estudos sobre o pensamento liberal (do XVI ao XIX). Todavia, o trabalho como professor de Teoria da História possibilitou um alargamento nos campos de investigação. As questões dos métodos de obtenção de conhecimento, das técnicas retóricas e das apropriações de antigos modelos com novos usos, nos fizeram pensar na possibilidade de aproximar os campos de investigação da História Moderna e da Teoria da História.

A ideia diz respeito à possibilidade de conciliar algumas estratégias da História dos Conceitos (Koselleck) com o Enfoque Collingwoodiano (Skinner, Pocock) a fim de tentar uma aproximação com determinados conceitos históricos e políticos, tendo em vista o seu contexto de pertencimento. Ou, também, lembrar a hipótese de leitura de Carlo Ginzburg sobre processos inquisitoriais como textos dialógicos. Ginzburg pensou em um confronto entre diferentes culturas – dos inquisidores e dos processados – e a possibilidade do historiador se aproximar de traços de pensamento de outras eras, de outras culturas existentes na mente de camponeses do XVI, em regiões da atual Itália (GINZBURG, 1991). Em nosso caso, mais modesto, concebe-se a tentativa de estabelecer um diálogo entre duas visões de mundo: uma com um quê de “humanismo” e outra mais ortodoxa e ligada à Inquisição portuguesa.

Neste sentido, a leitura do Processo da Inquisição de Damião de Góis (1502-1574) foi pensada como um possível local de encontro entre ideias e valores. Inquisidores e réu demonstrariam uma curiosa diferença de visões de mundo, manifesta nas anotações daqueles e nos depoimentos deste (ou sobre este).²

A proposta apresenta como complemento, a pesquisa em outros textos do autor e do período a fim de propiciar uma maior familiarização com o “vocabulário político” existente no contexto. Nesta primeira fase, a ênfase foi dada à investigação sobre o Humanismo em Portugal e à recepção de algumas ideias de Erasmo de Roterdã (1466-1536).

A transcrição e leitura do processo nos aproximaram de diferentes perspectivas que poderiam ser remetidas a vocabulários em disputa em Portugal do século XVI: as tentativas de D. João III (1502-1557) de desenvolver o ensino e algumas instituições acadêmicas (MENDES, 1997; BUESCU, 1996b; MARCOCCI; PAIVA, 2013), no espírito e valores do Humanismo do norte

¹Este trabalho é um resultado de um projeto de pesquisa: O Humanismo europeu entre a *Devotio Moderna* e as Guerras de Religião: valores e percursos de investigação. O caso de Damião de Góis (1502-1574), iniciado em 2014. Agradeço à bolsista Elizabeth Pereira Justino e aos voluntários Ana Beatriz Morais, Rhaiane Leal, Lilian Machado, Fábio Maurell, Gabriel Arcanjo, Fernanda Coutinho e Jadson Ramos.

²Ao contrário da versão impressa – Henriques (1898) – a transcrição realizada pela bolsista, com a supervisão da professora Rozely Vigas, anotou todos os comentários presentes nas margens. Estes ajudam a ter uma ideia da perspectiva do Tribunal.

da Europa³ (com especial destaque para Erasmo de Roterdã), teriam enfrentado reações da Corte do Reino no sentido da construção política e intelectual de uma ortodoxia religiosa menos tolerante.

ENCONTRO DE PERSPECTIVAS

Simão Rodrigues (1510-1579), religioso da Companhia de Jesus, oferece três denúncias sobre Damião de Góis: nestas, o acusado seria luterano, simpático a suas doutrinas e costumes, e – muito interessante – não seguia as observâncias da Igreja romana, ainda que repetisse as práticas comuns. O acusado teria dito à testemunha que agiria como os do Reino de Portugal, mas que “*E q’ em seu coraçam lhe fycarya e terya o q’avya*” (Instituto dos Arquivos Nacionais, Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, processo nº17170, fl. 3v). Diante dos inquisidores, Damião disse que não se lembrava de ter dito isto (Inquisição de Lisboa, processo nº17170, fl. 56).

Ainda em seu depoimento, Simão Rodrigues insiste: “*E q’ ho dyto Frey Roque e asy o dyto demeao’ de guoes’ em suas pallavras desfazyam e tynhao’ em muyto pouca conta as constituyçoes’ e hordenanças da Igreja, temdoas em pouco*” (Inquisição de Lisboa, processo nº17170, fl. 6).

Independente das disputas por cargos e favores na Corte portuguesa que poderiam ter criado inimizade entre acusado e denunciante, resta a questão de que, talvez, Simão Rodrigues esteja descrevendo um Damião de Góis seguidor de Erasmo de Roterdã e do cristianismo da *Devotio Moderna*. É verdade que a denúncia não pode ser separada de um contexto em que as veleidades humanistas eram aproximadas da corrente luterana e perseguidas pela Inquisição (denúncias feitas a partir de 1545 e processo em 1571-1572).

Todavia, a nossa proposta diz respeito à observação dos valores, conceitos e visões de mundo presentes nos textos. Sendo assim, não seria incoerente que aos olhos do acusador, a não observância de determinadas práticas e a capacidade de difusão que a figura pública de Damião tinha, o tornassem perigoso aos olhos de grupos políticos na Corte que se valiam do Tribunal da Inquisição para garantir seu poder e status. Resumindo, sem deixar de levar em conta os conflitos mesquinhos do período, cumpre explicar como o Humanismo – agradável aos portugueses no reinado de D. João III – tornara-se suspeito de luteranismo no processo de Damião de Góis.

Poderíamos pensar a questão como um debate entre “ser” e “parecer”. Com isto, temos a hipótese de que para os pensadores da *Devotio Moderna*, ou para alguns deles, o sentimento e uma instância interna de reflexão e autojulgamento eram – ou deveriam ser – mais importantes que as manifestações exteriores ou observâncias: “Há diferença entre ser santo realmente e ser

³Belmiro Pereira apresenta a distinção entre Humanismo e Humanismo do Norte a fim de tratar de uma vertente próxima a Erasmo, no XVI. (PEREIRA, 2008).

⁴Decidiu-se manter as citações o mais próximo possível do original.

chamado de santo. Interroga teus cortesões que te dão esses lindos nomes, para serem bem recebidos por ti. Deixa-me olhar-te um momento ... hum! Numerosos sinais de impiedade e mais nada” (ERASMO, 1938, p. 13).

Na irônica peça anônima – *O Papa expulso do céu* – posteriormente atribuída a Erasmo, podemos ver os valores de um cristianismo mais íntimo, retoricamente apresentados como corretos – por serem defendidos por S. Pedro na porta do céu. Por outro lado, o falecido Papa Júlio II (1443-1513) representa os erros de uma religião cheia de impurezas da vida política e militar. Adiante, o tema retornará a partir do “espelho de príncipe” produzido por Erasmo.

