

A função das línguas vernáculas na construção do Ocidente cristão

*María del Pilar Roca**

RESUMO. O presente artigo cuida da análise dos aspectos lingüísticos dos ideólogos humanistas do século XV e XVI, que estabeleceram as bases e os princípios que iriam direcionar a formação do Estado moderno cristão. O consenso geral dos ideólogos humanistas para estabelecer o latim como língua de cultura se traduziu na urgência de determinar uma ideologia comum entre os povos europeus que fizesse impossível o erro.

Palavras-chave: Humanismo. Sociopolítica. Sociolingüística.

1 – Origem espiritual do projeto sociopolítico europeu

A história política do ocidente europeu nos últimos quinhentos anos, e por prorrogações de conquista, a história da América pós-colombiana, foi construída a partir de uma operação intelectual articulada pelos humanistas do século XV e XVI com base na literatura pagã greco-latina, nos evangelhos e, sobretudo, nas epístolas paulinas. Apoiada no auge do comércio e na emergência da burguesia, essa operação foi possível pelo fato dos humanistas possuírem um alto conhecimento das línguas nas quais estavam escritos ditos textos, com ênfase na latina, e um excelente domínio da retórica e a oratória, ferramentas usadas pelos teólogos da época, os quais viraram alvo das críticas humanistas. Portanto, é importante salientar que os humanistas europeus não

* Doutora em Filosofia e Letras pela Universidad Autónoma de Madrid. Professora do Programa de pós-graduação em lingüística (PROLING) da Universidade Federal da Paraíba.

contestavam a obra dos padres da Igreja nem de seus comentaristas, queriam aprimorá-la.

As estruturas civis, jurídicas e econômicas que definem os povos europeus, e de uma maneira mais acurada os latinos, desenvolveram-se a partir do conteúdo doutrinário da literatura mencionada com o intuito de criar Estados que fizessem possível, na prática do político, a realização do espírito cristão, no qual se acreditava estarem recolhidos os valores humanos por excelência. Segundo Thomas More (1478-1535), Erasmo de Rotterdã (1466-1536), ou Luis Vives (1492-1540), a implantação dos princípios evangélicos no território do político trairia a justiça social, porém não era a Igreja de Roma a melhor maneira de instituir esses valores no mundo.

Embora seja óbvio dizê-lo, mesmo que More fosse inglês, Erasmo holandês e Vives espanhol, todos eles escreviam em latim porque compartilhavam a ideologia de perfeição que da língua latina dimanava. Durante esses anos, os humanistas tentaram a quadratura do círculo na adequação da mensagem cristã às demandas de ordem material que iam surgindo intrínsecas ao desenvolvimento do comércio e às exigências de uma sociedade de consumo nascente que não conseguia florescer no clima de guerras que percorria o continente e que procurava reconhecimento nos estreitos conceitos medievais de nobreza.

A causa do permanente estado de guerra e insegurança civil que devastava a Europa, aplicava-se, segundo os humanistas, pela falência do sistema religioso, pela corrupção dos representantes de Cristo e dos seus assessores, que apoiavam e direcionavam os líderes espirituais na consecução de objetivos pessoais e terrenos em vez de trabalhar pela pacificação do continente. As críticas, portanto, seriam políticas, destinadas a desmascarar o papado de seu pretense poder religioso e deixar à vista seu caráter político terrenal para serem

questionados, cobrados e tratados como príncipes normais. Na verdade, com um projeto de realização plena do cristianismo no território do político, os humanistas estavam querendo antecipar a chegada da Justiça divina que para os cristãos encerraria a História e, com isso, a necessidade de definir o ser humano enquanto ser histórico. Nesses termos a oralidade das línguas não se fazia necessária porque ela se desloca na sincronia com o cotidiano e é direcionada pelas funções corporais, tanto internas quanto e externas.

Com essa perspectiva, como poucas exceções, os humanistas renascentistas se movimentarão através da pedagogia e da educação, dedicando todas as suas forças a idealizar e a tentar levar à prática um modelo de Estado cristão cujo caráter anacrônico acabaria por criar e assumir linguagens totalitárias em nome da Verdade Revelada. Sendo o latim uma língua morta e perfeita, sem as incômodas mudanças decorrentes da historicidade das línguas vivas, ainda submersas numa oralidade inapreensível em regras, a língua do *Latium* se constituiu na ferramenta mais adequada para o projeto intelectual humanista. Nesse projeto seria prioritário impossibilitar o erro. Na verdade eles estavam lendo São Paulo às avessas. São Paulo achava impossível que alguém envolvido com o Espírito tivesse como voltar a pecar, mas o que os humanistas pretendiam era impossibilitar o erro impondo estruturas que negassem a dimensão divina do homem na qual é fundamental a existência do mal para garantir a sua liberdade.

As ligações entre os humanistas e a burguesia que estava surgindo à sombra do desenvolvimento comercial eram, portanto, econômicas e políticas. Quando Thomas More redigiu em 1515 a *Utopia* estava em Antuérpia, na casa do funcionário e humanista holandês Peter Giles, em uma missão diplomática encomendada pelo rei Henrique VIII para defender os

mercadores de Londres contra a proibição holandesa de importar lã inglesa (ALMINO, 2004, p. IX-X). Pela sua vez, Erasmo tinha escrito em apenas sete dias o *Elogio da loucura* (1509) em casa de Thomas More (PESSANHA, 1984, p. XIII). Paz e quietude social são o desejo de qualquer homem de negócios e de qualquer comerciante, embora seja bem sabido que as excelências da paz e da justiça só são possíveis num cemitério. No caso, cemitério lingüístico e político.

Os intelectuais que atuaram durante os séculos abordados neste artigo, portanto, tramavam o traslado do poder papal, supostamente de ascendência espiritual, ao campo abertamente político sob o governo de um príncipe que demonstrasse seu genuíno compromisso cristão com a administração de uma justiça efetiva e sem fendas que comprometessem a lisura do projeto burguês defendido pelos humanistas. Mas a incoerência ideológica humanista surge na hora em que uma mensagem que bebe em fontes ahistóricas é levada para o território do político. E pior é ainda a solução. A anacronia que resulta se quer resolver mediante a antecipação do final dos tempos. E continuam as contradições porque, segundo a tradição cristã assumida pelo pensamento europeu, o momento da parúsia é um assunto de potestade divina.

Esse propósito de estabelecer uma *res publica* cuja coerência antecipasse o final dos tempos, a partir dos quais o Espírito aninharia na terra e o poder da graça se espalharia sem limites entre os homens de boa vontade, estava querendo resgatar as figuras judaicas de príncipes messiânicos, inspirados pela sabedoria divina, tais como David e Salomão, o que manifestava um velho desejo de realizar um projeto político que fizesse sinônimas lei e justiça. Os humanistas ignoraram o fato de que os próprios judeus já tinham renunciado a esse absurdo desde que foi destruído o Segundo

Templo no ano 70 d.C. Era o Templo construído por Salomão na cidade fundada pelo rei Davi.

