

**UMA ARS GOVERNANDI EM LOPE DE VEGA, BASÍLIO DA GAMA E
TOMÁS ANTÔNIO GONZAGA**

**AN ARS GOVERNANDI IN LOPE DE VEGA, BASILIO DA GAMA AND TOMÁS
ANTÔNIO GONZAGA**

Gabriel Furine Contatori¹

Habiendo de hablar del Gobierno político, mediante quien se rige con virtud, para que se imprima en los ánimos lo bueno, y se deseche lo malo (...) Todas las vezes que los gobernadores son buenos, lo son también en general los súbditos. Por otra parte constituyen los malos ministros un estado de súbditos perversos (...). Deben los gobernadores sobre todo estar adornados de sabiduría, de justicia, de fidelidad, de caridad, de religión, y de loables costumbres, para dar honorosa muestra de si, condeciente al grado, y dignidad que tienen sobre los otros
(SUÁREZ DE FIGUEROA, 1615, p. 11)

RESUMO

As artes miméticas produzidas entre os séculos XVI, XVII e XVIII não estão dissociadas das concepções teológico-políticas do poder. Nessa direção, este artigo pretende evidenciar que se veicula nas peças teatrais *Fuente Ovejuna* (1619) e *El Brasil Restituido* (1625), de Lope de Vega (1562-1635), no poema *O Uruguai* (1769), de Basílio da Gama (1740-1795) e nas *Cartas Chilenas* (1845), atribuídas a Tomás Antônio Gonzaga (1744-1810), uma *ars governandi* (arte de governar), a qual difunde as concepções da teologia-política católica do poder, bem como visa a formar um governante virtuoso.

Palavras-chave: Teologia-política católica, *Ars governandi*, Literatura comparada.

ABSTRACT

The mimetic arts produced between the 16th, 17th and 18th centuries are not dissociated from the theological-political conceptions of power. In this direction, this article intends to show that it is conveyed in the theatrical plays *Fuente Ovejuna* (1619) and *El Brasil Restituido* (1625), by Lope de Vega (1562-1635), in the poem *O Uruguai* (1769), by Basílio da Gama (1740 -1795) and in *Cartas Chilenas* (1845), attributed to Tomás Antônio Gonzaga (1744-1810), an *ars governandi* (art of governing), which spreads the concepts of catholic theology-politics of power, as well as aims to form a virtuous ruler.

Keywords: Catholic theology-politics, *Ars governandi*, Comparative literature.

¹ Mestre em Letras (área de Estudos Literários) pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).
E-mail: furine.contatori@unifesp.br

Introdução

Para ler e, conseqüentemente, propor interpretações de textos produzidos entre os séculos XVI, XVII e XVIII, é viável recuperar o conceito de poética cultural. O conceito, proposto por Stephen Greenblatt, é explorado detidamente por Teixeira (2006). De acordo com Teixeira (2006, p. 31), a poética cultural, cujo objeto teórico é o estudo das relações entre literatura e história, entende a “(...) obra de arte como intervenção no debate cultural de seu tempo”, o que não significa “observar a sociedade em sua materialidade empírica, mas de examinar a configuração artística que as convicções de um período podem assumir nas obras”. Logo, os textos literários, ainda que não reproduzam a empiria, não podem ser lidos dissociados do seu momento histórico.

A partir dessa perspectiva, é preciso lembrar que no Antigo Regime² ainda está em vigência a tradição medieval do *speculum principis* (espelho de príncipes). O espelho de príncipe é um gênero didático responsável pela formação de um “príncipe prudente” por meio da apresentação do “(...) elenco completo das virtudes cristãs que permitem o bom governo” (HANSEN, 2019, p. 124). O espelho de príncipes funciona, então, como um gênero que visa a ensinar uma arte de governo (*ars gubernandi*), isto é, técnicas para realizar um bom governo. Em linhas gerais, o rei, para desempenhar um bom governo, deve garantir o bem comum, assim como zelar pela conservação/coesão/unidade do reino, a qual pode ser dissolvida por conflitos internos e externos.

A epígrafe que abre este artigo, que pertence ao tratado *Plaza Universal de Todas las Ciencias y Artes* (1615), de Cristóbal Suárez de Figueroa, sintetiza o conjunto de virtudes e de ações que o governante cristão deve ter/fazer para realizar um bom governo. Como diz Figueroa, quem o governante é reflete em seus súditos, pois, se o governante é bom, também o são os vassallos. Por isso, uma das causas mais comuns para a destruição do reino são os conflitos internos (BOTERO, 2016, p. 985).

² Segundo Doyle (1991, p. 9, grifos do autor), “O Antigo Regime – *Ancien Régime* – foi uma criação da Revolução Francesa. Era o que os revolucionários pensavam estar destruindo em 1789 e nos anos a seguir. Antes daquele momentoso ano, ninguém pensava em si mesmo como vivendo sob algo chamado Antigo Regime. *Ancien* significa, mais precisamente, ‘antigo’, antes do que ‘velho’; e não pode haver um regime antigo antes que haja um regime novo. (...). A primeira vez em que se utilizou a expressão *Antigo Regime* parece ter sido em 1788; quem o fez foi um nobre panfletário, ao prenunciar as glórias de um novo regime que haveria de erguer-se em torno dos Estados-Gerais”.

Pode-se dizer que os mais diferentes gêneros poéticos produzidos entre os séculos XVI e XVIII funcionam, em certa medida, como espelhos de príncipes, ou, de outra forma, também pretendem veicular concepções teológico-políticas do poder, assim como evidenciar técnicas de governo (*ars gubernandi*). Nessa direção, cabe lembrar que não é possível dissociar as artes miméticas produzidas nos anos Quinhentos, Seiscentos e Setecentos do pensamento político vigente nesses séculos:

