

CHRISTIANA PERSUASIO ERASMI OPINIONE¹

1 – Na dedicatória da segunda redacção de uma das suas primeiras obras, o *Antibarbarorum Liber*², impresso em 1520, Erasmo foca um dos temas mais enraizados na tradição cultural cristã: como podia o cristão culto evitar o fascínio causado pela literatura antiga³, dando razão aos que, na sua ignorância, se mostravam insensíveis ao conteúdo doutrinário dessas *litterae* que os homens do saber e amigos da convivibilidade não sem razão chamavam «bonae»⁴. Por outras palavras, que utilidade deveria ter a literatura antiga para homens que deviam ser essencialmente formados numa cultura assente na *pietas* e na *fides christiana*? Por outras palavras, se «adeo Christiani nihil habemus ab ethnicis non traditum»⁵, como pode haver cristãos tão incultos que vejam heresia no amor pelas letras: «haeresim esse scire Graecas literas, haeresim esse loqui quo more locutus est Cicero»⁶?

¹ Trabalho realizado no âmbito do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

² Dos *Antibarbari* conhecem-se hoje duas redacções: a que saiu em Basileia em 1520, escrita entre 1518 e 1520, editada por Froben, e a que se conserva no manuscrito de Gouda, dada a conhecer em 1930 por A. Hyma. Cf. a introdução de Kazimierz Kumanięcki ao *Antibarbarorum Liber*, nas *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami* [ASD], I-1, Amesterdão, 1969, p. 7s. A obra assenta num cenário que Erasmo utilizou várias vezes para diálogos construídos a partir da convenção ficcional de uma conversa entre amigos, num ambiente de sossego agradável, nos arredores de Bergen, onde um deles, Judocus Batt, possuía um «praediolum rusticanum». Aliás, a abertura é toda ela convocadora do modelo do «locus amoenus», instituidor do ambiente de recolhimento e de silêncio entendido como requisito comum para a conversação entre amigos eruditos.

³ Falando de si: «sed naturae sensus quidam ad Musarum sacra velut afflatum rapiet»; cf. *Antibarbarorum Liber*, ASD, I-1, p. 36, l. 7.

⁴ ASD, p. 41, l. 20.

⁵ ASD, p. 80, l. 23.

⁶ ASD, p. 56, l. 19.

A questão era antiga; colocara-se aos primitivos autores cristãos, num quadro evidentemente distinto daquele em que Erasmo escrevia e aconselhava. Mas a admiração deste por S. Jerónimo e a sua dependência doutrinária em relação a S. Agostinho levavam-no valorizar a similitude de situações religiosas, com claro impacto na concepção do tipo de discurso a utilizar.

Nesse início da dedicatória deste diálogo ao humanista Ioannes Sapidus, Erasmo actua de um modo que utiliza por vezes em paratextos seus do mesmo tipo, evocando, como argumento justificador de fundo, um evento da sua experiência pessoal, como introdução à abordagem do assunto: em que medida podem as letras antigas ser úteis ao cristão, na elaboração, prática e comunicação devotas? Até que ponto se legitima o recurso dos cristãos aos autores da antiguidade pagã? A questão provinha da Patrística do séc. II, sob a influência do estoicismo e do platonismo, de que fora exemplo Justino, que, ao interpretar no texto joanino a tradução de *logos* por *verbum*, acentuava que todos os que, antes de Cristo, haviam vivido de acordo com a razão podiam ser considerados como cristãos⁷.

Neste quadro, a formulação do *Conuiuium Religiosum*, certamente um dos principais diálogos dos *Colloquia Familiaria*, «sancte Socrates ora pro nobis»⁸ surgirá mais tarde, em tom provocatório, para exprimir as consequências deste início do Livro I dos *Antibarbari*. Para tal serve a evoca-

⁷ É por demais evidente para as correntes espirituais renascentistas a importância dos primitivos autores cristãos que, no contexto cultural criado pelo helenismo alexandrino, buscaram equacionar as articulações entre a cultura filosófica «pagã», sedutora na sua dimensão especulativa e espiritualizante, e as novas perspectivas religiosas «cristãs»; cf. por exemplo CROUZEL, Henri, S. J. – *Une controverse sur Origène à la Renaissance: Jean Pic de la Mirandole et Pierre Garcia*, Paris, 1977; cf. DRONKE, Peter – *Sources of Inspiration. Studies in Literary Transformations, 400-1500*, Roma, 1997, «Gli dei pagani nella poesia latina medievale», p. 243s.

⁸ *Opera Omnia* (ASD), I-3, Amesterdão, 1972, p. 254, l. 710. A expressão aparece neste colóquio numa sequência que analisa a distinção entre a moral «étnica» e a *pietas christiana*: acima do modelo da moral «arrogante» de Catão estava o exemplo de um Sócrates, cuja atitude diante da morte assentava muito melhor «in hominem Christianum» (ASD, I-3, p. 254, l. 701). O *Conuiuium religiosum* surge na sua redacção amplificada e definitiva na edição dos *Colloquia* de Basileia, 1522; no entanto, nessa altura a imagem era familiar a Erasmo, já que na edição de 1520 dos *Antibarbari* recorria a um idêntico argumento: como é possível os cristãos condenarem as obras dos clássicos pagãos, se todos se serviam delas: «Ardet apud inferos Vergilius et eius poemata cantat Christianus?» (ASD, I-1, p. 80, l. 26-7).

ção do testemunho pessoal: a inclinação para o amor das «bonae litterae» é um impulso e uma força da natureza («naturae uis»); ou seja: eu o posso confirmar, porque nos tempos de jovem vivi arredado da possibilidade de tirar proveito das boas letras («quod me puero prorsus exsulerent ludis litterariis, cum deessent librorum ac praeceptorum subsidia»)⁹. Sendo «naturalis» tal impulso, difícil seria resistir-lhe: em Erasmo esta ideia do estatuto natural, ou seja, intemporal, das letras antigas mantém-se constante ao longo das diversas ocasiões, quase sempre polémicas, em que teve de defender as virtudes do saber fixado e transmitido pela palavra escrita contra aqueles que alegadamente temiam que a «doctrina» moral dos antigos autores afectasse a «pietas» e a «devotio» cristãs. Como em todas as polémicas, a estratégia do exagero serve para enfatizar o valor dos pontos de vista defendidos. Assim, na sequência «Non quod aliorum studia damnem (...), sed quod intelligam quam frigida, manca, caecaque sit eruditio, si quis Musarum detrahat praesidia»¹⁰, surge a técnica da caracterização deformadora por meio de uma lista enfática de lexemas evocadores de uma hierarquia depreciativa ligada a aspectos do concretismo sensorial, vulgar nos textos erasmianos, sobretudo nos mais motivados pela *diffamatio*.

Ora o que aí ele pretende transmitir aos leitores é a ideia de que a «scientia» não esgota a figura do bom cristão e que, aliás dentro da noção de «ecclesia» tal como a etimologia do termo indica, o desempenho comunicativo não devia evitar os exemplos teóricos e concretos dos textos antigos, tão fortemente elaborados com base na reflexão sobre a ciência e a arte de usar a palavra para actuar de forma eficaz no espírito dos outros. Erasmo não colocava, por exemplo, a questão da evangelização de povos não cristãos e nem dedicou atenção ao problema, já dos seus dias, da evangelização dos povos descobertos noutras partes do mundo desde meados do séc. XV¹¹. Pensava, essencialmente, no indivíduo como elemento da «respublica Christiana», nesse sentido histórico-geográfico de «populus Christianus» como fundamentalmente europeu. A ideia de «colloquium»

⁹ ASD, cit., p. 35, l. 3-4.

¹⁰ ASD, cit., p. 35, l. 11-13. Tópico que Cataldo trouxe para os meios aristocráticos cultos no final do séc. XV, como se vê na carta a D. Fernando de Meneses; cf. SÍCULO, Cataldo Parisio – *Epistolae et Orationes*, ed. fac-similada de Américo da Costa Ramalho, Coimbra, 1988, fo. [i vi rº] – [i viii rº]

¹¹ O que não implica que o erasmismo estivesse ausente do pensamento daqueles que se debruçaram sobre a questão.

como forma adequada à comunicação entre os cristãos deve ser vista neste contexto. A sua perspectiva da persuasão também¹². Nesta base, o amor das letras, que tão fundas raízes medievais e monásticas trazia consigo, envolvia-se de uma sensibilidade pessoalizada, em tom confessional, de um Erasmo que procura mostrar-se como naturalmente atraído pelo apelo das letras e do prazer literário, seduzido pela capacidade comunicativa dos textos antigos¹³. Evocando o fascínio que sobre ele exerceu, pela leitura e pelo contacto pessoal, John Colet, percebeu que a «sententia» cristã tinha de ser «patrocinada» pela «eloquentia», que era impossível, sobretudo quando Aldo Manúcio difundia, a partir de Veneza, em boas impressões tipográficas, os grandes textos literários da Antiguidade, continuar a tudo condenar só porque não era cristão: «O contemptorum stolidum pecus!»¹⁴.

E a diatribe continua, como é habitual também no autor, que carrega uma enorme profusão de citações confirmativas dos pontos de vista e argumentos que vai apresentando; com tal processo, procurava, sobretudo na parte final do texto, esmagar os opositores, esses «bárbaros» que não distinguiam entre «superstitio» e «pietas».

