

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

MARCELUS MENDES FERREIRA ZAMPIER

Deus é monossilábico: a retórica de William Tyndale
entre o ideário evangélico e a religião tradicional

Orientador: João de Azevedo e
Dias Duarte

Rio de Janeiro

2020.1

Resumo

De acordo com uma historiografia revisionista, o período que antecedeu a Reforma na Inglaterra, isto é, a metade final do século XV e o início do século XVI, foi marcado por um catolicismo forte, também chamado de religião tradicional. Neste contexto, William Tyndale se convertera ao evangelicalismo e, exilado no continente, publicou em Worms, em 1526, sua tradução do Novo Testamento para a língua inglesa, uma obra pioneira. O objetivo deste trabalho é analisar essa obra para entender as intenções de Tyndale em determinadas opções de tradução. A partir da articulação de termos do ideário evangélico e das doutrinas expostas por esse reformador, busca-se entender como sua retórica pode ter se contraposto à religião tradicional marcada pelo imaginário católico da idade média tardia.

Palavras-Chave

William Tyndale; Reforma Protestante; Bíblia inglesa; religião tradicional.

Sumário

1. Introdução	4
2. Os motivos para traduzir	9
2.1. A nostalgia de Roger Martyn: vida e religião paroquial inglesa	10
2.2. Velas, pinturas e festejos: a Bíblia mediada pela religião tradicional	17
3. As intenções ao traduzir	18
3.1. De Hipona a Gloucestershire: Bíblia, retórica e Humanismo	21
3.2. Os mecanismos de tradução de Tyndale	30

1

Introdução

No ano de 1526, em Worms, William Tyndale publicava sua tradução inglesa do Novo Testamento – exilado de sua terra natal, a Inglaterra, por que a Bíblia em língua vernacular era proibida na ilha. O jovem reformador não queria o mesmo destino que tivera John Wycliff duzentos anos antes – condenado como herege e queimado vivo por traduzir a Bíblia do latim para o inglês. Por mais que evitasse o destino mortal de Wycliff, Tyndale tinha iguais pretensões: dar aos cristãos ingleses a Palavra de Deus em seu próprio idioma e, assim, promover uma reforma em suas crenças e valores. Os seguidores de Wycliff, nos séculos XIV e XV, ficaram conhecidos como Lolardos; os de Tyndale, Protestantes. Wycliff pretendia uma reforma (*reform*) na Igreja da Inglaterra; Tyndale, uma Reforma (*Reformation*) Protestante.¹

As impressões do alto escalão não foram das melhores. O Rei Henrique VIII não ficou contente com Tyndale e sua tradução, repleta de “corrupções do texto sagrado, além de certos prefácios e outras pestilentas notas marginais”. Também não se agradou dele o Bispo Tunstal, acusando-o de fazer parte da “seita de Lutero” e apontando que sua tradução tinha “muitos artigos heréticos e opiniões erradas”.² Ainda que o crime tenha sido a tradução da Bíblia para o Inglês, é interessante perceber que as críticas não estavam focadas na qualidade da tradução, mas nas opiniões de Tyndale que foram projetadas para o texto sagrado no processo. Os prefácios e as notas marginais guiam o leitor leigo, estabelecendo conexões artificiais entre os textos bíblicos. Com isso, Tyndale conduz seu leitor a interpretar a Bíblia de acordo com a “seita de Lutero”, ou seja, o ideário evangélico e suas

¹ Na língua inglesa, os termos *reform* e *Reformation* fazem menção a eventos diferentes dentro da história da Igreja. *Reform* traz uma ideia de reformas intrainstitucionais, enquanto *Reformation* designa o movimento da Reforma Protestante, o rompimento com Roma em sua eclesiologia e teologia. Esse jogo de palavras está presente em HEATH, P. *Between Reform and Reformation: The English Church in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. *Journal of Ecclesiastical History*, v. 41, n.4. Outubro, 1990.

² FULTON, T. English Bible and their readers, 1400-1700. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. v.47, n.3. Setembro, 2017. p. 418: “A published letter of Henry VIII to Luther decries Tyndale ‘for the translatyng of the Newe testement in to Englysshe as well with many corruptions of that as certayne prefeces and other pestylent gloses in the margents’. Bishop Tunstal, a biblical scholar who had worked with Erasmus wrote that a maintainer of ‘Luther’s sect’ had ‘translated the new testement into our English tongue, entermedeleng there with many heretical articles and erroneus opinions’”. (tradução própria)

“opiniões erradas”. Já enxergavam o rei e o bispo as intenções do reformador: levar para a Inglaterra a Reforma através de sua Bíblia, e isso não seria permitido.

Ironicamente, o destino de William Tyndale foi o mesmo de John Wycliff: capturado e executado por heresia em 1536.³ Não foi o mesmo destino de sua obra, que três anos após sua morte se tornou a maior parte do conteúdo da *Great Bible*, a Bíblia oficial da Inglaterra presente em toda igreja paroquial do reino. Na figura do frontispício, o rei estava sentado em seu trono entregando a Bíblia para os bispos que estavam no plano inferior da imagem, como se a Coroa estivesse concedendo ao povo, sob a aprovação de Cristo, a Palavra de Deus.⁴ “Era assim que Henrique via-se a si mesmo, como um agente de Deus trazendo a religião verdadeira”.⁵

O que aconteceu para que em três anos sua obra fosse da fogueira para todas as igrejas do país? O que aconteceu com o rei, que no intervalo de uma década mudou de ideia quanto ao Novo Testamento de Tyndale, que era, até então, “uma corrupção do texto sagrado”?