A poesia incluía-se naturalmente na concepção corporativa da monarquia absolutista fundada na teologia cristã de um *telos* ou *causa final*, Deus, que hierarquiza e orienta suas espécies no tempo segundo a analogia pela qual todos os seres são seus efeitos e signos. Fundamentada pela autoridade de Santo Tomás de Aquino, a hierarquia fundada nesse *telos* era doutrinada como unidade de integração do corpo político do Estado. Nessa integração, a liberdade dos súditos definia-se como subordinação a papéis estamentais constituídos e limitados pelos privilégios. Na doutrina do poder monárquico como ‘política católica’ exercida virtuosamente pelo rei sobre um corpo político de membros subordinados ou súditos, era nuclear o conceito de ‘bem comum’, definido pelos juristas contemporâneos como harmonia que nasceria também do controle que os membros desse corpo deviam impor-se a si mesmos, reprimindo os apetites particulares, para obterem e manterem a concórdia do todo como unidade pública da paz. Pressupondo o corporativismo, a atividade política era orientada para a resolução de conflitos de interesse dos estamentos, ordens, indivíduos e representações, conforme a expressão ainda corrente no Brasil, ‘fazer Justiça’, atribuindo-se a cada um o que lhe competia na hierarquia dos privilégios segundo o princípio latino do *suum cuique tribuere*. (...) a poesia desse tempo reproduzia aquilo que cada membro do corpo místico do Império *já era*, prescrevendo, simultaneamente, que ele *devia ser*, ou seja, persuadindo-o a *permanecer como o que já era*. O espaço público figurado nas representações como totalidade mística de ‘bem comum’ era como um teatro corporativista, onde se revelava o próprio público para o destinatário particular como totalidade jurídico-mística de destinatários integrados em ordens e estamentos subordinados. (...) O ato da repetição do direito pelos letrados nas instituições burocráticas do Império reproduzia os símbolos autorizados do poder, enquanto se reproduzia a si mesmo, simbolicamente, como representação autorizada do poder. A poesia fazia-se à sombra do poder como uma extensão desse saber do poder que era apanágio dos letrados, reproduzindo em suas formas agudas a presumida excelência dos tipos e dos hábitos superiores (HANSEN, 2002, p. 27-30, grifos do autor).

Além de sintetizar a concepção corporativa que organiza as sociedades do Antigo Regime, bem como frisar a fundamentação bíblico-teológica desse pensamento,

Hansen acentua que a poesia³ deste período converte-se em um “símbolo autorizado do poder” ao reproduzir, para a audiência, os fundamentos teológico-políticos que embasam essa sociedade. Essa poesia visa, então, assegurar a conservação do reino. Para isso, põe em cena a hierarquia e as normas vigentes, dentre as quais as condutas esperadas pelos governantes, os quais servem de modelos para os súditos.

Na “Dedicatória aos Grandes de Portugal” das *Cartas Chilenas* (1845)⁴, atribuídas a Tomás Antônio Gonzaga (1744-1810), essas questões estão assim colocadas:

Apenas concebi a ideia de traduzir na nossa língua e de dar ao prelo as Cartas Chilenas, logo assentei comigo que V.Exas. Haviam de ser os Mecenas a quem as dedicasse. São V.Exas. aqueles de quem os nossos soberanos costumam fiar os governos das nossas conquistas: são por isso aqueles a quem se devem consagrar todos os escritos, que os podem conduzir ao fim de um acertado governo.

Dois são os meios porque nos instruímos: um, quando vemos ações gloriosas, que nos despertam o desejo da imitação; outro, quando vemos ações indignas, que nos excitam o seu aborrecimento. Ambos estes meios são eficazes: esta a razão porque os teatros, instituídos para a instrução dos cidadãos, umas vezes nos representam a um herói cheio de virtudes, e outras vezes nos representam a um monstro, coberto de horrorosos vícios.

Entendo que V.Exas. se desejarem instruir por um e outro modo. Para se instruírem pelo primeiro, têm V.Exas. Os louváveis exemplos de seus ilustres progenitores. Para se instruírem pelo segundo, era necessário que eu fosse descobrir o Fanfarrão Minésio, em um reino estranho! Feliz reino e felizes grandes que não têm em si um modelo destes! (GONZAGA, 2006, p. 25).

³ Há, ao longo da história, uma instabilidade entre os termos poesia e literatura. É apenas a partir da segunda metade do século XVIII em que o termo “literatura” passa a ser usado para englobar “(...) tanto modalidades em verso quanto em prosa”. Com isso, o termo “poesia” passa a ser entendido como “um gênero particular de literatura, caracterizado pelo emprego do verso (...)” (SOUZA, 2007, p. 47). Entretanto, nos séculos XVI, XVII e XVIII, cujas concepções poético-retóricas estão amparadas na noção de *mimesis*, o termo “poesia” tem o sentido de “literatura, englobando as manifestações tanto em linguagem metrificada quanto em não-metrificada, desde que em tais manifestações se reconheçam propriedades consideradas artísticas e/ou ficcionais, por oposição às demais obras escritas — científicas ou técnicas — destituídas de tais propriedades” (SOUZA, 2007, p. 43-44). Nota-se, portanto, que no Antigo Regime o termo “poesia” tem um sentido amplo, não se restringe às manifestações poéticas em verso, mas é usada como sinônimo de “literatura”, aplicando-se, portanto, aos mais diferentes gêneros poéticos.

⁴ “As *Cartas Chilenas* são um poema satírico composto em versos decassílabos brancos (que totalizam 4268, incluindo-se a ‘Epístola a Critilo’) agrupados em ‘cartas’ que Critilo, escrevendo de Santiago do Chile, remete a Doroteu, na Espanha, criticando o governo de Fanfarrão Minésio. Nas versões completas, o texto da sátira propriamente é antecedido pela ‘Epístola a Critilo’, pela ‘Dedicatória aos grandes de Portugal’ e pelo ‘Prólogo’”(FURTADO, 2006, p. 9).

A figura ficcional do Anônimo, a quem o texto de Gonzaga atribui o descobrimento das cartas e sua tradução do espanhol ao português, apresenta, aos grandes de Portugal, o objetivo principal das cartas: orientar os governantes para a realização de um “acertado governo”. Como esclarece Furtado (1997, p. 76), os paratextos das *Cartas* exaltam “(...) os efeitos mais pedagógicos do que propagandísticos da sátira”. Assim, a sátira feita a Fanfarrão Minésio serve, sobretudo, para suscitar uma reflexão sobre o “(...) bom exercício do poder”. Dessa forma, as *Cartas Chilenas* pretendem apresentar uma arte de governo a fim de formar um governante católico virtuoso. Para isso, constroem o tipo vicioso de Fanfarrão Minésio, o qual deve ter sua conduta rechaçada por um governante virtuoso, que, se quer fazer um “acertado governo”, deve agir na direção contrária às ações empreendidas por Fanfarrão.