Além do mais, o projeto político humanista entrava em franca contradição com uma das poucas dicas referidas à ordem terreal que Jesus Cristo e São Paulo, as duas figuras mais importantes do cristianismo, estabeleceram. O conhecido e reconhecido aforismo: *Dai ao César o que é do César e a Deus o que é de Deus*, estava direcionado a quebrar as expectativas de quem esperava em Jesus a libertação política e se deixava claro que críticas às estruturas políticas e civis e a sua transformação não eram da competência nem do interesse da renovação judaica. Essas palavras determinavam com toda clareza que seu reino era de exclusiva ordem espiritual, não histórica, e que para uma revolução política acontecer era necessário antes uma mudança no relacionamento com a divindade através da oração interiorizada. Isto é, só na prática consciente da língua e dos relacionamentos que são feitos entre os assuntos referidos nela faz possível entender e remanejar os vínculos que se estabelecem com os objetos de desejos, entre eles o nume. É claro que um processo tão íntimo e pessoal como este só pode ser desenvolvido na própria língua vernácula.

Mas não parece que esta resposta taxativa às inquietações da atuação política direta por parte da máxima figura do cristianismo fosse escutada pelos humanistas. Eles estavam preocupados com a organização social, política e econômica da Europa renascentista e achavam que as mudanças de ordem espiritual seriam posteriores ao doutrinamento moral que iria aperfeiçoar o indivíduo. Propunha-se a reforma moral do indivíduo através de intervenções formais externas mediante a instauração de uma língua perfeitamente formalizada. Desde que se fosse cristão, como era o destino da Europa, devia se escrever em latim; e alguns deles, até defendiam que se falasse na língua morta há

1000 anos atrás. Desejar-se-ia reescrever a História. A maioria dos humanistas achava que a melhora da lei, a sua humanização e correta aplicação reduziriam a delinquência, e, de igual modo, se acreditava que a adequada educação e a boa catequização reduziriam a imoralidade. Mas o fato de os povos europeus entrarem no âmbito do filosófico (político) antes de desenvolver o pensamento (língua) fez com que um momento revolucionário virasse um jogo formal de troca de peças léxicas referido ao tratamento dos significados (semântica) em vez de uma oportunidade para reformular aspectos ideológicos referidos aos sentidos (sintaxe). O fato de a Europa entrar no político, sem fazer um trabalho prévio para entender o que significava a dimensão divina no humano, teve consequências trágicas na história da Europa. Verifica-se isso quando na primeira metade do século vinte as linguagens totalitárias explodiram sob a falsa identificação da lei e da justiça como obra de vontade divina.

Em aparência, os humanistas colocavam a culpa da incompetência cristã em face dos problemas políticos europeus nos assessores das cortes dos reinos cristãos e, em maior medida e intensidade, nos assessores do próprio papado. O fato de fazer críticas sem atingir a figura papal, e inclusive desculpando-a, significava que nenhum deles questionava a estrutura centralizadora que o Vicário de Cristo representava, embora ficasse claro que os princípios da fé não asseguravam nenhum tratado de paz entre os príncipes. Sabia-se que ninguém queria dar a oportunidade ao papado de acabar a discussão com uma condenação de heresia que desviasse a atenção das urgentes soluções políticas que a Europa estava precisando. Ou ainda pior, que desarticulasse os projetos almejados pelos intelectuais humanistas para coroar seus objetivos destinados à construção de um poder civil com

supostas origens e fins espirituais no qual eles passariam a ser os assessores.

A principal acusação que os humanistas faziam contra Roma tinha uma base filológica de conseqüências sociais, políticas e éticas. Acusavam os teólogos atuantes no Papado de estarem paganizados, além de terem pouco conhecimento do rico conteúdo doutrinário das obras greco-latinas por causa do domínio insuficiente da língua latina. Este comportamento já anunciava a mensagem humanista de corte moralizante não revolucionário. Um talante assim logo se explica porque o derradeiro objetivo dos intelectuais era limpar o caminho de competidores tidos como medíocres e assegurar desse modo a consecução do seu projeto político reformista ocupando seus lugares como assessores junto aos príncipes.

Por enquanto, já pareciam óbvias duas coisas. Por uma parte que os príncipes haviam perdido grande parte de seu antigo prestígio que garantira sua liderança espiritual, o que os obrigava a manter-se no poder pela força; e por outra, que se dinamizava uma poderosa independência entre o príncipe e seus súditos, estes últimos cada vez mais cientes da necessidade de justiça terreal, embora não parecesse que estivessem prestes a procurar outra ordem política. O sistema monárquico não era questionado, nem se quer a monarquia absoluta, pelo menos de maneira clara e prática, talvez porque ninguém tivesse opções para sugerir outras formas de exercício do poder político. O que determinadas partes da sociedade, como era o exército, questionavam era a atuação dos príncipes, e os príncipes europeus precisavam atender esta demanda legítima desses setores; caso contrário, a Europa inteira tornar-se-ia ingovernável. Esse era o panorama que os humanistas apresentavam aos príncipes como um oportuno discurso eleitoral no qual era descrito o desconcerto geral da Europa. A solução humanista foi colocada numa leitura secular da

doutrina da Igreja, direcionando para o que mais tarde seria a política social nos Estados de tradição de direito romano. É claro que a solução, idealizada nos escritórios dos humanistas, realizou-se no plano político com todas as suas incoerências.

Da necessidade de encontrar uma eficácia política operativa dentro dos valores cristãos, surgiu um gênero literário-político que percorreu todo o Barroco. Autores que assistiram à decadência do projeto cristão-europeu, como Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645), que aperfeiçoaria o gênero. Na obra *Política de Dios, gobierno de Cristo* (1626), escrita a partir da frustrante vida diplomática desse autor, questiona a inaptidão dos monarcas aos afazeres políticos que na condição de representantes de Cristo na terra deveriam cumprir. Em nenhuma das obras de Quevedo, que percorrem a decadência de um império irredutível, se condena o sistema vigente, as críticas iam dirigidas ao fato das pessoas terem um comportamento inadequado a sua classe. O que causou, porém, maior impacto entre os leitores da época foi o desembaraço e o oportunismo com que incluía no texto as referências bíblicas. Quevedo escreveu em castelhano, com as citações evangélicas principais reproduzidas em latim e em seguida por ele traduzidas. Foi, provavelmente, o melhor escritor em língua castelhana até hoje, mas não fez qualquer crítica ao sistema político. Esse autor só manifestou o que muitos intelectuais ligados ao projeto político religioso dos humanistas fizeram, isto é, criticar a insuficiência moral das pessoas.