2 – A citação é aspecto importante na focagem de um tema como o da persuasão apropriada ao cristão. Pode dizer-se que o emprego da cita-

¹² Erasmo conta menos como teólogo, gramático ou sábio erudito do que como escritor, em latim, como um «amoureux du langage, doublé d'un merveilleux manieur de mots», ainda que tenha só escrito em latim; cf. DELÈGUE, Yves – *Erasme ou le sujet de la philologie*, in «Les commentaires et la naissance de la critique littéraire. France / Italie (XIV^e-XVI^e siècles)», Paris, 1990, p. 71. É nesse sentido que se devem ler as palavras seguintes do Livro I dos *Antibarbarorum*: «Eo, inquam, ut nullas Ethnicas litteras fugiamus, sed repurgatas, ad Christianorum eruditionem transferamus: quod si tu secisses, non hic marmoreus adstares. Quod autem repurgatas dixi, non ad scientiam, sed ad opinionem volo» (ASD, cit., p. 112, l. 17-20).

¹³ O «louvor das letras» significava bastante mais do que o que poderá hoje parecer um lugar-comum, de tão vulgar é referi-lo a propósito do humanismo renascentista. No entanto, as «laudes litterarum» exprimiam uma concepção moderna da cultura, tirando proveito das possibilidades que o impresso oferecia para a divulgação do escrito, com todas as consequências daí decorrentes, potencialmente distintas das medievais; cf. RICO, Francisco – «*Laudes litterarum*»: *Humanisme et dignité de l'homme dans l'Espagne de la Renaissance*, in «L'Humanisme dans les Lettres espagnoles», Paris, 1979, p. 31s; CERQUIGLINI, Bernard – *La paraphrase essentielle de la culture scribale*, in «Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale», 14-15, 1989-1990, p. 9s.

¹⁴ ASD, cit., p. 77, l. 4-5.

ção, sobretudo se feito de forma sistemática e como factor de produção e organização estratégica do texto, acarreta uma «arte de citar», implicada na poeticidade literária¹⁵. Em boa análise, em Erasmo a citação não deverá ser perspectivada sob a forma redutora da «imitação» dos modelos antigos (o *Ciceronianus* abordará o problema uns anos depois); ela fazia parte do «raptus» que o jovem Erasmo sentia pela literatura e pela poesia dos antigos. Por isso, tornava-se imperiosa em discursos polemizantes, largamente recorrentes à argumentação literária.

Erasmo, infatigável editor de textos antigos, clássicos e cristãos, foi também um insaciável citador; o aproveitamento das *sententiae* autorizadas pelas fontes originais constituiu nele um modo de criação literária, endereçada à «doctrina», como atestam os *Adagia*, sucessivamente acrescentados e editados, de que se serviriam posteriormente aqueles que, como os Jesuítas¹⁶, prolongariam muitas das suas preocupações pedagógicas.

Recorrer à *sententia* alheia, não de forma aleatória mas produtiva, constituía importante procedimento da actividade letrada pós-clássica e medieval¹⁷ e implicava uma técnica de assimilação discursiva e textual que, no quadro do humanismo filológico e do texto fixado através da impressão tipográfica, se desviava já dos hábitos alegadamente menos rigorosos dos medievais. No entanto, estes, apesar das críticas que lhes lançaram os humanistas do Renascimento, que transformaram em lugar comum a referência à Idade Média como tempo das trevas e da ignorância, haviam citado de forma extremamente criativa, colocando-se perante o texto antigo (disponível em poucas e por isso valiosas cópias manuscritas) com uma empatia que, sem jogos de paradoxo, podemos considerar em vários aspectos mais interessante do que a prática escolar da citação em muitos autores humanistas¹⁸. Utilizar os textos antigos mediante o pro-

¹⁵ Cf. OSÓRIO, Jorge A. – *Diálogo e citação nos «Colóquios» de Erasmo*, «Humanitas», XLI-XLII, 1990, p. 99s; DUPONT, Jacques – *Sur l'«art de citer» dans la quatrième partie des Mémoires d'Outre-Tombe*, «Bulletin Budé», 1, Paris, 1998, p. 59. COMPAGNON, Antoine – *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, 1979.

¹⁶ Cf. MIRANDA, Margarida – *Uma 'paideia' humanística: a importância dos estudos literários na pedagogia jesuítica do séc. XVI*, «Humanitas», XLVIII, 1996, p. 223.

¹⁷ Sobre a citação na prosa latina pós-clássica, cf. HAGENDAHI, Harald – *Methods of Citation in Post-Classical Latin Prose*, «Eranos», XLV, 1947, p. 114s.

¹⁸ Poderá falar-se de uma «recontextualização», como faz J. Schnapp a propósito da obra de Hildegard de Bingen, *Lingua ignota*, focando como a Idade Média pode mesmo ser vista como a «idade de ouro do neologismo e invenção verbal» (no caso do latim);

cesso citativo era, para Erasmo, um modo de garantir a literariedade do seu texto e um modo de fortalecer os mecanismos de convencimento dos leitores e do auditório para quem escrevia e publicava.

A lição de S. Basílio, mas também de S. Jerónimo e de S. Agostinho (apesar das *Confissões*)¹⁹, tinha toda a actualidade para Erasmo, pesasse embora a outros cristãos, como Savonarola²⁰ e Lutero. O problema era a *ignorantia* do povo cristão, alimentada pela *superstitio* ou *hypocrisia*, resultante da incompetência cultural e devota daqueles que deviam, no seu uso da palavra, «cristianizar» esse povo²¹. O alvo preferido e fácil pela ressonância que obtinha no público leitor eram os frades.

«*Monachatus non est pietas, sed vitae genus, pro suo cuique corporis ingeniique habitu vel utile vel inutile*» é uma das formulações mais célebres de Erasmo²², nas últimas linhas do *Enchiridion*, facilmente descodificada pelos leitores coevos pela sua referência à ignorância do clero regular. Mas, do ponto de vista da concepção do discurso literário do cristão letrado, é mais significativo o passo do *Methodus*: «*Admonendus, ut apposite condiscat citare divinae scripturae testimonia, non e summulis aut contumculis aut collectaneis nescio quibus iam sescenties aliunde alio commixtis ac refusus, sed ex fontibus, nec imitetur quosdam, quos non pudet*

cf. SCHNAPP, Jeffrey T. – *Between Babel and Pentecost: Imaginary Languages in the Middle Ages*, in «*Modernité au Moyen Âge. Le défi du passé*», Genebra, 1990, p. 178 e p. 185.

¹⁹ Cf. BÉNÉ, Charles – *Culture humaniste et culture médiévale*, in «*Études seizièmistes*» offertes à V.-L. Saulnier, Genebra, 1980, p. 5s.

²⁰ De cuja pregação Erasmo não gostava, como se pode ler no *Ecclesiastes*.

²¹ Erasmo exprime uma constante repulsa pela «multidão» que é «imperita», «superstitiosa», etc. Não se pode dizer que fosse grande o rigor da sua observação da realidade social e até da psicologia dos comportamentos dos seus contemporâneos, pese embora a sua reflexão pedagógica; quando carrega os traços depreciativos das mulheres ou das crianças, podia estar a aferir a realidade pelo ideal, mas não deixava de manifestar um sentimento de incomodidade. Assim, ao aconselhar veementemente no *Enchiridion* que se afastassem os jovens da poesia lírica amatória («*Procul, procul ab auriculis infantilibus amatoriae cantiunculae*», ed. Holborn, cit., p. 89, l. 23-24), traduzia uma visão demasiado «religiosa» da vida concreta; mas, ao proclamar, no mesmo *Enchiridion*, a necessidade da publicitação da doutrina de Cristo entre todo o povo cristão («*Vehementer enim ab istis dissentio, qui nolint ab idiotis legi divinas litteras in vulgi linguam transfusas*», p. 142, l. 10-11), mostrava como a sua visão do mundo estava marcada pela «imitação de Cristo».

²² *Enchiridion Militis Christiani*, in *Ausgewählte Werke*, ed. Hajo Holborn, 3ª ed., Munique, 1964, p. 135.

oracula divinae sapientiae detorquere ad alienos sensus, aliquoties et ad contrarios»²³.

Citar a partir das fontes conduzia à necessidade de as poder ler de forma segura; daí a filologia e a edição através do livro impresso. Esta ideia de convocação do texto primitivo, porque melhor, podia revestir-se de um valor «ilocutório» decorrente da força contida na palavra (*sermo* e não *uerbum*, de conotação mais abstracta) sagrada, portadora do exemplo de Cristo e da sua «doctrina». A citação retirada do texto original e autorizada dispunha de um conteúdo proposicional, útil para a eloquência do cristão, e de uma «força ilocutória», que o poria em relação com a linguagem cristã purificada. O latim era o ponto de partida para ambos estes aspectos²⁴. A persuasão própria do cristão dependia deles²⁵.

3 – É conhecido o início da *Retórica* de Aristóteles, segundo o qual a Retórica é a «antístrofe» da Dialéctica, nesse sentido de que a primeira é análoga da segunda. Tal analogia assenta no facto de que uma e outra incidem sobre questões que, em certa medida, são comuns a todos os homens, não exigindo uma ciência particular. Para levantar questões sobre uma tese, argumentar a seu favor ou contra, em geral todos os homens estão minimamente habilitados; mas uns fazem-no sem qualquer espécie de método, enquanto noutros essa capacidade provém do «hábito» que adquiriram (I, 1354 a).

²³ Ed. Holborn, p. 158.

²⁴ Por exemplo, como é que uma comparação tão sugestiva para definir a frase literária, ou seja a «*continuatio uerborum*» do texto não metrificado, feita por Cícero no *De Oratore*, III, xlvi, 186, ao evocar a imagem das gotas que caem cadenciadamente, com intervalos regulares, instituindo a descontinuidade necessária ao bom discurso, não haveria de seduzir Erasmo, em oposição à inorganicidade dos textos latinos medievais, com uma sintaxe e um léxico tantas vezes contaminados pelas línguas vulgares? Algo totalmente distinto das estratégias propostas em tempos medievais para a arte do discurso; cf. CAPLAN, Harry – *The four Senses of Scriptural Interpretation and the Mediaeval Theory of Preaching*, «*Speculum*», IV, 1929, p. 282s.

