

# “ANÕES EM OMBROS DE GIGANTES”: HISTÓRIA MODERNA E AS (RE)LEITURAS DA ANTIGUIDADE

GUSTAVO DE ANDRADE DURÃO

LUCIANO CESAR DA COSTA

VICTOR VILLON (ORGS)



Gustavo de Andrade Durão  
Luciano Cesar da Costa  
Victor Ribeiro Villon  
(Organizadores)

# "ANÕES EM OMBROS DE GIGANTES"

HISTÓRIA MODERNA E AS(RE)LEITURAS DA ANTIGUIDADE



EdUESPI

2025



## UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ - UESPI

**Evandro Alberto de Sousa**  
Reitor

**Jesus Antônio de Carvalho Abreu**  
Vice-Reitor

**Mônica Maria Feitosa Braga Gentil**  
Pró-Reitora de Ensino de Graduação

**Josiane Silva Araújo**  
Pró-Reitora Adj. de Ensino de Graduação

**Rauirys Alencar de Oliveira**  
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

**Fábia de Kássia Mendes Viana Buenos Aires**  
Pró-Reitora de Administração

**Rosineide Candeia de Araújo**  
Pró-Reitora Adj. de Administração

**Lucídio Beserra Primo**  
Pró-Reitor de Planejamento e Finanças

**Joseane de Carvalho Leão**  
Pró-Reitora Adj. de Planejamento e Finanças

**Ivoneide Pereira de Alencar**  
Pró-Reitora de Extensão, Assuntos Estudantis e Comunitários

**Marcelo de Sousa Neto**  
Editor da Universidade Estadual do Piauí



**GOVERNO DO ESTADO DO PIAUÍ**  
**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ - UESPI**



Rafael Tajra Fonteles **Governador do Estado**  
Themístocles de Sampaio Pereira Filho **Vice-Governador do Estado**  
Evandro Alberto de Sousa **Reitor**  
Jesus Antônio de Carvalho Abreu **Vice-Reitor**

**Conselho Editorial EdUESPI**

Marcelo de Sousa Neto **Presidente**  
Algemira de Macedo Mendes **Universidade Estadual do Piauí**  
Ana de Lourdes Sá de Lira **Universidade Estadual do Piauí**  
Antonia Valtéria Melo Alvarenga **Academia de Ciências do Piauí**  
Cláudia Cristina da Silva Fontineles **Universidade Federal do Piauí**  
Fábio José Vieira **Universidade Estadual do Piauí**  
Sammy Sidney Rocha Matias **Universidade Estadual do Piauí**  
Gladstone de Alencar Alves **Universidade Estadual do Piauí**  
Maria do Socorro Rios Magalhães **Academia Piauiense de Letras**  
Nelson Nery Costa **Conselho Estadual de Cultura do Piauí**  
Orlando Maurício de Carvalho Berti **Universidade Estadual do Piauí**  
Paula Guerra Tavares **Universidade do Porto - Portugal**  
Pedro Pio Fontineles Filho **Universidade Estadual do Piauí**

---

[Marcelo de Sousa Neto](#) **Editor**

Organizadores **Revisão e Diagramação**

Organizadores **Capa**

[Editora e Gráfica UESPI](#) **E-book**

Endereço eletrônico da publicação: <https://editora.uespi.br/index.php/editora/catalog/book/282>

A532 Anões em ombros de gigantes: história moderna e as (re)leituras da antiguidade / Organizado por Gustavo de Andrade Durão, Luciano César da Costa e Victor Ribeiro Villon. - Teresina: EdUESPI, 2025.  
E-book.  
  
ISBN: 978-65-81376-86-4  
  
1. Modernidade. 2. Antiguidade. 3. História Moderna. 4. Historiografia. 5. Interdisciplinaridade. I. Durão, Gustavo de Andrade (Org.) . II. Costa, Luciano César da (Org.) . III. Villon, Victor Ribeiro (Org.) . IV. Título.

CDD 907.2

Ficha elaborada pelo Serviço de Catalogação da Biblioteca da UESPI  
ANA ANGELICA PEREIRA TEIXEIRA (Bibliotecário) CRB-3ª/1217

[Editora da Universidade Estadual do Piauí - EdUESPI](#)

Rua João Cabral • n. 2231 • Bairro Pirajá • Teresina-PI  
Todos os Direitos Reservados

*Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvenimur et extollimur magnitudine gigantea.*

*Dizia Bernardo de Chartres que somos como anões sentados em ombros de gigantes, de tal modo, podemos mais do que eles e ver mais remotamente, de nenhuma maneira pela acuidade da nossa própria visão, ou pela iminência do corpo, mas porque na estatura somos auxiliados e alçados à magnitude gigantesca.*

João de Salisbury  
Metalogicon (III, 4)

*Dedicamos esta obra aos nossos professores que nos incentivaram ao estudo da História Moderna*



## SUMÁRIO

### Sumário

<b>PREFÁCIO</b> .....	11
<b>“Testa virada para as costas” – antigos e modernos segundo Vieira à luz do probabilismo moral</b> .....	17
Bento Machado Mota .....	17
<b>Dieta pitagórica, dieta com vegetais, dieta sem carne: algumas leituras sobre a alimentação na modernidade</b> .....	35
Ana Carolina de Carvalho Viotti .....	35
Rafael Afonso Gonçalves .....	35
<b>África nos cadernos do promotor: a elaboração de um índice e sua importância como instrumento de trabalho para os pesquisadores</b> .....	55
Marco Antônio Nunes da Silva .....	55
<b>O que deve saber um embaixador em Roma? Diego Saavedra Fajardo e o espelho de embaixador</b> .....	85
Luciano Cesar da Costa .....	85
<b>Antigos e modernos: um ensaio sobre a modernidade nas narrativas históricas</b> .....	107
Gustavo de Andrade Durão .....	107
<b>O Scavuzo Negro, a devoção dos brancos e a nova conversão das Índias: o projeto antropológico franciscano entre a Sicília e as América na época colonial</b> .....	123
Claudia Salvia .....	123
<b>Nicolas-Claude Fabri de Peiresc (1580-1637): o Sócrates Provençal</b> .....	142
Anne-Marie Cheny .....	142
<b>A fonte da memória</b> .....	158
Jeffrey Andrew Barash .....	158
<b>Montaigne: um homem livre</b> .....	170
Cecília Costa Junqueira .....	170
<b>Biografia dos autores:</b> .....	191

## PREFÁCIO

Um livro sobre a época moderna com artigos muito variados é oportuno, louvável até, na medida em que hoje há uma prevalência da pesquisa histórica do contemporâneo, porque não tem dificuldades de leitura e aparentemente é mais compreensível. Ao focar a época contemporânea “per se”, sem ligações nem relação com a anterior, depreciam-na, com sombras que não raro conduzem a raciocínios e conclusões falsas.

Assim, o título adequado de “Anões em ombros de gigantes”, vincando a continuidade da História, que como ciência humana, com tantas variáveis para a sua interpretação, nunca é definitiva, mas sempre suscetível de nuances de aperfeiçoamento.

**Bento Mota**, na sua *Festa virada para as costas* fez uma escolha perfeita do Padre Antônio Vieira, que a partir da própria teologia jesuítica reflete sobre a “modernidade”. Na fundamentação da *História do Futuro* põe a tônica na novidade, na crítica aos antigos e aos que os seguem sem discernimento, considerando que na História o progressivo conhecimento nas ciências humanas e divinas está pendente destas considerações.

Assim sendo, os modernos, no presente, têm melhor condição de perceber os lugares escuros das profecias, e, portanto, a famosa imagem do pigmeu sobre os ombros dos gigantes, pois não obstante os modernos possam ser inferiores aos antigos, estão no último degrau do presente e daí poderem ver mais longe e melhor.

Na polémica entre antigos e modernos foi crucial a contribuição da corrente teológica, o *probabilismo moral*, segundo o fundamentado pela razão ou por uma autoridade poderia justificar o delito, o pecado com consequências marcantes no catolicismo moderno. Os teólogos jansenistas, no seu *rigorismo moral* consideravam a autoridade dos antigos sagrada, o seu distanciamento escandaloso, daí a acusação aos jesuítas de defenderem uma moral relaxada. Os probabilistas pugnavam o contrário. Na *História do Futuro* denota-se a proximidade e influência do probabilismo no sentido de “novidade”, “passado”, “tempo” e “autoridade” dos modernos de acordo com a teologia jesuíta.

**Gustavo Durão** ao focar *Antigos e Modernos* incide sobre a descolonização do conhecimento”, visando as análises eurocêntricas nas produções acerca da Idade Moderna, cuja História traz novos valores para a sua compreensão, como a secularização, o desencanto do mundo, em que se denota uma “crise da consciência europeia” que resulta numa reinterpretação da descoberta do homem e do mundo, com novos conceitos de espaço e de tempo.

Assim, as novas temáticas acerca das descobertas do mundo, da ciência, novos regimes políticos e económicos, o homem, o indivíduo como o centro de tudo. O Humanismo-Renascimento com as suas tensões e contradições, proporcionaram uma busca pela verdade que levou a uma nova noção de História, à Reforma, ao heliocentrismo que a imprensa divulga. Daí, a entrada no novo mundo, no sonho, nas utopias. Abrangendo temas muito diversos da época moderna, este livro oferece-nos uma perspectiva rica desta Nova Idade:

**Ana Viotti e Rafael Gonçalves** debruçam-se sobre a *Dieta com vegetais, dieta sem carnes...* tornada moda em Setecentos após um hiato de séculos da dieta pitagórica da antiguidade, que considerava que evitar o consumo de carne, propiciava um controle pessoal, que ajudaria a afastar paixões, vícios causados pelos excessos, e era simultaneamente uma total rejeição de todos os sacrifícios de sangue e uma nova conceção de animal, que também possuía uma “anima”.

Antonio Cocchi, italiano, médico que vive algum tempo em Inglaterra, publica em 1743 *Del vitto pitagorico per uso della medicina*, onde adota o regime de dieta vegetal pitagórico, com legumes frescos, ervas, leite, queijo, excluindo os ovos. Atento ao que era próprio de cada

região, à sazonalidade, para a qualidade destes alimentos, serviu-se da iatromecânica e da iatroquímica na Medicina, teve grande repercussão na Inglaterra da época.

Com base de vários autores, são analisadas qualidades dos alimentos como norteadores dos regimes, para uma vida saudável, cabendo uma reflexão justificativa para a exclusão da carne, considerando-se então os ingredientes para uma dieta vegetal.

**Marco António Silva** desenvolve “*África nos Cadernos do Promotor*”, uma fonte inquisitorial ainda pouco estudada. De Cabo Verde, Costa da Guiné e S. Tomé e Príncipe foram enviados mais de milhar e meio de queixas sobre os desregramentos sociais destas populações, que Filipa Ribeiro divide em delitos de judaísmo, blasfêmias e feitiçaria e crimes de natureza sexual, como sodomia, bigamia e solicitação.

Importante, essencial, esta fonte inquisitorial porque ela retrata o quotidiano, possibilitando aceder aos modos de pensar, sentir e viver dos implicados, a sociedade colonial, compreender a história da expansão, relações afro-portuguesas neste caso. Portanto, imprescindível não só para a História de África, a sua diáspora, o relacionamento da Inquisição com africanos e vice-versa, dependente dos seus agentes oficiais e oficiosos e simultaneamente o seu impacto, incursão na idiossincrasia religiosa, de valores, próprios dos africanos, pelo que “poderão ser ouvidas vozes que por muitas vezes são alijadas da História oficial. Os territórios africanos ficavam sob a alçada do tribunal de Lisboa. No final do artigo publicam-se os índices dos Cadernos do Promotor relativos aos territórios citados para o século XVII.

**Luciano Costa** disserta sobre *O que deve saber um embaixador em Roma, exemplificando com Diego Saavedra Fajardo*.

Vai usar os “espelhos dos embaixadores”, tão na moda na época moderna. Os italianos foram os “criadores” das embaixadas modernas que rapidamente se espalharam pela Europa. Estes espelhos refletem os valores próprios dessa sociedade, como a civilidade e o comportamento adequado, a nível político, mas também no âmbito da cortesia e do cerimonial próprio para cada ocasião. Como já apareciam em Cícero e Aristóteles.

Fixando-se no século XVII, escolhe Roma, por ser o centro espiritual do mundo católico, um centro político importante, portanto grande ponto de atração para a Europa, incluindo o seu intrincado jogo cerimonial. Daí a análise de *Relacional de las cosas que hay dignas de Roma para quien trata del servicio del Rey de España*. obra atribuída a Diogo Saavedra Fajardo (1584-16489. cuja carreira diplomática o leva a viver em Roma de 1612-1633 ao serviço do então embaixador espanhol, Cardeal D. Gaspar de Borja. Fajardo descreve Roma, o seu governo, economia, costumes, a corte de Paulo V, os cardeais, os conclaves, focando a sua importância para se perceberem as relações internacionais da segunda metade do século XVII.

Avisa o embaixador que “o trato ordinário se faz hábito de fingir e dissimular, e ainda há quem diga, de mentir”, a força do nepotismo, da “*segreteria di stato*”, do Colégio dos Cardeais, onde o rei de Espanha pode e deve atuar, contribuindo para a transformação e regeneração destas instituições, sempre pelo bem da Cristandade. Daí, dever haver uma boa relação entre o Papa e o rei. Assim Roma seria tanto para os Antigos como para os Modernos um referencial, um Teatro do Mundo.

**Claudia Salvia** em “*O scavuzo negro, a devoção dos brancos e a nova conversão das Índias...*,” trata de S. Benedito o Mouro ou S. Benito de Palermo, da Ordem dos Laicos Reformados de S. Francisco, de ascendência africana e escrava.

Fr. Antonino Randazzo, o seu biógrafo, afirma que o “frade negro” foi visto e ouvido a rezar insistentemente pelos infiéis e pela nova conversão das Índias, que provavelmente se entenderia como o projeto evangelizador franciscano na América, antropológico também, já

que a renovação social partia de ideias do cristianismo primitivo. Assim, conversão, transformação e regeneração eram sinónimos.

Morreu em 1589 em odor de santidade, predizendo a sua própria morte, mas com a ajuda dos franciscanos já o povo o tinha transformado em santo. Depois da sua morte o hábito monacal de Benedito continuava a operar milagres difundindo-se a devoção pela Península ibérica e América.

Segundo Vittorio Morabito, Cádiz, Lisboa, Madrid e Sevilha foram epicentros de circulação de notícias sobre os milagres realizados na vida de Benedito. De Lisboa e Cádiz o culto passou para além-mar, sobretudo Portugal e o Brasil.

No final do século XVI e no XVII surgem irmandades de negros, nem sempre abertas a brancos. Em Portugal, no Brasil e na Guatemala havia devotos brancos, mas sobretudo negros, descendentes de escravos.

A humildade, obediência e tolerância de S. Benedito ajudavam a perceber que na ordem social existente os negros podiam atingir a perfeição, crença ligada ao desenho antropológico de pacificação e fraternidade na diversidade dos franciscanos.

Os frades procuraram em S. Francisco a ontologia da formação da Humanidade, promovendo modelos devocionais, em que os desprezados da sociedade são exaltados, o poder é o mal por excelência, e daí o “*sacavuzo negro*” distinguir-se pela sua humildade, alegria, encarnando um modelo de sujeição dupla, negro e escravo.

A devoção crescia, o “santo negro” convinha à Coroa Hispano portuguesa, pois assim os escravos deviam ser pacíficos e humildes. Convinha aos franciscanos que com os seus ideais de união e integridade humana procuraram humanizar os escravos negros, conferindo-lhes formas de dignidade.

**Anne Marie Cheny** dá-nos a conhecer *Nicolas-Claude Peiresc (1580-1637), o Sócrates Provençal*, conselheiro no parlamento de Aix-en-Provence, alguém duma curiosidade total, infinita, que acreditava, como então se pensava, que a acumulação do saber permitia adquirir um conhecimento do mundo no seu conjunto, daí uma variada pesquisa enciclopédica.

Decifrar, escrever, examinar, constituíam os fundamentos do seu *otium studium*. Peiresc incarnava um novo tipo de antiquário para quem a observação, a autópsia e a identificação eram essenciais. A acumulação de objetos que permitia colocar uma série, estava no cerne da sua prática, era um coletor de materiais. Preferia os objetos móveis, mais facilmente passíveis de serialização como os vasos, inscrições, medalhas... de modo a observá-los, ordená-los, compará-los, para construir conhecimentos. Essencial discernir o verdadeiro do falso, não ficando dependente do saber dos antigos.

Assim, em agosto de 1635, pediu a correspondentes e eruditos para fazerem observações em vários pontos do Mediterrâneo, um trabalho de equipe notável que permitiu não só aperfeiçoar o método de cálculo da longitude, como reduzir mil quilómetros à parte oriental do Mediterrâneo.

Peiresc encarna um tipo de humanista com um apetite de saber ilimitado, apoiando-se nos conhecimentos dos seus predecessores para estudar o passado com um “*savoir-faire*” analítico, tornando-se um saber compartilhado.

Peiresc foi tudo ao mesmo tempo um “anão sobre ombros de gigantes” e um modelo para os seus contemporâneos.

**Jeffrey Barash** na *Fonte da Memória* propõe-se analisar a abrangência da pergunta “o que significa lembrar-se?” situando a memória relativamente a outras faculdades, como o intelecto, a percepção e a imaginação, na sua apreensão do ser ou do real. Focará as teorias mais influentes sobre a abrangência da memória em diferentes épocas em que foram expressas e dos

pressupostos que estas conduzem a uma questão mais ampla da *identidade* do Homem. Assim, permite envolver uma reflexão sobre a relação entre memória e identidade, um problema complexo no nosso tempo.

Analisa-se três grandes orientações filosóficas como fontes de pressupostos fundamentais sobre a memória na tradição filosófica ocidental: a interpretação da memória em Platão, em termos de *reminiscência*, ou seja, a capacidade de recordar o ser eterno, asseverando a imortalidade da alma.

Na época moderna Leibniz defendeu também uma teoria metafísica da reminiscência inspirada em Platão, mas a partir da psicologia e da metafísica aristotélicas, chegando a uma orientação filosófica diferente. Locke embora adotasse os principais pressupostos sobre a abrangência da memória desenvolvidos por Aristóteles, com o seu empirismo ultrapassa a estrutura da doutrina aristotélica, ao incluir a imaginação, a memória e o intelecto nos limites da experiência sensível.

Assim a nova ideia do *Eu*, a partir de que todo o conhecimento procede da esfera sensível, leva à identidade pessoal, ou seja, os traços de diferentes momentos da percepção do próprio “*Eu*” que a memória retém. A própria teoria da memória de Bergson, dependendo de imagens vindas de um passado pessoal, transmite o pressuposto lockiano de que a memória se configura a partir duma identidade pessoal.

A terceira orientação teórica sobre a abrangência da memória, de Hegel, devolve-lhe o seu privilégio absoluto enquanto recordação, simultaneamente uma interiorização e recolhimento de momentos díspares do movimento do Espírito, recuperando a sua prioridade absoluta relativamente às imagens sensíveis da percepção e da imaginação.

Voltando à questão principal “o que significa lembrar-se?” o autor propõe a teoria da recordação de Nietzsche, para quem a memória é uma propriedade original, pois o homem traz em si a memória de todas as gerações passadas. Foca a soberania da imaginação que alivia o peso da lembrança histórica, expressa na criação artística, repousa numa ilusão fundamental, a ilusão de que as ficções da imaginação, produzidas e veiculadas pelos meios tecnológicos, podem ser substituídas pelo campo de coesão que se constitui a partir do recordar.

**Cecília Junqueira** em *Montaigne, um Homem livre* (1533-1592) considera-o o melhor exemplo de liberdade e independência do Humanismo renascentista. Nos *Ensaios* de temas muito variados, como “*Que filosofar é aprender a morrer*”, onde o enfrentamento da morte o tornou um homem com pensamento muito livre, livre de amarras, método científico ou especialização, pelo que o seu livro foi o primeiro de autoconsciência leiga.

O pai, parlamentar de Bordéus, influenciado pelo espírito do Humanismo deu-lhe uma educação peculiar: até aos quatro anos viveu com uma família de carvoeiros, depois já no castelo do pai, teve um preceptor que só falava em latim, era acordado com música, frequentou um colégio de Bordéus onde aprendeu francês e odiou o excesso de regras e o método antiquado. Com 13 anos segue um curso de Filosofia na Faculdade de Artes, aos 16 estuda Direito na Universidade de Toulouse. Ingressa depois no Tribunal Recursos de Périgueux, e mais tarde segue a carreira do pai, no Parlamento de Bordéus. Aí, em 1558 encontra Étienne de la Boétie, um revolucionário *avant-garde* que morre de peste em 1563, alguém que diz que só existe servidão porque os homens têm medo de enfrentar os tiranos e conquistar a liberdade. O desgosto fá-lo isolar-se durante dois anos e escrever os *Ensaios*. Acreditava que o conhecimento da natureza vinha pela graça de Deus e nada mais. Tendo como guia o “conhece-te a ti mesmo”, na sua forma de pensar a dúvida tornava-se a expressão do dever intelectual.

Entre 1580-81 viaja a cavalo para a Suíça, Alemanha e Itália. Foi conselheiro de Henrique III e Henrique IV, sendo prefeito de Bordéus entre 1583-85. Ao falar de si e do

Homem, Montaigne foi, acima de tudo, um humanista. Trata tanto a vida como a morte. Tinha para si que a amizade é a mais bela forma de afeto, o casamento um negócio, no qual apenas a entrada é livre, sendo a duração imposta e forçada.

No ensaio sobre *Os Canibais* emerge a sua tolerância com os povos considerados bárbaros, a sua posição a favor dos povos do novo mundo. Montaigne era um homem do prazer, acreditava na alma e no corpo. Amava viver: “Desfrutar a vida é toda uma arte: desfruto-a o dobro dos outros, pois a medição da fruição depende do maior ou menos apego que lhe temos.” Foi realmente um dissecador da alma humana que inaugurou com a sua argúcia, linguagem, tolerância e inteligência os Tempos Modernos.

Elvira Azevedo Mea

Universidade do Porto/CITCEM



## “Testa virada para as costas” – antigos e modernos segundo Vieira à luz do probabilismo moral

Bento Machado Mota <sup>1</sup>

### Introdução

Estes tais haviam de ter a testa virada para as costas, como dizem os Italianos dos Alemães, que todos se ocupam na erudição do passado, sem descobrir nem inventar cousa nova. Muito alcançaram os Antigos, e se lhes deve o primeiro louvor; mas ainda nos deixam seus grandes talentos em que exercitar os nossos (Vieira, 2017, p. 66).

“Tinham a testa virada para as costas”: assim se referiu Antônio Vieira aos autores que se limitavam a repetir o que os antigos disseram. Ele justifica o uso desta alegoria afirmando que o entendimento, que se situa na testa do ser humano, está voltada para frente. A memória, por sua vez, associada às costas, está virada para trás. Eis a razão da imagem: repetir o que os antigos disseram, é ter a testa nas costas, isto é, subordinar o entendimento à memória.

Tais considerações sobre os modernos e antigos foram escritas em um dos livros mais famosos de Antônio Vieira: a *História do Futuro*, publicada pela primeira vez em 1718. Inserida no conjunto de suas obras proféticas, a intenção do autor foi a de escrever um tipo de história totalmente nova, cuja maior pretensão era a de adentrar no obscuro labirinto do futuro a partir dos “lumes” das profecias bíblicas, em especial as descritas por Daniel e Isaías. Ao buscar fundamentar sua *História do futuro*, o jesuíta desenvolveu uma série de reflexões sobre a ideia de novidade, corrupção, memória, entendimento e verdade – entre outros aspectos. Por outro lado, Vieira também aludiu aos escritos de antigos filósofos gentios, como Platão ou Sêneca, e dos antigos padres da Igreja, como Agostinho e Jerônimo. Além de colocar em xeque a autoridade dos autores antigos, Vieira buscou criticar os autores “modernos” que valorizam exclusivamente os antigos. Cabe ainda acrescentar que o jesuíta tinha consciência sobre a dita querela, e a chamava de “controvérsia disputada entre as cousas novas e as velhas” (Vieira, 2017, p. 70).

Como seria de se esperar, alguns estudos já se dedicaram a estudar dimensões importantes desta conhecida controvérsia na obra do mais famoso jesuíta luso-brasileiro. Desde o início do século XX, certa historiografia das ideias realizou uma grande quantidade de interpretações em torno da *História do futuro* e de outras obras de sua autoria. Vieira foi considerado um grande conhecedor da ciência moderna, um cartesiano e até mesmo um antecessor de Immanuel Kant e Auguste Comte - além de outros autores do cânone ocidental

---

<sup>1</sup> Bento Machado Mota é pesquisador de pós-doutorado na Universidade Nacional Autónoma de México (UNAM) e doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (Brasil) e realizou estudos de pós-graduação em História e Antropologia das Religiões na Escola Nacional de Antropologia e História (ENAH, México).

(Lins, 1957, p. 151-161). Mais recentemente, muitas obras mencionaram este problema no debate sobre a ideia geral de História na obra de Antônio Vieira<sup>2</sup>. Outros autores se dedicaram mais diretamente ao problema dos Antigos e Modernos na obra da obra do jesuíta português. Marcus Martini (2009) buscou reler a visão de Vieira sobre os antigos a partir da dimensão profética e dos oráculos antigos, notadamente as sibilas. Já Leonel Ribeiro dos Santos (2019) procurou fazer paralelos da reflexão do jesuíta português sobre os antigos e modernos em paralelo ao famoso filósofo inglês Francis Bacon (1561-1626). Apesar de muitas ideias realmente coincidirem entre os dois, o próprio Santos (2019, p. 83) afirma que não há nenhuma evidência de que Vieira teria lido Francis Bacon.

Por esta razão, parece-nos mais adequado entender a visão de Vieira sobre os Antigos e Modernos a partir da linguagem teológica do seu tempo e de sua escola. Nos últimos anos, importantes estudos vêm demonstrando que diversos teólogos pós-tridentinos faziam parte diretamente desta controvérsia. Uma das correntes teológicas mais relevantes para entender a valorização dos modernos nos seiscentos foi o probabilismo moral. Conforme deixaremos mais claro adiante, o probabilismo moral foi uma das mais importantes doutrinas teológicas dos séculos XVI e XVII. Entre outros aspectos, alguns teólogos dessa corrente explicitaram que qualquer opinião “moderna” deveria ser válida, mesmo aquela que era menos provável, reunindo uma grande quantidade de teólogos católicos que se identificavam como “modernos”. Segundo o historiador Rudolf Schuessler, a historiografia ignorou o peso dessa corrente de ideias na referida querela (Schuessler, 2019, p. 283). Neste capítulo, buscaremos entender a controvérsia dos antigos e modernos na obra de Vieira à luz do probabilismo moral.

Antes de prosseguir, duas advertências são necessárias. A primeira é: não pretendemos abordar a visão dos jesuítas probabilistas sobre o problema dos antigos e modernos. A segunda é: não buscamos demonstrar a influência do probabilismo moral em Antônio Vieira, temática que, a propósito, merece um estudo específico a respeito. Nossa intenção é analisar a coincidência da visão de Vieira e de alguns autores probabilistas a respeito dos antigos e modernos.

Dito isso, este artigo pretende dividir-se em três partes. Na primeira parte, vamos expor como Vieira trabalhou com as vantagens dos modernos, o problema da novidade, os limites dos antigos, e o crescimento das ciências divinas e humanas. Na segunda, apresentaremos a interação entre o problema do probabilismo moral e a querela dos antigos e modernos. Na

---

<sup>2</sup> Entre outros, poderíamos citar Valdez (2010) e Silvério (2009). Ainda as interpretações clássicas de Basselaar (1999) e Cantel (1960) também fazem menções ao problema.

terceira, estabeleceremos as linhas de continuidade e descontinuidade das teses de Vieira e dos probabilistas sobre o dito tema. Ao final, faremos algumas reflexões sobre os usos paradoxais da herança de Vieira e da teologia jesuítica frente à “modernidade”.

### **Tempo, novidade, passado e acúmulo na *História do futuro***

Antônio Vieira referiu-se ao problema da controvérsia dos antigos e dos modernos em diversos momentos dos seus sermões e das suas obras proféticas. No entanto, a maior parte das suas reflexões sobre o tema concentram-se na *História do Futuro*. Vieira alegou ter iniciado este livro em 1649, mas teria se dedicado com mais afinco entre os anos de 1663 e 1665 (Peloso, 2007). Com medo de ser preso pela Inquisição, ele enviou os *Prolegômenos da História do futuro* para a corte de Lisboa antes de ser preso com seus escritos<sup>3</sup>. Já na prisão, ele revelou que este título serviu para tornar sua defesa mais palatável aos juízes (Vieira, 1996, p. 122). Apesar dos seus esforços, Vieira não viu seu livro ser publicado em vida. Isso ocorreu apenas em 1718 e, ainda assim de modo incompleto<sup>4</sup>. Não obstante, a *História do futuro* foi a única obra profética de Vieira que foi publicada antes do século XX.

Há tantas semelhanças entre este livro e suas demais obras proféticas (*Esperanças de Portugal, Apologia das Cousas, Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício* e a *Clavis Prophetarum*) que não há consenso historiográfico se tais livros fariam distintos uns dos outros, ou se faziam parte de apenas uma mesma grande obra (Muhana, 1996; Peloso, 2007). Evidentemente, não há espaço para abordarmos este problema aqui. Neste artigo, priorizamos o exame do *Livro Antepimeiro* e da *História do Futuro*, e dialogamos com suas outras produções teológicas na medida em que dialoguem com estes livros.

No *Livro Antepimeiro* (1992), Vieira desenvolveu suas definições de tempo, história e profecia para fundamentar a ideia de que era possível construir uma História do futuro e de que o Quinto Império estava previsto. Na sequência do *Livro Antepimeiro*, as profecias de Bandarra, de Daniel e de Zacharias foram trabalhadas para sustentar a existência do Quinto Império deste mundo, sua definição, duração e quem o haveria de conduzir.

---

<sup>3</sup> A primeira vez que as duas obras foram editadas em conjunto foi com a edição portuguesa: António Vieira, *História do futuro, Livro Antepimeiro, Prolegômeno a toda a História do Futuro...*, op. cit., Introdução, atualização e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa: INCM, 1982. A edição que utilizaremos aqui, mais recente, foi também a primeira no Brasil a reproduzir os dois livros inteiramente: Antônio Vieira, *História do futuro*, Manaus: Unama, 2017.

<sup>4</sup> Antônio Vieira, *História do Futuro. Livro antepimeyro prolegomeno a toda a Historia do Futuro, em que se declara o fim, & se provam os fundamentos dela. Materia verdade & utilidade da História do futuro*, Lisboa: Officina de Antônio Pedrozo Galran, 1718. A edição foi feita pelo seu primeiro biógrafo, André de Barros.

Foi justamente quando o jesuíta buscou fundamentar o que seria uma História do Futuro que a controvérsia entre antigos e modernos foi abordada no *Livro Antepimeiro*. Segundo Vieira, o futuro foi anunciado para alguns profetas. A partir da Graça de Deus, eles puderam observar o futuro e registrá-lo em escrituras. Apesar de reconhecer que o futuro era um “lugar caliginoso e escuríssimo” (Vieira, 2017, p. 51), seria possível penetrar em seus mistérios através da interpretação dessas profecias. Mediante este “lume” (ou “candeia”) da profecia conjugada ao uso da razão, Vieira poderia cumprir o Ofício que ele almejava fundamentar e exercer: o de ser um historiador do futuro. Não nos cabe, aqui, entrar em todos os interstícios do seu pensamento a esse respeito, mas destacar sua abordagem sobre o problema dos antigos e modernos. Pode-se afirmar que ela ocorreu em quatro momentos: na fundamentação de sua *História do futuro* (1); em seu tratamento da novidade (2); em suas críticas aos antigos e àqueles que se prendem exclusivamente às autoridades anteriores (3) e, por fim, às suas considerações sobre o crescimento do conhecimento e das ciências divinas através da História (4).

Passemos, então, ao primeiro. Depois de apresentar a definição de História do futuro, o jesuíta acrescentou que o “melhor comentador das profecias é o tempo”. Apesar de não desconsiderar os antigos neste processo, Vieira indica que os modernos têm melhor condição de enxergar os lugares escuros das profecias à luz do presente. Foi a partir dessa prerrogativa que o jesuíta mencionou a famigerada imagem do pigmeu sobre os ombros dos gigantes:

Um pigmeu sobre um gigante pode ver mais que ele. Pigmeus nos conhecemos em comparação daqueles gigantes que olharam antes de nós para as mesmas Escrituras. Eles sem nós viram muito mais do que nós podemos ver sem eles; mas nós, como vivemos depois deles e, sobre eles, por benefício do tempo, vemos hoje o que eles viram, e um pouco mais. O último degrau da escada não é maior que os outros, antes pode ser menor; mas basta ser o último, e estar em cima dos mais, para que dele se possa alcançar o que de outros se não alcança (Vieira, 2017, p. 57).

Apesar de considerar os autores do presente inferiores àqueles da antiguidade, o jesuíta pontuou que os modernos estariam no último degrau do presente. Portanto, poderiam descobrir mais, distinguir melhor e trabalhar menos do que os antigos. Os antigos, ressaltou o jesuíta, “têm maior crédito e autoridade nas cousas daqueles tempos, assim nós que escrevemos do futuro, devemos recorrer e buscar a verdade e notícias da nossa História nos autores dos tempos futuros” (Vieira, 2017, p. 52).

Ao defender os “autores do tempo futuro”, Vieira não se referiu apenas aos profetas canônicos, mas também aos modernos. Em suas outras obras proféticas, notadamente a *Apologia das cousas profetizadas*, o principal objetivo de Vieira era demonstrar que o famoso sapateiro António Annes Bandarra (1500-1556) poderia ser aceito como um verdadeiro profeta

(Vieira, 1994, p. 11). Para provar a veracidade de um profeta moderno, diz-nos Vieira, não bastaria sua palavra: seria necessário que a profecia fosse cumprida.

O segundo momento no qual Vieira trabalhou com o assunto concerne ao problema da “novidade”, assunto para o qual ele reservou um espaço significativo em seu livro. Seu principal argumento nessa altura foi o de que a “novidade” não poderia ser invalidada apenas pelo fato de ser nova. Segundo ele, o que deveria conferir autoridade a uma ideia ou a um autor não seria apenas a sua antiguidade, mas a razão. Valendo-se de uma linguagem aristotélica, explicou que o tempo seria apenas um acidente extrínseco. *Per se*, a antiguidade de um autor demonstraria apenas que ele foi mais famoso após sua morte do que em vida. O jesuíta enumerou diversos exemplos para apontar a complexidade da relação entre “novo” e “velho”. O sol veio depois das trevas, o Novo testamento veio depois do Segundo etc. Ademais, não haveria nada neste mundo que um dia não fosse novo (Vieira, 2017, p. 64-65).

Para defender esta tese, Antônio Vieira arrolou passagens poderosas sobre a “modernidade” a partir dos próprios autores antigos. Um exemplo particularmente marcante foi o de Aristóteles. Vieira argumentou que, caso ele respeitasse demasiadamente a autoridade de Platão, jamais redigiria suas obras:

sendo ambos [Platão e Aristóteles] eminentíssimos nas suas artes não duvidaram confessar que havia ainda muito mais que andar, que inventar, que descobrir e saber nelas, porque havemos nós de esperar e afrontar tanto a nossa idade e os homens dela, que cuidemos que já não podem adiantar as ciências nem dizer e acrescentar sobre elas cousa de novo? (Vieira, 2017, p. 66).

Se Sêneca venerasse tudo o que os gregos haviam escrito sobre a moral, ele jamais poderia ter avançado tanto neste campo - acrescentou Vieira. Santo Agostinho, autor que Vieira considerava o “maior lume da Igreja”, não apenas recomendou ler os autores com mais inteligência do que reverência, como indicou que esperava que os seus leitores, no futuro, procedessem da mesma maneira lendo sua própria obra<sup>5</sup>. Além desses exemplos, Vieira expandiu sua argumentação para as faculdades da alma. Conforme mencionamos ao explicar a alegoria que dá título a este capítulo, repetir o que os autores antigos disseram não seria compreendê-los com a faculdade do entendimento, mas a da memória: seria como lê-los com a testa nas costas.

A terceira inserção de Vieira na controvérsia diz respeito ao seu questionamento explícito dos autores antigos e dos críticos a qualquer tipo de novidade. Segundo o jesuíta, os

---

<sup>5</sup> “As ciências e regulações dos autores, posto que sejam católicos, mui louvados e estimados por sua ciência e doutrina, não as devemos ler como escrituras canônicas, de tal sorte que nos não seja lícito (salva a reverência de suas pessoas), reprová-las e não seguir algumas cousas das que disseram, quando acharmos por outra via a verdade, ou mais bem entendida por outros, ou também por nós. Este é o modo (diz Santo Agostinho) com que eu leio os escritos dos outros e com que quero que sejam lidos os meus” (Vieira, 2017, p. 77-78).

antigos não disseram tudo, não acertaram em tudo e não concordaram com tudo entre eles. Vieira enumerou inúmeros exemplos para provar a contribuição dos modernos ao conhecimento e à Cristandade. O jesuíta também acrescentou a ignorância dos antigos sobre o fato de a terra ser esférica, e não plana. A maior façanha dos modernos, entretanto, consistiu na descoberta da América. Nessa altura, Vieira não apenas ressaltou a ignorância dos antigos acerca da existência do continente americano, mas também se referiu a toda a experiência que os modernos adquiriram com esta descoberta - como ele já havia apontado em diversas obras anteriores (Vieira, 2000, p. 611).

Na *História do futuro*, o jesuíta reproduziu inteiramente trechos em que os antigos menosprezam aqueles que acreditavam existir vida além da “zona tórrida”. Para Vieira, o riso dos antigos sobre quem emitia esta opinião só não foi maior do que o dos modernos ao ler passagens como esta (Vieira, 2017, p. 79-80). Tais erros — ele ainda pontuou — foram partilhados por todos os antigos padres, incluindo aqueles que ele considerava os maiores, como São Jerônimo e Santo Agostinho<sup>6</sup>. No sermão da Epifania, Vieira considerou que os primeiros Apóstolos e Teólogos poderiam até ser maiores do que os modernos, mas isso não extirpou a dignidade dos missionários que atuavam na América, em condições tão ou mais adversas que os antigos (Vieira, 2000, p. 606-611).

Após apontar os limites dos antigos, Vieira também lançou seus ataques aos que rejeitam qualquer tipo de novidade. A seu ver, a base desta visão repousa numa convicção teológica herege. Para esses “antimodernos”, a melhor época da história humana liga-se àquela que está próxima de Cristo, pois em torno dele haveria mais luz<sup>7</sup>. Em contraste, quanto mais afastados os homens estiverem desta luz, mais mergulhados nas trevas estarão. Vieira contestou esta interpretação, sustentando que o Cristianismo não deve ser interpretado como luz, mas sim como um rio. Apesar de pequeno e humilde em seu nascimento, com o tempo ele se torna mais caudaloso, crescendo paulatinamente (Vieira, 2017, p. 75).

Para além das disputas teológicas, o engenhoso orador não deixou de dirigir suas críticas mais ácidas a seus rivais “passadistas”. “Temo — diz o jesuíta — que os que condenam as cousas

---

<sup>6</sup> Importa sublinhar, entretanto, que Vieira se esforçará enormemente para demonstrar que os profetas do Velho e do Novo testamento haviam previsto a existência da América, incluindo partes específicas do Brasil, como o Maranhão. Segundo sua interpretação, isso ocorreria porque Isaías se referia à “gente de linha”, interpretada por Vieira como no mesmo horizonte da linha equinocial, hoje referida como Linha do Equador (Vieira, 2017, p. 94).

<sup>7</sup> É importante dizer que neste momento Vieira provavelmente está se referindo aos protestantes. Na *Defesa das coisas profetizáveis* (2014), ele faz uma série de críticas aos protestantes, a quem ele chama de “hereges do norte”, hereges “que confessam a Cristo com erro na fé” (Vieira, 2014, p. 340). Além disso, Lutero foi um dos grandes críticos da “modernidade”. A despeito do seu fervor revolucionário, seu principal objetivo era restaurar a ordem do cristianismo sob a égide dos antigos (Delumeau, 1989, p. 107).

novas, são aqueles que não podem dizer senão as muito velhas, e pode ser que muito remendadas”. Apenas repetir os autores passados, portanto seria “querer atar os vivos aos mortos”. Em sua conclusão, Vieira reproduziu uma das passagens mais repetidas da “modernidade”: ele preferiria trocar tudo o que sabia por tudo aquilo que ainda não conhecia. Vieira não citou nominalmente quais seriam esses autores ligados ao passado, mas termina sua exposição com um convite aos teólogos para acabarem com “este discurso, ou adocemos a dureza deste rigor” (Vieira, 2017, p. 68).

O quarto momento diz respeito ao problema da contribuição dos antigos e modernos às ciências humanas e divinas. A despeito dos seus agudos questionamentos ao passado, Vieira esclareceu que não era contrário aos antigos. Segundo ele, se toda a descoberta um dia foi nova, o poder dos antigos consistia em conservar esta novidade ao longo do tempo, isto é, manter suas ideias enquanto novidade durante o período em que viveram e no porvir. Assim, a valorização dos autores antigos não ocorreria pela sua antiguidade, mas pela preservação da veracidade do “novo” ao longo da história frente aos temas incorruptíveis. No tocante aos assuntos suscetíveis à mudança, em contraste, os modernos possuem maior autoridade (Vieira, 2017, p. 70).

Dessa maneira, explica Vieira, “vai crescendo a inteligência, a ciência e a sabedoria pelos mesmos graus do tempo com que vão passando os anos, os séculos e a idade” (Vieira, 2017, p. 66). Este crescimento não diz respeito apenas ao conhecimento, mas às “ciências divinas, acrescentando, ilustrando e escrevendo muitas cousas de novo aos que vinham depois, sobre o que tinham sabido e ensinado os mais antigos” (Vieira, 2017, p. 74). A conclusão do jesuíta sobre a configuração da sabedoria da Igreja foi a seguinte: “entrando sempre nela as puríssimas correntes da doutrina de tantos Doutores católicos e sapientíssimos, que cada dia a aumentam com novos e tão excelentes escritos em uma e outra teologia, de que o nosso século tem sido mais fecundo e abundante que todos até hoje” (Vieira, 2017, p. 76).

Como é evidente, não apenas Vieira arguiu que os modernos podem completar aquilo que os antigos disseram. Segundo ele, os modernos possuiriam uma função ativa, tanto quanto nas ciências “humanas” como “divinas”, para tornar o presente mais fecundo e abundante que o passado.

É importante ressaltar que, nessa altura, Vieira apresenta uma ideia de avanço do tempo complexa. Vieira não estava a defender uma ideia de progresso no sentido defendido no século XVIII (Koselleck, 1999). Em nenhum momento ele utiliza termos como “evolução”, “civilização” ou “progresso”. Tampouco se tratava de uma relação de imitativo dos antigos, como era mais comum no século XVI e no que mais tarde se chamou de Renascimento

(Maravall, p. 589). Ao escrever em pleno século XVII, Vieira já apontava muitos erros dos antigos nas ciências naturais e morais. Se analisarmos com rigor suas palavras, veremos que o jesuíta português defendeu uma noção de “crescimento” e “acúmulo” do conhecimento das ciências humanas e morais. Se verificarmos as duas maiores metáforas que o autor utiliza para referir-se ao futuro, a da escada em ascensão e a do rio que aumenta à medida do tempo, também é possível observar que, para o jesuíta, o conhecimento humano e divino avança com o tempo. Por conseguinte, ele também deixou claro (ainda que não de forma explícita) que não apenas o seu tempo e o presente são melhores do que o passado, mas também o futuro.

Nesse sentido, ao elogiar os “modernos”, o jesuíta português não valorizou apenas os autores de seu tempo, mas também os que virão. Nossa conclusão acerca desta matéria é a de que Vieira assume uma linha de continuidade com o pensamento dos antigos, reconhecendo a sua autoridade sobre certos temas e indicando a obrigação dos modernos de acumular novos conhecimentos a partir do que já havia sido construído, tornando o presente e o futuro mais completos e maiores do que o passado.

### **Antigos, Modernos e Probabilistas**

Foi a partir nos textos de Charles Perrault (1628–1703) que grande parte da historiografia construiu o protótipo da controvérsia entre Antigos e Modernos (Fumaroli, 2001). De fato, o escritor francês comparou o “século de Luís XIV” com o mundo antigo em diversos âmbitos; alegou que os antigos poderiam até ter tido grandes dramaturgos como Eurípedes e Aristófanes, mas que o século XVII possuía Molière (Jean-Baptiste Poquelin, 1622-1674) e Pierre Corneille (1606-1684); defendeu que os antigos tinham Demóstenes e Cícero, mas em seu tempo floresciam Louis Bourdaloue (1632-1704) e Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704).

A arquitetura do Palácio de Versalhes também foi citada como exemplo de superioridade diante dos monumentos gregos e romanos. Todos esses motivos reunidos fizeram com que Perrault considerasse o século XVII, senão superior, no mínimo, equiparado aos períodos mais brilhantes da antiguidade. Seus textos tiveram inúmeros críticos e defensores, tornando-se uma referência basilar para o sentido de modernidade que se desenvolveu no século XVIII. Entretanto, diversos estudos já demonstraram que esta querela era muito anterior aos escritos de Perrault, isto é, ao final do século XVII.

Por mais surpreendente que à primeira vista este dado possa parecer, os termos *modernus* e *modernitas* surgiram na linguagem teológica dos séculos XII e XIII, ou seja, na Alta Idade Média (Maravall, 1986, p. 225). Não por acaso, a imagem do anão sobre os ombros de gigantes, tema do livro no qual este capítulo está inserido, também nasceu no mesmo

período, ainda que seu uso tenha sido mais recorrente entre os séculos XVI e XVII (Martini, 2009, p. 154).

A noção de *via moderna*, desenvolvida a partir da proposta teológica de Guilherme de Ockham, surgiu pouco tempo depois e foi crucial para consolidar o uso desta terminologia. Nesse contexto, a palavra “moderno” não carregava o sentido que ela possui hoje ou no século de Vieira. Normalmente, ela estava associada ao tempo “atual”, “presente” ou “recente”. Não por acaso, até mesmo teólogos como Tomás de Aquino foram considerados “modernos” para alguns autores no século XVII (Schuessler, 2019, p. 288). Apesar das diferenças, tal como atualmente e nos XVII, o termo poderia ser utilizado tanto em seu sentido positivo quanto negativo. Com a expansão das Universidades e o aumento das traduções de obras gregas na Europa, a querela entre antigos e modernos desenvolveu-se de forma cada vez mais nítida<sup>8</sup>.

Até bem pouco tempo, o probabilismo era estudado como sinônimo de casuística. Contudo, nos últimos anos, diversos estudos recentes vêm se dedicando à sua importância teológica e histórica (Markys, 2008; Gay, 2011; Tutino, 2018). Diversos trabalhos recentes também vêm demonstrando a importância da corrente no cenário latino-americano (Mayer, 2015; Ruiz, 2015). Entretanto, a relação do probabilismo com a controvérsia entre antigos e modernos foi praticamente ignorada pela historiografia. A única exceção é o estudo recente do historiador Rudolf Schuessler (2019), sem dúvida a principal influência do presente capítulo. Segundo ele, os probabilistas foram os primeiros a assumir-se abertamente como “teólogos modernos” nos séculos XVI e XVII (Schuessler, 2019, p. 164). Este vetor de modernização poderia ser identificado mais claramente em Antonino Diana (1583-1663), mas também estaria presente, entre outros, nos autores Gabriel Vasquez (1549/51-1604) e Francisco Sanchez (1550-1623).

A partir do estudo de Schuessler (2019, p. 293-300), pode-se levantar pelo menos quatro motivos pelos quais os probabilistas se consideravam modernos. Primeiramente, muitos deles se identificavam com a *via benigna*, ou seja, a crença de que a maior parte da humanidade salvar-se-ia<sup>9</sup>. Em segundo lugar, toleravam e escreveram diretamente sobre certos costumes inadmissíveis entre os antigos, como por exemplo, a prática sexual exclusivamente por deleite,

<sup>8</sup> Maravall (1985, p. 590) dá o exemplo de Martinho Lutero e do teólogo espanhol Luís Vives (1493-1540).

<sup>9</sup> Entre fins do século XVI até o século XVII, diversos autores, principalmente jesuítas, que se aproximaram do probabilismo moral escreveram sobre a possibilidade de alguns pecados serem perdoados em nome da ignorância invencível ou da falta de intenção do agente da ação ao cometê-lo. Alguns autores chegaram até mesmo a discutir a possibilidade de se salvar fora da Igreja. Para entender a relação entre probabilismo moral e salvação, indicamos a leitura da obra “Altíssima ignorância: a ignorância invencível e os debates europeus e sul-americanos sobre a salvação dos indígenas brasileiros a partir de Antônio Vieira (1535-1719), de Bento Mota (2022).

a possibilidade de “fornicar a si” sem pecado e até mesmo o aborto (Busembaum, 1686 *apud* Mota, 2022, p. 474 - 477)<sup>10</sup>. Em terceiro lugar, a partir da premissa de que qualquer opinião seria válida desde que tivesse algum grau de probabilidade, certos autores defenderam que as opiniões modernas poderiam ser tão válidas quanto as antigas. Em quarto lugar, os probabilistas não se consideravam inimigos dos modernos, mas eram responsáveis por conservar algumas de suas opiniões e questionar outras, o que lhes conferia autoridade para aumentar o conhecimento humano e divino.

Embora possamos identificar diversos autores probabilistas em prol desta atitude moderna, o autor que mais claramente declarou o probabilismo moral e a si mesmo como moderno foi Juan Caramuel Lobkowitz (1606-1682), frequentemente chamado de “enfant terrible” do probabilismo<sup>11</sup>. Seus posicionamentos foram tão radicais porque respondiam a fortes ataques ao probabilismo moral, inserindo-se no que o historiador Jean Pascal Gay chamou de uma cultura polemista (Gay, 2005).

De fato, Caramuel almejou fazer do probabilismo uma linha mestra para todos os campos do conhecimento. Sua radicalidade foi patente. O filósofo chegou a defender que, para um cristão não ser calvinista, era necessário adotar como base o “moderno” probabilismo moral. Como se não bastasse, buscou entender toda a história da teologia e da humanidade a partir desta ótica, incluindo as escolhas de Adão e Eva. Tais posicionamentos ajudam a entender melhor seu posicionamento diante dos “modernos” e dos “antigos”. Eles podem ser divididos em quatro pontos gerais.

Em primeiro lugar, para defender seus argumentos, Caramuel reafirmou diversas vezes o lugar-comum do “um contra todos”, isto é, a ideia de que alguns teólogos modernos estariam contra todos os autores da antiguidade. Em segundo lugar, pontuou que os autores modernos, e sobretudo aqueles que ainda viviam, possuíam maior legitimidade para julgar certas circunstâncias do que os antigos. À certa altura, Caramuel afirmou que autores como Luís de Molina e Francisco Suárez, por exemplo, eram superiores a Aristóteles. Em terceiro lugar, Caramuel buscou validar a superioridade dos modernos na esfera moral, área na qual, segundo ele, os modernos tinham feito reflexões substancialmente novas frente ao tema da salvação, da Lei e da noção de Justiça. Em quarto lugar, o filósofo também fez menção à descoberta da América realizada pelos modernos, continente totalmente desconhecido pelos antigos. Em

---

<sup>10</sup> Para uma discussão mais ampla sobre o tema do aborto na teologia seiscentista, ver a obra “Dar à alma: a história de um infanticídio”, de Proserpi (2010).

<sup>11</sup> Concina destaca que ele foi conhecido nesse período como o “príncipe dos laxistas” (Concina, 1772, p. 28). Como apontou Dino Pastine (1975), Caramuel tornou-se conhecido como o “*l'enfant terrible*” do probabilismo, tornando-se expoente desta corrente teológica durante a década de 1650.

quinto e último lugar, ele desenvolveu uma série de reflexões em torno da novidade. Caramuel pontuou que qualquer opinião antiga um dia já foi moderna, até mesmo a de um Aristóteles e Agostinho, autores cujos críticos da novidade defendiam arduamente. Assim, os modernos não necessariamente seriam contrários aos antigos, mas eles tinham a função de preservar e completar as novidades que os antigos alcançaram (Tutino, 2018, p. 188, 219; Schuessler, 2019, p. 301-305).

Como seria de se esperar, pensamentos tão radicais receberam ataques muito duros. De maneira geral, pode-se afirmar que os protestantes adotaram uma postura mais tradicionalista contrária aos “modernos”, defendendo que sua missão consistia em restaurar a ordem do esplendor da Igreja. No campo católico, os teólogos jansenistas se destacaram por defender uma posição tradicionalista, em especial a partir de Agostinho. O autor mais brilhante ligado ao jansenismo foi Blaise Pascal (1623-1662). Em *Le provincielles* (1656-57), o filósofo escreveu que “os livros sagrados nos garantem terem sido abandonados nas trevas e na sombra da morte” (Pascal, 2016, p. 51). Não “diga mais, com seus novos autores, que é impossível pecar quando não se conhece a justiça; mas diga de preferência, com Santo Agostinho e os antigos Padres, que é impossível que não se peque quando não se conhece a justiça” (Pascal, 2016, p. 55).

Apesar do jansenismo ter sido condenado como heresia, ao longo de todo o século XVII ele se preservou — principalmente a partir de Antoine Arnauld (1612-1694) — como a principal referência da famosa escola de Port-Royal. Apesar de Arnauld e seus pares serem muito abertos à “modernidade” nas áreas da matemática e das ciências naturais, eles possuíam a opinião inversa no campo moral, no qual, a seu ver, a autoridade dos antigos era sagrada. Este foi um dos motivos pelos quais muitos jansenistas fizeram parte do rigorismo moral. Em contraste, os jesuítas eram acusados de defenderem uma moral relaxada, cujos fundamentos só poderiam ser fundamentados a partir dos seus autores “modernos”, e nunca os antigos<sup>12</sup>. Um dos maiores historiadores do probabilismo, de tendência rigorista, Daniel Concina, escreveu que os padres probabilistas se colocavam como a “agnus dei que saca os pecados del mundo” e defensores dos “ateístas *del cielo*” (Concina, 1772, p. 12, 63).

Em 1679, os probabilistas sofreram um duro golpe: sessenta e cinco proposições consideradas “laxistas” foram condenadas (Quantin, 2012). É importante ressaltar que, apesar

---

<sup>12</sup> É importante acrescentar que não foram apenas os jansenistas que se colocaram contra os jesuítas. Na verdade, muitos oratorianos, principalmente Nicolas Malebranche (1638-1715), eram contrários ao movimento promovido pelos inicianos no campo da moral. Mais tarde, os dominicanos e até mesmo uma vertente dos jesuítas somaram-se a este movimento de crítica ao probabilismo moral, atuando de maneira fulcral para a derrocada desta linhagem de pensamento no final do século XVII e a primeira metade do século XVIII (Gay, 2011).

das muitas censuras que os probabilistas sofreram, nenhum dos seus posicionamentos relativos aos “modernos” foi censurado (Schuessler, 2019, p. 300). Muito embora jansenistas e probabilistas discordassem em quase tudo, havia um consenso: o reconhecimento de que o probabilismo moral era moderno e contrário à tradição teológica. A diferença era que os jansenistas consideravam a modernidade e o distanciamento dos antigos padres da Igreja escandaloso, ao passo que grande parte dos probabilistas enxergavam esse afastamento como positivo (Schmutz, 2008).

### **Vieira e probabilistas: continuidades e discontinuidades**

Podemos identificar diversos aspectos de discontinuidade entre os argumentos de certos autores e ideias probabilistas e Antônio Vieira. Por exemplo, o tema do “um contra todos” não foi referido pelo jesuíta. Além disso, em nenhum momento Vieira afirmou que os modernos são superiores aos autores antigos, como defendeu, por exemplo, Caramuel. Além disso, alguns autores probabilistas se posicionaram como adeptos da salvação da maioria, ao passo que Vieira não se pronunciou sobre o assunto na *História do futuro* em sua defesa dos modernos<sup>13</sup>. Finalmente, Vieira também possuía uma visão singular acerca do tempo e do futuro em sua defesa dos modernos, elemento que não se identifica em autores probabilistas. Para o jesuíta, o avanço do tempo aproximava os modernos da consumação do Quinto Império, o que lhes permitia ter mais experiência e uma perspectiva mais ampla do que a dos antigos.

Por outro lado, podemos identificar diversos pontos de continuidade entre Vieira e os probabilistas no concernente ao tema dos antigos e modernos. O primeiro aspecto que mais salta aos olhos é o tema da novidade. Como indicamos, tanto Vieira quanto diversos autores probabilistas dedicaram-se com delongas às críticas aos autores contrários ao novo. Ambos também coincidem na defesa de que o valor dos antigos não residiria em sua antiguidade, mas em sua capacidade de conservar a novidade de suas ideias.

A segunda continuidade liga-se à opinião segundo a qual os modernos teriam mais autoridade para certos temas, notadamente os temporais, ao passo que a dos antigos se associaria às questões incorruptíveis. Neste âmbito, segundo Vieira, houve um avanço muito significativo dos modernos em relação aos temas morais. O mesmo pode ser dito sobre a ênfase

---

<sup>13</sup>Importa salientar, entretanto, que Antônio Vieira adotará uma outra postura em seu último livro, a *Clavis Prophetarum* (2000 [1697]). Na última parte desta obra, o jesuíta defendeu a salvação de todos aqueles que ignoravam invencivelmente a Deus, o que incluiria grande parte dos indígenas do Brasil antes da chegada dos portugueses. Para um exame específico sobre esse tema, ver a leitura da obra “Altíssima ignorância: a ignorância invencível e os debates europeus e sul-americanos sobre a salvação dos indígenas brasileiros a partir de Antônio Vieira (1535-1719), de Bento Mota (2022).

na descoberta da América e outros assuntos das ciências naturais, assuntos sobre os quais os antigos não tinham a mínima ideia.

O terceiro aspecto é a consciência de que os modernos poderiam complementar o que os antigos disseram e construíram, entendendo a si mesmos como superiores aos antigos. Em ambos os casos, não se trata de exterminar ou diminuir a autoridade dos antigos, mas entender que os campos do conhecimento em geral e das ciências divinas são formados por uma certa noção de “acúmulo” que confere dignidade e valor aos modernos.

A relação entre Vieira e o probabilismo moral no tocante a este tema, entretanto, não se restringe a coincidências. Em diversos momentos de sua obra, Vieira valeu-se de ideias probabilistas e citou explicitamente suas referências:

tão grande brado dera nas escolas os Vasques, os Soares, os Molinas, os Valenças, os Belarminos, os Canísios, os Toledos, os Lugos, os Caetanos, os Soutos, os Medinas, os Vitórias, em cujos felicíssimos e imensos escritos se vêem tão adiantadas as letras divinas, que mais parecem novas que renovadas (Vieira, 2017, p. 68).

Nota-se que, além de grandes nomes da teologia jesuítica e do probabilismo – como Vasquez, Soares e Lugo –, Vieira também citou diretamente ninguém menos que Bartholomé de Medina (1527-1581), o fundador do probabilismo moral. Além disso, deixou claro que esses autores de “imensos escritos” não eram apenas novos, mas renovados nas “adiantadas letras divinas”.

Em obras posteriores, Vieira deixou ainda mais explícito como ele enxerga a teologia jesuítica como moderna. Por exemplo, ao tratar do problema da ignorância invencível - tema clássico do probabilismo moral –, na *Apologia das coisas profetizáveis*, ele escreve: “Soares, o Cardeal De Lugo, Hurtado e todos os *melhores Teólogos modernos* resolvem [o problema da ignorância invencível] absolutamente e sem distinção” (Vieira, 1994, p. 15, grifo do autor). Posteriormente, Vieira voltou ao assunto. Em seu último livro não finalizado, a *Clavis Prophetarum*, ele escreveu “a opinião dos teólogos, *sobretudo dos antigos*, é que o pecado contém uma maldade em absoluto, como eles dizem. *A opinião corrente entre os modernos* é que a dita infinitude é apenas relativa” (Vieira, 2000, p. 321, grifo do autor). Pouco antes ele citava uma controvérsia em torno de Juan de Lugo, Rodrigo de Arriaga e Francisco Suárez, todos eles identificados como autores probabilistas (Mota, 2022).