Este artigo pretende evidenciar que nas obras de Lope de Vega, Basílio da Gama e Tomás Antônio Gonzaga se veiculam uma *ars gubernandi* (arte de governar). Em outros termos, esses textos objetivam a formação de um governante católico virtuoso, o qual tem o dever de garantir a coesão/unidade do reino. Sendo assim, os textos de Lope, Basílio e Tomás operam um duplo movimento: ao veicularem as concepções teológico-políticas católicas do poder pretendem formar um governante, evidenciando a ele as técnicas de governo necessárias para assegurar a conservação do reino.

“Por mim te fala o rei”: a escolha de bons súditos, o uso do temor e do amor, e a representação do rei

De um lado, o rei, precisa garantir a unidade do reino; de outro, depara-se com sua limitação física que o impede de estar presente nos mais diferentes espaços—inclui-se aí as colônias ultramarinas – e velar por eles (MEGIANI, 2004, p. 16). A questão que se levanta, então, é como garantir a presença do rei mesmo com sua ausência física. Para compreender essa problemática é nuclear o conceito de representação.

Das diferentes concepções do termo no Antigo Regime, interessa aqui a definição de representação como a “aparência ou a presença da coisa ausente produzida na substituição” (HANSEN, 2006, p. 16). Assim, representação é colocar em presença, por meio de substituições, aquilo que está ausente. Mas o que são essas substituições?

Conforme Megiani (2004, p. 16), são mecanismos criados pela Coroa para “se fazer representar onde [o rei] não estava”. Um desses mecanismos é a eleição, por parte do monarca, de súditos virtuosos e obedientes. Sobre esse aspecto, Felipe (2011, p. 50), por meio do estudo da virtude da prudência nas epopeias *Os Lusíadas* (1572), de Luís de Camões, e *Prosopopeia* (1601), de Bento Teixeira, evidencia que a eleição de súditos prudentes, Vasco da Gama na obra camoniana, e Jorge de Albuquerque Coelho na epopeia teixeriana, por parte do monarca, assegura, nas colônias ultramarinas, a “(...) coesão orgânica e artificial do Império português” (FELIPE, 2011, p. 50). Em outros termos, esses súditos prudentes presentificam a figura régia nas colônias nas quais há a ausência física do monarca.

Em *O Uruguai* (1769)⁵, de Basílio da Gama (1740-1795), é patente o conceito de representação, especialmente no diálogo entre Gomes Freire de Andrade e o índio Cacambo. No canto I, Gomes Freire de Andrade, – que, diga-se, é construído no poema como um súdito exemplar haja vista os epítetos que são usados para qualificá-lo, como, por exemplo, o “grande Andrade” (I, v. 24), o “Ilustre General” (I, v. 42), “o esperto General” (II, v. 8), “General famoso” (II, v. 38), “invicto Andrade” (II, v. 38) –, apresenta, “as causas / Da nova guerra e do fatal tumulto” (GAMA, 2008, p. 261) entre os índios e os portugueses, sendo, em seguida, interpelado pelo índio Cacambo:

O nosso último rei e o rei de Espanha
Determinaram, por cortar de um golpe,
Como sabeis, neste ângulo da terra,
As desordens de povos confinantes,
Que mais certos sinais nos dividissem.
Tirando a linha de onde a estéril costa,
E o cerro de Castilhos o mar lava
Ao monte mais vizinho, e que as vertentes
Os termos do domínio assinalassem.
Vossa fica a Colônia, e ficam nossos
Sete povos, que os Bárbaros habitam
Naquela oriental vasta campina
Que o fértil Uruguai discorre e banha.

⁵ Esse poema, que tem como plano de fundo o Tratado de Madri (1750) e as Guerras Guaraníticas (1753-1756), propaga, de acordo com Teixeira (2008, p. 168), as ideias do Marquês de Pombal, especialmente sua posição antijesuítica. Dessa forma, *O Uruguai* não deve ser lido como um poema de “aventuras do índio americano, mas como alegoria histórica a favor da política pombalina e contra a ação dos jesuítas na colônia brasileira. Aí, nos Sete Povos das Missões, esses padres estariam ensaiando os fundamentos de uma sociedade teocrática sem a figura centralizadora do rei, noção que Pombal combate como *monarcaquia* e que surge com nitidez na elocução e na fábula de *O Uruguai*” (TEIXEIRA, 2008, p. 168, grifo do autor).

Quem podia esperar que uns índios rudes,
Sem disciplina, sem valor, sem armas,
Se atravessassem no caminho aos nossos,
E que lhes disputassem o terreno!
Enfim não lhes dei ordens para a guerra:
(...)
Torna-lhe [a Meneses] o General: Tentem-se os meios
De brandura e de amor; se isto não basta,
Farei a meu pesar o último esforço.
Mandou, dizendo assim, que os índios todos
Que tinha prisioneiros no seu campo
Fossem vestidos das formosas cores,
Que a inculta gente simples tanto adora.
Abraçou-os a todos, como filhos,
E deu a todos liberdade. Alegres
Vão buscar os parentes e os amigos,
E a uns e a outros contam a grandeza
Do excelso coração e peito nobre
Do General famoso, invicto Andrade.
(...)
Porém Cacambo
Fez, ao seu modo, cortesia estranha,
E começou: Ó General famoso,
Tu tens à vista quanta gente bebe
Do soberbo Uruguai a esquerda margem
(...)
Se o rei de Espanha
Ao teu rei quer dar terras com mão larga
Que lhe dê Buenos Aires, e Correntes
E outras, que tem por estes vastos climas;
Porém não pode dar-lhes os nossos povos.
(...)
Volta, senhor, não passes adiante.
Que mais queres de nós? Não nos obrigues
A resistir-te em campo aberto. (...)
Vê que o nome dos reis não nos assusta
O teu está muito longe (...)
Acabou de falar, e assim responde
O ilustre General: (...)
Por mim te fala o rei: ouve-me, atende,
E verás uma vez nua a verdade.
(...)
Mas deveis entregar-nos estas terras.
Ao bem público cede o bem privado.
O sossego de Europa assim o pede.
Assim o manda o rei. Vós sois rebeldes,
Se não obedeceis; (...)
(...) Cacique,
E o juramento de fidelidade?
Porque está longe, julgas que não pode
Castigar-vos a vós, e castigá-los?
Generoso inimigo, é tudo engano.