Ramalho A. Costa apresenta em seu estudo a figura de Cataldo Parisio Sículo (1455-1517), um secretário dos reis D. João II (1455-1495) e D. Manuel (1469-1521) que, desde 1485, com sua chegada a Portugal foi um marco no início de um “humanismo” no país (COSTA, 1972). Segundo o autor, Cataldo tentou construir, a partir de sua atuação como secretário diplomático do reino, um conjunto de modificações que, se aumentavam seu prestígio, desenvolviam o ensino e a capacidade dos funcionários reais. Defendeu as letras clássicas do ataque teológico de “meia-tigela” (expressão do próprio) que temia o avanço da cultura pagã. Em outra frente, o secretário “italiano”, um laico “além-fronteiras” enfrenta a resistência de um clero local ligado à Corte pela condução da educação do filho de D. João II. Aqui, podemos notar que as disputas políticas e por prestígio na Corte adquirem uma atmosfera de conflito ideológico. Um conflito em que um cristianismo “português” desconfiava do avanço de uma cultura pagã sobre a aristocracia e a coroa.

Nair de Nazaré Soares comenta sobre um tipo de apropriação da tradição clássica por humanistas “italianos” no sentido da construção de um ideal de serviço de uma classe aristocrática [e, talvez, de uma nobreza plebeia de serviço]. Erasmo de Roterdã teria difundido pela Europa o gosto por uma tratadística pedagógico-política que se valia de autores clássicos e da Patrística cristã. Se na Espanha, a Corte se interessará por Erasmo, como tutor do príncipe Carlos (1500-1558), o reino português já tinha pelo menos desde Cataldo o interesse por esta fusão renascentista (SOARES, 1995).

A importância do humanismo como um encontro entre a tradição clássica pagã e a religião cristã pode ser somada à difusão de um ideal de responsabilidade pública do príncipe, da nobreza e dos funcionários do reino. Neste sentido, Ana Isabel Buescu, em *Imagens de Príncipe*, afirma que os “Conselhos” de príncipes são publicados em Portugal em meio a outras obras de conduta da aristocracia (BUESCU, 1996a).

Todavia, interessa-nos a existência de uma reação a este modelo intelectual e político. Giuseppe Marocci e José Pedro Paiva aconselham a nuançar a oposição entre “humanistas” e “conservadores reacionários” (defensores da neoescolástica) apresentada, por exemplo, por José Sebastião da Silva Dias. Os autores aconselham prudência para não emprestarmos aos grupos do período (aparecimento do Tribunal da Inquisição em Portugal) conceitos desenvolvidos em outros momentos e países (MARCOCCI; PAIVA, 2013).

O que encontramos nos autores pesquisados? A descrição de uma Renascença portuguesa como um período do aparecimento daquilo que Nair Nazaré Soares definiu como um “Humanismo Oceânico” (SOARES, 1995). Assim, poderíamos pensar na necessidade sentida por alguns grupos sociais de inscrever a monarquia portuguesa nas novidades dos principados “italianos”. Ao mesmo tempo, em outros grupos, aparece a defesa de uma religiosidade mais fechada, mais preocupada com a hierarquia e com as posturas. Não exageremos o grau da oposição, como aconselham Marcocci e Pedro Paiva, mas imaginamos usar as duas posturas descritas como perspectivas, ou “tipos ideias” (de Weber) que podem nos ajudar a refletir sobre o caso de Damião de Góis.

A leitura de alguns trabalhos de Marcel Bataillon e Jorge Alves Osório (BATAILLON, 2013; OSORIO, 1974) nos chamou a atenção para um termo: “o luteranismo”. Presente na sentença de Damião de Góis, o termo explica pouco. Significaria que o Tribunal entendeu que o antigo cronista era um seguidor de Martinho Lutero (1483-1546)? Um olhar sobre o caso espanhol, especialmente a recepção aristocrática (na Corte imperial) ao erasmismo e outras manifestações da *Devotio Moderna*, mostram que havia mais que ortodoxos e luteranos na cena religiosa espanhola do XVI.

Marcel Bataillon estudou a recepção das obras de Erasmo e sua influência na Corte de Carlos V, assim como a importância dos “*alumbrados*”. A insistência em uma religiosidade mais pessoal, menos formalista e a ênfase em um Cristianismo íntimo que poderia ter muitas semelhanças com a *Imitação de Cristo*⁵, são pontos presentes no trabalho do historiador francês. Trata de um “*iluminismo*” espanhol no XVI. O termo se relaciona às manifestações religiosas dos “*alumbrados*” e nada tem a ver com a Razão do XVIII. A iluminação é espiritual e tem o contato íntimo descrito na *Imitação de Cristo* como uma espécie de roteiro.⁶

Politicamente falando, o fato é que estas manifestações, amplificadas com a atenção que o cristianismo de Erasmo recebia na Corte imperial⁷, se tornaram entraves ao desenvolvimento de um conjunto de grupos que defendiam – política e religiosamente – um reforço da ortodoxia católica e da Inquisição. Este reforço foi marcado por uma insistência no respeito às observâncias e posturas definidas pela hierarquia institucional como sendo a religião verdadeira. Os defensores desta visão mais ortodoxa passaram a acusar seus adversários de “luteranos”, se valendo do contexto externo iniciado pela Reforma Luterana. É possível que este sentido do conceito de “luterano” esteja mais próximo daquele usado na sentença do Tribunal: ele pode ter um efeito suplementar de propaganda. Ele assusta enquanto descaracteriza a real posição dos seus adversários.⁸

⁵Bataillon, assim como Jacques Le Goff, crê que este texto foi produzido por Jean Gerson (1363-1429). No projeto que deu origem a esta pesquisa, seguimos Johann Huizinga e a edição brasileira que veem a autoria como sendo de Tomas de Kempis (1380-1471).

⁶Segundo Bataillon, há origens comuns entre o “iluminismo” espanhol do XVI e Lutero: estas remontam à *Devotio Moderna*, à *Imitação de Cristo* e a figuras como Gerson. Ver Bataillon (2013, p. 185-6).

⁷Erasmo recebeu um convite para escrever um manual de aconselhamento – espelho – para o futuro Imperador Carlos. (GUIJARO, 2012).

⁸Algumas posições de Erasmo parecem ecoar as críticas de Jesus aos fariseus nos Evangelhos. No espelho de príncipe endereçado ao futuro imperador Carlos V, Erasmo insiste no bom comportamento e minimiza a repetição das práticas,

Uma religiosidade mais pessoal e interna no Humanismo? Um certo abandono das cerimônias e observâncias? Uma postura religiosa contrária à guerra e às vaidades da Corte? Ênfases no aperfeiçoamento moral dos cristãos, conciliando exemplos de Jesus e da filosofia greco-romana acompanhadas de um argumento retórico que informa que se os pagãos podem ser melhores, que dizer dos cristãos (ERASMO, 1998). Em 1504, Erasmo teria travado contato com os escritos de Lorenzo Valla e elogiado a aplicação do instrumental crítico da filologia humanista ao texto sacro na forma “*de unas anotaciones críticas a la versión latina vulgata*” do Novo Testamento (Granada, 2008, p. XVII).