Porém, talvez o nexos mais claro entre o probabilismo moral e Antônio Vieira no tocante à controvérsia entre antigos e modernos se situe justamente na *História do futuro*. Após reconhecer que os profetas modernos não são tão confiáveis quanto os canônicos (e antigos), ele buscou distinguir a escala de “verdade histórica” das profecias frente ao futuro. Assim, ele escreveu:

aquelas profecias que, ou por não averiguadas com tão evidente certeza (posto que sempre estabelecidas com bons e racionais fundamentos) ou por sua interpretação não ser tão manifesta ou recebida que não desfaça moralmente toda a razão de dúvida, ficam dentro dos lates da probabilidade opinativa; e nestas, assim o que imediatamente predizem, como as conseqüências que delas por formalização se deduzirem, terão somente certeza provável naquele sentido em que dizemos provavelmente certas aquelas cousas de que há fundamentos prováveis para o serem (Vieira, 2017, p. 55).

Como é evidente, Antônio Vieira utilizou explicitamente ideias probabilistas em sua concepção de História, certeza e dúvida. Mais do que isso, tais ideias probabilistas foram utilizadas por ele para redimensionar a noção de autoridade dos profetas modernos sobre os antigos. Em outras palavras, Vieira reconheceu que os profetas antigos e canônicos possuíam mais importância em sua *História do Futuro*, mas também atribuiu um lugar de importância aos profetas modernos a partir da noção de probabilidade moral.

### **Considerações finais**

Dessa maneira, nossa conclusão central é que Vieira utilizou diretamente ideias e autores associados ao probabilismo moral em sua abordagem da controvérsia entre antigos e modernos. Na *História do futuro*, os sentidos da “novidade”, “passado”, “tempo” e a “autoridade” dos autores modernos estiveram profundamente influenciados pela linguagem dessa corrente. Além disso, seus apontamentos a respeito do “acúmulo” do “conhecimento” e das “ciências divinas” coincidiram amplamente com a conclusão de diversos teólogos jesuítas probabilistas no mesmo período. Além disso, tanto na *História do futuro*, quanto em suas outras obras, Vieira aludiu explicitamente a autores e ideias probabilistas ao defender a autoridade dos modernos em relação aos antigos.

Ao afirmarmos isso, não pretendemos fazer uma leitura meramente contextualista de Vieira, isto é, não consideramos que sua obra repetiu as mesmas conclusões dos probabilistas morais sobre temática em questão. Como vimos, há diversas discontinuidades entre o jesuíta português e os probabilistas morais. Vieira não reproduziu “lugares comuns”, como, a título de exemplo, o “um [moderno] contra todos [os antigos]”. Além disso, conforme também demonstramos, a reflexão de Vieira sobre a profecia e o Quinto Império assume diversas particularidades. Entretanto, parece-nos inegável que, no tocante ao tema dos Antigos e Modernos, haja mais continuidades do que discontinuidades entre Vieira e os autores probabilistas.

Desse modo, consideramos que os fundamentos da defesa de Vieira dos modernos devem ser entendidos a partir da própria teologia jesuítica, e não em autores como Francis Bacon, René Descartes ou Galileu Galilei, como grande parte da historiografia anterior buscou advogar. Um dos grandes desafios talvez consista em observar que muitas ideias jesuítas, em

especial aquelas associadas ao probabilismo moral, eram vistas como modernas. Tanto por seus inimigos, que consideravam os modernos como laxistas. Quanto pelos próprios inicianos, que enxergavam a si mesmos e aos companheiros de sua escola como “modernos”. Este artigo foi uma tentativa de observar as teses de Vieira sobre os modernos à luz da teologia jesuítica sobre este tema.

### **Referências bibliográficas:**

#### **Fontes Primárias:**

CONCINA, Daniel. *Historia del probabilismo, y rigorismo, dissertaciones theologicas, Morales, y criticas*. Madri: Oficina de la Viuda de Manuel Fernandez, 1772.

PASCAL, Blaise. *As Provinciais*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Filoscalia, 2016.

VIEIRA, Antônio. *Apologia das coisas profetizadas*. Organização, introdução e fixação do texto por Adma Muhana e Arnaldo Espírito Santo. Lisboa: Cotovia, 1994.

VIEIRA, Antônio. *Clavis Prophetarum*. Tradução e notas de Arnaldo Espírito Santo. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2000.

VIEIRA, Antônio. *Os autos do processo de Vieira na Inquisição*. Edição, transcrição e notas de Adma Muhana. São Paulo: Unesp, 1995.

VIEIRA, Antônio. *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. Obra completa, tomo III (Profética), volume II. Coordenação e introdução de Paulo Borges. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014.

VIEIRA, Antônio. *História do futuro: livro antepimeiro, prolegômeno a toda a História do Futuro*. Introdução, organização e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: INCM, 1992.

VIEIRA, Antônio. *Historia do Futuro: livro antepimeyro, prolegomeno a toda a Historia do Futuro, em que se declara o fim, & se provão os fundamentos dela. Materia verdade & utilidade da Historia do futuro*. Organização de André de Barros. Lisboa: Officina de Antônio Pedrozo Galran, 1718.

VIEIRA, Antônio. *História do futuro*. Manaus: Unama, 2017.

VIEIRA, Antônio. *Sermões*. Tomos I e II. Organização de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000.

#### **Fontes Secundárias:**

CANTEL, Raymond. *Prophétisme et messianisme dans l'œuvre du père Antonio Vieira*. Paris: Hispano-americanas, 1960.

DE MARTINI, Marcus. História do futuro e profecia do passado: o pensamento profético do Padre Antônio Vieira face aos autores antigos e modernos. *Aletria*, n. especial, jan.-dez. 2009, p. 149-162.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

- GAY, Jean-Pascal. *Morales en conflit: Théologie et polémique au Grand Siècle (1640-1700)*. Paris: Éditions du Cerf, 2011.
- LIMA, L. F. Silvério. *O império dos sonhos: narrativas proféticas, sebastianismo e messianismo bragantino*. São Paulo: Alameda, 2010.
- LIMA, L. F. Silvério. *Padre Vieira: sonhos proféticos, profecias oníricas: o tempo do Quinto Império nos sermões de Xavier Dormindo*. São Paulo: Humanitas, 2004.
- LINS, Ivan. O Padre Antônio Vieira e a ‘História das ideias no Brasil’ do Professor Cruz Costa. *Revista de História*, v. 13, n. 27, 1957, p. 149-175.
- MARAVALL, J. A. *Antigos y Modernos*. Madri: Alianza, 1986.
- MARYKS, Robert Aleksander. *Saint Cicero and the Jesuits: the influence of the liberal arts on the adoption of moral probabilism (Catholic Christendom, 1300-1700)*. Aldershot: Ashgate, 2008.
- MAYER, Letícia. *Rutas de incertidumbre: ideas alternativas sobre la génesis de la probabilidad, siglos XVI y XVII*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- MOTA, Bento. *Altíssima ignorância: a ignorância invencível e os debates europeus e sul-americanos sobre a salvação dos indígenas brasileiros a partir de Antônio Vieira (1535-1719)*. 2022. 494f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-01032023-190137/publico/2023\\_BentoMachadoMota\\_VCorr.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-01032023-190137/publico/2023_BentoMachadoMota_VCorr.pdf). Acesso em: 21 mai. 2025.
- PASTINE, Dino Dallo. Scetticismo e probabilismo all’operatività: Juan Caramuel. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, v. 30, n. 4, out.-dez. 1975, p. 411-419.
- PELOSO, Silvano. *Antônio Vieira e o Império Universal: a Clavis Prophetarum e os documentos inquisitoriais*. Rio de Janeiro: De Letras, 2007.
- PROSPERI, Adriano. *Dar à alma: a história de um infanticídio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- QUANTIN, Jean-Louis. Le Saint-Office et le probabilisme (1677-1679): contribution à l’histoire de la théologie morale à l’époque moderne. *Mélanges de l’École française de Rome. Italie et Méditerranée*, t. 114, n. 2, 2002, p. 875-960.
- RUIZ, Rafael. *Sal da consciência: probabilismo e justiça nas Américas*. São Paulo: Instituto Raimundo Lúlio, 2015.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Da verdade e do tempo: Antônio Vieira e a ‘Controvérsia dos Antigos e dos Modernos’. In: FRANCO, José Eduardo (Coord.). *Entre a selva e a corte: novos olhares sobre Vieira*. Lisboa–Florianópolis: Esfera do Caos, 2009, p. 79-89.
- SCHMUTZ, Jacob. Bellum scholasticum: Thomisme et anti-thomisme dans les débats doctrinaux modernes. *Revue Thomiste*, v. 108, n. 1, 2008, p. 131-182.
- SCHUSSLER, Rudolf. *The debate on probable opinions in scholastic tradition*. Leiden: Brill, 2019.
- TUTINO, Stefania. *Uncertainty in post-reformation Catholicism: a history of probabilism*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

VALDEZ, Ana. *Historical interpretations of the Fifth Empire: the dynamics of periodization from Daniel to Antônio Vieira*. Leiden: Brill, 2010.



## **Dieta pitagórica, dieta com vegetais, dieta sem carne: algumas leituras sobre a alimentação na modernidade**

Ana Carolina de Carvalho Viotti<sup>14</sup>

Rafael Afonso Gonçalves<sup>15</sup>

### **Introdução**

Apesar de sua sistematização tardia no Ocidente, a partir da criação da *Vegetarian Society* na Inglaterra oitocentista, mais especificamente em 1847, a discussão sobre a pertinência do consumo de carne pelos humanos deita raízes na Antiguidade. Tomando como ponto de partida justificáveis diferentes, a leste, com a tradição ayurvédica e religiões como o hinduísmo e o budismo (Trotignon, 2011, p. 243-292), e a oeste, pelos escritos pitagóricos – que, inclusive, nomearam uma alimentação vegetal por séculos –, eliminar bichos do cardápio de forma definitiva era ponto comum. Na chamada Antiguidade clássica, são os nomes de Pitágoras (c. 580 a.C.-c. 497 a.C.), Plutarco (c. 46-120) e Porfírio de Tiro (c. 234-c. 304), que se destacam na discussão sobre os benefícios da ingestão vegetal (Soares, 2011; Dias, 2012; Bernabé Pajares, 2015; Pinheiro, 2016; Spencer, 2016).

No entanto, apesar da importância de Pitágoras para uma série de disciplinas, da relevância de Plutarco nas discussões sobre a identidade grega e o destaque de Porfírio de Tiro na escritura de biografias como a de Plotino, suas prescrições alimentares não receberam atenção a ponto de se tornarem prática comum; ao contrário, a ingestão de carne de animais era usual e, de tão apreciada, era parte de celebrações e rituais coletivos, práticas de diversão e da recuperação dos doentes. Chegou a ser associada aos prazeres do mundo, e a falta de seu consumo era tomado como sacrifício. Se no medievo (Niola, 2015, p. 63-74); (Larue, 2015, p. 16-66), a abstinência de carnes foi usual, inclusive, pela observação do jejum cristão, o período moderno conheceu um conjunto de obras que retomavam o tema, em outros termos e com outros argumentos.

---

<sup>14</sup> Professora do Departamento de Ciências Políticas e Econômicas da Faculdade de Filosofia e Ciências – Universidade Estadual Paulista (FFC/UNESP) e do Programa de Pós-graduação em História da UNESP. Mestre (2013) e doutora (2017) em História pela mesma instituição, com pós-doutoramentos na Fundação Oswaldo Cruz (COC/Fiocruz) e Centre Alexandre Koyré (CAK/EHESS). É coordenadora do grupo MeSA - Meio ambiente, Saúde e Alimentação na História (CNPq) e do projeto de história pública “Comer História”.

<sup>15</sup> Professor adjunto do Colegiado de História da Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR) e do Programa de Pós-graduação em História Pública da mesma instituição, pesquisador do grupo MeSA – Meio ambiente, Saúde e a Alimentação na História, e integra o projeto de História Pública “Comer História”. Doutor em História (2016) pela Universidade Estadual Paulista - UNESP/campus Franca, onde obteve os títulos de mestre (2011), bacharel e licenciado (2008) em História. Realizou pós-doutoramento na Universidade de São Paulo (USP) financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e dois estágios de pesquisa na Université de Rouen (França).

A defesa de uma alimentação baseada em vegetais, que prescindia da carne, ganhou novos contornos, argumentos e adeptos na Europa a partir do século XVII e, ainda com mais força, do XVIII. Esse singular movimento não deixou, porém, de reclamar uma filiação, isto é, uma ancestralidade capaz de legitimar a prática adotada com as insígnias da tradição e da autoridade. Para tanto, diferentes passados, territórios e nomes foram manejados a fim de dotar de uma certa antiguidade esses hábitos alimentares avessos ao ato carnívoro. Dos *vedas* hindus às descrições bíblicas sobre o sustento de Adão e Eva antes da expulsão do paraíso (Voltaire, 2021; Trotignon, 2011), diversas foram as referências de tempos pretéritos que anunciavam a longevidade de dietas total ou parcialmente pautadas em vegetais. Mas, seja pelo exotismo causado pelas sociedades indianas, seja pelo austero controle exercido pela Igreja sobre as descrições do que acreditava ser o primeiro homem e a primeira mulher, ou ainda pela centralidade da Antiguidade Clássica em um imaginário de um passado áureo, e por tantos outros motivos que não cabe aqui esmiuçar, foi o nome de Pitágoras aquele que mais serviu para designar a dieta vegetariana durante o período moderno (Dias, 2012, p. 87).

O século XVIII se mostra um período de particular importância para essa reflexão. Obras em língua inglesa, objeto aqui de nossa análise, pela proeminência que o discurso e a prática vegetarianas adquiriram em territórios insulares como a Inglaterra e a Escócia, despontam, muitas delas, com reedições, como as obras de John Arbuthnot (1667-1735) e George Cheyne (1671-1743) (Morton, 1998, p. 53-88); (Rauw, 2015, p. 13-14). Somam-se a esse *corpus* originalmente escrito no idioma de Shakespeare algumas traduções, como o *The Pythagorean Diet, of vegetables Only, conductive to the preservation of health and cure the diseases* (1745), de Antonio Cocchi (1695-1758), produzido do original em italiano, e o *A Treatise of Foods* (1704), de Louis Lémery (1677-1743), cuja primeira edição é em língua francesa. Esses e outros estudos começaram a examinar mais de perto as possibilidades e potencialidades do consumo de vegetais para a obtenção, manutenção ou restauração da saúde, inclusive evocando os citados postulados antigos, como a dieta pitagórica. Suas obras não apenas ofereceram fundamentos médicos para uma dieta baseada em vegetais, mas também contribuíram para a emergência de um discurso moderno de *bromatologia*<sup>16</sup>.

Considerando esse quadro, a proposta desta breve reflexão é mapear e apresentar, ainda que de forma panorâmica – isto é, sem a pretensão de abordar todas as obras Setecentistas que colocam em debate a alimentação de vegetais –, os usos e justificações médicas mobilizados na Europa, no geral, e em língua inglesa, em particular, para privilegiar o consumo de alimentos

---

<sup>16</sup> Por definição: a “ciência que estuda a composição dos alimentos”.

dessa natureza, muitas vezes a partir de leituras e conclusões inspiradas em tempos primevos, tomando as obras desses homens como exemplares interessantes para a análise.

### **A Antiguidade em questão**

O “regime pitagórico”, como foi comumente aludido durante os séculos XVII e XVIII, mas não apenas, tornou-se designativo dos hábitos alimentares que excluía a carne. E, por essa evocação onomástica, os ditos, os exemplos, os pensamentos e as preferências do célebre filósofo e matemático grego foram objeto de reflexão e apropriação por autores modernos, como o citado Antonio Cocchi, que menciona seu nome já no título de sua obra, alusão mantida nas traduções para o inglês e o francês que ela conheceu. Essa leitura, reinterpretação e apropriação, no entanto, não é apenas obra dos modernos, sendo o próprio conhecimento que herdaram sobre Pitágoras o resultado de uma série de recortes, lembranças e reinvenções de seus ensinamentos e comportamentos.

As evidências mostram que Pitágoras viveu, aproximadamente, entre os anos 580 e 497 a.C. Natural da ilha de Samos, no mar Egeu, mudou-se mais tarde para a cidade de Croton, no sul da Itália. É possível que, entre esse tempo, tenha viajado por diferentes regiões do Mediterrâneo oriental, incluindo o Egito (Mattéi, 2001, p. 11). Apesar da ausência de escritos diretos, a ele foram atribuídos grandes feitos intelectuais, entre eles, a elaboração do conhecido teorema sobre a relação matemática estabelecida entre os comprimentos dos lados de triângulos retângulos. Para além da matemática, seu nome exerceu grande influência sobre o pensamento grego posterior, incluindo a política, a filosofia e a religiosidade (Beer, 2010, p. 26).

Sobre suas opiniões, seus feitos e atos a respeito de todos esses aspectos, todavia, só chegaram até nós informações indiretas, ou seja, relatos de comentadores, biógrafos e outros autores, tendo a maior parte deles vivido muitos séculos após sua morte (Mattéi, 2001, p. 16-18). A partir deles também, muitos conhecidos como “seguidores de Pitágoras” por adotarem seus supostos ensinamentos, é que foram disseminados os preceitos dietéticos que, na modernidade, forneceram material para a configuração do mencionado “regime pitagórico” (Dias, 2012, p. 88).

Todo esse repertório transmitido sobre a perspectiva pitagórica da alimentação, apesar de diversos aspectos semelhantes que os aproximam, não possui uma coerência plena, manifestando seus fundamentos de modo diferente entre os autores que os expressaram (Beer, 2010, p. 25). Enquanto alguns ressaltaram sua intolerância com qualquer forma de consumo de carne e com o abate de animais, por exemplo, outros desses escritos replicaram seus

aconselhamentos do consumo de carne em ocasiões e para pessoas específicas (Dias, 2012, p. 86-87).

Tais divergências impedem uma delimitação inequívoca das razões que teriam levado Pitágoras a adotar e aconselhar um regime alimentar baseado no consumo de vegetais. Apesar dessa limitação, é possível delinear alguns dos argumentos veiculados por seus “seguidores” a favor de uma dieta vegetal, que aqui, em razão do espaço disponível e de nosso objetivo principal, apresentamos de maneira sintética.

Para sistematizá-los, ainda que correndo o risco de uma esquematização demasiada, eles serão divididos em três grupos principais (Dalby, 2003, p. 341): o primeiro se refere àqueles argumentos voltados ao consumidor, isto é, aos benefícios àquele que come; o segundo está relacionado ao valor atribuído ao abate dos animais e sua função ritualística; e o terceiro, finalmente, diz respeito ao próprio estatuto e natureza dos animais, o que não está desvinculado de uma certa concepção religiosa que, pela natureza mesma do pensamento grego daquela época, é inseparável de outras esferas da vida.

Entre os argumentos do primeiro grupo atribuídos a Pitágoras, estão aqueles recolhidos por Plutarco (c. 46 – 120), e retomados por Hiérocles de Alexandria (século V), que enfatizam o valor ascético das restrições alimentares. Ao evitar o consumo de carne, as pessoas exercitariam o controle sobre si, sobre seus desejos e comportamentos, o que as afastariam das paixões, dos vícios e dos malefícios acarretados pelos excessos. Como efeito dessa postura, aqueles que fossem capazes de abandonar o consumo de carne se tornariam mais devotos às questões espirituais, com o pensamento mais propenso ao aprendizado e à correção moral (Dias, 2012, p. 87). Benefícios semelhantes foram mencionados por Diógenes Laércio, que viveu na primeira metade do séc. III. Para ele, Pitágoras havia se restringido à alimentação carnívora para habituar os homens a uma vida mais frugal, sem luxos e vaidades, e, portanto, mais acessível (Hill; Wilkins, 2006, p. 106). Tal dieta seria capaz, assim, de promover maior destreza de espírito e saúde do corpo.

O segundo conjunto de argumentos vinculados aos ensinamentos de Pitágoras, aquele que se refere ao abate dos animais, tem entre seus principais disseminadores Timeu de Tauromênio, historiador da Sicília e da Magna Grécia, que foi responsável pela tradição segundo a qual Pitágoras se recusou a comer carne e por rejeitar todos os sacrifícios de sangue (Detienne, 1993, p. 40). Isso porque, vale lembrar, ritualizada em uma longa tradição da Antiguidade grega, inclusiva no período Clássico, em que Pitágoras viveu, a morte dos animais para a alimentação humana foi entendida como um ato sacrificial (Pantel, 2003; Grottanelli, 2003).

O consumo de carne, sobretudo de carne vermelha, foi, durante a época Clássica, como muitos indícios apontam, consideravelmente ocasional (Hill; Wilkins, 2006, p. 91). Limitava-se, quase exclusivamente, a celebrações e rituais de conotação religiosa e de caráter coletivo. Após ser imolado, o animal, frequentemente um boi, uma ovelha, uma cabra ou um porco, era trinchado antes de ser assado e oferecido em uma refeição coletiva. Esses atos de comensalidade desempenharam papel importante para se reforçar laços sociais e hierarquias (Grottanelli, 2003), ocupando um lugar central na definição de uma identidade grega (Detienne; Vernant, 1989, p. 155). Por esse motivo, a recusa do consumo da carne, como bem mostrou Marcel Detienne em um célebre estudo, possuía fundamentalmente uma natureza política, isto é, implicava em um “uma rejeição completa de um sistema de valores inteiro que encontrou expressão em um tipo particular de comunicação entre deuses e o mundo dos homens” (Detienne, 1993, p. 44). E isso abrangia sua função ritualística, pois, nessa perspectiva, o derramamento de sangue no altar seria um ato que desagradaria os deuses, e assim, deveria ser substituído pelo oferecimento nos altares de outros alimentos, como cereais e especiarias.

O terceiro grupo de argumentos atribuídos à Pitágoras está relacionado ao próprio estatuto do animal e, mais especificamente, com a consideração de serem também portadores de uma alma. Vem do mencionado Diógenes Laércio, a partir de passagens recolhidas em Xenófanos, um dos relatos mais significativos desse argumento, afirmando a crença pitagórica na reencarnação interespecies. Nele é dito que, em certa ocasião, ao observar um cachorro ser maltratado, Pitágoras interveio para cessar o sofrimento do animal, pois identificou em seus latidos a voz de um estimado amigo – humano – que falecera (Dias, 2012, p. 87).

Entre os autores mais eloquentes da promoção dessa perspectiva sobre o pensamento e atuação de Pitágoras, o mencionado Porfírio de Tiro possuiu um lugar de destaque. Em uma de suas principais obras sobre o assunto, intitulada *De abstinentia ab esum animalum* (Porphyre, 1977), redigido provavelmente por volta do ano de 270, ele argumenta que o ser humano compartilha com o animal um princípio vital, o que em grego foi chamado de *psyche* e em latim de *anima*, ou seja, de uma alma, o que torna ambos capazes de experimentar sensações. Humanos e os outros animais comungavam, assim, de uma mesma condição que obrigaria ao sábio estender o senso de justiça também para animais não humanos (Dias, 2012, p. 90). A interdição ao consumo da carne era, nesse sentido, uma consequência de uma interdição anterior do abate do animal, e por isso também, teria considerado Pitágoras que comer carne era o equivalente a se cometer um assassinato (Detienne, 1993, p. 41).

Esses grupos de argumentos, raciocínio e crenças que fundamentavam a presumida recusa de Pitágoras a consumir carne foram registrados e disseminados por seus comentaristas,

biógrafos, assim como por alguns de seus detratores. A centralidade da dietética nesses escritos era tamanha que, pelo menos até o século I d. C., qualquer tabu alimentar era geralmente associado aos discípulos de Pitágoras (Detienne, 1993, p. 40). Foi esse conjunto de registros, que reunia afirmações oriundas de diferentes pontos de vista, fragmentárias e nem sempre coerentes entre si, a base sobre a qual, entre os séculos XVII e, sobretudo, no XVIII, elaborou-se uma ideia de um “regime alimentar pitagórico”, que trataremos a seguir.

### Notas modernas sobre uma dieta pitagórica

Pitágoras certamente foi um daqueles belos e brilhantes gênios que não apenas honram a sua época, mas a humanidade em geral. Ele viveu cerca de quinhentos anos antes do nascimento de Jesus Cristo, e foi precisamente durante o seu tempo que começamos a encontrar na história tradições claras e verdadeiras, não fabulosas e obscuras como a maioria daquelas que nos foram transmitidas pelos séculos anteriores (Cocchi, 1745, p. 1-2).

É o médico, iatromecanicista<sup>17</sup> e naturalista Antonio Cocchi quem reverencia o filósofo e matemático grego nesses termos, inspirando-se nas premissas antigas inclusive para dar nome ao seu *Del vitto pitagorico per uso della medicina*, com edição primeira de 1743 em Florença. A obra ganhou, em apenas dois anos, uma tradução inglesa, sob o título de *The Pythagorean Diet, of vegetables Only, conductive to the preservation of health and cure the diseases* (Londres, 1745), o que pode ser justificado pela vivência do natural de Benevento na Inglaterra entre 1723 e 1726, ou mesmo sua eleição como membro da prestigiosa *Royal Society* em 1736<sup>18</sup>.

Ao que tudo indica, o douto adotava a *dieta pitagórica* para si: o “almoço de Cocchi consistia em vários pratos de vegetais, sempre dos mais frescos e melhores que poderiam ser obtidos na época do ano, além de um frango ocasional ou outra carne muito boa”. Nos dias de jejum ele havia deixado de lado peixe e vegetais para comer apenas “leite, algumas frutas boas e um pouco de pão” (Manetti, 1759, p. 5-6). Tais premissas parecem ter se estendido a seus pacientes, e a publicação posterior de suas anotações clínicas sugere ser ele um médico

<sup>17</sup>Em linhas muito gerais, termo usado na história da medicina para identificar aqueles que se utilizavam de uma abordagem que compreende o corpo humano como máquina. Delimitada pelo médico Santorio (1561-1636) e posteriormente difundida por Herman Boerhaave (1668-1738), a chamada “iatrofísica” ou “iatromecânica” associava as noções de saúde e doença às leis da física, diferentemente da concepção humoral hipocrático-galênica. Ali, o conceito fundamental para o entendimento do organismo passava a ser a *fibra*, e não os *humores*.

<sup>18</sup>Cabe destacar que essas não são nem a única edição conhecida do livro nem a única tradução: sinalizando a dimensão do impacto e profusão da obra, destaca-se sua reedição em Nápoles já em 1746, seguida da prensa como parte de outras obras, como o *Animadversio medico-practica de corporis exercitatione* de Dominici Antonii de Bellis em 1754 e no *Discorsi... intorno alla vita sobria*, de Luigi Cornaro, em 1841 (Baldini, 1982); vale sublinhar, ainda, a tradução para o francês, como *Du regime de vivre pythagorien à l'usage de la Médecine*, na Genebra de 1750. Esse texto de Antoine Cocchi de Mugello, como ficou conhecido na França, teria sido o responsável por apresentar os princípios do vegetarianismo pitagórico ao teórico-político Jean Jacques Rousseau (1712-1778), reforçando a potencial circulação do livro em círculos distintos (Vicaire, 1890, col. 185) e evidencia como a atitude pitagórica em relação à dieta e à saúde foi, a partir de princípios cada vez mais ligados ao racionalismo, adotada durante o Iluminismo.

insatisfeito com os remédios disponíveis em seu tempo (Gentilcore, 2016, p. 129). Mais: era o *regime de vida* pitagórico “o remédio mais seguro, mais eficaz e mais universal que a indústria humana já conseguiu encontrar – um remédio negligenciado por muitos séculos” (Cocchi, 1750, p. 31). Ele decide, pois, colocar tais princípios e “remédios” por escrito, em seus termos, porque “esse assunto pareceu interessante pela ideia de que sua novidade poderia agradar às pessoas que têm bom gosto” e, mais, por não ter “conhecimento [de] nenhum livro onde seja tratado especificamente e com certa extensão” (Cocchi, 1745, p. 102). Ele registrava estar incomodado com a *ordinariedade* do uso de alimentos de origem animal, “tão mal fundamentado”, arraigado na opinião comum “que condena uma alimentação vegetal para a saúde”, que se via instado a “combatê-la”. Enfim, o douto revelava-se “encorajado pela aprovação de alguns sábios e habilidosos médicos”, razão pela qual não hesitou “em expor ao público as razões a favor do regime de vida pitagórico” (Cocchi, 1745, p. 102).

Mas do que se constituía, afinal, tal regime? Cocchi sistematiza:

[...] consiste em abster-se de todo tipo de animal fresco ou seco, renunciando assim a qualquer ave, quadrúpede ou peixe, e em vez disso, usar livremente e de maneira geral tudo o que é vegetal, tenro e fresco, que pode ser comido no estado em que é colhido ou que requer apenas uma leve preparação; como raízes, folhas, flores, frutas e sementes. Leite e mel faziam parte desse regime; ovos, por outro lado, eram excluídos; não se bebia nada além de água pura, sem vinho ou qualquer bebida alcoólica. No entanto, Pitágoras permitia, conforme necessário, que se abrandasse a rigidez desse regime, misturando moderadamente algum alimento de origem animal, desde que fosse de animais jovens, de carnes saudáveis, tenras e frescas, preferencialmente escolhendo as partes musculosas em vez das vísceras (Cocchi, 1745, p. 31-32).

Em termos concretos, os legumes frescos e as ervas, os leites e os queijos frescos, ao lado das frutas frescas, deveriam entrar no prato cotidiano das pessoas, sãs ou em convalescência; as bebidas fermentadas, as raízes bulbosas como alho e cebola, as leguminosas, as frutas secas e as nozes, bem como as especiarias, já não deveriam ter lugar. Compreendemos, portanto, que as indicações do médico não conformam um vegetarianismo estrito, admitindo o eventual consumo de determinadas carnes – como, segundo ele, o próprio Pitágoras permitia.

Sob sua pena, o fundamento pitagórico ganhava reforços positivos em pelo menos duas frentes: uma, a partir da crítica direta ao galenismo, que considerava frutas e vegetais como muito aquosos e fleumáticos – portanto, prejudiciais ao equilíbrio dos corpos –; outra, com as observações do próprio Cocchi sobre os princípios da nutrição, pautados na “sutileza” dos fluídos corporais. Por isso, “as partes frescas das plantas são de um tecido mais delicado e mais fácil de se quebrar do que as dos animais; não estando tão firmemente unidas por uma viscosidade tão tenaz, elas cedem mais facilmente à ação de nossos órgãos que as dividem” (Cocchi, 1745, p. 55).

Essa forma de compreender os vegetais, em termos teóricos que poderiam parecer ao mesmo tempo distantes demais dos princípios pitagóricos e estranhos demais para o universo de doutores da modernidade, muitos deles galenistas, era completamente justificável para esse doutor formado na Universidade de Pisa:

Diz-se frequentemente tantas coisas sobre Pitágoras que eu quis demonstrar, com base nos argumentos que a crítica e a medicina podem fornecer, que esse filósofo, o primeiro inventor da dieta vegetal, era um grande físico e um hábil médico. Longe de ter aversão às verdadeiras elegâncias da vida, ele se comportava como alguém que sabe discernir; não foi por um motivo de superstição ridícula que ele se esforçou para introduzir entre os homens sua dieta, mas unicamente com o objetivo de lhes dar saúde e torná-los virtuosos. De fato, ele não teve escrúpulos, quando a oportunidade surgiu, em mitigar a aparente rigidez de uma alimentação vegetal, por meio de uma mistura de alimentos de origem animal. Portanto, pode-se persuadir de que a dieta pitagórica, considerada como um remédio, está de acordo com todos os conhecimentos mais precisos da medicina moderna e tem realmente uma grande eficácia para prevenir, dissipar ou pelo menos diminuir várias doenças das mais cruéis e rebeldes (Cocchi, 1745, p. 102-103).

A adoção dessa dieta vegetal, tomada como “útil para curar doenças e como próprio, pela temperança, para manter o corpo em um estado uniforme de saúde e para formar hábitos suaves e inocentes” (Cocchi, 1750, p. 102), ou seja, em benefício do equilíbrio e do funcionamento corporais adequados, não prescindia do comer como forma de satisfação e deleite. Cocchi observa “que nesse regime podemos saborear um prazer delicado e até desfrutar de um luxo amável, se, como nos convida a fertilidade de nossos belos campos, prestarmos atenção à cultura e à escolha dos melhores alimentos vegetais” (Cocchi, 1745, p. 102). Aqui, é interessante perceber a associação estrita entre o bom vegetal – ou, em um olhar mais amplo, o *bom alimento* – com sua produção; melhor, com a observação da época adequada de plantio e colheita (o que sistematizaríamos, em nossos termos, como “sazonalidade” dos ingredientes).

A valorização do que era próprio de determinada região mostra-se fundamental, e a disponibilidade de vegetais próprios da *cultura* de cada paragem era o que deveria dar as cores e sabores de cada prato. A proposição era olhar, a um só tempo, para o espaço de cultivo e as propriedades constituintes dos alimentos para elaborar uma dieta sã - proposição que não era exclusiva ou mesmo originária da reflexão de Cocchi.

### **Das qualidades dos alimentos como norteadoras dos regimes**

A apreciação dos elementos constituintes dos alimentos para o estabelecimento de uma dieta considerada saudável e nutritiva não era propriamente uma novidade do discurso dietético. Tal inspeção era parte dos procedimentos estabelecidos pela tradição hipocrática-galênica que, a despeito das adaptações e modificações recebidas em tempos e espaços distintos, esteve na base dos paradigmas dietéticos em um longo período que se estende da Antiguidade até o

período moderno (Asfora, 2020). Durante o século XVIII, aliás, período do qual nos ocupamos aqui, as considerações sobre os “temperamentos”, tanto dos alimentos quanto das pessoas, assim como outras concepções e vocabulários dessa tradição, permanecem como parte das reflexões dietéticas (Gentilcore, 2016, p. 27-48). Outras concepções emergentes, todavia, sobretudo as advindas das Academias, faculdades de medicina e outros centros disseminadores do discurso científico, começaram a definir novos parâmetros para a avaliação da constituição dos alimentos. Tal aparato, manejado então para se definir a “qualidade” dos alimentos, desempenhou um papel importante para uma reabilitação dos vegetais, mesmo que, muitas vezes, sem que fosse promovida uma dieta limitada a eles.

Como parte integrante dos cuidados com a saúde, o aconselhamento dietético delineou-se como esfera de atuação da Medicina, que se renovava àquela altura com a incorporação dos saberes elaborados por outras disciplinas, em especial, por aquelas que estavam a estabelecer os padrões do discurso científico. Entre essas disciplinas, destacam-se a Química e a Mecânica (Gentilcore, 2016, p. 39-40). Os *Philosophiae naturalis principia mathematica*, também referidos como *Principia Mathematica*, publicados em Londres por Isaac Newton (1643-1727) pela primeira vez em 1687, e reeditados em 1713 e 1723, talvez sejam os ícones máximos, mas sem dúvida estão longe de ser os únicos representantes de uma grande efervescência intelectual na Inglaterra daquela época que foi fundamental para estabelecer parâmetros para a Ciência Moderna. Diante dos celebrados avanços realizados por físicos e químicos, diferentes médicos procuraram observar a composição dos alimentos por meio dessas novas lentes.

Um desses doutores foi o mencionado francês Louis Lémery, filho do médico e químico Nicolas Lémery (1645-1715), que seguiu o caminho paterno estudando primeiramente Medicina e, posteriormente, Botânica e Química. Em 1702, dois anos após ser eleito para a Academia de Ciências da França, ele publicou seu *Traité des aliments*, cujo sucesso logo originou uma tradução para o inglês, saída da prensa em 1704, com o título *A Treatise of Foods*. Já em sua capa está estampado que, ali, a “natureza e os usos” dos alimentos “são explicados, de acordo com os princípios da Química e da Mecânica” (Lémery, 1704).

Tais abordagens médicas, conhecidas como iatromecânica e iatroquímica, isto é, a aplicação da Física mecânica e da Química na Medicina, obtiveram grande repercussão entre médicos que atuavam na Inglaterra Setecentista, como indicam também os escritos de John Arbuthnot, rapidamente referido no início destas páginas. Médico e polímata nascido na Escócia, ele ganhou grande renome nos meios aristocráticos ingleses, sendo considerado por muitos o mais respeitado médico daquela época (Stuart, 2008, p. 168). Não apenas frequentou

a corte dos Stuart, como por meio dela foi nomeado membro da *Royal Society* e chegou a atuar como médico da própria rainha Ana (1665-1714) (Beattie, 1935, p. 3-32).

Entre suas variadas obras, publicou em Londres, em 1731, *An essay concerning nature of aliments, and the choice of them*, que ganharia uma reimpressão em Dublin naquele mesmo ano e duas outras edições, respectivamente, em 1732 e 1736 (Beattie, 1935, p. 359-365). Nesse livro, John Arbuthnot mobiliza escritos de químicos, físicos e botânicos, como os de Peter Shaw (1694-1763), Herman Boerhaave (1668-1738) e outros reconhecidos autores para discutir aspectos ligados à alimentação. Sua intenção, todavia, como afirma no prefácio da obra, era atingir públicos mais amplos do que os restritos círculos de acadêmicos e médicos, pessoas também informadas pelos avanços da ciência, de modo que “um leitor, com tanto conhecimento de anatomia quanto um açougueiro tem, e habilidade moderada em mecânica, pode entender todo o ensaio, desde que o leia com calma e atenção” (Arbuthnot, 1731, p. v-vi).

A “utilidade pública” que pretendia com a obra estava relacionada com a repercussão suscitada pelos escritos de seu colega médico e compatriota George Cheyne (Stuart, 2008, p. 168-169) – de quem trataremos a seguir – e que diz ter “se tornado assunto de discussões, e que havia até mesmo produzido seitas na Filosofia dialética” (Arbuthnot, 1731, p. iii). Arbuthnot elaborou o livro, assim, para proporcionar ao público uma melhor saúde por meio da alimentação, explicando, como já se propagandeado em sua capa, “as vantagens e desvantagens da dieta animal e vegetal” (Arbuthnot, 1731).

É com essa mesma preocupação em utilizar as ciências físico-químicas para definir a alimentação saudável que Lémery se propõe a aplicar ao funcionamento do corpo humano os mesmos princípios que regem o movimento das coisas. Ao movimentar-se, esse “maravilhoso complexo” que é a “máquina do corpo humano” (Lémery, 1704, p. 1), perderia suas substâncias, o que seria reparado e restaurado pela alimentação. Por isso, para Lémery, “os alimentos contribuem tão necessariamente para a preservação da vida e saúde”. Considerando a relação intrínseca entre alimentação e saúde, o médico argumenta que “o conhecimento que mais devemos desejar é aquele sobre os alimentos”, já que a o fundamento de nossa preservação “consiste sobretudo em um conhecimento de como adequar os alimentos a cada constituição, como melhor lhe convier” (Lémery, 1704, p. 1-2).

A nova aparelhagem conceitual utilizada para avaliar os alimentos contribuiu para um deslocamento na forma como eram entendidos os alimentos em geral, mas, sobretudo, os vegetais. Suas variadas “qualidades” ou “naturezas”, percebidas, entendidas e caracterizadas a partir de sua natureza físico-química, adquiriram afinidades com parâmetros de saudabilidade. Baseando-se nos princípios da mecânica, por exemplo, esses médicos ressaltaram

frequentemente a importância das fibras na constituição de muitos alimentos vegetais, mas também das fibras musculares presentes na constituição do corpo humano, para as quais, aliás, as primeiras seriam importantes mantenedores (Ishizuka, 2012, p. 564-565).

Além disso, ressaltava-se o fluxo dos fluidos pelos vasos sanguíneos – resultado das descobertas feitas sobre a circulação do sangue por outro médico britânico, William Harvey (1578-1657), e divulgadas em seu *On the Motion of the Heart and Blood in Animals*, de 1628 (Rebollo, 2013) –, que passavam a ser examinados pelas lentes da Hidráulica. E ainda, entre os anos que separam a publicação das mencionadas obras de Lémery e Arbuthnot, isto é, entre 1704 e 1731, ganharam força as teorias que deixam de entender a digestão em termos de cocção para compreendê-la como um processo de dissolução realizado pelos sucos gástricos (Gentilcore, 2016, p. 39).

Tais considerações sobre as “qualidades” dos alimentos e sua absorção pelo corpo humano, ainda que não tenham abdicado completamente do paradigma hipocrático-galênico, estiveram na base de uma avaliação mais positiva dos vegetais (Gentilcore, 2016, p. 129).

Mesmo que médicos como Lémery e Arbuthnot não fossem entusiastas de uma dieta limitada a vegetais – tendo, aliás, Arbuthnot elaborado críticas a Cheney, esse sim um verdadeiro entusiasta do que pode ser caracterizado como vegetarianismo –, eles contribuíram para uma revalorização desse tipo de alimento, por algum tempo considerado impróprio ou pouco recomendado para uma dieta adequada. John Arbuthnot, por exemplo, é enfático ao dizer que o ser humano é “por sua constituição e seu apetite, um animal carnívoro” (Arbuthnot, 1731, p. 214), mas também não deixa de apontar para os benefícios que uma dieta restrita aos vegetais poderia proporcionar, admitindo conhecer “mais de um caso de paixões irascíveis sendo muito controladas por uma dieta vegetal” (Arbuthnot, 1731, p. 219).

Postura semelhante pode ser encontrada nos escritos de Louis Lémery, que se mostra bem mais expressivo sobre os benefícios da alimentação vegetal. Evocando sua prevalência em tempos pretéritos cujo hábitos parecem ser desejáveis, apesar de irrecuperáveis, diz ele que, “em tempos passados, quando as pessoas se contentavam com pouco [...], quando a temperança e a frugalidade estavam em seu pleno esplendor, os homens usavam apenas alimentos simples e de fácil preparo”, afirma, referindo-se “a frutas e outras plantas que a Terra abundantemente lhes fornecia” (Lémery, 1704, p. 5). Sobre os benefícios da dieta vegetal de que gozavam os antepassados, Lémery considerava que:

Tem-se razão em chamar essa época de Era de Ouro, pois, além de os homens serem melhores e mais virtuosos do que são agora, o que ainda não me atrevo a demonstrar neste lugar; eles também eram mais fortes e robustos, viviam mais tempo, e estavam sujeitos a menos doenças do que nós. Em suma, pode-se dizer que os alimentos que as plantas nos oferecem, em certa medida, devem ser preferidos a todos os outros,

porque são mais leves, mais fáceis de digerir e produzem humores mais temperados; e por essa razão nossos primeiros pais, que viveram com esse tipo de alimento, eram muito mais saudáveis do que nós (Lémery, 1704, p. 5).

Leve, de fácil digestão, saudável e outros elogios proferidos por esses profissionais da saúde realocam os vegetais em uma posição privilegiada entre os alimentos, mesmo para aqueles que não defendiam uma dieta restrita aos vegetais.

### **A exclusão da carne para uma vida saudável**

A alteração na forma de compreender, explicar e empregar as qualidades dos alimentos foi, portanto, fundamental para que sua exclusão ou inclusão nas dietas fosse justificada – e, como vimos, também questionada. Em meio às disputas que preencheram as prescrições dietéticas e as mesas inglesas nas primeiras décadas do Setecentos, as vindas da pena do mencionado George Cheyne se destacam, pela autoridade que construiu em torno de seu nome (Shapin, 2003), pelo diálogo que suscitou e manteve com diversos doutores de seu tempo (Wild, 2006) e pela repercussão de sua obra.

O escocês que fez carreira e se tornou uma verdadeira celebridade médica na conhecida cidade termal de Bath, onde ajudou a fundar o que hoje é o *Royal National Hospital for Rheumatic Diseases*, é autor de mais de uma dezena de obras de medicina, “talvez o escritor inglês mais popular de obras médicas práticas direcionadas ao 'leitor geral',” (Porter, 1991, p. ix) sobretudo a partir da década de 1720. O sucesso de seus escritos pode ser notado não só pelas várias edições que conheceram, mas também pelas traduções para línguas estrangeiras: *Observations on Gout and on the Bath Waters* (1720) teve sete edições nos primeiros seis anos e dez edições em Londres até 1753 (Porter, 1991, p. xvii). *The English Malady*, de 1733, foi reimpressa seis vezes em dois anos (Stuart, 2008, p. 167); *Essay of Health and Long Life* (1724), teve onze publicações em inglês, a última em 1827, uma versão em latim em 1725, além de pulular nas prensas de Paris, Bruxelas, Frankfurt, Dresden, Leipzig e Nova Iorque ao longo do século que se sucedeu à edição primeva (Wild, 2006, p. 114-115).

Voltemos nosso olhar, nesse amplo conjunto de escritos, para a relação entre saúde e dieta vegetal por ele proposta – suas motivações, fundamentos e aplicações –, que conjugam empiria, escrutínio científico moderno e moralidade cristã. Como veremos, Cheyne mobiliza sua autoridade médica em pelo menos dois níveis: há o apelo à própria experiência do doutor, que ora narra ter sofrido os mesmos males de seus leitores, ora ter testado remédios populares (e aleatórios); há, de outro lado, a assertiva de que apenas a experiência não seria suficiente para legitimar uma prática ou um saber, e que, portanto, os dados do universo empírico

deveriam ser moldados, organizados e interpretados por uma teoria abrangente – no seu caso, pelos princípios iatromecânicos que partilhava (Child, 2005, p. 76-78).

As referências a Cheyne sublinham um traço marcante de sua compleição física, cuja estreita vinculação aos temas de sua atenção é comumente reiterada: seus mais de 200 quilos, algo entre 450 e 500 libras de peso (Guerrini, 2000, p. xiii; Wild, 2006, p. 113). O sobrepeso é tomado pelo próprio doutor, como lemos em *The case of the author*, último terço de seu supracitado livro sobre o “mal inglês”, de 1733, como um problema extremo para a sua saúde, abalada por problemas nos nervos e a gota que ele cultivava, em sua análise, por uma disposição que trazia de sua descendência (Cheyne, 1733, p. 325) e pelos excessos no comer e no beber que acumulou desde sua ida a Londres, em 1701 (Cheyne, 1733, p. 326). É com seu afastamento de alguns círculos citadinos e após seguir algumas prescrições médicas, em sua visão, erráticas, que Cheyne tem contato, em algum período entre 1707 e 1710, com o Dr. Taylor de Croydon, um clérigo que dava notícias dos sucessos obtidos por ele no combate à epilepsia ao fazer do leite seu único alimento. A partir da leitura de Thomas Sydenham (1624 – 1698)<sup>19</sup> que aconselhava uma “dieta totalmente à base de leite, como o último e mais seguro remédio” (Cheyne, 1733, p. 335), o de Croydon gradualmente abandonou todos os alimentos de origem animal, ao que creditava ter passado a desfrutar de uma saúde quase perfeita<sup>20</sup>.

Esse episódio é narrado como um divisor de águas na alimentação do médico escocês – sua própria e a que passava a recomendar a seus pacientes, mormente indivíduos dos altos círculos sociais britânicos – e na forma com que passou a compreender o papel dos ingredientes animais e vegetais para uma dieta sã. Após sua morte em 1743, e ao longo daquela centúria, dezenas de dicionários biográficos (Stuart, 2008, p. 166) relataram que a dieta sem carne teria sido responsável pelo emagrecimento substantivo do médico, algo em torno de dois terços daquele peso que comentamos, razão de sua longevidade – ele chega aos setenta e dois anos. Essa quase que autopropaganda da dieta teria contribuído para a credibilidade de suas proposições (Guerrini, 2000, p. 87-117) e a procura, pelo público, de obras que permitiam a aplicação mais prática de suas prescrições como o *The natural method of cureing the diseases*

---

<sup>19</sup> Frequentemente referido como “o Hipócrates inglês”, por sua influência na medicina clínica, Sydenham foi pioneiro na abordagem empírica da prática médica, enfatizando a observação cuidadosa e a descrição detalhada dos sintomas dos pacientes. Seu trabalho mais célebre, *Observationes Medicae* (1676), sistematizou várias doenças, incluindo varíola e histeria, e suas descrições clínicas contribuíram significativamente para o diagnóstico e tratamento dessas condições. Sydenham também é conhecido por defender o uso de quinina para tratar a malária.

<sup>20</sup> “Ele me disse”, disse Cheyne, “que podia jogar críquete por seis horas em Banstead-Down, sem fadiga ou desânimo, e estava mais ativo e claro em suas faculdades e sentidos do que jamais estivera em sua vida” (Cheyne, 1733, p. 336).

*of the body and the disorders of the mind depending on the body* (1742), reimpressa por três vezes em dois anos. Mesmo assim, suas feições foram tomadas em caricaturas sobre certa contradição entre a figura curvilínea de um médico glutão em oposição a um paciente privado, literalmente, dos “prazeres da carne”<sup>21</sup>.

Apesar de não suster o consumo exclusivo de leite como hábito alimentar, o escocês, após o contato “providencial” e “epifânico” com o clérigo, advoga pela abstenia de carne como regime e como remédio. Para ele, a prática de exercícios físicos e a adoção de uma dieta pautada em leite, vegetais e grãos explicava a significativa transformação física pela qual passou, que chama de “recuperação perfeita”. Ao mesmo tempo, empenhou-se em elucidar, pelos princípios newtonianos e da fisiologia matemática hidráulica de Archibald Pitcairne (1652 – 1713)<sup>22</sup>, o porquê de uma alimentação sem carne ser efetiva, adicionando a atenção à quantidade de comida – a partir de valores cristãos, como a temperança –, como chave para bem viver. Para os saudáveis, o ponto era evitar excessos, não só porque, em sua visão, “é mais fácil preservar a saúde do que recuperá-la” (Cheyne, 1725, p. xviii–xix), mas porque estava convencido de que a maioria das pessoas abastadas comia demais. Principalmente quando a doença se instalava, medidas rigorosas eram necessárias. No início, Cheyne aconselha a redução do consumo de carnes e álcool concomitante ao aumento da ingestão de vegetais, cereais, laticínios e água. Em casos mais extremos, ele recomendava dietas pautadas apenas em leite, arroz e aveia.

Isso porque Cheyne entendia que o corpo humano era composto de sólidos e líquidos (*sucs*). A doença ocorria quando essa matéria líquida era bloqueada ao transitar pelos tubos do corpo, caso da gota, da constipação, das pedras nos rins, das dores articulares e de problemas nervosos. Era possível emendar tais queixas com remédios e outros tratamentos, como as sangrias, mas mudanças na dieta, com o objetivo de restaurar o fluxo livre de fluidos pelos tubos, eram necessárias para trazer melhorias a longo prazo. Por isso, alimentos tidos como oleosos, cuja composição se dava por partículas potencialmente grandes ou viscosas demais para os “tubos” do corpo, deveriam ser eliminados. A carne bovina estava fora de questão: embora considerada pela maioria de seus contemporâneos como o alimento mais desejável e nutritivo – responsável, segundo alguns, pela superioridade militar britânica (Stuart, 2008, p. 173) – ele a considerava repleta de partículas grandes e sais que beiravam o excesso. Como ele explica em *Essay of Health and Long Life*, obra que, além de fornecer uma explicação

<sup>21</sup> Como em *An English doctor instructs his English patient not to eat as he does. Coloured engraving by Louis-François Charon*. Wellcome Collection, Wellcome Library London. Public Domain Mark.

<sup>22</sup> Médico escocês conhecido por suas contribuições para a medicina do século XVII, sobretudo pela teoria da fisiologia matemática-hidráulica, que comparava o funcionamento do corpo humano ao de um sistema hidráulico, com fluidos circulando por canais sob pressão.

iatromecânica da relação entre dieta e saúde, também estabeleceu algumas regras simples para decidir o que e, em particular, quanto comer:

[...] a comida apropriada designada para os animais pela natureza é mais fácil de digerir do que os próprios animais; aqueles animais que vivem de vegetais, do que aqueles que vivem de outros animais; aqueles que vivem de vegetais ou animais, que amadurecem mais cedo, do que aqueles que levam mais tempo para amadurecer. Assim, leite e ovos são mais leves para a digestão do que a carne de animais ou aves; frangos e perus, do que patos e gansos; e perdizes e faisões são mais leves do que galinhas ou narcejas; porque estes últimos, tendo bicos longos, sugam apenas sucos animais; e, pelas razões já dadas, carne de gado e carneiro alimentados com capim são mais leves do que de bois e ovelhas alimentados em estábulos (Cheyne, 1725, p. 24).

A partir desse escalonamento na qualidade dos produtos potencialmente alimentícios e os argumentos mecânicos relacionados aos caminhos que tais ingredientes faziam no corpo, a dieta proposta por Cheyne pode ser tomada como inovadora, ainda que, em sua estrutura, siga bastante tradicional: seu foco estava na manutenção da saúde e na prevenção de doenças. Ao colocar vegetais, leite e amiláceos, como a americana batata, no centro dos pratos, excluindo proteínas de origem animal da refeição ideal ou saudável, também sob a égide de uma certa ética<sup>23</sup> em relação aos animais (Preece, 2008, p. 178-179), o médico escocês acabou se tornando referência para a história do vegetarianismo. Mesmo que se eximisse de um vocabulário mais aguerrido, utilizado por predecessores que defendiam a alimentação vegetal exclusiva de forma contundente, ele não deixou de reafirmar, no final de *The English Malady*, a pertinência e a longevidade de alguns de seus posicionamentos: “[...]estes pitagóricos, estes comedores de leite e vegetais, foram os mais longevos e mais honestos dos homens. Leite e mel era a tez da Terra Prometida, e os vegetais, a dieta do Estado paradisíaco” (Cheyne, 1733, p. 368).

### **Considerações finais - Ingredientes para uma dieta vegetal**

A despeito das discussões apresentadas, e que configuram uma amostra da renovação de posições em defesa do consumo de vegetais no Ocidente ao longo do Setecentos (Baratay, 1996; Berkman, 2004), sobretudo entre os estudos publicados em língua inglesa, será no século seguinte que uma ideia mais precisa e bem delimitada de vegetarianismo entrará em voga. Aliás, o próprio termo, “vegetariano”, *vegetarian*, é uma criação Oitocentista (Preece, 2008), popularizado com a criação da *Vegetarian Society*, já em meados daquela centúria, especialmente com a manutenção e a divulgação de uma publicação periódica por ela editada,

---

<sup>23</sup>O médico acreditava que o vegetarianismo, de um lado, reconectava as pessoas com a natureza, e, de outro, poderia aproximar as pessoas da Salvação. É importante destacar que suas crenças teológicas nunca tiveram precedência sobre sua justificativa científica, já que ele insistia, de forma perfeitamente crível, que era sua ciência que o levou a suas deduções teológicas. Para maiores informações, ver, entre outros, (Stuart, 2008).

o *The Vegetarian Messenger*<sup>24</sup>, em que benefícios morais e espirituais da abstenção do consumo de carne eram publicizados (Twigg, 1981). Em relação aos ingleses, em particular, uma espécie de nova atitude em relação ao consumo de carne vai tomando forma pelas lentes da medicina a partir do citado George Cheyne: de qualidade inquestionável a causadora de doenças temidas como o escorbuto; de virtude e traço de superioridade a responsável pela “disposição colérica dos ingleses, que é quase proverbial”, induzindo “a uma ferocidade de temperamento desconhecida para homens cuja alimentação é principalmente proveniente do reino vegetal” (Buchan, 1797, p. 648).

Apesar do recurso ao argumento pitagórico encontrado nos textos que apresentamos nesta reflexão e em diversos artigos que ganharão forma na Inglaterra Vitoriana (Gregory, 2007), seja para reforçá-lo ou para imprimir nuances em seus contornos, não é possível traçar uma linha de continuidade entre esses e aqueles, tampouco afirmar que as discussões sobre a pertinência ou não de uma dieta vegetal conheceram total hiato entre os ditos pitagóricos e o Setecentos, quando ganham os contornos de uma verdadeira moda na Europa (Gentilcore, 2016, p. 120). Antes, os autores modernos retomarão a discussão, a partir de novas balizas e do entendimento renovado que as alterações nos paradigmas científicos conhecem com a delimitação de noções vindas da iatroquímica e da iatromecânica, imprimindo outros traços ao tema. Em um período de profundas disputas e transformações na compreensão sobre o funcionamento do espaço e do corpo humano, a composição e as qualidades da matéria vegetal também são revistas, com impacto sensível na prescrição de regimes de vida e de dietas, com vegetais, sem carne e estritamente vegetarianas.

### Referências:

ALBALA, Ken. Une première argumentation scientifique occidentale en faveur du végétarisme. *Corps*, v. 4, n. 1, 2008, p. 17–22.

ANDRY, Nicolas. *Le Régime du Carême*. Paris: Jean-Baptiste Coignard, 1710.

---

<sup>24</sup>Vale referir seu título completo: *The Vegetarian Messenger: Designed to Aid in the Extensive Diffusion of True Principles in Relation to the Food of Man; Advocating Abstinence from the Flesh of Animals, and the Adoption of Vegetarian Habits of Diet, as Prescribed by the Nature of the Human Constitution, and Consequently Most Conducive to the Healthful Exercise and Full Development of the Physical, Intellectual, and Moral Powers*, em tradução livre: “O Mensageiro Vegetariano: Projetado para Ajudar na Difusão Extensiva de Verdadeiros Princípios em Relação à Alimentação do Homem; Advocando a Abstinência da Carne dos Animais e a Adoção de Hábitos Vegetarianos de Dieta, Conforme Prescrito pela Natureza da Constituição Humana e, Consequentemente, Mais Conducente ao Exercício Saudável e ao Pleno Desenvolvimento das Capacidades Físicas, Intelectuais e Morais”. passou por várias mudanças de nome ao longo dos anos, refletindo a evolução do movimento vegetariano. O periódico teve uma longa trajetória, publicando até pelo menos meados do século XX. O nome foi alterado para “The Vegetarian Messenger and Health Review” e eventualmente para “The British Vegetarian” em 1960.

ARBUTHNOT, John. *An essay concerning the nature of aliments and the choice of them*. Londres: Printed for J. Tonson, 1731.

ASFORA, Wanessa. Alimentação e dietética: apontamentos sobre uma antiga relação. In: ALGRANTI, Leila; MACÊDO, Sidiana (org.). *História e alimentação: Brasil séculos XVI–XXI*. Belém: Paka-tatu, 2020. p. 21–45.

BALDINI, Ugo. Cocchi, Antonio. In: *Dizionario biografico degli Italiani*. Roma: Treccani, v. 26, 1982. Disponível em: [http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-cocchi\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-cocchi_%28Dizionario-Biografico%29/). Acesso em: 21 mai. 2025.

BARATAY, Éric. *L'Église et l'animal: France, XVIIe–XXe siècle*. Paris: Cerf, 1996.

BEATTIE, Lester M. *John Arbuthnot: mathematician and satirist*. Cambridge: Harvard University Press, 1935.

BEER, Michael. *Taste or taboo: dietary choices in Antiquity*. Totnes: Prospect Books, 2010.

BERKMAN, John. The consumption of animals and the Catholic tradition. *Logos: a Journal of Catholic Thought and Culture*, v. 7, n. 1, 2004, p. 174–190.

BERNABÉ PAJARES, Alberto. Vegetarianismo en Grecia: implicaciones religiosas, éticas y sociales. In: SORIA, Salvador Tarodo; PRIETO, Paulino Cesar Pardo (coord.). *Alimentación, creencias y diversidad cultural*. Valencia: Tirant Humanidades, 2015. p. 27–47.

BROCKLISS, Lawrence W. B. The medico-religious universe of an early eighteenth-century Parisian doctor: the case of Philippe Hecquet. In: FRENCH, Roger; WEAR, Andrew (ed.). *The medical revolution of the seventeenth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 191–221.

BUCHAN, William. *Domestic medicine: or, A treatise on the prevention and cure of diseases, by regimen and simple medicines: with an appendix, containing a dispensatory for the use of private practitioners*. Waterford [N.Y.]: James Lyon & Co., 1797.

CHEYNE, George. *An essay of health and long life*. London: Printed for George Strahan, and J. Leake, bookseller at Bath, 1725.

CHEYNE, George. *The English malady*. New York: Tavistock; Routledge, 1991. (Obra original de 1733).

CHEYNE, George. *An essay on regimen: together with five discourses, medical, moral, and philosophical*. London: Printed for C. Rivington, 1740.

CHILD, Paul W. 'The CASE of the Author': George Cheyne's Providential Medical Autobiography. *The AnaChronisT*, v. 11, 2005, p. 70–84.

COCCHI, Antonio. *The Pythagorean diet, of vegetables only, conducive to the preservation of health, and the cure of diseases*. London: Printed for R. Dodsly, 1745.

DALBY, Andrew. *Food in the ancient world: from A to Z*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2003.

DETIENNE, Marcel. *The gardens of Adonis: spices in Greek mythology*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre (org.). *The cuisine of sacrifice among the Greeks*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1989.