Os reis estão na Europa; mas adverte
Que estes braços, que vês, são os seus braços.
Dentro de pouco tempo um meu aceno
Vai cobrir este monte e essas campinas
De semivivos palpitantes corpos
De míseros mortais, que inda não sabem
Por que causa o seu sangue vai agora
Lavar a terra e recolher-se em lagos.
(GAMA, 2008, p. 258-269)

No discurso de Gomes Freire de Andrade, fica claro que o general veio à região dos Sete Povos das Missões para fazer cumprir as decisões dos reis, especificamente o Tratado de Madri, que, firmado, em 1750, entre os reis João V de Portugal e Fernando VI de Espanha, visava a dar fim às disputas pelas colônias sul-americanas. Aos espanhóis é dada a Colônia do Sacramento, e aos portugueses os Sete Povos das Missões, região banhada pelo rio Uruguai, e onde habitavam os índios que viviam sob o comando dos jesuítas. Entretanto, os portugueses se deparam com um problema: os “índios rudes / sem disciplina, sem valor, sem armas” (GAMA, 2008, p. 262) colocaram-se no caminho, disputando o terreno. Diante dessa situação, Gomes Freire de Andrade, enquanto um general virtuoso e cristão, ordena que os militares utilizem com os índios “os meios de brandura e de amor” (GAMA, 2008, p. 266), e, por isso, manda que sejam libertos os índios cativos. Essa ação faz com que os índios reconheçam em Andrade um “excelso coração e peito nobre” (GAMA, 2008, p. 266). Um aspecto central da *ars goberandi* está sintetizado na ação do general: o uso do amor para com os vassalos.

No Antigo Regime há uma discussão que diz respeito à maneira como os governantes devem governar os vassalos: se pelo amor, se pelo temor. Contra à posição de Maquiavel que, n’*O Príncipe* (1532), argumenta que o governante deve, principalmente, ser temido (MAQUIAVEL, 2001, p. 80), os contrarreformistas propõem que o governante deve mesclar o amor e o temor, e utilizá-los conforme às necessidades da República, tendo, entretanto, uma preferência pelo amor. Sobre essas questões, lê-se o seguinte na *Vitoria del Hombre sobre el Combate de Virtudes y Vicios* (publicada, possivelmente, após 1650), de D. Francisco Manuel de Melo:

Agora diremos: Que supuesto sean estas razones tan valientes, que no pueden contrariarse, será más util su ajustamento [entre o amor e o temor], que su contradición. Iuzgamos, que se pueden acordar ambas

las partes [dos que são favoráveis ao amor e dos que são favoráveis ao temor]; y fenecer dichosamente esta antigua contienda en tal manera, que entrambas opiniones salgan de aquí conformes no enflaquecidas. Porque supuesto, que la mansedumbre deua ser preferida a la rigurosidad, y que un Reyno sea más bien fundado sobre el Amor, que sobre el Temor; suceden muchas ocasiones, en que deuen los Príncipes usar más del rigor, que de la Clemencia; siendo obligado a olvidar la condición de Padre, por exercitar la de Iuez. Deue por esto la inclinación de sus Vassallos reglar se por su inclinación propia. Sy ellos son intrépidos, y soberuios; conuiene, que el Príncipe use de la seueridad para introducir la obediencia; si son faccionarios, y sediciosos es necessario intimidarlos, con el escarmiento; y que con el suplicio de un pequeño numero se espante, y se cure al mayor. Sy son noueleros, y inquietos es menester oprimirlos con trabajos, y trasudores, en que se ocupen. Pero en todos estos castigos deue acordarse el Príncipe, que su Persona es la caueça del cuerpo de la Republica; y que los Vassallos son miembros de aquel cuerpo de quien el es caueça. Que deue ser tan moderado en punirlos, como el cirujano en cortar las manos, o pies del enfermo. Sy no sucede cosa en su Estado, que le fuerce al rigor; sy toda la Republica, está serena; sy los Pueblos solo participan del mouimiento de su voluntad; deue tratarlos con blandura, y agrado concederles una liuertad honesta, con la qual se persuaden, que antes son sus hijos, que sus súbditos, y que hauiendo solamente reservado las insignias de la soberanía para si les dexa lograr todos los frutos de la grandeça. Finalmente solo es justo exercitar el Rigor, quando la Piedad es inútil; siendo necesario, que en el gouierno de los Hombres, a imitación del gouierno de Dios, la suauidad preceda a la execución; paraque conozca el Mundo, que los reos, no son castigados por enojo, más por necesidad (MELO, 1664, p. 167-168).

D. Francisco Manuel de Melo sugere que o rei utilize de sua brandura ou de sua severidade a depender das necessidades do reino. Para ser amado, reverenciado e temido pelos súditos, o monarca precisa mesclar o rigor da justiça com a mansidão da clemência. N’O *Uruguai*, Gomes Freire de Andrade opta, a princípio, pela brandura/pelo amor ao libertar os índios cativos. Entretanto, diante da recusa do índio Cacambo em ceder o terreno, o general se vale da severidade/do temor ao castigar com o confronto bélico os índios transgressores das leis régias. A opção pelo temor é imposta pelas necessidades do reino: os índios se recusaram, influenciados pela tirania dos jesuítas, a abrir mão dos Sete Povos das Missões, tal como mandava o Tratado de Madri. Diante dessa situação, o castigo é dado não “por enojo”, como diz Francisco Manuel de Melo, mas “por necesidad”. Faz-se necessário imprimir novamente nos índios a obediência às leis régias.

Ainda sobre essas questões, Cacambo, em sua fala, coloca em questão a ausência física dos reis de Espanha e de Portugal na região, o que leva ao não cumprimento do Tratado de Madri por parte dos índios. Contrariando a afirmação do indígena, num primeiro momento, o general Andrade afirma que as ordens que dita são do próprio do rei, o qual fala por sua boca: “por mim te fala o rei”. Num segundo momento, Gomes Andrade questiona a ideia de que os reis estão longe, o que impossibilitaria o castigo aos transgressores. Embora os reis estejam na Europa, podem castigar os índios pois os braços do general Gomes Freire de Andrade são os próprios braços dos monarcas. Assim, se os braços do general são os braços dos reis, o castigo, por necessidade, que Gomes Andrade dá aos indígenas, é dos próprios monarcas situados na Península Ibérica. Em suma, o general, súdito obediente dos reis, presentifica os monarcas na América, ou seja, põe em presença aquilo que está ausente. Os reis, mesmo na Europa, fazem-se presentes na região do Uruguai através de um bom súdito, o qual age em nome dos monarcas, garantindo, além-mar, o cumprimento das ordens régias e a unidade do reino.

