



AOS BONS ENGENHOS DE ÂNIMO INVENCÍVEL. POESIA, POLÍTICA E IMPÉRIO PORTUGUÊS EM ANTÓNIO FERREIRA

Doi: 10.4025/8cih.pphuem.3685

Ricardo Hiroyuki Shibata, Delet/UNICENTRO

Resumo

Por volta de 1550, a obra literária do poeta português António Ferreira (1528-1569) sofre uma radical mudança de direção temática. A derrocada do Império lusitano e o debate (por vezes) acirrado acerca do abandono das praças no além-mar, ofereceram a oportunidade (pelo menos, indiretamente) para Ferreira de expressar sua crítica ao modo de conduzir o governo dos povos conquistados, sobretudo quanto ao aspecto militarista e corrupto de tal empreendimento. Para ele, melhor alternativa seria a conquista de mentes e corações – um domínio moral, portanto –, com destaque para o poder do “ânimo invencível”. De fato, tratava-se de uma “nobreza de espírito”, cujo fundamento seria a vitória sobre si mesmo, conforme rezava certa matriz estoica, e a capacidade de congregar os “bons engenhos”, justamente aqueles que se dedicavam ao aprimoramento da virtude e ao cultivo das letras. A partir disso, o pensamento literário de Ferreira concebia a escrita de um poema épico (o gênero literário de maior prestígio à época), não apenas em termos de um esforço individual, em que uma única personalidade (um herói) se sobressairia, mas de um grupo coeso e unido, cuja maior perfeição antropológica realizar-se-ia por meio de um convívio social fundado em laços de “amor”, “fé” e “liberalidade”.

Palavras Chave:

Renascimento; século XVI; História de Portugal

Introdução/justificativa

Na metade do século XVI, as cartas em verso já não eram um gênero novo na Literatura Portuguesa do Renascimento. Basta ver os testemunhos do *Cancioneiro Geral* (1516), de Garcia de Resende; e a obra de Francisco de Sá de Miranda (1487-1558) (CIRURGIÃO, 1997, p.56).

Segundo a tradição literária, a carta em verso seguia o modelo estabelecido pelo poeta romano Horácio, sendo definida como um diálogo (*colloquium*) entre amigos ausentes, em que fala apenas um dos interlocutores, com a finalidade de aconselhar a prática da virtude, vituperar os maus costumes ou celebrar o destinatário. É por isso que incluem referências pessoais (elementos biográficos), com o nome do destinatário ou do remetente, circunstâncias que os identificam e o tipo de relação que ambos mantêm. A organização dos temas é mais ou menos aleatória. Foi justamente esse “cuidado descuidado” que mais interessou aos autores do Renascimento (FARDILHA, 2003).

Escrever uma carta era como dar “um presente a um amigo ausente”, quer dizer, prestar um serviço aristocrático por meio do qual se retrata o caráter (*ethos*) de quem escreve, com elegância e maestria linguística.

De fato, a habilidade de escrever cartas é uma das ações mais praticadas pelo homem de corte no século XVI, e, como todas as ações que dizem respeito à vida pública, era submetida a um forte regramento. Aquilo que lemos hoje em dia como testemunho da subjetividade, sinceridade, dos escritores renascentistas nada mais é do que “efeito de sentido” de uma arte que prescreve justamente escrever de modo natural e verdadeiro (RAMALHO, 1983, p.102).

No século XVI em Portugal, a epístola não possui apenas um fim comunicativo, mas também a função de

articular os cidadãos mais eminentes de uma dada comunidade política dentro do quadro especializado da república das letras. A epístola fixa as normas comuns de discussão entre eruditos (temas, vocabulário, estilo).

A epístola estabiliza os seus enunciados num quadro de princípios capaz de legitimar uma ordem de domínio, de definir padrões de conduta e de regumentar a interação entre pessoas e grupos. Elas ratificariam, assim, um complexo de intercâmbios sociais, cujo conteúdo e extensão doutrinava o modo de proceder das várias partes da comunidade.

Deve-se levar em conta que a matriz da ordem comunitária era dada pelo núcleo familiar – e não os indivíduos –, como lugar estratégico onde se pode flagrar aquela “sociabilidade natural” dos homens de que fala a ortodoxia católica. A partir daí, é mais pertinente falar de uma sociedade civil (a esfera extra-doméstica) constituída por um aglomerado de famílias, ordenadas e hierarquizadas, segundo deveres e obrigações morais, chefiados pelo “poder paternal” do príncipe. Assim, todo o vocabulário em torno das tópicas da “graça” e do “serviço” sinaliza que a troca de bens materiais e de favores era, antes de tudo, decorrência imediata, de um espaço de cooperação e de entre-ajuda, conforme dimensão catolicamente caritativa.