- DIAS, Paula Barata. Em defesa do vegetarianismo: o lugar de Porfírio de Tiro na fundamentação ética da abstinência da carne dos animais. In: SOARES, Carmen; DIAS, Paula Barata (ed.). *Contributos para o estudo da alimentação na Antiguidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. p. 81–92.
- FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. *História da alimentação*. 9. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- GENTILCORE, David. *Food and health in early modern Europe: diet, medicine and society, 1450–1800*. Londres: Bloomsbury, 2016.
- GREGORY, James. *Of Victorians and vegetarians: the vegetarian movement in nineteenth-century Britain*. London: Tauris Academic Studies, 2007.
- GROTTANELLI, Cristiano. A carne e seus ritos. In: MONTANARI, Massimo; FLANDRIN, Jean-Louis. *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p. 121–136.
- GUERRINI, Anita. *Obesity and depression in the Enlightenment: the life and times of George Cheyne*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 2000. p. 89–117.
- HILL, S.; WILKINS, J. *Food in the ancient world*. Oxford: Blackwell, 2006.
- ISHIZUKA, Hisao. ‘Fibre Body’: the concept of fibre in eighteenth-century medicine, c.1700–40. *Medical History*, v. 56, n. 4, 2012, p. 562–584.
- LARUE, Renan. *Le végétarisme et ses ennemis: vingt-cinq siècles de débats*. Paris: PUF, 2015.
- LÉMERY, Louis. *A treatise of foods, in general*. Londres: Printed for John Taylor, 1704.
- LLOYD, Paul S. Dietary advice and fruit-eating in late Tudor and early Stuart England. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, v. 67, n. 4, out. 2012, p. 553–586.
- MADUREIRA, Stéphanie Barros. Comida para os mortos: um ensaio sobre comensalidade e sacrifício a partir do ritual de sacrifício aos mortos performado por Odisseu no canto XI da Odisseia de Homero. *Gaia* (Rio de Janeiro), v. 11, 2020, p. 70–82.
- MANETTI, Saverio. *Lettera...sopra la malattia, morte e dissezione anatomica del corpo del cadavere di Antonio Cocchi*. Florence: Pietro Gaetano Viviani, 1759.
- MANNUCCI, Erica J. Lusso Gentile: il vegetarianismo di Cocchi e il suo contesto europeo. In: LIPPI, Donatella; CONTI, Andrea A. (org.). *Antonio Cocchi Mugellano (1695–1758): scienza, deontologia, cultura*. Florença: Tassinari, 2008. p. 180–183.
- MATTÉI, Jean-François. *Pythagore et les Pythagoriens*. 3. ed. Paris: PUF, 2001.
- MORTON, Timothy. The pulses of the body: romantic vegetarian rhetoric and its cultural contexts. In: COPE, Kevin (org.). *Ideas, aesthetics and inquiries in the early modern era*, v. 4, 1998. p. 53–88.
- PANTEL, Pauline Schmitt. As refeições gregas, um ritual cívico. In: MONTANARI, Massimo; FLANDRIN, Jean-Louis. *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. p. 155–169.
- PERROT, Xavier. L’abstinence de viande en France au XVIIIe siècle: une xérophagie redoutée, un végétarisme rejeté. *Revue semestrielle de droit animalier*, v. 1, 2011, p. 293–305.

PINHEIRO, Joaquim. Entre medicina e filosofia: a apologia de comer vegetais em Plutarco. In: PINHEIRO, Joaquim; SOARES, Carmen (org.). *Patrimónios alimentares de aquém e além-mar*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Annablume, 2016. p. 359–370.

PORPHYRE. *De l'Abstinence*. Edição e tradução por Jean Bouffartigue e Michel Patillon. Paris: Les Belles Lettres, 1977.

PORTER, Roy. Introduction. In: CHEYNE, George. *The English malady*. New York: Tavistock; Routledge, 1991. p. ix–li.

PREECE, Rod. *Sins of the flesh: a history of ethical vegetarian thought*. Vancouver: UBC Press, 2008.

RAUW, Wendy M. Philosophy and ethics of animal use and consumption: from Pythagoras to Bentham. *CAB Reviews*, v. 10, n. 26, 2015, p. 1–25.

REBOLLO, Regina Andrés. *William Harvey e a descoberta da circulação do sangue*. São Paulo: Unesp, 2013.



## **África nos cadernos do promotor: a elaboração de um índice e sua importância como instrumento de trabalho para os pesquisadores**

Marco Antônio Nunes da Silva<sup>25</sup>

### **Introdução**

Como bem apontado por Francisco Bethencourt, os tribunais da fé ibéricos seguiram de perto a expansão marítima de suas coroas, fincando raízes em outros continentes, nos rastros das missões franciscanas, dominicanas, jesuítas, agostinianas, capuchinhas e carmelitas. Mas igualmente no âmbito de “estruturas eclesiásticas estáveis”, como eram as paróquias, as dioceses e os tribunais (bethencourt;havik, 2004, p. 21). Para Sonia Siqueira, “a história da Inquisição nos lugares africanos confronta os elementos básicos da expansão marítima, o da ocupação e o da colonização”. Para a historiadora, é importante que se considere que tratemos a questão como um processo, e não apenas como mais um episódio administrativo régio. Importa ainda percebermos que a Inquisição, ao agir nas possessões ultramarinas, nos fornece inestimáveis informações que articulam a “vida comercial com a crença religiosa” (Siqueira, 2020, p. 33).

O tribunal da Inquisição de Lisboa tinha sob sua alçada os territórios portugueses localizados no Atlântico Sul. É de considerar que a Inquisição portuguesa começou, de forma tardia, a agir nos territórios atlânticos por meio de visitas de inspeção feitas aos arquipélagos da Madeira e dos Açores, também a Angola e ao Brasil. Infelizmente para o historiador, a documentação das visitas feitas à Goa e ao Estado da Índia foi destruída, o que impede uma análise mais de perto, dos territórios portugueses na África Oriental (Bethencourt; Havik, 2004, p. 22).

Em Lisboa, houve várias discussões sobre organizar uma visita às ilhas: em 1591, ao visitar o Nordeste brasileiro, Heitor Furtado de Mendonça trouxe consigo instruções para, na sequência, visitar Cabo Verde e São Tomé. Tal visita não foi possível, pois o visitante estendeu, e muito, sua permanência em terras americanas, “o que desmesurou as despesas previstas”. Também Marcos Teixeira, que em 1618 visitou a Bahia, deveria encaminhar-se para a África, o que não ocorreu. Ficaram, assim, intenções de alargar as visitas para além daquelas que efetivamente foram concretizadas (Siqueira, 2020, p. 27).

---

<sup>25</sup> Professor Titular da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), doutorado e mestrado em História Social pela Universidade de São Paulo (USP) e graduação em História - Licenciatura Plena pela Fundação Educacional de Penápolis (1993).

Ao que indicam os historiadores, amparados em uma ampla documentação, não houve, de fato, um esforço para se estabelecer um tribunal da Inquisição nem nas ilhas nem em qualquer parte do território africano. Há apenas o registro de algumas tentativas, como a feita pelo licenciado Domingos de Abreu de Brito: em 1592, registrou em seu memorial a importância que se fazia de se criar um tribunal do Santo Ofício no Congo, local “onde havia muitos desserviços a Deus”. Motivos havia de sobra, nas ilhas do Atlântico Sul, para o aperto da vigilância: as autoridades civis e religiosas manifestavam viva preocupação para com a defesa da crença; igualmente, e fugindo dos “móveis do Tribunal”, defendiam usá-lo para a defesa de questões terrenas, como era garantir a “segurança de bens e de comércio”. E não percamos de vista outras questões, como eram “concorrências e rivalidades” (Siqueira, 2020, p. 23).

Sonia Siqueira sugere uma série de fatores que agiram como “entraves à ação inquisitorial” e mesmo à “instalação de um braço atuante do Tribunal de Lisboa nas ilhas de São Tomé, Príncipe, Cabo Verde e rios da Guiné”. Para a historiadora,

problemas demográficos na constituição da população, presença nem sempre cordial dos moradores autóctones disputando com os reis do Congo a soberania sobre terras e homens, o analfabetismo de 90% dos povoadores, a escassez de brancos, a quantidade muito grande de escravos, a fragilidade do missionarismo, a presença numericamente respeitável da população estante (Siqueira, 2020, p. 23).

A forma de agir do Santo Ofício assentou-se toda ela numa ampla e bastante “sólida estrutura organizacional” e que necessitava de mecanismos bem específicos, como as visitas regulares às possessões ultramarinas; para mais, a necessidade de “uma rede de funcionários permanentes”, em cujas variadas funções figuravam o acolhimento e o registro das denúncias, a delação de possíveis suspeitos, levar a cabo “diligências e prisões”. Desde ainda o século XVI até princípios do século XIX, metrópole e colônias sofreram devassas incessantes, o que acabou por gerar um “extenso volume de processos, denúncias e confissões”; documentação das mais ricas, e que registram em seus fólios “suspeitos e réus”. Suas histórias permitem a nós historiadores, termos acesso, depois de tanto tempo, a “múltiplos aspectos de uma história que pode ser social, política, das mentalidades, da vida privada e econômica” (Calainho, 2004, p. 48). Como tão bem interpreta Selma Pantoja, por trás de muitas denúncias que davam a entender um zelo pela fé, a fala dos denunciantes escondiam “um ambiente de intrigas e disputas” (Pantoja, 2004, p. 119).

A presença do Santo Ofício, aí, não se fazia sem “o apoio das autoridades dos governos locais”: a maior parte composta por eclesiásticos, mas também por colaboradores leigos. Entre o clero secular, havia “bispos, inquisidores episcopais, provedores de bispados, vigários gerais,

cônegos da Sé, meirinhos do eclesiástico”. Do clero regular podemos mencionar os franciscanos. Membros da administração régia eram “ouvidores, corregedores, meirinhos da correição, meirinhos da serra, juízes ordinários, capitães e câmaras” (Siqueira, 2020, p. 30).

### **As denúncias**

Por meio da visita recolhiam-se denúncias, confissões e apresentações, cujo conteúdo tratava “dos comportamentos religiosos desviantes dos habitantes” mas também proporcionava “um meio de afirmação do poder da Inquisição no Reino”. Como explica Filipa Ribeiro da Silva, por meio da visita demonstrava-se a “autoridade que se fazia quer através do exercício das suas competências judiciais, quer através de toda a sua dimensão simbólica inerente ao protocolo da visita”. No mais, para a população, a visita representava uma ideia, “mais ou menos vaga, que possuíam acerca do Santo Ofício e de toda a simbologia que lhe estava associada” (Silva, 2004, p. 161).

As denúncias foram, sem dúvida, as maiores armas de que o tribunal inquisitorial dispôs em sua luta contra comportamentos desviantes, tanto os de caráter religiosos quanto os de naturezas morais e sexuais. As acusações podiam ser feitas na Mesa do Santo Ofício, mas também perante as “autoridades eclesiásticas, diocesanas e regulares, de cada bispado ou paróquia, que, por sua vez, as remetiam ao tribunal competente” (Silva, 2004, p. 162-163).

Especificamente sobre Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e a costa da Guiné, a historiadora portuguesa Filipa Ribeiro da Silva aponta que, durante a existência do tribunal inquisitorial, foram enviados “mais de milhar e meio de queixas sobre os desregramentos sociais das populações residentes” nessas regiões (Silva, 2004, p. 163). Em sua ampla pesquisa, a historiadora traça o seguinte quadro sobre os delitos encontrados nessas regiões: “crimes ideológicos”, como judaísmo, blasfêmias e feitiçaria; e crimes de natureza sexual, como sodomia, bigamia e solitação, embora estes em menor incidência (Silva, 2004, p. 165).

É possível perceber em algumas denúncias registradas nos *Cadernos do Promotor* uma “dimensão econômica”, perceptível pelo fato de os implicados terem ligações com “cargos administrativos de natureza econômico-financeira, ao comércio”, igualmente por terem determinadas atividades comerciais nessas regiões (Silva, 2004, p. 167).

No que tange às denúncias de judaísmo, os delatores baseavam-se em três critérios: o denunciado era cristão-novo; não cumpria devidamente os ritos católicos, isso quando não era visto manifestando desrespeito pela crença católica; e quando era visto guardando, de forma explícita, preceitos da lei mosaica (Silva, 2004, p. 167).

Porém, como mostra Filipa Ribeiro da Silva, em sua maioria as denúncias de judaísmo tinham por base o fato de os denunciados serem cristãos-novos e apresentarem comportamento que diferia dos “padrões sociais vigentes” no âmbito da moral e da religião, o que fazia com que as denúncias dependessem “da interpretação que as testemunhas faziam das atitudes alheias” (Silva, 2004, p. 167).

### ***Os Cadernos do Promotor***

A documentação produzida pela Inquisição portuguesa durante os seus quase trezentos anos de existência tem-se mostrado de interesse ímpar para o estudo do cotidiano, e por meio dos processos inquisitoriais e dos *Cadernos do Promotor* entramos em contato com o dia a dia das mais diferentes regiões do império português e, a partir desse encontro temos condições de acessar “valores e modos de estar na vida” (Mea, 1999, p. 132).

O historiador português João Lúcio de Azevedo, escrevendo em princípios do século XX, mostrou com muita clareza a importância de se debruçar sobre os documentos inquisitoriais, tanto para a história portuguesa quanto para a brasileira. Afirmou que “verdadeiramente se não poderá escrever uma história, digna desse nome, da época posterior ao estabelecimento da Inquisição, sem miudamente compulsar tão copioso arquivo” (Azevedo, 1921, p. 5).

Acrescentaríamos apenas que este estudo não pode prescindir das centenas de fólios que compõem os *Cadernos do Promotor*, preenchidos pelas mais extraordinárias denúncias, vindas de todos os cantos do império português e auxilia-nos, em grande medida, a entender um pouco melhor a própria sociedade, tanto a ibérica quanto a colonial, além de permitir compreender inclusive o desenvolvimento do Santo Ofício, bem como suas contradições proporciona-nos, acima de tudo, a desconstrução de alguns mitos.

Num texto inspirador sobre o método de Giovanni Morelli, o historiador italiano Carlo Ginzburg auxilia o pesquisador que trabalha com as fontes inquisitoriais, chamando a atenção para os resíduos e os considerados dados marginais, muitas vezes pouco estudados, mas de uma riqueza ímpar. Pudemos perceber isso ao nos debruçarmos sobre um fundo documental utilizado até agora de forma bastante esporádica, nunca sistemática: referimo-nos aos *Cadernos do Promotor*, uma fonte extremamente rica, mas que tem aparecido aleatoriamente nas pesquisas sobre a Inquisição portuguesa (Ginzburg, 1989, p. 143-179; Resende, 2011, p. 339-359).

Dentro da hierarquia dos agentes inquisitoriais, o Promotor era o que poderíamos chamar de advogado de acusação, e suas funções estão muito bem delineadas nos quatro

Regimentos do tribunal português (Franco; Assunção, 2004), sendo dele, por exemplo, a iniciativa de emitir mandados de prisão, sempre com base nas denúncias que lhe chegavam ao conhecimento, que podiam vir das visitas ou também dos livros de denúncias. Sendo assim, podemos entender as denúncias que ficaram registradas nos *Cadernos do Promotor* como uma forma de percepção do funcionamento e modo de agir da engrenagem inquisitorial, bem como “da adesão da sociedade da época ao discurso do Tribunal” (Corby, 2020, p. 102).

O fato de o Santo Ofício ter em seu quadro de agentes o Promotor fazia essa instituição figurar entre os tribunais superiores. Dentre os vários deveres sob sua responsabilidade, estava o de zelar pelos papéis e livros guardados no Santo Ofício, cuidando para que sempre se mantivessem atualizados (como Índices e Repertórios), pois dessa forma facilitava proceder-se contra os que se encontravam acusados. Estava sob seu encargo, igualmente, “a acusação judicial dos culpados” até a conclusão final dos processos (Siqueira, 2013, p. 342).

Em sua posse estava também “o rol de todos os presos e permutava-o com os de outras Inquisições”; sempre atento às suas funções, o Promotor procurava manter-se a par sobre os ausentes, bem como àqueles que possivelmente retornavam às suas terras de origem. Sob sua responsabilidade ficava a recolha dos mandados de prisão que não haviam sido cumpridos – enviados a Comissários e Familiares –, cuidando “para que coisas de tal segredo não ficassem fora do controle do Santo Ofício” (Siqueira, 2013, p. 343-344).

O aparelho inquisitorial contava, em cada tribunal, com um Promotor. Entre seus afazeres, estava “acusar os presos negativos e os confidentes considerados diminutos.” Também era de sua alçada “recolher denúncias e devassas nas diferentes terras de modo a organizar a respectiva acusação e procedimento judicial.” Justamente essas “denúncias e devassas” que constituem a riquíssima documentação que conhecemos como *Cadernos do Promotor* (Coelho, 2002, p. 75).

No entanto, os *Cadernos do Promotor* não guardam apenas denúncias “oficiais” – feitas a um dos agentes a serviço do tribunal –, pois uma simples carta, redigida por um ilustre desconhecido, também pode ser encontrada em seus fólios. Toda essa documentação nos permite acessar uma variedade de delitos, para além dos mais usuais que estamos acostumados a ler na vasta bibliografia respeitante ao tema (Mea, 1997, p. 140-141; Bethencourt, 1994, p. 122-134; Coelho, 1987, p. 47-75).

A documentação inquisitorial é de suma importância não somente para a história da expansão ibérica, mas igualmente para a história da África, da América e da Ásia, e isso “nos seus diferentes campos de investigação, inclusive no das relações afro-portuguesas” (Horta, 1997, p. 303). Os registros inquisitoriais guardados nos *Cadernos do Promotor* lançam “luz

sobre dimensões do relacionamento entre Africanos e Portugueses” de forma única, e que não se encontra em documentação de outra natureza (Horta, 1997, p. 303).

A natureza desses documentos mostrou-se de enorme relevo para o estudo das práticas e crenças religiosas africanas, mas também ajuda a pensar a respeito “dos processos de criouliização destas práticas quando são transferidas a outros territórios ou adaptados por indivíduos de origem europeia residentes em África ou nas Américas”. No mais, auxilia os pesquisadores que se debruçam a estudar a “situação política e econômica em África, assim como o papel desempenhado por homens e mulheres em sociedades africanas do período pré-colonial” (Silva, 2017, p. 143-144).

As fontes inquisitoriais – destaque aqui para os *Cadernos do Promotor* – permitem tanto o estudo da história da África quanto da diáspora africana, além de proporcionar o entendimento da ação do tribunal inquisitorial junto aos africanos, e de que forma eles se relacionaram com essa instituição. Africanos e afrodescendentes mantiveram contato com os tribunais inquisitoriais de duas maneiras: como suas vítimas ou então como denunciadores ou testemunhas (Silva, 2017, p. 144-145).

A Inquisição de Lisboa tinha sob sua alçada o Brasil, o norte da África e toda a costa ocidental africana; já o tribunal de Goa era responsável pela costa oriental da África, além de ter jurisdição sobre os territórios portugueses da Ásia. A ação do Santo Ofício em terras africanas deu-se de forma irregular, através de visitas inquisitoriais, contando com o trabalho de agentes oficiais, como Comissários, Qualificadores e Familiares, bem como lançando mão de “colaboradores oficiosos” (Silva, 2017, p. 145-146).

Em grande medida o sucesso da Inquisição em território africano dependia, e muito, de seus “agentes oficiais e oficiosos”, responsáveis que eram por recolher testemunhos e denúncias, para além de cuidarem da prisão e do sequestro de bens dos suspeitos. Operação bastante dificultada tanto por causa da distância quanto “pelos meios à disposição desses agentes e pelas próprias circunstâncias locais” (Silva, 2017, p. 146).

## **O Índice**

O Índice que ora publicamos contempla informações acerca da presença da Inquisição portuguesa em diversas regiões da África, que ficaram registradas nos *Cadernos do Promotor* da Inquisição de Lisboa. Apresentaremos essa documentação como ela está organizada no arquivo em questão. Há que esclarecer que a montagem de cada um dos *Cadernos* não é consensual, pois reúne documentos de várias partes dos domínios lusitanos. Uma hipótese plausível talvez seja pensarmos que a encadernação obedeceu a uma ordem de chegada dos

registros: quando havia uma quantidade considerável de papéis, eram prontamente encadernados, chegando posteriormente às nossas mãos.

O Índice está organizado da seguinte forma: por ordem crescente de cada caderno, em que apresentamos, num primeiro momento, a sequência dos fólios, seguida de uma breve descrição do conteúdo das denúncias. Esclarecemos que algumas destas denúncias fazem referência a uma quantidade significativa de nomes por isso não os listamos aqui, para que não ficasse, cada entrada, muito extensa. Por fim, essa documentação está digitalizada e disponível para consulta on-line no sítio da Torre do Tombo. Em forma de *Nota Bene* (N.B.), apresentamos a numeração das imagens digitalizadas, com o intuito de facilitar ao pesquisador encontrar cada um dos documentos aqui arrolados.

### **Considerações finais**

Se na metrópole o Santo Ofício agiu como uma instituição que aglutinou e homogeneizou,

certamente se fragmentou ao contato com outras realidades, tornando-se centrípeta. Outras terras, outros tempos, outros homens, outras crenças, outros valores, outros interesses, mas a mesma instituição que varou três séculos. Compreendê-la é compreender acirramentos, conflitos e ajustamentos. É apenas compreender e tentar explicar a vida que do Passado continua contagiando o Presente (Siqueira, 2020, p. 32).

Nos *Cadernos*, temos estampados “um cenário marcado pelos mais variados atores e grupos, acompanhados de seus interesses e tensões” (Corby, 2015, p. 8). E quando o historiador relega a segundo plano o estudo de casos “menores”, e que facilmente poderiam passar despercebidos, se afasta do cotidiano daquela sociedade. Acima de tudo, por meio dessa inestimável documentação, “poderão ser ouvidas vozes que por muitas vezes são alijadas da história oficial”. Assim, usando a documentação guardada nos *Cadernos*, o pesquisador consegue acessar a mentalidade daquela sociedade, e com isso permite que aqueles sujeitos falem, tirando-os do esquecimento (Corby, 2015, p. 14-16).

Com a publicação deste Índice pretende-se oferecer uma documentação esporadicamente explorada e com isso contribuir para um acesso maior às “culturas africanas e aos fenômenos de miscigenação cultural” (Bethencourt; Havik, 2004, p. 23). Acredito que, como defende Francisco Bethencourt, as denúncias que constam neste Índice “fornecem variações sobre um tema, nomeadamente a importância dos arquivos da Inquisição para uma análise crítica das relações socioculturais entre os vários grupos e indivíduos que se cruzaram perante os tribunais do Santo Ofício” (Bethencourt; Havik, 2004, p. 26-27).

Para finalizar, nossos objetivos serão plenamente alcançados se, a partir das histórias que este Índice traz, os pesquisadores sacarem delas “ideias e pistas [...] para trilhar novos caminhos e regressar às fontes, olhando além da sua dimensão persecutória para reconstruir vivências apagadas da memória colectiva” (Bethencourt; Havik, 2004, p. 27).

Como esclarece Filipa Ribeiro da Silva, “os africanos batizados nunca foram um objeto preferencial da Inquisição nos territórios africanos, mas sim os europeus e os euro-africanos católicos residentes na África” (Silva, 2017, p. 147). Para muito além da história do Santo Ofício, “a documentação guardada sobre os lugares da África é parte da história da Igreja, da vida política e econômica do Atlântico, da mentalidade de reinóis, estrangeiros e autóctones” (Siqueira, 2020, p. 33).

Ainda não está disponível ao pesquisador uma ferramenta de busca que permita um fácil acesso ao conteúdo dos *Cadernos do Promotor*; mesmo sua organização, usando critérios cronológicos, às vezes é falho (Resende *et al.*, 2011, p. 342). O Índice é composto por cerca de sessenta entradas e, para ser o mais fidedigno possível a essa riquíssima documentação, optei por transcrevê-la na íntegra.

Para finalizar, quero agradecer o professor doutor José Horta pela supervisão, entre março e maio de 2023, de um estágio de capacitação que existe nas universidades do Brasil, conhecido como quinquênio. Durante esses três meses, pude finalizar o Índice que aqui compartilho com todos vocês.

## **A África nos *Cadernos do Promotor***

### **Inquisição de Lisboa (século XVII)**

#### **CADERNO 1, LIVRO 202:**

643 [1614], Cabo Verde

Culpas contra Diogo Pelegrino, aliás, Jaque Pelegrim, e outros. Diogo Pelegrino é apontado como rabino da sinagoga aí existente.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar a imagem 1197.

PT/TT/TSO-IL/030/0202

#### **CADERNO 2, LIVRO 203:**

515 – 516 [1618], Cabo Verde

Denúncia feita por João Cansuel, flamengo de nação, natural de Anvers e morador em Évora, de alguns cristãos-novos que vão deste Reino, e fora dele vivem judeus: denuncia que judeus

têm sinagoga em terra firme no Cabo Verde, entre dois rios grandes, entre Cabo Roxo e Cabo Verde.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 1037 até 1039.

PT/TT/TSO-IL/030/0203

**CADERNO 4, LIVRO 205:**

231 – 231v [1618-1619], Cacheu – Cabo Verde

Contra Manoel da Silva, índio, natural de Malaca, por gentilidades.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0449 até 0450.

PT/TT/TSO-IL/030/0205

**CADERNO 4, LIVRO 205:**

294 – 297 [1612-1615], Cacheu

Abaixo-assinado denunciando vários cristãos-novos residentes em Cacheu, e pedindo a sua imediata expulsão: “agora vede qual vos está melhor se quereis pegar nos vossos brancos, tê-los-eis sempre como de antes se se quiserdes pegar nos judeus nenhum branco há de morar na vossa terra, porque eu sei muito bem que vem recado de Portugal que nenhum branco more aqui se aqui houver judeus. E os brancos se o não fizerem assim não podem ir a nenhuma parte nem a Cacheu nem a Portugal”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0575 até 0581.

PT/TT/TSO-IL/030/0205

**CADERNO 4, LIVRO 205:**

387 – 388v [1615], Guiné, Cabo Verde

Relação das coisas de Guiné feita por Jerônimo da Cunha, cônego da ilha de Santiago e vigário das partes de Guiné, para os senhores inquisidores da mesa grande do reino de Portugal.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0763 até 0766.

PT/TT/TSO-IL/030/0205

**CADERNO 4, LIVRO 205:**

554 – 567v [1612], Porto de Alé, Guiné

Carta de Luís Fernandes Duarte, cristão-novo, a Dom Sebastião, rei de Bosis, sobre negócios mantidos entre o comerciante português e o referido rei. Há, inclusive, menção aos produtos comercializados.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 1097 até 1124.

PT/TT/TSO-IL/030/0205

**CADERNO 4, LIVRO 205:**

570 – 614 [1612-1620], Guiné, Cabo Verde

Carta de “excomunhão que se pôs no negócio da fazenda às pessoas que saíram a ela”: o documento diz respeito a “alguns homens da nação hebreia [que] depois de haverem sido batizados, com pouco temor de Deus se passaram à lei de Moisés publicando-se por judeus e vivendo como tais”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 1129 até 1217.

PT/TT/TSO-IL/030/0205

**CADERNO 4, LIVRO 205:**

620 – 686v [1610], São Paulo de Loanda, Reino de Angola

Denúncia contra Francisco de Aragão, “que dizem ser de nação [e] vendeu certas crianças batizadas a um gentio a troca de peças de escravos”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 1229 até 1362.

PT/TT/TSO-IL/030/0205

**CADERNO 8, LIVRO 209:**

372 – 385 [1620], Açores e Agola

Denúncia feita por Manoel Homem de Carvalho, que diz ter raça da nação, natural da Ilha de São Miguel, e preso pelo Santo Ofício: em suas andanças comerciais, vivera um tempo na Ilha Terceira, na Ilha de São Miguel e em Angola, “onde foi preso por parte do Santo Ofício”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0723 até 0749.

PT/TT/TSO-IL/030/0209

**CADERNO 8, LIVRO 209:**

683 – 683v [1617], Ceuta

Notícia que da cidade de Ceuta fugira “para Berberia um escravo haverá quatro anos, e veio agora resgatado na rendição de Portugal”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 1323 até 1332.

PT/TT/TSO-IL/030/0209

**CADERNO 8, LIVRO 209:**

689 – 690 [1618], São Tomé

Notícia que da cidade de Ceuta fugira “para Berberia um escravo haverá quatro anos, e veio agora resgatado na rendição de Portugal”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 1343 até 1345.

PT/TT/TSO-IL/030/0209

**CADERNO 8, LIVRO 209:**

756 – 776 [1588], São Tomé

Denúncia contra João Fernandes, preto forro, denunciado por praticar feitiçarias e por celebrar ritos gentílicos.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 1479 até 1518.

PT/TT/TSO-IL/030/0209

**CADERNO 9, LIVRO 210:**

453 – 459 [1616], Guiné

“Papéis acerca dos judeus de Guiné”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0911 até 0921.

PT/TT/TSO-IL/030/0210

**CADERNO 14, LIVRO 215:**

7 – 18v [1628], Tânger

Culpas que se acharam na Visitação feita na cidade de Tânger: será “mui grande serviço de Deus, Sua Majestade lançar desta cidade os judeus de sinal que nela estão, vivem casados com mulheres, filhos, e netos porque são de prejuízo ao aumento da fé, e aos bons costumes, os quais judeus nunca estiveram por moradores nesta cidade senão de 14 anos a esta parte, e que se sendo acudir a isto que virão a multiplicar de maneira que serão mais que os cristãos, e que no povo há mui grande escândalo de verem que publicamente estão ensinando os filhos a lei de

Moisés tendo deputado para isto e um mestre, e se circuncidam e fazem as mais cerimônias com notável escândalo do povo”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0031 até 0054.

PT/TT/TSO-IL/030/0215

**CADERNO 14, LIVRO 215:**

29 – 31v [1632], São Paulo de Luanda, Reino de Angola

Denúncia de judaísmo contra Jerônimo Roiz Solis, feita por Miguel Barreiros de Aguiar, capitão do presídio de Cambambe.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0075 até 0080.

PT/TT/TSO-IL/030/0215

**CADERNO 14, LIVRO 215:**

314 – 322 [1634], Vila do Porto, Ilha de Santa Maria

Queixa que fez Tomé Monteiro da Silveira contra o Ouvidor da ilha de São Tomé, Manoel de Medina Ferreira, por dizer “que ele suplicante era da nação indiana e fazia coisas contra a santa fé”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0671 até 0687.

PT/TT/TSO-IL/030/0215

**CADERNO 16, LIVRO 217:**

461 – 483 [1635], Cacheu

Denúncia contra o cristão-novo Gaspar Dias Robalo e, segundo o documento, “se declarou por judeu e foi circuncidado por outros que ali vivem na mesma lei, morreu da ferida da circuncisão e foi enterrado com as cerimônias judaicas”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0942 até 0986.

PT/TT/TSO-IL/030/0217

**CADERNO 18, LIVRO 219:**

23 – 28v [1639], Tânger

Denúncia contra Francisco Raposo, cristão-novo, natural de Beja, por “fazer ele tão pouco caso da bula da Santa Cruzada”: denuncia-se que Francisco Raposo “querendo calçar uns sapatos

novos por serem apertados tomou a bula da Santa Cruzada que tinha tomada agora de pouco e dobrando-a no pé a rasgou para calçar os sapatos”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0045 até 0058.

PT/TT/TSO-IL/030/0219

**CADERNO 18, LIVRO 220:**

336 – 347 [1641], São Paulo de Luanda, Angola

“Traslado da devassa e denunciação que se fez contra Silvestre da Fonseca, homem da nação, preso na cadeia pública desta cidade” de São Paulo de Luanda.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0681 até 0703.

PT/TT/TSO-IL/030/0220

**CADERNO 20, LIVRO 221:**

388 – 391 [1632], São Paulo de Luanda, Reino de Angola

Denúncia contra Jerônimo Roiz Solis, cristão-novo, por culpas de judaísmo.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0717 até 0723.

PT/TT/TSO-IL/030/0221

**CADERNO 20, LIVRO 221:**

392 – 397 [1631-1633], São Paulo de Luanda, Reino de Angola

Denúncia contra Miguel, de idade de treze para quatorze anos, filho de Antônio Nunes; e contra a casa de Simão Nunes. O delato teria se deixado circuncidar em casa de Simão Nunes, seu avô, homem da nação.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0725 até 0735.

PT/TT/TSO-IL/030/0221

**CADERNO 20, LIVRO 221:**

440 – 457v [1636-1637], Ceuta

Denúncia contra Antônio Tinoco de Magalhães, por desacato a imagens: O delato teria dito, referindo-se a uma imagem de Nossa Senhora: “a quem a esta fanchona; dar-lhe-ei quatro pescoadas, e tomando a imagem do menino Jesus lhe levantou uma camisinha, que tinha, e disse falando com a dita imagem: que vai fanchono?”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0819 até 0854.

PT/TT/TSO-IL/030/0221

**CADERNO 20, LIVRO 221:**

554 – 564v [1636-1637], Tânger

Denúncia contra o ouvidor Vicente de Albuquerque, por palavras malsoantes: o delato é acusado de afirmar “que se o Padre Eterno viesse do céu a terra e lhe mostrasse o inferno aberto e o paraíso e lhe dissesse que não acusasse ao dito João Coelho, que antes queria ir ao inferno que deixar de o acusar”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 1049 até 1070.

PT/TT/TSO-IL/030/0221

**CADERNO 21, LIVRO 222:**

71 – 78v [1631], São Tomé

Denúncia contra Felipe Tavares Metelo, Deão de São Tomé, por fazer “os ditos papéis [da Inquisição] públicos a pessoas de sua parcialidade se tem causado muito escândalo neste povo: os andou manifestando a muitas pessoas assim seculares como eclesiásticas”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0118 até 0133.

PT/TT/TSO-IL/030/0222

**CADERNO 21, LIVRO 222:**

227 – 229 [1631], São Paulo de Luanda, Reino de Angola

Denúncia contra Manoel Cardoso, cristão-novo, reconciliado, natural de Leiria, por falar mal do Santo Ofício [Miguel de Abreu, denunciante, “perguntou como saíra do Santo Ofício, ele dissera que não era casa do Santo Ofício, senão casa do inferno, e que os do Santo Ofício não eram senão ladrões, e hereges que não sabiam senão tomar a fazenda alheia para dar a el rei”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0375 até 0379.

PT/TT/TSO-IL/030/0222

**CADERNO 21, LIVRO 222:**

231 – 234v [1630-1631], Cachéu; Ribeira Grande, Cabo Verde

Denúncia contra Bartolomeu Roiz Baeça, por dizer palavras escandalosas publicamente: “que havia desejado muito em sua mocidade aprender a ser feiticeiro”; e também “que lhe parecia

que a lei de Mafoma e de Lutero e de Calvino era tão boa como a nossa”; ou então “que para um homem ser cristão não era necessário mais que saber o Padre Nosso e Credo”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0383 até 0390.

PT/TT/TSO-IL/030/0222

**CADERNO 21, LIVRO 222:**

248 – 263v [1618-1619], São Paulo de Luanda, Reino de Angola

Denúncia de judaísmo contra Luís Gonçalves de Alter, natural de Alter do Chão.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0417 até 0448.

PT/TT/TSO-IL/030/0222

**CADERNO 27, LIVRO 226:**

259 [1644], Tânger

Denúncia contra “um judeu de sinal e uma judia”, acusados de dizerem “contra a pureza e limpeza virginal da Virgem Maria Senhora Nossa, mãe de Deus”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar a imagem 0487.

PT/TT/TSO-IL/030/0226

**CADERNO 28, LIVRO 227:**

57 – 69 [1640], Ceuta

Denúncia contra Manoel, mouro de nação, cativo de Francisco de Vila Lobos, alcaide do mar na cidade de Ceuta: ferido, e correndo risco de morrer, Manoel fora batizado e levado “a um hospital a curar como um cristão” Por fim, “o delato se tornara a passar à crença de sua seita, e que era mouro como dantes, apostatando de nossa santa fé católica, que tinha professado pela água do batismo”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0119 até 0143.

PT/TT/TSO-IL/030/0227

**CADERNO 28, LIVRO 227:**

105 – 106v [1637], Ilha de Santiago, Cabo Verde

Denúncia contra Paulo de Barros, mercador, por palavras escandalosas, acusado de dizer “que arrenegava de todas as igrejas”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0215 até 0218.

PT/TT/TSO-IL/030/0227

**CADERNO 28, LIVRO 227:**

184 – 193v [1644], Mazagão

Denúncia contra Gaspar dos Reis, acusado de renegar a Deus.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0377 até 0396.

PT/TT/TSO-IL/030/0227

**CADERNO 32, LIVRO 231:**

274 – 282v [1649], Mazagão

Denúncia contra João Batista, mouro (turco de nação), “que se diz ser cristão batizado”; afirmava-se que o delato “se batizara duas ou três vezes [...] e que o dito turco se batizaria muitas vezes porque era grandíssimo velhaco e embusteiro”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0555 até 0572.

PT/TT/TSO-IL/030/0231

**CADERNO 32, LIVRO 231:**

341 – 346 [1649], Salé

Denúncia contra Manoel Fernandes da Costa, médico, e outros judeus públicos em Salé: havia “conhecimento de alguns portugueses que vivem na dita cidade professando publicamente a Lei de Moisés, continuando na sinagoga pública que na dita cidade há”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0689 até 0699.

PT/TT/TSO-IL/030/0231

**CADERNO 33, LIVRO 232:**

143 – 162v [1649], Moçambique

Traslado de uma denunciação e das testemunhas que por ela se perguntaram, que deu Brás Pereira, ouvidor na povoação de Moçambique, perante o senhor Paulo Castelino de Freitas, Inquisidor Apostólico da Inquisição de Goa. Trata-se da averiguação de objetos encontrados no interior de um caixão, vindo de Lisboa, no galeão São Lourenço, e entre os quais, duas “bezerras”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0293 até 0332.

PT/TT/TSO-IL/030/0232

**CADERNO 34, LIVRO 233:**

69 – 79 [1653], Tânger

Denúncia contra Gaspar Lopes Tavares, cavaleiro do Hábito de Cristo, por palavras malsoantes: por dizer “que o estupro e fornicção simples não era pecado, antes o era não cometer as ditas coisas”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0137 até 0157.

PT/TT/TSO-IL/030/0233

**CADERNO 34, LIVRO 233:**

122 – 134v [1653], Argel

Denúncia contra Manoel de Almeida, renegado: consta ter renegado “voluntariamente a nossa santa fé católica em Argel, passando-se a seita dos mouros [...] trazia hábito de mouro e trazia cabelo cortado na forma que os mouros usam e se chamava Mustafá”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0243 até 0268.

PT/TT/TSO-IL/030/0233

**CADERNO 34, LIVRO 233:**

180 – 181 [1654], Tânger

Denúncia de Domingos Soares, escrivão do meirinho do Paço, contra Garcia Caldeira, almotacel e alcaide do mar, cavaleiro do Hábito de Cristo, por comer “carne em uma quinta-feira de Endoenças”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0359 até 0361.

PT/TT/TSO-IL/030/0233

**CADERNO 38, LIVRO 237:**

521 – 524 [1659], São Paulo de Luanda, Reino de Angola

Denúncia contra o padre Luís Freire, da Companhia de Jesus, por falar “contra o Evangelho dizendo que o bom ladrão na cruz blasfemara”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 1032 até 1038.

PT/TT/TSO-IL/030/0237

**CADERNO 39, LIVRO 238:**

267 – 291v [1660-1662], Mazagão

Denúncia contra Antônio de Souza de Magalhães, cavaleiro fidalgo da casa de Sua Majestade, por fazer a mulher, Brites de Lemos, renegar a Deus e à Virgem Nossa Senhora; e cometê-la para o pecado nefando de sodomia.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0543 até 0592.

PT/TT/TSO-IL/030/0238

**CADERNO 40, LIVRO 239:**

9 – 15 [1658], Luanda, Reino de Angola

Denúncia feita por frei Serafino do Costano, italiano de nação, pregador capuchinho e prefeito da missão do Reino de Angola, contra o cristão-novo Luís Felix, acusado de, no hospício de Esperança, em Luanda, e “na igreja ou claustro do dito hospício, levantara a bengala de capitão que trazia, e fizera ação de querer dar em uma imagem pintada de Cristo Senhor Nosso crucificado, que ali estava, mas que não dera”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0025 até 0037.

PT/TT/TSO-IL/030/0239

**CADERNO 40, LIVRO 239:**

81 – 108 [1658-1659], Ribeira Grande, Cabo Verde

Denúncia contra Luís Rodrigues de Almeida, cônego da Sé da cidade de Ribeira Grande, por dar “muito mau exemplo e escândalo a seus fregueses”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0169 até 0223.

PT/TT/TSO-IL/030/0239

**CADERNO 40, LIVRO 239:**

109v-110 [1662], Cabo Verde

Notícia da morte do Arcediago Diogo Furtado de Mendonça.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar a imagem 0226 a 0227.

PT/TT/TSO-IL/030/0239

**CADERNO 40, LIVRO 239:**

160 – 179 [1657-1659], Ribeira Grande, Cabo Verde

Culpas de Luís Rodrigues, cônego de Cabo Verde, por rezar missa sem estar em jejum: “estando muitas vezes em galhofas comendo e bebendo até a madrugada dizia missa no dia seguinte com grande escândalo dos fiéis”. Também o denunciaram pelo crime de solicitação: “solicitava mulheres no ato da confissão”. O referido religioso tinha fama de ser cristão-novo.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0325 até 0363.

PT/TT/TSO-IL/030/0239

**CADERNO 46, LIVRO 243:**

58 – 59v [1666], Mazagão

Denúncia contra “Cristóvão de Melo, governador de Mazagão, por se intrometer na jurisdição eclesiástica, e fazer coisas por que lhe chamam vigário geral e provisor”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0127 até 0130.

PT/TT/TSO-IL/030/0243

**CADERNO 46, LIVRO 243:**

106 – 106v [1665], Cabo Verde

Denúncia contra Manoel da Costa Palma, por desacato ao santíssimo sacramento.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0225 até 0226.

PT/TT/TSO-IL/030/0243

**CADERNO 48, LIVRO 245:**

106 – 111 [1663-1665], São Paulo da Assunção, Reino de Angola

Denúncia feita por Antônio Aranha Coutinho contra Diogo Rodrigues de Sá, capitão do Dande, acusado de trazer “consigo na algibeira um cágado que consulta em suas coisas, e que negras de sua casa lhe acharam uma noite na algibeira, e que lhe dá a lamber carvão pisado e azeite de palma; e que também fala com o demônio afixo a uma bengala sua do comprimento de um braço”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0216 até 0226.

PT/TT/TSO-IL/030/0245

**CADERNO 48, LIVRO 245:**

114 – 117 [1662-1663], Massangano, Reino de Angola

Denúncia contra Baltazar Pinto, acusado “de ter duas casas de ídolos em suas terras, aonde vai muitas vezes fazer as cerimônias gentílicas”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0232 até 0238.

PT/TT/TSO-IL/030/0245

**CADERNO 48, LIVRO 245:**

321 – 328 [1669], Mazagão

Notícias de que Francisco Afonso da Silva e Bartolomeu Dias, de nação espanhol asturiano, vieram “a esta mesa e foram mandados em paz por não haverem arrenegado”. Havia suspeita de que “os ditos cativos haviam apostatado de nossa santa fé e religião”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0642 até 0656.

PT/TT/TSO-IL/030/0245

**CADERNO 50, LIVRO 247:**

414 – 416v [1672], Cabo Verde; Lisboa

Denúncia feita por Manoel Ferreira, mestre de navio, contra uma negra chamada Felícia, por feitiçaria praticada dentro do navio do denunciante, em viagem “de Cabo Verde para esta cidade [de Lisboa], tendo já passado as Ilhas”: acendera “umas candeias embaixo entre cobertas [...] para fazer fundir o navio”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0846 até 0851.

PT/TT/TSO-IL/030/0247

**CADERNO 52, LIVRO 249:**

114 [s/d], Tânger

Notícia acerca de Francisco Nunes da Costa, natural do Algarve, homem de negócio; o delato fugira “para Madri onde teve receios de ser preso e fugiu para Tânger, onde ao presente está com o nome mudado”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar a imagem 0236.

PT/TT/TSO-IL/030/0249

**CADERNO 52, LIVRO 249:**

122 – 123v [1674], Argel

Denúncia contra Antônio Simões, “turco renegado, português de nação, natural de Coimbra”; notícia de “que o dito Antonio Simões deseja muito passar-se a terra de cristãos, e se mostrou muito arrependido do que havia feito”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0256 até 0259.

PT/TT/TSO-IL/030/0249

**CADERNO 52, LIVRO 249:**

160 – 161v [1674], Salé

Denúncia contra Francisco Gonçalves Carrasco, mulato, marinheiro, natural de Setúbal, cativo em Salé que, por conta de estar preso, afirmara “que Deus fazia algumas coisas que não havia de fazer”. E mais: “que antes fazer-se mil vezes mouro, que deixasse morrer, e ele denunciante [Leão Ribeiro] entendeu que queria dizer que melhor era fazer-se mouro, do que dar a vida pela fé católica”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0332 até 0335.

PT/TT/TSO-IL/030/0249

**CADERNO 52, LIVRO 249:**

224 [1672], Lagos

Notícia acerca de Francisco Nunes da Costa, informação sobre a chegada de mercadorias do denunciado.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar a imagem 0460.

PT/TT/TSO-IL/030/0249

**CADERNO 52, LIVRO 249:**

291 – 292v [1670], Tânger

Denúncia contra os padres Manoel Roiz, Manoel Francisco e o padre chantre; queixa acerca “dos extraordinários e /em verdade/ insuportáveis escândalos que quase todos os padres portugueses continuamente deram, e cada dia dão nesta praça”. Esclarece mais o documento, que “o Padre Chantre e o Padre Manoel Roiz, o primeiro dos quais /sendo outro dia achado em um escândalo público infame e adúlterioso/ rompendo-se em expressões desesperadas, como se realmente estivera a ponto para se fazer mouro de veras, quando eu realmente e em minha consciência me persuado que ele é /se não Ateísta/ ao menos Judeu encoberto”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0592 até 0595.

PT/TT/TSO-IL/030/0249

**CADERNO 52, LIVRO 249:**

328 – 329 [1675], Mazagão

Denúncia contra Contra Antonio de Loese (*sic*), natural de Palermo, e Fernando de Peires (*sic*), natural de Guelva (*sic*): apostataram “de nossa santa fé, sendo d’antes cristãos batizados, e filhos de cristãos, o que fizeram com ânimo de mais livremente procurar sua liberdade”. Estavam em Mazagão “a reconciliar-se com a Santa Fé Católica da qual haviam apostatado”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0666 até 0668.

PT/TT/TSO-IL/030/0249

**CADERNO 53, LIVRO 250:**

214 – 234v [1677], Ribeira Grande, Cabo Verde

Denúncia contra Manoel Ribeiro dos Santos, “homem vagabundo e natural da cidade de Lisboa”, por ter sido “achado em certa ocasião cortando com uma faca na cabeça de um crucifixo de bronze”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0430 até 0471.

PT/TT/TSO-IL/030/0250

**CADERNO 57, LIVRO 254:**

283 – 287 [1678], Angola

Denúncia contra André Fernandes, “morador em o Reino de Benguela “, pelo crime de bigamia.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0568 até 0576.

PT/TT/TSO-IL/030/0254

**CADERNO 57, LIVRO 254:**

403 – 403v [1676], Ilha de Santiago de Cabo Verde

Denúncia contra Manoel de Lomba, pelo crime de sodomia. O documento traz a seguinte observação: “Por constar não ter culpa este delato pelo sumário que com ele se meteu o mandaram em paz”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0804 até 0805.

PT/TT/TSO-IL/030/0254

**CADERNO 58, LIVRO 255:**

262 – 269 [1670-1671], Ribeira Grande, Cabo Verde

Denúncia contra Salvador de Fontes, pelo crime de bigamia.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0548 até 0562.

PT/TT/TSO-IL/030/0255

**CADERNO 66, LIVRO 260:**

375 – 376v [1693], Argel

Denúncia de João Dias, lavrador, contra Chavão Rei, natural da Ilha de Malta e católico romano, preso no Limoeiro por culpas de sodomia. É acusado de ter renegado a fê católica e abraçado a fê dos mouros.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0851 até 0854.

PT/TT/TSO-IL/030/0260

**CADERNO 66, LIVRO 260:**

383 – 400 [1692-1693], Cacheu

Denúncia contra Duarte Rodrigues Nunes, cristão-novo, solteiro, natural de Guimarães, mercador na praça de Cacheu, pelo crime de judaísmo.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0867 até 0901.

PT/TT/TSO-IL/030/0260

**CADERNO 67, LIVRO 261:**

100 – 123v [1692], Ribeira Grande, Cabo Verde

Denúncia contra o doutor Manoel Lopes de Barros, “sindicante nas ilhas de Cabo Verde”, por proposições heréticas: o delato afirmara “que o corpo de Cristo Senhor Nosso nos três dias que estivera na sepultura não só estivera morto com verdadeira e real separação da alma; mas ainda estivera destituído da divindade; porque também essa por então se separara do dito corpo, o que pretendeu provar, e defender tão pertinazmente”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0196 até 0243.

PT/TT/TSO-IL/030/0261

**CADERNO 70, LIVRO 264:**

205 [1697-1698], Mazagão

Denúncia contra Antônio, preto, pelo crime de feitiçaria.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar a imagem 0417.

PT/TT/TSO-IL/030/0264

**CADERNO 72, LIVRO 266:**

31 – 32v [1698], Luanda, Angola

Denúncia feita por Bernardino Correa da Gama “contra vários pretos” (Ambrósio Cabeça, Diogo, Vicente, Francisco e Mateus), pelo crime de feitiçaria (“de umas erronias abundas”).

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0064 até 0067.

PT/TT/TSO-IL/030/0266

**CADERNO 72, LIVRO 266:**

35 – 38v [1698], Luanda, Angola

Apresentação de Gregório Pascal, “oficial de fazer meias”, escravo do cônego João Rodrigues da Rocha, por “assistir a um sacrificio de um cabrito [...] em obséquo e veneração de um defunto”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0072 até 0079.

PT/TT/TSO-IL/030/0266

**CADERNO 72, LIVRO 266:**

39 – 42 [1698], Luanda, Angola

Apresentação de Catarina Borges, preta forra, por feitiçaria.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0080 até 0091.

PT/TT/TSO-IL/030/0266

**CADERNO 72, LIVRO 266:**

43 – 46v [1698], Luanda, Angola

Apresentação de João Ignácio, “escravo do Colégio dos Padres da Companhia”, oficial de barbeiro e sangrador do Colégio, por feitiçaria.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0092 até 0099.

PT/TT/TSO-IL/030/0266

**CADERNO 72, LIVRO 266:**

47 – 50v [1698], Luanda, Angola

Apresentação de Francisco Pedro, escravo de Francisco Pereira de Vasconcelos, por feitiçaria.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0100 até 0106.

PT/TT/TSO-IL/030/0266

**CADERNO 72, LIVRO 266:**

52 – 54 [1698], Luanda, Angola

Denúncia feita por Matias Sebastião, escravo do Colégio, contra Paulo Cambundo (*sic*), negro forro, por feitiçaria.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0107 até 0112.

PT/TT/TSO-IL/030/0266

**CADERNO 72, LIVRO 266:**

55 – 58v [1698], Luanda, Angola

Apresentação de Alexandre, preto forro, pescador, por feitiçaria.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0114 até 0121.

PT/TT/TSO-IL/030/0266

**CADERNO 72, LIVRO 266:**

75 [1700], Mazagão

Denúncia contra dona Francisca da Cunha, mulher de Jorge do Rego, por sacrilégio: a delata é acusada de dizer “que assim como deram uma bofetada em Cristo assim lha dava aquela”, em Maria Rodrigues, viúva de Francisco de Medina.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar a imagem 0158.

PT/TT/TSO-IL/030/0266

**CADERNO 72, LIVRO 266:**

232 – 262v [1697-1698], Povoação do Farim, terra firme de Guiné

Denúncia feita por Luís de Pina de Araújo contra Antônia Dias, moça forra e livre, por feitiçaria, pacto e invocação do Demônio, responsável pela aparição de um cão e homicídio de muitas crianças.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0450 até 0513.

PT/TT/TSO-IL/030/0266

**CADERNO 72, LIVRO 266:**

296 – 297 [1699], Luanda, Angola

Denúncia feita contra o soba do Ícolo, Dom João, por feitiçaria: o delato é acusado de tomar “o juramento do bolungo muitas vezes, e o obrigava também a muitas pessoas que o tomasse”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0584 até 0586.

PT/TT/TSO-IL/030/0266

**CADERNO 72, LIVRO 266:**

298 – 299 [1699], Luanda, Angola

Denúncia feita contra um negro, por feitiçaria: “Estando doente a filha da sua senhora, a quem dava de mamar, a sobredita Izabel mandara chamar a um feiticeiro, negro, para lhe adivinhar a doença que tinha a criança que criava”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0588 até 0590.

PT/TT/TSO-IL/030/0266

**CADERNO 72, LIVRO 266:**

300 – 301 [1699], Luanda, Angola

Denúncia feita por Lourenço de Agostinho, escravo do capitão Antônio de Tovar, contra outros negros, por feitiçaria: os delatos são acusados de tomarem “o juramento ambundo”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0592 até 0594.

PT/TT/TSO-IL/030/0266

**CADERNO 72, LIVRO 266:**

302 – 303v [1699], Luanda, Angola

Denúncia feita por Antônio Soares contra “três molecas”: Felipa, Helena “e disse que não sabia o nome da outra, mas que seu pai se chamava Miguel, escravo de dona Luzia Cortes”, por feitiçaria: as delatas são acusadas de participarem de “uma festa a que chamam Quicumbi (*sic*)”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0596 até 0599.

PT/TT/TSO-IL/030/0266

**CADERNO 75, LIVRO 269:**

282 – 283v [1704], Luanda, Angola

Notícia dada por Miguel de Souza acerca de duas cartas remetidas ao Santo Ofício.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0581 até 0584.

PT/TT/TSO-IL/030/0269

**CADERNO 75, LIVRO 269:**

459 – 460 [1707], Luanda, Angola

Denúncia feita contra Guiomar, escrava do capitão Antônio de Tovar, por fazer “sacramentos ambundos ao som de chocalhos, que costumam tocar quando fazem as suas ambundices”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0949 até 0951.

PT/TT/TSO-IL/030/0269

**CADERNO 76, LIVRO 270:**

216 – 221v [1699], Mazagão

Denúncia feita contra João Ribeiro, natural de Lisboa, filho de Manoel Mendes e Isabel Ribeira: o delato havia sido cativo, sendo rapaz de menor idade: fez-se mouro “pelo medo de o não matarem”.

N.B. Reprodução digital dos originais encontra-se disponível no sítio da Torre do Tombo. Para este documento, consultar as imagens 0460 até 0471.

PT/TT/TSO-IL/030/0270

**REFERÊNCIAS**

AZEVEDO, João Lúcio de. Os processos da Inquisição como documentos da história. *In: Separata do Boletim da Classe de Letras*. Coimbra: Imprensa da Universidade, v. XIII, 1921. p. 3–27.

BETTENCOURT, Francisco; HAVIK, Philip. A África e a Inquisição portuguesa: novas perspectivas. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano III, n. 5–6, 2004, p. 21–27.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994.

CALAINHO, Daniela Buono. Africanos penitenciados pela Inquisição portuguesa. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano III, n. 5–6, 2004, p. 47–63.

CALDEIRA, Arlindo Manuel. Formação de uma cidade afro-atlântica: Luanda no século XVII. *Revista Tempo, Espaço, Linguagem*, v. 5, n. 3, set.–dez. 2014, p. 12–39.

COELHO, António Borges. *A Inquisição de Évora, 1533–1668*. Lisboa: Caminho, 2002.

CORBY, Isabela de Andrade Pena Miranda. *A Inquisição nas Minas: os Cadernos do Promotor no Episcopado de Dom Frei Manuel da Cruz (1745–1764)*. 2015. 209f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015. Disponível em: [https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUOS-ASHG3Z/1/a\\_inquisi\\_\\_o\\_nas\\_minas\\_isabela\\_andrade\\_pena\\_corby.pdf](https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUOS-ASHG3Z/1/a_inquisi__o_nas_minas_isabela_andrade_pena_corby.pdf). Acesso em: 21 mai. 2025.

CORBY, Isabela de Andrade Pena Miranda. Minas setecentista, inquisição e denúncias de feitiçaria: os cadernos do promotor por uma perspectiva histórico-jurídica (1700–1774). *Contraponto*, v. 9, n. 1, jan./jun. 2020, p. 93–115.

FRANCO, José Eduardo; ASSUNÇÃO, Paulo de. *As metamorfoses de um polvo: religião e política nos regimentos da Inquisição portuguesa (séc. XVI–XIX)*. Lisboa: Prefácio, 2004.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 143–179.

HORTA, José da Silva. Africanos e portugueses na documentação inquisitorial de Luanda a Mbanza Kongo (1596–1598). In: *Actas do Seminário Encontro de Povos e Culturas em Angola*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997. p. 301–321.

HORTA, José da Silva. *A Guiné do Cabo Verde: produção textual e representações (1578–1684)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2011.

HORTA, José da Silva; MARK, Peter. Duas comunidades sefarditas na costa norte do Senegal no início do século XVII: Porte de Ale e Joala. In: BARRETO, Luís Filipe et al. (coord.). *Inquisição portuguesa: tempo, razão e circunstância*. Lisboa; São Paulo: Prefácio, 2007. p. 277–304.

MEA, Elvira Cunha de Azevedo. *A Inquisição de Coimbra no século XVI: a instituição, os homens e a sociedade*. Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida, 1997.

MEA, Elvira Cunha de Azevedo. O cotidiano entre as grades do Santo Ofício. In: FALBEL, Nachman et al. *Em nome da fé: estudos in memoriam de Elias Lipiner*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 131–144.

PANTOJA, Selma. Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano III, n. 5–6, 2004, p. 117–136.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de et al. De jure sacro: a Inquisição nas vilas d’El Rei. *Varia Historia*, v. 27, n. 45, jan./jun. 2011, p. 339–359.

SILVA, Filipa Ribeiro da. *A Inquisição em Cabo Verde, Guiné e São Tomé e Príncipe (1536 a 1821): contributo para o estudo da política do Santo Ofício nos territórios africanos*. 2002. Dissertação (Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa) – Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa, 2002.

SILVA, Filipa Ribeiro da. A Inquisição na Guiné, nas ilhas de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano III, n. 5–6, 2004, p. 157–173.

SILVA, Filipa Ribeiro da. Africanos y afrodescendientes como víctimas y testigos de la Inquisición: perfiles tipo. In: VASSALLO, Jaqueline et al. (coord.). *Inquisiciones: dimensiones comparadas* (siglos XVI–XIX). Córdoba, Argentina: Editorial Brujas, 2017. p. 143–158.

SIQUEIRA, Sonia. *O momento da Inquisição*. João Pessoa: Editora Universitária, 2013.

SIQUEIRA, Sonia. O Santo Ofício e o Ultramar: o caso da África. *Contraponto*, v. 9, n. 1, jan./jun. 2020, p. 17–34.



## O que deve saber um embaixador em Roma? Diego Saavedra Fajardo e o espelho de embaixador

Luciano Cesar da Costa<sup>26</sup>

### Introdução

Todo espelho reflete uma representação da realidade e, apesar de apresentar distorções e imprecisões, nos remetem a uma percepção. Nesse sentido, o jogo de percepções das imagens históricas, por exemplo, pode ser observado na representação que os embaixadores faziam da sociedade e esta daqueles. Comportamentos protocolares, discursos, indumentárias e carruagens fazem parte de um universo de aparências que definimos como as embaixadas.

Por outro lado, o uso da expressão “espelho” não é apenas uma metáfora. Na época moderna, eram comuns os “espelhos de príncipe”, manuais que descrevem o comportamento político ideal para os príncipes e governantes (Skinner, 1996). Tal gênero surgiu no século XII, mas encontrou seu apogeu na Itália, ainda durante o Renascimento, e encontrou, em Nicolau Maquiavel, seu grande expoente. *O Príncipe*, famosa obra do escritor florentino, consolidou a ideia de um livro instrutivo sobre comportamentos políticos. O jogo de palavras se faz necessário, quando se fala de um “espelho de embaixador”, trato de livros e manuais de comportamentos, os quais prescrevem a conduta esperada pelos embaixadores. E justamente, nessa busca de um comportamento esperado que encontramos a centralidade dos “Antigos”, que sempre servem como exemplo do tipo ideal de político, de estadista, e é claro, de embaixador.