²⁵ O tema passava pela questão da possibilidade de «transferência» da meditação contemplativa antiga para a reflexão interiorizada cristã: Marsilio Ficino, Guillaume Budé eram referências nesta matéria. Pode dizer-se que o assunto não era novo: os medievais haviam-no considerado, não só em termos de valorização interior, mas sobretudo em termos de cultura literária e moral, a propósito dos sentidos de que um texto podia ser portador. A alegoria desempenhava aí uma função básica. Cf. por exemplo CAPLAN, Harry – *Art. cit.*

É sabido também que, com esta abertura dos seus três livros sobre a «técnica retórica», o Estagirita encaminha o leitor para a noção de uma Retórica como «método», como via para se alcançarem os meios de persuadir em função dos assuntos (I, 1355 b). E por isso critica os seus antecessores, pelo facto de terem marginalizado o processo mais eficaz da demonstração, o *entimema*, forma retórica do *silogismo*, por sua vez forma fundamental da dialéctica. Esses compiladores das técnicas dos discursos só haviam tratado das provas, ignorando as outras vertentes da demonstração, tanto ou mais importantes para o estabelecimento da persuasão ou *pistis* do auditor a quem se dirige o orador. É certo que, na sua busca por uma estrutura solidamente coerente para a Retórica, Aristóteles deu relevo particular ao *entimema*, deixando de lado a argumentação por meio dos *exemplos*, que, no entanto, seria importante para a retórica da indução²⁶.

A sistematização aristotélica da Retórica foi determinante para a cultura posterior e ainda hoje é em função dela que se constroem as teorias mais importantes da argumentação. Nos tempos recuados da Antiguidade, da Idade Média e do Renascimento por ela passaram toda a formação e toda a fundamentação da arte de utilizar o discurso linguístico para captar ou influenciar a opinião ou a vontade daqueles que alguém, no uso da palavra, perfila como seus auditores ou ouvintes directos. Por isso a dimensão política da oratória romana, a essência catequética da oratória devota medieval ou as modalidades que a palavra assume, através do oral mas sobretudo do escrito e em especial do impresso, no Humanismo renascentista (para nos limitarmos no tempo) dependeram, fortemente, desse esforço reflexivo e pedagógico de Aristóteles.

Centrando-se no método argumentativo, Aristóteles deixou na sombra a questão do orador, ou seja do produtor de enunciados destinados à persuasão eficaz, das suas virtudes, capacidades particulares, peculiaridades morais ou psicológicas. Tudo aspectos pertinentes para quem perspectivasse a Retórica através de prismas menos teóricos e mais pragmáticos. Como Cícero²⁷.

²⁶ Seria de reflectir sobre esta questão a propósito da arte compositiva dos textos humanistas em prosa, tendo em vista a sua organização «arquitectónica»; casos como os *Essais* de Montaigne, paradigmáticos a diversos títulos, têm já sido focados; cfr. GARANDERIE, Marie-Madeleine de la – *L'architecture textuelle à la Renaissance*, in «Études Seiziémistes», cit., p. 65s.

²⁷ Poderia falar-se adequadamente de «la magistrature de la parole»; MICHEL, Alain

Como Aristóteles, Cícero tinha sobretudo em vista a oratória forense, aquela que deveria, nas circunstâncias concretas dos casos, orientar os discursos eficazes para o êxito da causa. Mas Cícero assume uma visão mais humana da retórica e do orador. Insiste, em particular no Livro I e III do *De Oratore* pela voz de Crasso, na necessidade primária de o orador dispor de uma cultura e de uma formação moral alargada, dado que não seria só o domínio das regras teóricas que lhe permitiria produzir o discurso eficaz. Coincidia com o princípio catoniano do orador como «vir bonus dicendi peritus», que postulava a primazia da competência deste sobre o valor dos assuntos, também segundo essa outra regra catoniana «rem tene, verba sequentur».

Marco António, no Livro I do *De oratore*, já se havia manifestado pela ideia de que, mais do que dominar em profundidade os diversos saberes, o orador devia essencialmente privilegiar a prática (entenda-se forense), retomando uma ideia do *Brutus* (52,193): saber algum ou arte alguma existem que não se tornem muito mais eficazes em agradar quando submetidas à acção da eloquência oratória²⁸. Este ponto de vista, que levará o mesmo António a mostrar no Livro III os factores que acentuam a força elocutiva do discurso, sobretudo do discurso livre próprio da prosa (XLVIII, 184s), traduzia uma visão do orador menos ligada à sua personalidade. Mais do que isso, tendia a localizar o centro da eficácia oratória nas regras exercitadas com prática, deixando na penumbra aquilo que Crasso, o *alter ego* de Cícero neste diálogo, tinha salientado e que retomará no Livro III: mais do que da arte ou da técnica, a oratória depende da personalidade do orador, das suas virtudes e da sua aptidão em falar sobre os diversos assuntos, pelo que se impunha nele uma boa formação cultural.

A sugestão de humanidade que esta segunda perspectiva continha seria mais simpática aos autores cristãos dos séculos seguintes. Diante deles levantava-se, porém, um problema que os tempos não conseguiriam solucionar totalmente: qual o valor da retórica pagã para o novo uso da palavra cristã, que necessitava fortemente de ser persuasiva junto daqueles que era preciso atrair e face àqueles outros que, pela sua formação mais culta

— *La parole et la beauté. Rhétorique et esthétique dans la tradition occidentale*, Paris, 1982, p. 56.

²⁸ «Neque ulla non propria oratoris res est, quae quidem ornate dici grauiturque debet» (*De Or.*, II, VIII, 33s).

e letrada, poderiam exercer uma apreciação crítica sobre a arte de dizer dos autores cristãos?

Em Erasmo ainda este dilema e as ambiguidades que o acompanhavam estão presentes. Em sintonia com Crasso (*De Or.*, I, 74-80), também Erasmo entendia que seria bem difícil encontrar um orador ideal; ou melhor, um orador cristão ideal, que, sem perder os benefícios das *humanae litterae*, gentias por natureza, fosse capaz de exercitar as *litterae sacrae*, por natureza fundadas no sentimento cristão. Ora o grande problema para Erasmo residia em conciliar a elegância elocutiva elogiada no *De oratore* com a verdade do *pectus* cristão, movido por virtudes desconhecidas dos antigos; entre elas a caridade.

4 – Consequentemente, um dos aspectos a reter na atitude de Erasmo face à Retórica e às letras antigas tem a ver com este problema, tradicional na cultura cristã europeia: em que medida é que a cultura antiga, sobretudo nas suas modalidades de filosofia e de arte literária, podia ou devia ser utilizada pelos cristãos. A questão preocupou, naturalmente, os primitivos autores da Cristandade, que se confrontavam com dois problemas: por um lado a iniludível atracção exercida pela arte do discurso persuasivo dos séculos precedentes e, por outro, a necessidade de enfrentar, no terreno da conflitualidade argumentativa, os seus antagonistas contemporâneos. Os humanistas do Renascimento fizeram renascer também esta questão, muitas das vezes alegorizada na alusão às mulheres prisioneiras do Egipto. Por aí se confrontaram, em Itália, Ermolao Barbaro e Piccola Mirandola.

Não era fácil conciliar as duas vertentes: pode um autor cristão, sobretudo se e quando exerce a arte do discurso na função catequética de transmitir e explicar a Verdade aos seus irmãos (ou ainda com mais razão a outros não cristãos...), recorrer, para maior eficácia do discurso, à tecnologia retórica antiga e aos modelos dos autores pagãos?

5 – Cícero foi um dos autores mais editados por Erasmo. Em 1507 saiu em Paris um volume com os textos do *De Officiis*, do *De Amicitia* e dos *Paradoxa* anotados por ele; e em 1523 sai a primeira edição erasmiana das *Tusculanae quaestiones*. As reedições suceder-se-ão continuamente, com o acrescento do *Cato Maior*. Todavia Erasmo não promoveu a edição das obras retóricas de Cícero: nem o *Brutus*, nem o *Orator*, nem o *De Oratore* fazem parte do conjunto ciceroniano a que ligou o nome como

editor ou anotador. Significa isto que lhe interessou valorizar essencialmente o autor moralista, útil em termos doutrinários e de formação cultural. É disso sinal evidente o caso das *Tusculanas*, que, como já foi posto em destaque, constituíram mesmo uma espécie de guia moral do humanismo²⁹.

Numa apreciação global, e sem entrarmos em linha de conta com as variações ao longo da vida, podemos dizer que a fundamental regra de Erasmo, nesta matéria da retórica como noutras, residiu numa tendência clara para o pragmatismo³⁰. Isto é visível na maneira de encarar questões essenciais do tempo, como a educação dos jovens, a formação ou preparação do príncipe, a formação do cristão. Neste terreno pedagógico, Erasmo herda o pragmatismo da «*devotio moderna*», de que foi figura destacada Gerard Grootte, e não se deve perder de vista que foi, em princípio, para um auditório marcado por essa sensibilidade que o Holandês escreveu algumas das suas obras³¹. Formulações tão sintetizadoras do seu pensamento, como «*in manifesto Christianus es, in occulto gentili gentilius*»³², na sua organização frásica tão semelhante às «*sententiae*», repetem-se e retomam-se nos seus escritos, sobretudo naqueles em que se torna perceptível que o auditório visado é não o mundo dos especialistas da ciência religiosa,

²⁹ MARGOLIN, Jean-Claude – «*Les Tusculanes*», *guide spirituel de la Renaissance*, «Présence de Cicéron, Hommage au R. P. M. Testard», Paris, 1984, p. 129s; vid RAMALHO, Américo da Costa – *Os Estudos de Camões*, «Anuário da Universidade de Coimbra», (1980-1981), em esp. p. 40-41, *Cícero nas orações universitárias do Renascimento*, «Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas», Porto, II, 1985, p. 29s; URBANO, Carlota Miranda – ‘*Piratas em Buarcos*’. *Digressão épica na oração de sapiência do P. Francisco Machado – SJ (1629) ou reavaliação dos critérios de produção literária do séc. XVI*, «Humanitas», XLIX, 1997, p. 227s; PEREIRA, Maria Helena da Rocha – *Nas origens do humanismo ocidental: Os Tratados filosóficos ciceronianos*, «Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas», II Porto, 1985, p. 7s; MATOS, Manuel Cadafaz de – *Erasmo. Da sua modernidade*, Braga, 1987. Mas ainda que se considere que o trabalho de Erasmo nestas edições se destinava essencialmente a tirar proveito de uma onda de simpatia que o seu nome promovia no mundo dos homens de formação cultural humanista, a verdade é que elas manifestam também a sua sensibilidade às questões de doutrina e de pedagogia ou de formação, mais do que às de natureza disputativa.