Algo similar ocorre na *El Brasil Restituido* (1625)⁶, de Lope de Vega (1562-1635). No final do terceiro ato, com a captura dos holandeses, D. Fadrique, súdito do rei espanhol Felipe IV, exercerá a justiça em nome do monarca (“Esto en su nombre concedo”). Para o cumprimento da justiça régia, D. Fadrique desvela o retrato do governante. No discurso do personagem é crucial a discussão sobre a justiça e a clemência:

FADRIQUE
No pienso
admitir yo condiciones
de paz, ni de otros conciertos,
en hacienda de mi Rey;
porque tanto atrevimiento
me ha enviado a castigar,
que no para usar con ellos
la piedad que no merecen.
Mas porque conozco el pecho
de aquel divino monarca,

⁶ *El Brasil Restituido* (1625) encena um acontecimento histórico: a invasão dos holandeses à Bahia, em maio de 1624. Na ocasião, Portugal estava sob o comando da Espanha, e, portanto, o Brasil era território espanhol. Com isso, “(...) los invictos, nobles portugueses y los valientes, arrogantes españoles – armada portuguesa, armada española -luchan juntos en la recuperación de la Bahía de Todos los Santos para la restitución del Brasil al ‘Quarto León de España’” (PERES, 2012, p. 245).

que cuanto es juez severo
sabr  ser padre piadoso,
reconociendo su imperio,
desde aquí le quiero hablar,
y porque en mi tienda tengo
su retrato, mientras le hablo
pon la rodilla en el suelo.

*(Desc brase el retrato de su
majestad, que Dios guarde.
Am n)*

Magno Felipe, esta gente
pide perdón de sus yerros.
 Quiere Vuestra Majestad
que esta vez los perdonemos?
Parece que dijo s .

(Ci rrese)

Pues el perdón les concedo,
dejando cuanto han hurtado.
y solamente saliendo
con los vestidos que tienen,
tres meses de bastimento
y embarcación a sus tierras,
sin que lleven solo un verso,
pólvora ni municion.
Esto en su nombre os concedo,
(LOPE DE VEGA, 2011, p. 68).

Nos séculos XVI e XVII, prop em-se que justiça e clem ncia caminhem juntas. O jesuíta Pedro de Ribadeneira, no *Tratado de la Religion y Virtudes que Deue Tener el Príncipe Christiano, para Governar y Conseruar sus Estados* (1595), afirma, seguindo a li o bíblica (cf. Sl 89, 10-13), que a paz e a justiça devem abraçar-se. Segundo ele, não há coisa que faça o homem mais semelhante a Deus do que perdoar e dar a vida podendo dar a morte. Os homens que foram perdoados, merecendo a morte, ficam presos nas algemas do amor, do respeito e da vergonha e, assim, ficam obrigados a amar e a servir ao rei (RIBADENEYRA, 1595, p. 511). Ribadeneira conclui seus apontamentos ratificando que, ao lado da justiça, a clemência é a virtude que deve sempre acompanhar os governantes. Ambas as virtudes devem unir-se, pois a clemência que não está acompanhada da justiça   frouxa e repreensível; e a justiça, sem clemência,   crueldade (RIBADENEYRA, 1595, p. 511).

Agindo em nome do rei espanhol, D. Fadrique exerce a clemência ao perdoar os holandeses. Estes, embora mereçam a morte, recebem o dom da vida, o que os faz, como diz Ribadeneira, ficarem presos nas algemas do amor, do respeito e da vergonha ao rei espanhol a quem devem servir e amar. Ainda em nome de Felipe IV, D. Fadrique sentença os holandeses a devolverem o que roubaram e retornarem à Holanda vestindo apenas suas roupas e sem portar armas.

Além dessa leitura, que vai ao encontro do poema de Basílio da Gama, é possível propor também outra interpretação. É sabido que, no século XVI, por conta da Reforma Protestante, a Igreja Católica convocou o Concílio de Trento (1545-1563) para debater os pontos que estavam sendo questionados por Lutero. Um dos temas que foi discutido em Trento, especificamente na seção XXV realizada entre 3 e 4 de dezembro de 1563, diz respeito à veneração dos santos e de suas imagens:

Además de esto, declara que se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración: no porque se crea que hay en ellas divinidad, o virtud alguna por la que merezcan el culto o que se les deba pedir alguna cosa, o que se haya de poner la confianza en las imágenes, como hacian en otros tiempos los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos; sino porque el honor que se dá a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas de suerte, que adoremos a Cristo por medio de las imágenes que besamos, y en cuya presencia nos descubrimos y arrodillamos (...) (CONCÍLIO DE TRENTO, 1787, p. 357).

O argumento principal para a defesa ao culto das imagens é de que o fiel não venera a imagem em si, mas a realidade sobrenatural nela figurada. A honra, então, que se presta às imagens é, na verdade, prestada aos “originales representados en ellas”. Logo, as imagens põem em presença aquilo que está ausente. Por essa lógica, o quadro de Felipe IV também presentifica o rei ausente. O quadro não é o rei, tampouco os súditos se ajoelham para o retrato em si. Na verdade, a prestação de honra e respeito, marcadas pelo ato de ajoelhar-se diante do retrato, são dirigidas ao “original”, ao rei espanhol que está na Europa, mas que se faz presente na Bahia graças a sua representação pictórica. Sua presentificação, entretanto, dá-se, sobretudo, por conta de seu súdito virtuoso, D. Fadrique, o qual, em nome do monarca, exerce a justiça/clemência régias.

Os textos de Basílio da Gama e de Lope de Vega evidenciam aspectos importantes de uma *ars gobernandi*: a eleição, por parte do monarca, de súditos virtuosos e obedientes, os quais, na ausência da figura régia, devem agir como braços do monarca, falar por sua boca ou cumprir sua justiça tanto para castigar quanto para perdoar os transgressores. Gomes Freire de Andrade e D. Fadrique garantem a unidade/a coesão do reino além-mar. Em outros termos, ao presentificarem o (s) monarca (s) nas colônias ultramarinas, esses súditos asseguram a conservação do reino contra os ataques internos (os índios em *O Uruguai*) e os externos (os holandeses em *El Brasil Restituido*). Além do mais, *O Uruguai* e *El Brasil Restituido* veiculam outro aspecto da arte de governo: o governante saber avaliar as necessidades do reino para decidir pelo uso da justiça ou da clemência, do amor ou do temor.

