

## EPISTOLOGRAFIA RENASCENTISTA E SOCIABILIDADE ARISTOCRÁTICA EM ANDRADE CAMINHA

Ricardo Hiroyuki Shibata<sup>1</sup>

**Resumo:** A arte de escrever cartas (a epistolografia), como a entendia o poeta Pêro de Andrade Caminha (1520-1580), não era apenas uma forma de expressão literária ou mero exercício de erudição letrada. Para ele, tratava-se, antes de tudo, de um modo estratégico de comunicação a partir de um quadro mais extenso de sociabilidade aristocrática. Neste trabalho, examinamos duas epístolas em verso de Andrade Caminha, que desempenham, em particular, a temática do casamento: a primeira, endereçada a Alexandre Farnese, príncipe de Plasência; e a segunda, a D. Miguel de Noronha. Em ambas, o que se pode perceber é que, para além de angariar a benevolência de seus destinatários, as epístolas de Caminha se inserem na lógica social da Idade Moderna, estabilizando a “força performativa” de seus enunciados num quadro de princípios capaz de legitimar uma ordem de domínio, de definir padrões de conduta e de regular satisfatoriamente 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.

**Palavras-Chave:** Humanismo; Renascimento; século XVI; História de Portugal.

### RENAISSANCE EPISTOLOGRAPHY AND ARISTOCRATIC SOCIABILITY IN ANDRADE CAMINHA

**Abstract:** The art of letter-writing (the epistolography), as understood by the poet Pêro de Andrade Caminha (1520-1580), is not only a form of literary expression or a mere exercise of literate erudition. For him, it means, once and for all, a strategic way of communication according to a certain frame of aristocratic sociability. In this work, we examine two Andrade Caminha's verse epistles, which developed in particular the marriage theme: the first addressed to Alexandre Farnese, Prince of Plasência; and the second one, to D. Miguel de Noronha. In both of them, we can perceive, beyond the objective of conquering the goodwill of his recipients, the Caminha's epistles were immersed in the social logic of the Modern Age able to legitimize and to stabilize their performative force in the political context of the period, to define moral behaviors, and to regulate the interaction among people and groups. Therefore, they confirm a complex of social interchanges, whose content and extension indoctrinated the way of acting in the many parts of the community.

**Keywords:** Humanism; Renaissance; XVIth century; Portuguese History.

---

\* Este texto é parte de minha Pesquisa Continuada (PqC), intitulada "Poética da Sociabilidade", na Unicentro/campus Guarapuava.

<sup>1</sup>Pós-Doutor em História (Espaço & Sociabilidades) pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor Adjunto de Literatura Portuguesa na Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná (UNICENTRO), Email: rshibata@unicentro.br.

Em dois momentos particularmente surpreendentes, o poeta renascentista português Pêro Andrade Caminha (1520-1580) escreveu sobre o tema do matrimônio. Tratava-se de uma novidade temática, quer por seu caráter singular dado a partir de um conjunto de tópicos doutrinados pelo gênero, quer por dever poético-retórico de emulação, que diferenciava Caminha do modelo horaciano para as epístolas em verso (FUMAROLLI, 1980; MURPHY, 1983; NEIVA, 1999). Estas duas cartas – a primeira, a Alexandre Farnese e a D. Miguel de Noronha, a segunda – se apropriam de tópicos celebradas pelo gênero literário do epitalâmio – aquelas composições votivas ou hinos encomiásticos que celebravam os noivos por ocasião do matrimônio. O poeta latino Horácio (modelo para as cartas em verso no século XVI) nunca as usou em suas epístolas. Embora Caminha pudesse evocar perfeitamente a necessidade de apropriação crítica em relação a essa matriz literária inicial, desejando, portanto, superar o modelo clássico, porém, isto só poderia ser feito a contento se essa temática se acomodasse ao conjunto de tópicos possíveis que estruturavam o gênero. Do contrário, Horácio diria que se violou o decoro do gênero, criando um monstro poético, ou melhor, uma caricatura, cuja proposta estaria mais próxima do risível da comédia (HORACE, 1980: 121).

Conforme a tradição do epitalâmio, o elogio deveria ser elaborado conforme as regras dos discursos de aparato e dirigido ao cônjuge de maior estrato social, com elocução pública, em linguagem solene e com votos de felicidade eterna para o casal (DUBROW, 2012: 452-543). No Renascimento em Portugal, esse gênero ganhou enorme flexibilidade, podendo funcionar perfeitamente como subgênero em outros tipos de composição poética, servindo, portanto, à época, como prótese argumentativa da *narratio* retórica. Isto se deveu à mediação das formas renovadas do *dolce stil nuovo*, com a devida ambientação nas letras lusitanas, em particular, quanto ao discurso de núpcias acomodado ao modelo proposto por Angelo Poliziano e seu “per la giostra del Magnifico Giuliano di Piero de’Medici”, vulgarmente conhecido por *Stanze* (1475-1478) (RAMALHO, 1985: 148; e ANASTÁCIO, 1998: 178).

Como sabe, o pioneiro dessa transladação para a língua vernacular, em Portugal, foi o poeta Francisco de Sá de Miranda (1481-1558) (DIOGO, 2003: 20). Miranda celebrou o casamento de D. Camila de Sá, filha de António de Sá de Meneses, com João Rodrigues de Sá, vedor da Fazenda da cidade do Porto, em c.1545, em forma de epitalâmio pastoril,

numa de suas élogas (MIRANDA, 1784: 210-129). Depois disso, Diogo Bernardes comemorou as núpcias de Luís de Alcáçovas Carneiro, que haveria depois de falecer na fatídica batalha de Alcácer-Quibir, com D. Joana de Vasconcelos, também em forma de canto pastoril, na écloga *Joana* (BERNARDES, 1999: 231). António Ferreira, na écloga *Archigamia*, celebrou o consórcio entre os pais do futuro rei D. Sebastião, D. João e D. Joana, em 1552. Ferreira também foi o autor de uma Ode de mesmo assunto (FERREIRA, 2000: 108-109). Obviamente, o epitalâmio não operava nestas composições de modo autônomo, mas em forma de excursão ao gênero literário principal, vale dizer, nas élogas como prova do retorno de uma idade de ouro, nas odes como celebração encomiástica aos destinatários e nas epístolas como exemplo correlato ao ócio letrado e ao cultivo das virtudes.

Mas qual seria o caminho particular percorrido pelas epístolas em verso de Pêro de Andrade Caminha?

## I.

Pois bem, a primeira carta de Andrade Caminha sobre o tema é dedicada a Alexandre Farnese, príncipe de Parma e de Plasencia, por ocasião de seu casamento com D. Maria (ANASTÁCIO, 1989: 964-969; e FERREIRA, 2000: 227-237), uma das mais importantes herdeiras do trono régio português, em 11 de novembro de 1565 (MACHADO, 1752: 415-418). Segundo informa Barbosa Machado, Alexandre Farnese era filho de Margarida de Áustria, governadora de Flandres, e neto do imperador Carlos V (MACHADO, 1752: 415-418). Farnese passara um período na corte madrilenha de Felipe II de Espanha, depois seguiu para Bruxelas. Foi lá que iniciou sua brilhante carreira como diplomata e militar, sempre trabalhando em favor da causa espanhola. A noiva, por sua vez, D. Maria de Bragança, era filha do infante D. Duarte, duque de Guimarães, e neta do rei D. Manuel. Caminha fora justamente camareiro de D. Duarte e, assim como seu falecido pai, prestara inúmeros serviços à casa de Bragança, o que lhe rendeu acesso imediato aos círculos aristocráticos e cortesãos (ANASTÁCIO, 1998: 546).