Para responder perguntas como essas, Christopher Haigh argumenta que houveram duas Reformas se desenvolvendo paralelamente na Inglaterra, ora aliadas ora inimigas.⁶ A primeira delas é aquela gerida pelo Rei e pelo Parlamento, uma Reforma política, que alterava o *status quo* da Igreja da Inglaterra por meio de decretos e ordenanças. Ela não foi planejada minuciosamente ou gerada como fruto da devoção do Rei Henrique VIII, mas veio como um conjunto de decisões tomadas de acordo com o momento que enfrentavam. De forma resumida, não havia necessidade de uma Reforma até a década de 1530, quando Henrique quis que o Papa anulasse seu primeiro casamento com Catarina de Aragão e validasse um novo casamento com Ana Bolena. O rei solicitou aos advogados e teólogos da Inglaterra que procurassem precedentes históricos para a decisão – que foi negada pelo bispo de Roma. Em segredo, o arcebispo da Cantuária, Thomas Crammer, realizou o casamento do Rei com Ana Bolena, coroando-a como rainha da Inglaterra. O Papa respondeu a isso com uma ameaça: se não voltasse com Catarina, Henrique seria

³ FULTON, English Bible and their readers, 7. p. 418

⁴ *ibid*

⁵ HAIGH, C. “The Reformation in England to 1603”, in: HSIA, R. (org.). *A Companion to the Reformation World*. Oxford: Blackwell, 2004. p. 139.

⁶ Esse é um argumento característico de Haigh, presente em grande parte dos seus trabalhos. Este parágrafo e o próximo são uma síntese de seu argumento. Além do capítulo citado na nota anterior, cf.: HAIGH, C. (org.). *The English Reformation Revised*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 (1ed 1987). HAIGH, C. *The English Reformations*. Oxford: Oxford University Press, 2012 (1ed 1993).

excomungado. Nessas circunstâncias, um rompimento com Roma era necessário. “A opção de negar a autoridade papal era atrativa”⁷ e em, 1534, o Ato de Supremacia tornou o Rei chefe da Igreja da Inglaterra. Uma vez fora do guarda-chuva de Roma, outras potências militares poderiam entrar em guerra contra o país insular e conquistá-lo. Para prevenir isso, Henrique buscou uma aliança estratégica com os príncipes germânicos que, nas suas condições de negociação, exigiram mudanças teológicas voltadas para o ideário protestante, entre elas, a adoção da Bíblia em língua vernacular. Remoção das imagens dos santos, abolição das missas e adoção dos cultos protestantes mais simplificados, remoção dos altares e adoção das mesas comunais (tornando visível a mudança teológica quanto ao significado da Eucaristia), Bíblia em língua inglesa, diminuição da influência clerical: podemos chamar esse conjunto de *ideário evangélico*. Foram essas algumas das medidas tomadas por Henrique, seus descendentes e o Parlamento ao longo de mais de trinta anos de mudanças lentas e graduais na Igreja da Inglaterra. O que começou como um rompimento, tornou-se uma Reforma pelo mesmo motivo: oportunidades e decisões.

Se uma Reforma foi gerida pelo alto e teve sucesso, décadas depois, em fazer da Inglaterra um país protestante, uma outra Reforma veio de baixo e almejava fazer da Inglaterra um país *de* protestantes. A segunda Reforma, essa gerida pelos fiéis convertidos aos ideais evangélicos disseminados pelos escritos de Lutero, a partir de 1517, cujos livros chegavam até a Inglaterra e eram lidos – ao menos antes de serem queimados⁸. Esse grupo de devotos ao cristianismo evangélico não tinha meios oficiais para divulgar suas ideias e, por isso, difundiu-se a figura do pregador itinerante que tentava por meio de seus sermões e discursos convencer seus compatriotas católicos a converterem-se à sua nova religião. Muitos deles foram severamente perseguidos e executados – como é o caso de Tyndale e de James Bainham⁹. Esses reformadores estavam lidando com um público predominantemente católico, em crenças, valores e práticas, e uma nova religião que tratava aspectos tradicionais e importantes, como a devoção aos santos e às relíquias, como superstições não seria bem recebida pelos ingleses. Diferente de países como a Suíça, Escócia ou Alemanha, essa Reforma evangélica, vinda dos

⁷ HAIGH, “The Reformation in England to 1603”, p. 137

⁸ DANIELL, D. *William Tyndale: a biography*. New Heaven: Yale Press University, 2001. p.49

⁹ Veremos este caso no terceiro capítulo.

acadêmicos e daqueles convertidos nas camadas populares, que carregava como bandeira o ideário protestante em um desejo de pureza teológica e eclesiástica, não levou o país a uma mudança religiosa. Em suma, não foi o protestantismo que levou uma Reforma à Inglaterra, mas a Reforma que trouxe o protestantismo.

O que aconteceu, então, entre a publicação do Novo Testamento de Tyndale, em 1526, que teve severas críticas de Henrique, e a adoção dessa tradução como base para a *Great Bible*, em 1539, na qual o rei sentado em seu trono se faz presente na ilustração do frontispício? Uma Reforma chegou à Inglaterra na segunda metade da década de 1530 pelas vias políticas e alterou significativamente a Igreja inglesa. Até então, uma outra Reforma já estava em curso – ao menos tentava ganhar espaço –, e a Bíblia de Tyndale serviria como uma arma a ser usada para sua expansão. Sua tradução serviria como meio evangelístico de conversão à nova fé. Em 1539, o mesmo texto se tornou uma arma da outra Reforma: estabelecendo o Rei como chefe da Igreja, excluindo o Papa de cena, e afirmando-se a instituição como Igreja da Inglaterra. O mesmo livro serviu de arma para as duas Reformas – mas foi no seio da Reforma evangélica que seu autor a concebeu, e é a partir dela que, nesta pesquisa, pretendo analisá-la.

A interpretação da Reforma inglesa marcada por um duplo movimento, como a destacada por Haigh, ganhou força na década de 1980. Até então, predominava uma visão que lia a Reforma a partir de um conjunto de ascensões e declínios, sendo, então, a consequência inevitável de uma série de acontecimentos prévios. Nesta linha, a obra de A. G. Dickens, *The English Reformation*, publicada em 1964, é a grande referência de Haigh para propor sua revisão.¹⁰ Eram três os objetivos principais de Dickens: 1) descrever as causas das mudanças dramáticas que ocorreram entre 1529–59; 2) destacar que a ideologia Protestante, mais que pressões políticas ou constitucionais, produziu essas mudanças; 3) mostrar o impacto da revolução religiosa sobre o povo comum.¹¹ Por trás desses objetivos, estava a percepção da ascensão do evangelicalismo sobre o povo inglês, assim interpretado por causa do aumento dos casos de perseguição aos Lolardos, bem como a percepção de que a religiosidade medieval católica estava em declínio por conta de uma ascensão do anticlericalismo e um declínio do misticismo no século

¹⁰ DICKENS, A., *The English Reformation*. Londres: 1964. O título da obra de Haigh, *The English Reformation Revised*, aponta para uma proposta de revisão da interpretação de Dickens, que havia sido seu professor. Cf. HAIGH, *The English Reformation Revised*, pp.1-17.