Foi para vir em auxílio da insuficiência humana que o jesuíta Baltasar Gracián (1601-1658) encerraria o século XVII numa tentativa complexa, mas muito bem sucedida. Ele providenciava estratégias mediante uma sintaxe enxuta na base de aforismos, cuja aplicação ajudaria a superar essa insuficiência que impedia os cristãos de obter resultados eficazes no campo da política. Hoje, seu *Oráculo Manual y Arte*

de Prudencia (1647) faz parte dos livros mais lidos nas listas do *New York Times* e é periodicamente recomendado aos diretores de empresas (BERNAT VISTARINI, 2003, p. 21)

Portanto, a operação intelectual humanística do início ao fim não visava ao questionamento do sistema político vigente. Na verdade ela partia de conceitos bem pessimistas sobre o ser humano, embora fossem aplicados só ao príncipe. E isso não é difícil de entender visto que na época poucas pessoas estavam tão preparadas quanto eles para se movimentar à vontade no espaço da letra e do político. Por trás da figura do príncipe talvez existisse um ensaio não muito consciente do que mais tarde deverá ser exigido a qualquer cidadão num Estado de direito. Por isso, talvez, por trás havia críticas às pessoas que detinham esses poderes e os administravam erradamente, como as que Vives escreve desde Lovaina *ao Papa Adriano VI sobre as perturbações de Europa* (1522). Mas, de novo: jamais haveria qualquer crítica, pelo menos direta, às duvidosas habilidades da mensagem cristã de construir com sucesso uma sociedade política e jurídica eqüitativa, embora os humanistas espanhóis, de diferente maneira, fossem reconhecendo, na prática, a necessidade de procurar estratégias, como é o caso de Gracián.

Diferentemente de Martinho Lutero (1486-1546) e João Calvino (1509-1564), nem Luis Vives nem Erasmo de Rotterdam, nem, é claro, personagens como Quevedo ou Gracián, abandonaram a Igreja Católica. Não se cogitava isso porque também não havia necessidade. Nas primeiras gerações de humanistas, as críticas iriam dirigidas à figura papal, não ao fato do cristianismo carecer de projeto político ou de ser a sua institucionalização avessa à realidade humana, que só cresce num contexto de liberdade. Cabe, inclusive, considerar esquisito o comportamento filial de Vives para com a Igreja, pois a sua família tinha padecido a pobreza e a morte por causa da perseguição inquisitorial. Com efeito, Vives era filho de mãe

e de pai judeus, mas de nada serviu demonstrar o sincero cristianismo dos recentes conversos para que seu pai tivesse a vida poupada. Meses depois de Vives escrever a carta referida, ele foi executado (MILLÁS VALLICROSA, 1942). À luz dos fatos, Vives, mais que como converso, agia como assimilado, a postura que terá fortes conseqüências no desenvolvimento político e ideológico da Espanha e de certa áreas da América Latina (ROCA, 2005).

2 – O humanismo hispânico de origem conversa

Houve traços de críticas indiretas à própria existência do Papado entre o humanismo hispânico de primeira geração, como nas obras *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* (1527) e *Diálogo de Mercurio y Carón* (1528), ambas da autoria de Alfonso de Valdés (1490-1534), secretario de cartas latinas do Imperador Carlos V e diplomata enviado pelo monarca para negociar com os luteranos alemães. Nesses dois livros, Alfonso de Valdés demonstra como as promessas de paz dadas pelo Rei Francisco I da França ao Imperador Carlos V eram continuamente quebradas com beneplácito do próprio Papa, estimulando com isso guerras na Europa.

Não parece que para Valdés, cuja origem familiar, por sinal, era conversa, (isto é, havia se convertido em razão de causas políticas), o cristianismo garantisse a paz entre os Estados, embora a sua inteligente e irônica estratégia culpe à improcedência do rei da França e do Papa em relação a seus legítimos afazeres cristãos. Sublinhe-se que os diálogos de Valdés foram escritos em castelhano num registro humano e humorístico.

O questionamento, escondido nas entrelinhas do texto, sobre a aparente incompetência dos Estados cristãos para construir sociedades justas seria reformulada mais de um

século e médio depois, com idêntica ironia, por outro autor judeu de origem hispânica, Baruch Spinoza (1632-1677), quem no seu *Tratado Teológico Político* estranhava que os cristãos não tivessem conseguido ainda governos estáveis, ao passo que vaticinava o ressurgimento, cedo ou tarde, de um novo Estado judaico. Parece sintomático que a defesa que Spinoza fez na sinagoga de Amsterdã para contestar a sua expulsão fosse feita em castelhano, porque com essa escolha lingüística, Spinoza dava a entender que se estava dirigindo aos judeus hispânicos, convertidos ao calvinismo. Isto é, Spinoza falava ao maior foco de intolerância que se opunha ao seu pensamento e à publicação da sua obra. Na verdade, Spinoza está denunciando que não havia qualquer diferença entre os judeus convertidos ao calvinismo e os intolerantes católicos.

Durante os séculos XV e XVI o objetivo dos humanistas era ganhar posições na nova sociedade que crescia à sombra do desenvolvimento do mercado. Visto a falta de assessores adequados nos meios políticos e educativos, os humanistas assumiram essa tarefa. Estavam convencidos de que os príncipes deviam ser educados como representantes legítimos de Deus na terra, cujo fim era o bem comum dos súditos e não o uso indevido dos recursos do Estado para seus propósitos e interesses pessoais.

Mediante a educação do príncipe, queriam levantar sociedades que direcionassem o homem para o Bem, sendo de tal coerência cristã que fizessem impossível o erro ou, usando a terminologia religiosa, o pecado. Ou, usando a terminologia comercial, a falência econômica. Tendo em conta que o assessoramento aos príncipes havia sido pelo comum desempenhado por teólogos, o humanista desejava ocupar o lugar central na reforma da Europa, assumindo uma tarefa que havia sido própria da classe sacerdotal. Além disso, os humanistas estavam entrando de maneira indireta em um

assunto de potestade divina, como era dirimir o momento do julgamento final da humanidade. Eles não criticariam ou reformulariam as carências do projeto político cristão. Caso ele existisse, o secularizariam.

Mas na interferência indevida ao território reservado à divindade, os humanistas estavam criando maiores problemas políticos. Acontece que quando assumem o doutrinamento como maneira de instituir a justiça divina na terra a partir de estruturas que fizessem impossível o pecado, a liberdade estava sendo necessariamente excluída, fazendo com que o homem virasse um fantoche do próprio sistema. Nesse ponto é onde aparece o problema do labirinto do mal, cuja existência é o que garante que o homem possa fazer as suas próprias escolhas e, conseqüentemente, responder por elas (responsabilidade). Segundo a tradição espiritual judaico-cristã, é o convívio com o mal o que garante ao homem a condição de ser livre. Embora pareça paradoxal, deixando nas mãos dos humanistas a tarefa de reduzirem os erros até não existirem mais, a Europa encaminhava-se ao território do demoníaco porque a língua que estava se impondo não era conseqüência de um consenso existencial de uma comunidade, mas resultado de um desejo de perfeição abstrato almejado por um círculo de intelectuais que ditavam o que era certo ou errado. O latim já não era uma simples língua, mas um teorema matemático que revelava verdades inapeláveis e ditava à própria divindade o tempo da salvação.