³⁰ Um sinal disto pode ver-se no facto de Erasmo não ter levado a efeito um comentário alargado ao adágio «*Leuissima res oratio*» (*Adagiorum Chilibas Tertia*, III.i.18, ASD, II-5, Amsterdão, 1981, p. 51), com potencialidades de sugestão poética que não aproveitou.

³¹ HYMA, Albert – *The Christian Renaissance*, 2ª ed., Connecticut, 1965, p. 24.

³² *Enchiridion militis Christiani*, ed. Hajo Holborn, p. 74, l. 13-14.

mas o dos leitores letrados e latinistas que constituíam, para Erasmo, o universo dos potenciais bons cristãos.

Por isso, nesses escritos, geralmente mais enriquecidos por uma *vis* polémica e um chamamento mais persuasivo da sensibilidade do leitor (e não esqueçamos que Erasmo pressupõe sempre um leitor...), vamos encontrar, por vezes com alguma intensidade enunciativa, a velha questão de saber até que ponto a eloquência antiga era pertinente para o cristão, sobretudo o orador cristão.

A pergunta, certamente retórica, mas também provocatória, vem na *Hieronymi Vita*: «An Christi professio pugnare cum eloquentia?»³³. Mas ela emerge à superfície dos textos erasmianos, como o *Enchiridion militis Christiani*, de 1503³⁴.

A questão pode considerar-se representativa de tudo quanto preocupou Erasmo como autor e em particular como polemista. Por ela passaram obras como o *Enchiridion*, o *Ciceronianus*, o conhecido colóquio *Conuiuium religiosum*, com o já citado passo «sancte Socrates, ora pro nobis»³⁵, o *Ecclesiastes*.

Como não era fácil resolver a questão, também não foi fácil a Erasmo elaborar um tratado sobre o assunto.

6 – É verdade que Erasmo escreveu algumas obras em relativamente pouco tempo³⁶; o *Ecclesiastes*, porém, foi uma daquelas obras que mais longa gestação tiveram. E no entanto o tema – a formação do pregador ou do persuasor cristão – parecia um objectivo natural num escritor que vinha habituando os seus contemporâneos a intervenções relacionadas com o assunto. Todavia, o *Ecclesiastes* foi projecto longo e que, convém notá-lo, não nasceu de um impulso próprio. Foi um cónego que, em 1519, escreveu a Erasmo para lhe dizer que, face ao que ele vinha publicando, seria útil, e por consequência esperável, que sistematizasse as suas considera-

³³ *Erasmii Opuscula*, ed. Wallace K. Ferguson, Haia, 1933, *Hieronymi Stridonensis Vita*, p. 184, l. 1359.

³⁴ *Ed. cit.*, p. 135, l. 24-25.

³⁵ A dimensão heróica da morte de Sócrates manifestava-se face à que era corrente entre os cristãos «At ego quot vidi Christianos quam frigide morientes. (...) pene desperantes exhalant animam» (ASD, p. 254, l. 713-17).

³⁶ AUGUSTIJN, Cornelis – *Erasmus da Rotterdam. La vita e l'opera*, trad. ital., Brescia, 1989, p. 185.

ções e conselhos sobre o perfil do orador cristão. Erasmo levou tempo a aderir à ideia; mas a correspondência revela como, lentamente e com sobressaltos, se vai debruçando sobre ela ao longo dos anos. Finalmente, em Agosto de 1535, precisamente um ano antes da sua morte, Froben oferece ao público os quatro livros do *Ecclesiastes*. Não é um testamento literário de Erasmo, mas representa uma espécie de súmula do que poderia dizer aos seus contemporâneos sobre este assunto. De facto, nesta última obra Erasmo retoma e compila fundamentalmente muito do que fora dizendo ao longo da vida. Vale, pois, a pena atentar nela.

Os leitores do *Ecclesiastes* sabiam que não deviam esperar novidades nesta última obra, nem quanto às ideias fundamentais do autor em domínios sobre os quais havia formulado tantas vezes opiniões, nem quanto aos recursos discursivos utilizados.

Assim, ao ler, logo no início do Livro II que

«Quod si probatur veterum quorundam sententia, qui dixerunt rhetorice nihil aliud esse quam dicendi prudentiam, quum videamus permultos fuisse facundissimos qui artem prorsus ignorarunt, non video quid utilitatis sint allatura rhetorum praecepta ecclesiastae, quem et virum insigniter bonum et diuinitus eruditum et euangelica prudentia praeditum esse volumus»³⁷,

o leitor não encontrava nada de novo, mas retomava o contacto com uma das ideias fundamentais ou ideias-força de Erasmo: a formação cultural, neste sentido essencialmente humanista de letrada e, por conseguinte, literária, do orador cristão constituía para ele um requisito iniludível. O conhecimento dos princípios, regras e exemplificações retóricas era necessário ao bom persuasor cristão, caso contrário poder-se-ia inferir que bastaria ao cristão ser «bonus» para exercer o uso da palavra de forma útil e pedagógica junto dos outros. Ora se há ideia que Erasmo nunca se cansou de sublinhar foi precisamente que a ignorância é inimiga da «pietas christiana» e, o que é ainda mais, da «philosophia Christi».

Para o humanista holandês, ser cristão passava por aspectos de sentimentos de devoção, de que não se podiam separar aspectos de espiritualidade³⁸, mas passava também por aspectos de formação culta que se recolhiam ou se usufruíam a partir das leituras fundamentais: os textos evan-

³⁷ ASD, V-4, p. 248, l. 35-40.

³⁸ Deve ter-se presente que Erasmo não apreciava particularmente o ascetismo, pelo que a sua espiritualidade tem de ser vista como marcada por um grande pragmatismo.

gêlicos e os bons autores da antiguidade, sobretudo aqueles que, aliás numa tradição muito medieval, eram portadores de doutrinas e mensagens morais, tendencialmente valorizadoras da reflexão interiorista e teleologicamente orientadas para ideais da perfeição moral do indivíduo. De outro modo dificilmente Erasmo poderia ter suscitado tanta simpatia e adesão dos leitores, de forma particular na Europa que se começava a defrontar com as grandes paixões religiosas e teológicas do século.

No mesmo Livro II³⁹ proclamava ele que a «interna species animi» deve migrar para o exterior, «totumque ad suam transfiguret imaginem», ou seja, aquele que pretenda, em termos cristãos, assumir a «ratio condicionandi» tem de ancorar tudo sobre um «pectus» que surgirá necessariamente epifanizado na figura exterior de cada um⁴⁰. Esta ideia de que o cerne do cristão radica num «pectus» é central e obsessiva em Erasmo. Entre outras consequências, como por exemplo uma certa ambiguidade de posições que os contemporâneos não se coibiram de lhe apontar polemicamente, o tema reflectia-se no plano discursivo e da construção literária de vários dos seus textos. Quando se prepara para convocar a atenção do leitor para esta dimensão interiorista e essencial do «christianus», Erasmo normalmente acciona mecanismos de convencimento do seu discurso, seja, por exemplo, através da inserção no texto de relatos breves, do tipo do «exemplum», que lhe permitem narrar sucessos ou situações de que fora pessoalmente testemunha ou participante, contribuindo, desse modo, para um reforço poderoso da verosimilhança da exposição, seja mediante modalidades frásicas de efeito retórico tradicionalmente assegurado, como interrogações em série, ou processos de amplificação do tipo das «enumerationes» vocabulares⁴¹. Mas já não pratica o recurso a outras figuras de ênfase, como a alegoria ou a metáfora culta. É que Erasmo, na sua preocupação em praticar um «genus humile»⁴², segue mais uma tradição medie-

³⁹ ASD, V-4, p. 247, l. 8-11.

⁴⁰ É o caso do conhecido adágio sobre os *Sileni Alcibiadis*.

⁴¹ A enumeração podia frisar o pormenor e, desse modo, favorecer a *evidentia* ou a *enargia* do discurso; Erasmo utiliza este procedimento retórico sobretudo nos momentos em que a acumulação sinonímica serve para destacar a *diffamatio*. Cf. GALAND, P. – *L'«Enargia» chez Politien*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XLIX, 1987, p. 25s.

⁴² Aqui no sentido de AUERBACH, Erich – *Lenguaje literario y publico en la Baja Latinidad y en la Edad Media*, trad. esp., Barcelona, 1969, p. 30s.

val-cristã do que clássica. Isso vê-se muito bem na frequência com que, nas obras mais inspiradas, deita mão de vocabulário cuja referência semântica se situa no terreno da afectividade e da emotividade correntes; pelo menos correntes em autores medievais. Enunciados como «*affectus cordis reluceant in externa hominis imagine*»⁴³ comportam os vectores centrais dessa atitude: oposição entre o interior e o exterior, intensificada por meio de uma lista de opósitos⁴⁴, apelo à sugestão sensorial da luz e do calor, tão frequente em autores espirituais da Idade Média.