Segundo pode-se depreender da leitura das narrativas coetâneas, houve enorme investimento financeiro, político e propagandístico por parte de corte portuguesa nesses

esponsórios, em que agiram, de modo decisivo, o próprio D. Sebastião, a rainha D. Catarina e toda a casa ducal de Bragança. Não faltaram cortejos pelas ruas de Lisboa, decoração de pompa, arquitetura efêmera construída especialmente para a ocasião, banquetes suntuosos e jogos de canas, “de que não haviam memória de semelhante em Portugal” (MACHADO, 1737: 508-522).

Para Caminha, o casamento era a oportunidade de continuar seus serviços ou (quem sabe) iniciar uma carreira internacional, escrevendo em espanhol – uma língua de maior prestígio cultural e maior divulgação europeia. O que o difere de seu mestre António Ferreira, que sempre defendera o uso da língua portuguesa em todas as ocasiões.

A carta, de teor claramente laudatório, destaca, logo de início, uma das virtudes mais ilustres do noivo, em particular, sua liberalidade. O “Grande Alexandre” – a ambiguidade entre o rei da Antiguidade e seu êmulo Farnese certamente não é por acaso – destaca-se dos outros grandes senhores por “liberalmente” repartir as “grandes graças” que recebeu do “Céu”. Assim, conquanto a parte votiva, muito própria para ocasiões de celebração pública, se estabeleça como núcleo argumentativo nesse gênero de composição, aqui, ela acaba por se traduzir em pedidos de vênias que, em particular, movem as intenções de Andrade Caminha. Para ele:

Cantem-te mil espiritos peregrinos,  
Teus grandes e raríssimos Poetas,  
Tu dino deles, e eles de ti dinos.  
(...)  
Eu, só direi o que m’o amor ensina  
Guiado dum devido e são desejo  
Que a teu serviço e amor a Alma m’inclina.

Direi o qu’em mim mesmo sinto e vejo  
Qu’ é um grande fervor d’oferecer-te  
Quanto eu inda de ti cantar desejo. (ANASTÁCIO, 1998: 967)

Ao se ler a carta, pode-se perceber que as expectativas de Caminha em relação a Farnese eram enormes, sobretudo em termos de retribuição por seus possíveis serviços de poeta. O jovem príncipe seria a encarnação perfeita de Carlos V, seu avô, e assumiria, de modo complementar por conta do seu casamento com a princesa portuguesa, as virtudes de D. Duarte, agora mais do que apenas sogro, “teu novo irmão” (ANASTÁCIO, 1998: 967).

De fato, Farnese, como sabemos, seguirá carreira brilhante como defensor da Cristandade em Flandres e na luta pela permanência das Províncias Unidas sob a égide do catolicismo. Nesse sentido, a descrição do herói Alexandre Farnese incluiu também a destreza nas armas, a dedicação às atividades venatórias, sua beleza ímpar que seduz todas as mulheres (até mesmo as Ninfas), seu desapego das paixões mundanas, e seu gosto requintado pelas letras. Aqui, parece claro a assunção de elementos estratégicos da ideologia cavalheiresca, com seus devidos contornos épicos, e a defesa da poesia como forma de saber ético que deve transmitir para posteridade a fama e o renome. Obviamente, esta tarefa deveria ser atribuída ao próprio Andrade Caminha. Assim, Farnese poderia vir a substituir o próprio D. Duarte que era (até aquele momento) o grande protetor e incentivador da obra poética de Caminha. Entretanto, a passagem deste encargo não seria excludente, pelo contrário, Caminha pensou que granjearia mais um mecenas, além daquele de quem já gozara das benesses.

O enquadramento literário da temática matrimonial já havia sido matéria das epístolas em verso na Península Ibérica. O poeta aragonês Juan Boscán (1490-1542), cuja fortuna crítica nas letras portuguesas é impressionante (BURKE, 2010: 98), pregava a favor do casamento; não para construir uma imagem apaixonada da união entre marido e mulher, porém como caminho da mediania, temperança e tranquilidade da alma – o arrefecer das paixões, como dizia ele aproximadamente –, a partir de um quadro idílico e campestre em que se inclui a companhia dos amigos e dos prazeres frugais da boa mesa:

Dexenme estar contento entre mis cosas,  
comiendo en compañía mansamente  
comidas que no sean sospechosas.  
Comigo, y mi muger sabrosamente  
(...)  
La mesa de mochachos rodeada,  
Mochachos que nos hagan ser aguelos.(BOSCÁN, 1543: 158)

Assim, segundo Boscán, a perfeição do casamento e a verdadeira amizade entre os cônjuges só poderiam ter lugar num ambiente retirado, portanto longe do burburinho das intrigas palacianas e dos jogos de interesse. Numa época em que, por conta das navegações no além-mar, o exotismo estava um pouco por todos os lados e já invadira todos os aspectos da vida social, muitos escritores referiam-se às “novidades” e às extravagâncias da

vida cortesã como signo de decadência. Eram as vestimentas com novas cores e talhes, iguarias exóticas vindas de terras longínquas, modos de tratamento diversos e, sobretudo, usos e hábitos em desacordo com a tradição (BERBARA & ENENKEL, 2006: 122). Para os espíritos mais severos, como o de Boscán, isso tudo causava enorme estranheza, além da suspeita de que o mundo estava às avessas e as hierarquias instituídas paulatinamente se esfacelavam.

Essa mesma perspectiva crítica foi adotada, em Portugal, por Francisco de Sá de Miranda. Ele entendia igualmente que o casamento podia se constituir em uma das expressões da amizade perfeita, pois estimulava os vínculos doces, fundados no circuito de retribuição afetiva, instigando e aperfeiçoando a virtude, do mesmo modo que os “mistérios altos” dos livros divinos – isto é, os Evangelhos e os textos canônicos da ortodoxia cristã – que ele lia “de gíolhos”. Para Miranda, então, o casamento se relacionava com a poesia como duas práticas morais complementares. Diz ele:

Fui posto em gram diferença  
Se casaria, se não?  
Houve de sair sentença  
Que a sô uma desse a mão. (MIRANDA, 1784: 213)

Não é por acaso que, para a tradição literária, ficou a imagem de um Sá de Miranda, retirado da corte, exilado em sua Quinta da Tapada, no norte de Portugal, e um moralista carrancudo, que preenchia seu tempo de ócio em companhia dos livros. Esse ambiente complexo, de casamento, amigos e livros, criava a atmosfera perfeita contra um Portugal que insistia em manter um Império ultramarino com contornos mundiais, sem, entretanto, pensar, em contraponto, nas consequências para toda a vida comunitária e para a manutenção dos valores aristocráticos que a estabilizavam. Para Miranda, a verdadeira virtude dos lusitanos não podia ser medida no além-mar, em que a habilidade guerreira e belicosa era o termo de comparação. De certo, a questão mais contundente eram os efeitos morais que a expansão causava na Metrópole (CRUZ, 1998: 14-23).