Então, a maior perfeição antropológica é diretamente proporcional à capacidade de partilhar e ajudar os outros. Daí que o lugar estatutário superior denote a excelência moral e o dever de disseminar os valores mais prestigiosos que compõem as normas sociais, como exemplo para os outros estamentos, para manter a legitimidade da ordem e dos espaços de poder. A identidade nobiliárquica (o *habitus*) é dada em termos de “conservação” e “memória” da “teoria dos serviços” sobre a qual a aristocracia de corte ratificava o pacto constitucional com o poder régio

(MATTOSO, 1998, v.II, p.243).

A epistolografia quinhentista em verso em Portugal seria parametrada por um duplo eixo de questões: primeiro, as regras da arte epistolar: um tipo específico de interlocução com o destinatário; e, segundo, a manutenção de práticas de sociabilidade dadas no interior de um determinado estrato social (pessoas que se inscrevem no interior de uma mesma “casa”). Ou seja, a epistolografia em verso testemunha uma forma muito particular de sociabilidade, porque, através de seu esforço de codificação e controle dos comportamentos, ajuda a disciplinar, estabilizar e dinamizar os intercâmbios sociais, regulamentando os “lugares” dos interlocutores na hierarquia.

Objetivos

A apropriação dessa matriz horaciana, que se dá em base “familiar”, é particularmente visível na epistolografia em verso em língua portuguesa produzida por António Ferreira (1528-1569). Nesse sentido, suas epístolas são representativas para conhecermos de modo estratégico a apropriação da matriz clássica (estrutura e emulação de procedimentos literários) e o funcionamento da sociabilidade aristocrática a partir de uma “prática letrada” quinhentista.

Resultados

Para a epistolografia de António Ferreira, é possível reconhecer algumas linhas relevantes de pesquisa: 1) a defesa da língua portuguesa, ou seja, todas as suas epístolas são escritas em português, portanto contra o preceito geral, corrente na literatura portuguesa do período, de escrever também em castelhano; e 2) as questões relativas à expansão portuguesa na África e na Ásia.

Dois aspectos mutuamente dependentes, cuja linha de força central retoma o argumento defendido por António de Nebrija, segundo o qual “a língua é companheira do império” (la

lengua es compañera del império). Nebrija, porém, pensava na elaboração de uma gramática do castelhano, e, a partir dela, numa comunidade lingüística que servisse aos intentos de unificação política sob os Reis Católicos. Para Ferreira, a defesa da língua era não só a defesa de um poderoso instrumento de consolidação do Império português, à época, de escala trans-atlântica, mas também de evangelização dos povos recém conquistados, da expansão da fé cristã. Em ambos, a noção de que a língua constitui o cimento que dá liga às diversas partes da comunidade política e que solidifica os laços sociais entre elas, como já tinha afirmado Dante Alighieri acerca do “vulgar” (REBELO, 1982, p.78).

A dignidade da língua portuguesa, em Ferreira, contudo, era mais radical, pois muitos escritores portugueses produziam em castelhano (língua literária da Península Ibérica) para angariar renome além-fronteiras. Para ele, as letras portuguesas deveriam livrar-se dessa sujeição, para que a *respublica litteratorum* dos lusitanos (essa família unida por afinidades) ocupasse o merecido lugar de prestígio no contexto do movimento renascentista internacional.

O pensamento linguístico de Ferreira visa então a constituir a identidade social de um grupo, fundamentado na adoção de uma determinada língua comum de comunicação e nutrido por determinadas práticas literárias. São mais do que conhecidas a sua predileção pelas formas de matriz clássica e a sua enorme insistência em dar conselhos acerca da “arte poética”. Basta notar que, no horizonte de suas expectativas, estava a escrita de uma epopéia nacional, cujo assunto deveria ser exatamente a fortaleza (*fortitudo*) dos portugueses ilustres e as suas respectivas ações gloriosas pela expansão da fé e do império. Isto viria coroar a aventura no além-mar, ratificando assim a “memória social” – a imagem do passado (com seus personagens paradigmáticos a

serem celebrados pela posteridade), concebida por um dado grupo e compartilhada por seus membros.

Para realizar tal empreendimento, Ferreira não pensava em Camões, muito menos nos feitos heróicos de Vasco da Gama, mas a princípio em João Roiz de Sá de Meneses e seus filhos, Francisco e António; Pêro de Andrade Caminha, Diogo Bernardes; António de Castilho e Diogo de Teive. Os escritores se recusaram em geral por motivos pragmáticos. Diogo Bernardes, por exemplo (carta a António Castilho), abandonou a ideia de um poema épico, por faltar um mecenas que o patrocinasse. Camões usou o mesmo argumento, mas, mesmo assim, arriscou e acabou escrevendo *Os Lusíadas*, publicado em 1572, com privilégio real (SILVA, 2011, 576).