Porém, por outro lado, não creias que Cristo se fundamenta em meras cerimônias, isto é, em preceitos que não são mais devidamente observadas, e na instituição da Igreja. Quem é o verdadeiro cristão? Não simplesmente alguém que é batizado ou que vai à missa; na verdade, é alguém que abraçou a Cristo nas profundezas de seu coração e que manifesta isso no agir com um espírito cristão (ERASMO, 1998, p. 315).

OS ESPELHOS DE PRÍNCIPE

A fonte citada é um tipo de “espelho de príncipe”. Este modelo apresenta em nossa leitura um duplo interesse: em uma História dos Conceitos, podemos perceber a recepção e apropriação de vocabulários distintos por determinados autores; e como historiografia, há um conjunto de estratégias narrativas – escritas de História – que se utiliza de recursos linguísticos e de enredos. Podemos pensar nas perspectivas de tempo e natureza humana estudadas por Reinhart Koselleck em “*Historia Magistra Vitae*” e Quentin Skinner em “*Fundações do Pensamento Político Moderno*” e “*Maquiavel*”, a análise diacrônica dos paradigmas de John Pocock em “*Machiavellian Moment*”, a atenção voltada para a escrita da História por intermédio de seus estilos literários e artísticos, como na “*Metahistória*” de Hayden White e “*O Estilo da História*” de Peter Gay (KOSELLECK, 2006; SKINNER, 1999, 1988; POCOCK, 1975; WHITE, 1995; GAY, 1990). Enfim, um conjunto de empreendimentos de análise que valorizam as escolhas políticas e intelectuais de um autor em um dado contexto.

O conceito de *respublica* mobilizado por alguns intelectuais no século I a. C. em meio à crise da república romana – e contra a ascensão de César – sofrerá, no Ocidente cristão, um conjunto de apropriações que levará à formação do conceito de *respublica* cristã. O curioso é que no primeiro, as ênfases em concepções do bem viver na cidade e na vida material vêm acompanhadas da insistência da participação política que confere honra e na dedicação em prol do bem comum. Os ideais do governo misto presentes em Políbio, Cícero e, na Renascença, em Maquiavel relativizam a forma de governo desde que seu princípio – ou forma pura, como em Platão – seja o bem da comunidade. Nos séculos cristãos, o ideal de comunidade se alargou – da

mesmo ir à missa. (ERASMO, 1998, 2012).

cidade para a Cristandade -, o outro mundo foi enfatizado em relação ao hoje e a tese de um só Deus “contaminou” a política na defesa de um só príncipe. No século XVI, podemos encontrar um ideal de bem comum garantido pelo príncipe. A participação da comunidade foi relegada a segundo plano, a cerimônias de sagração e outros ritos de concessão de legitimidade.⁹

Poderíamos dizer que foi com alguns protestantes – em conflito com príncipes católicos, especialmente depois do Tratado de Westfalia, em 1648 – que se desfez o casamento idealizado entre Deus e o príncipe. Um exemplo interessante de aproximação entre os idiomas republicano da Antiguidade e o presente no “clima” das Reformas Protestantes foram os puritanos ingleses: especialmente John Milton (1608-1674), que afirmou que o Homem – criado à imagem e semelhança de Deus – é o bom cidadão, que contribui para a sua cidade, exercitando o autogoverno. Que fique claro, neste discurso o bem comum é uma responsabilidade do conjunto dos pais de família (MILTON, 2005)¹⁰.

Parece claro que este ideal está presente nos humanistas cortesãos (ligados às cortes reais), mas resta pacificado, adormecido, adaptado. O agir em conjunto, antes uma obrigação cívica, é alterado no sentido de contribuir para o agir do príncipe (através do saber, recorrendo ao aconselhamento), transformado em responsável pelo bem da comunidade e, mais tarde, representante de Deus. Segundo Skinner, os “espelhos de príncipe” são exercícios de retórica que fundem estas modalidades, equacionam a moral dos “*exempla*” da Antiguidade com algo da hagiografia cristã (SKINNER, 1999). Pode-se dizer que Erasmo e sua “*Educação do Príncipe Cristão*” se adequam bem ao modelo. O príncipe é elogiado retoricamente a partir de exemplos maquiados do passado; sua conduta deve ser pautada por ideais do “dever ser” morais pagãos e cristãos. Não há “Direito de Resistência”. O príncipe é admoestado: ele deve desejar se comparar a heróis do passado e estes heróis reproduzem ideais do humanista.¹¹

Já fizemos referência aos usos da tradição da *respublica* clássica por grupos sociais na Europa dos séculos XV e XVI, especialmente nas cidades da Península Itálica e nos reinos de Portugal e Espanha. Na ocasião, importavam as estratégias de uma aristocracia, na definição dos papéis reais, etc. Todavia, o acento foi dado aos intelectuais que fundiam valores e defendiam seu espaço nas cortes principescas. Uma vez que o “humanismo cortesão” é mais que uma sociabilidade, mas também um conjunto de produtos, cumpre falar dos “espelhos”.

Ana Isabel Buescu fala de uma confluência de autoridades: bíblica, aristotélica e de modelos clássicos. A autora, em seu trabalho, enfatiza uma “ordem de discurso” que “codifica e sistematiza essa representação e as múltiplas instâncias de que se reveste”. Um gênero literário de longa duração que obedece a uma estrutura normativa. Nesta, registram-se os valores que devem ser ensinados (BUESCU, 1996a). Segundo a autora, estes manuais de aconselhamento reforçam os papéis sociais dos cortesãos, como já fizemos referência (BUESCU, 1996a; SOARES, 1995).

⁹Fernando Catroga, em *Ensaio Republicano*, realiza um interessante passeio pela ideia de *respublica*, suas trajetórias e apropriações, relacionando-as com alguns eventos da História Política do Ocidente. (CATROGA, 2011).

¹⁰Max Weber (1994), em seus comentários sobre a ética calvinista, chama a atenção que esta crença no serviço necessário à cidade é pensada como atendendo a Deus e glorificando-o. Logo, é diferente de um humanismo católico, que se liga à lógica do Livre Arbitrio e do aperfeiçoamento do Homem.

¹¹Há uma reunião de “elogios” a príncipes em João de Barros (1943).

Uma vez referida a chave de leitura de Bataillon e Osório sobre o “ser luterano” na Península Ibérica do século XVI, cabe insistir sobre Damião de Góis e seu uso da perspectiva erasmiana. Ou de outra forma, na hipótese de leitura apresentada, Damião teria se aproximado dos humanistas, como Erasmo, e se tornado mal visto por setores políticos portugueses que se ligarão à Inquisição. Cabe então observar, com o auxílio de alguns textos do cronista português, a apropriação de ideias e valores do Humanismo.