Esses “espelhos de embaixadores” se tornaram gêneros literários “da moda”, e como tal, foram produzidos em grande quantidade. Nesse caso, os italianos destacaram-se, afinal, foram os “criadores” das embaixadas modernas.<sup>27</sup> Porém, para o período analisado, o século XVII, esses escritos já não estão restritos territorialmente, espalhando-se pela Europa. (COLOMER, 2003) Alguns desses manuais precisam ser destacados. O primeiro deles é escrito por François de Callières (1645-1717), o autor francês membro da Academia Francesa, seu manual é dedicado ao príncipe Filipe de Orléans, com objetivo de instruir o futuro príncipe, sendo publicado em 1716. Ainda entre os franceses, é inegável a centralidade da obra de

---

<sup>26</sup> Professor, educador e historiador, formado em História pela Universidade Federal Fluminense – UFF, onde obteve seu diploma de graduação em 2011, de mestrado em 2014 e de doutorado em 2019. Atualmente é professor da Secretaria de Educação de Saquarema – RJ.

<sup>27</sup> Sobre essa temática são válidas as considerações das seguintes obras. Cf. Mattingly, Garrett. *Renaissance Diplomacy*. Baltimore, Penguin Books, 1964. Ou ainda uma análise mais recente: Cf. Fletcher, Catherine. *Diplomacy in Renaissance Rome. The Rise of the Resident Ambassador*. Cambridge: University Press, 2015.

Wicquefort, não apenas por tratar dos embaixadores, mas por sua obra abordar os diversos “ministros públicos”, ou seja, todo o corpo de funcionários da monarquia. A obra ainda teria grande destaque, pois admitiria que os embaixadores não nasciam prontos, e que precisavam de estudo e experiência para exercerem bem sua função (Faria, 2008, p. 49-50).

Em termos metodológicos, o uso dos manuais pode levar a armadilhas, logo a obra de Peter Burke sobre os manuais de conversação permite apreciar alguns desses problemas e suas possíveis soluções. A primeira é acreditar que a regra era sempre seguida, correspondendo, assim, à realidade cotidiana. Burke defende ainda a ideia de que se todos seguissem a regra, esta não precisaria ser escrita. Logo, interpretar a fonte de maneira literal, de maneira direta seria um equívoco metodológico. Analisar as mudanças nas formas e normas de cada um dos tratados não necessariamente representa uma verdade absoluta, contudo, é inegável constatar que ocorreram mudanças no “sistema de preceitos” e que estas foram acompanhadas por mudanças semelhantes na prática (Burke, 1995, p. 155).

O segundo problema metodológico identificado por Burke ao trabalhar com manuais é o fato de que quase sempre estes pareciam todos iguais. Tratavam temas de forma cíclica, com muitos “lugares-comuns”. Duas respostas precisam ser dadas a respeito dessa questão. A primeira é a variedade que as culturas locais podem impor a esses manuais, por meio de pequenos ajustes, mostrando, na verdade, uma variedade de comportamentos. Dessa forma, como recomenda Burke, os relatos de viajantes estrangeiros podem ser particularmente úteis como contraponto aos manuais de comportamento, uma vez que permitem diferenciar “estereótipos de caráter nacional” do comportamento local. Essa estratégia parece fundamental, uma vez que os embaixadores, por definição, eram “outsiders”<sup>28</sup> e seus escritos sempre enfatizavam as diferenças entre seu local de origem e o destino da embaixada. Esses são, assim, alguns dos cuidados a serem tomados ao analisar esses manuais. Vale ressaltar que Burke trabalha com diversos manuais de conversação na época moderna. Enquanto optamos por trabalhar com outros manuais de conduta, como os “espelhos”, ainda assim diversas questões levantadas por ele podem ser cuidadosamente aplicadas para os espelhos de embaixador.

## **Os espelhos do embaixador – o método**

---

<sup>28</sup> Utilizamos as percepções de Norbert Elias (2012).

Identificando esse tipo de texto e sua importância para compreender as embaixadas modernas, restava um novo desafio: selecionar quais deles eram mais relevantes. Portanto, foi necessário estabelecer um recorte preciso para selecionar qual texto poderia ser analisado. Antes de iniciar a análise dos espelhos, é importante lembrar que a sociedade moderna valoriza aspectos diferentes das sociedades contemporâneas. Refiro-me à grande importância que era dada à civilidade, ao comportamento adequado, enquadrando-se em valores muito diferentes dos atuais. Assim, os “espelhos de embaixadores” não falaram apenas dos comportamentos políticos mais adequados, mas, também, da cortesia e cerimonial próprios da época moderna<sup>29</sup> e, logo, parte desses valores podem ser encontrados em autores clássicos como Cícero e Aristóteles.

Cidade Eterna. O apelido já deixa evidente o prestígio de Roma. Um dos principais centros da Antiguidade ocidental concentra grandes eventos históricos (Veyne, 2015). Mas foi sobretudo como sede do papado e Monarquia Universal que a cidade tornou-se base para as grandes manifestações religiosas do mundo católico. Minha intenção no presente artigo é mostrar como Roma, na segunda metade do século XVII, modifica seu papel de Monarquia Universal tornando-se cada vez mais uma monarquia secular, ao mesmo tempo em que permanecia como central no jogo de forças entre as diversas potências modernas, que procuravam a “benção” papal para suas pretensões políticas.

Como sede do Papado de Roma emanava as principais decisões teológicas e religiosas, sobretudo, depois do Concílio de Trento. Apesar de sua importância político-religiosa, a ênfase do presente trabalho está mais em perceber os elementos temporais da cidade de Roma. Principalmente nas diversas formas como o Papa atuava não como líder da cristandade, mas como chefe de Estado. A arte de governar não excluía naturalmente o Pontífice, ainda que suas decisões políticas tivessem de ser pautadas numa diversidade de pormenores, incluindo naturalmente a fé cristã. A historiadora italiana Maria Antonietta Visceglia define a questão nas seguintes palavras:

Roma representa um poder político e pacificador; no espiritual conservou o controle sobre a salvação das almas e devido a sua posição central, foi meta e destino de peregrinos e embaixadores. Nesse sentido, os ritos constituíram um extraordinário recurso – sobretudo depois do cisma protestante – para o relançar político e religioso do Papado, que soube aproveitar as oportunidades oferecidas pelo esplendido passado e brilhante presente cultural de uma cidade capaz de albergar e promover um sistema cerimonial que, com o tempo, se converteria em referente obrigatório por toda Europa (Visceglia, 2010, p. 11).

---

<sup>29</sup> Utilizamos as percepções de Norbert Elias (2001).

Dentro dessa lógica, Roma também era parte indispensável para o equilíbrio de poderes que se desenhava na Europa do século XVII, seja como poder temporal, seja como poder espiritual dentro da manutenção de uma política universalista.

A mesma autora, organizou conjuntamente com Gianvittorio Signorotto o livro *Courts and Politics in Papal Rome (1492-1700)*<sup>30</sup>. Os autores defendem a ideia de que os Tratados de Westfália (1648) e o dos Pirineus (1658) teriam enfraquecido a Igreja de Roma, uma vez que as monarquias teriam dispensado o arbítrio papal. Contudo, o mesmo autor destaca que essa ideia da perda de centralidade do papado é uma leitura bastante simplória de uma situação mais complexa.<sup>31</sup> O equilíbrio geral de forças na segunda metade do século XVII, não pode ser examinado apenas evidenciando aquelas potências que se enfraqueciam e aquelas que ascendiam, isso porque o que se verificava - como bem evidencia a historiografia mais clássica sobre as Relações Internacionais - era um sistema de equilíbrio de poderes, contra-hegemônico.

Outro aspecto essencial para melhor entender a centralidade de Roma na primeira metade do século XVII e sua importância dentro do catolicismo em concordância com as mudanças propostas da Contrarreforma. Assim, foi nas cortes dos papas Paulo V e Clemente VIII que Roma retomou seu vigor. Mario Rosa autor de outro artigo do livro organizado por Visceglia expõe ainda essa dimensão econômica:

Roma era o ‘teatro mundial’ na medida em que oferecia um mercado seguro e neutro, graças ao aperfeiçoamento da mecânica para a tributação dos lucros, a uma troca estável e à confiança pela dívida pública e as crises inflacionárias que afectam toda a região mediterrânica neste período (Visceglia, 2010, p. 80).

Dessa forma a neutralidade romana e seu sistema de impostos continuava a atrair boa parte dos mercadores. Logo, como apontam os autores ficou evidente que Roma não apenas era centro espiritual do mundo católico, mas também um centro político importante que atraía as mais diversas potências da Europa para dentro de um complexo jogo cerimonial. Essa complexidade desde cedo se manifestou com relação ao envio de embaixadores, justificando assim, a escolha de estudar somente as embaixadas restauracionistas para Roma.

Diante do exposto, optamos por analisar a obra: *Relacional de las cosas que hay dignas de saberse de Roma para quien trata del servicio del Rey de España*.<sup>32</sup> Trata-se de uma

<sup>30</sup> A obra foi indicada por Douglas Corrêa, a quem agradeço. Gianvittorio Signorotto; Maria Antonietta Visceglia. *Courts and Politics in Papal Rome (1492-1700)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

<sup>31</sup> Veja-se que nesse caso a obra rompe com a posição de um dos compêndios mais tradicionais sobre a história das relações internacionais, a saber a obra de Henry Kissinger que defende a ideia de que a paz de Westfália teria rompido com a centralidade do papado. Cf. Henry Kissinger. *Ordem Mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

<sup>32</sup> Diego Saavedra Fajardo. *Relación de las cosas que hay dignas de saberse de Roma para quien trata del servicio del Rey en España*. Xunta de Galicia, 2000. Por não ter certeza sobre a autoria da obra, optei por referenciar a obra sempre em notas de rodapé que vem descritas daqui para frente como “Relación”.

descrição elaborada entre 1618 e 1620 e que fornecem algumas pistas fundamentais. A obra explica diversos detalhes da cidade e seu funcionamento. Mais ainda, o manual procura descrever quais elementos um embaixador espanhol deveria levar em conta ao servir na Santa Sé.

Note-se que a Relação foi publicada de forma anônima, o que não impediu formular algumas hipóteses sobre a autoria da obra. Segue-se de perto as ideias de Quintín Aldea - autor do prólogo que acompanha o livro - que considera o espanhol Diogo Saavedra Fajardo o escritor das Relações. Seguindo essa trilha, Aldea percebe que o autor estava em Roma e pelos personagens citados fica ainda evidente que a Relação foi escrita entre 1618 e 1620, em parte, por conta dos comentários feitos sobre os Conclaves em cena. A forte relação com a missão espanhola em Roma também indica que o autor era membro da embaixada. Sendo Fajardo secretário dessa embaixada, tudo indica que a obra era de sua autoria. Aldea chega a admitir que a obra pode ter sido escrita por muitas mãos, mas certamente, a maior parte dela foi escrita por Fajardo. Não se sabe se a relação chegou até o rei espanhol, apesar de ter sido entregue a Secretária de Estado em Madrid.

### **As análises acerca de Diego Saavedra Fajardo (1584-1648)**

Saavedra nasceu em Murcia no ano de 1584, sabe-se pouco sobre seus primeiros anos, já com dezesseis anos de idade começou a estudar em Salamanca. Acreditava-se que sua primeira carreira foi eclesiástica, chegando bem perto de assumir a posição de cônego da Catedral de Santiago. Acabou atuando no serviço do Cardeal D. Gáspar de Borja, embaixador espanhol em Roma. A ida à Roma forneceria uma experiência fundamental para o jovem nobre, que ficaria na cidade até 1633. Assim, de 1612 até 1633 nosso autor vivia em Roma, adquirindo larga experiência nos assuntos romanos. Depois disso, o já então diplomata continuaria a ser enviado por toda Europa em diversas missões. É enviado como embaixador ao Ducado da Baviera (1633), Franco-Condado (1638) e Suíça (1639). Antes disso, em 1635 foi nomeado Conselheiro das Índias, mas apenas entre de 1641-1643 vai até Madrid, confirmando sua nomeação para o Conselho. Nesse mesmo período alcança o auge de sua carreira sendo escolhido como plenipotenciário da Espanha no congresso de Münster em Westfália. Note-se que o cargo de plenipotenciário – embaixador com plenos poderes – marcava a total confiança

---

do rei em sua capacidade diplomática. Já de volta a Madrid, como conselheiro e grande homem da monarquia, Fajardo faleceria em 1648.

Vale ressaltar que Fajardo nunca escreveu obras eminentemente diplomáticas, mas como diversos diplomatas letrados do período escreveu muitos textos, cartas e documentos que permitem melhor compreender a diplomacia moderna (Iribane, 1956). Nesse sentido, o texto analisado nas páginas seguintes contém parte da percepção diplomática de Fajardo, sendo modular para compreender como os homens modernos se relacionavam com o comportamento ideal sempre pautado nos valores antigos.

Podemos dividir as ideias de Fajardo em três grandes blocos. A primeira tratando das coisas gerais de Roma, aspectos econômicos e costumes. É uma segunda que fala sobre a Corte de Paulo V e individualmente de cada um dos cardeais. É uma última, explicando os mecanismos de eleições para o Papado, inclusive o posicionamento das diversas monarquias nesse processo. Ao descrever Roma, é possível perceber um pouco mais sobre a centralidade da cidade, ao passo que os mecanismos de atuação nos conclaves auxiliam a perceber como as disputas internacionais ocorriam sob o teto da Capela Sistina durante os conclaves que escolheriam o novo Papa. Essa última parte reforça, a tese central desse trabalho, a de que dentro do “micro” espaço de Roma era possível perceber as relações internacionais durante a segunda metade do século XVII.

O secretário espanhol começa sua análise falando das dificuldades de se escrever sobre Roma. Para o autor, Roma desde o tempo da República guardou grande liberalidade, todos eram bem-vindos, mas isso permitia também que todos pudessem criticar e julgar livremente a cidade. Nota-se nesse caso um dos poucos momentos em que temos um tom pouco elogioso a Antiguidade Clássica. Para o autor é, justamente, essa liberalidade que permitiu encontrar em Roma uma maquete social da época moderna, pois ali os diversos conflitos europeus ocorriam em miniaturas nas ruas de Roma.

Ainda há uma última dificuldade, a corte romana aparenta por fora uma situação, por dentro, porém mostra outra realidade. Logo, só é possível conhecer Roma para aqueles que estão dentro da corte. Daí decorre outra questão, mesmo dentro da corte se deve ter grande atenção, pois em Roma “o trato ordinário se faz hábito de fingir e dissimular, e ainda há quem diga, de mentir” (Relacion, 2008, p. 8). Recomendando o manual que se fale com poucos para que ninguém fique sabendo o que se está fazendo.

As primeiras páginas da obra de Fajardo também abordam a descrição física de Roma, tais características básicas da cidade em algumas situações podem influenciar a política romana. Sendo construída e desconstruída diversas vezes desde a Antiguidade, a cidade é marcada por

muitas ruínas. Coliseu, Anfiteatro, as Termas e as Muralhas de Roma. Esses elementos somam-se com outros mais recentes. A Igreja de S. Pedro, S. Juan Laterano, Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza. Por fim, as grandes fontes públicas nas praças de Tréveris, Puente Sixto, Plaza de San Pedro. Concluindo o autor que “se tem por certo que há em Roma mais água nas fontes que no Rio Tíber” (Relacion, 2008, p. 11). A grande quantidade de fontes pode ser explicada pelo grande calor de Roma, que era segundo o autor um dos grandes “perigos” da cidade. E daí decorre o uso de coberturas nas ruas em função do calor, inclusive ao falar com o Papa, mais tarde, veremos como andar coberto ou descoberto poderia alterar o sucesso de uma embaixada (Relacion, 2008, p. 11).

Ao analisar a população romana notícia que existia grande quantidade de homens em Roma, sendo a cidade grande e populosa. Reforça que a maioria é composta de italianos, espanhóis e franceses e abaixo deles alemães, polacos, húngaros e gregos. Há, ademais disto, muitos judeus que vivem em sua “lei fechada”. Mais adiante comenta sobre a grande “usura” destes, marcando um tom claramente negativo” (Relacion, 2008, p. 12). Sobre as indumentárias e trajes marca a falta de regra:

Os trajes desta gente é a seu arbítrio: ou é da sua nação ou o que melhor parece para cada um, sem que nisto haja lei ou pragmática, exceto os judeus que se obrigam a trazer seus sombreios amarelos, e as mulheres, toca amarela. Toda esta gente usa poucas galas e costa em vestir-se, porque não há pragmática que proíba nada (Relacion, 2008, p. 12).

A ausência de uma pragmática sobre as vestimentas não deixa de ser elucidativa, pois muitos poderiam ser os conflitos cerimoniais em decorrência da sua ausência.

Sobre a alimentação, reforça a ideia de que em Roma se encontram grandes quantidades de “carnes e pescados”. Quanto à bebida, deixa evidente a boa qualidade do vinho (Relacion, 2008, p. 23). Sobre as festividades, reforça que existem poucas festas públicas, salvo a Festa de Roma que é feita em memória de Augusto César no dia 1º de agosto de cada ano. Não foram poucos os casos em que os embaixadores portugueses reclamaram da falta de recursos e das dificuldades materiais da cidade, nesse sentido discordam das ideias de Saavedra. Ao mesmo tempo, os principais embaixadores portugueses usaram as festividades romanas para galgar posições de maior prestígio social, e mais uma vez existe uma dissonância entre o relato de Saavedra e as diversas correspondências enviadas pelos agentes diplomáticos das monarquias europeias que eram enviados para Roma.

Trata então dos aspectos financeiros relacionados a administração temporal do papa. Reforça a ideia que os direitos do Estado da Igreja permitem que esta receba rendas, por exemplo, o Estado de Ferrara que pertencia a Igreja fornecia uma parte delas. Descreve também

alguns dos gastos principais da Igreja. A manutenção do Castelo de San Angelo, bem como a guarda do Castelo. Mas ainda assim, para Fajardo esses gastos ainda são menores se comparados com os gastos feitos pelos “nepotes” aqueles parentes do Papa que recebiam diversos cargos e pensões. Evidenciando nesse caso a grande oposição que Fajardo faz aos “Nepotes”, tanto por seus gastos, tanto pelo grande poder que acumulavam.

A situação financeira da igreja se agrava ainda mais quando o Papa se envolvia em alguma guerra, pois afinal a guerra ampliava a cobrança de impostos, aumentando a *panota*, preço do pão nas ruas de Roma. Dessa forma, a saúde financeira do papado e de Roma dependia da moderação nos gastos e nas guerras. Ao que tudo indica, tanto uma como outra não eram a tônica do papado.

Do mesmo modo, Fajardo se dedica ao poder temporal do Papa. Esse aspecto é relevante pois explica claramente quais forças temporais o Papa detinha e sobretudo, quais socorros poderia precisar. Admite nas primeiras páginas que a força do Papa está no respeito dos Príncipes Católicos, isso porque Roma é uma cidade fácil de ser tomada. O castelo de San Angelo, por exemplo, pode ser facilmente atacado pelos morros ao redor. Somado a isso, o Papa tinha pouca capacidade de recrutar homens, pois se Roma era muito populosa muitos eram forasteiros e estrangeiros, e não soldados do Papa. No fundo, a defesa de Roma dependia ou da fé, ou da cortesia dos príncipes católicos, como argumenta a obra. Essa realidade militar nos remete a uma questão política mais ampla. Roma bem como o Papa dependia do apoio bélico dos católicos.

Sobre o governo temporal da cidade chega à conclusão bastante óbvia que nele tudo dependia do Papa. Apesar da presença do governador da cidade e dos magistrados, no final, todas as questões se remetiam ao Papa, “porque o Papa é juiz de todas as coisas” (Relacion, 2008, p. 20). Porém, a parte desse ensaio que parece mais relevante refere-se à administração da justiça. Para nosso autor, a velocidade com que a justiça é administrada em Roma é a chave para seu bom governo, que frequentemente considera como modelar: “com estes poucos ministros não há em toda Roma delito sem castigo, nem escapa delinquente sem que o prendam. E tudo se despacha com tamanha brevidade que não parece possível ver como se faz. E se há de se dizer a verdade é que há poucos ministros” (Relacion, 2008, p. 20).

Nesse sentido, o policiamento era feito por toda variedade de homens, “como é gente baixa, é fazendo a [beliqueria] de seu ofício, a fazem sem processo e dilação” (Relacion, 2008, p. 20) Isso explica a facilidade com que os delitos são punidos em Roma. A descrição da fonte faz parecer, porém que todas as ruas da cidade eram seguras. Mas outros relatos dos embaixadores portugueses sinalizam que a grande variedade de pessoas, tornava Roma uma das

idades mais perigosas da época. Como vimos, os confrontos entre os embaixadores nas ruas de Roma frequentemente descambavam para agressões, assaltos a residências e outras formas de violência. Se a fonte parece exagerar no “policiamento” da urbe, acerta na importância do poder temporal do Papa. Quase todas as notícias que recebemos de conflitos terminam com a decisão papal.

Ainda analisando o governo de Roma, Fajardo tece diversos comentários sobre o comércio. A citação deixa evidente o funcionamento das coisas. “O modo de governo e mantimento é extremado, porque todos vendem de tudo sem postura mas que aquela que a abundância e a esterilidade faz verdade, que de ordinário há abundância e assim correm bons preços” (Relacion, 2008, p. 21).

A citação fala por si só, “todos vendem de tudo”. Roma era assim um local de vitalidade comercial. Mas a isso se soma a ausência de cotas especiais para qualquer autoridade, como se vê no trecho:

Não há reservado nada para cardeais, papa, nem juizes. Cada um chega e compra ao preço corrente o que é fundamental, e a diferença se fazem nos preços, porque nem o pobre pretende comer o que toca ao senhor e nem o senhor remove ao homem ordinário o que seu gosto e necessidade pede (Relacion, 2008, p. 20).

Logo, a diminuição dos preços se relaciona com a grande liberdade de venda e compra dos produtos. Porém, a fraude nos “pesos” poderia causar um aumento geral. A despeito do presente relato evidenciar a grande “abundância” e “facilidade” de comércio; no entanto, os relatos dos embaixadores que assistiram em Roma mostram uma realidade diferente.

A fragilidade militar romana e a pequena capacidade de recrutar homens do Papa tornaram Roma um alvo fácil. Sua força, como explicou Fajardo, estava na fidelidade dos príncipes cristãos. Por outro lado, uma disputa aberta com estes mesmos príncipes era capaz de deixar a Sé em situação delicada. Esboçado esse quadro geral, cabe ressaltar que entre as potências europeias era a Espanha a que mais facilmente poderia invadir Roma. Restava então desvendar não mais Roma, mas os próprios mecanismos de funcionamento da corte papal.

Adiante Saavedra Fajardo analisa os diversos ofícios que envolviam a atuação temporal do Papa, bem como quais características eram consideradas fundamentais para o exercício do cargo. Reforça a ideia que assumir o anel do pescador era tarefa árdua, pois envolvia sempre dois ofícios, um espiritual e outro temporal, como se convencionou chamar os *dois gládios*.

Argumenta que é positivo que os papas assim como os reis sejam doutos. Novamente, nesse manual como nos outros analisados, percebemos a convergência de dois fatores: letras e experiência. Justamente daí decorre a necessidade de que os Papas não sejam “moços”, como se percebe na passagem: “e assim é verdadeiro interesse da Igreja é que os papas sejam de idade

madura, mas não decrépito” (Relacion, 2008, p. 30). A citação fala por si, a idade dos papas deve estar no meio termo entre a experiência. Seguindo a mesma fórmula dos manuais, procura perceber se seria bom que o papa fosse nobre ou não. A conclusão que chega concorda com o universo mental moderno, ao afirmar que é conveniente que sejam “bem-nascidos”, ao menos de famílias honestas e nobres. Assim, encontra-se um tipo ideal de Papa: bem-nascido, letrado, experiente e com a idade adequada. Apesar dessas características individuais do papado, a Sé não podia contar apenas com os pré-requisitos de um único homem, logo surgindo um extenso aparelho burocrático, tal como nas demais monarquias.

Entre esses cargos um dos mais relevantes mencionado por Saavedra Fajardo eram os nepotes – parentes do papa – que eram figuras poderosas dentro da corte. Ainda que o nepote não fosse um cargo formal, frequentemente, o próprio pontífice elevava seus familiares ao cardinalato, ampliando assim o poder dentro daquela família. Logo, o rei deveria manter boas relações com o Nepote. Apesar de admitir isso, Fajardo não deixa de criticar o nepotismo e o grande prejuízo que o abuso de poder poderia causar na igreja, isso porque a centralidade do Nepote enfraquecia o Colégio dos Cardeais. Isso ocorria porque os cardeais acabavam votando nos conclaves de acordo com o desejo do Nepote. Deriva dessa questão uma forte tensão entre nepotes e cardeais, dois das mais importantes figuras dentro de Roma.

Além do nepote, outra figura importante é o núncio que também pode ser percebido dentro de um longo processo histórico. Luca Riccardi que explica como também a Santa Sé passou a formar um expediente diplomático durante a época moderna transformando o papa não apenas em líder espiritual mas também em chefe de Estado (Frigo, 2000). Coincidente com esse processo de formação de um expediente diplomático se consolida a figura do núncio. Foi durante os papados de Leão X (1513-1521) e Gregório XIII (1572-1585) que se formou uma diplomacia papal permanente e os núncios passaram a ser enviados para os mais diversos espaços: França, Espanha, Alemanha e o Império.

Vale notar o papel da Reforma Protestante nessa nova realidade. Uma vez que a Paz de Augsburgo marcou o princípio *cuius régio eius et religio* que permitia ao príncipe escolher sua religião, bem como de seus súditos. Temendo seu enfraquecimento, os papas a partir de então intensificaram suas relações com os mais diversos príncipes para manter a fé católica. Ao mesmo tempo a Paz de Westfália redefine a atuação secular da igreja. Ora, mais uma vez, os núncios eram fundamentais nesse processo de modernização diplomática da Santa Sé, juntamente com a Secretária de Estado, *segreteria di stato* outro órgão crucial para compreender esse largo processo de secularização do papado (Frigo, 2000, p. 96). Assim, a figura do núncio se torna cada vez mais importante dentro da Santa Sé e na sua diplomacia, não apenas como

representante do Papa, mais também como o mais alto posto dentro da hierarquia diplomática da Santa Sé.

Cabe por fim, salientar que o nepote era em seu princípio em função de forte cunho pessoal, constituindo escolhas pessoais do próprio papa. Porém, a modernização diplomática fez com que cada vez mais os núncios fossem permanentes e deixassem de ser uma escolha pessoal, e sim, mais um dos cargos burocráticos dentro da Sé.

Também os embaixadores portugueses perceberam a centralidade dessa figura, como se observa no relato de uma das embaixadas. Logo que a carroça do embaixador português cruza em uma das ruas com a do Nepote. Desconhecendo a regra de conduta, o embaixador português, Conde de Atalia não fornece a preferência de passagem, como era estilo daquela corte que, passando o nepote do pontífice por qualquer rua, parassem as carroças de príncipes, senhores, eclesiásticos e seculares. Entretanto, o conde de Atalaia, genro do conde do Prado, embaixador português,

encontrou-se na sua carroça com a Nepote do Papa, cujo cocheiro disse logo: ferma; e parou o cocheiro do português, e com a barba soberba disse que andasse adiante, e passou pelo nepote, não só violando o sagrado daquelas leis, senão ainda os da ordinária cortesia, que afirmam que não lhe tirou o chapéu, desacato de que se corra o mais bárbaro gesto. Levantando o caso notável revolução em toda a corte, foi tão mal tomado que todo o favor se voltou em ódio, avaliando-nos por indômitos (Peres, 1938, p. 103).

Se o incidente afetou diretamente a embaixada não se sabe com certeza, mas é certo que o embaixador português acabou não sendo recebido pelo Papa, sendo obrigado a se retirar de Roma. Ainda analisando as relações de força dentro da Santa Sé, Fajardo analisa como o papa se porta em relação aos cardeais, que junto com os nepotes eram os grandes responsáveis pela administração temporal da igreja:

Resta-me dizer como se governa o papa com os cardeais e eles com ele. É o primeiro que se há de assentar é que o dia hoje corre isto e há corrido muitos anos desde essa parte. De sorte que aos cardeais se dá o respeito que se deve por seu grande estado na Igreja e por poder ser papas e para ter voto para eleger. Todo o demais é uma sombra cerimônia sem efeito (Relacion, 2008, p. 53).

Na citação elencada notamos o grande poder dos cardeais está no conclave, ainda que na maior parte das vezes fosse uma cerimônia sem efeito. Essa parte é, pois, mostra que nem sempre o cerimonial e a representação do poder nos cardeais tinham equivalência com a realidade. Por fim, o autor da fonte reforça a grande capacidade de negociação que deve ter um cardeal. “A verdade é que para enviar a Roma será bom cardeal o que fora bom embaixador: um homem prudente, sagaz, cortes, [entremetido] e negociador e sábio em essas coisas e nas de Estado, pela concorrência de negócios que aqui há de todo o mundo” (Relacion, 2008, p. 55).

Essa comparação entre o embaixador e o cardeal não só evidencia a grande capacidade de negociação que os dois cargos exigiam, mas também mostra como frequentemente as duas funções poderiam se confundir. Ou seja, o cardeal poderia atuar não apenas no interesse da igreja, mas de sua monarquia.

Lucca Riccardi<sup>33</sup> reforça essa ideia sobre os cardeais. Para o historiador italiano, nepotes e cardeais eram figuras centrais dentro da Sé, porém, acabavam atuando em funções distintas. Enquanto os nepotes incorporavam a vontade da Sé e a difundiam por toda Europa, como representantes papais. Os cardeais simbolizavam a intromissão externa nos assuntos da Sé, uma vez que eram frequentemente partidários dessa ou daquela monarquia.

Apesar da diversidade romana é possível perceber diversas facções do Colégio de Cardeais, reforçando a ideia que França e Espanha concentravam o maior número de cardeais, enquanto o Nepote tendia a formar uma terceira facção de “italianos”. Dentro dessa lógica, a historiadora Maria Antonietta Visceglia confirma a hipótese já levantada por Saavedra Fajardo da grande força que os nepotes tinham durante os conclaves. Porém, essas facções logo sofreriam ataques dentro do próprio Colégio de Cardeais (Visceglia, 2020).

Na esteira das análises que falam sobre o Colégio de Cardeais temos o artigo escrito pelo próprio Signorotto. A ideia central é mostrar que existia um grupo de cardeais romanos que defendiam que as decisões da cúria não deveriam ser influenciadas de fora, eram os *squadrone volante*, também conhecidos como *Rota*. Assim, o grupo dos *squadrone* sofria oposição dos “cardeais protetores de coroas”, que como vimos procuravam controlar as votações para o papado. Segundo o autor, a eleição do Papa e a presença desse grupo mostrava “que a eleição não era obra do Espírito Santo, mas de interesses humanos” (Visceglia, 2020, p.184). É destacada a importância do grupo, quando o rei espanhol convoca o conselho de 1598 para fazer um exame de consciência e solicita a presença de um auditor da “Rota” para garantir sua aprovação. A interferência nos conclaves tão presente na obra de Fajardo é confirmada pela historiografia corrente, a presença de um grupo de cardeais dedicados a analisar esses casos avulta a importância da influência dos diferentes cardeais líderes de facção nos conclaves.

Outro artigo importante da coletânea foi escrito por Oliver P. Oncet que trata dos cardeais protetores da coroa. A análise de Oliver P. Oncet defende que esses cardeais eram comuns desde o período medieval. Explica também que muitos deles originalmente não

---

<sup>33</sup> O presente artigo foca nas mudanças em termos de orientação diplomática do Vaticano ao longo do período moderno. Lucca Riccardini. “An outline of Vatican diplomacy in the early modern age.” In: Daniela Frigo (ed.). *Politics and diplomacy in early modern Italy: the structure of diplomatic practice: 1450-1800*. Cambridge University Press, 2000, p.101.

protegiam apenas as coroas, mas também ordens religiosas. Para tanto, cita o notório caso dos Jesuítas que eram protegidos em 1545 pelo Cardeal Pio di Capri. Porém, essa proteção as ordens e congregações religiosas tendeu a desaparecer, ficando apenas a proteção às diversas monarquias.

Durante o início do período moderno, os protetores foram nomeados por meio de uma nota papal oficialmente conferindo o cargo a um cardeal, que geralmente o manteve até sua morte. No século XVII, os protetores de monarquias eram universais, enquanto as ordens seculares e militares eram distintas pela falta de protetor (Visceglia, 2020, p. 184).

Segundo o autor, apesar das ordens não contarem mais com a proteção dos cardeais, inúmeros locais e igrejas continuavam contando com a proteção deles. O papa Martin V tentou proibir os cardeais protetores em 1425, apesar dessa reforma, a prática continuou crescendo, tanto que no início do século XVI se estabeleceu finalmente a figura do cardeal protetor. Mas o ponto relevante do autor é quando trata do período de 1664 e 1666, no qual a Espanha contava com cinco ou seis cardeais protetores, o que mostra mais uma vez a força da espanhola dentro do Colégio de Cardeais, em oposição à França que contava apenas com um único cardeal. Reforça também sobre a inconstância dos cardeais protetores franceses, os quais abandonavam o cargo, ora faleciam antes de favorecerem a França, o que indica a predominância espanhola no colégio de cardeais.

Assim, a historiografia contemporânea nos auxilia a entender melhor o Colégio de Cardeais tão cuidadosamente descrito por Fajardo, que passa a tratar especificamente de cada um dos cardeais. A redação da obra ocorreu entre 1618 e 1620 e dessa forma muitos dos cardeais citados já haviam falecido no início do período de análise. Ainda assim alguns traços gerais podem ser identificados. Fajardo desenha muito claramente quais as facções de cada cardeal, se eram ou não letrados, se recebiam pensões de alguma nação, se eram afetos ao papa Paulo V, e se de fato tinham alguma pretensão e chance de ocupar o papado. Elementos que poderiam alterar a atuação de um embaixador em um eventual conclave. Dito isso, o cardeal mais relevante encontrado foi o Cardeal Ursino, isso porque foi nomeado cardeal protetor de Portugal durante as embaixadas em Roma.

Don Virginio Ursino, cardeal e representante da casa de Ursino. Segundo Fajardo essa é a segunda grande casa de Roma. O pai do cardeal era espanhol e usava as armas de Espanha, porém, assim que o pai faleceu passou para o lado francês, porque segundo desconfia Fajardo era parente da rainha-mãe francesa. Era um dos cardeais mais jovens com apenas 28 anos em 1618, o que permite suspeitar que este cardeal estaria presente no conclave de 1644, mas ainda faltam informações para confirmar essa tese. A fidelidade da casa de Ursino é ainda questionada

por Fajardo que argumenta o desejo do cardeal de voltar para o lado espanhol. Como de fato se confirma pela historiografia recente, em 1620, quando o cardeal traiu a França Certo porém, é que a diplomacia restauracionista acertou ao procurar captar como cardeal protetor um dos representantes da casa de Ursino (Signorotto; Visceglia, 2005, p. 164).

Ainda dentro do Colégio de Cardeais, um dos mais importantes era aquele que fazia a função de Secretário de Estado. Tal como os nepotes esse cargo também passou por um gradativo processo de secularização que permitiu entre outros elementos uma organização mais evidente dos assuntos papais. O capítulo escrito por Antonio Menniti Ippolito fornece algumas pistas sobre essa função. (Signorotto; Visceglia, 2005, p. 132) Primeiramente, o autor reforça que em diversas situações o Cardeal-Nepote – sobrinho - e Secretário de Estado recaem sobre a mesma pessoa. Porém, quando isto não acontecia era evidente a competição natural entre esses dois postos.

Foi justamente ao longo do século XVII que a função de Secretário de Estado foi ganhando contornos mais claros e funções definidas. Em poucas palavras, o posto também passa por um gradativo processo de secularização, a secretaria passa na verdade a substituir o Cardeal-Nepote nas suas funções, sem, contudo, ter um parentesco direto com o papa. Assim, a secretaria de Estado era também uma resposta ao nepotismo papal dentro da Cúria tantas vezes mencionado pelo manual de Saavedra Fajardo. Não obstante, foi justamente ao longo do século XVII que as duas funções, nepote e secretário, mais se confundiram, e como adverte Ippolito não se pode analisar essas mudanças dentro de uma evolução mecânica, isso porque havia diversos avanços e retrocessos. Para o período estudado temos dois papas: Urbano VIII (1623-1644) e Inocêncio X (1644-1655), em ambos fica evidente que os secretários de Estado ganham mais importância do que os nepotes.

Durante o papado de Inocêncio X, vemos que Giacomo Panciroli assume a frente da secretaria de Estado fortalecendo sua influência junto ao papa. Tal realidade ocorre em parte que o cardeal-sobrinho Camillo Pamphili, renuncia ao posto de cardeal para se casar e garantir a sucessão da casa Pamphili. Porém a força de Giacomo Panciroli também causou dificuldades para os ministros estrangeiros, pois todas as cartas papais precisavam ser endereçadas ao papa precisavam passar por sua aprovação. A solução era então falar diretamente com o papa Inocêncio. Entretanto, como sabemos falar com o papa envolvia diversas questões protocolares e era tarefa difícil, tornando qualquer negociação dentro da Cúria praticamente impossível, como reforça Ippolito. Depois da morte de Panciroli em 1651, Fabio Chigi assumira a Secretaria logo consolidando a força do cargo. Inaugurando o período em que o novo papa era na verdade

o velho secretário de Estado. Chigi se tornaria o Papa Alexandre VI, enquanto seu secretário Giulio Rospigliosi, mais tarde Papa Clemente IX.

Apesar do avanço e da importância dos cargos de cardeal, nepote e secretário, era inegável a volatilidade daquela situação. O próprio Rospigliosi escreve a seu irmão Camilo – logo depois de assumir o cargo de Secretário - dizendo que ele “não poderia esperar nenhuma promoção, porque a carreira na Cúria era sempre perigosa” (Signorotto; Visceglia, 2005, p. 161).

Um dos temas mais centrais presentes nos manuais e textos sobre a diplomacia romana é o período de *Sede Vacante*, momento no qual a Igreja elegia um novo líder dentro das possibilidades no Colégio de Cardeais. Era assim um momento em que a Sé encontrava-se em profunda fragilidade, tendo por certo sofrido a influência das mais poderosas monarquias católicas. Essa também era sem dúvida a realidade histórica do século XVII.

A forma mais evidente de controlar um conclave era por meio do colégio de cardeais. Como sabemos eram os cardeais os responsáveis por escolher o novo papa durante o conclave. Saavedra Fajardo também deixa evidente essa realidade: “[...]” é de grande interesse aos reis ter em Roma cardeais de grandes partes, para que, como pessoas que fazem tudo, ajudem e encaminhem suas coisas e só as suas, e não, as de todo mundo (que todo vem a Roma) encaminhando-as a conveniência de seu rei (Relacion, 2008, p. 53).

Fajardo procura analisar ainda qual deveria ser a “nação” do papa eleito. Argumenta inicialmente que existiram papas bons e maus de todas as nações, claramente, evitando definir sua preferência. Na mesma linha, afirma que os principais braços da Igreja são Espanha e França e que assim o papa deveria ser um “meio entre eles” (Relacion, 2008, p. 33). Apesar disso, reafirma que como muitos dos cardeais são italianos, a maioria dos papas acaba por ser dessa nação.

Nessa esteira, começa a questionar se importa ao rei de Espanha quem seja o papa, e se por sua, caberia ao rei interferir no conclave. Cito:

Não há censura como tem resoluto os teólogos gravíssimos e se usa continuamente e discorre quais sujeitos são melhores e quais se tem por dignos e indignos, quais tem mais verossimilitude e, entre estes, quais estariam bem e quais estariam mal. Admitem assim mesmo as diligencias antes de fechar o conclave fazem os embaixadores, pretendendo cada um com bons meios ganhar os votos e persuadir que não hajam coisas que diretamente estejam mal aos seus senhores (Relacion, 2008, p. 35).

Admite assim que os embaixadores podem atuar para influenciar o conclave, mas ressalva em seguida que isso deve ser feito por “meios honestos e sem escândalo”. O autor reafirma que o príncipe deve se preocupar com a eleição do Papa, pois, como “cabeças da igreja”, devem zelar pela saúde de todo o corpo da instituição. Argumenta assim, que a guerra

entre qualquer príncipe e o papa seria prejudicial à Cristandade, mas a guerra com a Espanha seria ainda mais grave. Admite que o Papa poderia ampliar os “impostos” e rendas sobre Sicília e Nápoles e que com o apoio de “França, Veneza e Saboia” poderiam atacar esses territórios, mas isso seria um “grande estrago não só de Espanha mas do mundo”.

Os fragmentos anteriores nos permitem perceber um elemento crucial a influência direta de monarcas nos conclaves em Roma. O escritor espanhol não apenas admite, como recomenda a intervenção do rei da Espanha nos ditos conclaves, procurando eleger o cardeal mais favorável aos seus interesses. Em segundo plano, reafirma o tenso equilíbrio entre o papado e a monarquia hispânica ao admitir que os vice-reinados poderiam ser utilizados para atacar o papado, mas que isso levaria toda a península a um estado de guerra, que no final, prejudicaria todo o “mundo”. Ainda nesse mesmo trecho resume os diversos “meios” para garantir o apoio dos cardeais as causas do rei:

Assim, o certo é que a Sua Majestade e a outro qualquer rei ou príncipe é conveniente infinito estar bem com o papa e não o ter por contrário, como também ao papa importa infinito estar bem com o rei. E assim é que nem o rei deve descuidar-se na eleição do papa, nem ter por matéria que não o toca, mas pelo contrário. E aqui convém e se deve advertir que com isto se descuida muito Sua Majestade e os ministros, pois há muitos dias dessa parte não se vê os governadores de Milão, Nápoles e Sicília tenham com os cardeais a correspondência que eles usaram tanto em cortesia como prover ofícios aos seus parentes... Tão pouco de muitos anos a esta parte não se vê Sua Majestade de pensões a cardeais ou soldos a seus parentes para os ter obrigados (Relacion, 2008, p. 37).

Das muitas passagens das Relações escritas por Fajardo, talvez esta seja a que permite perceber mais características da atuação espanhola em Roma, assim como o funcionamento da cúria. Admite ainda que o papa e o rei devem manter uma boa relação e que para tal, o rei deveria sempre que possível influenciar na escolha do Papa. Estes dois elementos em si, já tornariam o fragmento interessante, mas some-se a parte final no qual o escritor espanhol reconhece a importância de pagar “pensões” aos cardeais e seus parentes. Daí decorre uma questão simples, pagar pensões era considerado como um meio “honesto e sem escândalo”.

O pagamento de pensões para cardeais era - como sugere a fonte - bastante comum na época moderna. Também Portugal adotou esse expediente, nas diversas correspondências do embaixador D. Francisco de Souza Coutinho faz menção ao “cardeal protetor” de Portugal, conhecido como Cardeal Ursino. O mesmo cardeal endereça carta ao reino de Portugal reclamando sobre seus rendimentos que estavam atrasados<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Com o decorrer da pesquisa, localizei na Biblioteca Nacional de Portugal um manuscrito redigido pelo cardeal Ursino em que reclama sobre o não pagamento das rendas prometidas por D. Afonso VI, rei português. Cf. *Parecer sobre um requerimento do Cardeal Virgínio Orsiniv dirigido ao regente D. Pedro II para lhe serem pagos os ordenados vencidos como protetor de Portugal em Roma*, [manuscrito], 1669. Biblioteca Nacional de Portugal. Cota F. R. 985.

A Relação prossegue informando sobre outros meios que poderiam ser utilizados pelos príncipes, reafirmando que não havia “regra certa” para essas questões. A ideia central é fazer com que os cardeais fiquem “obrigados pela dádiva”, isso porque todos têm um momento de necessidade. Adverte ainda que o pagamento de pensões não garante a fidelidade, isso porque muitos cardeais recebem pensões de diferentes príncipes, logo, podem votar de diversas formas em um conclave. Cabe também utilizar aquelas dádivas que não “custam nada”. Cita, por exemplo, os Hábitos de Ordens militares, raros na Itália o que explica a grande procura por eles<sup>35</sup>. Anuncia por fim que se deve procurar ganhar os “cabeças de facção”, como sabemos aquelas famílias cardinalícias mais antigas acabavam por ter grande peso nas decisões do conclave, logo ganhar os líderes de cada uma das facções era parte essencial do jogo político que envolvia o conclave.

Dentro dos conclaves as figuras mais importantes eram os cardeais que teriam chance de ocupar o papado. Mas conclui, que “de sorte que em todo e por tudo teremos boas experiências que não há regra segura e nem firme” (Relacion, 2008, p. 139).

No desfecho da obra, procura fazer um “exame de consciência” sobre o que se deveria guardar nas eleições do Sumo Pontífice. Saavedra informa sobre a junta que o rei espanhol teria convocado para decidir a questão em 1598. A junta era formada por Frei Diogo de Ypes e Padre Frey Gaspar de Córdoba confessores do rei e José de Acosta, reitor do Colégio da Cia de Jesus que juntos produziram um conjunto de escritos que versavam sobre essa questão. Saavedra começa citando alguns teólogos romanos que afirmam ser de grande prejuízo a consciência tentar persuadir os cardeais a seguirem as instruções do rei nos conclaves. Reforçam estes mesmos teólogos que se trata de uma espécie de *simonia* quando os embaixadores oferecem presentes para os cardeais, sendo, portanto, pecado agir dessa maneira. Como parece natural esperar, Fajardo e os religiosos espanhóis discordaram dessa posição.

### **Considerações finais**

Entre as conclusões mais relevantes dos teólogos espanhóis cabe citar que os embaixadores não deveriam ser implicados em sua consciência. Isso porque os ministros devem obedecer ao seu rei e, se existe dúvida sobre a licitude da ordem, devem confiar que o rei guarda essas questões, não sendo errado obedecer ao que se manda. Os teólogos prosseguem

---

<sup>35</sup> Cf. Sobre a importância das Hábitos de Ordens Militares na época moderna são válidas as considerações de Fernanda Olival. Cf. Fernanda Olival. *As Ordens Militares e o Estado Moderno Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: ESTAR, 2001.

argumentando que o príncipe deve sempre se preocupar com o bem espiritual da Cristandade, porque os príncipes são parte importante do mundo cristão, logo devem se preocupar com essas questões, assim por “meios honestos” procuram a eleição daquele que é conveniente. A segunda razão enumerada pelos teólogos é que sendo o Papa Príncipe Temporal com grande poder, deve o príncipe buscar também o “bem temporal de sua República”, procurando eleger o Pontífice que não cause danos. Argumenta ainda que essas duas justificativas valem para qualquer príncipe católico.

Por fim, reforça uma terceira justificativa que diz respeito ao rei espanhol. Pois dele depende em boa medida a defesa da Cristandade e do próprio território papal. Deve assim, ter o Sumo Pontífice boa correspondência com o rei. Defende que é lícito ao rei excluir e incluir nomes no conclave, pois visa sempre o bem da Cristandade. Por outro lado, admite que o que se procura é um bem particular; nesse caso, encontra-se um grave crime de consciência. Instrui que estas conclusões levantadas pela comissão de 1598 foram enviadas para o embaixador espanhol em Roma, acompanhada de uma carta real em 1604. Assim, Saavedra e outros embaixadores espanhóis podiam ter sua consciência livre sobre as recomendações que fazia ao longo do texto.

Ainda consta anexo a primeira edição das Relações um conjunto de documentos inéditos localizados no *Archivo de la Catedral de Santiago*, todos referentes a atuação de Fajardo em Roma. O trecho mais relevante desse conjunto documental reforça a importância que o autor adquiriu em Roma, cito: “Don Diego Saavedra Fajardo, agente do rei nosso senhor nessa corte de Roma, cujo cargo, como tal agente está a expedição das bulas e dos bispados dos reinos da Espanha e outro que são nominação e apresentação de Sua Majestade” (Relacion, 2008, p. 169). O trecho evidencia que o jovem diplomata Saavedra Fajardo já detinha inúmeros poderes para nomear e confirmar cargos.

Concluída a descrição analítica da obra de Fajardo já se pode desenhar uma parte do funcionamento do Estado Pontifício, não no seu aspecto espiritual, mas sobretudo em sua dimensão temporal. Como antes observamos, as relações diplomáticas em Roma eram mais complexadas que em outros espaços em parte pela própria confluência de poderes. Assim Roma seguia, tanto para Antigos como para Modernos sendo um referencial, um Teatro do Mundo.

## Referências

### Fontes

SILVA E SOUSA, Antonio da. [*Correspondência*]. Um diplomata português da Restauração. Correspondência relativa à sua missão ao norte da Europa. Biblioteca Nacional. Lisboa: 1940.

COUTINHO, Francisco de Sousa. [*Correspondência*]. Destinatário: Rainha Viúva do rei D. João e ao Rei D. Afonso VI. Livros do Conde de Póvoa, volume 3. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, cota: PT/TT/CPOV/L03.

FAJARDO, Diego Saavedra. *Relación de las cosas que hay dignas de saberse de Roma para quien trata del servicio del Rey en España*. Xunta de Galicia, 2000.

FIGUEROA, D. Juan Antonio de Vera y. El Embajador. Sevilha: Por Francisco de Lyra, 1620.

PERES, Damião (ed.). *Monstruosidades do tempo e da fortuna*. (1662-1669) Porto: Companhia Editora do Minho Barcelos, 1938, v.2

SOUSA, Antonio da Silva e. *Instrução Política de Legados*. Hamburgo, 1656.

### **Livros, teses e artigos:**

ACCETTO, Torquato. *Da dissimulação honesta*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ALBURQUERQUE, Martim. *Maquiavel e Portugal*. Lisboa: Alêtheia Editores, 2008.

BENTES, Rodrigo (org.). *Maquiavel no Brasil: dos descobrimentos ao século XXI*. Rio de Janeiro: FGV, 2015.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio na França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOUZA, Fernando. *Corre manuscrito*. Madrid: Marcial Pons, 2001.

BURKE, Peter. *A arte da conversação*. São Paulo: Edusp, 1995.

CARDIM, Pedro. Nem tudo se pode escrever: correspondência diplomática e informação política em Portugal durante o século XVII. *Cuadernos de Historia Moderna*, v. IV, 2005, p. 95–128.

CARDIM, Pedro. O embaixador seiscentista segundo António da Silva e Sousa, autor da *Instrução política de legados* (Hamburgo, 1656). In: CASTRO, Zília Osório de (ed.). *Diplomatas e diplomacia: retratos, cerimónias e práticas*. Lisboa: Livros Horizonte, 2004. p. 155–213.

CARDIM, Pedro; XAVIER, Ângela Barreto. *D. Afonso VI*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008.

CARDIM, Pedro; MONTEIRO, Nuno Gonçalo; CUNHA, Mafalda Soares da (org.). *Optima Pars: as elites do Antigo Regime no espaço ibero-americano*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005.

CESAR, Thiago Groh de Mello. *A política externa de D. João IV e o Padre Antonio Vieira: as negociações com os Países Baixos (1641–1648)*. 2011. 153 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/1447.pdf>. Acesso em: 21 mai. 2025.

COLOMER, José Luis. *Arte y diplomacia de la monarquía hispánica en el siglo XVII*. Madrid: Fernando Villaverde Ediciones, 2003.

DAVIS, Natalie Zemon. *Nas margens: três mulheres do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- FARIA, Ana Leal de. *Arquitectos da paz: a diplomacia portuguesa de 1640 até 1815*. Lisboa: Tribuna, 2008.
- FLETCHER, Catherine. *Diplomacy in Renaissance Rome: the rise of the resident ambassador*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- FRIGO, Daniela (ed.). *Politics and diplomacy in early modern Italy: the structure of diplomatic practice (1450–1800)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- GONZÁLEZ, Ventura Ginarte. La figura del Conde de la Roca. *CHDE Trujillo: Associação Cultural de Colóquios Históricos da Extremadura*, 1 out. 2019. Disponível em: <https://chdetrujillo.com/la-figura-del-conde-de-la-roca/?pdf=3292>. Acesso em: 21 mai. 2025.
- HOBBSBAWM, Eric. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- INVERNIZZI, Diana Carrió. Gift and diplomacy in seventeenth-century Spain. *The Historical Journal*, v. 51, n. 4, 2008, p. 881–899.
- INVERNIZZI, Diana Carrió. *Embajadores culturales: transferencias y lealtades de la diplomacia española de la Edad Moderna*. Madrid: UNED, 2016.
- IRIBARNE, Manuel Fraga. *Don Diego de Saavedra y Fajardo y la diplomacia de su época*. Madrid: Artes Gráficas “Arges”, 1956.
- JOUANNA, Arlette. O imaginário do sangue e de sua pureza na antiga França. *Tempo*, Niterói, n. 30, 2011, p. 21–40.
- KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LOUSADA, Abílio Pires. *A Restauração Portuguesa de 1640: diplomacia e guerra na Europa do século XVII*. Lisboa: Fronteira do Caos Editores, 2012.
- MARAVALL, José Antonio. *Poder, honor y élites en el siglo XVII*. Madri: Siglo XXI, 1989.
- MARTINEZ, Pedro Soares. *História diplomática de Portugal*. Lisboa: Verbo, 1986.
- MATTINGLY, Garrett. *Renaissance diplomacy*. Baltimore: Penguin Books, 1964.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MOTA, Bento. Estoicismo maquiavélico: Justo Lúpsio e o maquiavelismo ibérico no início dos seiscentos. *Revista Sete Mares*, n. 1, 2012.
- NORBERT, Elias. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia da corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- ROMEIRO, Adriana. *Corrupção e poder no Brasil: uma história, séculos XVI a XVIII*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- SAAVEDRA, Maria del Carmen (ed.). *La decadencia de la monarquía hispánica en el siglo XVII*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2016.

SCHWARTZ, Stuart. Prata, açúcar e escravos: de como o império restaurou Portugal. *Tempo*, Niterói, v. 12, n. 24, 2008.

SIGNOROTTO, Gianvittorio; VISCEGLIA, Maria Antonietta. *Courts and politics in papal Rome (1492–1700)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SENNELART, Michel. *As artes de governar*. São Paulo: Editora 34, 2006.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VISCEGLIA, Maria Antonietta. *Guerra, diplomacia y etiqueta en la corte de los Papas (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2010.



## Antigos e modernos: um ensaio sobre a modernidade nas narrativas históricas

Gustavo de Andrade Durão<sup>36</sup>

### Introdução

A relevância da temática para a História Moderna acarreta diversas reflexões das quais todo o historiador e/ou professor de História precisou passar: afinal o que foi a querela entre os antigos e modernos e porque ela é tão importante para nós? O referido debate acerca dos antigos e modernos pode demonstrar a sua atualidade e ainda abarcar reflexões que abordam temas que vão da instituição do capitalismo mercantil até o período do renascimento cultural europeu.

Ressalta-se que grande parte da historiografia do período define uma nova atitude do homem em sua relação com o mundo (e com a natureza), fazendo-nos pensar nessa nova concepção de abertura do homem para o mundo. A “novidade do Renascimento”, bem como as novas descobertas e as Reformas Religiosas são simbologias ideais para essa perspectiva político-econômico-social que se diferenciava, sobretudo, em relação a Idade Média, representando um desejo de distanciamento desse período.

Nesse sentido, para ser moderno, era preciso realizar a “imitação” das perspectivas teóricas dos antigos para se reposicionar, levando em consideração o fator humano e o processo de distanciamento do saber religioso (secularização) nas sociedades europeias, tudo em consonância com o processo econômico-social iniciado através das práticas mercantis. Por meio de análises comparativas e através de novas reflexões sobre a formação da Era Moderna e do seu movimento análogo – o Renascimento –, compreende-se o quanto, através dos gigantes da Antiguidade, esses “anões” cunharam novas interpretações do homem no mundo, alterando definitivamente as concepções de ciência, individualismo e de cultura no mundo moderno, a saber do período que vai do século XV ao XVIII.

Iniciaremos a reflexão compreendendo a complexidade da temática aqui levantada e a importância de retomada não só de alguns aspectos teóricos da assim chamada “História Moderna” enquanto período, mas também do conceito de modernidade que ela suscita. Este

---

<sup>36</sup> Graduado em História pela PUC-Rio, mestre pela UNICAMP, doutor em História Comparada (UFRJ). Realizou um pós-doutoramento em História na PUC-Rio (2016-2017), e na Universidade Federal Rural do Rio Janeiro – UFRRJ (2017-2018). Professor Adjunto em História pela Universidade Estadual do Piauí (UESPI), no Programa Interdisciplinar de Sociedade e Cultura (PPGSC) e no Mestrado Profissional de Ensino de História – ProfHistória (UESPI).

capítulo visa ainda fazer um tributo aos professores que foram responsáveis pela formação deste escritor e, quem sabe, possa ser útil nos cursos de História Moderna responsáveis por reacender esse debate dentre os núcleos acadêmicos.

Em um primeiro aspecto, vemos o quanto é importante lembrar que a “querela entre antigos e modernos” foi confessadamente necessária para repensar-se a Era Moderna, surgida dos questionamentos da Idade Média, bem como as contribuições desse “novo modo de agir e de pensar”, impactando no mundo tal como conhecemos hoje. De acordo com Jacques LeGoff na sua obra *História e Memória* (1994), a modernidade já trazia em si o sentimento de ruptura com o passado, sendo esse conceito algo ligado diretamente ao mundo ocidental, repercutindo nos campos políticos, econômicos e culturais. Sobre o aspecto cultural da modernidade, este será fundamentado mais adiante na presente narrativa.

A época moderna pode ser mais ou menos caracterizada pela tomada de Constantinopla pelos otomanos no século XV até meados do século XVIII, com o advento das primeiras revoluções burguesas na Europa. Esse “mundo moderno” era um mundo repleto de transformações e o ser humano começava a (re)descobrir muito sobre si mesmo ao introjetar essa nova perspectiva, tecendo novas reflexões no terreno da experiência em um longo processo de rompimento com o dogma da Igreja para o crivo da razão em constante exercício intelectual. Essa ideia de algo “novo” passou ao mesmo tempo pelo erudito e pelo popular, amplas esferas da sociedade, animando os espíritos em busca de novos saberes.

O discernimento de que a História Moderna traz valores para os debates filosóficos e históricos nos leva à compreensão de transformação desse mundo intelectual. De forma mais concreta, o processo de secularização vai se dar em função de uma gama de movimentações artísticas, políticas e culturais que caracterizam a Era Moderna, mas também demonstrando o desencantamento do mundo, com uma “crise de consciência europeia” (Hazard, 2015). Essa noção, desenvolvida por Paul Hazard, explica como a noção de tradição e seus valores e princípios implícitos, ganham outras novas definições que rompem com a hegemonia da Igreja Católica, cujo principal papel foi a manutenção do monopólio do “saber” por muitos séculos. Dito de outra maneira, a crise de consciência europeia trouxe o conflito na tentativa de resolução dos problemas que explicavam ciência, cultura e a relação do homem com o mundo.

Nesse momento define-se a experiência antiga revisitada como proposta para superar o suposto “obscurantismo” da Idade Média. De certo modo, desde o século XII, começava um processo de questionamento dos valores antigos, buscando sanar uma tensão que havia entre os modernos e os antigos, sendo o mundo grego uma referência bastante importante para muitos pensadores do período (Hartog, 2005, p. 24).

Segundo o historiador François Hartog foi durante o período moderno que apareceram as primeiras críticas das obras literárias e se colocou em xeque o que era ser antigo para pensar-se o moderno. Nesse sentido, haveria um modelo em que nem sempre o conceito de antigo era algo negativo, podendo, por vezes, representar um retorno aos valores da antiguidade clássica (Hartog, 2005, p. 26). Em certa medida, é interessante pensar que o antigo e o moderno de fato não eram excludentes, mas foram complementares em certo sentido, e as questões da alteridade estão bem representadas, visto que o conceito de moderno se fundamenta nos novos sentidos que se faz a partir dos antigos.

Associando-se o “moderno” ao Renascimento pode-se compreender como há um momento de comparação e de um olhar diferenciado para a questão humana. Vale dizer que a reinterpretação dessa “descoberta do homem e do mundo”, tal como apontado por Michelet e evidenciado por Jacob Burckhardt foi fundamental para análises que problematizavam os conceitos de moderno e antigo, exaltando as dicotomias presentes em cada uma dessas denominações (Burckhardt, 1958, p. XXIX).

Uma coisa é o descobrimento aberto aos horizontes exteriores; tais itinerários encontram a sua razão de ser – da apropriação ao devaneio – no reconhecimento da alteridade. E é precisamente o reconhecimento do outro que leva, através de tantos percalços históricos, ao segundo nível do descobrimento; e é que alteridade se torna interior ao próprio homem, como que a tropeçar no desconhecido de seu corpo (Bornheim, 1998, p. 52).