¹¹ DICKENS apud HAIGH, *The English Reformation Revised*, p.1.

15. Nesse quadro, conforme o evangelicalismo ia ganhando adeptos, ele o fazia tanto nas camadas populares quanto nas camadas da elite. Dickens, nesse sentido, não estabelece uma divisão entre duas Reformas distintas, supondo que a Reforma na Inglaterra se deu pelo reconhecimento de sua crescente adesão entre o povo.

A discordância entre Dickens e Haigh é metodológica. Haigh adere à interpretação historiográfica revisionista que surgiu na década de 1970, quando pesquisadores interpretaram a Guerra Civil inglesa além de um evento inevitável e resultado de fatores estruturais – ascensões e declínios.¹² Desde o fim da Segunda Guerra Mundial, novos arquivos foram abertos, novas fontes descobertas, estudadas e analisadas para que novas pesquisas surgissem.¹³ Cada vez mais os historiadores filtraram suas pesquisas ao âmbito regional e, com isso, as narrativas históricas marcadas por mudanças radicais deram espaço para outras narrativas que enfatizam a continuidade e a conservação. A principal característica dos revisionistas, portanto, é olhar para acontecimentos históricos a partir de seu próprio período, analisando fontes predominantemente regionais, deixando de lado explicações macroestruturais para os acontecimentos.

Foi esse acesso às novas fontes que possibilitou uma nova visão dos séculos XIV e XV. Peter Heath, em seu artigo *Between Reform and Reformation*, nos traz um balanço historiográfico sobre pesquisas que revelaram um panorama diferente do que era até então estabelecido. A religiosidade medieval não estava em declínio, mas em pleno vigor, nesse período. Para ilustrar: o fim do século XV e início do XVI marca um aumento considerável na ordenação de sacerdotes para suprir a demanda dos serviços religiosos.

Tendo este panorama historiográfico em consideração, meu objetivo nesta pesquisa é analisar a empresa de tradução do Novo Testamento de William Tyndale, situando-a, a partir da interpretação das duas Reformas, no âmbito da Reforma evangélica. No segundo capítulo, pretendo expor de forma breve o catolicismo medieval inglês e algumas de suas práticas para entender o tamanho de sua influência no povo e o quanto esses valores seriam contrários ao ideário evangélico. No terceiro capítulo se concentra o esforço de interpretação da obra de Tyndale, inferindo que ele, por meio de seus artifícios retóricos na tradução da Bíblia para a

¹² HAIGH, *The English Reformation Revised*, p.2

¹³ HEATH, *Between Reform and Reformation*.

língua inglesa, pretendia afastar do imaginário social a religião medieval e aproximar seus leitores do ideário evangélico.

2.

Os motivos para traduzir

Inglaterra, 1633. Dois meninos brincavam de bola nas redondezas de uma igreja em Somerset quando se meterem numa enrascada: quebraram os vidros de uma das janelas. Quando acusados, se defenderam dizendo: “onde está a Igreja? A Igreja se encontra onde a congregação está reunida e, portanto, no alto do monte Quantock”.¹⁴ Christopher Hill, que resgata esta história, não nos conta o desfecho, mas sugere que “essa referência teológica pode ter sido apenas um artifício para tirá-los de uma dificuldade, mas sua sofisticação nos sugere que eles circulavam em ambientes onde tais ideias lhes eram familiares”

Em 1633, fazia pouco mais de um século que a Reforma Protestante havia eclodido na Europa. Vários conceitos religiosos haviam passado por mudanças, e o conceito de Igreja estava entre eles. A percepção de Igreja que ecoou por toda a Idade Média era a de uma instituição com sede em Roma, representada em cada localidade pelas igrejas (construções). O conceito que os meninos ingleses usaram, porém, surgiu no século XVI, quando o ideário evangélico tornou equivalente as ideias de igreja e congregação de membros. Nos territórios germânicos, Martinho Lutero, em sua tradução da Bíblia para a língua alemã, escolheu para traduzir o termo grego *ekklesia*, transliterado para o latim como *ecclesia* na Vulgata, como *gemein*, “comum”, que deriva para *gemeinde*, “comunidade, município”. William Tyndale, que traduziu para o inglês, optou por *congregation*, justamente a palavra que os meninos usaram.

Ao aderirem a fé evangélica, muitos cristãos mudaram suas percepções sobre a Bíblia, a Igreja e os sacramentos – conceitos que norteavam a percepção de mundo durante o medievo. A percepção de mundo na Inglaterra até o século XVI era integralmente vinculada à Igreja, seja em suas festas, liturgias ou ensinamentos.

¹⁴ HILL, *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, p.84

Em outras palavras, mesmo às vésperas da Reforma, a vida e imaginário de um inglês girava em torno de sua paróquia e suas tradições paroquiais. Não havia, como se pensava em uma historiografia clássica, um declínio do catolicismo na Inglaterra no início do século XVI; pelo contrário, havia uma religião forte e enraizada no imaginário popular. Não seria, portanto, uma tarefa fácil a disseminação dos ideais evangélicos entre o povo inglês; antes, um lento processo de convencimento, que teve na tradução da Bíblia feita por Tyndale uma das armas principais.

Segundo Skinner, a motivação de um autor para produzir sua obra está relacionada com o contexto em que ele está inserido e as condições que antecedem seu aparecimento.¹⁵ O objetivo deste capítulo, portanto, é estabelecer um panorama da religiosidade inglesa entre o fim do século XV e início do XVI a partir do conceito de religião tradicional articulado por Duffy, Haigh e Bossy. Desse modo, será possível entender o contexto de produção da tradução inglesa do Novo Testamento feita por Tyndale.