Atendendo a esse imperativo de construir um Estado político perfeito, os humanistas tinham dois campos de ação. No primeiro visavam à formação do verdadeiro príncipe cristão, quem deveria administrar justiça, auxiliar e garantir o bem comum dos súditos; em segundo lugar preocupavam-se com a formação do povo para que ele pudesse defender-se dos abusos dos príncipes, para assimilar e obedecer à doutrina

cristã e para se inserir na República mediante a prática dos diferentes ofícios necessários para seu funcionamento. Os pilares que direcionariam seu desempenho, tanto nas aulas privadas quanto nas universitárias, seriam, portanto, pedagogia e educação.

É claro que nem os grandes pensadores da época estiveram a salvo de recomendar excessos, como Thomas More, quando idealizava a república ideal na qual os homens jogariam xadrez com peças que representassem vícios e virtudes, ou Erasmo que pretendia que os operários realizassem suas tarefas ocupacionais cantando hinos religiosos. Mas outros humanistas hispânicos tiveram visões mais práticas para a construção da república cristã. Esse foi o caso do médico Juan Huarte de San Juan (1529?-1588), que com seu *Examen de ingenios* publicado em Baeza em 1575 iniciou a chamada psicologia diferencial.

Huarte de San Juan propunha no seu *Examen* um filtro avaliativo para direcionar profissionalmente os membros que iriam constituir a República (Estado). Preocupado com o aproveitamento da potencialidade natural de cada pessoa, acreditava ser de vital importância que as diferenças intelectuais dos alunos admitidos na Universidade fossem observadas e orientadas segundo suas capacidades naturais em relação à disciplina e ao tipo de aptidão (prática ou teórica) para as quais cada um demonstrava disposição.

Huarte de San Juan é um dos poucos humanistas que desenvolve a sua obra com base na observação da realidade humana, uma estratégia muito usada pelos conversos – também chamados cristãos novos – da península Ibérica. A obra de Huarte, escrita em castelhano e devedora do ambiente converso da Universidade de Baeza, embora expurgado nas primeiras edições pela Inquisição na Espanha, teve inúmeras edições por toda a Europa e ainda foi considerada por Noam Chomsky

como uma obra precursora, dentre outras, da teoria gerativa. Diferentemente dos humanistas da época, Huarte afirmava que a inteligência era consequência da estrutura do cérebro e que havia três tipos de aprendizagem, os que aprendiam por revelação, os que aprendiam pela sua docilidade através de um professor e os que aprendiam pela observação da natureza. Para Huarte, a criatividade inata da pessoa era essencial para aprender e as características físicas marcavam as habilidades aproveitáveis para o desenvolvimento das profissões na construção da república cristã. Na verdade, o primeiro tipo de aluno, isto é, o que aprendia por revelação foi uma maneira de declinar qualquer discussão com os teólogos, na época donos do saber em todas as suas fases e áreas do conhecimento. O segundo tipo de aluno denunciava aos condicionados pelo meio ambiente. E o terceiro tipo apoiava sua tese de que só se apreende o que já se sabe por natureza.

O *Examen* de Huarte está tomado pela preocupação de construir uma república saudável, prestes a servir aos objetivos do Império, para o que era necessário um bom diagnóstico das potencialidades de cada pessoa. San Juan manifestava um pensamento muito mais pragmático que os humanistas italianos, porque ele estava baseado na observação livre da realidade humana. Mas também ele estava praticando a saída que os conversos encontraram para desabafar as suas críticas ao modelo cristão como fórmula válida de governo, quer dizer, o abandono das tentativas de se defenderem diante de teólogos e desativar a miragem latina que vinculava as estruturas políticas ao religioso em um ideal de perfeição inatingível pelo ser humano comum.

Salvo esse caso que se acaba de comentar, o gênero mais freqüente entre os intelectuais europeus foi aquele de traços moralizantes com fins doutrinários, como catecismos políticos, embora tivesse base teológica. Os diálogos de Erasmo, de Vives

e dos irmãos Valdés na Espanha, são pretensos catecismos que procuram abrir ideologicamente a doutrina cristã para um orbe social novo, porém com diferentes resultados. No caso dos Valdés, o formato de catecismo foi um pretexto para o questionamento da fechadura gramatical, doutrinária e ideológica dos teólogos italianos e seus seguidores. Como referido até agora, os humanistas incluíam o Papa entre os príncipes que precisam de assessoria e de conselho, visto que a História demonstra como o comportamento instigador das guerras do Papa, privilegiando interesses pessoais, que eram mais apropriados ao de um governador terreal do que os adequados ao Vicário de Cristo. E isso é vigorosamente depurado por Alfonso de Valdés nos Diálogos referidos.

Mas, embora as críticas à figura papal fossem unânimes, na hora de os humanistas apoiarem ideologicamente o projeto político-educativo, eles só dispunham dos textos tidos como sagrados pela sua cultura, isto é, textos de índole religiosa, ou pelo menos assim eram entendidos. Porém, na época em que os humanistas iniciam a sua atividade crítica, o acesso aos textos sagrados era reservado a quem conhecia as línguas latina, grega e hebraica. A tradução era proibida e infringir essa norma levou à cadeia humanistas espanhóis. Esse é o caso de Fray Luis de León (1527-1591), que foi afastado da cátedra na Universidade de Salamanca por ter traduzido o *Cantar dos Cantares* para o castelhano. O próprio Lutero teve de romper com Roma para traduzir a Bíblia completa ao alemão em 1538, fazendo com que os dialetos alemães se unificassem.

Embora os humanistas achassem ideal traduzir os textos referências para as línguas românicas, com o intuito de que todos os membros da República tivessem como aceder à verdadeira doutrina cristã, alguns deles também queriam fazer do latim uma língua renovada de cultura no cotidiano dos estudantes. Vives recomendava aos estudantes falar em latim, e

não só escrever, ao passo que outros humanistas filólogos como Francisco Sánchez de las Brozas (1522-1600), vulgo *El Brocense*, o achasse um absurdo. Para *El Brocense* o latim servia para aprender a pensar e a escrever. Falar era reservado às línguas romances.