Nas crônicas de Damião de Góis – *Crônica do Sereníssimo Senhor Rei Dom Emanuel* (1566) e *Crônica do Príncipe D. João* (1567)¹² – encontramos um tipo um tanto diferenciado de “espelho de príncipe”. Além dos tradicionais aconselhamentos baseados no “agir” de exemplos do passado, encontramos uma espécie de relato “jornalístico” dos feitos portugueses. As Grandes Navegações e os conflitos dinásticos são contados e a arte da narrativa conjuga retórica e eloquência na construção de uma imagem de príncipe voltada para o bem comum. O Rei deve evitar deixar seu país (referência à tentativa de Afonso V de obter apoio de Louis XI, da França); ter cuidado com a irresponsabilidade dos embaixadores e aconselhadores do Reino. Assim como no “espelho” feito por Erasmo, as virtudes cristãs são compatibilizadas com um conjunto de valores ligados à coisa pública.

Cronista da Corte portuguesa, Damião é mais simpático à guerra e à Conquista de infiéis que Erasmo. Todavia, na *Crônica de D. João*, há um jogo curioso, em que o autor oscila entre a narração dos feitos militares de Afonso V (alguns até irresponsáveis) e o elogio de uma ideia de cuidado com a justiça, a fazenda e o bem do reino – administração, diríamos hoje – referidos ao príncipe D. João:

O Principe Dom Joaõ depois da partida de ElRey seu pay para Castella, tratou todas as cousas, que tocavaõ ao governo, e regimento do Reyno, com tanta prudencia, que a todos fazia admiração verem em idade taõ juvenil tanta temperança no administrar da justiça, recado nas cousas da fazenda, vigilância, e astucia nas da guerra; no que andando occupado, e assim em soster as partes do Reyno, por onde os inimigos muytas vezes entravaõ (De Góis, Chronica do Príncipe D. João, 1567, p. 249).

A descrição das áreas conquistadas permite demonstrar outro interesse do cronista: “as coisas da fazenda”. As riquezas econômicas, poderíamos dizer, estão enfatizadas. No entanto, há um acento erasmista – a contrapartida necessária entre riqueza e honra, entre status efetivo e atendimento aos necessitados – como nos obstáculos apresentados por S. Pedro à entrada no céu do “infalível” Júlio II.

No Livro I da *Chronica do Sereníssimo Senhor Rei D. Emanuel*, Damião fala em: “[...] [n]o registro de práticas de mercês aos cavaleiros que mereciam” (GÓIS, 1566, p. 54) e que a “[...] cavalaria é virtude com poder honroso” (GÓIS, 1566, p. 115).

¹²“Chronica do Sereníssimo Senhor Rei Dom Emanuel” (1566) de Damião de Góis [D. Manoel, o venturoso 1495-1521]– (GÓIS, 1566, 1790, 1724).

Na mesma crônica – de maior fôlego – a descrição de áreas da Ásia conquistada pelos portugueses torna-se um *locus* para o humanista se aventurar pelo que parece gostar mais: a descrição dos costumes (cidades, religiões diferentes, magia, mulheres, guerra). Como ensina Ed Fueter, os “historiadores” humanistas alternam entre o natural e o sobrenatural, entre o geométrico e o maravilhoso (FUETER, 1914). A narrativa detalhada – para os padrões da época – da Ásia convive com as maravilhas da proibição do comércio do unicórnio e do elefante que compreende a língua grega.¹³

A *Crônica de D. Emanuel* apresenta outro interesse: as referências cruzadas com os textos de Góis sobre etíopes e os Lapões.

PANFLETOS DE UM LAICO “ALÉM-FRONTIÇAS”¹⁴

Produzidos nos inícios de sua carreira intelectual e mais ou menos ligados com seu período diplomático, a serviço de D. João III, e, depois, como acadêmico em Pádua; os textos sobre o cristianismo etíope, o panfleto sobre a situação dos lapões e a desconhecida tradução do *Livro de Eclesiastes* podem simbolizar a fase mais humanista de Damião de Góis. Esta, ocorrida sob a luz da amizade com Erasmo e com Damião morando fora de Portugal (Louvain, Pádua e Fribourg), apresenta um grande contato com ideias e conceitos de um Humanismo do Norte. Neste período também ocorreram os contatos entre Damião, Lutero e Philipp Melanchthon (1497-1560), que causaram ao cronista português muitos dissabores com a Inquisição.

Nesta fase, o tema das posturas e observâncias ganha – talvez – um argumento que não tinha em Erasmo ou nos “*alumbrados*”: os interesses da Expansão Marítima portuguesa, um Reino cristianíssimo em cruzada contra os mouros do Império Turco. A defesa do estranho Cristianismo etíope se divide em uma estratégia dupla.

A primeira segue Erasmo e os defensores de uma religião menos formal e mais pessoal. Os etíopes são cristãos, ainda que tenham observâncias diferentes. Cabe ao Papa reunir os povos cristãos sob sua proteção. O inimigo é o mouro. Os cristãos devem se unir (católicos, protestantes, etíopes). Zagazabo – o bispo etíope – é um curioso personagem do escrito de Góis. De sua voz, percebemos um ideal erasmista de tolerância religiosa. Ele *defende* os seus ritos e o humanista fala em “costumes”. Seriam estes relativos a um povo, a um conjunto de hábitos e a um local? O que significaria tolerá-los a partir do entendimento que o que mais importa não são as práticas exteriores formalizadas, mas o interior? Não pudemos deixar de pensar em alguns *Ensaio*s de Michel de Montaigne e sua forma de compreensão sobre os selvagens.

¹³D. Afonso fez uma lei onde afirmava que nenhuma pessoa de qualquer qualidade que fosse poderia realizar ou tratar dos resgates da malaqueta, nem de gatos de Algalea, nem de unicórnios. Cap. XXXII da Crônica de D. João; e, na Crônica de D. Emanuel, os Elefantes sabiam grego. Relatos de que os elefantes indianos só embarcavam perante uma promessa de retornar ao mesmo porto mais tarde, promessa essa feita até mesmo pelos reis. (GÓIS, 1724, p. 428). Luiz César de Sá Junior descreve algumas peripécias de elefantes surgidas sob a pena de Damião de Góis: “O Humanismo português entre o latim e o astrolábio: notas sobre a *Translatio Imperii e os Itinerários de Damião de Góis (1523-1567)*” (SÁ JUNIOR, 2016).

¹⁴O uso da expressão de Ramalho A. Costa tem a intenção de marcar uma aproximação entre a descrição do secretário real Cataldo Sículo e nossa leitura sobre Damião de Góis. Ao mesmo tempo, aproximamos a perspectiva religiosa um tanto refratária ao uso do classicismo dos dois grupos de oposição aos humanistas, nos períodos de Cataldo e Damião.

Elizabeth Hirsh aproxima Damião de Erasmo e do centro nervoso da disputa com os protestantes no período de produção deste livro. Zagazabo apresentaria um cristianismo etíope com ideais de aproximação entre cristãos que parece a defesa dos luteranos (HIRSCH, 1987). A tolerância com as inobservâncias em nome de uma religião simples e centrada no evangelho parece muito com a *Imitação de Cristo* ou com algumas posturas da *Devotio Moderna*.