A tirania e as técnicas do fingimento

Como visto, é fundamental que o rei coloque os bons súditos em posições proeminentes dentro da hierarquia a fim de que eles, ao presentificarem o monarca, assegurem a unidade do reino. Entretanto, isso não significa que os monarcas estejam isentos da eleição de súditos viciosos, os quais põem em risco a paz no reino. Sobre essa questão, o jesuíta aragonês Baltasar Gracián, na obra *Oráculo Manual y Arte de Prudencia* (1647), afirma que o rei deve escolher bons ministros para aumentar a sua reputação, visto que os acertos ou os erros que o ministro vier a cometer recaem sobre “la causa principal”, ou seja, o rei que os escolheu (GRACIÁN, 1674, p. 461). Na mesma linha, D. Diego Saavedra Fajardo, no tratado *Idea de un Príncipe Político Christiano* (1640), diz que a eleição de ministros virtuosos assegura a conservação do reino, ao passo que a de viciosos pode instaurar a mudança e a caída dos reis:

(...) la virtud mantiene quieta, i obediente la Republica, cuyo estado entonzes es mas firme, quando en el se bive sin ofensa, i agrabio, i florecen la Justicia, i la Clemencia. Mas fácil es el gobierno de los buenos. Si falta la virtud, se pierde el respeto a las leyes: se ama la libertad, i se aborrece el dominio, dedonde nacen las mudâzas de los estados, i las caídas de los Príncipes, i así es menester, que tengan Ministros virtuosos, que les aconsejen con bondad, i zelo, i que con su exemplo, i entereza introduzgan, i mantengan la virtud en la Republica (SAAVEDRA FAJARDO, 1642, p. 377).

Na peça *Fuente Ovejuna* (1619)⁷, de Lope de Vega, e nas *Cartas Chilenas*, atribuídas a Tomás Antônio Gonzaga, coloca-se em questão, precisamente, os riscos que maus ministros infringem ao reino. Na verdade, ambos os textos colocam em cena governantes tiranos, D. Fernán Gómez de Guzmán, na peça de Lope, e Fanfarrão Minésio, nas cartas de Gonzaga, e cujas ações desestabilizam o reino.

Se, como visto, o governante deve amar os vassallos que estão sob seu mando e, como Deus, ser piedoso e perdoar, quando possível, as faltas dos vassallos, em *Fuente Ovejuna* há um governante tirano, alheio à piedade e afeito à crueldade. No segundo ato, o vassallo Mengo pede que D. Fernán Gómez de Guzmán seja piedoso e justiceiro e impeça que seus criados, Flores e Ortuño, raptem Jacinta. Entretanto, o Comendador de Calatrava rechaça a ideia e manda açoitar Mengo:

MENGO:
Señor, si piedad os mueve
do socesso tan injusto
castigad estos soldados,
que con vuestro nombre agora
roban una labradora
a esposo y padres honrados;
y dadme licencia a mí
que se la pueda llevar.
COMENDADOR:
Licencia les quiero dar...
para vengarse de tí.
¡Suelta la honda!
(...)
ORTUÑO:
¿Qué mandas?
COMENDADOR:
Que lo açotéis.
Llevalde, y en esse roble
le atad y le desnudad,
y con las riendas...
MENGO:
¡Piedad!
¡Piedad, pues sois hombre noble!
COMENDADOR:
...açotalde hasta que salten
los hierros de las correas.
(LOPE DE VEGA, 2013, p. 134-135).

⁷ Na peça, o vilarejo de *Fuente Ovejuna* está sob a jurisdição do Comendador Fernán Gómez de Guzmán, membro da Ordem de Calatrava. O governante mostra-se tirano em todas as suas ações. Cansados de seus desmandos, os camponeses decidem matar o nobre e definem um assassino comum: o vilarejo como um todo. Na ausência de provas e culpados, os Reis Católicos perdoam “por fuerza” os aldeões.

Mengo relembra ao Comendador as obrigações que cabem a um governante, especialmente a posse de um “(...) estricto sentido de la justicia y de la piedad” (MARÍN, 2013, p. 135). Entretanto, como um governante tirano, Fernán Gómez se regozija do uso da crueldade e, na contramão do que orientam os tratados políticos, utiliza-a não para atender as necessidades do reino, mas para satisfazer seus próprios desejos (SÉNECA, 2005, p. 201). O uso do temor desmedido, como orienta Saavedra Fajardo (1642, p. 253), aborrece o reino e “(...) lo que es aborrecido, no es seguro”. O uso da violência e falta de piedade do Comendador de Calatrava leva os súditos à sedição, um dos maiores riscos à conservação do reino, por meio da qual matam D. Fernán Gómez de Guzmán:

FLORES:
(...)
pero con furia impaciente
rompen el cruzado pecho
con mil heridas crueles,
y por las altas ventanas
le hacen que al suelo vuela
adonde en picas y espadas
le recogen las mujeres.
Llévanle a una casa muerto,
y, a porfía, quien más puede
mesa su barba y cabello
y apriesa su rostro hieren.
En efeto fue la furia
tan grande que en ellos crece,
que las mayores tajadas
las orejas a ser vienen.
(LOPE DE VEGA, 2013, p. 166-167).

Diante dos Reis Católicos, Fernando e Isabel, o criado do Comendador, Flores, descreve a morte de seu senhor. Como se pode notar, o assassinato do nobre foi extremamente violento: além de ser golpeado no peito, Fernán Gómez é empalado e tem seu cabelo e barba arrancados com as mãos. Se, como visto na epígrafe deste artigo, o governante bom faz os súditos serem bons, o Comendador de Calatrava, por ser mau, tornou seus súditos maus, os quais agem da mesma maneira.

Mas e a *ars gobernandi*? Convém apontar, a princípio, que, como explica Young (1979, p. 19), as peças lopescas estão atreladas à tradição do *speculum principis* e desenvolvem “un verdadero *ars gobernandi*” através de personagens e ações “(...) que

sirven para ilustrar cómo debe reinar el monarca”. Sendo assim, é possível levantar alguns pontos da arte de governo em *Fuente Ovejuna*. Primeiro, a peça evidencia que o governante não deve utilizar a violência e suscitar o ódio nos vassallos, pois os levará à sedição, a qual pode pôr em risco a conservação do reino. Segundo, os monarcas devem escolher bons súditos para ocupar posições de mando. Diferentemente de Gomes Freire de Andrade, em *O Uruguai*, e D. Fadrique, em *El Brasil Restituido*, Fernán Gómez é um governante tirano, cujas ações levam os súditos à revolta.