Apesar de não conseguir o devido aprofundamento da questão, é justamente essa descoberta do mundo – advinda das navegações – o elemento chave para que o homem possa se descobrir, elencando novos caminhos de reflexão, seja através da curiosidade ou da vontade de se lançar a novos espaços mentais e geográficos.

Retomando ao ponto central da questão do mundo moderno, apreende-se a forma mais emblemática e simbólica da valorização da antiguidade com o responsável pela expressão aqui retomada. É com Bernard de Chartres que se tem a assertiva de que os pensadores do seu tempo eram “anões sentados nos ombros de gigantes”. Na sua ilustração do desenvolvimento com o passar do tempo, os anões eram os pensadores contemporâneos, os quais beneficiados pelos gigantes, seria possível avistar mais longe. A expressão de Chartres representava uma nova realidade da época moderna, a de que havia um “processo de revelação progressiva da verdade” em curso (Cavalvante, 2002, p. 4).

Como já apontado anteriormente, esse conceito de moderno era um *status* futuro, representava o que vinha depois, algo como uma linha que separaria e instauraria uma divisão com o que era antigo. Contudo, o moderno poderia representar ainda o que era positivo, o que

era novo e tinha precisamente uma condição desconhecida, suspeita, mas, sobretudo, representando o devir (Hartog, 2005, p. 27).

Como bem lembra o historiador alemão Reinhart Koselleck, para realizarmos a análise dos conceitos, é necessário realizar a interpretação dos discursos dos referidos agentes históricos (Koselleck, 2011). As análises dos conceitos nos auxiliam a compreender a mudança dos conceitos no tempo e no espaço e de que maneira eles passam por transformações nas análises humanas. Desse modo, o conceito de “moderno” pode ser percebido levando em conta sua problematização e os determinados grupos que vinculam os conceitos com toda uma simbologia; desse modo, a história dos conceitos:

[...] reivindica a necessidade de estabelecer conceitos que constituem vocabulários específicos – campos semânticos ou domínios linguísticos – da linguagem política e social. Relacionando os conceitos usados na discussão política, social e econômica com os grupos que os sustentam ou os contestam (Jasmin, 2006, p. 23).

Para uma melhor interpretação não só do conceito de moderno, mas também como uma abordagem do que definiria os “tempos modernos” é necessário analisar algumas das perspectivas teóricas que ilustram nossa temporalidade. De acordo com o professor Francisco Calazans Falcon, essas mudanças ocorridas do século XV ao século XVIII suscitam três tipos genéricos de interpretação a respeito do que seria essa “era moderna” (Falcon, 2000, p. 26).

A primeira definição apontada geralmente quando nos referimos à Idade Moderna é que os outros períodos seriam apagados, iniciando-se novas reflexões a partir de um referencial de moderno, associado ao “novo”. A crítica a isso se deve ao fazer-se das eras anteriores uma tábula rasa, desvalorizando completamente os períodos que o precederam. Esse é um dos principais aspectos que podem desvalorizar a complexidade da Idade Moderna tal qual está sendo exposta aqui (Falcon, 2000, p. 26).

O segundo ponto leva em conta que seria o tempo histórico até o qual o feudalismo terminaria, ou seja, ainda carregaria os traços da estrutura feudal do medievo, representando um traço de continuidade com o qual os historiadores em geral tendem a discordar. Sobre esse aspecto, ainda se acrescenta que o debate sobre o feudalismo e o capitalismo também tem grande força através dos escritos de Perry Anderson, Paul Sweezy, Christopher Hill e Rodney Hilton. Contudo, é importante lembrar da obra de Arno Mayer – *A força da tradição* (1987) –, que traz um extenso debate sobre a continuidade das estruturas feudais que, segundo o autor, se estenderam até o final da Primeira Guerra Mundial, o que representa ainda a força da periodização entre a historiografia a respeito da temática da modernidade.

Ainda segundo Falcon, o terceiro e último viés interpretativo se concentra nos métodos de produção do período, o que geralmente não enfatiza o processo de transformação de um capitalismo mercantilista, mas já o definindo como deveria ser, demonstrando um forte anacronismo (Falcon, 2000, p. 26). A nossa percepção é que o autor é muito inovador quando aponta os perigos não só do anacronismo nas análises do tempo moderno, mas ainda chama a atenção para a centralidade do capitalismo nas narrativas historiográficas. Dito de outra maneira, corremos o grande perigo de realizarmos não a História (no seu enfoque humanista), mas a do sistema capitalista como um todo (Falcon, 2000, p. 26).

Para nós historiadores a compreensão destes “tempos modernos” tem alguns elementos interpretativos que aparecem de forma inquestionável nas nossas análises. As principais dizem respeito às temáticas acerca das navegações, às descobertas no campo da ciência e às práticas dos regimes monárquicos (atrelados ao poder da Igreja), ao desenvolvimento do capitalismo nos moldes mercantis e do liberalismo e individualismo crescentes no período. Contudo, apoiando-se nas análises de Jack Goody, destaca-se que é necessário pensar em novas vias interpretativas que reflitam sobre tais métodos de produção mercantis impostos ao mundo pela Europa como um modelo único (Goody, 2015, p. 14-15).

Fazendo eco aos apontamentos de Falcon, Goody aponta que as conceituações de Idade Média, Idade Moderna e Contemporânea são construções idealizadas pela historiografia ocidental que ignoram a participação do continente Asiático e Africano, além de dividir em tempos fixos as eras da humanidade (Goody, 2015, p. 14). Na obra já citada *Tempos Modernos – ensaios de História Cultural*, os autores lembram que interações globais muito fortes entre os séculos XV e XVIII tiveram início na época moderna e representaram a abertura dos espaços geográficos no mundo todo (Rodrigues; Falcon, 2000).

Sem entrarmos na crítica ao etnocentrismo, cujas análises historiográficas na maioria das vezes estão impregnadas, é válido ressaltar como as relações de desigualdade ou de trocas desleais iniciam-se nesse período moderno em que a economia defendia as bases monopolistas para estabelecer-se. Destaca-se nesse contexto a análise de Goody sobre um mercado ativo que “conectava as ‘economias de enxada’, o incipiente ‘capitalismo’ mercantil e as agriculturas de estação do sul da Europa, de um lado, com as economias manufatureiras, urbanas e de agricultura irrigada do Oriente, de outro” (Goody, 2015, p. 14).

Um aspecto sempre presente nas análises deste período é o renascimento das artes e sobre ele será exposto um pouco das reflexões possíveis para se repensar as pesquisas acerca da Era Moderna, visando auxiliar nossa percepção dos avanços das interpretações historiográficas.

## Renascimento – deslocamentos e o estopim do conhecimento

O humanismo renascentista gradualmente substituiu a tradição escolástica medieval de onde se originou. Ele promoveu o estudo de obras clássicas como chave para a criação de indivíduos, cultivados e civilizados que usassem essas habilidades para obter sucesso no mundo cotidiano da política, comércio e religião (Brotton, 2009, p. 66).

Foi escolhido esse trecho para representar um pouco do pensamento do historiador Jerry Brotton no seu livro *O Bazar do Renascimento* (2009), elencado para compreender o quanto o binômio humanismo-renascimento não foge à regra de ser pensado como um momento das artes, da cultura e de reinvenção do mundo.

Um aspecto interessante circula na história do humanismo renascentista, visto que Francesco Petrarca, provocado pelo senso crítico e ligado aos negócios eclesiásticos, retomou os textos de Cícero, Virgílio e Lívio, ilustrando o êxito em realizar o retorno aos antigos, mesmo estando inserido na realidade católica (Brotton, 2009, p. 68). Curiosamente, foi no contexto de expansão da Igreja que pensadores como Petrarca tiveram a possibilidade de retomar os estudos clássicos (iniciados pela escolástica medieval) para iniciar o processo que animou o humanismo renascentista, retomando com sucesso a *paideia* humanista e a revalorizando em um novo momento no tempo e no espaço.

O surgimento das instituições perpassou desde o Renascimento até a contestação dos Regimes Absolutistas, quando foram criadas redes de saber e mecanismos de busca do conhecimento com os quais o “homem moderno” pôde retomar seu lugar de protagonista nos processos político-econômicos na vida privada e no espaço público. Assim, a modernidade também representa um momento de “tensões” e “contradições” em que acontecia um reposicionamento do fator humano e surgia uma “percepção do homem e do mundo como sujeitos da história” (Rodrigues, 2000, p. 185). Assim como esse despertar do homem do renascimento trouxe reflexões no campo das ideias, também demonstrou uma retomada não só da ciência, mas do reino da natureza, sendo este último mais importante por conter mais inclinações teleológicas do que teológicas ligadas ao centro de produção e concentração do conhecimento – a Igreja Católica.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Através da releitura dos autores, foi possível suscitar interessantes debates em sala de aula relacionando Newton e Galileu ao campo da natureza em conflito e embate com as explicações reificadas da Igreja Católica. Um aluno falou na sala de aula que “cada vez que eles se aproximavam do reino da natureza, mais se afastavam de Deus, encontrando-se cada vez mais consigo mesmos”.

Mas, afinal, como discutir esses processos de conscientização do homem diante dos saberes antigos, na perspectiva de romper com as dicotomias entre antigos e modernos, ou mesmo ocidentais e orientais, buscando novas interpretações sobre esses “tempos modernos”?

De que modo a procura pelo “humano”, ilustrada pela afirmação de Jean-Jacques Rousseau “*Bonjour voyages, bonjour sauvages*” representou menos uma curiosidade pura e simples e mais a busca pelo enriquecimento, fortalecido pela ideia de um investimento econômico nos novos estados e que deixavam para atrás suas estruturas feudais?

As perguntas suscitadas pelas reflexões mais atuais sobre a Era Moderna podem ser respondidas a partir de algumas definições ilustrativas dos conceitos e temas que definem os panoramas interpretativos. Em linhas gerais, as análises contidas na História Moderna abrangem o Renascimento, a (re)descoberta do mundo associada ao capitalismo mercantilista e às navegações como fatores fundamentais nos novos espaços. Esse conjunto de interpretações carregam a responsabilidade de explicar essa abertura do homem para o mundo ao seu redor e, conseqüentemente, a nossa entrada na modernidade.

A relação entre a ciência e a arte pode ser encontrada no papel de grandes pintores como Leonardo da Vinci quando ele trabalhava na dissecação do corpo humano para pensar a representação das figuras masculinas nas suas pinturas. Evidentemente, Da Vinci é o exemplo máximo de pensador renascentista, pois trabalhou como engenheiro, desenhista, escultor, topógrafo, ou seja, foi um verdadeiro “gênio” (Brotton, 2009, p. 191).

“A habilidade de Leonardo da Vinci em combinar talentos artísticos com habilidades práticas científicas tornou os seus serviços altamente valorizados por vários patrocinadores poderosos” (Brotton, 2009, p. 191). A afirmativa de Jerry Brotton nos auxilia a compreender a relação entre o universo das artes e o grande mercado, já que foi justamente a formação desse espaço comercial que retroalimentou o florescimento das atividades artísticas. Muitos artistas só se tornaram conhecidos por conta dos mecenas que pediam ou autorretratos e ilustrações dos espaços religiosos, como foi o caso de Michelangelo, um dos pintores envolvidos na obra da Capela Sistina. Infelizmente, Leonardo da Vinci não conseguiu deixar as suas ideias impressas ao longo de sua passagem por nós e por isso não teve o mesmo sucesso dos artistas renascentistas, apesar de sua genialidade, só veio a ser conhecido por volta do século XIX devido ao trabalho de resgate realizado pelo crítico literário inglês Walter Pater.

Outro ponto importante a ser retratado diz respeito ao projeto do quatrocentos, pois os artistas trabalhavam em uma perspectiva de imitação, mas também com uma criação nova, tendo como base a cultura clássica. Em uma perspectiva de espelhar esse passado, os artistas se

inspiravam em Aristóteles, por exemplo, para a compreensão da representação da natureza (Byington, 2009).

O exemplo de Leon Battista Alberti auxilia a ilustrar de que modo a perspectiva aristotélica de representação do mundo se manifestava. Esses paradigmas definiam a tarefa do artista renascentista que, por vezes, era de reparação das representações do mundo humano/natural e, por outras ocasiões, buscava uma imitação com novos tons sobre as suas obras. O paradoxo de artistas como Alberti, Ludovico Dolce, Picco della Mirandola e Pietro Bembo era justamente alternar entre os modelos do passado, mas não realizando uma imitação servil das obras clássicas, e sim buscando novas técnicas e modos de agir, para constituir algo novo, se destacando das métricas dos antigos forjando algo inédito (Byington, 2009). Eis a simbologia dos anões nos ombros dos gigantes expressa no campo da arte renascentista.

Ainda sobre a produção dos saberes no Renascimento, é importante lembrar o quanto não houve uma quebra com os valores cristãos, muito embora a maioria dos artistas estivesse bebendo na fonte das redescobertas científicas. Em outras palavras, apesar de o debate sobre a cultura pagã ganhar destaque, humanistas e pensadores do Renascimento permeavam ainda algumas continuidades em relação à Igreja, alegando que nem todas as discussões sobre a verdade poderiam ser levadas adiante (Falcon, 2000, p. 27).

### **Entrada no Novo Mundo – curiosidade, sonho e humanismo renascentista**

Percebe-se, assim, a curiosidade como um grande impulso tanto no que diz respeito às empreitadas marítimas, ao funcionamento do mundo e ainda, ao questionamento dos dogmas da igreja, fortemente presentes durante os movimentos de Reforma. Tendo esse movimento durado cerca de dois séculos e meio, com espaço geográfico concentrado nas cidades italianas, é possível associá-lo ao surgimento de um novo ator social nesse contexto: o artista. Ele interage com as elites, com juristas e com grandes figuras como os mecenas que incentivaram os trabalhos no campo da cultura (Garin, 1991, p. 10-11).

A consciência desta época nova formulava-se nas referências à aurora, ao nascimento e ao retorno que, progressivamente vão substituindo as metáforas de luz e trevas. Estes sinais distinguiam os humanistas dos séculos XIV e XV dos sábios dos séculos XII. Não se tratava mais de uma noção de aperfeiçoamento e plenitude do conhecimento, mas do renascimento de uma cultura (Cavalcante, 2002, p. 9).

Esse renascimento cultural impulsionou os questionamentos do saber da Igreja, onde a invenção da imprensa e a busca pelas luzes do conhecimento iniciaram uma nova noção de história e de busca pela verdade. A invenção da imprensa por Guttenberg (1440-1450) propiciou

esse avanço na modernidade, auxiliando a divulgação de um conhecimento alternativo ao que era produzido pela Igreja do século XV (Rodrigues; Falcon, 2000, p. 22).

Uma exemplificação eficaz da vontade de descobrir o mundo se expressa no movimento que trouxe o surgimento de algumas teorias, como a defesa do heliocentrismo e do método científico perpetrada por Galileu Galilei (1564-1642). A atitude de Galileu era retornar aos estudos dos filósofos antigos, tais como Aristóteles; apesar disso, sua decisão final foi a de negar suas pesquisas para não sucumbir às perseguições da Igreja (Redondi, 1991).

A utilização dos mecanismos de ilusão ou refazimento das teorias por parte desses pensadores para não passarem pela Inquisição da Igreja, foi forma genuína de resistência contra a censura, os processos e condenações à morte realizadas pela Igreja daquele período. Como lembra Carlo Ginzburg em seu livro *O queijo e os vermes* (2016), a circulação de outras leituras além da Bíblia contribuiu para o aparecimento das críticas entre os meios “populares” (Ginzburg, 2016).<sup>38</sup>

O livro de Ginzburg centra-se na trajetória do moleiro Menocchio que fez as suas próprias apropriações da religião e, de certo modo, enfrentou com integridade a Igreja em um momento conturbado das reformas religiosas (Ginzburg, 2016, p. 193-195). Contudo, a retórica de Menocchio traria uma visão bastante clara de como passar por esses processos de restrição da liberdade religiosa naquele período, como se observa no trecho:

Vocês querem que eu ensine a estrada verdadeira? Tente fazer o bem, trilhar o caminho dos meus antecessores e seguir o que a Santa Madre Igreja ordena”: foram essas palavras como recordamos, que Menocchio afirmava (quase com certeza, mentindo) ter dito aos seus conterrâneos. Na verdade, Menocchio ensinara justamente o contrário, a se afastar da fé dos antepassados, a recusar as doutrinas que o pároco pregava no púlpito (Ginzburg, 2016, p. 65).

A crítica de Menocchio suscitaria uma série de outras análises, mas certamente sua visão popular, associada à pesquisa na micro-história define algumas aproximações entre Renascimento, Igreja no momento da Reforma e ainda as dificuldades de uma sociedade europeia em transformações econômicas e sociais. Sobre esse último ponto, pode-se frisar que a mudança que as reformas da Igreja e as navegações podem ter fortalecido a estrutura monárquica nas organizações absolutistas, sobretudo na Europa Ocidental. Assim, percebe-se

---

<sup>38</sup> GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Cia de Bolso, 2016. Aqui busco associar brevemente as análises de Ginzburg na discussão de “cultura popular” em que dá um enfoque para as produções que envolviam os dois conceitos (cultura e povo). In: BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

que o advento do pensamento científico humanista estava relacionado às demandas da Reforma Protestante e, ao mesmo tempo, auxiliava o enriquecimento das famílias ligadas às coroas, demonstrando a interligação das mudanças econômicas, artísticas, sociais e culturais no mundo todo.

De um lado as navegações eram movimentadas pela imaginação, pelo medo e mesmo pela intuição de que havia uma maneira de se chegar às Índias utilizando uma rota alternativa. De certo modo, as navegações e planos de viagem traziam muito dos saberes produzidos por filósofos, pensadores ou mesmo aventureiros que se enquadravam nessa movimentação da busca pelo maravilhoso (Greenblatt, 1996, p. 37-39).

Por outro lado, uma nova burguesia mercantil tomava parte de uma revolução comercial em que o bulionismo<sup>39</sup> orientava as trocas comerciais. Ou seja, o acúmulo dos metais ia de encontro aos princípios católicos e modificava a configuração fundiária de várias cidades europeias. Era uma época em que afloravam os burgos, traços da cidade que seguia os movimentos de modernização.

Nesses séculos XV e XVI, o capitalismo mercantilista fundamentava as bases das transações econômicas, estimulando a riqueza através do monopólio que foi, durante muito tempo, o problema para as organizações do espaço no feudalismo. Contudo, já se anunciava um declínio das relações dentro do absolutismo, pois as relações de trocas comerciais não participavam na distribuição igualitária dos bens. Nas palavras do professor Falcon: “A sociedade do Antigo Regime, além de aristocrática na essência, era também fortemente hierarquizada e, ao menos em princípio, tendente ao imobilismo das relações sociais” (Falcon, 2000, p. 32).

### **Utopias modernas**

As utopias renascentistas encontram em Thomas More (1478-1535) uma amálgama dessa relação entre novos saberes, o maravilhoso e uma determinada crítica a uma estrutura político-social. Apesar de não estar no contexto italiano, More traz na sua obra *A Utopia* (1516) uma representação da ilha que seria o espaço ideal para o governante estar em plena harmonia com o seu povo. A natureza também ocupa um papel fundamental, demonstrando um caráter imaginativo dos pensadores do Renascimento. A *virtu* permeia a

---

<sup>39</sup> O Bulionismo foi a teoria comercial que definia a riqueza de um país pela quantidade de ouro que ele possuía. Essa política monetária era importante porque definia que se um país tivesse mais riquezas no seu interior e que essas riquezas fossem mais acumuladas, maior seria seu poder de consumo no mercado externo. Passava ainda pela questão mercantilista de acúmulo de capitais.

realidade de Utopia e ali estava a ilustração da vida comunitária ideal, mesmo que a esfera privada fosse praticamente inexistente (Cavalvante, 2002, p. 39-40).

Há uma tentativa de representação paradisíaca da Utopia de More; contudo, ela nos parece mais uma representação de um governo ideal, de um projeto de sociedade e mesmo de Estado mais afeito aos valores “modernos”. Nesse sentido, percebe-se que “a sociedade ali descrita não se confundiria com a ideia de paraíso, pois era essencialmente urbana e, além disso, não havia espaço para a ociosidade: as pessoas trabalhavam e guerreavam” (Cavalvante, 2002, p. 40). Sobre as diversas interpretações da Utopia, tem-se, através de Gerd Bornheim, amplas reflexões:

Como interpretar as utopias? Enquanto suficiência da fantasia literária? Isso nem existe. Como texto programático a ser posto na prática política? Demasiado cedo para isso, e nem o autor da mais famosa das utopias, Tomás Morus, político e primeiro-ministro inglês, perdeu o seu tempo com tal tipo de empenho. Seria então uma espécie de nostalgia do paraíso perdido? Mais fácil seria considerar o lugar da utopia como a superação daquele velho paraíso já tão desfalcado em sua zoologia. Seria o seu oposto, um aceno à construção do futuro? (Bornheim, 1998, p. 35).

A maioria das cidades europeias viveram fora da dinâmica “imaginativa” de More, definidas sob as práticas mercantis, nas quais os Estados iniciaram um processo de fortalecimento. Apesar da entrada de capitais na vida cotidiana ter alavancado a individualidade, acredita-se que o mercantilismo seria a transição do sistema feudal para as estruturas mais complexas do capitalismo (como hoje conhecemos), sobretudo durante a constituição de uma monarquia de cunho absolutista. Ou seja, o *Ancien Régime* representou o esgotamento da economia capitalista baseada no monopólio, representando o fim de um sistema que engessou as divisões de classe na Europa (Falcon, 2000).

Uma possível análise para as utopias no contexto da Época Moderna, diz respeito ao conjunto de transformações artísticas e culturais às quais já nos referimos anteriormente. Contudo, o terreno da ciência política pode ter tido as suas teorias mais bem representadas a partir das contribuições de Thomas More.

Porque as utopias representam uma cuidada desconstrução de tudo aquilo que o homem novo estava construindo para si mesmo e os seus pósteros. Realmente, o bom selvagem e as populações utopistas nada têm a ver com os novos valores – a autonomia, o individualismo, o poder político, o Estado nacional, o trabalho, a propriedade privada, o capitalismo, o poder da ciência, a cidadania plena, e por aí afora (Bornheim, 1998, p. 35).

Em linhas gerais, a Época Moderna carrega esses sistemas de investimento na economia, a busca por novos saberes e ainda a abertura das fronteiras do mundo, possibilitando múltiplas

interpretações que demonstram um processo e não se tornam anacrônicas se for mostrado de forma que elas se interligam. Não que o objetivo seja mostrar as fases do capitalismo, mas demonstrar como renascimento, descobertas científicas e as estruturas econômicas iniciam um processo de abertura do mundo para outros espaços geográficos e mentais.

Nesse sentido, culminou-se, ao mesmo tempo, com a acesso às mudanças importantes na compreensão do que seria o gênero humano e toda sua singularidade, mas também o diferente surgiu com muita força através “das divisões as quais forçam o homem a entender o mundo que habita e a saber as proporções desse mundo: terras habitadas, habitantes exóticos, animais, vegetais etc.” (Rodrigues, 2000, p. 193).

Através do aprofundamento dessa multiplicidade de contextos, é possível ainda perceber como se daria o processo que levava à criação dos Estados e das suas respectivas identidades dos estados nacionais ocorridos no final da Era Moderna, com o advento das revoluções burguesas e o iluminismo. A passagem de etapas como estas é discutida a partir de uma apropriação do pensamento de Tzvetan Todorov:

Não creio que a história obedeça a um sistema, nem que suas pretensas “leis” permitam deduzir as formas sociais futuras ou presentes- Acredito, porém, que tomar consciência da relatividade, e, portanto, da arbitrariedade, de um traço da nossa cultura já o desloca um pouco; e que a história (não a ciência, mas o seu objeto) não é mais do que uma série de deslocamentos imperceptíveis (Todorov, 1999, p. 305).

A proposta do capítulo primou por uma interpretação diversificada dos autores que se debruçaram nos estudos ao longo desse período, expondo ainda mais a circulação das ideias e as conexões culturais que surgiam com o advento da Modernidade. Contudo, romper os discursos dos “gigantes” representa um desafio de análise, sobretudo porque a Época Moderna esteve ainda atrelada, em certa medida, aos aspectos do Medievo. Buscou-se compreender novos debates para além das “antigas” definições de uma historiografia centrada apenas nos seus próprios conceitos reificados de moderno e modernidade, mas quanto a isso não será possível o aprofundamento.

### **Considerações finais**

Compreendendo que há uma produção hegemônica da circulação de saberes e modelos científicos de explicação do mundo que foram constituídos, essencialmente partindo do Ocidente, atendendo a interesses econômicos e políticos específicos, o presente capítulo se insere dentro de um amplo desafio intelectual-científico proposto por diferentes áreas e pesquisadores responsáveis pela árdua tarefa de “descolonização do conhecimento”. Ao

escrever esse breve ensaio, idealizou-se realizar uma grande ruptura com que foi produzido sobre essa temática até agora; contudo, não foi possível romper com os cânones da História Moderna, mas tão somente demonstrar algumas questões que fazem referência a esse tempo histórico, tão rico de análises e interpretações.

Torna-se necessário transcender esse modelo mais hegemônico de ciência e de razão científica de base ocidental “[...] que se arroga o poder e o conhecimento que permitem classificar e dominar o resto da humanidade” (Mignolo, 2004, p. 676-677). Nesse contexto, é-nos proposto a todo momento romper com essas estruturas de pensamento nas quais subentende-se que só pode haver uma interpretação única.

Nossa proposta foi mostrar o quanto é possível essa visão mais abrangente e mais compromissada com a saída do lugar comum do pesquisador, buscando romper com o eurocentrismo e com os vícios que nos impedem de perceber o “outro” em toda a sua especificidade. Assim, defende-se um distanciamento que o historiador necessita realizar das perspectivas pré-concebidas da temática para poder contribuir mais eficazmente com análises menos contaminadas por esse sistema de “apropriação do saber”, o qual, muitas vezes, levou o historiador a repetir as mesmas análises.

Buscou-se nas abordagens suscitadas pelo historiador Jack Goody, cuja obra visa colocar em xeque algumas interpretações historiográficas que podem ter comprometido as narrativas ou, no mínimo, colaborado para normatizá-las. Nesse sentido, a obra de Goody *O Roubo da História* (2015) é uma importante ferramenta metodológica para compreender as análises eurocêntricas muito presentes nas produções acerca da Idade Moderna.<sup>40</sup>

A revisão das temáticas relacionadas à História Moderna não escapa da demanda pela virada epistemológica que demonstra a necessidade de aprofundamento de um processo de “descolonização dos saberes”, o que pode ser extremamente relevante para produção de novas perspectivas sobre os discursos e as interpretações dos estudos clássicos sobre o “moderno”. O que não significa, em hipótese alguma, desconsiderar o que foi produzido pelos pensadores europeus, mas sim o entendimento de que “[...] não pode haver um caminho, uni-versal. Tem de haver muitos caminhos pluri-versais” (Mignolo, 2004, p. 676-677).

---

<sup>40</sup> Em certo sentido, a maior contribuição de Goody é “mostrar como a Europa não só tem negligenciado ou representado mal a história do restante do mundo e, em consequência, interpretado equivocadamente sua própria história, mas também imposto seus conceitos e períodos históricos” (Goody, 2015, p. 18). Sendo, portanto, adequada a proposta de seguir as releituras dos clássicos através dessa nova perspectiva.

A querela entre antigos e modernos foi um dos primeiros debates historiográficos de que se tem notícia, pois perpassou desde fins da Idade Média até o Iluminismo europeu; entretanto, foi nesse contexto que se desenvolveu a ideia de Idade das Trevas, fazendo um recorte entre um tempo passado de obscurantismo e o presente mais promissor para os pensadores da Nova Era. Percebe-se, assim, que a noção entre novo e velho ainda era muito forte para esses intelectuais, como por exemplo Pico della Mirandola, quando escreve para Pietro Bembo dizendo “somos maiores que os antigos” (Rodrigues, 2018, p. 112). Isso demonstra que a querela entre antigos e modernos teve uma forte característica retórica, porque foi capaz de suscitar debates fundamentais para o período e até hoje.

### Referências:

- BORNHEIM, Gerd. A descoberta do homem e do mundo. In: NOVAIS, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras; MINC–FUNARTE, 1998.
- BROTTON, Jerry. *O bazar do Renascimento: da rota da seda a Michelangelo*. São Paulo: Grua, 2009.
- BURCKHARDT, Jacob. *Civilization de la Renaissance en Italie – Tome 1*. Paris: Brodard et Taupin, 1958.
- BYINGTON, Elisa. *O projeto do Renascimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.
- CAVALCANTE, Berenice; KAMITA, João Massao; JASMIN, Marcelo; PATUZZI, Silvia. *Modernas tradições: percursos da cultura ocidental – século XV–XVII*. Rio de Janeiro: Access Editora, 2002.
- FALCON, Francisco. *Mercantilismo e transição*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- GARIN, Eugenio (org.). *O homem renascentista*. Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Cia de Bolso, 2016.
- GOODY, Jack. *O roubo da história: como os europeus se apropriam das ideias e invenções do Oriente*. São Paulo: Editora Contexto, 2015.
- GREENBLATT, Stephen. *Possessões maravilhosas*. São Paulo: EdUSP, 1996.
- HARTOG, François. *Anciens, modernes, sauvages*. Paris: Éditions Galaade, 2005.
- HAZARD, Paul. *A crise de consciência europeia (1680–1715)*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2015.
- HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- JASMIN, Marcelo Gantus; JUNIOR, João Feres (org.). *História dos conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2011.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. São Paulo: Editora Unicamp, 1994.

MAYER, Arno. *A força da tradição: a persistência do Antigo Regime*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MIGNOLO, Walter D. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004.

MORE, Thomas. *A Utopia*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1984.

RODRIGUES, Antonio Edmilson M. A querela entre antigos e modernos: a genealogia da modernidade. In: RODRIGUES, Antonio Edmilson M.; KAMITA, João Masao (org.). *História Moderna: os momentos fundadores da cultura ocidental*. Petrópolis: Editora Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2018.

RODRIGUES, Antonio Edmilson M.; FALCON, Francisco José Calazans. *Tempos modernos: ensaios de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.



## O *Scavuzo Negro*, a devoção dos brancos e a nova conversão das Índias: o projeto antropológico franciscano entre a Sicília e as América na época colonial<sup>41 42</sup>

Claudia Salvia<sup>43</sup>

### Introdução

À guisa de explicação inicial o *Scavuzo Negro*, trata-se de Benedetto Manasseri (1524-1589), conhecido na Itália como *San Benedetto, il Moro* (São Benedito, o Mouro), chamado geralmente de *São Benedito* ou *San Benito de Palermo* no contexto ibero-americano. As notícias relativas ao culto e à história da vida desse santo da Ordem dos Laicos Reformados de São Francisco, de descendência africana e escravizada, mas nascido na Sicília, serão analisadas e discutidas no presente texto. Faz-se importante justificar a utilização da expressão nominal “*scavuzu negro*”, explicar os significados etimológicos e a genealogia. Em primeiro lugar, conforme o hagiógrafo siciliano Antonino Randazzo, “*scavuzo negro*” era o modo pelo qual Benedetto se definia: “[...] eu sou apenas um escravinho negro” (Randazzo, 1625, p. 134). Espantava-se, de fato, com a sua fama pública e com as muitas pessoas que em Palermo lhe pediam curas milagrosas e conselhos, e, querendo permanecer humilde como São Francisco, lembrava em voz alta não ser nada além de um “escravo negro”. A questão relativa a ter nascido escravo ou não é controversa e, ainda hoje, é objeto de discussão. Ao leitor, lembremos que se confrontará com tal polêmica na terceira parte deste texto.

---

<sup>41</sup> Texto inédito escrito especialmente para este livro. Redigido em italiano com o título: “*Lo scavuzo negro, la devozione dei bianchi e nova conversione dell’Indi. Il progetto antropológico franciscano tra Sicilia e le Americhe in epoca coloniale*”. Traduzido para a língua portuguesa por Victor Villon (mestre e doutor em História pela PUC-Rio, Brasil).

<sup>42</sup> Este trabalho é o resultado de uma trajetória de estudos antropológicos que começou em 2018 no Brasil, durante uma estada de pós-graduação no Instituto de Relações Internacionais (IRI) da Universidade de São Paulo (USP) e que resultou, no ano de 2023, em um projeto de tese de doutorado sobre *El Culto a Benedetto el Moro de Sicilia em América central (O Culto de Benedito o Mouro da Sicília na América Central)* a ser desenvolvido no programa de Doutorado em *Societat i Cultura: Historia, Antropologia, Arte i Patrimoni* da Universidade de Barcelona (UB), no âmbito do projeto I+D+i PID2023-147467NB-I00 *Las alteridades de la nación. América Latina, mediados del siglo XVIII-mediados del siglo XX*. Entre os anos de 2018 e 2022, o estudo sobre o culto a Benedito o Mouro foi conduzido no programa de Doutorado em História da América da Universidade de Salamanca (USAL) e teve como objetivo de pesquisa a circulação, a implementação e a interpretação devocional no Estado do Brasil durante a União Ibérica (1580-1640). Os resultados daqueles anos de estudo nos arquivos, bibliotecas, centros de pesquisa e Universidades da Europa e da América Latina foram apresentados em congressos internacionais, conferências, seminários de pesquisa etc. e divulgados em duas publicações científicas que constam nas referências bibliográficas. Simultaneamente, o estudo às “avessas” (Sorgoni, 2013, p. 337) das fontes primárias, e de certas evidências etnográficas, abriram o campo a novos territórios e levantaram questões e hipóteses de pesquisa que neste capítulo são compartilhadas em certas partes de forma inédita.

<sup>43</sup> A autora é antropóloga pela Universidade de Bolonha, mestre em Antropologia Cultural e Etnologia pela mesma universidade, doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura: História, Antropologia, Arte e Patrimônio da Universidade de Barcelona.

### O *Scavuzo* negro: uma explicação etimológica

No que concerne à etimologia da expressão “*scavuzo*”, a primeira observação é que se trata de uma estropiação da palavra italiana “*schiaivo*”. Conforme o que sugere uma pesquisa ainda em curso em léxicos sicilianos, o núcleo “*scavuzz-*” remete a pessoas que têm os cabelos hirsutos e pouco cuidados no aspecto e que se dedicavam a trabalhos relacionados à limpeza ou à escravidão. Por conseguinte, se considerarmos as implicações histórico-semânticas dos significados até aqui retraçados, é possível aventar a hipótese de uma relação mais concreta entre as palavras “*scavuzzu*”, “*africano*” e “*schiaivo*”. Outros significados regionais associam, além disso, o núcleo “*scavuzz-*” às palavras “*frumento*” e *caracol* (Varvaro, 2014). Em todo caso, é necessário considerar que “*Scavuzzo*” é um sobrenome bem difundido em geral, em Palermo e na Sicília, mas também na Itália, sobretudo nos territórios de emigração siciliana, como, por exemplo, nas regiões do Piemonte, da Lombardia, da Toscana e do Lácio etc.

O estudo genealógico, ainda parcial, revelou que em Palermo, no ano de 1500, existia um tabelião de nome Giacomo de Scavuzzo. Considerando que as interpretações etimológicas sejam adequadas e a notícia sobre Giacomo de Scavuzzo esteja correta, nos perguntamos: Que coisa há em comum entre um tabelião e um escravizado? Uma hipótese é que a relação com a condição de escravo remonte a tempos mais antigos do que o século XVI e que naqueles anos “*Scavuzzo*” tenha se tornado um sobrenome. Segundo essa interpretação, a expressão nominal usada por Benedetto é uma “sobrevivência” (Tylor, 1871) ainda difundida na linguagem dialetal em uso em Palermo no ano de 1500. Em todo caso, para aqueles que na Sicília do século XVI tinham o sobrenome “*Scavuzzo*”, seria possível haver um vínculo com a escravidão.

Frei Antonino Randazzo é aquele que melhor conheceu os testemunhos dos correligionários de Benedetto (Benedito) Manasseri, segundo os quais o “frade negro” foi visto e ouvido várias vezes rezando insistentemente “[...] pelos infiéis e pela nova conversão das Índias [...]” (Randazzo, 1625, p. 140). Randazzo recorre frequentemente ao uso da palavra “*Indi*” (Índias) para referir-se aos territórios dos vice-reinos das Américas e ao Estado do Brasil, aos quais, como é notório, além de capitães, navegantes, militares, colonos e cronistas, chegaram dos Impérios da Espanha e de Portugal também padres, frades e agentes evangelizadores das ordens religiosas, entre as quais encontravam-se os franciscanos, que foi a primeira Ordem da Igreja de Roma a difundir a mensagem evangélica e a estabelecer um contato com os nativos<sup>44</sup>. Por conseguinte, Benedito estava a par dos projetos evangelizadores que os

---

<sup>44</sup> Sobre essa temática, há um vasto campo de fontes primárias, por exemplo: Conceição, 1733; Jaboatão, 1858; Mendieta, 1870; Sahagún, 1829 e a literatura é florescente; consideramos, ao menos, as seguintes referências:

seus correligionários estavam a empreender no ultramar e elevava as suas orações para que ocorresse a “nova conversão”.

O que presumivelmente ignorava é que, depois da sua morte, a devoção entorno dele cresceria onde quer que tivessem chegado suas relíquias e imagens, junto das notícias dos seus milagres e prodígios, ou seja, nos Reinos da Espanha e de Portugal, no Estado do Brasil, na Nova Espanha, no Reinos da Guatemala e em Angola etc. A propósito, o que o hagiógrafo em questão entendia por “nova conversão”? Qual era a relação entre Benedito, o Mouro, e a evangelização das “Índias”? A hipótese que seguiremos nestas páginas é que o projeto evangelizador franciscano vigente nas Américas, em 1625, era também um projeto antropológico de regeneração social a partir de ideias do cristianismo primitivo (Maravall, 1949, p. 208). Seria, talvez, essa “nova conversão” à qual fazia referência Antonino Randazzo? Uma conversão para uma Humanidade “nova”?

Segundo essa hipótese, o adjetivo “*nova*” ou “*nuova*”, ao lado da palavra conversão, reforçaria a ideia de transformação da sociedade com projetos e expectativas inéditos. Outra hipótese exige considerar o adjetivo como uma “nova” tentativa de conversão em relação a outra que não logrou bom termo. Para compreender a fundo o uso da palavra “conversão” feito por Randazzo, é oportuno inserir tais análises no vasto cenário do Milenarismo (Filoramo, 1999). Compreende-se que para os franciscanos, de fato, a conversão transcenda, mas não prescindia da adesão ao cristianismo, porque aponta para a mudança social. Nessa perspectiva, “conversão”, “transformação” e “regeneração” tornam-se sinônimos. A hipótese sustenta que, em finais do século XVI, os franciscanos vislumbrassem a possibilidade de forjar na pessoa de Benedetto Manasseri um modelo de santidade e de devoção que fosse capaz de gerar uma transformação social radical.

Esta contribuição tenta esclarecer um segmento das dinâmicas político-religiosas que, no âmbito da União Ibérica (1580-1640), aproximaram franciscanos, devotos, elites, escravizados e *infieis* dos Reinos da Sicília, da Espanha e de Portugal, da Guatemala e do Estado do Brasil após a circulação de imagens, relíquias e notícias de milagres de São Benedito, o Mouro (*San Benedetto il Moro*),<sup>45</sup> com a hipotética consequência de ter gerado um modelo

---

Botta, 2022; Freyre, 1959; Gruzinski, 1999; León-Portilla, 1999; Maravall, 1949; McClure, 2017; Salvia, 2022; Todorov, 1996.

<sup>45</sup> “Alguns autores chamaram-lhe de o Mouro, dizendo-o filho de pais mouros de ascendência africana, pretos, que viviam na Sicília e eram escravos cristãos” (Cadornega, 1681, p. 27). O Mouro é Benedetto Manassari, o “*scavuzu negro*”, ao qual se faz referência na primeira nota. Esse franciscano foi beatificado, no ano de 1743, pelo Papa Bento XIV e canonizado, no ano de 1807, pelo Papa Pio VII. Benedito nasceu na Sicília sob o reinado de Filipe II, uma época na qual o Mediterrâneo era cenário de conflitos entre cristãos e otomanos e, por tal, atravessado por corsários, prisioneiros de guerra, “religiosos”, cristãos, muçulmanos, conversos, traficantes de escravos, escravizados e soldados (Fiume, 2009). Nesse contexto chegaram à Sicília também “Christofaro Manasari e [...]

plural, e unificador da santidade e da devoção. No dia 4 de abril de 1589, morria em odor de santidade, em uma humilde cela do Convento dos Frades Franciscanos Reformados de Santa

---

Diana l'Arcan, de cor negra, descendentes de Etíopes”, os futuros pais de Benedito, que era obviamente “de cor negra como os seus genitores”, ainda que tivessem nascidos cristãos na mesma terra, “a mãe era livre e o pai subjugado, mas depois da morte do senhor foi alforriado, [...]” (Randazzo, 1625, p. 125). Segundo a hagiografia siciliana de 1625, a mãe de Benedito era, portanto, livre e não escravizada, como escreveria, em 1681, o militar e historiador português Antonio de Oliveira Cadornega. Na interpretação de Antonino Randazzo, Benedito nasceu livre como a mãe. Contudo, uma hagiografia, escrita em 1611, pelo franciscano de Valladolid, Antonio Daza, diz outra coisa, ou seja, que a mãe de Benedito “foi uma negra, escrava de um cavaleiro da casa de Lança: e assim o filho seguindo a condição materna, nasceu negro e escravo, ainda que de tão linda inclinação [...]” (“*fue una negra, esclava de un Cavallero de la casa de Lança: y así el hijo siguiendo la condición de su madre, nació negro, y esclavo, aunque de tan linda inclinación [...]*”) (Daza, 1611, p. 836). Qual é a “verdade”? Na ausência de atos notariais relativos ao nascimento de Benedetto Manasseri, é possível formular algumas hipóteses. Em primeiro lugar, visto que, tanto no âmbito português, como no âmbito espanhol, circulava a informação de que o “frade negro” nascera na condição de escravizado, isso nos levaria a crer que fosse de fato assim. Entretanto, é oportuno considerar que Antonino Randazzo é o mais “próximo” do “frade negro” e espera-se que tenha recolhido informações precisas a respeito da vida de Benedetto Manasseri, porque, no ano de 1620, por vontade de Benigno de Genova, ministro geral da Ordem Seráfica, foi nomeado postulador da canonização. Por tal razão, teve acesso a fontes primárias emitidas pelos agraciados por milagres, por testemunhas oculares de eventos prodigiosos, por frades e por cidadãos comuns que conheceram Benedito ou ouviram falar deste. Além disso, Randazzo serviu-se de informações recolhidas anteriormente pelo comerciante Gian Domenico Rubiano, amigo e devoto de Benedito e promotor da causa de santificação até o ano de 1613. A versão de Antonino Randazzo poderia ser a mais fiel. É preciso, entretanto, considerar que o hagiógrafo siciliano escrevera com um intuito: tornar efetiva a canonização do “frade negro”. Randazzo quer, por isso, suscitar a aprovação da Sacra Congregação dos Ritos (*Sacra Congregazione dei Riti*) e da máxima autoridade, ou seja: o Papa Urbano VIII. É oportuno considerar que no século XVII a posição social de um negro de descendência africana e escravizada não fosse vantajosa. O tráfico atlântico estava em curso e Randazzo temeria declarar que Benedito tivesse nascido com o status de escravizado, o que poderia comprometer contrariamente a canonização. Por outro lado, porque estava em curso o tráfico de africanos para a Europa e para as Américas, também Antonio Daza escreveu com esse escopo: Qual? Criar um modelo hagiográfico de santidade e de devoção útil à evangelização dos africanos escravizados, não somente nas colônias americanas, mas também nos Reinos da Espanha e de Portugal. Não obstante, a devoção prosperou de modo capilar tanto entre brancos, indígenas, mestiços e mulatos, por consequência inesperada que favoreceram a proximidade entre a diversidade que estava em jogo e geraram novas apropriações e interpretações locais do culto. Vale a pena, no entanto, reforçar o que foi dito na primeira nota, isto é, que Benedito considerava-se um “*scavuzo negro*”. É preciso observar, por tal, que o hagiógrafo siciliano se contradiz ao escrever que o “frade negro” nasceu livre, mas que se considerava como um “escravo”. Seria possível que Benedito fizesse referência a ser “escravo” de Deus e humilde servo da Humanidade? Na dúvida e por voto de fidelidade com o que o frade declarara ser, escolheu-se desse modo considerá-lo um negro descendente de escravizados. De qualquer forma, Benedetto Manasseri nasceu em “San Fradello” (Randazzo, 1625, p. 125). Com a idade de 21 anos aderiu ao movimento eremítico guiado pelo terciário franciscano Girolamo Lanza, fazendo voto de pobreza, obediência e castidade. Vivía em oração e contemplação, comia ervas cruas, pão e praticava a autoflagelação em busca da perfeição. Benedito teria aperfeiçoado as suas virtudes perseguindo o ideal eremítico e de pobreza franciscanos, foi então que forjou o próprio modelo de santidade. Por 17 anos permaneceu com Lanza em “lugares solitários e longe de todo tipo de conversação”. Durante esse período, “adquiriu grande perfeição e o Senhor começou a demonstrá-la e fazê-la pública ao mundo através de milagres [...]” (Randazzo, 1625, p. 130). Visto que o movimento seria suprimido por ordem do Papa Pio IV, no ano de 1562, Benedito entrou no Convento de Santa Maria de Jesus dos Frades Menores Reformados de São Francisco de Palermo (*Convento di Santa Maria di Gesù dei Frati Minori Riformati di San Francesco a Palermo*), encarregando-se de diversas atividades: foi cozinheiro, depois guardião e mestre dos noviços. Mesmo sendo analfabeto, o frade Benedito manifestaria as virtudes seráficas da caridade e da mortificação, o rigor da castidade e da pobreza, a sabedoria infusa e a clarividência. A sua fama de taumaturgo difundiu-se por toda a Sicília e os cidadãos concederam-lhe o título de “santo vivo” (Fiume, 1998, p. 37). Entre os devotos encontravam-se a arraia-miúda, mas também agentes da Coroa da Espanha e de Portugal, elites das instituições eclesiásticas e políticas, nobres e membros da Inquisição que iam ter com o frade em busca de conselhos (Fiume, 1998, p. 36). O *corpus* hagiográfico informa-nos que Benedito teria a capacidade de multiplicar os alimentos, curar os doentes e ressuscitar os mortos (Daza, 1611; Randazzo, 1625; Tognolotto, 1667; Conceição, 1744). No ano de 1652, o Rei Filipe IV outorgou a Benedito o título de co-padroeiro de Palermo.

Maria de Jesus (*Convento di Santa Maria di Gesù*), em Palermo, Benedetto Manasseri,<sup>46</sup> o “*scavuzo negro*”, mas o povo já o havia transformado em santo, “ainda que com a ajuda dos franciscanos” (Morabito, 2000, p. 244). Aquele taumaturgo analfabeto e vidente, descendente de escravizados africanos, predissera a sua própria morte. Assim escreveu, em 1625, Antonino Randazzo, na *Vita et Miracoli del Beato Benedetto da San fratello*.

### **Memória, testemunho e historiografia**

A hagiografia guarda os testemunhos dos acontecimentos miraculosos<sup>47</sup>, que foram declarados durante o processo pelos devotos agraciados com os milagres, assim como pelas testemunhas oculares, na sua maior parte sicilianos; no entanto, naquele quatro de abril não ocorreria uma multidão ao convento, como temiam os frades, tanto que haviam dito a Benedito: “Quando da vossa morte, havemos de ter trabalho com o povo, porque serão muitos os que virão”, mas o “frade negro” disse-lhes que não se preocupassem: “Não haveis de ter trabalho [...] porque no dia em que eu morrer não virão multidões ao convento para as minhas exéquias”. Benedetto Manasseri, de fato, morreu às dezoito horas, de uma terça-feira de Páscoa da Ressurreição: “[...] iam as gentes de toda a cidade em uma festa particular e a sua morte não se fez conhecida naquele dia [...]” (Randazzo, 1625, p. 166). Além disso, devido à distância entre o centro de Palermo e o Monte Grifone, onde se situa o convento, ou seja, fora das muralhas da cidade, a população não ouviu o repicar dos sinos. Os frades tiveram então tempo para lavar o corpo e prepará-lo para o sepultamento que ocorreu à meia-noite daquele mesmo dia na fossa comum (Fiume, 1998, p. 7).

A rapidez com que o corpo do frade foi sepultado deve-se a duas razões: em primeiro lugar, era preciso impedir o ímpeto dos devotos em se apropriarem de partes daquele corpo considerado sagrado; em segundo lugar, os frades precisavam evitar manifestações de

---

<sup>46</sup> Seguindo o costume já consagrado na língua portuguesa, assim como em várias outras línguas, os nomes de reis, papas e santos são traduzidos e, de tal forma, aqui procedemos, quer dizer: “Benedetto” foi traduzido como “Benedito” e “Benedetto il Moro” como “Benedito, o Mouro”; entretanto, quando o personagem analisado é referido com o seu sobrenome: “Benedetto Manasseri”, achamos por bem não realizar a tradução, considerando que, no dito caso, a autora alude mais ao personagem na sua condição de indivíduo nascido na Sicília, no século XVI, e que só posteriormente viria a se tornar santo. [N.T.]

<sup>47</sup> Os processos apostólicos conduzidos pelo frade Antonino Randazzo, em 1625, em Palermo, basearam-se em 219 testemunhas, das quais 127 eram homens e 91 mulheres. Entre os homens, 9 eram médicos e 36 frades menores observantes de São Francisco. Entre as mulheres, 9 eram terciárias franciscanas. O restante das testemunhas era proporcionalmente variado: criadores de gado, artesãos, conselheiros reais, inquisidores, tabeliães, nobres, pastores, religiosos etc. Foram 90 os miraculados que declararam ter sido curados por Benedito ou por uma de suas relíquias; 18 foram os casos de profecia; 7, os casos de acontecimentos maravilhosos, por exemplo, os anjos que teriam ajudado Benedito na preparação do almoço. Entre os outros prodígios declarados no âmbito do processo, dignos de nota são os supostos casos de ressurreição e de exorcismo.

adorações públicas, visto que Benedito ainda não havia sido oficialmente canonizado. Ainda assim, “[...] no dia seguinte foi a visitar o seu sepulcro, quase toda a cidade” (Randazzo, 1625, p. 166). Na obra pioneira sobre São Benedito, o Mouro, editada em 1998, pela *Biblioteca Comunale di Palermo*, Giovanna Fiume e Marilena Modica analisam o significado que o corpo de um santo tem para os fiéis e observam que, além de ser a materialização do que estes consideram sagrado, o corpo torna-se uma porta de acesso para a via da salvação de todos os males físicos e espirituais. É mister acrescentar que, mesmo depois da morte, o hábito monacal de Benedito continuaria a operar os mesmos milagres: “a sua fama chega à Espanha, com o ministro geral da Ordem [...], onde eram muitos aqueles que pediam uma relíquia” (Fiume, 1998, p. 37).

Em 2000, o pesquisador Vittorio Morabito publicou o resultado das suas pesquisas sobre a precoce difusão da devoção de Benedito, o Mouro, fora do Reino da Sicília. A partir de fontes primárias localizadas em arquivos e bibliotecas sicilianas e espanholas, por exemplo a *Biblioteca Comunale di Palermo* e o *Archivio di Simancas*, Morabito sustenta que, já nos primeiros anos do século XVII “[...] pequenas imagens, santinhos, estátuas de altares, estatuetas pessoais, pinturas [...]” (Morabito, 2000, p. 23) e relíquias haviam certamente chegado aos Reinos da Espanha e de Portugal, assim como até as Américas.

Cádiz, Lisboa, Madri e Sevilha foram epicentros da circulação de notícias sobre os milagres realizados na vida de Benedito e de objetos *sagrados* da sua propriedade, mas também de imagens votivas que o representavam. Lisboa e a cidade Andaluza foram a ponte para a introdução do culto nas colônias de ultramar. Na interpretação de Morabito, foram Portugal e o Brasil os lugares nos quais “São Benedito” deixou mais marcas: “[...] ali era evocado através de todas as formas de devoção: atitudes, estrofes populares, procissões, sermões [e] ritos, [...] o que foi favorecido pela união com a Espanha de 1580 até 1640 [...]” (Morabito, 2000, p. 244).

Como chegou exatamente o culto do Reino da Sicília até os Reinos da Espanha e de Portugal? Quem eram os devotos de Benedito em Cádiz, Lisboa, Madri e Sevilha? O que acontece com os significados da devoção? Segundo Vittorio Morabito, em 1606, o comerciante e devoto Gian Domenico Rubbiano enviara do Reino da Sicília um pedaço do hábito do “frade negro” à nobre senhora Vittoria, duquesa e condessa de Modica, que residia em Madri, e, no ano de 1607, uma parte do próprio corpo do frade. Mas a documentação que foi encontrada por Morabito revela algo a mais. O pesquisador escreve ter suficientes indícios para supor que, já em finais do século XVI, no *Puerto de Santa Maria*, existiria uma irmandade de negros

dedicada a “*San Benito de Palermo*”. Haveria ainda outra em Cádiz e, no princípio do século XVII, mais uma em Gibraltar.

Então, antes do envio das relíquias a Madri, alguém se interessara em difundir notícias e imagens de Benedito, o Mouro, nas irmandades de africanos de Cádiz. Mas quem o teria feito? Encontrava-se, no entanto, em Sevilha a irmandade negra mais viva e numerosa. Tratava-se da “*Hermanidad de los negros*” fundada entre os anos de 1393 e 1401 pelo arcebispo Gonzalo de Mena, denominada “*Nuestra Señora de los Ángeles*”, na qual, segundo Morabito, uma imagem de “*San Benedicto de Palermo*” (Morabito, 2000, p. 241) certamente era venerada no século XVII.

Naquela irmandade que, inicialmente, negava acesso a brancos e a mulatos, porque fora instituída com o único objetivo de oferecer apoio material e espiritual aos africanos deportados até Sevilha, com o transcorrer do tempo, passaria a aceitar membros, fossem estes brancos, negros ou mulatos, proprietários de escravos, escravizados, homens ou mulheres. Era um acontecimento inédito no culto de “São Benedito o Mouro”, porque diferentemente do Reino da Sicília, no qual os devotos — ainda que fossem diversos: pobres, ricos, nobres, até mesmo, agentes da Coroa e membros da Inquisição — eram, no entanto, todos brancos; já nos reinos de Portugal e da Espanha e, como veremos mais adiante, também no Estado do Brasil e no Reino da Guatemala, os devotos eram brancos, mas, sobretudo, negros, descendentes de africanos escravizados.

Segundo Morabito, com as suas qualidades de humildade, obediência e tolerância “[...] São Benedito fazia com que os irmãos negros e brancos vislumbrassem que um negro poderia também atingir a perfeição dentro do ordenamento social existente” (Morabito, 2000, p. 246). Certamente, por trás desse desenho antropológico de fraternidade e pacificação na diversidade, havia os franciscanos, cegos pela “Utopia político-religiosa”, segundo José Antonio Maravall (Maravall, 1949) e impregnados de *philia* e *agape*, segundo Gilberto Freyre (Freyre, 1959, p. 41). Na conferência que Werner Jaeger proferiu, em 1960, na Universidade de Harvard, o estudioso alemão insiste na confluência histórica dos significados da Paideia grega no cristianismo primitivo, o mesmo que, segundo Maravall, inspirara São Francisco e ao qual queriam retornar os franciscanos do século XVI e XVIII.

Aqueles frades buscaram nos ensinamentos do fundador da Ordem a ontologia da formação da Humanidade e, diante do áspero contraste em curso na sociedade escravagista na qual agiam, empenharam-se através de todos os meios para promover modelos devocionais que encarnavam aquilo que codificaram ser *Minor* e, por isso, súdito. Na antropologia franciscana, como nos lembra Jacques Le Goff, em seu livro sobre São Francisco de Assis: “[...] são os

desprezados da sociedade que são exaltados [...]. O mal social, por excelência, é o poder” (Le Goff, 2002, p. 117). Dentro de tal perspectiva, o “*scavuzo negro*”, além de se distinguir pelos “dons” intrinsecamente franciscanos de humildade: “[...] viam-no lavar os pés dos frades [...]” e de alegria: “viam-no sempre com o rosto alegre [...]” (Randazzo, 1625, p. 132-134), encarnava um modelo de sujeição dupla, visto que, além de ser descendente de africanos, era também descendente de escravizados e, como tal, poderia ser exaltado.

Mas para que um modelo exista e venha a ser imitado, é preciso primeiro construí-lo. Assim o fará Antonio Daza, em 1611, em Valladolid. O cronista da Ordem inseriu notícias sobre o “*fray Benedito de Sanfratelo*”, na *Cuarta Parte de la Cronica General de San Francisco y su Apostolica Orden* e ao lado do nome do frade acrescentou: “*llamado el Santo Negro*”. Daza foi o primeiro a escrever uma hagiografia sobre Benedito e o primeiro a dizer sem pejo que o frade siciliano nascera negro e escravo, mas também de boa índole. Com muita probabilidade, antes que Gian Domenico Rubbiano enviasse as relíquias de Benedito a Madri, imagens e notícias difundiram-se de forma capilar pelo Reino da Espanha durante o capítulo geral da Ordem que teve lugar em 1593, em Valladolid.

É possível que tenha sido naquelas circunstâncias que Antonio Daza recolheu informações mais detalhadas sobre Benedito e pôs-se de acordo com os seus correligionários para divulgá-lo na crônica de 1611. Naquele mesmo ano, Lope de Vega escreveu: *El Santo negro Rosambuco de la ciudad de Palermo* e isso confirma que no reino da Espanha Benedito já era conhecido oficiosamente como o “santo negro”; o que convinha à Coroa Hispano-Portuguesa, mas também aos próprios franciscanos. Se o rei Filipe III nutria interesses que os negros escravizados não se rebelassem, mas justamente o contrário, que fossem pacíficos e voluntariamente humildes, para os franciscanos, impulsionados pelo zelo evangelizador e os ideais de união e integridade humana, era a ocasião para *humanizar* os escravizados negros conferindo-lhes formas de dignidade. Não somente em Sevilha e em Cádiz instituíram-se irmandades formadas por negros em honra de Benedito, mas também em Lisboa, assim como, no Reino da Espanha, a devoção pelo “frade negro” era compartilhada com os brancos e acolhida pelos franciscanos nos seus respectivos conventos.

O franciscano português, Apolinário da Conceição, cronista-geral da Província seráfica do Rio de Janeiro e autor da hagiografia “*Flor peregrina por Preta*”, dedica diversas páginas à difusão do culto entre os brancos, de todas as classes sociais nas cidades do Reino de Portugal, por exemplo: em Leiria, no Porto e em Santarém. Além de informar detalhadamente a respeito de onde havia imagens de Benedito, o Mouro, nas colônias de ultramar, detém-se com maior atenção nos territórios que lhe eram mais próximos ou nos quais professavam frades com os

quais estava em contato. Segundo o testemunho de Apolinário da Conceição, a dupla adesão, tanto de brancos quanto de negros, que estava ocorrendo nos Reinos da Espanha e de Portugal, verificava-se também na Nova Espanha desde 1610, na capitania do Espírito Santo e do Rio de Janeiro desde 1612, nos Reinos do Peru e da Guatemala nos quais “[...] também de tempo antiquíssimo tem tão grande culto este Santo [...]” (Conceição, 1744, p. 256).

Nos mesmos anos, imagens e relíquias do “frade negro” chegaram também aos conventos franciscanos de Pernambuco, Rio de Janeiro, Salvador da Bahia e, a partir dos conventos dos frades, circularam pelas casas dos devotos brancos, onde moravam negros escravizados. Na conversão do Novo Mundo cheio de pessoas da mesma cor de Benedito, o “frade negro”, transportado pelos missionários, deu rapidamente prova de sua virtude (Fiume, 1998, p. 46). Sobre tal aspecto, Apolinario da Conceição narra o episódio de uma suposta ressurreição que teria ocorrido em 1612 na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro.

A intrincada história mostra a intercessão de uma imagem de Benedito para a reanimação de uma criança negra, filha de uma mulher africana escravizada, que exercia serviços domésticos na casa de uma senhora que tinha por nome Mecia de Castro. Parece que a criança engolira uma espinha, o que a fez ficar sufocada. Então, após tomarem conhecimento do ocorrido, a mãe e Mecia foram até o convento franciscano do Rio de Janeiro em busca de uma imagem de São Francisco a fim de que um milagre fosse feito; no entanto, o santo não curou a criança que, por sua vez, permaneceu em estado de coma. Naquela mesma noite, ambas voltaram ao convento em busca de outra solução e, por um dos frades, foram-lhes consignada uma imagem de Benedito. Ao retornarem à casa, a mãe teria apoiado a imagem do “frade negro” sobre o corpo inerte do filho que, na manhã seguinte, teria despertado. Em estado de estupor as duas mulheres teriam perguntado ao menino o que acontecera, e este respondeu que fora salvo por um parente seu, por um senhor negro como ele.