E aqui tocamos num outro ponto nuclear do seu pensamento, e que tem a ver com o seu aproveitamento da prosa ciceroniana. Como se referiu, Erasmo editou várias obras de Cícero de teor moralizante e doutrinário, entre as quais as *Disputationes Tusculanae*, que foram das obras mais influentes no humanismo⁴⁵; por outro lado, Cícero emparceira com Sócrates na série de pagãos cujas almas serviam bem para contrastar com as de muitos cristãos, como vem no colóquio *Conuiuium religiosum*, a que já se aludiu. E há que ter presente que é com uma evidente evocação ciceroniana que Erasmo fecha o Livro IV do *Ecclesiastes*, ao apelar para a concórdia entre os cristãos, com base num léxico de clara matriz ciceroniana: «*quae sint officia christianae amicitiae*»⁴⁶. Além disso, o *Ciceronianus* de 1526 constitui, na sua forma disputativa, a expressão explícita de alguns dos aspectos do pensamento humanista erasmiano.

Neste contexto, à primeira vista uma defesa da eloquência como a que é feita por Cícero no Livro II do *De Oratore*,

«*Nam ut usum dicendi omittam, qui in omni pacata et libera ciuitate dominatur, tanta oblectatio est in ipsa facultate dicendi, ut nihil hominum aut auribus aut mentibus iucundius percipi possit*» (II,viii,33),

podia ser subscrita por um Erasmo que tivesse em mente o orador cristão. A «*facultas dicendi*» seria importante factor para a consolidação da paz e liberdade na cidade⁴⁷, isto é, do ponto de vista político da «*societas*» entre

⁴³ ASD, V-4, p. 247, l. 17s.

⁴⁴ ASD, V-4, p. 247, l. 17s, com a utilização da antítese, como faziam os autores medievais; LECLERQ, Jean – *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age. L'amour des lettres et désir de Dieu*, 2ª ed., Paris, 1957, p. 108s.

⁴⁵ MARGOLIN, Jean-Claude – *Art. cit.*

⁴⁶ ASD, V-5, p. 390, l. 571.

⁴⁷ Cfr. *Brutus*, 12, 45.

os cristãos. Mas havia limites que Erasmo não podia ultrapassar: a força persuasiva e condutora das gentes que Cícero definia na faculdade oratória, valorizando essa sua capacidade de se apropriar de tudo e de tudo dizer «ornate grauterque» (*De Or.*, II, viii, 34) valia para Erasmo até ao ponto em que não se perguntasse se uma tal ênfase posta na capacidade agradável da eloquência não poderia minimizar a vertente da virtude própria do orador. Aí o holandês procurava estabelecer com cuidado uma fronteira: o bom orador dependia, em primeiro lugar, do «pectus», da sua valia interior, da sua «pietas christiana»⁴⁸, onde deveria prevalecer uma «humilitas» no relativo às manifestações exteriores, em benefício do interior; ou seja: a «facultas dicendi» deveria concentrar-se, essencialmente, naquilo que ele tanto enaltecia em alguns dos Padres antigos: o «pectus».

É isso que destaca em S. Jerónimo. Na *Hieronymi Stridonensis Vita* diferencia com nitidez a sua maneira de apreciar os dois maiores autores da antiguidade cristã: «Mihi videtur vterque vtraque facultate mirabilis, sed eloquentiam magis ostentavit Hieronymus, dialecticem Augustinus»⁴⁹. E se bem que esteja hoje claramente posta em evidência a fundamental influência que S. Agostinho exerceu sobre Erasmo (aliás, sobre que grandes espíritos cristãos não exerceu influência o hiponense?)⁵⁰, é indisfarçável a profunda empatia que Erasmo sente por S. Jerónimo. Como neste, também nele a questão do lugar concedido à cultura antiga pagã na formação do cristão, com a célebre fórmula que André de Resende retomaria entre nós, de que «Christianus sum, non ciceronianus», reflecte uma atitude de defesa diante das polémicas que o envolveram. Por isso, ao estabelecer, sob uma inspiração paulina manifesta, a antítese entre «spiritus» e «caro», num passo da *Ratio seu Methodus compendio perueniendi ad veram Theologiam* – «Et quemadmodum sincera pietas animi puritate nititur, ita superstitionis caerimoniis sese venditat»⁵¹ –, Erasmo definia os dois parâmetros que

⁴⁸ Mas sem dúvida Erasmo subscreveria a individualização ciceroniana da oratória frente às outras «artes»: «orator sine ea [eloquentia] nomen suum non potest» (II, ix, 38), sobretudo se descontextualizada.

⁴⁹ *Opuscula Erasmi*, cit., p. 181, l. 1268-70; cfr. p. 186-87.

⁵⁰ BÉNÉ, Charles – *Érasme et Saint Augustin ou influence de Saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme*, Genebra, 1969; cf. algumas observações de CHOMARAT, Jacques – *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, Paris, 1981, t. 2, cap. IV, «Le sermon», p. 1053s.

⁵¹ *Ratio seu Methodus compendio perueniendi ad veram theologiam*, ed. Holborn, p. 249, l. 26-27.

enquadravam a sua profunda concepção do cristão e, conseqüentemente, do orador cristão: de um lado o «spiritus», que na biografia hieronimita surge repetidamente relacionado com o «pectus»; do outro a «superstitio». Este é um termo obsessivamente utilizado por Erasmo nos seus escritos, muitas vezes em clara acepção original: aquilo que se coloca sobre uma coisa e que a desvirtua. Nesse domínio significativo entravam não só as exteriorizações da linguagem devota da generalidade dos cristãos do seu tempo, como as cerimónias, as peregrinações, os votos, a adoração das relíquias, a crença na intervenção dos santos, mas também as preces ou o uso pouco espiritual que delas se fazia, como destaca no *Modus orandi Deum*⁵².

Por isso, mesmo no final da *Paraclesis*, que é uma apologia «in Novum Testamentum Praefationes»⁵³, havia formulado concisamente em 1516 a equação que devia reger as relações do cristão com as letras antigas, vistas fundamentalmente na sua vertente doutrinária e retórica: que o nome «Cristo» surja logo nas primeiras balbuciações da criança e que, em contacto com os Evangelhos, se devia formar, desde o princípio, a infância. Depois vinham as letras, sem as quais não se pode falar em «philosophia Christi», cuja suavidade para os adolescentes era, no entanto, destruída pela austeridade de muitos preceptores⁵⁴. Linhas mais à frente, neste final da *Paraclesis*, o sentimento de suave meditação erasmiana surge numa frase de recorte conhecidamente clássico: «At felix ille, quem in hisce literis meditantem mors occupat»⁵⁵.

Talvez não seja muito fácil encontrar um testemunho mais valorizador da perenidade da retórica antiga do que esta exclamação erasmiana, num texto tão envolvido de significação espiritual como a defesa da sua versão do Novo Testamento, saída em 1516, para dar logo origem a violentos ataques dos teólogos.

7 – O plano geral do *Ecclesiastes* é relativamente simples; obedece mais a um esquema explicativo-persuasivo do que ao modelo escolástico,

⁵² *Modus orandi Deum*, ASD, V-1, 1977, p. 137, l. 559s.

⁵³ Cfr. MESNARD, Pierre – *La «Paraclesis» d'Érasme*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XIII, 1951, p. 26s.

⁵⁴ «Nam quemadmodum praeceptorum quorundam austeritas facit, ut pueri prius oderint litteras quam nouerint, ita sunt, qui Christi philosophiam tristem faciant ac morosam, cum ea nihil sit suauius», *Paraclesis / Methodus, Apologia in Nouum Testamentum Praefationes*, ed. Holborn, p. 148, l. 19-22.

contra que o próprio Erasmo tanto pugnou, na análise contrastiva das vertentes antitéticas de uma questão. Assim, o Livro I enquadra a pregação ou a arte oratória cristã no terreno do discurso público segundo dois tipos de «respublicae», a profana e a sagrada; na articulação entre ambas, que para Erasmo significam dois níveis por vezes bastantes distintos da vida humana, radica a natureza do pregador cristão: as dificuldades da sua função, as orientações da sua formação, os requisitos fundamentais da sua pessoa, o seu posicionamento perante assuntos tão complexos e polémicos como a relação entre a fé e o valor e significado das obras, para concluir na focagem da grandeza da função do pregador. O Livro II conduz o leitor para o terreno mais tecnicamente retórico e da sua articulação com a pregação: o que valem os preceitos retóricos para o orador cristão, que estudos realizar, quais os autores de leitura aconselhada para o futuro pregador; enfim, o cuidado que deve existir em não desvirtuar o papel que, segundo Erasmo, cabe à formação profana do pregador: pouco de dialéctica, mais de gramática e literatura; na base de tudo isto, a importância da *inuentio*. O Livro III alonga-se pelo campo das partes da retórica, sem grande sistematicidade no entanto. O Livro IV recapitula os temas e apresenta uma lista dos assuntos mais frequentes na pregação cristã, com relevo para a fé, a caridade, a temperança, a esperança⁵⁶.

Os leitores de Erasmo nada de inédito encontravam nestes quatro livros, nem quanto aos problemas que tradicionalmente preocupavam os autores cristãos sobre a *utilitas* da literatura pagã para a expressão cristã (e não esqueçamos que em diversos momentos a questão se revestiu de aspectos de tragédia, como o episódio de Savonarola recordava, em Florença e em tempos relativamente próximos...), nem quanto às soluções ou conselhos que o próprio holandês deixava registados na sua última obra.