Nessa direção, cabe acentuar que os Reis Católicos, em *Fuente Ovejuna*, cometem um duplo erro: a) escolhem um governante tirano e b) não velam pelo reino. Ainda no início da peça, portanto antes da sedição, o personagem do Regidor alerta os reis de que os vassallos do Comendador vivem alheios à felicidade sob seu mando: “En Fuente Ovejuna (...) tiene a los súbditos suyos [de Fernán Gómez]/ de todo contento ajenos” (LOPE DE VEGA, 2013, p. 111-112). Os monarcas, porém, envolvidos em conflitos políticos, não se atentam à denúncia do Regidor e só agem quando a sedição já foi realizada.

Na preceptiva política seiscentista, como, por exemplo, no tratado *Política de Dios y Gobierno de Christo* (1655), de Francisco de Quevedo, orienta-se que o rei deve velar pelo reino: “Reynar es velar. Quien duerme no reyna” (QUEVEDO, 1772, p. 39). Quevedo (1772, p. 157) destaca que, como Cristo, o rei deve velar pelas suas ovelhas. Em *Fuente Ovejuna*, vila cuja próprio nome alude à ovelha, os Reis Católicos, além de escolherem um mau governante, não velam por suas ovelhas as quais são entregues ao lobo. A peça lopesca, nesse sentido, estaria, como difusora de uma *ars gubernandi*, evidenciando aos reis o dever de velar pelo reino e pelos vassallos, pois essa atitude pode evitar maiores riscos ao reino, como, por exemplo, a sedição.

Se em *Fuente Ovejuna*, D. Fernán Gómez de Guzmán é alheio à piedade, nas *Cartas Chilenas*, Fanfarrão Minésio se vale de técnicas do fingimento, especialmente a simulação, por meio das quais exhibe virtudes que não possui, dentre as quais a piedade e a fé. Veja-se um excerto da “Carta 2ª: Em que se mostra a piedade, que Fanfarrão fingiu no princípio do seu Governo para chamar a si todos os negócios”:

Apenas, Doroteu, o nosso chefe
As rédeas manejou, do seu governo,
Fingir-nos intentou que tinha uma alma

Amante da virtude. Assim foi Nero.
Governou aos romanos pelas regras
Da formosa justiça, porém logo
Trocou o cetro de ouro em mão de ferro.
Manda, pois, aos ministros lhe dêem listas
De quantos presos as cadeias guardam,
Faz a muitos soltar e aos mais alenta
De vivas, bem fundadas esperanças.
(...)
Mal se põe nas igrejas, de joelhos,
Abre os braços em cruz, a terra beija,
Entorta o seu pescoço, fecha os olhos,
Faz que chora, suspira, fere o peito,
E executa outras muitas macaquices
Estando em parte onde o mundo as veja.
Assim o nosso chefe, que procura
Mostrar-se compassivo, não descansa
Com estas poucas obras: passa a dar-nos
Da sua compaixão maiores provas
(...)
O povo, Doroteu, é como as moscas
— Que correm ao lugar, aonde sentem
O derramado mel; é semelhante
Aos corvos e aos abutres, que se ajuntam
Nos ermos, onde fede a carne podre.
À vista, pois, dos fatos, que executa
— O nosso grande chefe, decisivos
Da piedade que finge, a louca gente
De toda a parte corre a ver se encontra
(GONZAGA, 2006, p.49-53).

No Antigo Regime, as técnicas do fingimento são necessárias para a manutenção do poder. Na política católica, amparada no tratado *Da Dissimulação Honesta* (1641), de Torquato Accetto, defende-se que o governante se valha da técnica da dissimulação e rejeite a da simulação:

No mundo católico, a dissimulação é entendida como uma técnica de fingimento moralmente virtuoso que oculta o que realmente existe, enquanto a simulação é dada como técnica maquiavélica que finge a existência do que não há. Dois fingimentos, duas aparências: um deles oculta a verdade, outro produz o falso, segundo a interpretação católica (HANSEN, 2019, p. 110).

A dissimulação, então, oculta a verdade, ao passo que a simulação produz a mentira. A simulação é entendida como técnica maquiavélica, pois, n' *O Príncipe*, Maquiavel propõe que o governante não precisa ter todas as qualidades, dentre as quais a religião e a virtude, necessárias para o seu ofício, mas deve fazer parecer que as possui

(MAQUIAVEL, 2001, p. 84-85). Dessa forma, Maquiavel propõe que o governante domine a técnica da simulação, pois, se finge as qualidades que não possui, produz o falso, o engano, a mentira. Os contrarreformistas rechaçam essa concepção. No *Tratado de la Religión y Virtudes...*, do padre Pedro de Ribadeneira, por exemplo, há um capítulo, cujo título questiona essa sugestão maquiavélica: “Que las virtudes del Príncipe Christiano deben ser verdaderas virtudes, y no fingidas, como enseña Machiavelo” (RIBADENEYRA, 1595, p. 500).

Fanfarrão Minésio, entretanto, agindo como propunha as concepções maquiavélicas, se utiliza da simulação, por meio da qual finge ser uma “alma amante da virtude”, afeito à piedade e à compaixão, bem como fiel devoto. Fanfarrão exhibe de si, para os súditos, uma aparência de governante virtuoso. Com relação à ideia de aparência, deve-se pontuar que, nas sociedades do Antigo Regime, como diz Chartier (1991, p. 185), há uma “teatralização da vida social”, ou seja, há uma grande preocupação com a “imagem” que o indivíduo exhibe de si para os outros. Isto porque, nessas sociedades de corte, “las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen, son raros los que miran por dentro, y muchos los que se pagan de lo aparente” (GRACIÁN, 1674, p. 469). Fiando-se na falsa aparência, os vassallos de Minésio, ao verem esse governante e suas ações compassivas, como, por exemplo, a de soltar os presos da cidade, acorrem até ele como moscas em busca de benesses. Nota-se que a carta critica duplamente Minésio: primeiro, porque o governante finge ser o que não é; segundo, porque suas ações desestabilizam o reino, haja vista que os súditos, enganados por Fanfarrão, creem que ele é um bom governo, do qual pode advir outras mostras de piedade.