Independentemente da veracidade do ocorrido, resulta útil colher os significados do testemunho: o que pretende dizer Apolinário da Conceição? Em primeiro lugar, revela o papel médico-hospitalar que recobre o convento franciscano e, por conseguinte, o poder da Ordem sobre o território; em segundo lugar, informa a respeito da circulação e da utilização das imagens votivas de São Francisco de Assis e de Benedito, o Mouro, confirmando a fama que investia o “frade negro” e da intervenção franciscana na promoção do culto; em terceiro lugar, mostra um “território” no qual se configura uma relação paritária entre uma mulher negra escravizada e sua respectiva senhora: o da devoção.

Em “Flor peregrina por preta”, o cronista da Província Franciscana do Rio de Janeiro passa em revista numerosos fatos que testemunham o uso franciscano das imagens de Benedito

para favorecer a integração entre os diversos segmentos da população colonial: brancos, negros, mestiços, mulatos, nativos e seus descendentes. Não é necessário, de fato, omitir a propagação da devoção entre os indígenas da colônia porque “[...] os seus retratos e milagres [...]” Benedito “[...] fez muitas conversões daqueles povos índios [...] como se houvera certa relação dos nossos padres e dos seculares que estiveram naqueles postos [...]” (Randazzo, 1625, p. 140). Efetivamente, fontes primárias, ainda em fase de estudo, encontradas nos arquivos eclesiásticos da Cidade da Guatemala, revelam múltiplas redes de inter-relações afro-indígenas em torno do culto de *San Benito de Palermo*, entre os séculos XVII e o século XVIII, nos territórios da América Central.

As práticas em curso em El Salvador, na Guatemala e na Nicarágua — embora ainda não tenham suscitado suficiente atenção por parte da comunidade científica — nos dão prova de tal fato. Nesse ínterim, já no ocaso do século XVI, por iniciativa do Cardeal Mattei, protetor da Ordem, o corpo de Benedito fora retirado da fossa comum e transferido para a sacristia do convento. Não obstante, os devotos sicilianos manifestaram descontentamento e pediram às instituições que o corpo viesse a ser exposto na Igreja de Santa Maria de Jesus (*Chiesa di Santa Maria di Gesù*). Gian Domenico Rubbiano foi o porta-voz da vontade do povo e autor de inúmeras cartas dirigidas a Felipe III.

O rei, da sua parte, em 1608, ordenou aos seus agentes no Reino da Sicília que fossem vendidos quinze *scudi* para a construção de um caixão de prata, no qual deveria ser colocado o corpo do “frade negro”. Filipe III tinha interesse em que a devoção por Benedito crescesse e, no ano de 1608, solicita a colaboração do clero local. Ao arcebispo de Palermo escreveu que o beato e humílimo servo Benedito, com as suas relíquias e imagens, intercedia pela conversão dos “povos negros” nas Índias Orientais e Ocidentais e que, por tal, ordenava

[...] pôr o seu beato corpo em uma caixa de prata com a decência devida e mandá-la à Igreja [...] na qual maior [número] possam a todas as horas continuar a sua devoção. [...] Eu o Rei [...] (“[...] poner suo beato corpo en una caixa de plata con la decencia que es razón y mandarle alla yglesia [...] donde mayor puedan a todas horas continuar su devoción. [...] Io el Rey [...]”) (Randazzo, 1625, p. 176).

Naqueles anos, o interesse de Filipe III pela adesão dos africanos à devoção de Benedito permaneceu ferrenho. Durante a tramitação dos processos apostólicos que se desenrolaram em Palermo, em 1625, testemunhou também Andrea Ortolano, “[...] conselheiro de sua majestade neste reino da Sicília [...]” (Randazzo, 1625, p. 327), porque quis contar o que viu em Lisboa, em um dia do mês de agosto de 1619, na presença de Filipe III: “[...] eu vi [...] uma soleníssima procissão passar pelas ruas públicas e na presença do próprio Rei que, de uma varanda, a assistia [...]”. Era a solene “e devotíssima procissão *facta ad honorem* do Beato Benedito de Palermo

[...] era acompanhada por muitos escravos negros [...]” (Randazzo, 1625, p. 228) que desfilavam com milhares de lâmpadas e candeeiros acesos, e com bandeiras com a imagem de Benedito, o Mouro. Procissões similares à descrita por Andrea Ortolano certamente já haviam sido verificadas, em princípios do século XVII, no Estado do Brasil.

Frei Apolinário da Conceição faz referência a uma irmandade negra ativa em 1612 na “Villa da Victoria”, que operava dentro de um convento franciscano onde circulavam imagens votivas “[...] deste Benaventurado negro em a terra [...]” (Conceição, 1744, p. 258). Além disso, celebravam-se missas na igreja do convento em sua honra. Conforme a crônica, nas iniciativas da irmandade, participavam, ainda que com distintas funções, devotos “[...] não só pretos assim [como] brancos [...]” (Conceição, 1744, p. 269). Os negros da irmandade de Vitória reuniam-se em procissões pelas ruas da cidade com candeeiros, lâmpadas e bandeiras que afiguravam o “frade negro”. Ainda segundo Conceição (1744, p. 271), o mesmo acontecia

na cidade de S. Salvador da Bahia de todos os Santos, Metrópole do Estado do Brasil [...], onde “[...] no reformado Convento de N.P.S Francisco tem uma imagem do S. Benedito [...] e há uma Irmandade opulenta [...] e muitos Irmãos não só Pretos, como também muitas pessoas Brancas, posto que não acompanham estas nas funções públicas, [...]”.

Dessa forma, Apolinario da Conceição enfatizava a dimensão coletiva do culto a Benedito, o Mouro, no Estado do Brasil, bem como o papel crucial dos conventos franciscanos na criação de momentos de sociabilidade para africanos deportados, seus descendentes e, também para os brancos.

De resto, o seu papel de franciscano e cronista-geral da Província seráfica do Rio de Janeiro sugeria-lhe mostrar que aquele projeto hagiográfico, que começara com Antonio Daza, em Valladolid, não só obtivera êxito na empreitada de criar um modelo devocional para a evangelização dos negros, mas também se transformara em um projeto antropológico de aproximação entre “*Minor et Superior*” (Le Goff, 2002, p. 117). O modo com que isso aconteceu, escreveu Antonino Randazzo, foi “sem [...] indústria humana predicada, mas só em ver pintadas as suas figuras” (Randazzo, 1625, p. 135).

De fato, a dimensão miraculosa da conversão não podia ser ofuscada por eventuais estratégias evangelizadoras: era Benedito que, ao interceder com as suas imagens, convertia indígenas e negros (Fiume, 1998, p. 45). No que concerne ao que se esboçou em relação ao culto no Reino da Guatemala, Apolinário da Conceição fornece um indício, relatando na sua hagiografia de 1744 o testemunho do Frei Francisco Vidal, que entre os anos de 1713 e 1734 fora guardião do convento de São Francisco da Cidade da Guatemala e Custódio da Província Franciscana de Jesus. Segundo o referido frade — que quando escreveu se encontrava em Cádiz

— naqueles anos em que vivera na Cidade da Guatemala estava em atividade no convento franciscano uma irmandade de negros e mulatos que eram devotos de *San Benito de Palermo*. Frei Vidal descreveu as práticas religiosas que então se praticavam em devoção ao “frade negro” e se deteve na circulação e uso das imagens votivas e estatuetas de madeira fabricadas localmente. Como observa Giovanna Fiume, várias vezes nas suas contribuições, um culto se nutre de imagens, relíquias e “coisas aparentes” (Randazzo, 1625, p. 228). Efetivamente, sejam estas relíquias, imagens, estatuetas ou outros “fetiches”, todos os cultos se nutrem de objetos que os devotos codificam ser uma “hierofania” (Eliade, 2008, p. 11).

Em um estudo de 1999 sobre a santidade, Sofia Boesch Gajano remonta as raízes históricas do vínculo religioso, o que une um devoto católico a uma imagem ou a uma relíquia, a uma relação cultural com os cultos ligados à veneração dos fetiches da Antiguidade Ocidental. Também na África e nas América pré-colombiana eram realizados cultos nos quais eram utilizados “ídolos” e “fetiches”, e o fato fora percebido pelos franciscanos. Nos seus estudos sobre o imaginário religioso na Nova Espanha, Serge Gruzinski explica a ligação entre o processo colonizador e as estratégias evangelizadoras franciscanas que tiveram como meio de persuasão o uso de imagens das Virgens e dos santos.

Já em finais do século XIII, em missão na ilha de *Nivaria*, atualmente Tenerife, os frades de São Francisco serviram-se de estatuetas das Virgens para despertar entre os nativos guanches o maravilhamento, quando do fenômeno da suposta aparição milagrosa da Virgem Maria, que seria posteriormente codificada pelos frades dominicanos como *Virgen de Candelaria*, aproximando-os de tal forma do imaginário religioso católico, mas sempre “sem [...] indústria humana predicada”. Entretanto, como assinala o historiador francês, não se tratava de uma simples operação de substituição de imaginários, mas sim de um complexo processo de codificação e decodificação dos símbolos religiosos e dos significados histórico-culturais a estes associados. Por essa razão, sugere Gruzinski, a colonização do imaginário na Nova Espanha verificou-se só parcialmente, pois os nativos não conheciam os personagens representados nas imagens ou nas estatuetas; além disso, não se reconheciam nestas e, tampouco, encontravam no seu uso alguma utilidade.

Entre as razões imputadas ao sucesso das devoções a Benedito, o Mouro, nas Américas estaria, em primeiro lugar, a identificação com o símbolo religioso, tanto no sentido histórico como cultural: trata-se de um negro filho de escravizados, mas é também humilde e pobre, pertence à categoria dos oprimidos e daqueles que na vida tiveram menos; porém é potente, visto que miraculoso e, por tal, suscita expectativas. As suas imagens, relíquias e estatuetas são

usadas com curiosidade porque detêm eficácia taumatúrgica, pertencem ao mundo do sobrenatural, evocam histórias de operações mágicas, são investidas de sacralidade.

Frei Antonino Randazzo conhecia a eficácia semântica das relíquias do “frade negro” e, em inícios do século XVII, enviou uma destas “[...] ao padre comissário das Índias e outras a outros conventos nos quais [...] vai crescendo a sua devoção [...]” (Randazzo, 1625, p. 181), sancionando, assim, o início do culto de longa duração a Benedito, o Mouro, nas Américas.

### **Considerações finais**

Nestas páginas propomo-nos a verificar se seria possível sustentar a hipótese de um projeto antropológico franciscano em torno ao culto de Benedito, o Mouro, de tendência milenarista que tenderia a gerar formas de humanidades plurais e integradas. Algo que respondesse às exigências evangelizadoras franciscanas direcionadas à conversão do gênero humano às utopias de união e fraternidade que já haviam sido atingidas pelo cristianismo primitivo. Por isso, indagamo-nos sobre a relação entre a devoção a Benedito, o Mouro, e as múltiplas participações de devotos brancos, negros e indígenas, com o intuito de interpretar as razões das respectivas adesões ao símbolo religioso, as inter-relações recíprocas com os franciscanos e os eventuais desdobramentos políticos.

Começamos por lançar luz sobre o processo de conformação do culto no Reino da Sicília, no qual se assistiu o surgimento da devoção entre a arraia-miúda e personagens ilustres das instituições eclesiásticas e políticas, arrebatados pelos milagres de cura realizados por Benedetto Manasseri, tanto em vida como *post-mortem*, e por outros prodígios extraordinários registrados na hagiografia de 1625, escrita pelo postulador do processo de canonização, o franciscano Antonino Randazzo.

O acontecimento da morte do “frade negro” marca o início de novos significados do culto que, unidos às suas relíquias, passam, assim como às suas imagens e às notícias de seus milagres, primeiramente, ao Reino da Espanha e de Portugal e, pouco depois, às Capitanias do Espírito Santo e do Rio de Janeiro, à Salvador da Bahia e à Cidade da Guatemala. No tempo que decorre entre a morte de Benedito, o Mouro, ocorrida em Palermo em 1589, e o ano de 1744, data da edição da hagiografia de Apolinário Conceição, que se ateve à reconstrução histórica do culto fora do Reino da Sicília, sucedem-se os acontecimentos aqui narrados que devem ser entendidos como consequência da União Ibérica (1580-1640).

No trânsito por Cádiz, Sevilha e Lisboa, a devoção penetra pela primeira vez no meio dos africanos enredados no tráfico interatlântico de escravizados como persuasivo evangelizador, mas também em ocasiões de sociabilidade nas irmandades que surgem próximas

aos conventos franciscanos e, por isso, como instrumento de conforto material e espiritual e como porta de acesso para a reconfiguração das identidades e memórias na diáspora. Em Madrid, Leiria, Porto e Santarém, os casos de devoção registrados concernem aos fiéis brancos.

Viu-se, no entanto, que nas iniciativas das irmandades negras participavam também brancos, ainda que com papéis e funções diversas. Foi obra dos franciscanos a aproximação entre brancos e negros porque favoreciam ocasiões de encontro nos seus conventos, nos quais circulavam as imagens devocionais de Benedito, o Mouro, as suas relíquias e, logo, os seus milagres. Vimos que, em 1611, o franciscano Antonio Daza, cronista da Ordem, em Valladolid, estabelece a identidade de Benedetto Manasseri: nasceu negro e escravo, mas de índole boa. Depois da hagiografia de Daza, o culto radicalizou-se entre devotos negros que se tornaram ainda mais numerosos, quando as imagens de Benedito, o Mouro, chegaram ao Rio de Janeiro, em 1612.

Não obstante, o crescimento da devoção entre os negros não determinou a exclusão dos brancos, mas, ao contrário, teve início um processo religioso conjunto que, no Reino da Guatemala e em outros territórios das Américas, envolveria também os “infiéis” indígenas, assim como mulatos e mestiços. Em todo caso, essa sinergia devocional não se traduziria em perspectiva de paridade entre seres humanos, mas criaria momentos e percursos de pacificação.

Como se escreveu, de fato, o objetivo dos franciscanos não era gerar seres humanos “*Superiores*”, mas, ao contrário, queriam forjar “*Minores*”, ou seja, súditos. Benedetto Manasseri, transformado em “Santo negro” por Antonio Daza já em 1611, repetia ser um “*scavuzo negro*” e evitava a fama dos seus milagres e prodígios, o que o favoreceria. Os franciscanos que teceram os capítulos desta história não manifestaram publicamente a necessidade de abolir a escravidão; no entanto, tramaram para que negros, indígenas e oprimidos adquirissem maior dignidade e, junto aos brancos, construíssem espaços de diálogo e modelos identitários de humildade e impregnados de fraternidade. Talvez, nisso consista a “Nova Conversão” que os frades de São Francisco quiseram empreender com a promoção global do culto de São Benedito, o Mouro.

### **Referências:**

#### **Fontes primárias:**

CONCEIÇÃO, Apolinário da. *Flor peregrina por preta, ou nova maravilha da graça descoberta na prodigiosa vida do B. Benedito da S. Philadelpho*. Lisboa: Officina Pinheirense da Música e da Sagrada Religião de Malta, 1744.

CONCEIÇÃO, Apolinário da. *Primazia seráfica na região da América: novo descobrimento de santos, e veneráveis religiosos da Ordem Seráfica, que enobrecem o Novo Mundo com suas virtudes, e ações*. Lisboa, 1733.

DAZA, Antonio. *Cuarta parte de la Crónica General de San Francisco y su Apostólica Orden*. Valladolid, 1611.

JABOATÃO, Antônio Santa Maria de. *Novo orbe seráfico brásilico ou crônica dos frades menores da província do Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro; Typografia Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1858.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevissima relazione della distruzione dell'Africa: preludio della distruzione delle Indie*. Bologna: EMI, 1993.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Cristianismo y defensa del indio americano*. Madrid: Catarata, 1999.

MENDIETA, Jerónimo de. *História eclesiástica indiana*. México: Antigua Librería, 1870.

OLIVEIRA DE CADORNEGA, Antonio de. *História geral das guerras angolanas*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1972.

RANDAZZO, Antonino da. *Vita et miracoli del Beato Benedetto di San Fratello*. Palermo: Biblioteca Comunale, 1625.

RUBBIANO, Gian Domenico. *La vita, l'opere et miracoli fatti cum la grazia d'Iddio per lo venerando patri Benedetto di San Fratello*. Palermo: Biblioteca Comunale, 1591.

TOGNOLETTO, Pietro. *Paradiso seráfico del fertilissimo Regno di Sicilia*. Palermo: Archivio Storico Arcidiocesi, 1667.

#### **Fontes Secundárias:**

ABULAFIA, David. *The discovery of mankind: Atlantic encounters in the age of Columbus*. New Haven: Yale University Press, 2009.

MONTÚFAR, Alba América Acevedo. *Provincia franciscana del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*. 2004. 61f. Dissertação (Mestrado) – Universidad de San Carlos de Guatemala, Ciudad de Guatemala, 2004. Disponível em: [http://biblioteca.usac.edu.gt/tesis/07/07\\_1428.pdf](http://biblioteca.usac.edu.gt/tesis/07/07_1428.pdf). Acesso em: 21 mai. 2025.

AIRA, Alessandro della. *La rotta di San Benedetto il Moro: da San Fratello a Bahia*. Trento: Magazzini di Arsenale, 1999.

ALZATE-MEJÍA, Nicolás Alberto. La Paideia franciscana como experiencia y aporte epistemológico a una pedagogía crítica emancipadora. *Ágora U.S.B.*, Medellín, v. 18, n. 1, 2018, p. 212–224. Disponível em: <https://revistas.usb.edu.co/index.php/Agora/article/view/3451>. Acesso em: 21 mai. 2025.

BOESCH GAJANO, Sofia. *La santità*. Roma-Bari: Laterza, 1999.

BOESCH GAJANO, Sofia. *Un'agiografia per la storia*. Roma: Viella, 2020.

BOTTA, Sergio. La lotta francescana contro la “materia sacra” nella Nuova Spagna (XVI secolo). *Quaderni Storici*, Bologna, v. 57, n. 1 (169), p. 21–53, 2022.

- CASTAÑEDA GARCÍA, Raúl. Modelos de santidad: devocionarios y hagiografías a San Benito de Palermo en Nueva España. *Revista de Estudios Brasileños*, Salamanca, v. 38, n. 1, p. 39–64, 2016.
- COQUERY VIDROVITCH, Catherine; MESNARD, Éric. *Ser esclavo en África y América entre los siglos XV y XIX*. Madrid: Casa África; Catarata, 2015.
- ELIADE, Mircea. *Trattato di storia delle religioni*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- BARRIO, Ángel-Baldomero Espina; LIMA, Mario Hélio Gomes de; VELASCO, Pablo González (ed.). *Iberotropicalismo: a Hispanidade, os Orientales e os Ocidentales na obra de Gilberto Freyre*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2022.
- FILORAMO, Giovanni. *Che cos'è la religione? Temi, metodi, problemi*. Torino: Einaudi, 2004.
- FILORAMO, Giovanni. *Millenarismo e New Age: apocalisse e religiosità alternativa*. Bari: Dedalo Edizioni, 1999.
- FIUME, Giovanna. *Il santo Moro: i processi di canonizzazione di Benedetto da Palermo (1594–1807)*. Milano: FrancoAngeli, 2002.
- FIUME, Giovanna. *Schiavitù mediterranee: corsari, rinnegati e santi di età moderna*. Milano: Bruno Mondadori, 2009.
- FIUME, Giovanna; MODICA, Marilena. *San Benedetto il Moro: santità, agiografia e primi processi di canonizzazione*. Palermo: Biblioteca Comunale, 1998.
- FREYRE, Gilberto. *A propósito de frades*. Salvador: Publicações da Universidade da Bahia, 1959.
- GARCIA, Paola. La religiosidad del mundo indígena guatemalteco del siglo XVIII: espacio de reconquista política, social y económica. *Península*, Mérida, v. 1, n. 0, p. 129–150, 2005. Disponible em: [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-57662005000100006](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-57662005000100006). Acceso em: 21 mai. 2025.
- GINZBURG, Carlo. *Miti, emblemi, spie: morfologia e storia*. Torino: Einaudi, 1986.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español (siglos XVI–XVIII)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- GRUZINSKI, Serge. *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492–2019)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- JAEGER, Werner W. *Cristianesimo primitivo e Paideia greca*. Milano: Bompiani, 2013.
- JAEGER, Werner W. *Paideia: la formazione dell'uomo greco*. Milano: Bompiani, 2003.
- LE GOFF, Jacques. *San Francesco d'Assisi*. Bari-Roma: Laterza, 2002.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*. México: UNAM; El Colegio Nacional, 1999.
- MARAVALL, José Antonio *et al.* La utopía político-religiosa de los franciscanos en la Nueva España. *Estudios Americanos: Revista de Síntesis e Interpretación*, Sevilla, v. 1, n. 2, p. 197–413, 1949. Disponible em:

[https://digital.csic.es/bitstream/10261/171741/1/Estudios\\_americanos\\_1\\_2\\_%201949.pdf](https://digital.csic.es/bitstream/10261/171741/1/Estudios_americanos_1_2_%201949.pdf). Acesso em: 21 mai. 2025.

McCLURE, Julia. *The Franciscan invention of the New World (The New Middle Ages)*. London: Palgrave Macmillan, 2017.

LUZ, Alvaci Mendes da. *A santidade franciscana “de cor”*: da Sicília às irmandades de pretos nas colônias ibéricas das Américas. 2022. 197f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022. Disponível em: <https://ariel.pucsp.br/bitstream/handle/25774/1/Alvaci%20Mendes%20da%20Luz.pdf>. Acesso em: 21 mai. 2025.

MORABITO, Vittorio. *San Benedetto il Moro, da Palermo, protettore degli africani di Siviglia, della Penisola Iberica e d’America Latina*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2000.

MORENO NAVARRO, Isidoro. *La antigua Hermandad de los Negros de Sevilla*. Sevilla: Universidad de Sevilla; Junta de Andalucía, 1997.

ONYEMECHI ADIELE, Pius. *The Popes, the Catholic Church and the transatlantic enslavement of Black Africans (1418–1839)*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2017.

PENNACINI, Cecilia (ed.). *La ricerca sul campo in antropologia: oggetti e metodi*. Roma: Carocci Editore, 2013.

ROSOLINO, Riccardo. Le reti sociali della santità: notai, giudici e testimoni al processo di canonizzazione di Benedetto il Moro (1625–1626). In: FIUME, Giovanna (ed.). *Il santo patrono e la città: San Benedetto il Moro – culti, devozioni e strategie di età moderna*. Venezia: Marsilio, 2000. p. 253–277.

SABATINI, Gaetano (ed.). *Comprendere le monarchie iberiche: risorse materiali e rappresentazioni del potere*. Roma: Viella Libreria Editrice, 2013.

SALVIA, Claudia. El imaginario religioso de Benedetto il Moro en las redes sociales: un diálogo con las hagiografías de siglo XVII y XVIII. *AMMENTU: Bollettino Storico Archivistico del Mediterraneo e delle Americhe*, Villacidro, v. 1, n. 23, 2023, p. 109–123. Disponível em: <https://www.centrostudisea.it/index.php/ammentu/article/view/475>. Acesso em: 21 mai. 2025.

SALVIA, Claudia. El proyecto evangelizador de la Orden Franciscana en la creación de la civilización hispanotropical en el Brasil colonial: diálogo entre hipótesis. In: BARRIO, Ángel-Baldomero Espina; LIMA, Mario Hélio Gomes de; VELASCO, Pablo González (ed.). *Iberotropicalismo: a Hispanidade, os Orientes e os Ocidentes na obra de Gilberto Freyre*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2022. p. 231–248.

TODOROV, Tzvetan. *La conquista dell’America: il problema dell’“altro”*. Torino: Einaudi, 1996.

TYLOR, Edward Burnett. *Alle origini della cultura*. Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1985.

VALVARO, Alberto. *Vocabolario etimologico siciliano*. Palermo: Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, 1986.

VEGA, Abraham Israel Solorzano. Algunas notas sobre la esclavitud de negros y las leyes que se les aplicaban en Guatemala durante el siglo XVIII. *Tradiciones de Guatemala*, n. 89, Ciudad de Guatemala, 2018, p. 137–178.

VIAZZO, Pier Paolo. *Introduzione all'antropologia storica*. Roma-Bari: Laterza, 2010.

VILLON, Victor. El mundo hispánico que Freyre creó: Nordeste, Brasil, Portugal e Iberia. *In*: BARRIO, Ángel-Baldomero Espina; LIMA, Mario Hélio Gomes de; VELASCO, Pablo González (ed.). *Iberotropicalismo: a Hispanidade, os Orientes e os Ocidentes na obra de Gilberto Freyre*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2022. p. 191–202.



## Nicolas-Claude Fabri de Peiresc (1580-1637): o Sócrates Provençal<sup>48</sup>

Anne-Marie Cheny<sup>49</sup>

Nicolas-Claude Fabri de Peiresc foi uma das figuras maiores da erudição francesa e europeia da primeira metade do século XVII. No entanto, seu nome é conhecido somente por especialistas em história moderna. Qual foi a sua culpa? Ter nascido no ano em que Montaigne publicava, pela primeira vez, sua obra *Ensaíos* (1580) e morrer justamente no ano em que outro nome proeminente, Descartes, publicava o *Discurso sobre o método* (1637).

Peiresc situa-se também em um período decisivo da história das ciências, entre o humanismo que findava e a eclosão da “revolução científica”. Essa posição assegura toda a complexidade e o interesse do personagem, mas é igualmente essa que provocou seu esquecimento no começo do século XVIII. Homem de transição, “trabalhador da curiosidade [que possuía] a dupla garantia[:] o instinto que advinha e a ciência que raciocina; o duplo regozijo, aquele do *gourmet* que saboreia, e aquele do erudito que prova” (Bonaffé, 1881, p. 4-5), Peiresc foi um homem do seu tempo, durante o qual o reconhecimento erudito não passava necessariamente pela publicação de artigos e pela inserção em postos acadêmicos. Além disso, sua obra nos escapa, a não ser que mergulhemos em sua prática de erudição.

### Um homem de redes

Nascido em uma tradicional família, originária da antiga nobreza italiana, cuja instalação na Provença remonta ao século XIII e que há quatro gerações estava a serviço dos reis da França, Peiresc tornou-se conselheiro no Parlamento de Provença<sup>50</sup>, em 1607, após o doutorado em Direito (1604) e uma viagem, em companhia do irmão mais novo, pela Península Itálica (1599-1602). Tal viagem tinha como intuito concluir a formação em jurisprudência na célebre Universidade de Pádua; no entanto, essa *peregrinatio* serviu mais para saciar as suas curiosidades eruditas.

---

<sup>48</sup> Texto inédito escrito especialmente para este livro. Redigido em francês com o título: Nicolas-Claude Fabri de Peiresc (1580-1637), le Socrate provençal. Traduzido para a língua portuguesa por Victor Villon (mestre e doutor em História pela PUC-Rio, Brasil).

<sup>49</sup> Professora (Maitresse de conférences) da Université de Rouen Normandie, (laboratoire GRHis), França. É autora de *Une Bibliothèque byzantine : Nicolas-Claude Fabri de Peiresc et la fabrique du savoir*. Ceyzérieu: Champ Vallon, 2015 e de *Le Cercle des byzantinistes : comment bibliothécaires, savants et voyageurs inventèrent Byzance (XVIe-XIXe siècle)*. Paris: Les Belles Lettres, 2024.

<sup>50</sup> Na França do Antigo Regime, os parlamentos eram cortes soberanas que julgavam de forma definitiva em nome do rei. Um conselheiro era um oficial dessa instituição à qual ascendia através da transmissão de um cargo, em geral, anteriormente detido por um membro da sua família. Frequentemente, os parlamentares, em termos da formação, realizavam um doutorado em Direito.

O desejo de passar uma estada na Itália amplificou-se quando um amigo jurisconsulto fez com que compreendesse que poderia satisfazer outras curiosidades eruditas, além daquelas relacionadas ao Direito (Gassendi, 1641, p.36). Logo, não havemos de nos espantar quando constatamos, na biblioteca de Peiresc, o livro de Jean-Antoine Rigaud: *Bref recueil des choses rares d'Italie (Breve coletânea das coisas raras da Itália)* (Aix, Tolosan, 1601)<sup>51</sup>. Sem nenhuma dúvida, o verdadeiro objeto dessa longa estada não foi o Direito, mas sim a aceitação por seus pares humanistas: “viera estudar a Antiguidade [no] seu [próprio] Museu e receber a unção dos herdeiros de Petrarca, de Valla e de Bembo” (Fumaroli, 1998, p.140). Essa estada permitiria, de fato, que Peiresc visitasse os principais lugares da cultura antiga e humanista; fazendo com que ficasse profundamente ligado à *nobilis et erudita perigrinatio*, ou seja, a viagem nobre e erudita, descrita pelo filólogo Lipse, em uma carta a Philippe de Lanoye, em 1578<sup>52</sup>.

Peiresc tendia menos a se tornar — segundo o termo do secretário de Estado da Rainha Elizabeth I, Sir William Cecil (1521-1598) — um *civilly trained* (um homem que seguia uma formação mundana), do que um *scholarly trained* (um homem que empreendia uma viagem erudita). Ele não integrava a prática do *Grand Tour*, que se desenvolveu na aristocracia inglesa, mas também na francesa, durante o século XVII<sup>53</sup>. Peiresc fugiu das disciplinas militares (equitação, manejo das armas etc.), assim como das artes mundanas (dança e música) e não viajou de corte em corte, mas da Roma Antiga à Florença do Renascimento. Essa viagem pela Península Itálica permitiu que se inserisse na rede de sociabilidade da República das Letras humanista.

Seu cargo de conselheiro no parlamento de Aix-en-Provence proporcionou-lhe um encontro decisivo com o primeiro presidente desse mesmo parlamento, Guillaume du Vair,

---

<sup>51</sup> A referida obra consta no inventário da biblioteca de Peiresc (Carpentras, Bibliothèque Inguimbertaine 640, f° 231) e atualmente pertence à Biblioteca Mazarine (Paris, Bibliothèque Mazarine, 32-577).

Juste Lipse, *Epistolarum selectarum centuria prima*, Anvers, 1586 (lettre d'Anvers; 3 avril 1578) citado em BOUTIER, Jean “Le Grand Tour: une pratique d'éducation des noblesses européennes (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)”, In: BOUTIER, Jean; BERTRAND Gilles; BEAUREPAIRE, Pierre-Yves. *Le voyage à l'époque moderne*. Paris: PUPS, 2004, p. 8. — Voir également l'ouvrage de DOIRON, Normand: *L'art de voyager. Le déplacement à l'époque classique*, Paris: Klincksieck, 1995.

<sup>52</sup> Juste Lipse, *Epistolarum selectarum centuria prima*. Anvers, 1586 (carta de Anvers, 3 avril 1578) citada em BOUTIER, Jean “Le Grand Tour: une pratique d'éducation des noblesses européennes (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)”. In: BOUTIER, Jean; BERTRAND, Gilles; BEAUREPAIRE Pierre-Yves. *Le voyage à l'époque moderne*. Paris: PUPS, 2004, p. 8. — Ver também a obra de DOIRON, Normand. *L'art de voyager. Le déplacement à l'époque classique*. Paris: Klincksieck, 1995.

<sup>53</sup> É, geralmente, a Richard Lassels que se atribui a paternidade da expressão “*Grand Tour*”, utilizada na introdução de seu livro *Italian Voyage*, publicado em 1670.

futuro *garde des sceaux*<sup>54</sup> de Louis XIII. Logo, em 1605, Du Vair foi tão “seduzido pela convivência [com Peiresc] que, enquanto esteve em Aix, quis tê-lo quase que continuamente como comensal” (Gassendi, 1641, p.78). O jovem parlamentar tornou-se íntimo do magistrado, a tal ponto que este último lhe ofereceu a sua preciosa coleção de medalhas. Quando jantavam, frente a frente, “uma frugal refeição só a só”, tinham a oportunidade de travar ardentes conversas sobre os assuntos políticos do reino e sobre a vida intelectual da República das Letras.

Graças à iniciativa de Guillaume du Vair, Peiresc deixou a Provença para morar em Paris (1605-1606; 1616-1623), como protegido, homem de confiança e quase secretário encarregado de preparar a edição de suas obras completas (Cheny, 2024, p.242). Esse posto implicava conviver com personalidades poderosas e possibilitava a construção de uma rede autônoma de relações influentes. Ele convivia com o então ilustre Jacques-Auguste de Thou, com os irmãos Sainte-Marthe, conselheiros e historiadores do rei, mas também com o erudito jesuíta Fronton du Duc, os juristas Pierre e François Pithou e, sobretudo, com os irmãos Dupuy, Pierre e Jacques, eruditos parisienses que presidiam uma academia com brilho inigualável na então primeira metade do século XVII; a correspondência entre ambos e Peiresc começou em 1617 e só terminaria com a morte de Peiresc, em junho de 1637.

### **Uma curiosidade rabelaisiana**

*De omni re scibili*, essa fórmula do humanista italiano Pico della Mirandola (1463-1494), aplicava-se perfeitamente a Peiresc: queria saber a respeito de tudo. Interessava-se pela História Antiga, pela História da França, pela Numismática, pela Arqueologia, pelo Direito, pela Filosofia, pela Geologia, pela Zoologia, pela Biologia, pelas Ciências Físicas, tais como a ótica e a astronomia. O programa educacional rabelaisiano seria amplamente superado.

Lembremos também do que disse com exatidão o pintor Peter Paul Rubens a respeito da residência de Peiresc: “um resumo de todas as curiosidades do mundo”. Peiresc era, de fato, um curioso, no sentido em que o termo ainda era entendido no final do século XVII: “Curioso: aquele que quer tudo saber e tudo aprender [...]. Curioso se diz, em boa parte, daquele que tem desejo de aprender, de ver as boas coisas, as maravilhas da arte e da natureza” (Furetière, 1690, verbete “curieux”, n.p.). O conteúdo de uma caixa de objetos, enviada em 1631, por um correspondente de Peiresc que morava em Tunis, Thomas d’Arcos, é revelador da abertura de espírito do magistrado; a referida caixa continha medalhas e livros, pedras preciosas e objetos

---

<sup>54</sup> Na França do Antigo Regime, o “*garde des sceaux*”, era um grande oficial da Coroa, que guardava o cofre que continha as chancelas do rei, o qual também presidia o “escritório das chancelas” (*bureau des sceaux*). No século XVII, o referido conselheiro só poderia perder o seu cargo por morte ou demissão voluntária.

antigos e o mais espantoso, dois pares de pantufas: um à moda cristã e o outro à moda muçulmana. Thomas d’Arcos também fez com que Peiresc recebesse um dente e ossos de um “fabuloso gigante”, interesse que fora despertado nos curiosos depois da descoberta de uma ossada de dimensões gigantescas, em uma sepultura localizada no atual departamento francês do Drôme, em 1612, desencadeando o que ficaria conhecido como o caso do “gigante Theutobochus”<sup>55</sup>.

Lista do que há na caixa para o Sr. de Peiresc (em outubro de 1631)

Praticarum conclus. Cand [?]. Ius. In folio grande 8 tomos.

Um prato de madeira, um jarro e dois pequenos pratos de couro dourado e pintados à turca.  
15 Medalhas grandes e pequenas e algumas pedras pequenas e octogonais [?], que nascem também naturalmente.

3 Pedras ágata; duas podem servir como pomos de espadas e de adaga.

2 Pierres sanguíneas.

5 Cabos de faca de jaspe [?].

2 Lâmpadas antigas de terra avermelhada.

2 Pequenos pesos romanos de pedra negra; antigos.

Uma pedra branca entrelaçada que é aquela em que os mouros dizem haver dentro a alma de um imperador.

Um par de pantufas à cristã e outra, vermelha, à moura.

Um pequeno dente encontrado como aquele do gigante do ano passado.

Uma lista de antiguidades recolhidas de novo.

Memorial pera Principes dedicado ao Sr. de Peiresc [sublinhado no original].

Uma pequena medalha de prata de Vespasiano, inscrita no reverso.

Um papel no qual há ossos e pó de um gigante<sup>56</sup>.

Fonte: Bibliothèque Méjanes, 1631.

Como homem do seu tempo, Peiresc pensava que a acumulação do saber permitia adquirir um conhecimento do mundo como um todo. Sua curiosidade era ainda aquela de um Rafael ou de um Petrarca. Seu amigo Gassendi observou que “ele não podia suportar que

<sup>55</sup> TISSOT, Jacques. *Histoire véritable du géant Theutobocus, roy des Theutons, Cimbres et Ambrosins*, Paris, Jean Berjon, 1613. Ver também a carta datada de 25 de abril de 1630, escrita por Peiresc ao escudeiro Aycard, na qual descreve a “sepultura do gigante” (Aix-en-Provence, Bibliothèque Méjanes 201, f. 182) e aquela de 2 de agosto de 1635, escrita a Cassiano dal Pozzo, na qual expõe a sua reflexão sobre os gigantes (LHOTE, Jean-François et JOYAL, Danielle. *Lettres de Peiresc à Cassiano dal Pozzo*. Clermont-Ferrand. Adosa, 1999, p. 200).

<sup>56</sup> Aix-en-Provence, Bibliothèque Méjanes 201, f 227, 20 de outubro de 1631, de Thomas d’Arcos, em Túnis, para Peiresc.

desaparecesse um traço do que acreditava servir para si próprio ou para os outros” (Gassendi, 1641, p.288). Essas “coisas[s] digna[s] de ser[em] anotada[s]” eram tão diversas como as curiosidades do magistrado de Aix-en-Provence. Era com a mesma atenção que conservava, em seus registros de trabalho, transcrições de cartas, de tratados antigos, de desenhos de animais exóticos, de árvores genealógicas e de medalhas, bem como de fatos extraordinários (uma tempestade que rachou os ossos sem afetar as carnes e que fixou uma espada com sua bainha em uma parede em Ramatuelle, em 1634<sup>57</sup>; a existência de um persa que viveu 400 anos; ou então a história de uma criança que falava sem ter língua)<sup>58</sup>.

Com a mesma paixão, determinava instruções para obter manuscritos no Oriente, recopiava as minutas das cartas enviadas por seus correspondentes e preservava os originais das missivas recebidas (Cheny, 2015, p. 39-71). O resultado dessa obsessão: mais de uma centena de coletâneas, de seiscentos a oitocentos fólhos cada uma, chegou até os nossos dias: os preciosos “papéis Peiresc”, chamados *scartaffacci* (cadernos) pelo provençal, atualmente conservados na Biblioteca Inguimbertaine de Carpentras (França).

Como humanista, Peiresc tinha o gosto pela Antiguidade Greco-Romana. Ali encontrou modelos que comparou aos da sua própria época. Há de se ressaltar que “os modernos não vão com as reservas que faziam os Antigos e fazem uma infinidade de coisas por simples capricho sem fundamento de nenhuma razão, o que os Antigos jamais faziam”<sup>59</sup>. Algumas práticas humanistas e esse gosto pela Antiguidade foram-lhe ensinados, em grande parte, no colégio jesuíta de Avignon, no qual fora aluno de 1590 até 1595. Essa formação foi financiada por seu pai e por seu tio, Claude, pois foi desse último que Peiresc herdou o cargo de conselheiro no parlamento. Gassendi nos conta essa observação de Claude de Fabri que assegurava, ao falar do seu sobrinho, “que seria vão para alguém ter nascido com sorte, se não recebesse uma formação humanista” (Gassendi, 1641, p. 31), uma “formação humanista” foi esse o percurso que seguiu com constância o futuro magistrado.

A ciência de Peiresc era igualmente aquela dos humanistas; desejando pela variedade da sua pesquisa enciclopédica reconhecer constantes visíveis e fazer com que fossem

<sup>57</sup> TAMIZEY DE LARROQUE, Philippe. *Lettres de Peiresc aux frères Dupuy*, tomo III. Paris: Imprimerie nationale, 1892, p. 181. de 26 setembro de 1634, para Dupuy.

<sup>58</sup> Carpentras, Bibliothèque Inguimbertaine 1821, f. 283; *Ibid.* 1821, f. 206 a 207, “aparições no [...] de globos esféricos [...] luminosos [...]” observações feitas na noite de 12 de setembro de 1621. Ver VIGNAUD, Laurent-Henri. “Le conseiller Peiresc (1580-1637) et les témoignages sur le ‘monstre marin’ de Belle-Île: pratiques savantes et habitudes judiciaires en regard les unes des autres” In: GARNOT, Benoit (dir.): *Les témoins devant la justice. Une histoire des statuts et des comportements*. Rennes: PUR, 2003, p. 297-307.

<sup>59</sup> Citado por LEBEGUE, Raymond – BRESSON, AGNES: *Lettres à divers: supplément au tome VII de Tamizey de Larroque et errata*, Paris: éditions du CNRS, 1985, p. 71, em 31 de outubro 1633, em Aubery. Volumes presentes no inventário da biblioteca de Peiresc (Carpentras, Bibliothèque Inguimbertaine 640, f.4, f. 27 e f. 126).

apreciadas. Essa ciência permanecia fiel ao espírito da filologia dos humanistas e seus fins eram bem contemplativos. Peiresc possuía na sua magnífica biblioteca, com mais de 4500 volumes, dos quais uma centena de manuscritos, todas as obras de Aristóteles, em diferentes edições, a *História Natural* de Plínio, a *Geografia* de Ptolomeu, as obras de medicina de Hipócrates e de Galiano<sup>60</sup>.

Ele continuava, ou melhor, retomava em segunda e terceira leitura, comparando os manuscritos dos autores da Antiguidade e as traduções que já existiam. Mas sempre esteve preocupado em dominar o seu saber. O conteúdo da sua biblioteca dá provas de que este resulta de uma escolha precisa e refletida. Nesse sentido, o parlamentar passa de uma cultura universal humanista a um espírito mais científico através do “adestramento da curiosidade” (*dressage de la curiosité*) tão cara a Krzysztof Pomian (Pomian, 1987, p. 80). Peiresc não se resumia assim a essa única figura do erudito humanista, curioso e entusiasta. Em alguns aspectos, ele chega mesmo a se afastar profundamente.

### Um erudito no trabalho

No século XIX, um pintor natural da região da Provença, Joseph-Marc Gibert (1808-1884), propôs um retrato de Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, no seu gabinete:



“Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, Conselheiro do Parlamento da Provença de pé no seu escritório” (*Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, Conseiller au Parlement de Provence debout devant son bureau*). Aquarela sobre papel, 47 cm X 34,5 cm. Fonte: Joseph-Marc Gibert, Século XIX.

<sup>60</sup> Volumes presentes no inventário da biblioteca de Peiresc: (Carpentras, Bibliothèque Inguimbertaine 640, f. 4, f. 27 e f. 126).

O erudito é representado de pé, vestido com o traje de conselheiro do Parlamento d’Aix-en-Provence, com o rosto sereno, a estudar um livro, que está colocado sobre uma mesa coberta por outros livros e por diversas antiguidades (um *shabti* egípcio, um medalheiro e um pequeno vaso). Uma pedra gravada está reclinada sobre uma escultura que reproduz uma cabeça de ovelha. Sem nenhuma dúvida, Gibert inspirou-se na biografia redigida por Pierre Gassendi, representando assim a imagem de um letrado detentor de uma curiosidade universal. Mas esqueceu-se de dois objetos que caracterizariam com maior exatidão o parlamentar de Aix-en-Provence: uma pena e um tinteiro.

A originalidade desse provençal residia justamente na acuidade do seu olhar concomitante à infatigável ação das suas mãos; a reflexão do parlamentar estava constantemente em atividade. Estudar era sublinhar, anotar e comentar, como atestam seus manuscritos, pois as margens estão repletas de observações. Decifrar, escrever, examinar constituíam os fundamentos do *otium studium* do magistrado provençal, Peiresc dava prova de uma precisão do olhar e de uma exigência de exatidão notáveis para os princípios do século XVII. Quando de suas pesquisas sobre os pesos e as medidas da Antiguidade<sup>61</sup>, enviou agentes para medir e desenhar vasos antigos das mais belas coleções francesas e europeias. Pedia então aos desenhistas que representassem o objeto com os seus efeitos de volume, de sombra e de luz, e que fossem fiéis à realidade arqueológica do vaso levando em conta seus respectivos defeitos e tamanhos. “Também, eu vos rogo no futuro que façam observar as medidas as mais exatas possíveis”, escreveu ao erudito italiano Cassiano dal Pozzo (1588-1657)<sup>62</sup>.

A missão desses observadores era ver, descrever e de forma nenhuma interpretar. Muitas vezes descontente, o parlamentar criticava a imprecisão desses últimos, especialmente dos pintores, que representavam mais do que copiavam. Assim, queixava-se ao erudito italiano: “tenho a tendência a acreditar que todos os meus vasos são antigos, mas temo que o desenhista tenha acrescido muito por si mesmo e que muito haja talvez ignorado das proporções e da

---

<sup>61</sup> Suas pesquisas sobre os pesos e medidas na Antiguidade despertaram a sua paixão desde 1629, depois de ter recebido um presente do erudito italiano Girolamo Aléandro. Quando da sua passagem por Aix-en-Provence no séquito do Cardeal Barberini, enviado pelo papa Urbano VIII como legado, em 1625, para acertar a difícil questão da guerra da Valtelina, Aléandro ofereceu então a Peiresc uma taça de bronze desencadeando a curiosidade do provençal sobre a capacidade desses vasos. Depois de um primeiro período de observação, Peiresc chegou à conclusão de que a capacidade dos recipientes correspondia a um peso definido, de modo que a análise destes podia informar sobre as medidas legais em vigor durante o Império Romano. Assim que tal postulado foi formulado, Peiresc enviou agentes para medir e desenhar os vasos antigos das mais belas coleções francesas, os vasos bizantinos do tesouro de São Marcos, em Veneza, assim como aquele de Sacro Catino, em Gênova.

<sup>62</sup> Carta de 13 de julho de 1632, de Peiresc a Cassiano dal Pozzo, traduzida do italiano por LHOTE, J.-F. e JOYAL, D., na introdução da publicação *Lettres de Peiresc à Cassiano dal Pozzo, op. cit.*, p. 23. Ver também: CARPITA, Veronica: “Natalizio Benedetti e Nicolas de Peiresc. Dal gusto per le ‘anticaglie’ agli esordi dell’archeologia” In: FUMAROLI, Marc (dir.): *Peiresc et l’Italie*, Paris: Alain Baudry, 2009, p. 105-156.

decoração autênticas. Sem dúvida terá modificado especialmente a forma dos vasos, ignorando que esta era regida por regras precisas”<sup>63</sup>.



“Vaso com alças, com cenas de colheita” (*Vase à anses, avec scènes de vendange*), por volta 1630.  
Pena e tinta vermelha. 31cm x 21,9 cm. Paris, BnF, estampas, Aa 53, folio 3”

Uma filosofia idêntica guiava o erudito de Aix-en-Provence no conhecimento do passado: esta tornava-se uma empreitada de observação e de dedução que deveria se apoiar em verdadeiros protocolos. Assim, em 1634, seu comissário, na África do Norte, propõe obter um epitáfio púnico que encimava um monumento próximo de Túnis; Peiresc pede a d’Arcos que recopie a inscrição fazendo uso da técnica do papel molhado, um método que aperfeiçoou com o intuito de conseguir uma cópia mais exata das medalhas antigas. Já havia exposto o método ao seu correspondente, em uma carta redigida em julho de 1632:

Será preciso molhar as folhas de papel simples ou duplamente, conforme [a gramatura] do papel seja mais ou menos grossa ou fina, pois ao pressionar os dedos sobre [este] com um tecido, ali se imprime o formato dos caracteres bem fielmente, e deixando quase secar o dito papel sobre a pedra, este traz consigo as marcas das letras bem visíveis<sup>64</sup>.

<sup>63</sup>LHOTE, J.-F. et JOYAL, D.: *Lettres de Peiresc à Cassiano dal Pozzo*, op. cit., p. 148-151, de 5 de outubro de 1634.

<sup>64</sup>Aix-en-Provence, Bibliothèque Méjanes, 201, f. 277-278, em 11 de agosto de 1632, a d’Arcos. Em outra carta, datada de 3 de agosto de 1634, Peiresc aplicava esse método em relação a uma inscrição que fora encontrada em Roma: “Só é preciso colocar papel molhado sobre a própria pedra e se o papel for muito fino é preciso dobrá-lo ou duas folhas juntas uma sobre a outra, em seguida pressioná-lo levemente com um tecido e deixá-lo em cima até que ele esteja quase seco, depois retirar e enrolar propriamente, sem fazer dobras que possam corromper a marca das letras. Se a largura de uma folha não for suficiente para cobrir toda a inscrição é preciso colocar várias [folhas] umas seguidas das outras, como quando colamos folhas de um mapa-múndi, ou um grande mapa geográfico e fazemos pequenos traços de pena nos conjuntos das ditas folhas para poder reconhecer os lugares nos quais é preciso ajustá-las [...]”.

Peiresc incarnava um novo tipo de antiquário para quem a observação, a autópsia e a identificação eram essenciais. A acumulação de objetos que permitia colocar em série estava no cerne da sua prática, Peiresc não era um colecionador de belos objetos, mas um coletor de materiais. Sua preferência dirigia-se aos objetos móveis e que eram mais facilmente passíveis de serialização, como os vasos, as inscrições e as medalhas entre tantos outros. Assim, podia observá-los, ordená-los, compará-los para construir conhecimentos. Desejava discernir o verdadeiro do falso, tanto que não era prisioneiro do saber elaborado pelos Antigos. Também não hesitava em duvidar da veracidade dos textos antigos. Na sua correspondência com Gabriel Naudé, insistia assim no livre arbítrio com o qual cada indivíduo deveria beneficiar-se. Dois exemplos mostram isso plenamente: trata-se do mistério que envolvia os ossos do “gigante” e a observação do eclipse da lua de 1635. Em maio de 1631, em pleno “caso Theutobochus”, Thomas d’Arcos escreveu a Peiresc com o intuito de contar sobre a descoberta da ossada de um “gigante” em Túnis. Peiresc exprimiu então o seu ceticismo:

O outro dente que vós dizeis que permaneceste convosco, é sem dúvida somente um fragmento da mesma dentição ou mandíbula contínua, que foi separada artificialmente pelo comerciante que pensou que seria melhor vendê-la na ocasião do burburinho da descoberta dos ossos desse gigante, pois não me persuadiria facilmente que esse dente haja sido achado em nenhum túmulo<sup>65</sup>.

Esse trecho mostra o parlamentar propondo uma explicação — a duplicidade do negociante — e fica à espera de argumentos para acreditar na existência de um tal gigante. Seu correspondente envia-lhe então um molar; Peiresc o analisa e conclui, depois de já tê-lo comparado com uma mandíbula de hipopótamo e de crocodilo, que deve tratar-se do dente de “uma baleia ou [de] outro grande monstro marinho”, ou então de um elefante<sup>66</sup>. Sabendo que um paquiderme acabara de chegar na Provença, Peiresc foi ver o animal e conseguiu tomar o molde de um dos seus molares. Aproveitou ainda para examinar o conjunto da mandíbula. Comparando o dente com o osso do “gigante” de Thomas d’Arcos, obtinha assim a prova de que se tratava de fato de um dente de elefante. Peiresc utilizava a observação e a comparação científica para invalidar a presença de gigantes em Túnis. Além disso, ele acabaria por corrigir Plínio que, na sua *História natural*, enganara-se em relação ao número de dentes desse animal.

<sup>65</sup> TAMIZEY DE LARROQUE, Philippe: *Lettres, op.cit.*, VII, p. 94, em 10 de maio de 1631, a d’Arcos. Ver também a carta datada de 25 de abril de 1630, dirigida ao escudeiro Aycard, na qual descreve a “sepultura do gigante” (Aix-en-Provence, Bibliothèque Méjanes, 201, f. 182) e aquela de 2 de agosto de 1635, dirigida a Cassiano dal Pozzo, na qual expõe sua reflexão sobre os gigantes (Lhote, J.-F. – Joyal, D. : *Lettres de Peiresc à Cassiano dal Pozzo, op.cit.*, p.200).

<sup>66</sup> Aix-en-Provence, Bibliothèque Méjanes, 201, f. 267, em 20 maio de 1631, a Thomas d’Arcos.

Quatro anos mais tarde, em 28 de agosto de 1635, Peiresc pedia aos seus “amigos” correspondentes e eruditos para observar, através de lunetas astronômicas, o eclipse da lua em diferentes pontos do Mediterrâneo. Assim, escrevia para Naudé três dias depois:

De resto vós me obrigaste a tantos cuidados quanto vós tomaste para fazer observar o eclipse ontem por Argoli de Pádua, Camilo Glorioso de Nápoles e o Padre Inconfer em Roma que demorei muito em ter as observações para podê-las conferir com aquelas da África, do Egito, do Líbano e de outros lugares do Oriente, e com aquelas da Alemanha, da Holanda, de Paris e as nossas, tanto do senhor Gassend em Digne, ainda que o tempo não lhe foi propício como do RP Theophile Minuti dos Mínimos [...] e do Senhor Prior de Valeta e de outros [...]. Depois do que haverá um belo meio de regular as distâncias das longitudes de todos os lugares nos quais foi observada alguma coisa de semelhante [...] o que mostrará que há ainda muito a refazer [em relação] à localização dos lugares sobre o globo [terrestre] e sobre os mapas e possível ainda um cálculo dos movimentos e às máximas tidas por constantes até agora [...]<sup>67</sup>.

Essa observação foi então o fruto de um trabalho de equipe notável, no qual participaram Andreas Argoli (1568-1657), astrólogo e professor de matemática em Pádua; Camilo Glorioso (1572-1643), professor de filosofia e de matemática na mesma universidade; Melchior Inchofer (1584-1648), jesuíta, professor em Messina e depois em Roma; o filósofo Pierre Gassendi, o mínimo Théophile Minuti; Joseph Gaultier, prior de Valeta, e vários capuchinhos que estavam em missões no Oriente, aos quais Peiresc enviou instruções e material. Este projeto deveria permitir que “máximas tidas por constantes até o presente” fossem postas em dúvida, foi por isso que Peiresc o organizou com o intuito de confirmar sua hipótese de partida: os mapas marítimos não eram confiáveis nas suas longitudes.

Desde 1627, o parlamentar enfrentou o problema das distâncias do Mediterrâneo. Os testemunhos dos pilotos e dos navegadores de fato deixavam pensar que os mapas marítimos eram falsos, pois o cálculo das longitudes estaria errado. Peiresc procurou primeiro os textos dos geógrafos gregos da Antiguidade (Ptolomeu, Estrabão etc.), em seguida, em colaboração com Gassendi, retomou e aperfeiçoou um velho método de cálculo das longitudes baseado na observação dos eclipses da lua ou do sol que pressupunha a hipótese de que a observação simultânea de um fenômeno longínquo deveria permitir medir as distâncias. Depois de algumas hesitações e de dois fracassos, o eclipse de 28 de agosto de 1635 pôde assim ser observado. O resultado desse trabalho notável em equipe, dessa “confraria” científica, para retomar as palavras de Peiresc, faria com que a parte oriental do Mediterrâneo tivesse sua extensão reduzida em mil quilômetros, pois a distância da longitude era de 42 graus no lugar dos 60 graus que, até então, consideravam existir<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Peiresc. *Lettres à Naudé (1629-1637)*, editadas e comentadas por WOLFE, Philipp, Paris, Seattle: Tuebingen, *Papers on French Seventeenth Century Literature*, 1983, p. 56-57, em 31 de agosto de 1635.

<sup>68</sup> TAMIZEY DE LARROQUE, Philippe: *Lettres, op.cit.*, IV, p. 543, 8 de setembro de 1635, para Gassendi.

A observação se encontra no cerne do método de trabalho do conselheiro provençal: “o livro da natureza é o livro dos livros e não há nada de mais conclusivo que as observações das coisas mesmas das quais o curso é tão constante”<sup>69</sup>. Curioso, atento aos progressos técnicos, preocupado com a medida exata, Peiresc podia, no entanto, cessar a sua reflexão quando outro objeto o atraísse. Seu entusiasmo o conduzia a mil caminhos diferentes, obrigando-o a passar de um assunto de pesquisa a outro. Outro limite da sua modernidade se delineava ao negligenciar o instrumental matemático que então se desenvolvia e que Descartes revolucionaria. Em 1691, Adrien Baillet, o historiador de René Descartes, assim exclamava:

Nunca mortal foi mais curioso do que o padre Marin Mersenne para penetrar todos os segredos da natureza [...]. Poucas pessoas foram mais industriosas para satisfazer essa insaciável curiosidade através de experiências de todas as maneiras, por suas próprias meditações e pelas relações contínuas que tinha com todos os eruditos e curiosos da Europa<sup>70</sup>.

Esse elogio poderia ter sido destinado a Peiresc, mas uma diferença separava o padre Mersenne (1588-1648) do erudito provençal. Sem dúvida, desde 1619, quando chegou ao Convento dos Mínimos, em Paris, o religioso agrupou ao seu redor homens de letras e eruditos esclarecidos para discutir matemática. Assim escreveu a Peiresc: “asseguraram-me que nós teríamos o Sr. Gassendi no começo de junho, o que me alegra. Ele verá a mais nobre academia do mundo que se reúne há pouco tempo nesta cidade, na qual estará sem dúvida, pois ela é toda matemática”<sup>71</sup>. Enquanto o mínimo “especializava” a sua academia, o erudito provençal permanecia ligado à prática dos humanistas como encarnara seu modelo de Pádua, Gian Vincenzo Pinelli. O magistrado recebia seus hóspedes para decifrar com eles todos os campos do conhecimento. Depois de definitivamente fixado na Provença — fosse em Aix-en-Provence ou em Belgentier, sua residência próxima de Toulon — Peiresc recebia todos os eruditos de passagem pela região, abrindo a esses a sua biblioteca, o gabinete de curiosidades, a galeria de retratos, o jardim e o “laboratório” no último andar. Transmitia informações, emprestava livros, fazia perguntas e confrontava opiniões. As reuniões ocorriam o mais frequentemente em comitês reduzidos e tratavam sobre as últimas publicações, os trabalhos em curso, os manuscritos a serem obtidos e as notícias do mundo. Mas esses encontros não eram de forma

---

<sup>69</sup>TAMIZEY DE LARROQUE, Philippe: *Lettres, op. cit.*, VII, p. 855, 29 abril de 1632.

<sup>70</sup>BAILLET, Adrien: *Vie de Monsieur Des Cartes*, t. II, Paris: 1691, p. 352.

<sup>71</sup>*Correspondance de Mersenne* publicada e anotada por DE WAARD, Cornélis, Paris: éditions universitaires de France, em seguida CNRS, 11 volumes a partir de 1932. Esse trecho foi retirado do tomo V, p. 209, de 23 maio de 1635, para Peiresc.

nenhuma reuniões organizadas e regulares; não havia horas fixas, diferente de outros círculos eruditos, que podiam se reunir cotidianamente ao final do dia ou se encontrar semanalmente<sup>72</sup>.

Pela qualidade dos seus visitantes, o caso de Peiresc constitui certamente o mais notável exemplo de encontros eruditos na província. Suas residências de Aix-en-Provence e Belgentier tornaram-se etapas obrigatórias entre o Norte e o Sul da Europa, entre os Países-Baixos e a Itália. O magistrado pôde assim, e com razão, escrever: “esse mísero lugar [Aix-en-Provence] tornou-se agora uma parada [ilegível] do grande caminho [ilegível] para as mudas [de cavalo] [ilegível] ou das estradas para os embaixadores de Roma e de Constantinopla”<sup>73</sup>. Ainda que o movimento acadêmico fosse muito diverso nessa primeira metade do século XVII, Peiresc não demonstrava uma vontade voraz de animar uma assembleia erudita como aquela dos irmãos Dupuy, ou como de Pierre Bourdelot (1610-1685) ou ainda como a de Marin Mersenne<sup>74</sup>.

### **Sócrates ou Mecenas?**

Mecenas e Sócrates, essas duas figuras maiores da Antiguidade, participaram da difusão do saber, mas com objetivos diferentes e conforme suas próprias modalidades. Na primeira metade do século XVII, ambos foram referências frequentes no seio do mundo erudito, utilizados como modelos para louvar um ou outro erudito. Em qual filiação situar o erudito provençal?