Assim pensava também o humanista Antonio de Nebrija (1444-1522), que contava com todas a simpatias de Vives. Nebrija é autor da primeira gramática em língua castelhana e do primeiro dicionário latino-castelhano. Ele ofereceu a gramática castelhana à Rainha Isabel de Castela quando esta, finalizada a guerra contra os árabes na cidade de Granada, o recebe em Salamanca. Diante do espanto da Rainha, o assessor a fez compreender a importância do evento dizendo que a língua sempre havia sido companheira do Império, e assim é recolhido no prefácio da gramática nebrijana:

El tercero provecho deste mi trabajo puede ser aquel que, quando en Salamanca de la muestra de aquesta obra a vuestra real majestad, y me preguntó que para qué podía aprovechar, el mui reverendo padre Obispo de Avila me arrebató la respuesta; y respondiendo por mi dixo que después que vuestra Alteza metiesse debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas, y con el vencimiento aquellos ternían necesidad de recibir las leies quel vencedor pone al vencido, y con ellas nuestra lengua, entonces, por esta mi arte, podrían venir en el conocimiento della, como agora nos otros deprendemos el arte de la gramática latina para deprender el latin [*sic*].

Por tudo isso, a natureza dos trabalhos de Nebrija parecia fazê-lo um pioneiro da reivindicação da língua românica frente à latina, apesar de estarem tingidos da convicção de que a referência da língua nacional, ou espanhola, devia ser o latim, e o modo de aprendê-la fosse o conhecimento da arte, isto é, dos preceitos da gramática, como era feito com o

latim. É por isso que a sua gramática espanhola está fortemente latinizada, permitindo saber que palavra corresponde em espanhol a uma latina, mas não conseguindo saber que palavra do espanhol teria por equivalente em latim. Qualquer estrangeiro que quisesse estudar a língua a partir da gramática de Nebrija faria necessariamente conclusões erradas sobre a prática da fala castelhana ou então estabeleceria falsas propostas ideológicas sobre a língua falada na Península. A latinização do espanhol marcou equivocadamente o início de duas vias: a escrita e a falada. Só o grande dinamismo da língua oral, refletido em manifestações como o romanceiro velho, fez diminuir distâncias que permitiram seu crescimento paralelo ao da sociedade civil, um dinamismo que já não existia na língua latina porque não possuía uma comunidade de falantes autênticos. A visão nebrijana de único sentido (do latim à língua vernácula) descaracterizava a língua espanhola, que só se revalorizava frente à latina, visão criticada por outro humanista, também de origem conversa, Juan de Valdés (1490?-1541).

Valdés é autor do primeiro tratado filológico da língua castelhana segundo o uso de uma comunidade culta. Em *El diálogo de la lengua*, escrito durante seu exílio em Nápoles, por volta de 1535, só publicado em 1737, Valdés privilegia o uso da língua como critério básico para determinar a norma. O latim seria para Valdés um conhecimento de ajuda etimológica para entender a convenção ortográfica, isto é, de compreensão do passado, mas não um referencial para a evolução da língua espanhola, que deveria buscar as suas autoridades normativas nos usos do povo. Cabe esclarecer que o exílio napolitano de Valdés foi motivado pela suspeita, logo confirmada, de represálias inquisitoriais por ocasião de seu *Diálogo de la doctrina Cristiana* (1529).

A postura valdesiana, determinada por uma profunda capacidade de observar o mundo do espírito e não da letra, aproveitava os interstícios de uma revolução iminente que já vaticinava uma prévia e necessária mudança ideológica e, por conseguinte, lingüística, que iria do latim à língua vernácula para que fosse bem sucedida. Com o uso da língua românica podia se reformular o relacionamento com a divindade, porque as pessoas conheciam o significado do que diziam; o que não acontecia com o latim nem sequer no caso dos padres que celebravam missa, que ensinavam as orações e, sobretudo, que tinham a missão do ensino da doutrina cristã nas catequeses.

O dilema da língua para a formulação política será de novo trazido à tona por um dos grandes intelectuais da construção jurídica em hispano-américa: Andrés Bello (1781-1865), autor do Código Civil do Chile, que serviria de inspiração a grande parte dos países hispano-americanos para redigir as suas constituições. Bello havia sido professor do libertador Simón Bolívar e do filólogo Rufino José Cuervo (1844-1911), autor do Dicionário de construção e regime da língua castelhana, que temia para o espanhol da América um destino similar ao latim posterior à decadência do Império romano: a fragmentação em numerosas línguas romances. Mas Bello estava tomado por um pensamento historicista e pensava que um projeto político unitário fortaleceria a união da língua e, por sua vez, a união da língua apoiaria o projeto político. Preocupado pela educação dos povos e pelo estabelecimento das bases jurídicas do Estado, não é por acaso que entre as suas obras, além do código civil mencionado, está uma das mais ponderadas gramáticas da língua castelhana escritas até agora. Na hora de determinar a norma lingüística do espanhol na América, Bello adota como referência a gramática da Real Academia Espanhola, embora deslatinizando-a e introduzindo nela variantes americanas de uso que disponibilizassem a

língua para poder construir a grande república hispano-americana. Não está documentado que Bello tivesse lido a obra Valdés. Mas provenientes ambos da mesma cultura hispânica, em Bello batia implícito o mesmo vínculo entre o jurídico e o espiritual, faltando-lhe, contudo, uma ação mais decidida na ruptura com as origens. Isto foi observado e denunciado pelo controvertido intelectual argentino, Domingo F. Sarmiento (1811-1888). Em 1842, durante um dos exílios de Sarmiento no Chile, surge entre eles uma polêmica sobre a língua. Sarmiento contesta a proposta de Bello dizendo que é como “[...] una cárcel cuya puerta está guardada por el inflexible culteranismo, que da sin piedad culatazos al infeliz que no se le presente en toda su forma”¹. Essa disputa incentivará a Bello a escrever a sua gramática da Língua Castelhana.

A postura conservadora foi a tônica geral na América Latina, mesmo anos depois da época independentista, como o demonstra o fato de que nos focos de maior força intelectual e política como no México e na Argentina, os lingüistas, antropólogos, literatos e políticos defendessem a variante da língua espanhola peninsular em relação à local, excluindo também a opção pelas línguas indígenas na hora de procurar veículos eficazes de organização política (SENKMAN, 1996; GARZA, 1994; ROCA, 2005).

A política lingüística de Bello, e da grande maioria dos intelectuais hispano-americanos, é reformista, como a dos grandes humanistas do século XV e XVI, mas não é revolucionária. Juan de Valdés, porém, considera a importância da língua como meio para reformular o relacionamento com a

¹ SARMIENTO, Domingo Faustino. “Segunda contestación a un quindam”. *Ensayistas del movimiento literario de 1842*. Ed. Ana Figueroa. Santiago: Universidad de Santiago, 2004. p. 340. (citado por ALVAREZ, Ignacio In: Cuestión de tiempo: problemas del imaginario nacional em *El Campanario* (1842), de don Salvador Sanfuentes. *Taller de Letras*, 38, p. 19-30, 2006. p. 21, nota de rodapé 6.

divindade, o que faria possível a mudança política. Nem os intelectuais, nem mesmo o povo, estavam prontos para uma operação de tamanhas dimensões na América. Na verdade, a revolução é uma oportunidade que acontece aos povos a partir da consciência da sua própria maturidade enquanto tal e que só pode ser aproveitada por esses povos se estiverem prontos para recebê-la.