2.1

A nostalgia de Roger Martyn: vida e religião paroquial inglesa

Roger Martyn cresceu em Long Melford, no condado de Suffolk. Ele morreu em 1615, aos 88 anos, deixando um relato afetivo de sua vida no vilarejo.¹⁶ Sua infância, na década de 1530, foi marcada pela vivência centrada na *Holy Trinity Church*, recém-construída na época, em seus festejos, liturgias e devoções – hábitos comuns aos moradores de seu vilarejo e de toda a Inglaterra. É com um tom nostálgico que ele se recorda do grande crucifixo no interior da igreja, das imagens da Vagem Maria e S. João Evangelista, das pinturas que ornamentavam o interior e o exterior das capelas, do altar e seus ornamentos. A família Martyn contribuía financeiramente com o sustento do local – o próprio Roger viria a ser sepultado em uma das capelas. Recordando os festivais do ano litúrgico, ele descreve as procissões, peças teatrais, missas e refeições coletivas. Havia fogueiras em alguns festejos, nas quais os mais pobres ganhavam pão e cerveja; na fogueira da véspera

¹⁵ SKINNER, *Visions of Politics – Volume I: Regarding Method*, pp.96-102

¹⁶ As memórias de Roger Martyn são recuperadas em HAIGH, *English Reformations*, p.1-11.

do dia de São Tomé, o pai de Roger convidava alguns amigos e vizinhos com menos posses para um jantar. As memórias de Roger Martyn se entrelaçam com descrições da agitada vida paroquial de seu vilarejo, algo que nos ajuda a entender a profundidade do aspecto cultural do catolicismo inglês.

Escrevendo no início do século XVII, é possível entender o tom nostálgico de suas memórias: muita coisa mudou na religiosidade de seu vilarejo e quase tudo o que recordara com carinho já não existia mais. Depois de vários decretos que moldaram uma Reforma na Igreja da Inglaterra, a *Holy Trinity Church* perdera as características tão amadas por Roger Martyn: o altar foi removido, bem como o crucifixo e as imagens dos santos. Não haviam mais guildas, procissões, nem festejos do calendário litúrgico. Como lembrança material de sua infância, Martyn guardou algumas peças da igreja: um crucifixo, o órgão e um sino. Sua atitude pode nos indicar que ele aguardava o momento em que, diante de novos decretos, o catolicismo pudesse voltar a ser vivido em seus aspectos tradicionais, na esperança que as próximas gerações pudessem ter uma infância tão católica e divertida quanto a dele. “Quando Roger Martyn era uma criança, a Igreja inglesa – e a igreja de Long Melford – parecia inabalável”¹⁷, com uma pulsante vida paroquial.

As memórias de Long Melford são bem parecidas com a de outro vilarejo: Morebath, no sudoeste da Inglaterra.¹⁸ Mesmo com apenas trinta e três famílias em 1531, o local contava com uma vida paroquial enérgica, bem como uma profunda devoção. Os jovens se reuniam em sua fraternidade, as noivas e as mais anciãs em seus respectivos grupos de oração, e, assim, a igreja servia como ponto de unidade social dos moradores de Morebath. Todos os paroquianos se uniam quando o objetivo era embelezar o lugar de culto e ornamentá-lo com novas imagens e pinturas ou revitalizar aquelas que já possuíam. Fundos eram levantados pelas guildas ou como iniciativa própria dos membros da paróquia com o objetivo de adquirir novos instrumentos para a adoração, pagamento dos sacerdotes que intercediam a Deus pela alma dos mortos no purgatório e os novos projetos para ampliação e manutenção da igreja. Os mais pobres não deixavam de doar, nem que as quantias fossem insignificantes perto do todo que deveria ser arrecadado. Isso

¹⁷ *Ibid.*, p.11.

¹⁸ A religiosidade no vilarejo de Morebath é explorada em HAIGH, *English Reformations*, pp.30-31. Um estudo mais aprofundado pode ser visto em DUFFY, *The Voices of Morebath*. Ambos trabalhos dedicam-se à análise de fontes locais para compreender as mudanças causadas pela Reforma na religiosidade inglesa. Neste trabalho, usamos as descrições das localidades como ilustração da pulsante vida paroquial inglesa.

indica que, ricos ou pobres, os moradores de Morebath se importavam com a beleza de sua igreja e doariam, proporcionalmente à sua renda, valores altos para manter seu esplendor.

Não faltavam na Inglaterra paróquias como Long Melford e Morebath, nas quais o cuidado com a igreja local, suas instrumentárias e seus serviços fossem notórios. Centenas de novas igrejas foram construídas ou remodeladas entre o fim do século XV e início do XVI, nas quais os fundos para construção, bem como a própria construção, foram levantados pelos próprios paroquianos. Homens e mulheres leigos, com seu próprio dinheiro e trabalho ergueram as igrejas que mais tarde lotariam com esculturas, pinturas, órgãos, altares, capelas, e outros tantos instrumentos que ornamentavam o local de culto.¹⁹ Além disso, era comum que os paroquianos deixassem quantias específicas em seus testamentos para o melhoramento das estruturas das igrejas. Toda essa união do laicato possibilitava um inventário consideravelmente grande para as igrejas, sejam elas urbanas ou rurais. Em 1368, 358 igrejas nos arredores de Norwich foram visitadas para conferir se itens básicos como vestimentas para os sacerdotes, missais, saltérios e afins estavam presentes, e somente em um punhado delas havia itens faltando. A maioria contava com excesso de instrumentária, o que indica o zelo dos fiéis em cuidar e investir seu próprio dinheiro em sua paróquia.²⁰ “Se pudermos tomar como um axioma da natureza humana que seu coração está onde seu dinheiro está, então os corações dos homens e mulheres da Inglaterra do medievo tardio e início da era Tudor estavam em suas igrejas paroquiais”²¹.