Como se pode constatar, por volta de 1550, as epístolas em verso (e outras produções correlatas) de António Ferreira sofrem uma mudança de direção temática. É justamente a partir deste momento estratégico que Ferreira se dedica a pensar a questão da expansão portuguesa no além-mar. São dessa época as cartas II.7 (A João Lopes Leitão, na Índia), que destaca o amor pelas letras e inteireza moral do destinatário, e a carta II.11 (Ao Conde de Redondo, D. Francisco Coutinho) (FERREIRA, 2000, p.234s), cuja matéria trata especificamente de uma questão polêmica para a sociedade portuguesa de Quinhentos: o abandono da praça de Arzila no Marrocos (THOMAZ, 1994, p.334). Ambas, por sinal, oferecem a oportunidade (pelo menos, indiretamente) para Ferreira expressar sua crítica ao modo de conduzir o governo dos povos conquistados, sobretudo quanto ao aspecto militarista e corrupto do empreendimento.

Essa crítica é mais explícita e, portanto, mais aguda, na carta II.8, destinada a D. Constantino, filho do duque de Bragança, escrita *circa* 1558, data em que partiu para governar a Índia.

Ferreira compara os valorosos portugueses com os deuses e heróis da Antiguidade e faz presente a tópica horaciana contra a inveja; depois, relembra um antepassado famoso do duque, Nun'Alvares Pereira, como modelo de justiça, valor e virtude. Ferreira pretende que D. Constantino continue a expansão portuguesa no Oriente, mas diverge da opinião que isso deva acontecer em termos de domínio militar. Para ele, melhor alternativa seria a conquista de mentes e corações – um domínio moral, portanto. Aqui, Ferreira destaca o poder do “ânino invencível” (a vitória sobre si mesmo, conforme rezava a matriz estoica) (FERREIRA, 2000, p.252).

Para Ferreira, a poesia teria a capacidade de proporcionar “pureza”, “fermosura rara”, “graça nova”, ofertando as condições necessárias para a realização de um projeto de vida com caráter de mandato divino. Ferreira percebia a poesia sob um ponto de vista quase religioso, quer escrevesse sob política, moral ou até mesmo nas composições de temática bucólica. Em toda a sua obra, havia uma consciência que esses assuntos só poderiam ser expressos de modo adequado se recebessem um tratamento poético. Assim, a grandeza de um acontecimento deveria necessariamente vir acompanhado de seu correspondente em verso igualmente grandioso. Do mesmo modo, uma poesia bem elaborada teria a capacidade de transformar e elevar o estatuto de qualquer assunto.

Nesse sentido, o exercício das letras teria caráter sapiencial; distante, portanto, das “cousas de folgar”, que faziam o divertimento dos fidalgos desse período. Ferreira considerava a poesia como atividade humana por excelência (“uma arte elevada”) e o dever do poeta era afirmá-lo em todas as oportunidades. Seria um “monumento da cultura”, a exaltação da mentalidade renascentista do século XVI, mais do que uma ferramenta ideológica para celebrar o espírito de Cruzada ou os valores guerreiros dos

lusitanos no Oriente.

Se a poesia é uma forma de benção divina ou uma forma de manifestação da divindade de Deus nos negócios mundanos, como queria Ferreira, isso se daria porque essa indulgência espiritual encontraria a digna retribuição em vida e depois se prolongaria para a posteridade cantada pelos poetas.

Mesmo porque a poesia, para além de seus aspectos formais (apropriação de modelos da Antiguidade clássica ou enquadramento em um certo gênero literário), é um meio de aperfeiçoamento moral e espiritual. Porém, as Musas só se revelam àqueles que se dedicam ao estudo e ao aperfeiçoamento de si. Os valores materiais e a cobiça dariam lugar ao exercício poético, cujo objetivo seria conquistar os bens espirituais.

Para Ferreira, seria preciso proteger os poetas, pois eles seriam a salvaguarda dessa nobreza de espírito. E essa tarefa é de responsabilidade dos grandes senhores, que além de fonte de mercês e dádivas, seriam os herdeiros legítimos dessa virtude perdida, mas também os únicos com condições de apreciar os dons da poesia. De igual modo, Ferreira entendia que a prática poética exerceria em seu mecenas um poder inspirador, que o conduziria ao desejo de fama e glória imortais.