Eis aqui o que diz Claude Saumaise, ao escrever aos irmãos Dupuy, algumas semanas após a morte de Peiresc, em junho de 1637:

É-me impossível tomar coragem, eu que o perdi totalmente, e não tenho mais nenhuma faculdade de estudos, desde que não existe mais aquele que era o protetor e o animador destes. E meu remorso suavizar-se-ia, se permitido fosse a um sobrevivente testemunhar a afeição que com toda razão alimentara por ele, devido às graças que ele me prodigalizou; mas, pelo contrário, haverei de morrer ingrato, visto que ele morreu antes de manifestar a minha gratidão. O que permanece possível, é que eu honre a sua memória com a minha veneração e que pelos meus escritos transmita à posteridade o testemunho da sua incomparável virtude e dos méritos jamais suficientemente estimados da parte de um homem que o admirou enquanto ele viveu, recebendo deste mais graças do que qualquer mortal (Gassendi, 1641, p. 316-317).

Nessa carta, o filólogo evoca a tristeza e a culpa que o corroíam, dando igualmente testemunho da dívida imprescritível que tinha com o magistrado provençal. Lembra-se das qualidades de Peiresc: um animador dos estudos e um erudito protetor excepcional. Essa

<sup>72</sup> Sobre as academias eruditas do século XVII, ver MAZAURIC Simone, *Histoire des sciences à l'époque moderne*, Paris, Armand Colin, 2009, especialmente o capítulo X “Les académies et la révolution scientifique du XVII siècle”, p. 143-154.

<sup>73</sup> Carpentras, Bibliothèque Inguimbertaine 1876, f. 804 v., 26 julho de 1630, para de Thou.

<sup>74</sup> MAZAURIC, Simone: *Savoirs et philosophie à Paris dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris: Éditions de la Sorbonne, 1997, especialmente o capítulo sobre o “movimento acadêmico na França” que apresenta a academia de Bourdelot e aquela de Mersenne.

correspondência, redigida de um modo mais demonstrativo do que íntimo, foi reservada aos irmãos Dupuy, mas certamente lida a todos os membros da academia destes. Nela, pede-se que chorem e honrem a memória de Peiresc, aquela de um homem de letras indispensável à comunidade erudita.

Quatro anos após a morte de Peiresc, o filósofo Pierre Gassendi publicou uma biografia do seu amigo provençal. Escolheu intitulá-la: *Viri illustris Nicolai Claudii Fabricii de Peiresc, senatoris Aquisextiensis, vita* (*Vida do ilustre senador d’Aix [conselheiro no Parlamento da Provença], Nicolas-Claude Fabri de Peiresc*). O adjetivo escolhido para designar Peiresc, “Ilustre”, faz referência, sem nenhuma dúvida, aos “ilustres” romanos do Alto Império. Esse termo qualificava os senadores e definia uma categoria social, com direitos e deveres particulares. Mas podemos igualmente compreendê-lo em um sentido mais “plutarquiano”, caracterizando alguém que adquirira renome, celebridade ou glória através das suas ações, por seu mérito ou por suas qualidades extraordinárias. A obra de Gassendi inscreve-se assim perfeitamente no gênero das *Vitae* própria à antiga República das Letras humanista, que se atribuía como objetivo retratar as etapas da vida de um personagem, demonstrar o seu valor pela exemplaridade da sua existência, impedir que esta resvasse no esquecimento e assegurar a sua posteridade através do elogio — projeto que se fazia ainda mais necessário visto que o magistrado nada publicara. Gassendi assim escreve na epístola dedicada a Louis De Valois, governador da Provence:

Ainda que não pareça extinguir-se a celebridade de um personagem cujo nome domina o mundo dos homens de cultura, é preciso não correr o risco que sejamos criticados pela mesma coisa do século de Mecenas. Pelo fato de que nenhum dos seus contemporâneos transmitiu sua história à posteridade, resulta que, com a exceção de um nome tão caro aos homens de cultura, quase nada a seu respeito chegou até nós; como parece que é preciso rezear a mesma coisa em relação ao nosso Mecenas, é totalmente justo que todos que gozaram da sua familiaridade cuidem para que permaneça conhecido mesmo dos nossos longínquos sobrinhos o personagem que ele foi (Gassendi, 1641, p. 21).

A imagem utilizada por Gassendi remete-nos àquela do conselheiro de Augusto, protetor da literatura, e à ideia de mecenato, tal qual desenvolveu-se no Renascimento, isto é: uma forma de proteção das artes e das atividades que concernem ao talento. É mecenas toda pessoa que, sem exercer ele mesmo atividades artísticas, contribui para promover a prática do artista. Essa ajuda material pode se traduzir por pensões, gratificações, encomendas ao artista ou arcar com alguns custos. Ela estabelece um laço entre o mecenas e o artista que se acham de tal forma ligados em uma lógica de reconhecimento recíproco. A comparação entre Peiresc e Mecenas não parece, no entanto, ser a mais apropriada, pois vários pontos afastam o erudito

provençal dessa figura tutelar. Se Peiresc contribuiu com ajuda material aos eruditos, esta foi menos da ordem financeira do que da logística.

Protegia as ciências, a filologia, mas deixava de lado a literatura e as searas artísticas, tão estimadas pelos protetores do século XVI. Prodigalizava seus conhecimentos e seu saber para participar da elaboração das ideias, enriquecia as pesquisas através do empréstimo ou da doação de materiais. Sua ação situava-se antes da produção científica, através da coleta de dados e da organização da cooperação erudita e depois, graças à difusão dos escritos. Peiresc participava, destarte, plenamente do processo de produção intelectual, o que de forma alguma, é esperado da parte de um mecenas. Por fim, as intervenções de Peiresc o colocam mais do lado do “patronato” do que do mecenato. Todos os íntimos do magistrado provençal, aliás, concordavam que seu desejo era o de coletar materiais em prol da comunidade de eruditos. Nem colecionador, nem bibliófilo, nem escritor, tampouco erudito, Peiresc foi, sobretudo, um mediador, um “caçador” de objetos e manuscritos.

Em 1634, o filólogo Henri de Valois publicou excertos de autores antigos (*Excerpta Polybii, Diodori Siculi, Nicolai Damasceni*), tendo por base um manuscrito do imperador bizantino do século X, Constantino Porfirogêneta, descoberto por um comissário de Peiresc no Chipre, em 1627. Decidiu, então, dedicar sua obra a Peiresc:

Por que não chamar-te-ia meu pai e o autor do meu livro [?] Tu, que primeiro o localizaste, por ti mesmo, depois o trouxeste, às tuas custas, da ilha de Chipre e, [por fim] o enviaste até esta cidade? Hoje finalmente ele acende à luz pelos meus cuidados, notável tanto pela menção do teu nome, como pela púrpura do imperador Constantino. Que outros tenham coisas a dizer sobre Constantino; quanto a ti, já anteriormente, tu frequentemente foste digno das belas letras, e no futuro, tu [continuarás] a ser digno destas; entretanto, tu haverás de admitir objetivamente que esta obra seja por mim considerada como teu mérito pessoal, entre teus méritos em todas as ciências e todas as pesquisas. Qual for o valor deste trabalho, eu a ti o ofereço, Nicolas Fabri, e a ti o dedico para que, desde então, este livro precedido dos teus títulos seja considerado como totalmente teu. (Valois, 1634 apud Gassendi, 1641, p. 237-238)

Através desse trecho, o helenista parisiense exprime seu reconhecimento a Peiresc e, com os termos empregados, escolhe ressaltar uma figura principal: a do “parteiro do saber”. Essa imagem remete-nos, obviamente, à maiêutica socrática, essa arte de dar à luz aos espíritos aquilo que já continham em potência, sem ter consciência. O erudito provençal, por sua contribuição material e seu apoio, torna-se agora o verdadeiro autor da obra de Henri de Valois, que não existiria sem a descoberta, a compra, o transporte e a doação do manuscrito de Constantino Porfirogêneta. Assim, o afã em comunicar é o resultado mesmo da atividade intelectual do erudito provençal. Por sua ajuda logística, pela contribuição de suas observações

e de seu questionamento, por suas pesquisas pessoais, ele participa da elaboração do saber. Seu investimento, como sua generosidade, é, antes de tudo, intelectual.

### Considerações finais

Como seus ilustres predecessores dos séculos XV e XVI, Peiresc encarna um tipo de humanista dotado de um apetite de saber ilimitado e pensa, como eles, ser o primeiro a ver certos objetos. Apoia-se no conhecimento de seus predecessores para restituir o passado, mas, com ele, o estudo do passado ganha em *savoir-faire*, em análise, em observação, tornando-se um saber compartilhado. O conhecimento passa antes da fruição dos objetos:

Muitas pessoas escarnecem de forma escancarada de nossos estudos, pretendendo que não proporcionam nenhuma glória àqueles que a estes se dedicam e nenhuma utilidade a terceiros. Somente esses [que escarnecem] merecem tal crítica, pois só buscam uma vã erudição, ou mesmo, o que ainda é menor, contentam-se em colecionar as antiguidades para guarnecer os seus armários e [ser] o ornamento das suas residências e com afã os possuem para que se saiba que são os possuidores. Em contrapartida, são inteiramente dignos de louvor e não perdem de forma alguma o seu tempo aqueles que buscam as antiguidades, as estudam e as publicam para esclarecer através destas os bons autores (Gassendi, 1641, p. 242).

Peiresc foi, ao mesmo tempo, um “anão sobre ombros de gigantes” e um modelo para seus contemporâneos. Apesar da ausência de publicações, Peiresc deixou, em seu tempo, uma marca incontestável e pode ser considerado como o maior dos antiquários da França, pelo menos até Bernard de Montfaucon (1655-1741).

### Referências

- BONNAFFÉ, Edmond. *Physiologie du curieux*. Paris: Jules Martin, 1881.
- BOTS, Hans; WAQUET, Françoise. *La République des Lettres*. Paris: Belin; Bruxelles: De Boeck, 1997.
- BRESSON, Agnès. Un zoologiste en quête de nouveaux savoirs. In: *Les Fioretti du quadricentenaire de Fabri de Peiresc*. Toulon: Académie du Var, 1980. p. 328–329.
- CHENY, Anne-Marie. *Une bibliothèque byzantine: Nicolas-Claude Fabri de Peiresc (1580–1637) et la fabrique du savoir*. Ceyzérieu: Champ Vallon, 2015.
- CHENY, Anne-Marie. Peiresc éloigné du pouvoir: l’effet d’une contrainte ou les raisons d’un choix. In: BURKARDT, Albrecht; HOLLARD, Virginie (org.). *L’éloignement du pouvoir*. [S.l.: s.n.], [à paraître].
- FUMAROLI, Marc. La République des Lettres. *Diogène*, n. 143, 1998, p. 131–150.
- FUMAROLI, Marc (dir.). *Peiresc et l’Italie*. Paris: Alain Baudry, 2009.

FURETIÈRE, Antoine. *Dictionnaire universel: contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*. La Haye; Rotterdam, 1690.

GASSENDI, Pierre. *Peiresc: le “prince des curieux” au temps du baroque*. Tradução de Roger Lassalle. Colaboração de Agnès Bresson. Paris: Belin, 1992. (Coleção “Un savant, une époque”). Obra original publicada em 1641 com o título *Vita Nicolai Claudii Fabricii de Peiresc*.

MAZAURIC, Simone. *Histoire des sciences à l’époque moderne*. Paris: Armand Colin, 2009.

MAZAURIC, Simone. *Savoirs et philosophie à Paris dans la première moitié du XVIIe siècle*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 1997.

POMIAN, Krzysztof. *Collectionneurs, amateurs et curieux: Paris, Venise, XVIe–XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1987.

SCHNAPP, Alain. *La conquête du passé: aux origines de l’archéologie*. Paris: Éditions Carré, 1993.

TAMIZEY DE LARROQUE, Philippe. *Lettres de Peiresc*. Paris: Imprimerie Nationale, 1888–1898. (T. I–III: à Dupuy, 1888–1892; T. IV: à Borilly, Bouchard et Gassendi, 1893; T. V: à Guillemin, Holstenius et Menestrier, 1894; T. VI: à sa famille et principalement à son frère, 1896; T. VII: à divers, 1898).

VIGNAUD, Laurent-Henri. *Les merveilles de la nature: histoire naturelle et érudition à l’âge baroque (vers 1550–vers 1660)*. 2005. Tese (Doutorado em História) – Université de Versailles/Saint-Quentin-en-Yvelines, Versailles, 2005.

WAQUET, Françoise. Qu’est-ce que la République des Lettres? Essai de sémantique historique. *Bibliothèque de l’École des Chartes*, v. 147, 1989, p. 473–502.

## A fonte da memória<sup>75</sup>

Jeffrey Andrew Barash<sup>76</sup>

### Introdução

O que significa lembrar? Quando relacionada à esfera dos eventos lembrados no contexto da experiência individual, tal pergunta pode parecer trivial. Entretanto, mesmo dentro dessa estrutura restrita, a lembrança, quando relembra o testemunho pessoal de um evento — como, por exemplo, o nascimento ou a morte — sublinha a singularidade de uma imagem que investiga as possibilidades mais profundas da experiência humana.

Além de levar em conta os eventos que são lembrados, minha investigação diz respeito à relevância filosófica da pergunta: “O que significa lembrar-se?”. Meu objetivo não é tanto examinar as respostas tradicionais dadas a essa pergunta — na medida em que estas marcaram as diferentes orientações filosóficas desde Platão e Aristóteles —, mas, sobretudo, examinar a abrangência da própria pergunta. Uma análise dessa abrangência busca situar a memória em relação a outras faculdades — o intelecto, a percepção e a imaginação — em sua apreensão do ser ou do “real”.

Para alguns, investigar a memória sob tal perspectiva poderia parecer obscurecer o problema, confinando-o ao reino opaco da abstração filosófica. No entanto, conforme o argumento que tentarei sustentar aqui, as teorias mais influentes sobre a abrangência da memória, longe de se limitarem à seara das ideias abstratas, retiram seu poder de convicção — em relação às diferentes épocas nas quais foram expressas — dos pressupostos que veiculam sobre a questão mais ampla da identidade do Homem. É nesse sentido que a questão da abrangência da memória envolve, ao mesmo tempo, uma reflexão sobre a relação entre memória e identidade — o que, a meu ver, coloca um problema particularmente espinhoso para o nosso mundo contemporâneo.

---

<sup>75</sup> Texto publicado anteriormente em língua francesa em: *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, Mémoire, histoire, (Janvier-Mars 1998) p. 137-148. Paris: Presses Universitaires de France – PUF. Traduzido para a língua portuguesa para este livro por Gustavo Durão (Doutor em História Comparada – UFRJ, Professor adjunto de História na Universidade Estadual do Piauí - UESPI) e Victor Villon (Mestre e Doutor em História pela PUC-Rio).

<sup>76</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade de Chicago (*Doctor of Philosophy – PhD European Intellectual History*) (Estados Unidos da América), Professor Emérito do Departamento de Filosofia da Université de Picardie Jules Verne (França). É autor de: *Collective Memory and the Historical Past*. Chicago: University of Chicago Press, 2016. *Politiques de l'histoire: L'historicisme comme promesse et comme mythe*. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 2004, entre outros.

## I

Fazer a pergunta “O que significa lembrar?” a partir de uma perspectiva filosófica exige, primeiramente, que nos interroguemos sobre os pressupostos filosóficos que essa pergunta implica. Para isso, examinarei três grandes orientações filosóficas, menos por seu interesse histórico, do que por sua importância como fontes de pressupostos fundamentais sobre a memória na tradição filosófica ocidental. Além de uma análise da questão do papel que tais pressupostos, legados pelo passado, ainda podem desempenhar na constituição de uma estrutura conceitual contemporânea, minha investigação diz respeito à legitimidade de tais pressupostos na medida em que estes definem o horizonte teórico de um questionamento do significado da memória.

É claro que não é por causa de sua capacidade de nos convencer em um contexto moderno que somos atingidos pela primeira dessas orientações: a interpretação da memória em Platão em termos de reminiscência. De fato, talvez nada caracterize melhor o destino do pensamento de uma época que gosta de se designar como “pós-metafísica” do que o destino contemporâneo da doutrina platônica da reminiscência: depois de ter inspirado séculos de especulação filosófica — do neoplatonismo até a renovação do platonismo na Idade Média e no Renascimento, e de encontrar um longínquo eco no pensamento de Leibniz — essa doutrina perdeu toda a sua força de convicção tradicional.

No centro dessa doutrina, encontra-se a interpretação platônica, notadamente no *Mênon*<sup>77</sup> e no Fédon, da abrangência metafísica da reminiscência como *ἀνάμνησις*. Quando a percepção sensível, de acordo com esse famoso argumento, revela apenas dados efêmeros, a reminiscência lembra do que é eternamente: o bom e o belo, que, de acordo com Sócrates, no *Fedro* (Platon, 1983, 76d-e, p. 36), nós trazemos, como tantas cópias do original, de todos os objetos da percepção sensível. É esse pressuposto, isto é, de uma prioridade ontológica da reminiscência em relação à percepção sensível, que funda a célebre tese de Sócrates, apresentada notadamente no *Mênon* e no *Fedro*, segundo a qual toda aprendizagem é, na verdade, uma reminiscência.

Com o intuito de apreendermos toda a abrangência da interpretação platônica da memória, não devemos esquecer o contexto em que ela é expressa no *Fedro*. No início do diálogo, pergunta-se a *Fedro*, que fora testemunha da morte de Sócrates, que contasse as palavras de Sócrates durante as suas últimas horas de vida. E a reflexão de Sócrates, no correr

---

<sup>77</sup> Para fins simplesmente de padronização textual, os tradutores tentaram buscar os títulos das obras já consagrados em português, quando assim foi possível. Sublinha-se, no entanto, que o leitor deve remeter-se à bibliografia deste capítulo para informar-se sobre as edições e traduções que foram consultadas pelo autor. [N.T.].

daquele último dia, centra-se sobre o tema da reminiscência, visto que essa faculdade, com a sua capacidade de recordar o ser eterno, atesta, ao mesmo tempo, a imortalidade da alma que se lembra: “Na medida em que tudo isso (a realidade eterna) existe”, como Sócrates explica a Símias:

Nossa alma também existe, e mesmo antes do nosso nascimento. [...] Não é como eu digo, e não é igualmente necessário que essa realidade, e nossas almas, existam antes de termos nascido, e que a existência das primeiras não vão sem a existência das segundas [?] (Platon, 1983, 76e-77a, p. 36).

Se a doutrina platônica da reminiscência, enquanto lembrança pela alma eterna da fonte *a priori* da verdade do ser, perdeu a sua força de convicção no contexto moderno, seu principal rival mostrou-se ainda mais influente no estabelecimento da estrutura conceitual de uma compreensão contemporânea da abrangência da memória. Nos alvares de nossa era moderna, foi especialmente Leibniz, um dos últimos defensores de uma teoria metafísica da reminiscência inspirada em Platão, que desafiou os pressupostos fundamentais dessa orientação rival. Leibniz identifica a origem dessa orientação a partir da psicologia e da metafísica aristotélicas. Entre os modernos, de acordo com Leibniz, foi John Locke que se inspirou nessa orientação rival, originalmente desenvolvida por Aristóteles, ao mesmo tempo em que a radicalizou dentro da estrutura da filosofia empírica enunciada no seu *Ensaio acerca do Entendimento Humano*. No início de sua crítica a essa orientação nos *Novos Ensaios acerca do Entendimento Humano*, Leibniz endossa a tradição que fora inaugurada por Platão, ao escrever: “Há algo de sólido no que Platão chamou de reminiscência” (Leibniz, 1978, p. 16), referindo-se à doutrina das ideias inatas, lembradas por meio de *ἀνάμνησις*. Leibniz introduz a sua crítica à rejeição lockeana das ideias inatas nos seguintes termos:

[...] De fato, ainda que o autor do *Essay* diga mil belas coisas que eu aplaudo, nossos sistemas diferem muito. O dele tem mais relação com o de Aristóteles e o meu com o de Platão, ainda que nos afastemos em muitas coisas um do outro no que se refere à doutrina desses dois anciãos (Leibniz, 1978, p. 41).

Ao remontar, de maneira geral, o empirismo lockeano a Aristóteles, Leibniz recorda o antigo deslocamento de perspectiva que fora realizado por Aristóteles no que se refere à metafísica platônica. No cerne desse deslocamento, Aristóteles desenvolveu os principais pressupostos sobre a abrangência da memória que Locke adotaria mais tarde. Ao mesmo tempo, o empirismo de Locke abalou a estrutura da tradição aristotélica, assim como Leibniz adaptou livremente a inspiração platônica a uma orientação filosófica fundamentalmente diferente<sup>78</sup>. De

---

<sup>78</sup> Uma fonte mais imediata da teoria de Leibniz da reminiscência foi provavelmente a filosofia de Santo Agostinho. Ao mesmo tempo que se inspirara na teoria platônica da eternidade da alma e das ideias que são o objeto da reminiscência, Santo Agostinho recusa, devido a sua incompatibilidade com a doutrina cristã, o pressuposto platônico de uma preexistência das almas. É um argumento semelhante ao que Leibniz adotaria nos seus *Novos*

fato, o próprio Leibniz tem consciência dessas diferenças, como já indicamos, ao se referir a “muitas coisas” que marcam sua divergência — assim como a de Locke, aliás — em relação às doutrinas da Antiguidade. No entanto, Leibniz não menciona, pelo menos nesse contexto, a originalidade do pensamento lockeano em relação à tradição aristotélica; entretanto, é essa originalidade de Locke que nos concerne sobretudo, visto que, ao identificá-la, poderemos destacar, para os propósitos de nossa análise, uma segunda série de pressupostos tradicionais que dizem respeito à abrangência da memória.

Aristóteles reconsiderou a questão da abrangência da memória, principalmente em seu breve tratado *Da Memória e da reminiscência*, incluído nos *Pequenos Tratados sobre os Animais*. Nesse tratado, Aristóteles atribui a memória sensível (*μνήμη*) não apenas aos seres humanos, mas também aos animais mais desenvolvidos, enquanto limita a faculdade da reminiscência apenas aos seres humanos. A memória sensível, conforme essa teoria aristotélica, retém as imagens derivadas da percepção sensitiva; a reminiscência diz respeito a uma consciência dessas imagens, capaz de associá-las em uma ordem coerente, assim como de usá-las para recordar ideias esquecidas.

O que para nós é mais importante nessa análise é que as imagens utilizadas pela reminiscência se originam, para Aristóteles, na percepção sensível. Longe de recordar ideias *a priori* no sentido platônico, no qual os objetos do sentido são meras cópias efêmeras, a reminiscência recorda imagens derivadas da percepção sensível. Dessa forma, a abrangência da reminiscência não pode ultrapassar o horizonte da experiência sensível. Destarte, a reminiscência revela uma afinidade decisiva com outra faculdade — a imaginação. De fato, ambas, tanto a memória-reminiscência como a imaginação, estão enraizadas na imagem perceptível, da qual suas representações são apenas traços menos distintos.

Finalmente, sob essa perspectiva aristotélica, até mesmo o intelecto depende da experiência sensível para o objeto de sua reflexão. De acordo com o pressuposto que Locke radicalizaria a partir da sua ideia do entendimento como uma *tabula rasa*, Aristóteles propõe a famosa sentença de que nada está no intelecto que não estivera anteriormente nos sentidos. Visto que Leibniz procurou defender a doutrina das ideias inatas e da reminiscência platônica contra o que ele considerava ser a inspiração aristotélica de Locke, é fácil ver por que a questão decisiva, conforme as suas próprias palavras, era:

[...] se a alma em si mesma é inteiramente vazia como as Tábuas, nas quais nada ainda foi escrito (*Tabula Rasa*), de acordo com Aristóteles e o Autor do *Essay*, e se tudo o que é for ali traçado provém unicamente dos sentidos e da experiência, ou se a alma

contém originalmente os princípios de várias noções e doutrinas, que os objetos externos só despertam ocasionalmente, como acredito com Platão e, até mesmo, com a Escola e com todos aqueles que tomam com esse significado a passagem de São Paulo (“Romanos”, 2, 15) na qual ele assinala que a lei de Deus está escrita nos corações (Leibniz, 1978, p. 42).

Como sugerimos, ao comparar Locke com Aristóteles, Leibniz não capta de fato a novidade do empirismo de Locke. E essa novidade mostra-se justamente no momento em que Locke radicaliza a doutrina aristotélica, estendendo-a muito além do sistema aristotélico. Assim como Aristóteles, Locke questiona a autonomia concedida à reminiscência pela tradição platônica; para Locke, assim como para Aristóteles, a imagem da memória/reminiscência<sup>79</sup>, assim como a da imaginação, é apenas uma cópia mais fraca da imagem perceptível. Entretanto, o pensamento de Locke ultrapassa completamente a estrutura da doutrina aristotélica, uma vez que inclui não somente a imaginação e a memória, mas também o *intellect* dentro dos limites da experiência sensível.

Se, para Aristóteles, o intelecto (νοῦς), assim como a reminiscência e a imaginação, aplica-se a um objeto fornecido pelos sentidos, isso não significa, porém, que sua apreensão se limita ao aspecto mutável de seu objeto, que é apresentado dentro da estrutura da experiência sensível. Bem pelo contrário, como lemos no Livro III do *De Anima*, o intelecto ativo distingue-se, ao mesmo tempo, da reminiscência e da imaginação pela sua capacidade de tornar inteligível a estrutura imutável do ser no fundamento dos objetos sensíveis e da própria alma (Aristote, 430a). Assim, ao derivar a reminiscência não das ideias eternas, mas da percepção sensível, Aristóteles não colocou em dúvida a identidade da alma racional na sua capacidade de compreender os princípios metafísicos últimos subjacentes à perspectiva da mutabilidade da sua experiência.

O que Leibniz recusa em particular no empirismo de Locke, como se pode ver na crítica que Leibniz lhe dirigiu nos *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, foi especialmente o radicalismo da nova ideia do “Eu” apresentada no *Essay* de Locke. De acordo com o filósofo inglês, o “Eu” é apreendido em um contexto de profunda opacidade, uma vez que o empirismo rejeita qualquer pretensão metafísica de uma compreensão última, não apenas do mundo que o cerca, mas de sua própria identidade substancial. Essa conclusão decisiva decorre diretamente da afirmação de Locke de que não apenas o intelecto ou “entendimento” opera em objetos transmitidos pelos sentidos, mas que todo o seu conhecimento se origina na esfera do sensível. E, pela mesma razão, o entendimento não pode, assim como a memória ou a imaginação,

---

<sup>79</sup> Locke não distingue entre a memória e a reminiscência, mas emprega o termo de *memory* para significar todas as operações mnemônicas.

escapar da seara da experiência sensível para apreender a estrutura metafísica última da realidade. Assim, perante a abrangência finita do entendimento, bem como da memória e da imaginação, a substância que constitui a identidade metafísica da alma, assim como aquela no fundamento dos objetos externos, encerra uma opacidade sem limites.

É aqui que se mostra toda a extensão do argumento de Locke para o nosso propósito: uma vez que a compreensão de si mesma é concebida nos termos de uma experiência pessoal do “Eu”, mais do que de um breve olhar intelectual sobre o fundamento substancial da alma, a ideia da abrangência da memória se transforma. Como o próprio Locke nos lembra no famoso capítulo 27 intitulado “Sobre a Identidade e a Diversidade”, presente em seu segundo livro *Ensaio acerca do Entendimento Humano*: o que me é dado na experiência que eu tenho de mim mesmo, além de uma simples identidade física, é a identidade pessoal. Mas o que é identidade pessoal? Para Locke, é a percepção do próprio “Eu” no tempo. Em outras palavras, a identidade pessoal nada mais é do que os traços de diferentes momentos da percepção do próprio “Eu” que a memória retém. Após o colapso de qualquer reivindicação tradicional de um conhecimento metafísico do “Eu” enquanto substância, somente a memória consegue assegurar a coesão de uma identidade pessoal. Nas palavras eloquentes do próprio Locke:

[...] para descobrir em que consiste a *identidade pessoal*, precisamos ver o que significa a palavra *pessoa*. É, no que eu acredito, o Ser pensante e inteligente, capaz de razão e reflexão, e que pode consultar a si mesmo como o *mesmo*, como uma mesma coisa que pensa em diferentes momentos e em diferentes lugares; o que ele faz somente por meio do sentimento que tem de suas próprias ações, o que é inseparável do pensamento, e ele é, parece-me, inteiramente essencial, sendo impossível para qualquer Ser que seja *perceber sem perceber* que ele percebe. Quando vemos, ouvimos, *cheiramos*, saboreamos, sentimos, meditamos ou queremos algo, nós o conhecemos à medida que o fazemos. Esse conhecimento acompanha sempre nossas sensações e nossas percepções atuais, e é por esse viés que cada um é para si mesmo o que chama *ele mesmo*. [...] E quanto mais longe pode se estender essa consciência sobre ações ou pensamentos já passados, tão longe se estende a identidade dessa pessoa” (Locke, 1983, liv. II, 27, 9, p. 264 -265).

Seria difícil exagerar a importância desse modelo lockeano do “Eu”, cuja identidade, na medida em que vai além de uma simples identidade física do corpo, depende da presença do próprio “Eu” da consciência, alimentada pela lembrança da experiência pessoal. Abordar o enorme impacto desse modelo sobre as orientações filosóficas e psicológicas até os nossos dias ultrapassaria o âmbito do presente texto. Basta dizer que mesmo trabalhos originais do século

XX, como *Matéria e Memória*, de Henri Bergson, embora busquem ir além do modelo lockeano do “Eu”, permanecem prisioneiros de seu pressuposto fundamental<sup>80</sup>.

A teoria da memória de Bergson dá um amplo testemunho sobre isto: quando não se limita à execução de ações mecânicas, geralmente lembradas para fins utilitários, a memória “imagina”, recorrendo às imagens singulares de uma experiência pessoal passada (Bergson, 1941, p. 87). Mesmo que a memória não seja de forma alguma redutível à imaginação, a afirmação de que a memória depende de imagens provenientes de um passado pessoal transmite o pressuposto lockeano, segundo o qual a memória configura-se a partir de uma identidade pessoal. No entanto, como seria possível estender a abrangência da memória ultrapassando a esfera estritamente pessoal? O próprio poder do modelo lockeano em nossa época levanta uma questão sobre a possibilidade de vislumbrar uma teoria alternativa.

Essa questão nos leva à terceira orientação teórica sobre a abrangência da memória. É uma memória que abala os limites de um “Eu” pessoal, mudando a ênfase de uma lembrança da experiência individual na direção de um pensamento mais amplo de uma lembrança coletiva que, por sua própria historicidade, apoia a identidade pessoal. A esse respeito, lembremo-nos da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, que devolve à memória o seu privilégio absoluto enquanto *recordação (Erinnerung)*. Desse ponto de vista, a recordação envolve o movimento histórico do Espírito. E essa historicidade constitui o movimento coerente do Espírito enquanto *interiorização (Er-innerung)* (Hegel, 1970, p. 591) que se mantém através de seus deslocamentos, de suas retomadas e de suas reconfigurações sucessivas.

No decorrer desse movimento, o objeto da recordação, longe de encontrar sua origem em uma dimensão imutável do Ser platônico, reelabora-se no decorrer do movimento de interiorização. Ao mesmo tempo, a autonomia concedida à recordação a distingue radicalmente das imagens sensíveis representadas pela percepção ou pela imaginação. Longe de constituir a fonte original da recordação, a imagem sensível — a “representação” (*Vorstellung*) — coloca apenas o aspecto mais rudimentar do objeto do Espírito, que será reelaborado no curso de seu movimento. Sem reatar com a reminiscência platônica, a recordação hegeliana, ao mesmo tempo, interiorização e recolhimento de momentos díspares do movimento do Espírito, recupera assim sua prioridade absoluta em relação às imagens sensíveis da percepção e da imaginação. Compreende-se, facilmente, o porquê: mesmo depois de ter colocado em dúvida o seu alcance ontológico absoluto, a ideia de uma historicidade dos momentos de recordação

---

<sup>80</sup> E isso a despeito do fato de que Bergson recusa um dos pressupostos fundamentais que inspira a teoria de Locke da memória, herdada de Aristóteles, a saber: aquela segundo a qual a imagem da lembrança, como a da imaginação, é somente um traço enfraquecido da representação perceptível.

manteve toda a sua vitalidade no historicismo de Droysen (*Grundriss der Historik*) e de Dilthey (*Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*)<sup>81</sup>.

## II

A extensão da abrangência da recordação além da imagem sensível do domínio pessoal — extensão que Hegel inaugurou sob a forma de historicidade — oferece-nos a possibilidade de reformular a pergunta que fizemos de início: “o que significa lembrar-se?”. Podemos agora repensar essa pergunta relacionando-a ao problema da abrangência da memória: em que medida é legítimo insistir na especificidade de um recordar que não decorra de imagens traçadas pela percepção passada e que não se deixe reduzir a um simples trabalho de reelaboração imaginativa?

Neste ponto, gostaria de insistir na especificidade da recordação que, a meu ver, caracteriza-se pela sua abrangência bem além do trabalho de uma simples reelaboração imaginativa. Segundo a hipótese que eu gostaria de sustentar aqui, a tentativa para fazer com que a memória e a imaginação derivem de uma fonte comum na imagem perceptível, por exemplo, seguindo o paradigma empirista, não pode dar conta da disparidade da recordação em relação, ao mesmo tempo, à imagem perceptível e à imaginação que, supostamente, desta decorreria. Tal disparidade deriva da coesão interna do campo mnemônico que, ao mesmo tempo em que é alimentado por imagens perceptíveis e pela imaginação, não pode ser reduzido a isso.

Trata-se de uma coesão que não é o produto de uma sucessão de imagens perceptíveis estocadas pela consciência no correr do tempo, visto que a unidade sintética do campo mnemônico precede os diferentes momentos que o compõem. Ao mesmo tempo que constitui a identidade pessoal, essa unidade subtende a estreita esfera da experiência pessoal, sendo constituída a partir de estruturas simbólicas provenientes de camadas frequentemente opacas. Trata-se de uma unidade mnemônica que não é nem “impessoal” ou anônima, nem ainda verdadeiramente pessoal. Assim, eu a qualificaria de dimensão “transpessoal” e “meta-pessoal”

---

<sup>81</sup>Ver, por exemplo: J. G. Droysen: *Grundriss der Historik*. Munich, Oldenbourg, 1977. p. 325f e Wilhelm Dilthey: *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. In: *Gesammelte Schriften*, volume 7. Stuttgart: Teubner, 1973. p. 29f. Na França, o termo “historicismo” reveste, o mais das vezes, uma acepção pejorativa e quase se tornou sinônimo de um relativismo histórico no sentido, por exemplo, de Husserl da sua crítica a Dilthey no ensaio de 1910, “La philosophie comme science rigoureuse”. Utilizamos aqui uma outra acepção, esta elaborada por Ernest Troeltsch, Benedetto Croce e Friedrich Meinecke. De acordo com esse uso, o historicismo significa o método de reflexão histórica. Visto que o homem é um ser essencialmente histórico, a reflexão histórica constitui o método mais adaptado para uma compreensão do mundo humano.

do passado. Trata-se de estruturas simbólicas que, ao mesmo tempo em que estão despertas pela experiência pessoal, a precedem e de forma alguma são seus simples produtos.

Se a nova orientação hegeliana distinguiu perfeitamente a unidade do campo da recordação de uma concatenação de imagens perceptíveis, a unidade desse campo não pode provir da fonte vislumbrada pelo próprio Hegel: visto que, ao mesmo tempo, está em movimento no âmbito de uma historicidade que lhe é própria, a coesão dos diferentes momentos da recordação não é o único produto da atividade do espírito, seja no sentido hegeliano, seja no sentido historicista. Essa coesão elabora-se não somente em termos do que constitui o objeto de uma recordação voluntária e consciente, mas implica, como Nietzsche e Freud o mostraram, o que é negligenciado, não lembrado e até mesmo recalçado; incluindo, mesmo que implicitamente, os episódios esquecidos e que oculta. A coesão do campo da memória subentende, sobretudo, a atividade do sujeito enquanto pré-condição que este não domina.

### **Considerações finais**

A partir destas observações sobre a abrangência da memória gostaria de — ao mesmo tempo em que reforço e concluo o argumento que acabo de desenvolver —, remeter minha reflexão à teoria da recordação que, a meu ver, marcou particularmente o pensamento do século XX: a de Friedrich Nietzsche. Em seus escritos de juventude, Nietzsche chegou a uma ideia notável que concerne à abrangência da recordação, na medida em que tende a embaralhar a linha de demarcação entre a lembrança pessoal e as pré-condições metapessoais nas quais ela se inscreve. De fato, em um fragmento redigido pelo jovem Nietzsche, em 1872, lemos as seguintes linhas: “A memória não tem nada a ver com os nervos, com o cérebro. É uma propriedade original. Pois o homem traz em si a memória de todas as gerações passadas. A imagem da memória é algo de muito engenhoso e de muito raro” (Nietzsche, 1991, p. 75 ).

Constatando o enorme peso da recordação, que Nietzsche situou em uma perspectiva metapessoal, não nos surpreende apreender que a lembrança, em uma dimensão histórica, mostrou-se menos como uma aquisição do que como um fardo para o homem moderno, como podemos ler em um ensaio de 1873, intitulado *Da Utilidade e do inconveniente dos estudos históricos para a vida*<sup>82</sup>. Nesse âmbito, o peso da lembrança histórica, que o homem moderno acredita, de maneira totalmente ilusória, poder dominar, apresenta um perigo radical quanto à estabilidade da identidade moderna.

---

<sup>82</sup>O que é notável em relação a esse argumento — indicando a que ponto Nietzsche embaralha a distinção entre memória pessoal e história extra-pessoal — é a quase identidade que supõe Nietzsche, desde a primeira linha desse ensaio, da recordação e da história.

E em relação à nossa proposição atual, o antídoto que Nietzsche propõe para aliviar o fardo da lembrança histórica mostra-se particularmente indicativo: ele argumentou a favor da soberania da imaginação expressa na criação artística, liberta de toda submissão em relação à experiência perceptível e, sobretudo, da influência inibidora para a vida de uma memória moderna hiperativa. É nesse sentido que Nietzsche escreveu *Da Inutilidade e do inconveniente dos estudos históricos para a vida*:

É preciso opor aos efeitos da história, os efeitos da arte e é somente quando a história suporta ser transformada em obra de arte, de se tornar um produto da arte, que ela pode conservar os instintos e talvez, até mesmo, despertar os instintos. Ora, uma semelhante maneira de escrever a história estaria em perfeita contradição com a tendência analítica e antiartística da nossa época, ver-se-ia, até mesmo, uma falsificação (Nietzsche, 1988, p. 133).

Assim, é o que Nietzsche considera como o caráter opressor da lembrança, veiculado pela consciência histórica moderna, que o conduz a desvalorizá-lo a favor da obra criadora da imaginação. Entretanto, visto o que acabo de evocar sob a forma da coesão do campo da memória, que ultrapassa os limites da experiência estritamente pessoal — coesão que o próprio Nietzsche parecia pressupor — a pretensão de poder “transformar” o que é atestado pelo passado em nome da arte não nos remeteria à necessidade de interrogar sobre o que esta teria de uma simples ilusão? Essa pretensão não abordaria, na realidade, a recordação e a imaginação — no sentido nietzschiano da memória histórica e da imaginação artística — enquanto funções intercambiáveis? Se houvermos de dar uma resposta afirmativa a tal pergunta, como eu acredito, a ideia nietzschiana do antídoto ao fardo da memória parece-me então repousar sobre uma ilusão fundamental. É precisamente essa ilusão que tão frequentemente alimentou as convicções daqueles que, no século XX, preconizaram a invenção criadora do mito como fonte de um possível domínio do passado.

O produto último dessa convicção — que deriva de uma tentativa de manipulação de uma sociedade de massa que tem muito pouca relação com o pensamento do próprio Nietzsche — é a ilusão de que as ficções da imaginação, produzidas e veiculadas pelos meios tecnológicos, podem ser substituídas pelo campo da coesão que se constituiu a partir do recordar. Comportamo-nos como se pudéssemos realocar as estruturas simbólicas profundas — a recordação na sua longa duração — fazendo abstração do longo movimento da experiência das coletividades a partir do qual estas se constituíram.

De fato, a noção nietzschiana da memória rompe com o empirismo tradicional, como com o pressuposto empirista pelo qual a memória, assim como a imaginação, deriva somente da imagem perceptível. Entretanto, essa noção nietzscheana não se equivoca, não menos do que o empirismo, quanto ao caráter irreduzível do recordar na sua abrangência, como tentamos

demonstrar? E essa última pergunta nos lembra de outra, aquela mesma que principiou nossa reflexão: o que significa lembrar-se?

### Referências

ARISTOTE, *De Anima*

BERGSON, Henri. *Matière et mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 1941.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

LEIBNIZ, G. W. Nouveau essais sur l'entendement humain. In: GERHARDT, C. J. (ed.). *Die philosophischen Schriften*, v. 5. Hildesheim: Olms, 1978.

LOCKE, John. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Tradução para o francês: Pierre Coste. Paris: Vrin, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich. *Seconde considération intempestive: de l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*. Tradução para o francês: Henri Albert. Paris: Flammarion, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. Le dernier philosophe, Le philosophe, Considérations sur le conflit de l'art et de la connaissance (automne–hiver 1872). In: *Le livre du philosophe*. Tradução para o francês: Angele Kremer-Marietti. Paris: Flammarion, 1991.

PLATON. *Phédon*. Tradução para o francês: Paul Vicaire. Paris: Les Belles Lettres, 1983.



## Montaigne: um homem livre

Cecília Costa Junqueira<sup>83</sup>

### Introdução

Ninguém representou mais o espírito de liberdade e independência no século do Humanismo renascentista do que o escritor e nobre francês Michel de Montaigne, que criou um espaço privado — uma *arrière-boutique* — em uma das torres de seu castelo para poder afastar-se do mundo, escrever seus pensamentos e encontrar a si mesmo, buscando seu “Eu” interior. Ao contrário do que se poderia imaginar, Montaigne nunca foi um eremita. Casado, pai de uma filha, tinha prazer em viver, beber, comer, gostava de viagens, mulheres, tinha muitos amigos, era bom anfitrião e conselheiro de reis. Ao se enclausurar, distanciando-se de cargos públicos, quis tão somente se preservar do caos que o circundava durante a guerra sanguinária entre católicos e huguenotes, pois, mesmo sendo católico, sua cabeça de livre-pensador rejeitava dogmatismos, preconceitos e fanatismos. Pregava a tolerância e os acordos diplomáticos entre as partes em disputa.

Em sua torre, onde detinha uma biblioteca com cerca de mil livros, o nobre senhor de Bordeaux escreveria as mil páginas do seu célebre *Os Ensaíos*, que contêm capítulos sobre os mais variados temas de extrema sensatez e sabedoria e que, até hoje, podem servir de guia útil para a vida e, até mesmo, para a morte de seus leitores. Pois, num deles, intitulado *Que filosofar é aprender a morrer*, descreve a melhor forma de se aceitar a morte: não temê-la por ser inevitável:

A morte é o fim de nossa caminhada, é o objeto necessário de nossa mira; se nos apavora, como é possível dar um passo à frente sem ser tomado pela ansiedade? O remédio do vulgo é não pensar nela. Mas de que estupidez brutal pode vir cegueira tão grosseira? É pôr a brida na cauda do burro [...] (Montaigne, 2010, p. 63).

E ele assim continua:

É incerto onde a morte nos espera. Aguardêmo-la em toda parte. Meditar previamente sobre a morte é meditar previamente sobre a liberdade. Quem aprendeu a morrer, desaprendeu a se subjugar (Montaigne, 2010, p. 69).

Pessoalmente, esta é uma norma que ele mesmo praticava, pois afirmava:

Desligo-me de tudo: minhas despedidas de cada um estão feitas, exceto de mim. Nunca um homem se plenamente, e desapegou-se mais completamente do que eu tento fazer. As mortes mais mortas são mais saudáveis. Quem ensinasse os homens a

---

<sup>83</sup>Mestra em Português/Literatura pela UFRJ e Doutora em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia (HCTE) pela UFRJ. Foi editora do caderno literário do jornal O Globo, *Prosa & Verso*, de 1998 a 2004. É autora de *O Primeiro Conde da Barca: um Iluminado da Corte de Dom João*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2022; *José do Patrocínio*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2011; *Diário Carioca: o jornal que mudou a Imprensa Brasileira*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2011. *Salvador de Mendonça*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1999, entre outros.

morrer os ensinaria a viver [...]. Que importa quando será, já que é inevitável? Assim como o nascimento nos trouxe o nascimento de todas as coisas, assim nossa morte trará a morte de todas as coisas. Ela não vos diz respeito nem morto nem vivo. Vivo, porque existo. E morto, porque não mais existo, ademais, ninguém morre antes da hora (Montaigne, 2010, p. 71-81).

De certa forma, este enfrentamento da morte foi o que tornou Montaigne um homem com o pensamento tão livre. Enfrentar o espectro da morte e usufruir a vida:

A contínua obra de vossa vida é construir a morte. Estais na morte enquanto estais em vida, pois estais depois da morte quando não estais mais em vida. Ou, se assim o preferis, estais morto depois da vida, mas durante a vida estais morrendo, e a morte toca bem mais o moribundo do que o morto, e mais viva, e mais essencialmente. Se da vida tiraste proveito, estais saciado, ide-vos satisfeito (Montaigne, 2010, p. 78).

### **Estilo próprio**

Montaigne criou um gênero literário peculiar, totalmente diverso dos demais autores de sua época. Como diz Erich Auerbach:

Comparados a ele, os grandes espíritos do século XVI – os promotores do Renascimento, do Humanismo, da Reforma e da Ciência que criaram a Europa Moderna - são todos, sem exceção, especialistas. Teólogos, ou filósofos, astrônomos ou matemáticos, artistas ou poetas, diplomatas ou generais, historiadores ou médicos; em sentido lato, são todos especialistas. Alguns se especializam em várias áreas. Montaigne, em nenhuma. Não é absolutamente um poeta. Estudou ciências jurídicas, mas era um jurista indiferente, e suas declarações sobre os fundamentos do direito, embora significativas de outro ponto de vista, não possuem nenhum valor específico para a matéria. Toda a sua atividade prática não tem nenhuma relação profissional com sua produção intelectual. Montaigne permanece leigo mesmo onde parece compreender algo do assunto, em pedagogia, por exemplo (Auerbach, 2007, p. 14-15).

Nem poeta, nem erudito, continua Auerbach, Montaigne foi um autor de livros, um puro escritor ou homem de letras, livre de quaisquer amarras, método científico ou especialização. Nem mesmo sua crença em Deus o impediu de escrever livremente seus pensamentos sobre religião e orações. Não menciona em seus textos palavras como “redenção” ou “imortalidade”.

“Se eu fosse um fazedor de livros” — como ele mesmo escreveu, e é o que ele foi: um fazedor de livros — o primeiro a escrever de modo leigo sobre temas importantes; muito embora não escrevesse para ninguém, a não ser para si mesmo, formou uma comunidade de leigos, e seu livro tornou-se o primeiro livro de autoconsciência leiga. Desprovido de retórica e implacável contra o palavreado dissimulador, ele busca a expressão linguística que fizesse justiça ao objeto: a mais completa nudez das coisas e de si mesmo.

O próprio afirmou em sua mensagem *Ao Leitor*, na primeira página de *Os Ensaios*, que o fim de seu livro era doméstico e privado. E que pretendi revelar-se às pessoas em extrema simplicidade, desnudando-se:

Dediquei-o ao uso particular de meus parentes e amigos, a fim de que, tendo me perdido (o que breve terão que fazer) possam aqui encontrar alguns traços de minhas atitudes e humores, e que por esse meio nutram mais completo e mais vivo, o

conhecimento que têm de mim. Se fosse para buscar os favores do mundo, teria me enfeitado de belezas emprestadas. Quero que me vejam aqui em meu modo simples, natural e corrente, sem pose nem artifício, pois é a mim que retrato [...]. Meus defeitos, minhas imperfeições e minha forma natural de ser hão de se ler ao vivo, tanto quanto a decência pública me permitiu. Pois se eu estivesse entre essas nações que se diz ainda viverem sob a doce liberdade das leis primitivas da natureza, asseguro-te que teria me pintado por inteiro e totalmente nu. Assim, Leitor, sou eu mesmo a matéria de meu livro [...] (Montaigne, 2010, p. 3).

Sem temer a morte, ele se dispõe a desfrutar com virtude e volúpia o restante de seus dias, no meio do mundo ou em perfeita solidão.

## **Formação**

Para ser o homem com a mente mais livre de seu tempo, Montaigne, nascido em 28 de fevereiro de 1533, num castelo localizado na região do Périgord, teve uma educação totalmente particular. Seu bisavô, Ramon Eyquen, foi quem comprou a mansão fortificada, em 1477, para seus herdeiros, adquirindo o status de senhor de Montaigne. Seu pai, o nobre Pierre Eyquem, foi o primeiro da família a se mudar para o castelo que, gradativamente, melhoraria com obras e fortificações. Casou-se com Antoinette de Louppes, de origem judia, filha de um comerciante de Toulouse, que lhe levaria um rico dote em ouro. Com ela teve oito filhos, dos quais Montaigne era o mais velho.

Influenciado pelo espírito do Humanismo, Pierre, que era soldado e membro do Parlamento em Bordeaux, resolveu deixar o filho bebê aos cuidados de carvoeiros, na cidade vizinha de Papassus, para que entrasse em contato com a dureza de uma vida simples. Montaigne parece ter suportado bem a época frugal e espartana na miserável cabana dos carvoeiros, chegando a relatar que, quando criança, havia se habituado de tal forma à comida simples que, em vez de açúcares, confeitos e biscoitos, preferia a alimentação costumeira dos camponeses: “o pão preto, o toucinho, o alho”. Aos quatro anos, ao levá-lo para o castelo, o pai decidiu deixar a criança com um preceptor alemão, que só falaria latim com o menino, exigindo ainda que todos ao seu redor falassem igualmente latim, inclusive os domésticos e demais preceptores. Com isso, aos seis anos, Montaigne falava com fluência a língua de Sêneca e Cícero.

A respeito da educação de Montaigne, Stefan Zweig escreveu o seguinte, no perfil sobre o ensaísta francês que deixou inacabado:

Pierre Eyquem está decidido desde o princípio a não fazer de seu filho nem um nobre ocioso, que despropositadamente desperdiça tempo nos dados, no vinho e na caça, nem um mero comerciante avaro. Deve subir aos altos círculos daqueles que, graças à sua superioridade intelectual, formação e cultura, orientam o destino da época no Conselho dos Reis e influem nos acontecimentos por meio de sua palavra, daqueles que têm sua pátria espiritual não na estreiteza da província, mas nos vastos círculos do mundo (Zweig, 2015, p. 35).

É Zweig que sintetiza: “a chave para este reino espiritual é, no século do Humanismo, o latim, motivo pelo qual o pai de Montaigne decide pôr nas mãos de seu filho esse instrumento mágico o mais cedo possível” (Zweig, 2015, p. 36). O experimento pedagógico dará certo, e prossegue o escritor austríaco:

A antiga língua universal se converteu de tal modo para ele em língua original e materna que durante toda a sua vida prefere ler livros nessa língua a lê-los em francês, e em momentos de sobressalto ou de exclamação repentina, involuntariamente lhe vêm à boca palavras latinas em vez de francesas. E caso não tivesse vivido o declínio do Humanismo em sua vida adulta, é provável que tivesse escrito *Os Ensaíes* exclusivamente nesta nova língua artificial, como Erasmo, e a França teria perdido um de seus mais aprazíveis e magistrais escritores (Zweig, 2015, p. 37).

Uma curiosidade é que, quando pequeno, Montaigne era sempre acordado com música para que despertasse suavemente, sem que seu doce cérebro sofresse sobressaltos: “Temendo que Michel fosse arrancado do sono muito bruscamente, o pai fazia que o acordassem com música, e com essa finalidade manteve sempre a serviço do filho um tocador de espineta” (Villey, 2000, p. LIII).

Posteriormente, ele será inscrito em um colégio afamado em Bordeaux, no qual entrará em contato com o francês, será bom aluno, interessar-se-á por retórica, poesia e teatro, mas odiará o excesso de regras, bem como o método antiquado de ensino:

O colégio, com seu mau latim e o excesso de palmatória, poderia ter comprometido tudo. Mas Pierre Eyquem cuidou de evitar esse risco. Reservou ali algumas práticas particulares, e colocou junto de seu filho preceptores domiciliares de uma indulgência e de uma “afabilidade” comprovadas. Aliás, como seu conhecimento de latim permitiu que Michel saltasse os anos iniciais do curso, o cativo durou apenas sete anos – dos seis aos treze. Todo o benefício que ele tem consciência de ter trazido de lá atribui-o a um desses preceptores domésticos escolhidos por seu pai e que teve a inteligência de fechar os olhos para as lições mal sabidas e deixá-lo ler às escondidas, por simples prazer, os autores sobre os quais penavam seus colegas: as *Metamorfoses* de Ovídio, a *Eneida*, Terêncio e Plauto (Villey, 2000, p. LIII-LIV).

Aos 13 anos, seguirá um curso de Filosofia na Faculdade de Artes. Aos 16, devido às revoltas e terríveis repressões em Bordeaux, o pai o transferirá para a Universidade de Toulouse, a fim de estudar Direito.

Em 1554, Etienne La Boétie, poeta, filósofo e pensador, nascido em 1530, se torna conselheiro no Parlamento de Bordeaux. E Pierre Eyquem é eleito prefeito de Bordeaux, tornando-se uma das figuras mais respeitadas da cidade. Ao terminar seu curso de Direito, Montaigne inicia sua vida pública ingressando no Tribunal de Recursos de Périgueux. Como esse tribunal foi desfeito, ele será transferido para o Parlamento de Bordeaux, seguindo a carreira do pai.

No Parlamento, encontrará, entre 1558 e 1559, Étienne de La Boétie, de quem se tornaria grande amigo. Os dois tinham a mesma visão crítica sobre a venalidade dos homens, a

corrupção dos juristas e a injustiça das leis francesas. Em seu livro *Discurso da Servidão Voluntária*, La Boétie, que séculos mais tarde seria muito admirado por anarquistas e socialistas utópicos, sendo considerado um revolucionário *avant-garde*, diz que só existe servidão porque os homens temem enfrentar os tiranos e conquistar a liberdade.

Montaigne vai a Paris em 1560 e 1561, lá ficando um ano e meio, e apaixonou-se pela cidade. Em 1562, é publicado um édito que dá aos protestantes o direito de se reunir. La Boétie escreverá sua *Memória Sobre o Édito de Janeiro*, que só será publicada em 1917. O Parlamento de Paris obrigava que seus membros professassem a fé católica. Montaigne faz então sua profissão de fé em Paris. Neste mesmo ano de 1562, vai a Rouen com a armada real, que estava disposta a tomar a cidade dos huguenotes, e encontra-se com três indígenas brasileiros. O encontro motivará um dos seus ensaios mais célebres, sobretudo no Brasil, o *Sobre os Canibais*.

Em 1563, La Boétie morre de peste, com 32 anos. Montaigne entra em profundo estado de melancolia. Entre 1570 e 1571, dedicou-se a publicar os fragmentos da obra de La Boétie, com a intenção de mantê-lo vivo literariamente. Praticamente na hora da morte, tendo repentinamente recuperado as forças, La Boétie dissera uma enigmática frase a Montaigne: “Meu amigo, meu amigo, você me refutaria então o meu lugar?”<sup>84</sup>.

O nobre francês, que havia trabalhado na Câmara Baixa do Parlamento de Bordeaux durante 15 anos, pede uma promoção para a Câmara Alta, que lhe é recusada porque seu sogro era o presidente da instituição política. Ele negocia então o cargo que havia exercido por tanto tempo e constrói um retiro em seu castelo, no qual se isolaria durante dois anos para escrever o seu famoso *Os Ensaíes*. Além da vontade de fugir da turbulência reinante em seu país, entregar-se-ia às Musas e mergulharia em seu interior. Montaigne tinha dois motivos para se afastar da vida pública: a falta que sentia de La Boétie e a morte do pai, que adviera em 1568. Filho mais velho e principal herdeiro, Michel de Montaigne se torna o senhor do castelo e proprietário dos bens da família, gozando assim de acaudalados recursos.

Nem mesmo o casamento com Françoise de La Chassigne, filha de um dos colegas do Parlamento, com quem conceberia Elenore, foi capaz de consolá-lo da perda do amigo tão querido, para quem escreveria o ensaio *D’Amizade*. Nele, diz que:

se comparar todo o restante de minha vida, embora com a graça de Deus a tenha passado agradavelmente, confortavelmente... se comparo toda ela, afirmo, com os quatro anos em que me foi dado desfrutar da doce companhia e a convivência desse indivíduo, é apenas fumaça, uma longa noite escura e tediosa (Montaigne, 2000, p. 288).

E Montaigne continua:

---

<sup>84</sup>“Mon frère, mon frère, me refusez-vous doncques une place?”

Desde o dia em que o perdi, não faço mais do que me arrastar langüescente, e os próprios prazeres que se me oferecem, em vez de consolar-me, redobram a tristeza de sua perda. Participávamos a meias de tudo, parece-me que estou a roubar a sua parte. Não há razão nem pensamento em que eu não sinta a sua falta, assim como ele teria sentido a minha. Pois, assim como ele me superava, por uma distância infinita, em qualquer outra capacidade e virtude, também me superava no dever da amizade (Montaigne, 2000, p. 288-289).

Quanto ao pai, “o melhor dos pais”, por causa dele, se dedicaria a uma missão que lhe pedira encarecidamente antes de falecer: que traduzisse *A Apologia de Raymond Sebond*. Como afirma Martim Vasques da Cunha, em sua resenha dos *Ensaaios*, realizada em 2017 e publicada no jornal *O Rascunho*, o pensador catalão Sebond acreditava em apenas duas formas de conhecer o mundo: baseando-se unicamente na razão humana e natural ou por meio exclusivo da fé. Já Montaigne acreditava que conhecíamos a natureza pela graça de Deus e nada mais. A existência humana era uma mescla implacável de maravilha e terror, certeza e incerteza, corrupção e inocência.

### **Os Ensaaios**

Foi no dia 28 de fevereiro de 1571, data de seu aniversário de 38 anos, que Montaigne optou por ficar em seu castelo e se distanciar dos negócios públicos. Este afastamento, porém, não seria radical. Em outubro de 1571, recebeu o título de cavaleiro de São Michel. Iria a Paris entre 1574 e 1575 e, em novembro de 1577, Henrique de Navarra, também conhecido como Henrique IV, o nomearia conselheiro da corte. No teto de sua biblioteca, Montaigne pediu que escrevessem a seguinte inscrição:

No ano de Cristo de 1571, com a idade de 38 anos, na véspera das calendas de Março, aniversário de seu nascimento, Michel de Montaigne, já há muito cansado de sua servidão (prestação de serviços) ao Parlamento e a cargos públicos, ainda em plenas forças, se retira ao seio das doces virgens [as Musas], no qual, em repouso e segurança, passará os dias que lhe restam a viver. Possa o destino permitir que ele aperfeiçoe esta habitação, doce retiro de seus ancestrais, que consagrou à sua liberdade, à sua tranquilidade, aos seus lazeres (Thibaudet, 1939, p. 15) (Tradução da autora).<sup>85</sup>

A primeira inscrição estava acompanhada de outra, menos conhecida, que obviamente se referia a Étienne de La Boétie:

Privado do amigo o mais doce, o mais querido e o mais íntimo, e tal como o nosso século nunca viu de melhor, de mais douto, mais agradável e perfeito, Michel de Montaigne, desejando consagrar à lembrança deste amor mútuo uma testemunha única de seu reconhecimento, e não podendo fazê-lo de maneira que o exprimiria

---

<sup>85</sup>Versão original: *L'an de Christ 1571, âgé de trente-huit ans, la veille de calendes de Mars, anniversaire de sa naissance, Michel de Montaigne, las depuis longtemps déjà, de sa servitude du Parlement et de charges publiques, en pleines forces encore, se retire dans le sein des douces vierges, où, en repos et sécurité, il passera les jours qui lui restent à vivre. Puisse le destin lui permettre de parfaire cette habitation, des douces retraites de ses ancêtres, qu'il a consacrées à sa liberté, à sa tranquillité, à ses loisirs!*

melhor, dedicou a esta memória estes estudos nos quais se deleita (Thibaudet, 1939, p. 15) (Tradução da autora)<sup>86</sup>.

Estudar e escrever foi, portanto, a saída que o nobre homem encontrou para lutar contra a profunda tristeza que sentia por causa da perda de Étienne. Também registraria no teto máximas do ceticismo, sentenças bíblicas e a famosa frase de Terêncio: “Sou um homem, nada que é humano me é estranho”.