Aqueles que doavam para as paróquias tinham seus nomes lembrados pelos sacerdotes em seus serviços de adoração, rogando a Deus que suas almas fossem promovidas do Purgatório ao Paraíso de forma mais rápida e menos dolorosa. Os ingleses do medievo tardio ansiavam pelo descanso eterno de sua alma no Paraíso ao mesmo tempo que temiam pelo Inferno. Este, porém, era o lugar dos incrédulos e daqueles que não tomavam parte dos sacramentos nem viviam uma vida caridosa. O Paraíso, por sua vez, só era o destino imediato dos santos que viveram nesta Terra; os que cometeram pecados que não foram confessados nem cumpriram as

¹⁹ DUFFY, *The Stripping of the Altars*, pp.131-133.

²⁰ *Ibid.*, pp.133-134.

²¹ *Ibid.*, p.132. No original: “If we can take it as an axiom of human nature that where your money is your heart is also, then hearts of late medieval and early Tudor English men and women were in their parishes churches”. Tradução própria.

penitências necessárias teriam que purgar seus pecados, de modo a purificar sua alma, tornando-se santo e digno de entrar no Paraíso.²² O Purgatório era descrito com vivacidade nos sermões, e os pregadores e moralistas argumentavam com seus ouvintes sobre a necessidade de levar uma vida piedosa nesta Terra para que seus sofrimentos fossem menores no Purgatório. Descrições sobre o lugar não faltavam. Livros como *St Patrick's Purgatory* e as revelações de Santa Brígida da Suécia registram pessoas sendo atormentadas de diversas maneiras – penduradas pelas partes íntimas, os glutões bebem veneno e os mentirosos têm suas línguas cortadas. Esse não é o Inferno, e o destino das almas que têm seus pecados purgados é o Paraíso; nem por isso os cristãos ingleses deixariam de temer os anos tortuosos que passariam no Purgatório.²³ Por isso, preocupavam-se em participar das atividades paroquiais, de modo a expressar suas obras de caridade em vida, diminuir os pecados a serem purgados e, por fim, deixar uma quantia em seus testamentos destinada à manutenção de um sacerdote que promoveria missas em favor de sua alma no purgatório, guiando-a até o Paraíso. Contribuir com a igreja paroquial, portanto, era forma de expressar sua adoração ao Senhor em vida e uma preocupação com a salvação da alma após a morte.

Ao morrer em 1490, John Fiske, morador de Eye, no condado de Suffolk, deixou em seu testamento uma quantia para a manutenção de um sacerdote que rezaria por ele todos os dias, bem como pelos demais membros da fraternidade local, a *Blessed Virgin at Eye*.²⁴ No início do século XVI, Londres chegou a ter 81 guildas e 25% dos testamentos deixavam quantias para as guildas; em Norwich haviam 31, e a porcentagem de pessoas que deixavam quantias para as fraternidades em seus testamentos era de 22%.²⁵ Se o purgatório era uma doutrina importante no catolicismo inglês e os sacerdotes poderiam promover uma ascensão mais rápida dos fiéis ao paraíso, então uma importantíssima função das fraternidades, também chamadas de guildas, era a de assegurar que missas estavam sendo celebradas pelas almas dos membros que já partiram.

As guildas eram organizações, via de regra voltadas à devoção, dedicadas a algum santo ou aspecto da adoração de Jesus.²⁶ Elas se proliferaram a partir da

²² Ibid., p. 341

²³ Ibid., pp.338-339

²⁴ Ibid., p.142.

²⁵ HAIGH, *English Reformations*, p.36.

²⁶ Algumas guildas, principalmente nas grandes cidades, tinham algumas funções econômicas, como troca de mercadorias. Algumas, como a de Nossa Senhora em Boston, tinha privilégios

metade do século XIV e continuavam a ser fundadas até sua proibição durante as Reformas conduzidas pela coroa e parlamento. Manter velas acesas diante da imagem do seu patrono da igreja paroquial e sustentar os sacerdotes que promoveriam as missas pela alma dos membros falecidos eram algumas de suas mais importantes atribuições, bem como a de promover peças teatrais e jantares nos festejos do calendário litúrgico, servindo como um meio de união da comunidade paroquial. Outros dois aspectos das guildas merecem destaque: promover a caridade e auxiliar na manutenção da igreja paroquial. As fraternidades auxiliavam as famílias mais pobres a enterrar seus entes queridos, bem como forneciam alívio financeiro aos membros que quebravam por motivos que não fossem o uso extravagante do dinheiro.²⁷ Quanto à manutenção da igreja paroquial, recorramos ao exemplo da igreja de Todos os Santos em Roughton, Norfolk, quando três fraternidades foram criadas com o objetivo de prover para a igreja livros para as missas, vestimentas sacerdotais e velas. Tantos são os exemplos de dinheiro sendo arrecadado pelas guildas para a manutenção e embelezamento das igrejas.

O esplendor das paróquias, em sua instrumentária, decoração e devoção dos seus fiéis era o esplendor do catolicismo por toda a Inglaterra. A alta atividade paroquial no país pode nos indicar uma alta demanda de sacerdotes, um possível motivo para grande número de ordenações sacerdotais entre o fim do século XV e início do XVI.²⁸ Afinal, não se pode ministrar um sacramento sem um sacerdote, e estes eram vitais para promover as missas pelas almas dos mortos. Vemos, portanto, a importância da doutrina do sacerdócio para a religião medieval tardia inglesa.²⁹

Mais ordenações significavam mais exames e entrevistas com os candidatos, e quantidade nem sempre acompanha a qualidade. A maioria chegava ali sem o preparo e as qualificações necessárias para o sacerdócio, mas mesmo assim eram ordenados sob a promessa de que buscariam estudo. É provável que 90% dos sacerdotes tenham adquirido seu aprendizado enquanto serviam na paróquia, observando e imitando os sacerdotes mais experientes.³⁰ Nem todos sabiam ler e interpretar bem o latim, bem como tinham dificuldades em conhecer algumas

como a absolvição papal dos pecados. Duffy dedica um capítulo do seu livro ao estudo das guildas e sua relação com a religião paroquial. cf. DUFFY, *The Stripping of the Altars*, pp. 131-154.

²⁷ Ibid., pp. 134-135, 142-144.

²⁸ HAIGH, *English Reformations*, pp.40-42.