No interior do conjunto das epístolas de Andrade Caminha, não encontramos nenhuma crítica à expansão ultramarina, muito menos ao burburinho da cidade e à sofisticação dos salões aristocráticos. Para ele, a vida cortesã poderia ser tão virtuosa,

quanto o retiro campestre proposto por Boscán ou por Miranda. Na epístola endereçada a Alexandre Farnese, o matrimônio, como o entende Caminha, conseguiria potencializar as virtudes do jovem noivo e fazê-lo operar grandes feitos dignos de memória. Nesse sentido, para robustecer a vida negocial, o casamento serviria como armadura ética contra as investidas dos vícios e do desarrazoado dos desejos. Isto, porque, para os epistológrafos do Renascimento, a vantagem do casamento residiria na amizade perfeita – ou, como dizia Cícero, transformar duas vontades em uma –, justamente aquilo que se buscava constituir em matriz de um perfeito convívio social.

Para além dessas matrizes de sentido doutrinal, o tema do casamento, como a forma mais acabada de amizade, devia a sua difusão, em grande parte, ao extraordinário êxito editorial das novelas pastoris, cuja temática reaparece nos epitalâmios e, depois, em sua apropriação estratégica pela epistolografia em verso. Aqui, o exemplo de maior sucesso foi *La Diana* (Valencia, 1558-59), de Jorge de Montemayor, que “las diosas de la poesia”, como diz Sá de Miranda, “haranimortales” por ter desvelado as “leis de amor” (MIRANDA, 1784: 461). Em especial, aos episódios do Livro IV, considerado por muitos críticos como o “momento axial” da narrativa (AVALLE-ARCE, 1996; PARILLA, 2007: 66), ou seja, o momento em que os pastores e as ninfas chegam ao suntuoso e exótico palácio de Felicia. Ali, dentre os diversos aposentos, havia um que se destinava a recolher e preservar as narrativas e exemplos de “mujeres y hombres castísimos y dignos por su fama por todo el mundo esparcida”, que, no limite, “com la muerte dieron muy grande testimonio de su limpieza” (MONTEMAYOR, 1996: 184; e ANDRADA, 1944: 13-14).

Essa parte em que Montemayor argumenta em favor de uma aristocracia de espírito para os amantes é amplamente tributária dos tratados filográficos do século XVI, notadamente dos *Diálogos de Amor* (c.1502), de Leão Hebreu, em que se debate a natureza ambígua do amor, ora em sua componente racional e regrada, ora em sua perspectiva nitidamente desejante e imperfeita. Felicia, então, como protagonista do romance pastoril e juíza dessa diatribe, recorrendo à imagem de Cupido, afirma que o amor verdadeiro nasce da razão, porém que esse princípio unitivo de base não é suficiente para estabelecer a concordância de afetos. Ela explica que é cego porque não se governa por razão, desnudo porque não se dissimula por prudência, alado porque entra fulminante no coração do amante, e atirando sua flecha porque a ferida de amor é profunda e difícil de cicatrizar.

A partir disso, ela conclui que é propriedade de todos os gêneros de amor o “excesso” e o “impetu”, hiperbolizando a virtude ou o vício que os amantes já possuem. É justamente isto que faz com que os amigos demonstrem confiança extrema um pelo outro, e que, em particular, os cônjuges consigam nutrir entre si uma desenfreada afeição. Trata-se, além disso, da clara manifestação do princípio da caridade, em que as relações sociais se entabulam sem esperar retribuição ou qualquer tipo de pagamento (IDEM, IBIDEM: 209-210; ARISTÓTELES, 1990: I. 9). Se o modo de convivência, em sua perfeição moral, dá-se, antes de tudo, como se viu, pela dinâmica das trocas de caráter afetivo, a maior capacidade antropológica é votada àqueles que, liberalmente e, por conseguinte, de modo caritativo, retribuem as várias expressões de amor que lhes é dado, seja pela afeição em seu componente essencialmente sentimental, seja pelos serviços prestados.

Particularmente sobre isso, Andrade Caminha diria que a liberalidade é a expressão de um espírito altivo e aristocrático, que retribui por justo dever o que é conveniente em cada situação, considerando a “natureza” das pessoas (ANASTÁCIO, 1998: 970), ou seja, aquela parte da antropologia aristotélica que dimensiona e correlaciona o estrato social com a perfeição moral. É assim também que Leão Hebreu concluía que, no limite, o honesto também é o fim para o qual o útil e o deleitável se dirigem, porém, salienta de modo peremptório, que o mais perfeito dos bens é aquele que se busca por si mesmo. E, ainda para Leão Hebreu, não há expressão mais concreta disto do que a amizade (BARATAMOURA, 1972: 32-38). “L’amicizia onestafa d’una persona due, e didue una”, porque sua causa, enquanto “união” e “coligação”, é a “reciproca virtù”. Mesmo porque a virtude, segundo a matriz aristotélica, é o meio termo, determinado pela razão, entre dois extremos viciosos, e que participa do “amor divino”, em que o amor de Deus pela humanidade tem como análogo a relação amorosa entre marido e esposa (HEBREU, 1541: 16-17).

Pêro de Andrade Caminha concordaria que a amizade possui esse caráter de perfectibilidade ou aperfeiçoamento da natureza humana, em especial, no que diz respeito às virtudes, pois por meio delas é que se firmam a união, a benevolência e a concórdia como princípios motores da vida social:

Logres teu grande bem como desejas,  
N’alma perfeitamente o tem e o ama,

E com sua Alma u[m]a mesma Alma sejas.

Um santo amor, u[m]a amorosa chama  
Tenha esses dous Espritos sempre cheos,  
Dinos de clara e gloriosa fama. (ANASTÁCIO, 1998: 968)

Em perspectiva semelhante, Caminha concordaria que isto é justamente a base sobre a qual se assentam os tratados acerca do matrimônio no Portugal do século XVI. Como dizia Diogo de Paiva de Andrade, autor muito lido no período, o casamento perfeito é aquele que faz de dois amantes um só, como havia dito Cícero acerca da amizade, ou seja, “unindo-se ambos em uma só vontade”, mesmo porque o casamento é “um contrato” – no sentido, pactual e harmônico – “de duas vontades”, ligadas por livre escolha, com a benção do amor divino, e devidamente sacramentado “com as cerimônias, que lhe ajuntou a igreja católica” (ANDRADA, 1944: 1-2).