Os seus leitores sabiam, desde escritos como o *Modus orandi Deum*, que a linguagem de que o homem dispõe faz parte da sua terrenidade e que, por consequência, deve ser entendida como um instrumento precioso e eficaz na comunicação do crente com Deus. Mais do que isso, sabiam que para Erasmo, como aliás para uma forte tradição anterior, «Vere dictum est militiam esse vitam hominis super terram...»⁵⁷, e que a *precatio*

⁵⁵ *Ed. cit.*, p. 148, l. 28-29.

⁵⁶ Para tudo isto vid. a «Introduction» de Jacques Chomarat ao *Ecclesiastes*, ASD, V-4, Amesterdão, 1991.

⁵⁷ *Ed. cit.*, p. 173, l. 845s.

constituía a forma mais adequada para o homem pio manifestar e levar a cabo a sua dedicação a Cristo.

Neste enquadramento se percebe melhor a importância que Erasmo consagrou, desde sempre, isto é desde os inícios parisienses das «formulae familiares» de conversação que haveriam de, a partir de 1511, dar origem à série ininterrupta de edições dos *Colloquia familiaria*, anualmente enriquecidos, à questão da expressividade da comunicação cristã, tanto entre os homens entre si como entre eles e Deus. A retórica antiga e a sua utilidade deviam entender-se neste quadro.

Erasmo tinha uma propensão grande para a busca de uma certa dramaticidade discursiva, com a qual procurava intensificar a força elocutiva dos seus textos: o recurso ao diálogo em discurso directo, as citações, as descrições e exemplificações visualizadoras, a verosimilhança das narrativas breves muitas vezes dependentes da garantia do testemunho pessoal⁵⁸, as oposições entre o concreto e o abstracto fundadas numa teatralização que retirava força persuasiva do realismo descritivo (note-se que gosta imenso de apelar para a comparação com a comédia⁵⁹...).

É o que sucede na *declamatio Lingua*, publicada em 1525, «opus nouum et hisce temporibus aptissimum», como se lia no rosto da 1ª edição, de Agosto desse ano⁶⁰. A obra é daquelas em que o autor mais abertamente fez uso de uma estratégia apta ao discurso polemizador: o empolamento de aspectos realistas na direcção do grotesco, para assim actuar mais fortemente sobre a atenção e a sensibilidade do leitor. Era procedimento tradicional nos autores medievais, sobretudo quando se pretendia accionar um discurso de persuasão a favor das virtudes, mediante o aumento da imagem impressionante dos vícios terrenos. Assim faz Erasmo

⁵⁸ Esta estratégia de convencimento do leitor através da autoridade que possui o testemunho pessoal, assente na experiência directa ou em fontes indeterminadas («quisdam»), comparte com o recurso à autoridade da citação a função de assegurar a credibilidade da exposição de Erasmo, sobretudo no interior dos textos mais polémicos. Em boa verdade, Erasmo anda recorrentemente em torno de algumas ideias-chave, evocando as suas *authoritates* em dois domínios: os *Latini* e os *Graeci* e o que ele testemunha por si mesmo (por ex.: «Puer audiui quendam Dominicanum...», no Livro II do *Ecclesiastes*; ASD, cit., p. 278, l. 672).

⁵⁹ MARGOLIN, Jean-Claude – *L'art du dialogue et le mise en scène dans le «Julius exclusus» (c. 1513)*, «Le dialogue au temps de la Renaissance», Paris, 1984, p. 213s.

⁶⁰ Sobre a *declamatio*, cfr. CHOMARAT, Jacques – *Grammaire et Rhétorique*, cit., t. 2, p. 931s.

em torno do órgão fisiológico da língua, localizado próximo do coração e da mente, porta de saída das palavras e portanto directamente responsável pela expressão da imagem do cristão. Daí que o contraste entre o mau e o bom uso da língua seja constante neste escrito: de um lado a língua caluniosa, que surge no texto acompanhada de uma boa série de adjectivos orientados para as facetas concretizantes, relacionadas com a má persuasão, de que fazem parte a mentira⁶¹, a «nugacitas», a «garrulitas» muito própria das mulheres e dos criados, opostas da «eloquentia» moderada, próxima do silêncio e do comedimento expressivo (coisa que Erasmo tanto apreciava sublinhar em termos de civilidade), bem diferente dessa «mala lingua» ou dessa «virulenta lingua» de que ele pessoalmente se via uma vítima em anos de polémica à esquerda e à direita.

8 – A persuasão por meio do discurso literário constituiu sempre em Erasmo uma preocupação central⁶². Daí a importância que atribui à aprendizagem das línguas antigas consideradas fundamentais para a formação do bom cristão, fosse ele o príncipe ou o homem de letras que, ao fim e ao cabo, consubstanciava a seus olhos o verdadeiro cristão. Essas línguas eram, obviamente, o latim acima de tudo; também o grego, que aprendeu relativamente tarde, e o hebraico, que conhecia mal. Mas sobretudo o latim escrito, literário, instrumento da retórica. Não se pode, porém, dizer que Erasmo proclamasse o total desprezo pelas línguas vulgares, embora tudo quanto tenha escrito tenha sido em latim. Na linha da defesa de Cícero a favor da língua literária romana, Erasmo foi também factor de promoção da importância e defesa literária e escrita das línguas vulgares⁶³.

O ponto central consistia, porém, em que ser cristão não se podia identificar com ser rústico ou ignorante, qualificações demasiado próximas

⁶¹ *Lingua*, ed. J. H. Waszink, ASD, Amesterdão, IV-1A, 1989, a «intemperans lingua», p. 46; a «intemperantia linguae», p. 60; a «libido mentiendi», p. 83.

⁶² Seria enfadonho recordar como no humanismo se enfatizou a força da eloquência, tão trivial era o tema; cfr. por exemplo o emblema de Alciato «Eloquentia fortitudine praestantior», que figura Hércules, armado do arco e do cajado, mas com a língua de fora, puxando «leuibus cathenis» a multidão dos homens que o seguem; cfr. a reprod. fac. da ed. de 1531, fo. E 6r. Sobre este assunto, MARC-RENÉ, Jung – *Hercule dans la littérature française du XVI^e siècle. De l'Hercule courtois à l'Hercule baroque*, Genebra, 1966.

⁶³ MEERHOFF, Kees – *Rhétorique et poétique au XVI^e siècle en France*, Leida, 1986.

da *feritas*, isto é de uma animalidade bruta, grotesca e viciosa⁶⁴, inapta para traduzir a suavidade dos gestos, dos sentimentos, das expressões e dos gostos que se encontravam na imagem da figura de Cristo⁶⁵.

9 – A Retórica antiga não concedeu particular relevo à questão dos pressupostos respeitantes ao auditório. Equacionada como função destinada ao benefício da cidade, a eficácia da oratória nela apoiada era suposta depender fundamentalmente do *orator*. O domínio da técnica do discurso forense, nas suas modalidades tradicionais, e uma sólida formação institucional e pedagógica do orador garantiam, à partida, a obtenção dos resultados da acção oratória. Apesar disto, as classificações e os preceitos fixados, provavelmente por Cornifício, nos quatro livros da *Rhetorica ad Herennium* determinaram, com o *De Inventione* ciceroniano, a história da Retórica ao longo dos tempos medievais. Ora se bem que tenha sido sobretudo pela sua aplicação ao discurso tribunalício, no quadro da argumentação jurídica, que a Retórica antiga mais solidamente se instalou e atravessou os séculos (não esqueçamos que a moderna *Teoria da argumentação* de Perelman tem como autor um causídico belga), a verdade é que, em consequência da importância concedida à função da *inuentio* na análise da arte retórica, se tornou possível, na tradição cristã marcada por S. Agostinho, instituir uma ligação mais pragmática do orador com a audiência, o que conduzia, naturalmente, a domínios de consideração e atenção da psicologia e dos sentimentos da comunidade ouvinte. O próprio orador se perfilava como parte ou elemento dessa comunidade⁶⁶.

Trata-se de uma dimensão que obriga a focalizar a questão da eficácia retórica num ponto relativamente distinto do que sucedia na retórica antiga. Não foi por mero acaso que Erasmo abriu o Livro I do *Ecclesiastes siue de Ratione concionandi*, fazendo do «ecclesiastes» um «concionator euangelicus», ou seja um orador que fala diante de uma assembleia de que também ele faz parte, com esta definição: «Ecclesia Graecis est quae Latinis concio, hoc est, populus euocatus ad audiendum de reipublicae negotiis»⁶⁷.

⁶⁴ PAPARELLI, Gioachino – *Feritas, humanitas, divinitas. L'essenza umanistica del Rinascimento*, Nápoles, 1973.

⁶⁵ Cfr. CHOMARAT, J. – *Grammaire et rhétorique*, cit., t. 2, p. 1085.

⁶⁶ SPENCE, Sarah – *Rhetorics of Reason and Desire. Vergil, Augustine and the Troubadours*, Ítaca, 1988, p. 76.

⁶⁷ *Ed. cit.*, p. 35, l. 6-7.

O perfil do persuasor cristão segundo Erasmo deve ser delineado neste enquadramento. A perspectiva pragmática dele decorrente impunha uma atenção cuidada à natureza do auditório, sobretudo à diversidade e variedade da sua composição e estados de alma⁶⁸. Por isso Erasmo se distancia a cada passo do preceito de Quintiliano, segundo o qual em Cícero residia o único paradigma do *orator* e do tipo de discurso que podia realizar. Erasmo apreciava Cícero, mas não podia reduzir a expressividade eloquente do latim que o cristão letrado devia utilizar à tirania de um único modelo.