A segunda estratégia surpreende. Uma “*raison d’État avant la lettre*” ou fora de lugar? A tolerância a serviço dos interesses do Império Português, da geopolítica da conquista, descrição de riquezas do Norte da África e dos territórios mouros. Aqui, o diplomata Damião de Góis demonstra seus conhecimentos da política exterior e dos gabinetes dos príncipes? Será que via no Papado um gabinete de políticos e cortesãos? Acreditaria que a Expansão portuguesa modificaria a conduta da ortodoxia católica? (GÓIS, 1945).

Em um dos interrogatórios no processo inquisitorial, Damião é questionado de forma sutil se acreditava na Igreja romana como universal e na obrigação de todas as igrejas locais se submeterem às suas observâncias. Bom católico, responde que sim. Demonstrando ter feito seu dever de casa, o inquisidor lembra ao humanista a sua defesa das estranhas observâncias etíopes (Inquisição de Lisboa, processo nº17170, fl. 54).

No interrogatório seguinte – o fidalgo Luís de Castro – encontramos um pequeno conjunto de anotações nas margens (feitas pelo promotor?). Neste, a acusação se interessa pelas denúncias da testemunha: Damião teria criticado a hipocrisia dos eclesiásticos, assim como sua tirania. E, igualmente, a ideia muito tolerante de que Deus está acima de todas as Igrejas e que Damião encontrava esta verdade no horizonte: “... e q’ os eclesiásticos eram ipocritas e q’ co’um’me’te era’ mais tiranos q’ os leigos!” [...] “... q’ avia mtas sectas e q’ ds’ era sobre todas e sabia tudo po’do os olhos no çeo” (Inquisição de Lisboa, processo nº17170, fl. 57v).¹⁵

Mais uma vez, a testemunha parece descrever bem os valores de Damião – presentes nos textos da Lapônia, e sobre os costumes etíopes, etc. O autor parece insistir em um comportamento correto para os cristãos. No texto sobre os lapões, Góis mantém uma lógica semelhante ao Erasmo da “*Educação do Príncipe Cristão*”. Nesta, denuncia que a exploração dos lapões não vem acompanhada da evangelização. Pede a intervenção papal contra os abusos do senhorio local, exigindo o que se espera dos cristãos: que sejam bons; verdadeiros discípulos de Cristo (GÓIS, 1945).

Este é a medida do status, poder e honra dos cristãos. Definem a nobreza, a realeza e a hierarquia religiosa. A *respublica* cristã parece cobrar dos cristãos que façam mais que os heróis gregos, que buscavam a glória e a imortalidade com feitos terrenos; mais que os cidadãos da *polis* e da *civitas* antigas, que abriam mão de seu interesse pessoal em prol do bem comum; deseja que a nobreza cristã se porte como os monges leitores da *Imitação de Cristo*, que os *grandes* sejam mais cristãos (humildes, caridosos) que os pequenos. Afinal, serão mais obrados.

¹⁵Marcocci e Pedro Paiva (2013) citam a *Collectorio* (1596), conjunto de determinações do Santo Ofício. Entre algumas normas, podemos encontrar a atenção para os que afirmavam que “*cada hum em sua ley se pode salvar*”. A ortodoxia fechava a porta para possibilidades alternativas de interpretação.

Vejam os a carta de Damião de Góis ao Papa Paulo III (1468-1549) de 1 de setembro de 1540:

Proíbem-lhes, por isso, que se tornem cristãos, - não esquivem eles, súbditos do suave jugo de Cristo, algum lucrozinho à sua tirania e rapacidade, e algo diminua dos impostos com que esse infeliz povo é ignóbil e insaciavelmente oprimido e torturado pelos próprios monarcas, que se indignam extraordinariamente se aqueles, feitos cristãos, lhes não pagarem muito maior soma de impostos do que os restantes cristãos pagam aos seus príncipes; e eis porque à fé e religião cristã antepõem esta ganância sórdida e sacrílega, desprezando a salvação de tantas almas e possuindo verdadeiramente umas chaves com que nem eles mesmos entram nem deixam entrar os outros (GÓIS, 2011, p. 101).

Assim como no texto sobre os etíopes, o tolerante Damião aposta na figura do Papa romano como uma liderança da Cristandade. Realiza críticas a um mau Cristianismo, ambicioso e não verdadeiramente cristão. Será que as referidas chaves são uma referência ao *Papa expulso do céu*? Como Erasmo e muitos outros humanistas, não perde a oportunidade de atacar o erro. Nos textos de Erasmo em que são feitas referências ao Papa Julio II, os ataques se sucedem. Não são os de um luterano. A crítica é pessoal, de cunho moral.

Parecem haver elos entre os temas presentes nos textos sobre os etíopes e lapões, em alguns trechos da *Crônica de D. Emanuel (livros III e IV)* – e em uma tradução do *Livro de Eclesiastes* feita por Damião de Góis em 1538 e impressa em pouquíssimos exemplares que desapareceram até o século XXI. O fato é que no ano de 2000, T.F. Earle encontrou um exemplar desta tradução em uma encadernação que continha uma outra de Damião a um texto de Cícero. A mesma se achava no Colégio da Universidade de Oxford. Os trabalhos anteriores consagrados a Damião, como a biografia de Elizabeth Hirsh, desconheciam este texto (HIRSCH, 1987; GÓIS, 2001).

O *Livro de Eclesiastes* parece, de alguma forma, ter sido colocado no centro de uma polêmica humanista sobre o conhecimento. Na versão tradicional da Igreja, em muito devida a São Jerônimo, o texto trazia uma crítica à busca humana por conhecimento. Um elogio da submissão humana. O texto foi traduzido por Lutero, comentado por Erasmo e esteve presente em *O Progresso do Conhecimento* de Francis Bacon. No Processo de Damião, junto à Inquisição, é feita uma referência à tradução de Lutero para o livro. Esta teria sido emprestada ao réu. Os inquisidores não faziam ideia que o próprio Góis tinha traduzido o livro. Isto teria complicado a sua situação.¹⁶ Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva em *História da Inquisição Portuguesa* citam o *Collectorio de diversas letras apostólicas (1596)*, demonstrando que a tradução de textos bíblicos para línguas vernáculas era um crime para o Tribunal do Santo Ofício. Todavia, como o trabalho não era conhecido, o réu não teve mais um problema.

¹⁶Nos comentários de Góis, presentes nas notas da tradução, encontramos um elogio ao trabalho e à riqueza; uma defesa do trabalho humano útil no mundo. Este se concilia à obediência nas coisas divinas. O autor sempre se mostrou interessado pela descrição de riquezas descobertas na Expansão portuguesa. Ver a tradução do *Eclesiastes* (GÓIS, 2001).

O que torna este livro tão especial? Será que alguns humanistas apresentavam dúvidas em relação à tradicional interpretação que o mesmo recebia, como uma mensagem divina contrária à vaidade humana? Será que, como Bacon (2007), cabia especificar o conhecimento humano permitido? Será que a busca pelo conhecimento humano (em Bacon) poderia ser ligada à querela do Livre Arbítrio ou Livre Exame que colocou em pontos opostos Erasmo e Lutero?