A base doutrinal sobre a qual se assentam essas considerações podem ser rastreadas, em forma estratégica, a partir do aspecto afetivo em que se funda a convivência social no Antigo Regime. Nesse sentido, o lugar-comum mais frequentado no período fora aquele do amor paternal do rei por seus súditos, conforme a teoria sacramental do poder régio, ou, melhor dizendo, o rei que “esposa” o Reino no momento de sua entronização no poder. Aqui, importante destacar que os laços, que unem a cabeça principesca ao conjunto da comunidade política, se mantêm pelo princípio caritativo e sacrificial inerente ao poder, o qual, por sua vez, de modo voluntário e liberal, retribui aqueles que prestaram valiosos serviços pelo aumento do Estado. Conforme afirmava D. Duarte, em seu *Leal Conselheiro* (c.1438), a maior de todas as virtudes é a “lealdade” (o sangue que percorre todo o corpo político), porque se constitui na expressão do mais alto grau de amor, de acordo com a dinâmica que move e ordena todo o circuito de trocas materiais e simbólicas entre os membros da hierarquia instituída. O que se materializa, em sua substância visível, conforme um código restrito de valores, práticas e comportamentos decorosos e moralmente superiores em que os afetos se coadunam perfeitamente com a razão e o entendimento (DOM DUARTE, 1982: 164). Essa virtude da união e concordância seria, então, expressa pelas diversas formas de amizade aristocrática, segundo o mandamento de “amar nosso senhor deos sobre todallas cousas, e nossos prúxemos por el como nos” (DOM DUARTE, 1982: 169).

Ora, a ortodoxia católica entendia que o “casamento” era o estado mais perfeito de amizade (MARTINS, 1979: 269). Santo Tomás de Aquino (AQUINO, 1990: 233-250) afirmava, na *Suma contra os gentios*, que o casamento é a exemplificação da Lei Divina, cujo principal objetivo é explicitar para as criaturas racionais o plano da Providência para conduzi-las até a união com Deus. É justamente, neste sentido, que comparece o argumento da unicidade e indissolubilidade da união entre marido e mulher através da amizade. Não qualquer grande amizade, mas o máximo da amizade (*máxima amicitia*), em que se pesa a união da carne, como entre os animais irracionais, e o agradável consórcio de tudo que tem a ver com a intimidade doméstica (*non solum actu carnalis copulae... sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium*, III, 123).

D. Duarte foi mais radical em suas considerações. Salvo o arrebatamento místico, caracterizado pela vida contemplativa, o aperfeiçoamento moral, com as respectivas implicações espirituais, de todo o Reino português, suposto nas ações humanas, transitaria necessariamente pelo amor conjugal. Os “bem casados” são, antes de tudo, “boos amigos”. O que reverte em perfectibilidade do “regimento da casa” e da “moral fillosofica”, pois o matrimônio é o “mayor fundamento para com todas estas pessoas vyver em paz e boa concórdia” (DOM DUARTE, 1982: 386).

## II.

Articulada a esta epístola a Alexandre Farnese, há uma outra, de mesmo tema, que Pêro de Andrade Caminha escreveu “A D. Miguel de Noronha No seu casamento” (ANASTÁCIO, 1998: 979-984). D. Miguel de Noronha (c.1530-?) era filho secundogênito de D. Afonso de Noronha, 5º Vice-Rei da Índia, e pertencia a uma linhagem com serviços importantes prestados nas possessões portuguesas no ultramar. Foi Comendador de Olalhas, da Castanheira e de São Martinho de Ranhados, na Ordem de Cristo. Pertenceu ao Conselho régio do jovem D. Sebastião e um dos sobreviventes da fatídica batalha de Alcácer-Quibir. Foi eleito representante dos fidalgos nas Cortes de 1581, por ocasião do interregno monárquico e, em seguida, à época do domínio filipino (*Memórias para a História...*, 1828: 85). Depois, exerceu o cargo de aposentador-mor de D. Filipe II, sendo

nomeado Capitão e Governador de Ceuta. Casou-se com Isabel de Vilhena (?-1587), filha de D. Diogo Lobo, Barão de Alvito, cuja família também estava ligada aos tratos com a Índia (SOUSA, 2007: 209).

Se a união matrimonial de Farnese foi comemorada com pompa e circunstância por todo o Reino, incluindo várias celebrações em forma poética, somente Andrade Caminha considerou o evento digno de nota. De fato, para a alta aristocracia de corte, passou apenas por evento corriqueiro. Tanto foi assim que outros epistológrafos nada disseram sobre o assunto. Tratava-se, então, de um momento singular, que se relacionava estrategicamente aos interesses pessoais mais imediatos do próprio Andrade Caminha.

Assim, Caminha, em sentido complementar à epístola a Farnese, aproveitou para salientar os efeitos benéficos do matrimônio, portanto, seu caráter moral, sobre o noivo.

Livre daqueles mal passados dias,  
Daquelas tristes noites mal dormidas  
Que nem teu bem te via, nem tu o vias.

Daquelas dores para que mil vidas  
Não bastam, ainda que sejam sem queixumes  
Por doces gostos n'Alma recebidas. (ANASTÁCIO, 1998: 981)

Pelo que se sabe, D. Miguel de Noronha não era escritor, muito menos era um mecenas conhecido. Porém, viveu numa época, em que patrocinar um poeta para cantar as glórias de uma família ou de um herói, para torná-lo famoso e lembrado pela posteridade, fazia parte da lógica de serviços e dons que envolvia a nobreza e seu círculo mais próximo. Quando Andrade Caminha referia que Miguel estava “co olhos no teu Norte”, ele pensava nos serviços que a família dos Noronhas havia prestado na África (em Ceuta, sobretudo) e, depois, na Índia, lugar onde há muito haviam ocupado o prestigioso Vice-Reinado, e que D. Miguel haveria de seguir. A partir disso, Caminha vaticinará um futuro brilhante para D. Miguel em sua carreira no ultramar, pois seu “grande nome òs Céos irás subindo” (ANASTÁCIO, 1998: 983).

Interessante perceber desde já que Caminha aproxima o casamento com D. Isabel à inspiração poética, cuja decorrência imediata seria a realização de feitos ilustres e dignos de memória. A poesia teria, então, a capacidade de proporcionar “firmeza”, “bens”, “verdade”,

“pureza”, “fermosura rara”, “graça nova”, ofertando as condições necessárias para a realização de um projeto de vida com caráter de mandato divino.

Doce amorqu’ m ti ora se renova  
Doutro amor doce, pago e satisfeito,  
Que o Céu ama, honra, louva, quer, e aprova. (ANASTÁCIO, 1998: 983)

Aproximar a prestação de serviços a uma forma aristocrática como a exaltação em versos poéticos é uma lição que Caminha aprendeu com um de seus mestres, António Ferreira. Segundo T.F. Earle, 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 e encomiástico; distante, portanto, das “cousas de folgar”, que faziam o divertimento de damas e fidalgos das cortes principescas do período. Ferreira considerava a atividade humana por excelência – “uma arte elevada”, para dizer ainda com T.F. Earle (1991: 25) – e o dever do poeta era afirmá-lo em todas as oportunidades. Para Saraiva & Lopes (1980: 281), cada obra de Ferreira era 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. Trata-se de uma opinião polêmica, pois, como se sabe, a poesia desse período era perpassada direta ou indiretamente pelas questões referentes à expansão portuguesa no ultramar e seus efeitos tanto para a sociedade portuguesa (incluindo aqueles que se aventuraram nas novas terras), quanto para os povos sob o domínio lusitano.

De qualquer forma, Caminha concordaria em substância com os argumentos de António Ferreira. Porém, acrescentaria que os efeitos da poesia deveriam possuir uma ação sobretudo pragmática, pois estariam votados a uma retribuição imediata (o reconhecimento em vida daquilo que se realizou), mas também como mensagem para as gerações futuras como permanência da fama e do renome. Vale dizer, 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.