Quando a América espanhola, portanto, teve chances para escolher a língua de cultura a partir da qual desenvolveria a idiossincrasia política americana decide, no entanto, seguir as diretrizes em relação ao castelhano que a Europa reformista dos séculos XV e XVI, com poucas exceções, havia seguido em relação ao latim. Isso talvez se explique porque embora as línguas indígenas tivessem sido resgatadas pelos jesuítas, os indígenas americanos não tinham como valor a cultura escrita. Eles se deslocavam comodamente pela oralidade.

De igual maneira, o espanhol peninsular para os intelectuais americanos e o latim para os humanistas é inquestionável como modelo de pensamento e língua de cultura. E é óbvio também que o conceito de *cultura* entre os humanistas se refere à escrita. A oralidade sobra para as línguas românicas alimentar a literatura, uma produção que os padres da patrística durante a Idade Média e os humanistas não têm em grande consideração. Na verdade os humanistas a acham fonte de graves prejuízos na formação do adolescente (VIVES, 1992a, p. 127). Autores como Dante, Petrarca e Bocaccio escrevem em literatura vernácula e exploram os recursos delas até níveis nunca antes atingidos, mas entendiam que a língua do consenso cultural, a língua que garantiria a união de Europa num projeto político único e comum seria o latim e só o latim. Muito diferentemente dos humanistas hispânicos, os humanistas italianos repudiam a língua vulgar como meio para difundir o conhecimento.

Com efeito, autores como Bocaccio rejeitara o estilo desembaraçado que usou no Decamerão, um estilo surgido de quem se relaciona com a língua materna no campo do imediato e cotidiano, e que teve um inusitado sucesso editorial na época. No final da vida, tanto Bocaccio quanto Petrarca rejeitaram tudo o que não estivesse num objetivo pedagógico direcionado para a construção da vida civil. Portanto não é só a língua latina o que os intelectuais reivindicam para o desenvolvimento cidadão da República européia, mas o estilo, a seleção temática, os fins morais e doutrinários embutidos da perfeição de um Cícero. Contudo, a história das transformações políticas demonstrou que o uso da língua vernácula é mais eficaz no desenvolvimento da consciência do homem público e social, o que, pela sua vez, dá melhores condições para garantir e fortalecer os direitos civis e políticos. Por certo, seria mesmo difícil pensar em língua latina a Revolução Francesa ou a Independência dos E.U.A. E isso porque as línguas vivas, diferentemente das mortas, desenvolvem a oralidade, campo no qual se atualiza a identidade genuína que por vezes é abafada na escrita de um texto politicamente correto que esconde ideologias conflitantes.

A escolha da língua, portanto, não é só de ordem filológica, mas também e sobretudo ideológica. Quando humanistas como Vives defendem a língua latina como veículo de cultura ao serviço de um projeto civil não está esquecendo que existe a individualidade que deve encontrar expressão no texto para fazê-lo pessoal e, portanto, operativo e eficaz. Sendo o latim língua morta, na qual é impossível resgatar a oralidade, o caminho proposto por Vives é artificial e ahistórico. Ele recomenda o aprimoramento do latim à criação de modelos ainda mais perfeitos. Essa procura da perfeição levará com o tempo ao maneirismo, ao cultivo do estilo, à educação em termos formais quando se pretendem espirituais. Como se o

simples fato de escrever segundo o gosto da época lhes garantisse serem ontologicamente melhores.

Há sempre uma grande diferença no nível de consciência política entre os cidadãos educados segundo a gramática lingüística e os formados segundo o uso da língua falada e cotidiana. A primeira é uma ordenação dada e a segunda é escolhida através dos valores que cada povo pratica de mútuo próprio. Essa é a divisa que separa o povo governado segundo um texto revelado e outro autogovernado pelas suas leis naturais, refletidas seja no respeito à norma consuetudinária seja no respeito à norma positivada. Mas essa é uma diferença surgida na história da humanidade. É, portanto, uma realidade diacrônica. Os humanistas, porém, queriam a Europa na quietude anacrônica que o latim assegurava.

Embora seja obviedade, deve ser dito que ainda faltavam vários séculos para que a época das constituições (final do XVIII e inícios do XIX) desse aos povos uma carta elaborada por si mesmos à luz de suas próprias experiências comunitárias e redigida na sua própria língua falada. Parece uma regra comum que os povos precisam de um tempo ainda não determinado para poder elaborar uma regulamentação civil ao teor da sua própria experiência e que, enquanto isso é inconscientemente elaborado, eles assumem outras legislações e outras experiências como um modelo provisório para se articularem até encontrar as suas próprias respostas. Se os povos não desenvolvem algum tipo de defesa durante esse processo de elaboração interna, os movimentos totalitários criados pelo medo farão surgir ditadores que usurparão o discurso do povo e inibirão fatalmente a habilidade articulatória inata em toda comunidade. E o intelectual faz com frequência esse movimento substitutivo e inibitório quando trata os povos como figuras eternamente mirins.

Para os humanistas, o menino, o estudante universitário e o príncipe eram educados num processo de formação em que deveriam aprender tudo. Nos métodos educativos de Antonio de Nebrija, Luis Vives e Erasmo de Rotterdam, não havia muitas diferenças entre o tratamento dado ao adulto e o tratamento dado ao jovem. Mas o que do ponto de vista diacrônico vai ficando esclarecido é que não é uma articulação intelectual externa aos usos de um povo o que garante a libertação dele. O único meio que os povos têm para se defender da destruição é a força de seus próprios valores, cunhados na experiência histórica e cuja memória subsiste na língua. Sem língua própria não há memória e sem memória os povos perecem.

3 – Língua, literatura e cultura política

São, portanto, as possibilidades historicamente acumuladas na língua vernácula as que permitem exprimir experiências próprias. Isso, por sua vez, determina os limites da libertação humana que cada povo atingiu no seu desempenho histórico. Quando esse povo carrega uma língua profunda, isto é, sintaxe própria, a memória está garantida.

O cultivo da memória faz com que um povo como o judaico esteja ainda vivo. Hoje, Israel faz da consigna: *Lembrar e não esquecer (liscor ve lo lishjot)* uma pulsão de vida contra sucessivos Holocaustos. Na verdade, o conjunto de livros que constituem o Antigo Testamento, e que também ajudaram a informar o imaginário europeu da Divindade, nasceu e foi redigido com o intuito de lembrar a dura história do resgate da dignidade humana através de um longo percurso que se inicia e acaba com a mesma tragédia: tendo a Divindade assassinado o seu filho predileto.