«Tu negas quenquam bene dicere, nisi Ciceronem exprimat; at res ipsa clamitat, neminem posse bene dicere, nisi prudens recedat ab exemplo Ciceronis»⁶⁹, dizia uma das personagens do *Ciceronianus*. Mas em variados outros locais, sobretudo naqueles onde se tornasse necessário destacar a dimensão cristã das letras, Erasmo reafirma o mesmo ponto de vista. Como na *Ratio seu compendium verae Theologiae*: «Verum abusus vocis nonnunquam ancipitem reddit orationem, sed qui non tam linguae sit peculiaris quam scriptori, ut sunt et inter auctores sua cuique propria. Nam frequenter haerebit in Quintiliani sermone, qui praeter Ciceronem nihil legit»⁷⁰.

Esta prisão ao preceito quintiliânico era prejudicial ao cristão. Aliás não se coíbe no *Lingua*⁷¹, de proclamar: «Ciceronis orationes si quis frequenter relegat easdem, sentiet tedium». Revisitar outros autores que não o mesmo Cícero constituía preceito fundamental, até porque por esse meio o cristão e em particular o persuasor cristão podiam apreciar os primitivos escritores cristãos, gregos e latinos. Note-se que Erasmo promoveu traduções como de S. João Crisóstomo e, se bem que por vezes teça a este observações menos superlativas, a verdade é que o elogio de S. Basílio, de S. João Crisóstomo, de S. Gregório Nazianzeno, a par do de S. Jerónimo e de S. Agostinho é de tal forma recorrente que se pode falar quase de um género literário em Erasmo⁷². Estes autores traziam para o domí-

⁶⁸ A importância dos auditórios actuais vem evidenciada no final do Livro I do *Ecclesiastes* (ed. cit., p. 240s). Cf. CHOMARAT, J. – *Grammaire et rhétorique*, cit., t. 2, p. 1117).

⁶⁹ *Ciceronianus*, ou seja *Dialogus cui titulus Ciceronianus siue de optimo dicendi genere*, ed. Angiolo Gambaro, Brescia, 1963, p. 126, l. 1720-23.

⁷⁰ Ed. cit., p. 272-73.

⁷¹ Ed. cit., p. 49, l. 758-9.

⁷² Cfr. *Ecclesiastes*, cit., ASD, V-4, p. 267, nota à l. 441.

nio da oratória as dimensões da comunicação afectiva evangélica, con-substanciada no exemplo de Cristo, coisa que a retórica antiga não poderia oferecer. Tanto apreciava, por isso, S. Jerónimo, por ver que: «Ex euangelicis et apostolicis litteris, velut ex purissimis fontibus, Christi philosophiam hauriebat»⁷³.

10 – A reacção de Erasmo à prática da pregação sermonária do seu tempo é extremamente negativa; como frequentemente acontece na sua estratégia do discurso, quando se reporta ao que é essa realidade do púlpito, busca a eficácia na narração de acontecimentos ou anedotas por ele mesmo testemunhadas ou protagonizadas, carregando na evocação de uma imagem grotesca do pregador e da ignorância revelada. Forma excepção o caso do franciscano francês Jean Vitrier⁷⁴, que será evocado explicitamente no Livro III do *Ecclesiastes*⁷⁵, num passo onde enaltece, é verdade, mais os costumes e modo de vida do frade do que aprecia propriamente a sua oratória⁷⁶. Ora, como já observou um especialista, «toda a obra de Erasmo gravita em torno de dois núcleos: de um lado as *humanae litterae*, a eloquência, a retórica, do outro as *arcanae litterae* (ou *diuinae* ou *sacrae*), a filosofia de Cristo, a piedade fundada sobre ela»⁷⁷. Este apreço pelo efeito da antítese, no fundo tão tradicional entre os autores cristãos e tão do agrado dos medievais, emerge com destaque sempre que o discurso erasmiano procura transmitir ao leitor uma intensidade de persuasão mais veemente, como sucede todas as vezes em que está em causa o cerne do saber adequado ao cristão. É nesse quadro que o discurso deve revestir-se das características essenciais do cristianismo, segundo Erasmo: simplicidade e verdade. Assim vem na já referida *Paraclesis*: «Hoc quod optamus non alia res certius praestet quam ipsa veritas, cuius quo simplicior, hoc efficacior est oratio»⁷⁸.

⁷³ *Opuscula Erasmi*, cit., p. 151, l. 492-3.

⁷⁴ GODIN, André – *Spiritualité franciscaine en Flandre au XVI^e siècle. L'homélie de Jean Vitrier*, Genebra, 1971.

⁷⁵ *Ed. cit.* p. 96, l. 879s; vid. cfr. CHOMARAT, J. – *Grammaire et rhétorique*, cit., t. 2, p. 1092s.

⁷⁶ GILSON, Etienne – *Les idées et les lettres*, 2^e ed., Paris, 1955, «Michel Menot et la technique du sermon médiéval», p. 93s.

⁷⁷ CHOMARAT, J. – «Introduction» a *Ecclesiastes*, cit., p. 3.

⁷⁸ *Ed. cit.*, p. 140, l. 5-6.

Nada de novo, por consequência. Voltemos, pois, mais uma vez ao *Ecclesiastes*, ao Livro II, para ler o seguinte passo:

«Sed has disciplinas ecclesiasten didicisse oportet, non discere, et didicisse potius quam perdidicisse, ne, quod multis euenit, in die magis ac magis adlubescente studio, illic velut ad Sirenum scopulos consenescat»⁷⁹.

Importa que o cristão tenha aprendido as disciplinas mais do se tenha perdido nelas, envelhecendo preso nos seus meandros rochosos. Trata-se de um lugar comum, que nos evoca toda a doutrina pedagógica de Erasmo, de que, em essência, também a formação do persuasor cristão faz parte.

11 – Erasmo leu muito Cícero⁸⁰, como é sabido e transparece do contacto com qualquer das suas obras; e se bem que, como ficou apontado atrás, se tenha interessado particularmente por editar as obras de mensagem mais moralizante e doutrinária, a sua concepção da arte de falar ou de comunicar por escrito dependia claramente das reflexões ciceronianas sobre o discurso. Proclamações como «res mihi uidetur esse [a eloquência] facultate praeclara, arte mediocris»⁸¹ abriam as portas à perspetivação da variedade de situações, de assuntos, de potencialidades do discurso (coisa que Erasmo frisou no *De copia rerum ac verborum*), de sensibilidades das audiências que acompanhavam a distinção ciceroniana entre «sermo» e «contentio»⁸². O *sermo* era o lugar da discussão filosófica, conotada com a ideia de calma amigável, com a pacificação das paixões que agitavam fortemente a vida exterior ou pública; esta traduzia-se em forma de *contentio*, ou seja de uma forma de dizer mais polémica e violenta. O *Conuiuuium religiosum* exemplifica bem essa imagem de conversação entre amigos, centrada em temas de reflexão adequada ao cristão prudente, para usar um termo muito ciceroniano.

⁷⁹ *Ed. cit.*, p. 248, l. 48-50.

⁸⁰ BÉNÉ, Charles – *Érasme et Cicéron*, «Colloquia Erasmi Turonensis», t. 2, Paris, 1972, p. 571s; VALLESE, Giulio – *Érasme et Cicéron. Les lettres-préfaces au «De Officiis» et aux «Tusculanes»*, *ibidem*, t. 1, p. 241s.

⁸¹ *De Or.*, II, X, 30.

⁸² ROUSSELOT, Philippe – *Les conditions du langage politique: le point de vue de Cicéron*, «Bulletin Budé», 1996, 3, p. 232s. Cfr. *Ratio seu Methodus*, ed. Holborn, p. 246: a «contentio» está ligada à «superbia» e ao «dissidium».

A valorização do *sermo* em consequência da dimensão semântica do termo, evocadora da ideia de conversação não contenciosa, tinha estado, desde 1519, no centro de uma das mais acaloradas discussões que envolveram Erasmo, quando, no prólogo de S. João ao *Nouum Testamentum*, substitui a expressão tradicional da Vulgata «In principio erat verbum» por «In principio erat sermo»⁸³. Uma verdadeira tempestade desabou sobre Erasmo por causa desta alteração, que ele defendia como muito mais adequada à semântica do passo⁸⁴.

Mas a discussão, que servia para mostrar como Erasmo definia a persuasão cristã no quadro de um ideal e de um anseio que o levavam a contrapor a «Christiana simplicitas»⁸⁵ à brutalidade e rudeza do mundo actual⁸⁶, traduzia a linha de recuo mínimo que o humanista não podia ultrapassar; como interrogava na *Epistola contra pseudoeuangelicos*, «Sed vbi interim vestrum illud dogma, fidem persuadendam esse, non cogendam, et in euangelii negotio nihil adhibendum praeter gladium verbi Dei?»⁸⁷.

O cristão não dispõe de outras armas que não seja o «verbum Dei»: eis a lição do *Enchiridion militis Christiani*, tão agostiniano no seu título e tão motivador de adesões espirituais e evangélicas na I metade do século por toda a Europa.

Erasmo sabia que uma larguíssima parte dos cristãos seus contemporâneos não podia ler latim nem apreciar a eloquência; sabia ainda ser impossível abordar o texto sagrado sem dispor de uma formação linguística e cultural adequada; mas sabia também que a palavra guardada no Evangelho se destinava ao povo de Deus. Por isso, assim como defendia, no *De pronuntiatione*, que a correcção da forma dos vocábulos gregos e latinos era sinal da transparência do seu significado, também aceitava que o persuasor cristão tivesse em consideração a natureza do seu auditório: o uso das línguas vulgares podia legitimar-se quando o pregador ou o «eccle-

⁸³ BOYLE, Marjorie O'Rourke – *Erasmus on Language and Method in Theology*, Toronto, 1977, cap. I.