Nesse sentido, se as ações futuras de D. Miguel serão movidas como os bons versos são inspirados pela Musa, isso se dá porque justamente ela já favoreceu, em tantas vezes (e continuaria favorecendo), os membros da casa dos Noronhas:

Que as raras grandezas sempre guiem  
De seus claros avós, cujas memórias  
Raríssimos espíritos neles criem.

Qu'inda de mil despojos e vitórias  
Na fertilíssima África, e Ásia rica  
Do Português Império ornem as histórias:  
Que a clara história assim se multiplica. (ANASTÁCIO, 1998: 984)

Pois bem, há ainda algo a dizer sobre essa dependência estrutural no discurso de Andrade Caminha entre o aspecto literário (o encômio traduzido em versos em forma de epitalâmio, que se condiciona ao gênero epistolar), a amizade suposta no matrimônio e os efeitos morais (seu caráter de paradigma) indicados pela retórica exemplar e deliberativa.

Numa elegia a D. Duarte, Caminha afirma que a poesia, para além de seus aspectos eminentemente formais, quer em sua apropriação dos modelos da Antiguidade clássica, quer em seu enquadramento em um certo gênero, é um meio de aperfeiçoamento moral e espiritual. Sob o poder inspirador das Musas, o poeta atingiria o contentamento com o qual abriria sua inteligência para diferenciar corretamente entre o bem e o mal. No entanto, as Musas só se revelam àqueles que se dedicam ao estudo e ao aperfeiçoamento de si. Os valores materiais e a cobiça (esse desejo imperfeito e sem objeto definido, conforme reza a ortodoxia cristã) dariam lugar ao exercício constante e esforçado da poesia, cujo objetivo seria conquistar os bens espirituais. Numa época em que se busca realizar o próprio interesse e a entesourar riquezas, a voz do poeta ecoaria o tempo passado (uma idade de ouro), com seu despojamento material e harmonia com a natureza.

Para o entendimento de Caminha, seria preciso proteger os poetas, pois são eles justamente, no presente, a salvaguarda dessa nobreza de espírito. Essa tarefa é votada por Caminha aos 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, Caminha 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 immortalizá-los em forma de versos, que ecoariam pela eternidade. Porém, isto aconteceria apenas com as pessoas virtuosas e espiritualmente elevadas. Para o “vulgo” – Caminha retirou esse termo, assim como outros poetas do período o fizeram, da *Arte Poética* de Horácio –, a poesia permaneceria restrita a seus efeitos estéticos ou a apreciação de um beletrismo sem a inteligência do conteúdo.

De fato, seria 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, portanto, imerso tão somente no âmbito material. Parece claro que, em Caminha, só é possível cantar em versos as ações virtuosas e dignas de memória, realizadas por aristocratas de altíssima estirpe. Sobreviver às vicissitudes do tempo e à transitoriedade da vida são os argumentos centrais aqui. E esta é a função da poesia para Caminha. Ora, essa concepção já era cultivada amplamente nas letras da Antiguidade romana. O poeta Horácio dizia que sua obra haveria de ser mais “duradoura que o bronze” e mais “altiva que as pirâmides do Egito”, ou seja, capaz de suportar o “passar veloz do tempo” (Ode III.30) (PEREIRA, 2005: 56).

Esse desejo de fama imortal era tratado como uma virtude por Cícero, num dos textos mais lidos e comentados do século XVI em Portugal – o *Pro Archia Poeta* (CASTRO, 1973: 222-223; CASTRO, 1985: 9-12). Para Cícero, a prática das letras forneceria o ideal moral indispensável para o desenvolvimento e robustecimento da vida política, depurando-a dos vícios e dos maus cidadãos (a alusão aos discursos contra Catilina é mais do que óbvia) (CÍCERO, 1989: 14-16). Essa cautela moral incentivaria o desejo de emulação daqueles que exercem funções públicas, pois a honra e a glória dos feitos immortalizados nas letras funcionam como a mais pura expressão da alta dignidade de seus realizadores.

Assim, “em verdade, os atos que pessoalmente eu realizei”, diz Cícero acerca de seu próprio consulado, “em favor deste Império tanto para a vida dos cidadãos quanto para o Estado inteiro” (CÍCERO, 1989: 28), Árquias (o poeta a quem Cícero defendia) abordou e

entabulou, transformando-os em algo não só atrativo, mas sobretudo historicamente relevante, porque a virtude reclama a estima e a glória, sendo recompensa e descanso do curso tão limitado da vida, e se constitui em estímulo para as gerações futuras (HIGHET, 1985: 45; REBELO, 1982: 133; BUESCU, 1979: 69).

Obviamente, a relevância do trabalho de Árquias não residia apenas em narrar os feitos de Cícero, mas também de colocá-los numa roupagem atraente. Ou seja, justamente aquilo que Caminha realizara ao transpor a matéria nupcial presente no epitalâmio para o gênero epistolar. Entretanto, Cícero advertia que “Há nos homens superiores (...) uma certa energia que, dia e noite, incita o espírito com o agulhão da glória e faz ver que a recordação do nosso nome não deve desaparecer com o fim da vida, mas alcançar a imortalidade”. Para Cícero, então, 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. Um e outro só poderiam ser realizados por meio das letras quer pela leitura dos bons livros, quer investindo e patrocinando a produção literária dos bons autores. “Todos os livros estão plenos de obras assinaláveis, plenas estão as lições dos sábios, pela Antiguidade de exemplos. Todos ficariam nas sombras, se lhes não valesse a luz das letras” (CÍCERO, 1989: 30).

Ao falar dos feitos futuros de D. Miguel de Noronha, Caminha apresenta essa “visão de glória” (para usar uma expressão de Vanda Anastácio). O varão recém-casado vai operar façanhas extraordinárias, aumentando o seu renome e o de sua família; sua fama vai se espalhar pelo mundo e levará o nome dos Lusitanos até os lugares mais remotos; sua figura vai permanecer pela eternidade; e será exemplo para aqueles que desejarem realizar feitos dignos de recordação. O mesmo já se pôde dizer de Alexandre Farnese, um jovem que, como D. Miguel, também começava a vida de casado.

Tudo isso apenas os “bons engenhos” e “bons espíritos” – aqueles versados nas letras e, portanto, com forte pendor ético e com valores morais prestigiosos – poderiam entender completamente. Por outra, o “vulgo”, conquanto o sangue nobre e a estirpe aristocrática, compreende a “honra” e a “liberalidade” como uma maneira restrita de angariar benesses materiais e a glória por si mesma, sem atentar para o fato de que os feitos de armas se constituem, antes de tudo, em serviço ao Reino português. Vale dizer, o homem a quem falta o verdadeiro espírito, que se cultiva por meio das letras, busca o ganho

pessoal e, não, o robustecimento das virtudes e o aumento da Cristandade e de Portugal (ANASTÁCIO, 1998: 167).

Nesse sentido, D. Miguel, em seu percurso ultramarino, conforme fizeram tantos de sua família, deveria tomar cuidado, segundo pensa Andrade Caminha, com os reveses da Fortuna e com as tentações da cobiça. Essa advertência se traduz no conselho de “vencer a si mesmo” e aos arroubos de suas paixões, a seguir o caminho da razão e a dedicar-se ao estudo da história – aqui, em particular, aos bons exemplos fornecidos pelos heróis antigos de Roma e de Portugal. A esse conjunto, o amor à escrita poética, e os valores a ele associados, seriam o equivalente perfeito do amor que D. Miguel votava à esposa.