²⁹ Diante disso, vemos que a doutrina evangélica do sacerdócio universal dos crentes é uma ruptura não só com as funções eclesiais dos padres e bispos, mas com toda a estrutura da religião tradicional.

³⁰ HAIGH, *English Reformations*, pp.40-42.

colunas do catolicismo, como os Dez Mandamentos, o Credo e o Pai Nosso. Em 1551, o vicário de Wotton-under-Edge, uma cidade do condado de Gloucestershire, constatou que, entre seu clero, nove não sabiam quantos mandamentos haviam, 33 não sabiam em que lugar da Bíblia eles estavam – o evangelho de Mateus foi a opção principal deles – e 168 não sabiam recitá-los. Dez não puderam recitar o Credo e 216 não souberam como prová-lo. Trinta e nove não souberam a localização do Pai Nosso na Bíblia, 34 não souberam dizer seu autor e outros 10 não puderam recitá-lo.³¹

Sacerdotes são seres humanos como seus paroquianos e, como tais, suscetíveis aos erros, às tentações e ao pecado. Mas enquanto representantes da Igreja, cabia aos bispos inspecionar as paróquias e corrigir os erros encontrados. Os que foram ordenados sob promessa de procurar seguir nos estudos e fossem reprovados após uma reavaliação episcopal seriam afastados do sacerdócio.³² Os fiéis esperavam envolvimento de seus sacerdotes no serviço litúrgico e no cuidado pastoral e reportavam aos bispos aqueles que julgavam fazer um trabalho insatisfatório³³, e isso incluía os quadros de atividade sexual proibida³⁴. Nem por isso, porém, deve se generalizar o clero inglês como lascivo. Em 1499, as 489 paróquias do condado de Suffolk registravam somente oito alegações de atividade sexual do clero; em Kent, entre 1511-12, seis.³⁵ Os sacerdotes não eram, via de regra, estigmatizados como corruptos ou ignorantes, mas respeitados e admirados. Isso se deve, em parte, ao fato de que boa parte deles servia em sua cidade natal ou nas redondezas: entre o fim do século XV e início do XVI, 20% das famílias de Norwich tinha um membro na Igreja.³⁶ Esses que buscavam uma oportunidade no sacerdócio, o faziam sabendo da cobrança dos bispos e das demandas dos paroquianos. Sejam quais tenham sido suas intenções ao ingressar no serviço eclesiástico, não teriam abertura para levar uma vida desregrada; antes, seriam compelidos a um idôneo trabalho pastoral.

Cabia ao sacerdote celebrar a mais importante prática do catolicismo medieval: a Missa. Se “a liturgia atingia o coração da religião medieval”, a “Missa

³¹ DANIELL, *William Tyndale*, pp.77-78

³² HAIGH, *English Reformations*, pp.42-43

³³ DUFFY, *The Stripping of the Altars*, p.140-141

³⁴ HAIGH, *English Reformations*, p.42

³⁵ *Ibid.*, p.41

³⁶ *Ibid.*, p.44

atingia o coração da liturgia”.³⁷ Na celebração da Missa, o sacerdote proporciona ao fiel, através da consagração da hóstia, a visão do Calvário, onde Cristo foi crucificado na sexta-feira da paixão. Questionamentos quanto a natureza simbólica e espiritual do pão e do vinho haviam sido levantados no século XIV por John Wycliff, e seriam endossados pelos reformadores no século XVI. No imaginário católico, porém, o sacerdote, ao pronunciar as palavras do missal para a consagração da hóstia, era o intermediário divino na realização do milagre da transubstanciação – o pão e o vinho se tornavam a verdadeira carne e o verdadeiro sangue de Jesus. Hinos como *Pange Lingua Gloriosi*, composto por S. Tomás de Aquino, ilustram a reverência do catolicismo medieval à Missa e ao sacramento da Eucaristia.

Um trecho da tradicional oração medieval de recebimento da hóstia, *Salve Salutaris Hostia*, diz: “Eu posso ser digno de ser incorporado ao Teu corpo, que é a Igreja”³⁸. Há no Novo Testamento duas maneiras de se participar do corpo de Cristo: pelo sacramento da Eucaristia, instituído pelo próprio Jesus na noite em que foi traído³⁹, e sendo membro da Igreja, que, segundo o Apóstolo Paulo, é o corpo de Cristo, no qual este é o cabeça e comanda seus membros⁴⁰. No século XVI, católicos e evangélicos discordariam da natureza de ambos aspectos do corpo de Cristo, tanto a natureza da Eucaristia quanto a definição de Igreja. No imaginário católico da idade média tardia, porém, o termo *Igreja* se referia à Igreja Católica Apostólica Romana, fundada pelo próprio Jesus, cujo Papa era o vicário de Cristo e sucessor de São Pedro. No trecho da oração supracitado, a conexão entre Eucaristia e pertencimento ao corpo que é a Igreja estabelece uma conexão entre o sacramento e a união comunal dos membros da Igreja, seja ela a instituição católica ou suas representantes locais, as igrejas paroquiais.

Missas eram celebradas diariamente, sejam nos altares principais ou nas capelas, sejam elas encomendadas pelas guildas ou rotineiras. Os fiéis poderiam, todos os dias, ser transportados ao Calvário em sua visão e paladar, vendo e provando do sacrifício de Cristo. Eram poucos, porém, os que frequentavam às Missas celebradas durante os dias da semana, e nem todos eram os que iam à Missa

³⁷ DUFFY, *The Stripping of the Altars*, p.91.

³⁸ *Ibid.*, p.93. No original: “I may be worthy do be incorpored into Your body, which is the Church”. Tradução própria.

³⁹ Mateus 26.26-29

⁴⁰ Colossenses 1.18

todos os domingos.⁴¹ Havia um fim de semana, porém, em que a demanda por confissões e recebimentos da hóstia era tão grande que paróquias precisavam de um contingente extra de sacerdotes para realizar a tarefa: a Semana Santa e a Missa do domingo de Páscoa. Nesse período, os fiéis eram convidados a perdoar as ofensas contra eles e pedir perdão pelas suas; um momento de união paroquial ao redor do sepulcro pascoal e da sagrada hóstia.⁴² Festejos, como os da Semana Santa, atingiam o coração do laicato por meio das tradições, procissões, peças teatrais e canções. No próximo tópico, buscaremos entender seus efeitos na concepção de cristianismo da Inglaterra medieval tardia.