No tocante à *ars gobernandi*, as *Cartas Chilenas* mostram que o governante não deve fingir suas virtudes, mas possuí-las efetivamente, pois a imagem que deve exhibir de si para os súditos deve ser verdadeira. Ou seja, a aparência deve reproduzir a essência.

Considerações finais

Lope de Vega, Basílio da Gama e Tomás Antônio Gonzaga evidenciam, em seus textos, um mesmo objetivo: formar um governante virtuoso a fim de que este faça um bom governo e garanta a unidade do reino. Os textos desses autores veiculam diferentes

aspectos de uma *ars governandi*, por meio dos quais mostram, ao governante, caminhos a seguir e outros a evitar. O governante, como um comandante náutico, deve garantir que navegue “(...) segura la nave de la Republica” (SAAVEDRA FAJARDO, 1642, p. 137).

Referências

- BOTERO, Giovanni. La razón de Estado. *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento.*, n. 20, p. 969-1112, 2016.
- CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991.
- CONCÍLIO DE TRENTO. Traducción de Ignacio López Ayala. Madrid: Imprenta Real, 1787.
- DOYLE, William. *O Antigo Regime*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ática, 1991.
- HANSEN, João Adolfo. *Agudezas seiscentistas e outros ensaios*. São Paulo: Edusp, 2019.
- HANSEN, João Adolfo. Barroco, neobarroco e outras ruínas. *Floema*, n. 2, p. 15-84, 2006.
- HANSEN, João Adolfo. Fênix renascida e postilhão de Apolo: uma introdução. In: PÉCORA, A. (org.). *Poesia seiscentista: fênix renascida e postilhão de Apolo*. São Paulo: Hedra, 2002, p. 19-71.
- FELIPE, Cleber Vinícius do Amaral. *Poética da prudência: a expansão portuguesa quinhentista na tradição épica*. Uberlândia, 2011. Dissertação (Mestrado em História) – UFU.
- FURTADO, Joaci Pereira. Introdução. In: GONZAGA, Tomás Antônio. *Cartas chilenas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 9-14.
- FURTADO, Joaci Pereira. *Uma república de leitores: história e memória na recepção das Cartas Chilenas (1845-1989)*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- GAMA, Basílio. O Uruguai. In: TEIXEIRA, Ivan. (org.). *Épicos: Prosopopeia, O Uruguai, Caramuru, Vila Rica, A Confederação dos Tamoios; I- Juca Pirama*. São Paulo: EDUSP/ Imprensa Oficial do Estado, 2008, p. 251-314.
- GONZAGA, Tomás Antônio. *Cartas chilenas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GRACIÁN, Baltasar. Oraculo Manual y Arte de Prudencia sacada de los aforismos que se discurren en las obras de Lorenzo Gracián. In: *Obras de Lorenzo Gracián: Tomo Primero que contiene El criticón (primera, segunda y tercera parte), El oráculo y El Heróe*. Última impresión mas corregida, y enriquecida de Tablas. En Madrid: En la Imprenta de la Santa Cruzada, 1674, p. 449-513.

LOPE DE VEGA, Félix. *Fuente Ovejuna*. Edición de Juan María Marín. Madrid: Catedra, 2013.

LOPE DE VEGA, Félix. *El Brasil restituído*. Edición de Elena Esperanza Haz Gómez e Elías Serra Martínez. Brasíliá: Consejería de Educación de la Embajada de España, 2011.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser; revisão de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARÍN, Juan María. Introducción. In: LOPE DE VEGA, Félix. *Fuente Ovejuna*. Madrid: Catedra, 2013, p. 13-76.

MEGIANI, Ana Paula Torres. *O rei ausente: festa e cultura política nas visitas dos Filipes a Portugal (1581 e 1619)*. São Paulo: Alameda, 2004.

MELO, Francisco Manuel de. Vitoria del hombre sobre el combate de virtudes y vicios. In: *Obras morales de Don Francisco Manuel de Melo*. Roma: por el Falco y Varesio, 1664, p. 1-485.

PERES, Lygia Rodrigues Vianna. *El Brasil restituído de Lope de Vega y La perdida y restauración de la Bahía de Todos los Santos de Juan Antonio Correa: historia emblemática*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2012.

QUEVEDO, Francisco de. *Política de Dios y gobierno de Christo, sacada de la Sagrada Escritura para acerto del Rey, y Reyno en sus acciones*. Madrid: Por D. Joachin Ibarra, 1772.

RIBADENEYRA, Pedro de. Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe christiano para gobernar y conservar sus Estados. In: *Obras del padre Pedro de Ribadeneyra de la Compañía de Jesus*. Madrid: Imprenta de Luis Sanchez, 1595, p. 385-568.

SAAVEDRA FAJARDO, Diego. *Idea de un príncipe politico christiano representada en cien empresas*. Millan: [S.n], 1642.

SÉNECA, Lucio Aneu. De la clemencia. In: *Tratados Morales*. Edición de Pedro Rodríguez Santidrián; traducción de Pedro Fernández Navarrete. Madrid: Editorial Espasa Calpe S.A., 2005, p. 186-224.

SOUZA, Roberto Acízelo de. *Teoria da literatura*. São Paulo: Ática, 2007.

Revista de Letras Norte@mentos

SUÁREZ DE FIGUEROA, Cristóbal. *Plaza universal de todas ciencias y artes*: parte traducida de toscano y parte compuesta por el doctor Christoval Suarez de Figueroa. Madrid: por Luis Sanchez, 1615.

TEIXEIRA, Ivan. O Uruguai: diatribe contra o regicídio e contra a monarcomaquia. In: *Épicos: Prosopopeia, O Uruguai, Caramuru, Vila Rica, A Confederação dos Tamoios; I-Juca Pirama*. São Paulo: EDUSP/ Imprensa Oficial do Estado, 2008, p. 159-250.

TEIXEIRA, Ivan. Poética cultural: literatura e história. *Politeia- História e Sociedade*, v. 6, n. 1, p. 31-56, 2006.

YOUNG, Richard. *La figura del rey y la institución real en la comedia lopesca*. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas S.A., 1979.

Recebido em 01/01/2023

Aprovado em 10/05/2023