Se o caráter sacramental e votivo do matrimônio possuía seu equivalente laico, de igual potência e valor salvífico, nas letras – ou seja, referia-se ao mesmo amor, cujo alvo eram objetos diferentes –, isto se devia justamente por seu impacto no robustecimento do espírito e numa existência vivida em retidão. A primeira parte do argumento não era nada de muito original – a de que as letras seriam o equivalente mundano dos textos sagrados –, pois essa transladação estratégica fora um dos argumentos de maior força do Humanismo.

Petrarca, assim como todos os humanistas que o seguiram, entenderam a Bíblia como uma obra literária, um exemplo de poesia inspirada. Porém, não era para ser tratada como os escolásticos o fizeram quando aplicaram os métodos aristotélicos de interpretação, cujos resultados então serviram para apoiar suas próprias elaborações teológicas. Para Petrarca, o texto bíblico deveria receber o mesmo tratamento exegético dado a outras obras de caráter poético. Em verdade, os amantes das belas letras e os partidários da pureza estilística eram unânimes em afirmar que a escrita bíblica estava longe de ser perfeitamente elegante. Esse problema estava posto desde pelo menos a fixação do texto original da Bíblia por São Jerônimo, cuja intenção primeira era traduzir a Bíblia para o latim, segundo “os preceitos judiciosos de Quintiliano, a abundante eloquência de Cícero, o estilo elevado de Fronto e a leveza de Plínio”. Porém, como se sabe, na Quaresma de 375 d.C., Jerônimo teve uma visão. Foi levado perante o tribunal celestial e Cristo em pessoa o admoestava: “Ciceronianus es, non Christianus” (“Tu não és cristão, mas ciceroniano”, Ep.22,30) (SAINT JERÔME, 1949: 145).

De qualquer forma, o problema retornou ao palco, em particular, a opção por um “estilo cristão” – medieval, de fato –, quando os humanistas indagaram se era estritamente

necessário expressar matéria tão santa em uma forma precária e desleixada. A imagem dos Silenos de Alcebíades (caixas com um exterior horrendo contendo em seu interior um precioso perfume) simbolizava esse paradoxo (ERASMO, 1964: 269-296). Petrarca poderia dizer que, para preencher os momentos de ócio, a despeito de sua aparência horrível, “nada era mais doce do que a essência das palavras bíblicas, nada mais suave, nada mais salutar” (PETRARCA, 1958: 103).

No século XVI, a questão das relações entre a elocução (os ornatos da dicção e os multiformes enfeites do discurso) e a ortodoxia religiosa estava resolvida. O humanista português André de Resende, em sua oração de sapiência (Universidade de Lisboa, 1534), dizia:

Com que proveito repudiamos a elegância do discurso? Se ela houvesse de causar estorvo aos melhores estudos, não só não sofreria eu que a admitissem, como opinaria que a exterminassem. Mas eu não vejo em que ponto a eloquência brigue com as letras divinas. É evidente que a verdade nua e sem adornos é mais persuasiva que a mentira, por mais tingida que esta venha com o estrépito das palavras. Se, porém, as mentiras, escritas com adorno e elegância, deleitam – quanto mais não deleitará, por Deus imortal, a verdade ornada? Quanto mais facilmente não persuadirá? (RESENDE, 1956: 51-53).

Sob uma perspectiva linguística ampliada, o estudo das letras teria o poder de revelar o “conteúdo celestial”, justamente aquele saber que, posto nos “livros da fé”, também está presente, em igual potência, nos autores e poetas da Antiguidade. Para Resende, tratava-se de extirpar da comunidade política e do mundo negocial as “trevas da ignorância”, da “barbárie” e da “corrupção das artes”, cujo efeito perverso foi subtrair a “liberdade” e a “nobreza” dos homens que preferem o ócio e os “ligeiros trabalhos” à busca de fama, renome e verdadeira glória (RESENDE, 1956: 37). Aos poetas era votado, então, como acrescentaria o *letrado* Pedro Fernandes, professor na Coimbra quinhentista, 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”(FERNANDES, 2005: 155).

Dessa forma, a “divina poesia”, conclui Fernandes (RESENDE, 1956: 41), estaria em perfeita analogia de proporção com os textos sagrados, pois, como expressão legítima da

“economica”, aquela parte da “filosofia ética” (moral) que se refere às “coisas privadas” e ao âmbito da “casa”, teria o objetivo de “tornar os homens bons”, com vistas a determinar os seus deveres e obrigações, propondo “as virtudes a seguir, levanta a tristeza da alma e aconselha sempre a retidão da conduta” (RESENDE, 1956: 47).

### III.

De fato, as duas epístolas em verso, que vimos tratando até aqui, guardam diferenças bem grandes, sobretudo quanto ao desenvolvimento do tema. Na primeira, encontramos a subordinação do casamento a uma narração pseudo-mitológica e ao poder do amor, em que o louvor de ambos os cônjuges, consegue desenhar um equilíbrio hierárquico: a noiva é tão virtuosa quanto é o futuro marido. Na segunda, o que existe é um longo encômio das virtudes do noivo. Sobre a noiva, nenhuma palavra. A se pensar com Vanda Anastácio, isto pode-se dever ao modelo clássico de onde partiram. O poema 64, de Catulo, para a primeira; e os epitalâmios de Teócrito, para a segunda (ANASTÁCIO, 1998: 168).

Para mim, entretanto, a motivação de Andrade Caminha em escolher um ou outro modelo literário teria razões mais comezinhas, que se referem necessariamente aos dados biográficos do poeta. Mesmo porque, de fato, as epístolas em verso, em sua constituição genérica, entabulam ficcionalmente uma conversação entre amigos distantes, em que se emula a intimidade da convivência. Daí, elas se referirem muitas vezes a passagens pessoais e a dados compartilhados entre os interlocutores. De qualquer forma, o objetivo de ambas as epístolas é justamente, além de parametrar esse “diálogo em que fala apenas o emissor”, ofertar uma prestação de serviço e, no caso, proteger e patrocinar o poeta em suas atividades. Assim, nas duas composições, parece evidente que Caminha vaticina um futuro brilhante para seus interlocutores e que os feitos que eles vão empreender precisariam de um poeta à altura para cantá-los devidamente. Este poeta era, obviamente, o próprio Pêro de Andrade Caminha.

Dito de outro modo, Caminha compreendia a sua poesia como incentivo, elogio e testemunho incontestado das proezas dos antepassados que mereceram permanecer na memória, do grande valor dos heróis moralmente virtuosos e de vaticínio de um futuro

brilhante em relação a um destino que se supõe já traçado. Tudo isso, o “engenho ardente” de Caminha, nutrido e encendido pela graça divina e pelas Musas da poesia, consegue vislumbrar com límpida clareza e busca traduzir em forma de versos, diante dos olhos de todos, de modo a que seus destinatários caminhem em direção aos altos princípios e à vida gloriosa, cuja obediência apenas destaca um desígnio superior e providencial.