Vale ressaltar, por fim, que nem sempre casos particulares nos levam a conclusões gerais. Uma característica das pesquisas de linha revisionista sobre a Reforma na Inglaterra e seus antecedentes é que elas lidam com fontes regionais, visando construir casos regionalizados. Alguns condados eram mais dispostos a alguns hábitos que não eram presentes em outros. A mesma coisa se aplica em relação às paróquias nos próprios condados. Neste tópico, portanto, pretendeu-se fornecer ao leitor um panorama geral da religiosidade medieval tardia em diferentes regiões da Inglaterra nos seus diferentes aspectos. Diante disso, é possível perceber que a vida paroquial tinha um significado importante aos fiéis, que tinham na igreja paroquial o centro de suas vidas social e religiosa. As imagens, os sacramentos, as guildas: essas características do imaginário católico faziam parte não só da religião, mas também da cultura inglesa. Passemos agora a um outro aspecto importante: os festejos.

2.2

Velas, pinturas e festejos: a Bíblia mediada pela religião tradicional

⁴¹ DUFFY, *The Stripping of the Altars*, pp. 109-116.

⁴² *Ibid.*, pp. 93-95.

3

As intenções ao traduzir

Inglaterra, 1531. James Bainham, um advogado, confessava a fé evangélica – o que não era permitido na Inglaterra. Após ter sido descoberto, foi preso e torturado na casa de Sir Thomas More, em Chelsea, acusado de heresia. Bainham foi liberado após assumir publicamente seu erro, pagando uma multa de vinte libras e fazendo penitência diante do altar da Catedral de S. Paulo na missa dominical. Um mês depois, ele voltou à frente da igreja, dessa vez a de S. Austin, mas não para rezar. “‘Se eu não retornar para a verdade’, ele disse, segurando o Novo Testamento em sua mão, ‘essa palavra de Deus pode condenar minha alma e meu corpo no dia do juízo’”⁴³. Ao fazer isso, ele estaria se autodeclarando herege e abraçando a fogueira como punição para seu crime. Seu medo, porém, não era a fogueira, mas trair a Verdade e, por isso, ser lançado no inferno para sempre.

Essa é a história contada por John Foxe nas páginas de seu *Book of Martyrs*. James Bainham, com o Novo Testamento nas mãos e um livro em seu peito, falou diante de uma plateia em frente a uma importante igreja londrina sabendo que o resultado de seu discurso seria a morte. No episódio, algumas coisas podem ser destacadas: o retorno de Bainham à igreja católica para afirmar aquilo que ele acreditava ser a fé verdadeira num ambiente em que todos – inclusive o Estado – a julgavam como heresia e negação da fé; sua afirmação de lealdade à verdade empunhando o Novo Testamento; sua eloquência diante da eminente pena de morte.

Greenblatt, analisando esse caso, diz que “Bainham teve de confessar a Cristo diante dos homens, já que ele o negara diante dos homens”.⁴⁴ Ele está dialogando com uma passagem do evangelho de Mateus, onde Jesus diz: “Quem, pois, me confessar diante dos homens, eu também o confessarei diante do meu Pai que está nos céus. Mas aquele que me negar diante dos homens, eu também o negarei diante do meu Pai que está nos céus”⁴⁵. Após preso e torturado por More, Bainham declarou ter se arrependido de ter crido na fé evangélica. Em sua concepção, ele teria negado a Cristo ao pagar sua penitência diante de todos na

⁴³ GREENBLAT, “The Word of God in the Age of Mechanical Reproduction”, in: *Renaissance self-fashioning*, p.81. Tradução própria.

⁴⁴ *Ibid.*, p.82.

⁴⁵ Mateus 10.32-33, Nova Versão Internacional.

missa dominical. A única forma de se arrepender do que fez e garantir seu lugar no Céu seria, mais uma vez, ir diante dos homens – dessa vez para confessá-lo. Ele voltou, então, ao mesmo lugar, dessa vez para se declarar aliado à Verdade.

Empunhar o Novo Testamento na frente da igreja tem um valor simbólico aqui. Bainham estaria passando a mensagem que a fonte da verdade não é uma instituição, mas um livro. Ele desloca a fonte de autoridade da Igreja Católica para as Escrituras, alinhado com os ideais evangélicos difundidos pela Europa. Além do Novo Testamento em punhos, ele guardava em seu peito um livro chamado *The Obedience of a Christian Man*. Greenblatt destaca que, sem os livros, Bainham não teria feito o que fez. “Ele era uma criatura do livro”⁴⁶.

A atitude do mártir diante da leitura contrasta com o ideal católico de leitura religiosa no início do século XVI. A imprensa surgira um século antes, e manuais de piedade e devoção eram amplamente impressos e vendidos nas cidades, visando uma leitura doméstica e de ensino familiar.⁴⁷ Eram livros nos quais monges instruíam os leigos a como rezar da maneira correta, instruções acerca dos dez mandamentos, pecados capitais, histórias sobre os santos e afins, além de traduções para língua inglesa de grandes manuais de devoção medievais, como a *Imitação de Cristo*, de Tomás de Kempis. Antes da imprensa, os livros ficavam praticamente restritos às bibliotecas. Os escritos religiosos, reproduzidos por monges copistas, levavam o estudioso a uma leitura contemplativa, cujo objetivo era a elevação da alma à Deus – uma “*pieta* tipográfica”.⁴⁸ Com o advento da imprensa, o mesmo estilo de leitura contemplativa seria levado agora aos leigos nas cidades e campos. Não era esse, porém, o ideal que norteava os escritos produzidos pelos evangélicos. Bossy argumenta que os livros, para estes, eram um palanque para o discurso: “era uma palavra para ser ouvida”.⁴⁹ Ler e meditar não era suficiente – era preciso compartilhar de seus ideais com os outros.