Gostaríamos de apresentar aqui uma proposta de interpretação. Nesta, cumpre demonstrar a proximidade entre o Humanismo de Erasmo e os alguns trabalhos de Damião de Góis. Ao mesmo tempo, poderíamos lidar com as diferenças entre Erasmo e Lutero e, mais especificamente, entre a busca do conhecimento-progresso espiritual e a religião.

A querela sobre o Livre Arbítrio apresenta as dúvidas de Erasmo sobre a interpretação correta acerca dos textos bíblicos. Assim como Lutero, ele usava a metodologia filológica dos humanistas, como uma ferramenta investigativa, ainda que, também existisse a crença que conhecer a língua original fosse uma forma de compreensão da mensagem divina. No entanto, ao contrário de Lutero, ele não via como alcançar a mensagem escondida. Agia assim com um cético, afirmando que este saber ultrapassava suas capacidades (ERASMO, 2014; POPKIN, 1983).

Todavia, não pode ser esta diferença de abordagem sobre o livre arbítrio a única separação entre o Humanismo e as reformas protestantes. A querela com Lutero é uma pista falsa: informa pouco sobre a adesão de Erasmo à ortodoxia católica. Este, insiste no “livre arbítrio” como uma aposta pedagógica, não como uma realidade efetiva. Ao mesmo tempo, enfatiza um espaço íntimo de reflexão independente da hierarquia e das disputas teológicas. Neste sentido, concordaria com alguns aspectos dos reformadores, refratários ao poder de Roma. Contudo, mantém acentos pirrônicos que desconfiam da capacidade humana de propor uma nova interpretação teológica (diferente da tradição católica). Não confia na capacidade humana de descrever o invisível; crê na observância de uma religiosidade simples calcada nos evangelhos e na *Imitação de Cristo*.

Por sua vez, Damião de Góis, em sua pouco conhecida tradução do Livro de Eclesiastes, realizou, segundo Earle, uma estratégia humanista de tradução e exegese: o recurso a rabinos hebreus, melhores conhecedores das línguas e culturas do Antigo Testamento (GÓIS, 2001). Curiosamente, sua tolerância religiosa aqui demonstrada ao evitar a versão de São Jerônimo em nome de uma especificidade linguística, parece ter estado igualmente presente no segundo volume de sua defesa da religião etíope. Pelo menos, em carta do Infante Dom Henrique a Damião de Góis de 13 de dezembro de 1541, o Príncipe explica ao humanista os motivos de o Tribunal da Inquisição ter proibido o referido volume: Damião, em sua inocência e boa-fé, acreditou nos erros de Zagazabo. Enquanto isto, os representantes do Tribunal viam com preocupação a influência de cristãos novos sobre a Igreja africana (Inquisição de Lisboa, processo nº17170, p. 67v e 68).

Resumindo, enquanto o Tribunal temia a influência de judeus sobre o cristianismo etíope, Damião recorria aos textos de Ibn Ezra e outros intelectuais hebreus a fim de se aproximar das técnicas de redação existentes no Livro (GÓIS, 2001).

A hipótese diz respeito ao fato dos humanistas – Erasmo e Damião – buscarem nos textos e costumes, registros humanos (em *Fides*, serão “costumes”). Não podiam e não queriam discutir teologia, como cétricos pirrônicos evitavam debater assuntos que “não alcançavam”.

Todavia, há algo mais. Jean Delumeau em *Nascimento e Afirmação da Reforma*, chama a atenção para os muitos humanismos no XVI, alguns mais próximos do catolicismo, outros que possibilitaram as Reformas. Todavia, existe um silêncio em relação à Queda e ao Pecado Original. Este aspecto afasta o Humanismo dos séculos XV e XVI da ortodoxia católica ligada à Inquisição e também dos credos protestantes, pois via com otimismo as possibilidades de progresso do Homem (DELUMEAU, 1989).

Sidnei Francisco de Nascimento afirma que Erasmo, no debate com Lutero, considerou as discussões mais fatigantes que importantes: “com mais embaraço que proveito”. Todavia, segundo o comentador, Erasmo manteria um ponto do estoicismo: o Homem como parte de uma totalidade. Além disto, pensa em uma concepção de natureza humana comum ao “médio platonismo”. Fiel a alguns preceitos da Patrística, Erasmo acredita na Teologia da Imagem elaborada no início do Cristianismo. A alma humana poderia, assim, ser meio-humana e meio-divina. Isto significaria uma tendência para o “bem”. Apesar de suas críticas a comportamentos desviantes, Erasmo se curva à autoridade da Igreja e, como um cétrico, “assume uma postura tradicionalista e conservadora”: respeita a autoridade, mas não discute sobre coisas que o Homem não alcança. Uma aceitação resignada (NASCIMENTO, 2006).

Eugenio Garin, em *Idade Média e Renascimento*, apresenta algumas etapas de uma transição do pensamento/conhecimento especulativo para os ideais de vida ativa. Em meio à descrição, aparece o resgate que alguns humanistas fizeram de um certo “platonismo cristão” em que se imagina a possibilidade que a alma humana “volte a brilhar” (GARIN, 1994).

Cumprir dizer, mais uma vez, que Erasmo descreve a leitura de Lutero de forma respeitosa – algo irônica – mas não defende o livre arbítrio como algo mais que uma aposta pedagógica. Teme as consequências do pessimismo (ERASMO, 2014).

Erasmo, assim com Pico della Mirandola (1463-1494), crê no aperfeiçoamento moral e intelectual dos homens. Aposta nos manuais de boas maneiras e no exemplo de Cristo. Acredita – ou quer acreditar – na educação humana. Assim como João de Barros, procurou levar o Cristianismo dos clérigos ao homem comum: comerciantes, cavaleiros, mulheres, crianças, cortesãos.¹⁷

O ideal humanista, segundo Delio Cantimori (CANTIMORI, 1984), diz respeito mais a um comportamento moral que a uma disputa teológica. Uma aposta na capacidade humana de se desenvolver. Os humanistas aceitaram a denúncia sobre o mau comportamento de maus padres, bispos e monges, mas não compreendiam as novas discussões teológicas dos

¹⁷“Poderás descer ao nível dos seres mais baixos e embrutecidos; poderás, ao invés, por livre escolha da tua alma, subir aos patamares superiores, que são divinos”. Della Mirandola: *A Dignidade do Homem (1480)*. São Paulo, Escala, s.d., p. 40. Norbert Elias - em *O Processo Civilizador – volume I: Uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994 – analisa os manuais de boas maneiras produzidos no Ocidente desde o século XIII, vários de Erasmo. (BARROS, 1532).

reformadores de forma diferente que encaravam as querelas escolásticas: “muito barulho por nada” (Shakespeare).¹⁸

Um exemplo do XVI é a satírica peça *A Mandrágora* de Maquiavel. Nesta, encontramos Frei Timóteo, um frei elástico. A descrição do personagem nos convida a pensar. Será “elástico” uma referência à sua conduta pouco cristã (ambiciosa, materialista) ou a uma possível capacidade de um ventre ávido por boas refeições. Na historieta maquiaveliana, o frei torna possível a um conquistador enganar um burguês tolo a fim de desvirtuar uma esposa honesta. Algumas plateias florentinas muito católicas aplaudiram a descrição crítica e se divertiram com a comédia. Não houve disputas teológicas.