É justamente ali em meio ao equilíbrio perfeito entre a naturalidade do talento e o domínio preciso da técnica poética que se localiza estrategicamente arte de Andrade Caminha. A voz do poeta é aquela que expressa os feitos dignos de memória e, ao mesmo tempo, anuncia profeticamente outros maiores e mais perfeitos. Aqui, apenas o poeta, como sujeito privilegiado dessa temporalidade revelada, pode perceber, com nitidez em seus contornos, o que está por vir. Vale dizer, o dom da poesia publiciza um passado, cuja sublimidade não deve se perder nas entranhas da memória ou nas sombras do esquecimento, e, igualmente, conforme a lógica especular que Caminha propõe seguir, é fiança de uma história a ser desvelada no futuro, porém ainda mais elevada e sublime. Assim, o passado, embora suposto em sua imanência temporal irremovível, esconde, sinaliza e figura os feitos por se realizar. De qualquer forma, o bem superior a que se refere Caminha e que ele propõe immortalizar em verso é justamente aquele atrelado necessária e providencialmente à expansão da fé católica, quer seja nas longínquas praias da Índia, como em Miguel de Noronha, quer no movediço das guerras europeias, espaço de ação para Alexandre Farnese.

Para todos os efeitos, a legitimação e o reconhecimento do talento poético ou, em contrapartida, a fama daquele que é homenageado pelas letras, como parece ter acontecido entre Andrade Caminha e seus destinatários (Alexandre Farnese e Miguel de Noronha), dizem respeito justamente a esta mescla de convívio (mesmo que restrita à troca epistolar), de amizade e de interesse, que se espelha no interior das epístolas matrimoniais que examinamos. Ou seja, o pensamento moralizante de Caminha só poderia ser formulado num contexto epistolar, rigidamente normatizado pelo processo de versificação e do modelo horaciano. Quer se possa considerar os limites de um pensamento de matriz estoica (louvor da justiça, moderação, temperança e prudência; aversão à ganância; elogio da amizade sincera), quer se enquadre na perspectiva ideológica da expansão ultramarina portuguesa ou dos empreendimentos militares de modo geral, o que fica particularmente

claro é que Caminha pensava esses dois aspectos como faces complementares e mutuamente dependentes, dados a partir de um gênero literário.

Um discurso, cuja temporalidade é projetada para o futuro, só pode basear seu ponto de partida argumentação a partir de provas retiradas do presente da enunciação. Os enunciados, postos devidamente em matiz pelos caracteres do homenageado, servem de caução para as previsões de sucesso e de glória, somente porque demandam uma operação mental em que se determina numa constância de valores e de ações prestigiosas. Ora, para Aristóteles, o homem moralmente superior tem a virtude como hábito e prática de vida. Assim, para ressaltar a dinâmica do processo, em forma de louvor dos noivos, basta referir que é a partir de elementos constantes (da recorrência de um certo modo de agir) que se pode determinar o que virá no futuro.

Conforme a preceptiva retórica do período, o elogio deve se enquadrar estrategicamente nas regras do gênero demonstrativo, cujo objetivo é “o louvor justo e manifesto ao grande merecimento das pessoas”, com vistas a fornecer o aparato de exemplos prestigiosos a serem seguidos pelos presentes e pelos pósteros. Seu contexto particular de enunciação são as celebrações públicas, pois etimologicamente “panegírico” significa “ajuntamento” (de pessoas) e se aproxima das composições que cantam “os feitos notáveis dos grandes homens”, possuindo, portanto, a mesma natureza da poesia heroica (“feitos d’armas e cavalarias”). Para definir com Inácio de Moraes, “Panygírico em grego, em latim *cōuentus*, em uulgar quer dizer congregaçam” (fol.5). Aqui, então, pode-se flagrar a mesma matriz conceitual que move o matrimônio, conforme o concebe Andrade Caminha: a união e a concórdia entre duas pessoas virtuosas e de alta estirpe.

Nesse sentido, em termos de verossimilhança, o panegírico seria superior à história, porque fala do que vê e representa aos olhos, salientando que as ações grandiosas se acumulam ao longo tempo, enquanto a história refere-se ao que se ouviu e encomenda à memória. João de Barros é categórico ao afirmar que os varões ilustres se tornam dignos de matéria de panegírico por ordenar as coisas pertencentes a Deus e a sua verdadeira religião, fundar repúblicas e conservá-las em paz, aumentar o Estado com exércitos e armas, e proteger e incentivar as letras (BARROS, 1943: 3; PINHEIRO, 1541: 8). O que se ajusta perfeitamente às figuras de Alexandre Farnese e de D. Miguel de Noronha.

Para finalizar, tudo isso, no mais, vai ao encontro da noção de sociabilidade tal como ela era definida na Idade Moderna: um intercâmbio social, de matriz aristocrática, em que pesava o auxílio mútuo, fundado, pela parte do destinatário, nas virtudes da bondade, magnificência e generosidade, e, de outro, pela parte do emissor, na contraparte em gratidão, prestação de serviço e retribuição (KRAYE, 1996: 34-40; SKINNER, 1980: 211-250).

Esse mesmo princípio, como dir-se-á um pouco mais tarde na *Encyclopédie*, de Diderot e D'Alembert, no verbete “sociabilité”, foi inscrito nos corações humanos pela mão divina, como parte da Justiça e da Moral, que doutrina as relações entre os indivíduos. A sociabilidade seria, por isso, esta “disposição de espírito” que impele a fazer o bem a todos aqueles que dependem de nós, a conciliar a nossa “felicidade e bondade de coração” para com os outros e a subordinar nossos interesses pessoais e mesquinhos à noção de bem comum e coletivo.

E para ressaltar seu cariz divino, obrigatório e fundacional:

cette sociabilité est conforme à la volonté de Dieu ; car outre la nécessité de ce principe, nous le trouvons gravé dans notre cœur. Si d'un côté le Créateur y a mis l'amour de nous-mêmes, de l'autre la même main y a imprimé un sentiment de bienveillance pour nos semblables ; ces deux penchans, quoique distincts l'un de l'autre, n'ont rien d'opposé, et Dieu les a gravés dans nos âmes pour agir de concert. Aussi les cœurs généreux trouvent-ils la satisfaction la plus pure à faire du bien aux autres hommes, parce qu'ils ne font en cela que suivre un penchant naturel.

Du principe de la sociabilité découlent toutes les loix de la société. (ENCYCLOPÉDIE: 250-251)

Nesse sentido, esta análise hermenêutica, que aqui se propôs, esteve estrategicamente ambientada nas práticas letradas de corte do século XVI em Portugal e na lógica particular da interlocução epistolar. Como forma de estabilização dos circuitos de sociabilidade, a epístola em verso, definida em seu âmbito de gênero literário e, a partir disso, segundo sua circunscrição nas práticas letradas de cariz humanista, inscreve-se no interior da “república das letras” e, portanto, nos padrões de comunicação aristocrática, com forte repercussão política. Mesmo porque garante a estabilidade da hierarquia social instituída, a cuja reiteração lhe cabia atender. Concomitantemente, tratava-se de um gênero

que se conforma a um espaço fervilhante de experimentações e apropriações, gerador de novos efeitos de sentido por seu caráter intrínseco e obrigatório de emulação. Além disso, salvo a ambiguidade aparente, esses padrões de sociabilidade política, em que a troca epistolar se constituía em exemplo privilegiado, dotavam de certa previsibilidade as estratégias de sucesso tanto pessoais quanto coletivas.