⁸⁴ HADOT, Jean – *La critique textuelle dans l'édition du Nouveau Testament d'Érasme*, «Colloquia Erasiana Turoniensia», Paris, 1972, p. 749s.

⁸⁵ *Hieronymi vita*, ed. Ferguson, cit., p. 158.

⁸⁶ Cfr. *Dulce bellum inexpertis* ou *Sileni Alcibiadis* ou *Querela pacis*. Cfr. CHANTRAINE, Georges – *Mysterium et sacramentum dans le «Dulce bellum»*, «Colloquium Erasmanum», Mons, 1968, p. 33s.

⁸⁷ *Epistola contra Pseudoeuangelicos*, ASD, IX-1, p. 290, l. 177-9.

O seu falecimento deverá ter ocorrido entre 1581 e 1585, uma vez que em 1581 ainda foi feito um privilégio ao próprio Trancoso, datado de 9 de Agosto, muito embora este não figure em nenhuma edição (pelo menos conhecida⁵) da obra e, em 1585, quando saiu a 2ª edição dos *Contos*, o privilégio veio dado ao filho do autor, sendo já «seu pai falecido».

Ao certo, sabemos pelo Privilégio da primeira parte que residia em Lisboa: «Eu el-rei faço saber aos que este alvará virem, que havendo respeito ao que na petição atrás escrita diz Gonçalo Fernandez Trancoso, morador *nesta cidade de Lisboa*»⁶, talvez, algures na freguesia de S. Pedro de Alcântara, como se poderá depreender do Conto I – 1: «... pedir ao glorioso apóstolo S. Pedro, cujo freguês sou»⁷.

Ainda mais problemática é a sua profissão. Se os dados anteriores são mais ou menos aceites pelos estudiosos da sua obra, neste outro aspecto as opiniões divergem⁸.

Que não viveria muito desafogadamente, parece-nos ser a conclusão a tirar do facto de D. Catarina lhe ter custeado parte do papel da impressão da primeira parte dos *Contos*, como ele próprio confessa no Prólogo da segunda parte: «Vossa Alteza me fez mercê de receber a primeira parte deste tratado e me mandou dar parte do custo do papel da impressão»⁹.

Embora não fosse uma prática invulgar na época, era utilizada por escritores ou editores menos favorecidos economicamente¹⁰.

⁵ Transcrito por DESLANDES, Venâncio – *Documentos para a História da Tipografia Portuguesa nos Séculos XVI e XVII*, ed. fac-similada, Lisboa, INCM, 1988, pág. 94; encontrámo-lo na Torre do Tombo, na Chancelaria de D. Sebastião, liv. XIII, fl. 249v., conforme indicação de Deslandes.

⁶ Privilégio da 1ª parte, NE, pág. 56, sublinhado nosso.

⁷ Conto I – 1, NE, pág. 7. Utilizaremos a numeração romana para indicar o número do conto e os algarismos 1, 2 e 3 para indicar, respectivamente, a primeira, a segunda e a terceira partes da obra.

⁸ Cf. MACHADO, Barbosa – *Biblioteca...*, ed. cit., tomo I, pág. 394, SILVA, Inocêncio – *Dicionário*, ed. cit., tomo III, pág. 156, MENÉNDEZ PELAYO – *Orígenes de la Novela*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943, vol. III, pág. 136, VITERBO, F. Sousa – *Materiais*, art. cit., pp 97 a 103, BRAGA, Teófilo – *Contos Tradicionais do Povo Português*, ed. cit., vol. II, pág. 18, CAMPOS, Agostinho – *Antologia Portuguesa*, Lisboa, Liv. Aillaud e Bertrand, 1923, Introdução», pág. XI.

⁹ NE, pág. 58.

¹⁰ ANSELMO, Artur – *Origens da Imprensa em Portugal*, Lisboa, INCM, 1981, pág. 334.

Fica-nos apenas a convicção de ele ter sido o primeiro em Portugal a dar forma literária ao conto¹¹. Já o mesmo não podemos dizer em relação à precocidade do seu papel de introdutor desse género literário na Península, como terá pretendido Manuel Faria e Sousa¹², até porque ficou plenamente demonstrada, por entre outros, por Menéndez Pelayo¹³, a impossibilidade de os *Contos* terem sido escritos em 1544, hipótese levantada precipitadamente por Teófilo Braga, conforme verificaremos adiante.

De qualquer maneira, a sua importância no panorama literário dos finais do século XVI e durante os séculos XVII e XVIII é bem marcante, conforme o próprio Menéndez Pelayo aceita e as muitas edições que a obra teve o confirmam. Mesmo que não queiramos reconhecer Trancoso como um escritor notável, mesmo que não achemos o «sabor avoengo, arcaizante

¹¹ C. LUND, Christopher na «Introdução» a *Anedotas Portuguesas e Memórias Biográficas da Corte Quinhentista*, Coimbra, Liv. Almedina, 1980, pág. 25, chama a atenção para o facto das anedotas de quinhentos já conterem interessantes elementos narrativos: «E se recentemente se tem dado nova ênfase ao papel pioneiro dos contos de Gonçalo Trancoso na formação da prosa narrativa portuguesa, parece-nos que também se deve prestar devida atenção à tradição anedótica – ainda muito por estudar em Portugal –, pois além do valor intrínseco das anedotas biográficas (o caso de Camões, Francisco de Portugal, etc.), muitas delas, por possuírem elementos narrativos ponderáveis, contribuem sensivelmente para a história do desenvolvimento da prosa portuguesa». Mesmo que queiramos conferir a esses relatos (que se limitam, quase sempre, apesar da extensão de alguns, a descrições de sucessos e inventários de casamentos) um carácter literário, a sua fixação, por escrito, é posterior à escrita dos *Contos* (segundo o mesmo autor a primeira fixação por escrito data de 1576) pelo que não invalida a afirmação que registámos. Em todo o caso, o próprio C. Lund reconhece um certo distanciamento entre os *Contos* e as *Anedotas*, uma vez que estas surgem na tradição memorialista que se filia nos livros de linhagem, porque se referem a acontecimentos verídicos e personagens reais. Para além de, pelo motivo apontado, não dever ser considerada uma obra de ficção, não nos podemos esquecer que só em 1720 Pedro José Supico de Moraes deu continuidade a este género que até então se limitou a uma circulação, obviamente, restrita, em manuscrito, não tendo, pois, pelo que sabemos, feito escola.

¹² FARIA E SOUSA, Manuel – *Europa Portuguesa*, 1680, T. III, p. IV, cap. VIII, nº 67, citado por CAMPOS, Agostinho – *Antologia*, pág. XXXVIII e PALMA-FERREIRA – Prólogo da ed. dos *Contos*, Lisboa, INCM, 1974, pág. XX. Não é para admirar esta afirmação de Manuel Faria e Sousa, uma vez que ele é um grande encomiasta da Literatura Portuguesa, a quem Eugénio Asensio chama «um genial e disparatado camonista»; ASENSIO, Eugénio – *Estudios Portugueses*, Paris, F.C.G., Centre Cul. Port., 1974, pág. 317.

¹³ MENÉNDEZ PELAYO – *Orígenes...*, ed. cit., pág. 137.

da frase» e não salientemos «a elegância da frase»¹⁴, temos de reconhecer a sua importância cultural. Os *Contos* foram muito apreciados e são citados em comédias de cordel e em autores como Filinto Elísio e Nicolau Tolentino¹⁵. Podemos lembrar aqui o Prefácio de Camilo Castelo Branco, à Quinta Edição de *Amor de Perdição* (1879)¹⁶, no qual lembra Trancoso: «Dizem, porém, que o *Amor de Perdição* faz chorar. Mau foi isso. Mas agora, como indemnização, faz rir: tornou-se cómico pela seriedade antiga, pelo raposinho que lhe deixou o ranço das velhas histórias de Trancoso e do padre Teodoro de Almeida».

Mas, apesar de os *Contos* terem conhecido, durante três séculos, um sucesso evidente no nosso pequeno meio literário, a vida do seu autor permanece para nós uma incógnita¹⁷. Porque urge dar a conhecer a sua obra aqui deixamos as nossas reflexões, esperando que, em breve, possamos retomar este tema e dar ainda a conhecer a edição completa dos *Contos e Histórias de Proveito e Exemplo*.

¹⁴ BRAGA, Teófilo – *Contos Tradicionais...*, ed.cit., pág. 20.

¹⁵ BRAGA, Teófilo – *Contos Tradicionais...*, ed. cit., pág. 21, refere que os *Contos* «aparecem citados proverbialmente em comédias de cordel e em Filinto Elísio» e que «No século XVIII... os *Contos* de Trancoso continuam a ser lidos com sofreguidão e alguns poetas como Filinto Elísio e Tolentino aludem ao grande interesse que ainda tinham os *Contos* populares».

¹⁶ Ed. do Círculos de Leitores, 1981, pág. 13. Não é para admirar esta referência num autor de tão vasta cultura que, conforme SARAIVA, António José – *Iniciação na Literatura Portuguesa*, Lisboa, Gradiva, 1996, pág.114 afirma, para sustentar a família foi obrigado a «vender em hasta pública uma biblioteca preciosa que reunira ao longo de quarenta anos».

¹⁷ É curioso registar, a propósito do muito pouco que se sabe da vida de Trancoso, que da vida de Melchor de Santa Cruz, seu contemporâneo, também quase se sabe, conforme se poderá ler na «Introducción» a SANTA CRUZ, Melchor de – *Floresta Española* (Toledo 1574), ed. De Maximiliano Cabanas, Madrid, Cátedra, 1996, pág. 13: «De las hojas preliminares de la *Floresta* proceden los datos más difundidos del autor toledano: su nombre... su residencia... su lugar de nacimiento... y su cultura».