Com efeito, o primeiro livro dos textos sagrados, o Gênese, abre-se com as terríveis conseqüências degenerativas da ação cainita. Os evangelhos, pela sua vez, encerram a História com o início de tempos novos na ressurreição que levará os homens além da história. Segundo os evangelhos, a ressurreição é o ponto essencial da renovação judaica que constituirá com o tempo a doutrina cristã na qual será essencial a fé, porque ela arquiteta a ponte que levará a Humanidade de um mundo para o outro. Só a fé pode iluminar a Humanidade para alcançar um Reino que, segundo as palavras de seu fundador, não é deste mundo. Acreditar nessa Boa Nova tira o súdito do Novo Reino da terra do erro, do pecado, e da história e o leva para outro em que só é possível a perfeição, embora isso signifique despojar o homem da sua própria natureza, entre cujas pulsões estão a conquista da liberdade e a preservação da vida.

Quando os humanistas defendem o latim como língua-padrão, estão defendendo o ordenamento textual regido por categorias, valores e convenções exclusivamente latinas que chegam até o presente. No preâmbulo da constituição europeia afirma-se que

[...] o tratado é assinado inspirando-se no patrimônio cultural, religioso e humanista da Europa, de que emanaram os valores universais que são os direitos invioláveis e inalienáveis da pessoa humana, bem como a liberdade, a democracia, a igualdade e o Estado de Direito.

Parte dessa tradição espiritual, na qual os Estados europeus se baseiam ainda hoje, é um conjunto de narrações, tradições orais, epístolas, poemas, crônicas, textos normativos, imprecizações, apologias que desvenda a relação com a divindade, representada na cultura judaico-cristã por um Juiz Superior. Sendo que a imagem da divindade que carregam os

povos explica o tipo de estruturas políticas que os povos geram, é legítimo concluir, então, que o desenvolvimento político e jurídico da história espiritual mediterrânea e latina está intimamente relacionado com o desejo de alcançar uma justiça misericordiosa. Mas como isso é possível se os povos são vítimas constantes dos abusos dos príncipes?

4 – Os paradoxos políticos da cristandade

O desejo de justiça, porém, nem sempre é atendido e depois de inúmeras tentativas fica por último adiado até a Parúsia – derradeira vinda de Jesus, o Cristo –, segundo a crença de São Paulo e de todos os cristãos. Para São Paulo, um autor essencial na argumentação dos humanistas renascentistas, o importante era que o novo homem se preparasse para o Novo Reino, o qual seria governado não pela letra da lei mas pelo Espírito. Não era tarefa dos súditos do Espírito se devotarem às causas políticas, porque estas pertenciam ao Velho Mundo. A volta de Jesus Cristo, portanto, era para São Paulo iminente e para isso o cristão deveria se preparar.

Levando em conta tudo isso, parece que, ao menos dentro das tradições judeu-cristãos, o homem não é capaz de exercer a justiça pelas próprias mãos. Primeiro porque o desempenho histórico já demonstrou a incapacidade de agir sozinho com sucesso e segundo porque, se há esperança, a crença do homem europeu diz que ela está na ressurreição, isto é, fora da História, já que a libertação só acontece após a morte. Contudo, a entrada na metahistória (Salvação) depende da sentença de um Juiz (Deus) que foi ferido por aquele que irá julgar (homem). Se a Justiça Divina se aplicar com todo o rigor, o homem estaria nas mãos de seu algoz. Só restaria apelar à misericórdia, sendo que esta poderá ou não ser concedida. A aplicação da referida Justiça não garante ao herdeiro dessa

cultura ser inocentado, este pode até ser condenado impreterivelmente.

São Paulo era homem culto que pertencia à classe sacerdotal dos fariseus, tão combatida por Jesus, embora também acreditasse nos anjos e na ressurreição dos mortos. Dominava o latim e o grego, as línguas de cultura da época, e o hebraico, além de ser cidadão romano por nascimento. Esse conjunto de qualidades o livrou de morrer apedrejado em Jerusalém pelos judeus e o ajudou a defender-se perante a justiça romana. Sua história lembra muito a de Jesus, embora o próprio Filho de Deus não tivesse algo fundamental para seguir com vida: a cidadania romana. Portanto, foi a importância da sua cidadania o que lhe permitiu ser escutado e as suas palavras tidas em consideração. Foi ele quem deu início à operação pela qual o cristianismo iria ser assimilado pelo helenismo, o que foi essencial para se expandir rapidamente por toda a geografia da civilização mediterrânea. O pensamento paulino foi o pilar fundamental no qual a Cristandade se alicerçou. São Paulo, cidadão romano, acreditava que a Parúsia – a segunda e definitiva vinda de Cristo que encerraria a História – seria antes da morte dele e quem aceitasse a Boa Nova jamais voltaria a pecar. Nesses termos, o cometido da construção da sociedade civil não fazia parte das suas inquietações imediatas, nem sequer a longo prazo. Os seus objetivos eram dirigidos à pregação do Espírito libertário. Ele não estimulava a contestação da estrutura civil do Império Romano, aliás pedia expressamente que os seguidores de Cristo a respeitassem². E isso não foi por acaso. São Paulo nunca teve

² Todos os que vivem sob o jugo da escravidão considerem seus senhores dignos de toda honra, para que o nome de Deus e a doutrina não sejam blasfemados. Os que têm senhores que adiram à fé, não os desrespeitem pelo fato de serem irmãos. Ao contrário, sirvam-nos melhor ainda, porque os senhores servidos são crentes e ama. Eis o que deves ensinar e recomendar. (1Tm, 6,1-2)

interesse em derrubar ou reformular qualquer sistema civil porque para ele a plenitude da história já tinha acontecido com o nascimento, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Depois disso, o cristão não necessitaria mais lutar pela reformulação política, mas sim preparar-se para a vida pós-morte.

5 – Considerações finais

A história do cristianismo histórico ligou-se à língua latina e, em menor medida, ao grego. Não foi por acaso que a filosofia patrística e o projeto humanista bebera em fontes escritas em línguas longínquas e, na maioria dos casos, mortas³. Facilitava seu trabalho porque nelas se faz impossível o resgate da oralidade que explique o contexto político. Esses relatos podem ajudar a entender que são as experiências as que estruturam os povos, sendo que ditas estruturas não podem ser usadas como modelos cegos para todas as sociedades sem reconstruir as coordenadas históricas. A tradição está interligada por amor a uma força maior, isto é, por uma identificação dos povos, no caso dos povos latinos, com o conteúdo da cultura judaica-cristã. É essa identificação é a que nos faz *latinos*. Ser latino é, portanto, um autoconceito do humano que, por imperativos culturais, teve que ser tecido nas interlínguas que se formulam na concorrência entre a escrita e a oralidade. A sintaxe da língua latina bate submersa e abafada, ao passo que os filólogos e lingüistas acreditam discuti-la quando debatem as particularidades das fonéticas locais e a tradução e deslocações literais do léxico. Não há muita

³ Dentre as línguas nas quais os textos sagrados estão escritos, só o hebraico é atualmente uma língua falada. Mas não podemos esquecer que esta língua foi resgatada através de um trabalho filológico de tipo quase arqueológico, porque durante séculos o hebraico viveu dentro das paredes da sinagoga e só foi usado para a oração.

diferença entre eles e os gramáticos que tanto criticaram Vives e Erasmo, nem resulta estranha a desconfiança criada por eles em relação a um pensador da linguagem como Noam Chomsky. Os lingüistas acorrentam a sintaxe a categorias, sem compreender que está implícita no seu discurso e ela direciona seu pensamento.