## Referências

ANASTÁCIO, Vanda. *Visões de Glória*. Uma introdução à poesia de Pêro de Andrade Caminha. Lisboa: Calouste Gulbenkian/JNICT, 1998.

ANDRADA, Diogo de Paiva. *Casamento Perfeito*. Lisboa: Sá da Costa, 1944.

AQUINO, Tomás de. *Suma contra os gentios*. Porto Alegre: Sulina, 1990.

ARISTÓTELES. *Étique à Nicomaque*. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

AVALLE-ARCE, Juan B.. Los pastores y su mundo. In: MONTEMAYOR, Jorge. *La Diana*. Madrid: Crítica, 1996, pp.ix-xxiii.

BARATA-MOURA, José. Amizade humana e amor divino em Leão Hebreu. *Didaskalia II* (1972), pp.155-175.

BARROS, João. Panegírico de D. João III. In: \_\_\_\_\_. *Panegíricos*. Lisboa: Sá da Costa, 1943.

BERBARA, M. & ENENKEL, K.. *Portuguese Humanism and the Republic of Letters*. Leiden: EJ Brill, 2006.

BERNARDES, Diogo. *Flores do Lima*. Lisboa: INCM, 1999.

BOSCÁN, Juan de. *Las obras de Boscán y algunas de Garcilaso de la Vega*. Lisboa, Luís Rodrigues, 1543– Biblioteca Nacional de Lisboa, cod.232.

BUESCU, M.L.C.. *Aspectos da Herança Clássica na Cultura Portuguesa*. Lisboa: Biblioteca Breve, 1979.

BURKE, Peter. *As fortunas d'O Cortesão*. São Paulo: Unesp, 2010.

RICARDO HIROYUKI SHIBATA

CASTRO, Aníbal Pinto de. *Retórica e teorização literária em Portugal*. Do Humanismo ao Neoclassicismo. Coimbra: Centro de Estudos Românicos, 1973.

\_\_\_\_\_. Os códigos poéticos em Portugal do Renascimento ao Barroco. Seus fundamentos. Seus conteúdos. Sua evolução. *Revista da Universidade de Coimbra*. Coimbra: Por Ordem da Universidade, v. XXXI (1985).

CÍCERO. *Pro A. Licinio Archia Poeta Oratio*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

CRUZ, M.G.. *Os “fumos da Índia”*. Uma leitura crítica da expansão portuguesa. Lisboa: Cosmos, 1998.

DIOGO, Américo L.. *As lágrimas de Miranda*. Corte, cultura, capital. Braga: Irmandades da Fala da Galiza e Portugal, 2003.

DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*. Lisboa: INCM, 1982.

DUBROW, H.. *Epithalamium*. In: CUSHMAN, S.; CAVANAGH, C.; RAMAZANI, J. & ROUZER, P. (Eds.). *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. New Jersey: PUP, 2012, pp.452-543.

EARLE, T.F. *Musa Renascida*. A poesia de António Ferreira. Lisboa: Caminho, 1991.

*ENCYCLOPÉDIE*, Journal des Arts et des Sciences. Disponível em: [www.gallica.fr](http://www.gallica.fr), pp. 250-251. Acesso em: 20/dezembro/2017.

ERASMO. *Adages*. A study with translations. Cambridge: CUP, 1964.

FERNANDES, Pedro. *Oração em louvor de todas as doutrinas e ciências*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2005.

FERREIRA, António. *Poemas Lusitanos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000.

FUMAROLLI, Marc. *L'Âge de l'Éloquence*. Rhétorique et “res literária” de La Renaissance au seuil de l'époque classique. Paris: Albin Michel, 1980.

HEBREU, Leone. *Dialogidi amore / composti per Leone medico, dinatione Hebreo, et dipoi fatto christiani*. In Vinegia: In Casa de Figliuolidi Aldo, 1541 – Biblioteca Nacional de Lisboa, Res. 1111P, F 494

HIGHET, Gilbert. *The Classical Tradition*. Greek and Roman Influences on Western Literature. Oxford: Oxford University Press, 1985.

HORACE. *Art Poétique*. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

KRAYE, Jill. *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge: CUP, 1996.

MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana*. Lisboa, 1752.

\_\_\_\_\_. *Memórias para a história de Portugal que comprehendem o governo delrey Dom Sebastião*. Lisboa, 1737.

MARTINS, Mário. A amizade e o amor conjugal no “Leal Conselheiro”. *Didaskalia*, n.IX (1979), pp.260-279.

*Memórias para a História, e Theoria das Cortes Geraes...*, Lisboa, 1828.

MIRANDA, Francisco de Sá. Epitalâmio Pastoril. A António de Sá, no casamento de sua filha Dona Camilla de Sá. Écloga Sexta. In: \_\_\_\_\_. *Obras do doctor Francisco de Sá de Miranda*. v.1. Lisboa: Typographia Rollandiana, 1784, pp.210-129.

MONTEMAYOR, Jorge de. *La Diana*. Barcelona: Crítica, 1996.

MURPHY, James. *Renaissance Eloquence*. Studies in the theory and practice of Renaissance rethoric. Los Angeles/Londres: UCLA Press, 1983.

NEIVA, Saulo. *Au nom du loisir et de l’amitié*. Rhétorique et morale dans l’épître en vers en langue portugaise au XVIe siècle. Paris: CalousteGulbenkian, 1999.

PINHEIRO, António. *Trelladaçam do Panegirico de Plinio o mais mosso dito no Senado em louvor de Trajano: em nossa vulgar lingoagem: dirigida ao muy alto & mais poderoso Rey Dom João 3º N.Sr.[1541]* – Biblioteca Geral/Universidade de Coimbra, cód. 2542.

PARILLA, Carmen. La Diana de Jorge de Montemayor. In: GUTIÉREZ SEBASTIÁN, R. & GUTIÉREZ RODRÍGUEZ, B.. *Orígenes de la novela*. Santander: Universidad de Cantabria, 2007, pp.318-324.

PEREIRA, M.H.R.. *Romania*. Antologia da Cultura Latina. Lisboa: Asa, 2005.

PETRARCA, Francesco. *De otio religioso*. Roma, 1958.

REBELO, Luís de Souza. *A Tradição Clássica na Literatura Portuguesa*. Lisboa: Horizonte, 1982.

RESENDE, André de. *Oratio prorostis*. Oração de sapiência. Lisboa: IAC, 1956.

SAINT JERÔME. *Epistulae*. Paris: Les Belles Lettres, 1949.

SARAIVA, A.J. & LOPES, O.. *História da Literatura Portuguesa*. Porto: Porto Editora, 1980.

SILVA, Vitor Manuel Aguiar. *Dicionário de Luís de Camões*. Lisboa: Caminho, 2011.

RICARDO HIROYUKI SHIBATA

SKINNER, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: CUP, 1980.

SOUSA, António Caetano. *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2007.

**Recebido em:** 21 de setembro de 2017

**Aceito em:** 09 de março de 2018