Tratava-se de uma decorrência imediata: a leitura da boa poesia levaria o leitor a querer realizar feitos grandiosos; e os feitos grandiosos levariam à necessidade de imortalizá-los em forma de versos, que ecoariam pela eternidade. Porém, isto aconteceria apenas com as pessoas virtuosas e espiritualmente elevadas. Para o “vulgo”, a poesia permaneceria restrita a seus efeitos estéticos ou a apreciação de um preciosismo sem a inteligência do conteúdo. Seria apenas um prazer efêmero para preencher momentos de ócio ou um exercício de erudição vazia. O “vulgo”

também consideraria os grandes feitos como uma maneira de conseguir benesses e riquezas, restrito portanto tão somente no âmbito material. Aliás, todo aristocrata de alta estirpe teria por vocação material a realização de grandes feitos e por vocação espiritual permanecer para além da precariedade da existência e da transitoriedade do tempo. Uma e outra vocação só poderia ser realizada por meio das letras quer pela leitura dos bons livros, quer investindo e patrocinando a produção literária dos bons autores (FERREIRA, 2000, p.212).

Tudo isso apenas os “bons engenhos” e “bons espritos” – aqueles versados nas letras e, portanto, com forte pendor ético e com valores morais prestigiosos – poderiam entender completamente. Por outra, o “vulgo”, embora tenha sangue nobre e estirpe aristocrática, compreende a “honra” e a “liberalidade” como uma maneira restrita de angariar a glória por si mesma (FERREIRA, 2000, p.235).

Como dizia o *letrado* Pedro Fernandes, professor na Coimbra quinhentista, aos poetas era votado, então, o “dom e graça dos deuses” e as suas obras, antes “divinas que humanas”, conseguiriam interpretar a “essência” recôndita das “coisas”, ou seja, “expor e desenvolver com mais eloquência e elegância as deliberações do espírito”, censurando e doutrinando os “costumes”.

Quer se possa considerar a matriz estoica (louvor da justiça, moderação, temperança e prudência; aversão à ganância; elogio da amizade), quer leve em conta a perspectiva histórica da expansão ultramarina, Ferreira pensava esses dois aspectos como faces complementares e mutuamente dependentes, dados a partir de um gênero literário.

Considerações Finais

A escrita de cartas era considerada então prova pública da

benevolência que existia entre remetente e destinatário, mesmo porque a lógica das afinidades na Época Moderna pressupunha não só os vínculos familiares, mas também formas plurais de fidelidade (de vassalagem, estatuto, clã, de facção), com sua base comum assentada no mandato divino de amor pelo próximo (*caritas*).

O que demonstra a enorme valorização da troca epistolar – daí tantos escritores terem se dedicado a escrever e a publicar cartas – que residia nesse potencial preceptivo, cujo círculo de ação (pragmática) se relaciona com a doutrina da “economia” – aquela parte da moral antiga que disciplinava as relações entre pessoas pertencentes ao mesmo *oikos*, ligados por laços consangüíneos (agnatos) ou por afinidade (cognatos), e situadas ou não num mesmo estrato da hierarquia. A rigor, eram as diversas operações dadas no interior dessa “família alargada”, que subsidiavam os mecanismos lingüísticos de autolegitimação (ou “procedimentos de verdicção”). Portanto, a epístola é uma forma modelar de práticas históricas doutrinariamente instituídas, em que a atribuição de signos de distinção social em nada lembra a sociabilidade de nossos dias, fundada na ausência de formalização ou de rituais públicos.

É correto afirmar que as epístolas dizem muito sobre seu próprio estatuto literário (arte do discurso). É correto afirmar também que definem uma

poética da sociabilidade: uma forma discursiva particular, com seus temas e estratégias argumentativas, que imitam (emulam) a partir de uma matriz clássica. Essa sociabilidade está restrita a um determinado grupo social, em que seus membros compartilham valores e interesses comuns, objetivando manter uma hierarquia rigidamente estratificada. Uma sociabilidade que se fundamenta a partir da consciência de subordinação e mando, gratidão e fidelidade, conhecimento e aprimoramento de si mesmo, e das diversas formas de solidariedade aristocrática.

Referências

- CIRURGIÃO, António. **Novas Leituras de Clássicos Portugueses**. Lisboa: INCM, 1997.
- FARDILHA, Luís de Sá. O “filo-castelhanismo” de Francisco de Sá de Meneses. **Península**. Revista de Estudos Ibéricos, n.0 (2003), pp.201-208.
- FERREIRA, António Ferreira. **Poemas Lusitanos**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000.
- MATTOSO, José (Dir.). **História de Portugal**. Lisboa: Estampa, 1998.
- RAMALHO, Américo da Costa. **Estudos sobre o século XVI**. Lisboa: INCM, 1983.
- REBELO, Luís de Sousa. **A tradição clássica na Literatura Portuguesa**. Lisboa: Livros Horizonte, 1982.
- SILVA, Vitor de Aguiar (org.). **Dicionário de Luís de Camões**. Lisboa: Caminho, 2011.
- THOMAZ, Luís Felipe. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994.