No caso da Europa, a força do paganismo não foi abafada pela cristianização. A Europa moderna foi consequência do projeto humanista construído a partir de uma miscelânea de autores e tradições escritas cujo objetivo visava à inclusão da burguesia na vida política dos Estados ocidentais do continente. A nova classe, surgida do trabalho manual, intelectual e comercial, trouxe uma visão pragmática que entrava em contradição com os princípios cristãos da Europa medieval devido, sobretudo, ao caráter histórico e econômico inerente à burguesia. A impossibilidade de abrir um diálogo com os teólogos romanos, a necessidade de pacificar a Europa a partir de princípios espirituais compatíveis com uma prática operativa e eficaz, fez necessária a secularização do cristianismo, porém alicerçada na língua latina e em autores greco-latinos. Os humanistas não discutiram o caráter não histórico do projeto cristão. Em lugar disso, privilegiaram o ideal de perfeição ligado à difusão do latim como língua de cultura que só poderia evoluir pelo caminho do estilo pessoal, da leitura e da escrita. O latim não desenvolvia nem contemplava a oralidade, que é o território das reformulações ideológicas. As línguas vernáculas sobravam para o desenvolvimento da literatura e dos gêneros menores, mas não para a religião ou o direito, espaços nos quais era edificada a dimensão espiritual, política e jurídica das pessoas.

The function of vernaculars in the construction of the Christian West

ABSTRACT. This article deals with the analysis of linguistic aspects of humanist ideologists of the 15th and 16th centuries, who established the basis and the principles which would direct the formation of the modern Christian State. The general consensus of humanist ideologists to establish Latin as a language of culture manifested itself in the urgency to determine a common ideology among European peoples who would make the mistake impossible.

Keywords: Humanism. Sociopolitics. Sociolinguistics.

6 – Referências

ALMINO, João. Prefácio. In: MORE, Thomas. *Utopia*. Brasília: Universidade de Brasília, 2004. p. IX-XXXVII.

BÍBLIA SAGRADA. Atos dos apóstolos. 45. ed. Trad. Mateus Hoepers. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 1287-1324.

BELLO, Andrés. *Gramática de la lengua castellana*. Madrid: Edaf universitaria, 1984.

_____. *Textos sobre la conciencia histórica de Andrés Bello*. Biblioteca Miguel de Cervantes. Disponível em: <<http://cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/>>. Acesso em: 22 mar. 2006.

BERNAR VISTARINI, Antonio; MADROÑAL, Abraham. Introducción. In: GRACIÁN, Baltasar. *El héroe. Oráculo manual y arte de prudencia*. Madrid: Castalia, 2003.

DELGADO CRIADO, Buenaventura et alii. *Cuatro estudios a una obra o "El arte de enseñar" de Juan Luis Vives*. Valencia: Ayuntamiento de Valencia, 1992.

ERASMUS, Desiderius. *O elogio da loucura*. Trad. Paulo M. Oliveira. São Paulo: Victor Civita, 1984.

GARZA, Beatriz. O caso mexicano "Pimentel y Altamirano": discusiones sobre la Literatura y la Lengua. In PIZARRO, Ana (org.). *América Latina, palavra, literatura e cultura*. São Paulo: Memorial; Campinas: Unicamp, 1994. p. 439-450. (Emancipación del Discurso, v. 2).

HUARTE DE SAN JUAN, Juan. *Examen de ingenios*. Madrid: Cátedra, 1989.

YNDURÁIN, Domingo. *Humanismo y renacimiento en España*. Madrid: Cátedra, 2003.

JAURALDE POU, Pablo. Política y privados. In: _____. *Francisco de Quevedo (1580-1645)*, Madrid: Castalia, 1998. p 397-427.

MILLÁS VALLICROSA, José María. *La apologética de Luis Vives y el judaísmo*. Madrid: Sefarad, v, II, Fasc. 2, 1942.

MORE, Thomas. *A Utopia*. Trad. Ana de Melo Franco. São Paulo: Victor Civita, 1984.

NEBRIJA, Antonio. *Prólogo a la gramática en lengua castellana*. Biblioteca electrónica. Caracas, Venezuela. Disponível em: <<http://www.analitica.com/Bitblbio/nebrija/gramatica.asp>>. Acesso em: 10 jun. 2006.

PESSANHA, José Américo Motta. Erasmo, vida e obra. In: *Elogio da loucura*. São Paulo: Victor Civita, 1984. p. VII-XVII.

QUEVEDO, Francisco de. *Política de Dios, gobierno de Cristo*. San Sebastián: Txertoa, 1984.

RALLO GRUS, Asunción. *Erasmo y la prosa renacentista*. Madrid: Laberinto, 2003.

ROCA, María del Pilar. *Ismael Viñas, ideografía de un mestizo*. Buenos Aires: Dunken, 2005.

SÃO PAULO, *Epístolas*. 45. ed. Trad. Mateus Hoepers. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 1325-1407.

SENKMAN, Leonardo. Imagenes especulares de España-Sefarad en autores argentinos, 1883-1929. In: NOVINSKY, Anita; KUPERMAN, Diane (Coord.). *Ibéria Judáica: roteiros da memória*. Sao Paulo: Edusp, 1996. p. 655-75.

SPINOSA, Baruch de. *Tratado Político-teológico*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TIERNO GALVÁN, Enrique, Introducción. In: GRACIÁN, Baltasar. *El político*. Salamanca: Anaya, 1973. p. 7-19.

VALDÉS, Alfonso. *Diálogo de Mercurio y Carón, Biblioteca Miguel de Cervantes*. Disponível em: <<http://cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/>>. Acesso em: 6 mar. 2006.

VALDÉS, Alfonso. *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*. Biblioteca Miguel de Cervantes. Disponível em: <<http://cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/>>. Acesso em: 13 maio 2006.

VALDÉS, Juan. *El diálogo de la lengua*. Madrid: Cátedra, 2003.

_____. *Diálogo para la Doctrina cristiana*. Biblioteca Miguel de Cervantes. Disponível em: <<http://cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/>>. Acesso em: 3 abr. 2006

VIVES, Luis. *El arte de enseñar* (De Disciplinis Libris). Trad. Marco Antonio Coronel Ramos (liv. I); Luis Pomer Monferrer (liv. II-III); José Casorrán Sanz (liv. IV-VI); Ismael Roca Meliá (liv. VII). Valencia: Ayuntamiento de Valencia, 1992a.

_____. *Las disensiones de Europa, y el Estado*. Trad. Francisco Calero; María José Echarte. Valencia: Ayuntamiento de Valencia, 1992b.