Lutero afirma não ter motivos para acatar a interpretação de Jerônimo. O Humanismo Católico, segundo Richard Popkin, faz uso do resgate do ceticismo pirrônico a partir da tradução para o latim de textos de Sexto Empírico, a fim de negar a pretensão protestante de uma nova interpretação e, também, estranha a graça que possibilita uma interpretação que acabou por criar uma nova hierarquia.¹⁹

Em resumo, os humanistas podem ter se colocado em um *juste milieu* entre a ortodoxia e a Reforma. Um perigoso meio termo, tendo em vista o período. Os ideais de união cristã, de alguma tolerância (que exclui os mouros) e da compreensão de algumas observâncias religiosas como costumes relativos à tradição local os colocaram em rota de colisão com o recrudescimento dos poderes da ortodoxia e seu ideal de uniformidade religiosa e moral.

CONCLUSÃO

Provara q' sendo o d. R. Damiao' de Guoes xpao'. Batizado E por tal avido E conhecido E obrigado a ter e crer todo o q' tem cre E ensina a sancta madre igreja de Roma asi como no sancto baptismo prometteo E professou elle R. o fez muito pello co'trairo apartandosse da sancta fee catholica da igreja Romana afirmando proposoes' heréticas E luteranas co'trairas há doctrina E observa'tia da dicta igreja Romana." [...] "e lhe bem a d. secta E dizia elle R. ha. d. companhia acerca do hir a missa e fazer os maes auctos dos catholicos, q' fazria como elle fizessem e q' em seu coraçã' lhe ficaria E teria o q' avia de ter" [...] "E dava a entender ser inclinado há maldicta secta E ter pouca afeiça' ha igreja Romana E suas co'stituicoes' como he de delecto ciborum E outras desfazendo nelas" [...] "ao sancto officio o q' elle R. como inobediente aos mandados apostólicos da sancta Madre Igreja na' quis cu'prir ne' obedecer antes pertinaxmente os teve ate hora

¹⁸O *Elogio da Loucura* (1509) pode ser visto como uma boa imagem da visão de Erasmo sobre as disputas dos intelectuais da escolástica.

¹⁹Lutero critica Erasmo: “É verdade que você cita Orígenes e Jerônimo, mas quem pode convencer-me de que eles estavam com a razão”. Um argumento excelente e que pode ser devolvido: quem pode garantir que a graça iluminou a interpretação de Lutero? Só a fé. Na impossibilidade de decidir com critérios racionais, os céticos podem recorrer ao fideísmo. (POPKIN, 1983).

co'tra a. d. prohibiça'" (Libelo criminal feito pelo promotor em Inquisição de Lisboa, processo nº17170fs. 75, 75 v e 76).

O que interessa neste artigo é que Damião de Góis se apropriou de um conjunto de conceitos e ideias distintas daquelas que se tornaram vencedoras na Corte portuguesa no mesmo período. Se no reinado de D. João III, a disputa entre os favoráveis e os não favoráveis a Erasmo não estava resolvida, ainda que a reação às ideias estrangeiras aumentasse, com a morte do rei – amigo de Damião – a situação se modifica.

José Pedro Paiva, em artigo sobre o processo de Damião de Góis, afirma que Damião teve o azar de ter vivido muito (PAIVA, 2002). Nascido em 1502 e tendo passado sua juventude e início da idade adulta em um Portugal mais aberto a ideias estrangeiras – o que na época pode ser entendido como “erasmofilia”²⁰ – encontrou na velhice (1571-1572) as consequências de uma Corte avessa a influências estrangeiras e defensora da ortodoxia católica romana: uma espécie de “erasmofobia”.

Até que ponto o diplomata de D. João III construiu sua erudição calcando-se nas luzes do Humanismo do Norte (de Erasmo)? Como e em que medida isto teria provocado inimizades nos grupos em disputa em Portugal ao longo do século XVI? Estas questões podem, agora, começar a ser respondidas. Arriscaríamos a propor que aos olhos da ortodoxia portuguesa que comandava o Tribunal da Inquisição em 1571, a tolerância humanista tinha se tornado “luteranismo” e isto foi o principal motivo de condenação de Damião de Góis. Os humanistas – por sua simpatia ao cristianismo da *Devotio Moderna* ou por seus métodos históricos e filológicos – desafiavam a ortodoxia e as observâncias defendidas pela Inquisição. Passaram a ser vistos com receio, especialmente de suas crenças e práticas fossem conhecidas pelo povo comum. Isto diminuiria a crença e a obediência devida à Coroa, à Corte e à Igreja.

Apesar de haver em nosso século um razoável desagrado com as vertentes autoritária e repressora presentes na Inquisição, o processo de Damião pareceu ter sido bem cuidadoso e não podemos esquecer que se a tradução do *Livro de Eclesiastes* fosse de conhecimento dos inquisidores, o resultado poderia ter sido pior. Os comentários nas margens do processo nos ajudaram a imaginar como a situação do réu estava se complicando.

Ainda sobre o processo, podemos ver traços da constituição de um cristianismo mais ortodoxo (e intolerante). Este insiste em Damião como seguidor de Erasmo e isto não era mais bem visto: “q' sedizia q' o R fora discípulo de Erasmo e q' pousara com' ele de'tro e' sua casa [mão alheia]”(Inquisição de Lisboa, processo nº17170, fl. 5). Ou ainda, no depoimento da senhora “Llena”(?) Jorge, esposa de Sebastião de Macedo, em 1 de junho de 1571. Esta cita um comentário de seu marido sobre Damião, que foi repetido pelo representante do Tribunal: “q' lhe dissera seu marido q o R. nam era mais xpao' [cristão] q' essas paredes” [à mão alheia](Inquisição de Lisboa, processo nº17170, fl. 40v). As posturas menos ortodoxas são, agora, definidas como não cristãs.

²⁰Erasmofilia e erasmofobia são expressões de Ana Isabel Buescu referidas para tratar das relações entre João de Barros e o ambiente intelectual e político português ao longo de sua trajetória. (BUESCU, 1996b).

Um desdobramento que deveremos nos ater no futuro – no sentido de esclarecer melhor a conexão Góis-Erasmo – seria pensar nos casos como de João de Barros ou André de Resende.²¹ Segundo Buescu, Barros seria um exemplo da transição de uma situação política favorável ao Humanismo durante o Reinado de D. João III para uma situação tensa, marcada pela criação e reforço da Inquisição e de uma espécie de “erasmofobia” (BUESCU, 1996b).

Barros não enfrentou a Inquisição, tendo abdicado do Humanismo, ao contrário de Góis. Como? Isto se inscreve em seus textos ou é apenas percebido a partir da trajetória política do autor? Se na *Crônica do Imperador Clarimundo* e na *Ropica Pnefma* podemos perceber um diálogo entre o tomismo e o humanismo, seria possível ver nas *Décadas* um recuo no uso de ideias e valores de Erasmo? Como descrever em conceitos a decisão de João de Barros de permanecer fiel à ortodoxia?