Entre 1577 e 1578, pela primeira vez, sente as dores causadas por pedras nos rins, que fariam com que sofresse a vida inteira, assim como a gota e o reumatismo. Mas, ainda assim, não para de ler e de escrever. Entre outros livros, lê os comentários de César, a *Guerra Civil* e a *Guerra da Gália*, as *Cartas a Lucílio* de Sêneca, as *Obras Morais* de Plutarco. E, em 1580, publica os dois primeiros tomos dos *Ensaio*s. Se, de início, começou fazendo comentários sobre os livros que lia — com destaque para *Vidas* de Plutarco, traduzida por Amyot, que usava como uma espécie de breviário — aos poucos foi liberando seu próprio pensamento, sendo cada vez mais autêntico em seus textos, expondo seus julgamentos e experiências diante do leitor.

Montaigne tinha como guia o “conhece-te a ti mesmo” socrático e acreditava que todo homem portava em si próprio toda a condição humana. Queria que seus leitores seguissem seu exemplo. Em 1576, fez gravar em uma medalha a divisa *O que sei eu?* (*Que sais-je?*), que ancorava toda a sua obra e era o fundamento de uma nova forma de pensar, na qual a dúvida havia se tornado a expressão do dever intelectual.

Com o livro impresso, resolve fazer, entre 1580 e 1581, uma longa viagem a cavalo para tratamento de suas cólicas renais em águas termais. Antes de partir para a Suíça, Alemanha e Itália, passa por Paris para fazer o lançamento dos *Ensaio*s. Entrega exemplares a Henrique III, que elogia muito o livro. Ao que Montaigne responde: “Senhor, devo, portanto, agradecer à Vossa Majestade, pois, meu livro lhe é agradável porque não contém nada além de um discurso sobre minha vida e minhas ações” (Thibaudet, 1938, p. 17)<sup>87</sup>.

Na Itália, ele aprende italiano e adquire a cidadania romana. Escreveu um diário de viagem que seria descoberto em 1770 e publicado em 1774. O cofre de couro no qual seu *Journal de Voyage* se encontrava pode ser visto ainda hoje na torre de seu castelo. Apesar de pertencer atualmente à família Mahler-Besse, o local pode ser visitado. Possui um quarto de dormir, biblioteca, gabinete de trabalho, capela privada e as inscrições em grego e latim no teto.

---

<sup>86</sup> Versão original: “*Privé de l’ami le plus doux, le plus cher et le plus intime, et tel que notre siècle n’en a vu de meilleur, de plus docte, de plus agréable et de plus parfait, Michel de Montaigne, voulant consacrer le souvenir de ce mutuel amour par un témoignage unique de sa reconnaissance et ne pouvant le faire de manière que l’exprimât mieux, a voué à cette mémoire ces studieux appareil dont il fait ses délices*”.

<sup>87</sup> Versão original: “*Sire, il faut donc que je plaise à Votre Majesté, puisque mon livre lui est agréable, car il ne contient autre chose qu’un discours de ma vie et des mes actions*”.

Montaigne foi conselheiro de Henrique III e de Henrique de Navarra, que depois haveria de se tornar rei da França sob o nome de Henrique IV. Deste último tornou-se tão íntimo que chegou a escondê-lo em seu castelo durante as guerras religiosas e promoveu caçadas em suas terras. Ao voltar para casa, em 1581, recebeu uma carta comunicando-lhe que havia sido eleito prefeito de Bordeaux. Não havia como escapar da função, que exerceria de 1583 a 1585.

Seu encargo político, no entanto, não o impediu de escrever. Em 1588, ele preparou uma nova edição de *Os Ensaios*, com um terceiro tomo. Nesse ano, teve um encontro importante com uma admiradora em Paris: a jovem Marie Le Jars de Gournay, que, transformando-se numa grande amiga ou “*fille de alliance*”, “filha por aliança” ou “filha espiritual”, iluminou seus últimos anos. Ele a nomeou herdeira de seus manuscritos.

O erudito, então com 55 anos, assim deixou para a posteridade o seu encantamento com a jovem amiga de 22 anos:

Tive prazer de divulgar em vários lugares a esperança que deposito em Marie de Gournay le Jars, minha filha por aliança, sem dúvida amada por mim muito mais do que paternalmente, e envolvida em meu retiro e solidão como uma das melhores partes do meu próprio ser. Não vejo mais do que ela no mundo. Se a adolescência pode pressagiar, um dia essa alma será capaz das mais belas coisas, e entre outras da perfeição dessa santa amizade da qual não lemos que seu sexo tenha sido capaz de elevar-se: a sinceridade e firmeza de seu caráter já são suficientes, sua afeição para comigo mais que abundante e tal em suma que nada há a desejar, exceto que a apreensão que ela sente por meu fim, aos cinquenta e cinco anos nos quais me encontrou, a atormentasse menos cruelmente. O julgamento que fez dos primeiros *Ensaios*, e sendo mulher, e nesse século e tão jovem e sozinha em sua região, e a notável intensidade com que me amou e me buscou durante muito tempo, baseada apenas na estima por mim que adquiriu por meio deles, antes mesmo de me ter visto, é uma particularidade digna de consideração (Montaigne, 2000 p.494)

De acordo com Stefan Zweig, Gournay, pertencente a uma das melhores famílias da França, era um pouco mais velha do que a filha de Montaigne, que havia se casado recentemente. Por ter se apaixonado pelos *Ensaios*, ela buscou um ideal no homem que os escreveu. É difícil definir se o amor era dedicado apenas aos livros escritos por Montaigne ou ao próprio homem. O certo é que ele viajava frequentemente à casa da moça, e ela se tornou sua “filha espiritual” e herdeira literária. Depois desse encontro inesperado, sua vida se encaminhava para o fim, e morreria sabiamente, assim como havia vivido. Seu amigo Pierre de Brach escreveu ao neto de Antony Bacon que Montaigne foi o mais amplo e mais vivo espírito que a França já teve (*plus entier e plus vif esprit qu'elle eut ancques*) (Zweig, 2015, p. 100-101).

O senhor de Montaigne morreu aos 59 anos, em 13 de setembro de 1592, em seu castelo, cercado de amigos e familiares. Foi celebrada uma missa, e seu último suspiro foi dado no momento da elevação da hóstia, mas poderia enfim repousar placidamente, pois de Gournay

devotar-se-ia à organização de seus escritos. A viúva Montaigne, em 1593, confiou a *mademoiselle* de Gournay a elaboração de uma edição póstuma das obras do marido. *La Gournay* passaria mais de um ano a trabalhar no castelo que fora do seu “pai por aliança”, a devotada leitora traria à luz a nova edição das obras, acrescida de um prefácio de sua própria lavra, em 1595. Posteriormente, a “filha por aliança” organizaria várias edições das obras de Montaigne novas e ampliadas.<sup>88</sup>

### “Porque era ele, porque era eu”

Segundo Sarah Bakewell, biógrafa inglesa de Montaigne, o ensaísta fez um elogio à vida, abordando temas variados como os cavalos, a amizade, a morte, a medicina, o casamento e a doença, entre tantos outros. Ao falar de si mesmo e do homem, foi, antes de mais nada, um humanista. *Os Ensaios* são, afirma ainda Bakewell:

um livro único e universal que nos acompanha ao longo de toda a nossa vida como um velho amigo. São a descrição de uma vida que passa. Cada leitor pode reconhecer uma ideia ou uma parte de sua vida, porque o homem apresentado por Montaigne é modesto, comum e não heroico. Através da análise de sua própria existência, ele deseja compreender o que é o Homem em geral (Bakewell, 2013, n.p.)

Voltaire disse que o nobre francês teve o encantador projeto de se pintar, e, ao fazê-lo, pintou também a natureza humana. Flaubert, ao ser indagado sobre como *Os Ensaios* poderiam ser lidos, afirmou: “Não leia para se instruir, como as crianças. Leia para viver”. Já Stefan Zweig, em seu ensaio sobre Montaigne, confessa que só foi entendê-lo quando já se encontrava no exílio:

Aprendi por experiência própria que só se pode apreciar a sabedoria e a grandeza de Montaigne sendo alguém experiente e experimentado. Quando tomei em mãos pela primeira vez, aos vinte anos, os seus *Ensaios*, o único livro em que ele se apresentou a nós, digo com toda a sinceridade: não soube o que fazer com ele [...]. Eu certamente já era dotado de suficiente discernimento literário para reconhecer respeitosa e que ali se comunicava uma personalidade interessante, um homem de visão particularmente clara e ampla, digno de admiração e, demais a mais, tratava-se de um artista que sabia emprestar a cada sentença e a cada máxima um timbre próprio. Mas meu prazer permanecia meramente literário, de antiquário; faltava a faísca interna do entusiasmo apaixonado, o salto elétrico que vai de uma alma a outra. [...] Mesmo no que toca à sua sabedoria moderada, temperada, não encontrei qualquer afinidade. Ele veio muito cedo (Zweig, 2015, p.15).

Foi preciso que o mundo do século XX sofresse uma imensa reviravolta para que Stefan compreendesse Montaigne em toda sua plenitude:

Para entender a arte de viver e a sabedoria da vida de Montaigne, bem como a sua luta pelo *soi-même* (si mesmo), como a mais necessária de nosso mundo espiritual, foi preciso que adviessem circunstâncias semelhantes àquelas de sua própria vida. Também nós tivemos que vivenciar, tal como ele, uma das mais terríveis recaídas do mundo, após uma de suas mais gloriosas ascensões, também nossas esperanças, experiências, expectativas e entusiasmos foram fustigados e levados até aquele ponto

<sup>88</sup> Sobre Marie de Gournay ver: Schiff, 1978 e Birchal, 2024.

em que só nos resta defender o próprio eu desnudo, a própria existência única e irreparável. Foi somente quando nos irmanamos em nossos destinos que Montaigne se tornou para mim o imprescindível irmão, ajudante, consolador e amigo, pois seu destino é desesperadamente parecido com o nosso (Zweig, 2015, p. 17).

Sim, destinos quase semelhantes. Desde que o descobriu, Zweig não largou mais *Os Ensaios*, até sua morte em fevereiro de 1942, em Petrópolis:

A verdadeira tragédia da vida de Montaigne foi ter que observar de forma completamente impotente, a despeito de uma imperturbável vigilância espiritual e do mais compassivo tremor de alma, uma horrível recaída do humanismo na bestialidade, um desses esporádicos surtos de loucura da humanidade, como o que mais uma vez vivenciamos em nosso mundo (Zweig, 2015, p. 19.).

No primeiro capítulo do primeiro tomo dos *Ensaios*, com base em suas leituras históricas, Montaigne começa falando sobre comiseração e violência — mortandades praticadas em guerras ou atos de coragem e piedade. Alexandre, por exemplo, teria matado 30 mil tebanos. Já no último capítulo do terceiro tomo, ele analisa os benefícios da experiência.

Escolhi, aleatoriamente, apenas quatro capítulos dessa extensa obra de mil páginas para analisar mais detidamente: *Da Amizade*, *Sobre a Educação*, *Sobre os Canibais* e *A Experiência*, com o qual Montaigne conclui seus *Ensaios*. Trata-se, no entanto, de uma obra para se manter à cabeceira, como um companheiro eterno, a ser descoberta prazerosamente. Tanto a vida como a morte são seus temas principais.

O capítulo *Da Amizade*, como já dissemos, é fruto do relacionamento com Étienne de La Boétie. Para Montaigne, a amizade é a forma mais bela de afeto. O afeto entre pais e filhos, por outro lado, tem como base principal o respeito. Trata-se de um afeto natural, não voluntário, e frequentemente norteador por obrigações. O respeito pode, inclusive, atrapalhar a comunicação, pois nem todos os pensamentos íntimos dos pais podem ser partilhados com os filhos. Há filhos que odeiam os pais, chegam a querer matá-los, e até irmãos que nutrem ódio entre si:

Não que eu tenha experimentado deste lado tudo o que pode ser, porque, tendo o melhor pai que já existiu e o mais indulgente, até sua extrema velhice, e sendo de uma família renomada de pai para filho e exemplar nesta parte da concórdia familiar”, afirma Montaigne, saudoso de Pierre Eyquen (Montaigne, 2000, p. 277).

Sobre as mulheres, o casamento e o amor, as afirmações de Montaigne são bem céticas. Para ele, o casamento é, sobretudo, um negócio. Mas não nega o prazer, é claro, no entanto, é consciente também dos seus perigos e inconstâncias:

Não se pode comparar com essa [afeição entre pais e filhos] a afeição pelas mulheres, embora ela nasça de nossa escolha, nem a colocar nesta lista. Seu fogo, reconheço, é mais ativo, mais ardente, mais intenso. Mas é um fogo temerário e volúvel, inconstante e diverso, fogo de febre, sujeito a acessos e arrefecimentos, e que nos prende apenas por um fio (Montaigne, 2000, p. 277).

E ele continua: já “na amizade, é um calor geral e universal, temperado e uniforme em tudo, um calor constante e sereno, todo doçura e gentileza, que nada tem de rude e pungente”. E ainda acrescenta: “No amor, é apenas um desejo desvairado perseguindo o que nos foge” (Montaigne, 2001, p. 277).

Quando o amor, no casamento, se transforma em amizade — concordância de vontades —, diz ele: “o amor se dissipa ou enfraquece. A fruição arruína-o, porque sua meta é corporal e sujeita à saciedade. A amizade, ao contrário, é desfrutada na medida em que é desejada. E apenas na fruição se cria, se alimenta e cresce, porque é espiritual e a alma se aprimora com o uso” (Montaigne, 2000, p. 278).

Montaigne volta a acentuar que o casamento é um negócio, no qual apenas a entrada é livre, sendo sua duração imposta e forçada. Habitualmente, esse negócio se faz com outros fins além da amizade e está cheio de emaranhamentos difíceis de serem desenredados, suficientes para romper o fio e perturbar o curso de uma viva afeição. Ele acrescenta ainda a este quadro nada favorável à união social dos homens e mulheres que “a capacidade habitual da mulher não parece corresponder à frequência e comunicação que alimentam essa sagrada juntura. Nem sua alma parece bastante firme para suportar o amplexo de um laço tão estreito e duradouro” (Montaigne, 2000, p. 278-279).

Bem ao contrário do laço espiritual que manteria Montaigne e Étienne unidos, apesar de só terem ficado juntos cerca de dois anos — tempo reduzido pela peste que mataria o filósofo e poeta. As almas dos dois se mesclavam e se confundiam uma na outra, numa fusão tão total que apagavam e não mais encontravam a costura que as uniu. “Se me pressionarem para dizer por que o amava, sinto que isso só pode ser expresso respondendo: Porque era ele, porque era eu”, escreveu Montaigne (Montaigne, 2000, p. 281).

O nobre francês relata como aconteceu seu primeiro encontro com o autor do *Discurso sobre a Servidão Voluntária*, que ocorreu em uma festa pública:

Procurávamos antes de nos termos conhecido, e por informações que ouvíamos um sobre o outro, e que faziam em nossa afeição mais efeito do que a razão atribuía a informações, creio que por alguma ordem do céu, abraçávamo-nos por nossos nomes. E em nosso primeiro encontro, que aconteceu por acaso em uma grande festa pública e em numerosa companhia, vimo-nos tão atados, tão conhecidos, tão comprometidos, entre nós, que desde então nada nos foi tão próximo como um do outro (Montaigne, 2000, p. 281).

E Montaigne continua:

c está publicada, pela qual desculpa e explica a precipitação de nossa ligação, que rapidamente atingiu a perfeição. Tendo tão pouco tempo para durar e começando tão tarde [Montaigne tinha 25 anos], pois ambos éramos homens feitos, e ele com alguns anos a mais, ela não podia perder tempo e sujeitar-se ao modelo das amizades frouxas e regulamentares, às quais são necessárias tantas precauções de longa e prévia frequência (Montaigne, 2000, p. 282)

Essa amizade espiritual e intelectual era tão intensa que fazia um perder-se no outro:

Não foi uma consideração especial, nem duas, nem três, nem quatro, nem mil; foi não sei que quintessência de toda esta mistura, que, tendo se apossado de toda a minha vontade, levou-a a mergulhar e perder-se na sua; Que, tendo se apossado de toda a sua vontade, levou-a a mergulhar-se e perder-se na minha, com a mesma gana, com a mesma convergência. Digo perder verdadeiramente, sem nos conservar nada que nos fosse exclusivamente particular sem que fosse ou dele ou meu (Montaigne, 2000, p. 282).

Era uma espécie de fusão completa:

Nossas almas viajaram tão unidamente juntas, examinaram-se com tão ardente afeição, e com a mesma afeição descobriram-se até as mais profundas entranhas uma da outra, que não apenas eu conhecia a sua como se fosse a minha mas indiscutivelmente me confiaria a ele de melhor grado do que a mim mesmo. (Montaigne, 2000 p. 283).

Montaigne estaria ao lado de Étienne de La Boétie na véspera de sua morte, que ocorreu em 18 de agosto de 1563, após um longo padecimento. Tinha 33 anos. Segundo escreveria posteriormente ao pai, Pierre Eyquem, La Boétie, recuperando momentaneamente as forças, insistiu em pedir ao fiel amigo que lhe assegurasse “um lugar”: “Meu irmão, meu irmão, você me recusaria um lugar (*une place*)?”. O ensaísta, pensou, a princípio, que o amigo estava delirando. Só depois entenderia que La Boétie, que o nomeara herdeiro de todos seus escritos, desejava um lugar na literatura, isto é, que sua obra não fosse esquecida. Mas, mais do que glória literária, o que La Boétie queria mesmo era um lugar permanente na vida de Montaigne. Em outras palavras: que as almas amigas jamais se separassem, nem na terra, nem no céu — o que, de fato, se cumpriria.

O futuro ensaísta mandou transportar os livros e papéis de seu “irmão de alma” para sua biblioteca. Publicaria vários fragmentos de textos — livretes e poemas — de La Boétie, que enviaria a membros da nobreza e altos funcionários da corte, sempre acompanhados de cartas dedicatórias nas quais louvava o “grande homem subestimado”, precocemente levado deste mundo. O elo de amizade entre Montaigne e La Boétie, que ultrapassou a barreira da morte, tornou-se objeto de análise de vários escritores. Entre eles, Jean Starobinski que, em seu livro *Montaigne em movimento*, analisou o processo de fusão entre os dois amigos:

A ‘fusão de vontades’ ia de par com a troca de imagens, em que cada um dos dois amigos oferecia ao outro um espelho verídico. Unidade no desdobramento: unidade tanto melhor sentida quanto superava a dualidade; desdobramento tanto mais precioso quanto confiava à consciência do outro a verdade total do que o eu, em si mesmo, não possuía a certeza no mesmo grau. A perda de si na vontade do amigo era igualmente a expansão da esfera do eu (Starobinski, 1993, p.54)

O espelhamento, a troca de ideias, a forte influência de Étienne fizeram com que Montaigne, inicialmente, também escrevesse livretes, como o amigo havia feito. Mas os de Montaigne teriam muito mais fôlego, amadurecendo ao longo dos anos até se transformarem

nos três tomos de *Os Ensaios*, que mudariam para sempre a literatura a partir do século XVII. Ou, como afirma Starobinski:

Ao publicar os papéis do seu amigo, ao multiplicar os livretes, ao escrever o capítulo *Da Amizade*, Montaigne empenhou-se em provar uma relação de desigualdade entre a medíocre herança objetiva e a personalidade miraculosa de La Boétie. Neste sentido, a imperfeição forçada da obra serve para colocar em evidência a perfeição espiritual reduzida a permanecer quase inteiramente interior. Esse tipo de relação de desigualdade está tão ligado à afirmação da subjetividade soberana que muitos escritores da época moderna [...] editarão a si mesmos como Montaigne editou La Boétie, adotando eles próprios o papel do fiador póstumo, o inacabado, o fragmentário, o texto interrompido [...] (Starobinski, 1993, p. 64).

E Starobinski explica ainda:

Mas a reviravolta suscitada pela morte de La Boétie não se limita a esse aspecto de sua fortuna póstuma. Afeta também Montaigne. Tendo publicado os papéis que lhe foram confiados, ele tentará continuar sozinho a unificação moral para a qual seu amigo quisera conduzi-lo. Mas, como vimos, descerá novamente ao mundo da diversidade, do remendo, da miscelânea, para criticá-lo, por certo, e no entanto, para a ele aderir finalmente, já que nossa condição é de habitar esse mundo. E, enquanto a admirável unidade de La Boétie de si mesmo deixava, no exterior, para os olhares do público, apenas uma obra esparsa e curta, a diversidade de Montaigne será recolhida por um registro, tomará a forma do livro (e não mais do livrete), em que todos os acréscimos, todos os ornamentos serão integrados numa totalidade multiforme (Starobinski, 1993, p. 64-65).

Ao expor sua individualidade ou seu “Eu” interior, Montaigne formará, com uma multidão de “flores estranhas”, um só ramalhete, um buquê único, enfim, um livro. A força de La Boétie permanecerá contida nele mesmo e culminará em uma bela morte. A fraqueza confessada de Montaigne se transformará em força ao objetivar-se no livro. Um livro que anda, que caminha, mas com um andar livre e caprichoso, que já não se submete à injunção de seguir o reto caminho da virtude: “O acaso é o meu senhor”, afirma Montaigne (Starobinski, 1993, p. 65).

Em sua obra *Montaigne et le travail de l'amitié. Du lit de mort d'Etienne de La Boétie aux Essais*, de 1995, o autor, Gerard Defaut, analisa o impacto da frase de Étienne de La Boétie no leito de morte sobre o amigo Montaigne. Defaut considera que, durante 30 anos, Montaigne trabalhou pensando em Étienne:

Com efeito, é, sobretudo, uma história que descobrimos nesta obra: a da lembrança de La Boétie na alma de Montaigne de 1563 a 1592. História de uma presença, de sua continuidade e de suas aparentes intermitências, não sem estranhos silêncios. Cada ação de Michel, cada frase dos *Ensaios* é analisada deste ponto de vista, com uma inacreditável escrupulosidade, em busca deste lugar, que cada vez assume aos olhos do hermenêuta – e para constrangimento do leitor – uma forma diferente (Defaut, 2002, p. 372 – Tradução da autora)<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup>Versão original: “*En fait, c'est surtout une histoire qu'on découvre dans cet ouvrage: celle du souvenir de La Boétie dans l'âme de Montaigne de 1563 à 1592. Histoire d'une présence, de sa continuité et de ses apparentes intermittences, non sans d'étranges silences. Chaque action de Michel, chaque phrase des Essais est analysée de ce point de vue, avec une incroyable acribie, à la recherche de cette 'place' qui prend chaque fois aux yeux de l'herméneute — et pour l'embarras du lecteur — une forme différente*”.

## Educação

Muito agradecido pela excelente educação que lhe fora ministrada por seu esclarecido e bondoso pai, em seu capítulo *Sobre a Educação das Crianças*, o capítulo XXV, do primeiro tomo, Montaigne vai propor para crianças e jovens métodos escolares que estimulem o amor pelo aprendizado e pelos livros. Para que esse objetivo seja alcançado, é importante, diz ele, combater o velho autoritarismo dos professores e estimular os jovens a desenvolver seu próprio pensamento e julgamento a respeito das matérias estudadas. O que mais o desagrada é o grito e o fato de os mestres não deixarem os alunos pensarem sozinhos:

Os professores não param de gritar em nossos ouvidos, como quem entornasse o conhecimento num funil; nossa tarefa seria apenas repetir o que nos disseram. Gostaria que ele corrigisse essa prática e que desde o início, segundo a capacidade do espírito que tem em mãos, começasse a pô-lo na raia, fazendo-o provar, escolher e discernir as coisas por si mesmo. Ora abrindo-lhe o caminho, ora deixando-o abrir. Não quero que só o preceptor invente e fale: quero que quando chegar a vez de seu discípulo, o escute falar (Montaigne, 2010, p. 91).

Assim como a alma do aluno deve ser fortalecida, o corpo deve ser vigoroso, atlético, o que não quer dizer que deva estar preparado para apanhar no colégio. Montaigne odiava o colégio de Bordeaux que punia os alunos:

Acostumai-o a tudo que não seja um belo rapaz adamado, mas um rapaz viçoso e vigoroso. Mas, entre outras coisas, essa organização da maioria de nossos colégios sempre me desagradou. Talvez falhassem menos prejudicialmente, caso se inclinassem para a indulgência. São verdadeiras prisões da juventude cativa. Tornam-na depravada, punindo-a por isso antes que ela o seja. Chegar lá no momento em que eles estudam só ouvireis gritos, os das crianças supliciadas e os dos mestres inebriados em sua cólera. É maneira de despertar o apetite pela lição nessas almas tenras e temerosas guiá-las com uma carantonha assustadora, as mãos armadas de chicotes? Iníqua e perniciosa forma (Montaigne, 2010, p. 114).

E Montaigne prossegue ainda falando sobre os castigos:

Além do mais, o que Quintiliano notou muito bem, essa autoridade imperiosa tem consequências perigosas, e especialmente quanto à nossa forma de castigar. Como seriam mais apropriadas essas aulas se juncadas de flores e frutos do que de pedaços de varas ensanguentadas. Ali eu mandaria pôr retratos, da alegria, do júbilo, da Flora e das Graças, como fez em sua escola o filósofo Eupesipo. Ali onde as crianças encontrem seu proveito, que encontrem também o seu prazer (Montaigne, 2010, p. 114).

Ele também se opõe à memorização forçada dos textos, prática obrigatória nos colégios tradicionais:

Quem jamais pergunta a seu discípulo o que pensa da retórica, da gramática, desta ou daquela frase de Cícero? Elas são plantadas em nossa memória com todas as suas plumas, como oráculos em que as letras e as sílabas constituem a substância da coisa. Saber não é saber de cor: é manter o que se entregou à guarda da memória. Quem sabe corretamente dispõe do que sabe, sem olhar para o modelo, sem voltar os olhos para seu livro. Incômoda competência, a competência puramente livresca. Espero que ela sirva de ornamento, não de fundamento, seguindo a opinião de Platão, que diz: a firmeza, a fé, a sinceridade são a verdadeira filosofia; as outras ciências, e que visam a outros elementos, são apenas artifício (Montaigne, 2010, p. 94).

Neste famoso capítulo do primeiro tomo dos *Ensaaios*, Montaigne conta que até os seis anos só sabia latim, tendo estudado sem livro, sem método, sem gramática, sem chicote e sem lágrimas. E relembra que o pai mandava que o acordassem com instrumentos musicais para evitar os sobressaltos.

Fala um pouco também sobre a linguagem que escolheu empregar em seus textos. A linguagem que busca é a mais natural e simples possível, tanto no papel como na boca: uma linguagem suculenta e nervosa, curta e concisa, não tão delicada e penteada, mas veemente e brusca. E cita Lucano: “A expressão que fere é a certa” (Montaigne, 2010, p. 122). E diz ainda:

Assim como nos vestuários é infantilidade querer se distinguir de alguma maneira particular e inusitada, assim também na linguagem a procura de frases novas e palavras pouco conhecidas decorre de uma ambição escolar e pueril. Possa eu me servir apenas daquelas empregadas nos mercados de Paris! (Montaigne, 2010, p. 123).

Ele termina o capítulo *Sobre a Educação das Crianças*, que foi dedicado à senhora Diane de Foix, condessa de Gurson, tendo se tornado objeto de muito debate em seu tempo, da seguinte forma:

Para voltar ao meu propósito, não há nada como aliciar o apetite e o amor do menino pelo estudo, do contrário apenas produzimos burros carregados de livros; dão-lhes para guardar, a chicotadas, uma maleta cheia de ciência. A qual, para fazer algum bem, não deve somente ser guardada em casa; é preciso desposá-la (Montaigne, 2010, p. 130).

## Os Canibais

Para escrever seu ensaio sobre os Canibais, Montaigne se baseou em muitos relatos de viajantes, como o de Girolamo Benzoni, sobre a conquista do Novo Mundo, que foi traduzido para o francês em 1579. Também ouviu marinheiros franceses que participaram do episódio da França Antártica na Baía de Guanabara e índios tupinambás levados a Rouen em 1562. Antropófagos, cruéis e polígamos, os indígenas, segundo Montaigne, não eram, mais bárbaros porém, do que os povos considerados civilizados, que estavam cometendo verdadeiras atrocidades durante as guerras religiosas.

Pelo que dela me contaram, acho que não há nada de bárbaro ou de selvagem nessa nação [o Novo Mundo ou o Brasil], a não ser que cada um chama de bárbaro o que não é o seu costume. Assim como de fato, não temos outro critério de verdade e de razão, além do exemplo e da forma das opiniões e usos do país em que estamos. Nele sempre está a religião perfeita, o governo perfeito, o uso perfeito, e consumado de todas as coisas (Montaigne, 2010, p. 145).

Sendo assim, tudo seria uma questão de uso e de costumes, ele observa ainda:

Eles são selvagens assim como chamamos selvagens os frutos que a natureza produziu para si mesma e por seu avanço habitual; quando na verdade os que alteramos por nossa técnica e desviamos da ordem comum, é que deveríamos chamar de selvagens. Naqueles são vivas e vigorosas, e mais úteis e naturais, as virtudes e propriedades verdadeiras, e nestes, nós as abastardamos adaptando-as ao prazer de nosso gosto corrompido [...]. Essas nações parecem bárbaras por terem sido bem pouco moldadas pelo espírito humano e ainda estarem muito próximas de sua ingenuidade original. As

leis naturais ainda as comandam, muito pouco abastardadas pelas nossas; mas a pureza delas é tamanha que por vezes me dá desgosto que não tenham sido descobertas mais cedo, na época em que havia homens que melhor que nós teriam sabido julgar [...]. Desagrada-me que Licurgo e Platão não as tenham conhecido, pois me parece que o que vemos por experiência naquelas nações ultrapassa não somente todas as pinturas com que a poesia embelezou a Idade de Ouro e todas as suas invenções para imaginar uma feliz condição humana, como também a concepção e o próprio desejo da filosofia [...]. É uma nação, eu diria a Platão, em que não há nenhuma espécie de comércio, nenhum conhecimento das letras, nenhuma ciência dos números, nenhum termo para magistratura nem para superior político, nenhuma prática de subordinação, de riqueza ou de pobreza, nem contratos nem sucessões, nem partilhas, nem ocupações além do ócio, nenhum respeito ao parentesco exceto o respeito mútuo, nem vestimentas, nem agricultura, nem metal, nem uso de vinho ou de trigo. As próprias palavras que significam mentira, traição, dissimulação, avareza, inveja, difamação, perdão são desconhecidas. Ademais, vivem num país muito agradável e de clima ameno, de modo que é muito raro ver ali um homem doente e garantiram-me não ter visto nenhum trêmulo, remelento, desdentado ou curvado de velhice [...]. Estão instalados ao longo do mar e cercados do lado da terra por grandes e altas montanhas, tendo entre os dois uma extensão de cem léguas de largura. Têm grande abundância de peixe e carnes, sem nenhuma semelhança com os nossos, e os comem sem artifício além de cozinhá-los. O primeiro que para lá levou um cavalo, embora já os tivesse encontrado em várias outras viagens, causou-lhes tanto horror naquela posição que o mataram a flechadas antes de chegarem a reconhecê-lo. Suas construções são muito compridas e com capacidade para duzentas ou trezentas almas; são cobertas por uma casca de grandes árvores, presas a aterra por uma ponta e sustentando-se e apoiando na outra pela cumeeira, a moda de algumas de nossas granjas...Têm madeiras tão duras que as usam para cortar e com elas fazem suas espadas e espetos para grelhar os alimentos. Seus leitos são de um tecido de algodão, suspensos no teto, como os de nossos navios, cada um com o seu, pois as mulheres dormem separadas dos maridos [...] (Montaigne, 2010, p. 145-147).

É claro que as informações colhidas por Montaigne junto a seus informantes não eram totalmente corretas, já que os indígenas tinham sua própria agricultura ou formas de plantio. Nem tudo o que comiam era colhido em árvores. E entre os guerreiros havia uma forma de hierarquia. O que importa, porém, neste ensaio é a tolerância de Montaigne com relação aos costumes dos povos considerados bárbaros e antropófagos, já que naquele momento a barbárie se espalhava pelo mundo civilizado. Ou como ele mesmo afirmou:

Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que em comê-lo morto, em dilacerar por tormentos e suplícios um corpo ainda cheio de sensações, fazê-lo assar pouco a pouco, fazê-lo ser mordido e esmagado por cães e pelos porcos (como não apenas lemos mas vimos de fresca memória, não entre inimigos antigos, mas entre vizinhos e compatriotas, e o que é pior, a pretexto de piedade e religião), do que em assá-lo e comê-lo depois de morto (Montaigne, 2010, p. 150).

Montaigne observa:

Estando sitiado na cidade de Alésia, César usou para matar a fome corpos de velhos, mulheres e crianças e de outras pessoas inúteis para o combate. Médicos também usam corpos de mortos na pesquisa interna e externa de nossa saúde. Mas nunca se encontrou nenhuma opinião tão desagradada, que desculpasse a traição, a deslealdade, a tirania, a crueldade, que são nossos erros habituais. Portanto, podemos muito bem chamá-los de bárbaros em relação às regras da razão, mas não com relação a nós, que os ultrapassamos em toda espécie de barbárie (Montaigne, 2010, p. 150 -151).

E ainda afirma, sempre posicionando-se a favor dos povos do Novo Mundo:

A guerra deles é toda nobre e generosa e tem tanta desculpa e beleza quanto possa permitir esta doença humana; não tem outro fundamento entre eles do que a busca da virtude. Não estão em luta por novas terras, pois ainda desfrutam desta fertilidade natural que os abastece, sem trabalho e sem pena, de todas as coisas necessárias em tal abundância que não têm motivo para aumentar seus limites. Ainda estão neste ponto feliz de só desejar tanto quanto suas necessidades naturais lhe ordenam; o que vai além é para eles supérfluo (Montaigne, 2010, p. 151).

E conclui: “A verdadeira vitória reside no combate, não na salvação, e a honra da virtude consiste em combater, não em abater [...]” (Montaigne, 2010, p. 154). Por isso era com coragem que os prisioneiros ou vítimas de seus inimigos enfrentavam seu fim, após uma longa espera na qual eram muito bem tratados, como nos mostrou o cineasta Nelson Pereira dos Santos, em seu filme *Como Era Gostoso o Meu Francês*<sup>90</sup>.

Um fato interessante contado por Montaigne, no final do ensaio, diz respeito às respostas dadas pelos indígenas às perguntas feitas pelo rei Carlos IX em Rouen. Foram três perguntas, mas o senhor de Montaigne havia se esquecido de duas. Primeiramente Carlos IX perguntou-lhes o que haviam achado da cidade, do reino e dos rituais da corte. Disseram ter considerado muito estranho que homens grandes, barbados, fortes, armados (provavelmente a guarda suíça do rei) se sujeitassem a obedecer a uma criança, e que não escolhessem de preferência alguém entre eles para comandá-los. A outra resposta foi sobre a pobreza que os circundava. Havia homens, que eles chamavam de “metades”, abarrotados de todas as espécies de comodidades. Enquanto notava-se que outras metades eram mendigos desencarnados, que ficavam mortos de fome na porta dos ricos. Observaram que não entendiam como a metade pobre suportava tal situação sem se revoltar, pegar os ricos pela goela ou pôr fogo em suas casas. Enfim, os chamados bárbaros sabiam muito bem o que era justiça.

## **A experiência**

Sobre a Experiência começa com uma frase de Aristóteles: “não há desejo mais natural do que o desejo de conhecimento”, mas ao desenvolver seu último Capítulo, o XIII, Montaigne se liberta totalmente de Aristóteles. Porque: “não acredita que a experiência que existe por trás da Metafísica e da Física do pensador grego substituam sua própria experiência: ‘Estudo a mim mesmo, mais do que a outro assunto, é a minha metafísica, a minha física’” (Freire d’Aguiar, 2010, p. 508). São muitas as lições que ele nos dá, por meio de sua vivência, leituras, percepções e conclusões:

Não há fim em nossas investigações. Nosso fim está em outro mundo. É sinal de estreiteza quando o espírito se satisfaz ou sinal de lassidão. Nenhum espírito generoso se detém em si mesmo; sempre tende para frente se empenha em ir mais longe e vai

<sup>90</sup> Direção e roteiro de Nelson Pereira dos Santos, 1971.

além de suas forças; tem impulsos que excedem suas realizações; se não avançar e não se apressar e não recuar e não se bater, só estará vivo pela metade (Montaigne, 2010, p. 428.) [...] Suas buscas não têm término nem forma. Seu alimento é o espanto, a caça, a incerteza. Como declarava Apolo, é um movimento irregular, perpétuo, sem modelo e irregular. Suas invenções excitam-se, seguem-se e engendram-se uma à outra (Montaigne, 2010, p. 514-515).

Neste ponto, Montaigne cita Le Boétie, a tradução que fez das *Plantas de Bradamant*, poema dedicado a Marguerite de Carle. O conhecimento pode ser comparado a um rio:

Assim se vê num riacho correndo, sem fim, uma água após outra rolando e, perpetuamente num eterno conduto, uma segue a outra e uma da outra foge. Por esta a outra é impelida; a água sempre indo na água, e sempre é o mesmo riacho, e sempre água diferente” (Montaigne, 2010, p. 515).

A natureza é marcada pela unidade e pela variedade. O ser humano é único e, ao mesmo tempo, tão diferente. Quantas interpretações, quantas opiniões. Diz Montaigne:

Não sei o que dizer da inumerável diversidade de opiniões, mas sente-se por experiência que tantas interpretações dispersam a verdade e desbaratam-na. Nunca dois homens julgaram da mesma forma sobre a mesma coisa, e é impossível ver duas opiniões exatamente iguais, não apenas em diversos homens, mas no mesmo homem em diversas horas (Montaigne, 2010, p. 513).

O emaranhado de opiniões, argumentos, interpretações distorcidas de leis, segundo Montaigne, atinge, sobretudo, o judiciário (ele foi promotor em Bordeaux e abandonou o cargo diante de tanta corrupção): “Considerai a forma desta justiça que nos rege. É um verdadeiro testemunho da fraqueza humana, tantas contradições e erros há. Quantos inocentes descobrimos que foram punidos – quero dizer, sem culpa dos juízes – e quantos há que não descobrimos?”. E ele continua:

Isso aconteceu em minha época. Alguns homens são condenados à morte por homicídio, estando a sentença, se não pronunciada, pelo menos concluída e decidida. Neste momento os juízes são avisados por oficiais de uma corte subalterna que têm consigo prisioneiros os quais confessam claramente o homicídio e lançam sobre o fato uma luz evidente [...] De qualquer forma, a justiça não volta atrás [...] os pobres diabos são sacrificados, a condenação está juridicamente decretada, os juízes privados de arrependimento (Montaigne, 2001, p. 431)

Por isso, Montaigne afirma, deixando claro que nunca pretende se apresentar à equivocada Justiça francesa:

Quantas condenações vi mais criminosas do que o crime? Não há remédio. Cheguei ao ponto em que, como Alcebiades, se puder jamais me apresentarei diante de um homem que decida a respeito de minha cabeça, onde minha honra e minha vida dependam mais da habilidade e do cuidado do meu procurador do que de minha inocência. Arriscar-me-ia ante uma justiça tal que me levasse em conta uma boa ação tanto como uma má, da qual eu tivesse para esperar tanto quanto para temer. A indenidade não é moeda suficiente para um homem que faz melhor que não errar. Nossa justiça só nos apresenta uma de suas mãos., e ainda assim a esquerda. Seja quem for, sai dela com prejuízo (Montaigne, 2010, p. 518-519).

E ele conclui:

Se essas leis que sirvo me ameaçassem somente a ponta do dedo, eu iria de imediato procurar outras, onde quer que fosse. Toda minha pequena sabedoria, nestas guerras civis em que estamos, é aplicada para que elas não interrompam minha liberdade de ir e vir. Ora, as leis mantêm-se em vigor não porque são justas, mas porque são leis. É o fundamento místico de sua autoridade, não tem outro. Não há nada tão grosseira e tão amplamente, nem tão correntemente falível, como as leis. A autoridade delas é tão confusa e inconsistente que, de certo modo, desculpa tanto a desobediência como o vício de interpretação (Montaigne, 2010, p. 519-520).

Depois de falar de sua metafísica e de seus pensamentos a respeito das falhas humanas, Montaigne passa para os seus problemas físicos ou corporais. Ele não gosta de médicos e não acredita na eficácia de medicina:

Os médicos fazem uma descrição de nossos males tal qual um corneteiro urbano que grita que um cavalo ou um cão se perdeu, com tal pelame, tal altura, tal orelha, mas apresentai-o a ele e ele não o reconhecerá. Por Deus, que a medicina me preste um dia um bom e perceptível auxílio, e verá como proclamarei de boa-fé: Enfim rendo as armas a uma ciência eficaz! (Montaigne, 2010, p. 530).

O ensaísta francês considera que as disciplinas que prometem manter nosso corpo e alma com saúde prometem muito, mas são as que cumprem menos do que prometem. Dos médicos, pode-se dizer, acrescenta, que no máximo vendem drogas medicinais, mas que sejam médicos, isso não se pode dizer. Ele conta como se comporta quando doente. Não muda muito os hábitos:

Já vivi bastante para fazer um balanço do regime que me levou tão longe. Não tenho um modo de me comportar que não fosse variando segundo as circunstâncias. Minha forma de vida é parecida na doença como na saúde. Mesma cama, mesmo horários, mesmas comidas me são servidas e mesma bebida. A isso não acrescento absolutamente nada, a não ser a moderação do mais e do menos, segundo minha força e meu apetite. Minha saúde é manter sem perturbá-lo meu estado costumeiro. Vejo que a doença me desaloja por um lado a acreditar dos médicos. Em nada acredito com tanta certeza, que o uso das coisas a que me acostumei há tanto tempo não poderia me fazer mal (Montaigne, 2010, p. 532).

É com paciência e estoicismo que Montaigne aguentava suas enxaquecas:

Deixei envelhecer e morrer em mim, de morte natural, resfriados, defluxos gotosos, diarréias, palpitações cardíacas, enxaquecas e outros acidentes que desapareceram quando eu já estava acostumado a alimentá-los. Conjuramo-los melhor por cortesia do que por bravata. A despeito de qualquer medicina, estamos fadados a envelhecer, enfraquecer, cair doentes. É a primeira lição que os mexicanos ensinam a seus filhos ao saírem do ventre de suas mães: Filho, veste ao mundo para suportar. Suporta, sofre e cala-te! (Montaigne, 2010, p. 544).

E, por fim, Montaigne observa: “É preciso aprender a sofrer o que não se pode evitar. Nossa vida é composta, como a harmonia do mundo, de coisas contrárias e também de diversos tons, doces e ásperos, agudos e graves, fracos e fortes. Quem teme sofrer já sofre por temer” (Montaigne, 2010, p. 545). No entanto, Montaigne era um homem do prazer. Acreditava na alma e no corpo:

Aristipo defendia só o corpo, como se não tivéssemos alma. Zenão só abraçava a alma, como se não tivéssemos o corpo. Ambos errados. Pitágoras, dizem, seguiu uma filosofia toda de contemplação. Sócrates, toda de moral e de ação. Platão encontrou o

meio-termo entre as duas. Mas dizem isso para nos iludir. E a verdadeira, justa medida, encontra-se em Sócrates; e Platão é mais socrático do que pitagórico, o que lhe cai bem. Quando danço, danço, quando durmo, durmo (Montaigne, 2010, p. 570)

O castelão ensaísta amava viver. Comia gulosamente, adorava passear, viajar, conhecer pessoas, e quando não estava em retiro, gostava de conversar, trocar ideias:

Desfrutar a vida [...] é toda uma arte: desfruto-a o dobro dos outros, pois a medição da fruição depende do maior ou menos apego que lhe temos. Principalmente a esta hora, quando percebo que o tempo da minha é tão curto, quero aumentar seu peso. Quero deter a rapidez de sua fuga pela rapidez com que a agarro e pelo vigor do uso compensar a pressa com que se esvai. À medida que a posse da vida é mais curta, devo torná-la mais profunda e plena (Montaigne, 2010, p. 576).

### Considerações finais

De acordo com Auerbach, Montaigne mergulha a fundo, cheio de volúpia, na ideia da morte, porque não treme diante dela. Sofre com cálculos renais terríveis, mas adapta-se à doença. Lisonjeia-a com palavras, como faz com a morte, e no final ela passa a ser uma amiga íntima. A doença é uma propriedade, uma parte de si mesmo e, talvez, não a pior. Como já foi dito, tinha prazer em viajar. Era muito curioso quanto aos usos e costumes de outros povos. Sabia que estava só e que a morte era certa, o que não importava. “Não sei de onde venho nem para onde vou. O que eu possuo, o que me resta? Eu mesmo”.

Viajava pela França, Itália e Alemanha sempre a cavalo, sem se preocupar com as cólicas. Grandes senhores e reis desejavam seus serviços, ele os recusava de modo cortês ou consentia com reservas. Tinha uma mulher honrada e uma filha, que não lhe davam trabalho; uma fiel e afetuosa filha adotiva, que após sua partida editaria seus escritos, e a alegria de saber que os leitores apreciavam o que escrevia. Sempre precisava imprimir novas edições dos *Ensaaios*; “*Si j’étais faiseur de livres*” (“*Se eu fosse fazedor de livros*”), costumava dizer. E, de fato, foi um fazedor de livros, um humanista, um profundo dissecador da alma humana, que inaugurou, com sua argúcia, linguagem, tolerância e inteligência, os Tempos Modernos.

### Referências

AUERBACH, Erich. *Ensaaios da literatura ocidental: filologia e crítica*. Organização: Davi Arrigucci Jr. e Samuel Titan Jr. Tradução: Samuel Titan Jr. e José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2007.

BAKEWELL, Sarah. *Comment vivre une vie de Montaigne en une question et 20 tentatives de réponse*. Paris: Albin Michel, 2013. Tradução de: Pierre-Emmanuel Dauzat. Trecho disponível na página eletrônica do Château Michel de Montaigne: <https://www.chateau-montaigne.com/fr/montaigne/7-les-essais>. Acesso em: 21 mai. 2025.

BIRCHAL, Telma de Souza. Marie le Jars de Gournay (verbete). In Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, V. 7, N. 4, 2024, pp. 1-14. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/marie-de-jars-de-gournay/>. Acesso em: 16 de julho de 2025.

CUNHA, Martim Vasques da. As ruínas do acaso. *Rascunho: o jornal de literatura do Brasil*, edição 209, jul. 2017. São Paulo, 2017. Disponível em: <https://rascunho.com.br/ensaios-e-ressenhas/as-ruinas-do-acaso/>. Acesso em: 21 mai. 2025.

DEFAULT, Gérard. *Montaigne et le travail de l'amitié: du lit de mort d'Étienne de La Boétie aux Essais de 1595*. (Coll. L'Atelier de la Renaissance, n. 11). Orléans: Paradigme, 2001.

FREIRE D'AGUIAR. "Notas Introdutórias aos ensaios". In MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios: uma seleção*. Tradução e notas: Rosa Freire D'Aguiar. Introdução de Erich Auerbach. (Clássicos Penguin). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MONTAIGNE, Michel de. *Essais*. Texto estabelecido e anotado por Albert Thibaudet. Bruges, Bélgica, 1939.

MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios: livro I*. Tradução: Rosemary Costher Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios: livro III*. Tradução: Rosemary Costher Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios: uma seleção*. Tradução e notas: Rosa Freire D'Aguiar. Introdução de Erich Auerbach. (Clássicos Penguin). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SCHIFF, Mario. *La Fille d'Alliance de Montaigne: Marie de Gournay*. Genebra: Slaktine Reprints, 1978.

STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em movimento*. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

THIBAUDET, Albert. "Chronologie de Montaigne. In *Essais*. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1939.

ZWEIG, Stefan. *Montaigne*. Tradução Giovane Rodrigues. Prefácio: Luis S. Krausz. São Paulo: Editora Madalena, 2015.

### Biografia dos autores:

**Ana Carolina de Carvalho Viotti** é historiadora e professora da Universidade Estadual Paulista (UNESP), atuando no Departamento de Ciências Políticas e Econômicas do campus de Marília. É doutora (2017), mestre (2012) e graduada (2008) em História pela própria UNESP. Realizou estágios de pós-doutorado na Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS – Paris) e na Universidade de Lisboa, com apoio do programa CAPES-PrInt. Sua produção acadêmica se concentra em temas como história da escravidão, história da alimentação, história da medicina e da saúde, além de práticas cotidianas e história pública. É autora do livro “Pano, pau e pão: escravos no Brasil colônia”, premiado pela Associação Brasileira das Editoras Universitárias (ABEU) na categoria Ciências Sociais em 2020. A professora também coordena o grupo de pesquisa MeSA – Meio ambiente, saúde e alimentação na História, certificado pelo CNPq, e atua como investigadora correspondente em instituições portuguesas como o Centro de História da Universidade de Lisboa e a Rede Ibero-americana de Investigação em Patrimônio Cultural e História da Saúde e da Assistência.

**Anne-Marie Cheny** é historiadora e *maîtresse de conférences* (professora associada) na Université de Rouen Normandie, França, onde integra o laboratório de pesquisa GRHis (*Groupe de Recherche d'Histoire*). Especialista em História Moderna, suas pesquisas se concentram na formação dos estudos bizantinos na Europa Ocidental entre os séculos XVI e XIX. É autora de *Une Bibliothèque byzantine: Nicolas-Claude Fabri de Peiresc et la fabrique du savoir* (Champ Vallon, 2015), obra que explora o papel do erudito Peiresc na construção do saber sobre Bizâncio a partir de sua biblioteca e rede intelectual. Em 2024, publicou *Le Cercle des byzantinistes: comment bibliothécaires, savants et voyageurs inventèrent Byzance (XVIe–XIXe siècle)* (*Les Belles Lettres*), onde investiga como estudiosos, bibliotecários e viajantes europeus contribuíram para a invenção da Bizâncio moderna, muitas vezes por meio de equívocos produtivos ao buscar manuscritos gregos.

**Bento Machado Mota** é pesquisador de pós-doutorado na Universidade Nacional Autônoma de México (UNAM). Foi anteriormente bolsista no Harvard University Center for Italian Renaissance Studies – Villa I Tatti em Florença, e fellow de curta duração na John Carter Brown Library, da Brown University (Providence). Atuou também como pesquisador visitante na KU Leuven. É doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (Brasil) e realizou estudos de pós-graduação em História e Antropologia das Religiões na Escola Nacional de Antropologia e História (ENAH, México). Sua pesquisa e publicações abrangem uma ampla gama de temas, incluindo Renascimento, ateísmo, ignorância, frontispícios, jesuítas, história indígena e filosofia e teologia da Época Moderna.

**Cecilia Costa Junqueira** é jornalista, escritora e pesquisadora nas áreas de literatura, história da imprensa e memória cultural. Nascida no Rio de Janeiro em 1952, é formada em Letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Possui mestrado em Letras Vernáculas pela UFRJ e doutorado em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia pela mesma instituição. Foi editora do caderno “Prosa & Verso” do jornal O Globo e atuou como repórter nas áreas de economia e cultura em veículos como o Jornal do Brasil. Sua trajetória é marcada pela investigação da imprensa brasileira e pela valorização da memória jornalística. É autora do livro “Diário Carioca: o jornal que mudou a imprensa brasileira” (Biblioteca Nacional, 2011), resultado de uma pesquisa minuciosa sobre o papel do jornal Diário Carioca na modernização da imprensa nacional. Também escreveu o romance “Júlia e o mago” (2009) e o célebre “O primeiro conde

da barca: Um iluminado na corte de Dom João” (2022), além de colaborar com publicações literárias e culturais.

**Claudia Salvia** nasceu em Palermo, Sicília, Itália, é Antropóloga pela Universidade de Bolonha, mestre em Antropologia Cultural e Etnologia pela mesma universidade, doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura: História, Antropologia, Arte e Patrimônio da Universidade de Barcelona. Lecionou na Espanha e na América Latina é palestrante e autora de diversos artigos científicos e conferências. Com formação acadêmica sólida e participação em grupos de pesquisa voltados à interdisciplinaridade entre história, antropologia e sociologia, Salvia tem contribuído para o debate sobre o papel do historiador diante das fontes orais e da memória coletiva. Seus textos abordam temas como o testemunho, a subjetividade e os desafios metodológicos da história pública.

Sua produção é marcada por uma abordagem sensível e rigorosa, que reconhece a complexidade das narrativas pessoais e a importância de escutar vozes historicamente silenciadas.

**Elvira Cunha de Azevedo Silva Mea** é historiadora e professora emérita da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP), onde atuou como docente universitária entre 1976 e 2011. Especialista em História Moderna e Contemporânea, dedicou grande parte de sua carreira ao estudo da Inquisição portuguesa, dos cristãos-novos e das relações entre religião, poder e sociedade nos séculos XVI e XVII. Sua tese de doutorado intitulada “A Inquisição de Coimbra no Século XVI – a Instituição, os Homens e a Sociedade” tornou-se referência nos estudos sobre o Santo Ofício em Portugal. Além disso, Elvira Mea tem se destacado por sua atuação em projetos de pesquisa sobre história judaica, memória religiosa e missões africanas, integrando o CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória. Autora de diversos artigos e livros, também participou de conferências internacionais, como *Jews of Portugal and the Spanish-Portuguese Jewish Diaspora* e *Santas e Heréticas: Gênero, Religião e Poder*. Sua obra mais recente “O Porto Judaico: Encruzilhadas de Vidas nos Caminhos da História” (2020), aprofunda o papel da cidade do Porto na trajetória das comunidades judaicas portuguesas.

**Gustavo de Andrade Durão** atualmente é professor efetivo da Licenciatura em História na Universidade Estadual do Piauí (UESPI) e faz parte do quadro de professores do Mestrado Profissional da UESPI (Campus Parnaíba). Possui dois pós-doutorados: um pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e outro pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Tem experiência com temas como: pan-africanismo, intelectuais afro-diaspóricos, movimentos de descolonização e com a relação entre Literatura e História. Entre sua formação está o doutorado em História Comparada pela UFRJ, com um estágio doutoral no *Institut des Sciences Politiques – SCIENCES-PO*, no qual contou com apoio institucional da CAPES. Durante sua pesquisa de Mestrado em História da África na Universidade Estadual de Campinas, produziu a dissertação sobre Léopold Sédar Senghor que originou seu recente livro *Léopold Sédar Senghor – uma construção sobre o Movimento da Négritude* (2020).

**Jeffrey Andrew Barash** é filósofo e professor emérito da *Université de Picardie Jules Verne*, na França, onde atuou no Departamento de Filosofia. Doutor pela Universidade de Chicago, com especialização em história intelectual europeia, Barash é reconhecido por suas contribuições à filosofia da história, especialmente nos estudos sobre memória coletiva, historicidade e o pensamento de autores como Martin Heidegger, Paul Ricoeur e Hans Blumenberg. Sua obra mais conhecida, *Collective Memory and the Historical Past* (University of Chicago Press, 2016), propõe uma base filosófica para compreender a memória coletiva em

relação ao passado histórico, explorando como diferentes tradições ocidentais atribuem sentido à lembrança e à experiência compartilhada. Barash também foi professor visitante em instituições como *Boston College*, Universidade de Hamburgo e *Hebrew University of Jerusalem*, além de bolsista em centros de excelência como o *Institute for Advanced Study* (Princeton) e a Fundação Alexander von Humboldt.

**Luciano César da Costa** é historiador com formação completa pela Universidade Federal Fluminense (UFF), onde concluiu a graduação (2011), o mestrado (2014) e o doutorado (2019) em História. Especialista em História Moderna e Contemporânea, dedica-se ao estudo das embaixadas portuguesas em Roma durante o período da Restauração Portuguesa (1640–1668), com foco nas relações entre diplomacia, hierarquia e cultura política. Sua tese de doutorado, intitulada *Teatro do Mundo: Embaixadores, diplomacia e Relações Internacionais na Restauração Portuguesa*, investiga como Portugal buscou legitimação internacional após romper com a monarquia espanhola, especialmente por meio da atuação diplomática junto à Santa Sé. É membro fundador do grupo de pesquisa *Sigillum – Estudos sobre diplomacia*, e integra a Rede Brasileira de Estudos em História Moderna (*H\_Moderna*). Também participa de projetos internacionais sobre comunidades e redes de proteção de cristãos-novos na Europa moderna. Além da pesquisa acadêmica, atua como professor na rede pública de ensino do município de Saquarema (RJ), contribuindo para a formação histórica em diferentes níveis educacionais.

**Marco Antônio Nunes da Silva** é historiador e professor titular da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Possui graduação em História pela Fundação Educacional de Penápolis (1993), mestrado (1997) e doutorado (2003) em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), com orientação de Nachman Falbel. Realizou pós-doutorados na Universidade de Leiden (Holanda) e na Universidade do Porto (Portugal). Sua pesquisa se concentra na História Moderna, com ênfase nos temas da Inquisição portuguesa, dos cristãos-novos e do Brasil holandês no século XVII. Sua tese de doutorado, *O Brasil holandês nos cadernos do Promotor: Inquisição de Lisboa, século XVII*, investiga como os tribunais inquisitoriais portugueses lidaram com as tensões religiosas e culturais durante a ocupação holandesa no Nordeste brasileiro. Além da atuação acadêmica, Marco Antônio Nunes da Silva contribui para o debate historiográfico sobre as relações entre católicos, protestantes e judeus na época moderna, com foco nas dinâmicas de poder, identidade e exclusão.

**Rafael Afonso Gonçalves** é historiador e professor da Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR - Campo Mourão). Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP – Franca), com pós-doutorado pela Universidade de São Paulo (USP), realizou estágios de pesquisa na *Université de Rouen*, na França, durante o doutorado e em nível pós-doutoral. Sua atuação acadêmica se concentra nas áreas de História Medieval e Moderna, História Pública e História da Alimentação, com destaque para temas como viagens, relações entre Ocidente e Oriente, representações da natureza e dos animais, e práticas alimentares. É coordenador do grupo de pesquisa *MeSA – Meio Ambiente, Saúde e Alimentação na História*, e investigador correspondente do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. É também fundador do projeto *Comer História*, referência nacional nos estudos de história pública e alimentação. Entre suas publicações, destacam-se “Animais e homens de um Oriente distante (séculos XII–XIV)” (Edufba, 2020) e “*Le Livre de l’Inde de Duarte Barbosa*” (Éditions Chandeigne, 2023), obra publicada por uma das editoras mais prestigiadas da França.

**Victor Villon** é historiador e tradutor. Possui mestrado em História pela PUC-Rio com a dissertação *Konstandinos Kavafis e o Mundo Greco-Romano: Diálogos entre a História e a*

Poesia (2009); doutorado em História pela mesma universidade, com a tese *A História em Desconcerto: As Anékdota de Procópio de Cesareia e a Antiguidade Tardia* (2014). É autor do livro *O Mundo Português que Gilberto Freyre Criou - seguido de diálogos com Edson Nery da Fonseca* (Vermelho Marinho, 2010). Dentre os capítulos de livros e artigos de sua autoria publicados, destaca-se: “Bizâncio: uma visão do helenismo medieval” In: Durão, G. e Godoy, M (Orgs.) *História medieval em diálogo: reflexões atuais sobre historiografia, filosofia, literatura e arte* (EdUESPI, 2023). Dentre as traduções que realizou, destacam-se as dos seguintes livros: *Joana D’Arc Verdades & Lendas*, de Colette Beaune (Cassará, 2012) e *Pequena História da África ao Sul do Saara: A África ao sul do Saara da Pré-História até os dias de hoje*, de Catherine Coquery-Vidrovitch (Cassará, 2024).

**Anões em Ombros de Gigantes: História Moderna e as (re)leituras da antiguidade, como o próprio nome já diz vai abordar a relação da constituição da modernidade tendo a sua gênese no retorno aos preceitos da Paideia grega. Nesse sentido, pensando na retomada das análises acerca da História Moderna tanto no meio acadêmico quanto aos interessados na temática no seu campo docente, o livro busca eixos temáticos abordando religiosidade, debate dos conceitos de modernidade e antiguidade, a cronologia da época e outros debates filosóficos-culturais que envolveram a modernidade no espaço global. O livro é composto de artigos inéditos idealizados por novos pesquisadores e traduções de autores estrangeiros o que contribui ainda para a constituição de uma perspectiva transnacional da temática. Imaginamos e idealizamos o livro como ponto de partida para pensarmos a História Moderna: qual a relação entre antiguidade e modernidade? Quais eram os elementos ideológicos e teóricos principais desse momento da humanidade? Nosso livro se propõe ser uma fonte enriquecedora de informações e debates propondo novos olhares para essa modernidade e refletindo sobre as relações entre passado e futuro para uma nova historiografia sobre essa temática.**