REFERÊNCIA

ARORA, Shirley. Review – ‘Odette Sauvage. L’itinéraire érasmien d’André de Resende’. *Renaissance Quarterly*, New York, v. 27, n. 1, p. 60-62, 1974.

BACON, Francis. *O progresso do conhecimento (1605)*. São Paulo: Unesp, 2007.

BARROS, João. *Ropica pnefma*. Lisboa: Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia, 1532.

BARROS, João de. *Panegíricos*. Lisboa: Spa da Costa Editora, 1943.

BATAILLON, Marcel. Iluminismo y erasmismo el enchiridion. In: _____. *Erasmus y España*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013. p. 166-225.

BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do príncipe: discurso normativo e representação (1525-49)*. Lisboa: Cosmos, 1996a.

BUESCU, Ana Isabel. João de Barros: humanismo, mercancia e celebração imperial. *Oceano*, Lisboa, n. 27, p. 11-24, jul./set. 1996b.

CANTIMORI, Delio. *Humanismo y religiones en el renacimiento*. Barcelona: Península, 1984.

CATROGA, Fernando. *Ensaio republicano*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2011. (Ensaios da Fundação).

COSTA, Ramalho A. A introdução do humanismo em Portugal. *Humanitas*, Lisboa, v. 23, p. 23-46, 1972.

²¹O caso de André de Resende pode ser visto em: Helena Costa Toipa (2011) e Shirley Arora (1974).

- DELUMEAU, Jean. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. São Paulo: Editora Pioneira, 1989.
- ERASMO DE ROTERDÃ. A educação de um príncipe cristão (1516) In: CONSELHOS aos governantes. Brasília: Senado Federal, 1998. (Coleção Clássicos da Política).
- ERASMO DE ROTERDÃ. *Educación del príncipe Cristiano*. Madrid: Tecnos, 2012.
- ERASMO DE ROTERDÃ. *Livre-arbítrio e salvação*. São Paulo: Reflexão, 2014.
- ERASMO DE ROTERDÃ. *O papa expulso do céu*. Rio de Janeiro: Livraria H Antunes, 1938.
- FUETER, Eduard. *Histoire de historiographie moderne*. Paris: Felix Alcan, 1914.
- GARIN, Eugénio. *Idade média e renascimento*. Lisboa: Estampa, 1994.
- GAY, Peter. *O estilo na história: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt* (1974). São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.
- GÓIS, Damião. A fé, a religião e os costumes da Etiópia (1540) e Lapônia. In: _____. *Opúsculos históricos*. Porto: Livraria Civilização, 1945.
- GÓIS, Damião. *Chronica do sereníssimo senhor rei Dom Emanuel*: partes I e II. Lisboa: Casa de Francisco Correa, 1566. Disponível em: <<http://purl.pt/14704/3/#/10>>. Acesso em: 16 jun. 2015.
- GÓIS, Damião. *Chronica do sereníssimo senhor rei Dom Emanuel*: partes III e IV. Coimbra: Real Officina da Universidade, 1790. Disponível em: <<https://play.google.com/books/reader?prints=ec=frontcover&output=reader&id=qGtMAAAACAAJ&pg=GBS.PP11>>. Acesso em: 16 jun. 2015.
- GÓIS, Damião. *Correspondência latina*. São Paulo: Annablume; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.
- GÓIS, Damião. *Crônica do príncipe D. João*. Lisboa: Offinica da Musica, 1724. Disponível em: <<http://purl.pt/286>>. Acesso em: 31 maio 2015.
- GÓIS, Damião. *Ecclesiastes de salaman (1538)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- GRANADA, Miguel Angel. Estudio preliminar. In: ERASMO DE ROTTERDAM. *Escritos de crítica religiosa y política*. Madrid: Tecnos, 2008. p. xvii.
- GUIJARO, Pedro Jiménez. Estudio preliminar. In: ERASMO DE ROTTERDAM. *Educación del príncipe Cristiano*. Madrid: Tecnos, 2012.

HENRIQUES, Guilherme J. C. *Inéditos Goesianos: O Processo na Inquisição, documentos avulsos, notas*. Lisboa: Typ. Da Viúva de Vicente da Silva, 1898. v.2.

HIRSCH, Elizabeth F. *Damião de Góis*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

KOSELLECK, Reinhart. *Historia magistra vitae: sobre a dissolução do topos da história moderna em movimento*. In: _____. *Futuro passado (1979): contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contratempo, 2006. p. 41-60.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da inquisição portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

MENDES, Antônio Rosa. *A vida cultural*. In: MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal: no alvorecer da modernidade*. Lisboa: Estampa, 1997. p. 333-371.

MILTON, John. *A tenência dos reis e magistrados (1649) e defesa do povo inglês (1651)*. In: _____. *Escritos políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NASCIMENTO, Sidnei Francisco de. *Erasmus e Lutero: o livre-arbítrio da vontade humana: Revista Filos*, [S. l.], v. 18, n. 23, p. 89-103, jul./dec. 2006.

OSÓRIO, Jorge Alves. *O convivium religiosum de Erasmo, numa edição coimbrã dos colóquios. Humanitas*, [S. l.], v. 25-26, 1974.

PAIVA, José Pedro. *Católico sou e não luterano: o processo de Damião de Góis na inquisição (1571-1572)*. In: SERRÃO, José Vicente (Coord.). *Damião de Góis: um humanista na Torre do Tombo*. Lisboa: IAN/TT, 2002. p. 21-22.

PEREIRA, Belmiro Fernandes. *Antigos e modernos: o humanismo norte-europeu nas retóricas peninsulares do séc. XVI. Península: Revista de Estudos Ibéricos*, [S. l.], v. 5, p. 93-101, 2008.

POCOCK, J. G. A. *The machivellian moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

POPKIN, Richard. *La historia del escepticismo desde erasmo hasta spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

PROCESSO DE DAMIÃO DE GÓIS. *Inquisição de Lisboa, processo nº17170, com o código de referência PT/TT/TSO-IL/028/17170. Conservado no Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo (IAN/TT). Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/viewer?id=2317173>>. Acesso em: 15 jan. 2016.*

SÁ JUNIOR, Luiz Cesar de. *O humanismo português entre o latim e o astrolábio: notas sobre a Translatio Imperii e os Itinerários de Damião de Góis (1523-1567)*. Disponível em: <www.ilb.ufop.br/IIIsimposio/06.pdf>. Acesso em: 26 jan. 2016.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno (1978)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

SOARES, Nair de Nazaré C. Humanismo e pedagogia. *Humanitas*, [S. l.], v. 2, n. 47, p. 799-844, 1995.

TOIPA, Helena Costa. O ofício à Rainha Santa Isabel, de André de Resende. *Máthesis*. Viseu, n. 20, p. 55-75, 2011.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1994.

WHITE, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX (1973)*. São Paulo: Edusp, 1995.

Recebido em: 13-01-2017

Aceito em: 06-11-2017