Isso, segundo Bossy, tem origem na tradução da Bíblia feita por Erasmo.⁵⁰ O humanista, especialista em grego, traduziu dos textos originais para o latim, propondo uma nova versão da Bíblia onde até então predominava a Vulgata. Assim o neerlandês traduz o primeiro verso do evangelho de João: “In principia erat

⁴⁶ GREENBLATT, “Word of God in Age of Mechanical Reproduction”, p.87.

⁴⁷ HAIGH, *English Reformations*, pp.25-39.

⁴⁸ BOSSY, *A Crisandade no Ocidente*, p.123

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., pp.120-121.

sermo” (grifo meu). São Jerônimo havia traduzido a palavra grega *logos* por *verbo*. A mudança de vocábulo era a marca de um cristianismo que valorizaria a eloquência ao invés da contemplação. Lutero e Tyndale, influenciados por Erasmo, tinham o mesmo pressuposto ao traduzir a palavra de Deus para suas línguas maternas.

Para Tyndale, a Palavra que se relacionava com Deus desde o princípio era *literal* e não *pessoal*; por isso, ela deveria ser exposta verbalmente e não por meio de imagens.⁵¹ Esse era o pano de fundo pelo qual o reformador inglês realizou sua tradução da Bíblia do grego de Erasmo para a língua inglesa. Nas palavras de Bossy, “ao se tornar mais tipográfica, a Reforma tornou-se menos sacramental”.⁵² Isso se manifesta fisicamente na mudança estrutural das igrejas inglesas após a adesão estatal à Reforma. Os altares foram removidos: a arquitetura foi simplificada, ao passo que o discurso se tornou mais sofisticado. O desafio dos pregadores agora seria pintar na mente de seus ouvintes a imagem do Cristo crucificado que antes ocupava o papel de destaque no altar. As imagens foram removidas: as esculturas de santos e mártires, que antes ocupavam as paredes das igrejas, foram parar nas páginas dos livros, como o *Book of Martyrs* de John Foxe. A liturgia foi simplificada: a Missa, na qual o sacramento da Eucaristia leva o fiel até o Calvário para participar do corpo e sangue de Cristo na hóstia, deu lugar aos cultos simplificados onde a pregação é o centro da liturgia e a Eucaristia era de caráter simbólico. O ideário evangélico desloca sua ênfase para a fala, escuta e leitura, enquanto a religião tradicional enfatizava a visão (por meio das imagens) e o paladar (por meio da transubstanciação na Eucaristia).

James Bainham encarna em seu martírio – registrado, aliás, em um livro – a transição de uma piedade cristã contemplativa à eloquência. “A autoridade foi deslocada da igreja visível para o livro”.⁵³ Ao declarar publicamente sua volta à fé evangélica, Bainham estava conscientemente se entregando à morte. Mas fazendo isso empunhando o Novo Testamento em inglês, o advogado mostrava a todos onde ele conheceu sua Verdade, sua Palavra e seu Cristo – nas Escrituras.

“Talvez a tipografia tenha acabado por diminuir a todos, impondo um cristianismo textual que nenhum dos referidos, *exceto talvez Tyndale*, pretendia

⁵¹ *Ibid.*, pp.121-122

⁵² *Ibid.*, p.125

⁵³ GREENBLATT, “Word of God in Age of Mechanical Reproduction”, p.76

inicialmente”.⁵⁴ Os dois livros que acompanhavam Bainham eram da autoria de Tyndale: sua tradução do Novo Testamento para a língua inglesa e seu tratado *The Obedience of a Christian Man*. No trecho supracitado, Bossy nos sugere que Tyndale planejou uma mudança de percepção no cristianismo. Em outras palavras, William Tyndale estaria conscientemente, através de seus escritos, promovendo um cristianismo onde a lealdade do fiel se deslocasse da instituição (Igreja Católica) para o livro (Bíblia). Ele estaria, por meio dos seus escritos, apresentando o ideário evangélico na contraposição da religião tradicional. O objetivo deste capítulo é, através da análise do Novo Testamento traduzido por Tyndale, entender os mecanismos pelos quais opera o reformador inglês e os jogos de linguagens usados. Para isso, é útil conhecermos primeiro um pouco da formação intelectual e devocional de Tyndale.

3.1

De Hipona a Gloucestershire: Bíblia, retórica e humanismo:

Como cristão, Santo Agostinho tinha uma missão: pregar o evangelho a toda a criatura. Afinal, “como crerão naquele de quem nada ouviram? E como ouvirão, se não há quem pregue?”⁵⁵ Agostinho responderia ao Apóstolo: *eis-me aqui*. Disposto a levar adiante a mensagem que o convertera, o bispo de Hipona teria um problema: como ele pregaria a pessoas não dispostas a ouvi-lo? Auerbach cita dois motivos para isso: 1) a mensagem cristã era, em seu conteúdo, muitas vezes antagônica às crenças existentes no quarto século; 2) a mensagem cristã era, em sua forma, contraditória, pois tratava de um assunto sublime como a salvação do cosmos por meio de um linguajar tido como grosseiro, vulgar, i.e., marcado por hebraísmos e sem o refinamento retórico dos grandes oradores da época, que reuniam multidões para deleitarem-se com seus discursos.⁵⁶ O desafio agostiniano, portanto, era romper a barreira do preconceito quanto à mensagem que ele anunciava; não poderia alterar a doutrina cristã para que seus ouvintes quisessem ouvi-lo, mas poderia se aproximar deles de uma outra forma: pela retórica.

⁵⁴ BOSSY, *A Cristandade no Ocidente*, p.124. Grifo meu.

⁵⁵ Romanos 10.14. Almeida Revista e Atualizada.

⁵⁶ AUERBACH, “Sermo Humilis”, in: *Ensaio de literatura ocidental*. pp.34-36

Auerbach analisa um sermão pregado por Agostinho, cujo objetivo é ensinar sobre a influência do pecado no corpo mortal, apresentando a dicotomia entre desejar fazer o bem com a vontade, mas com as ações não fazê-lo.⁵⁷ Essa é uma doutrina propriamente cristã, aponta o filólogo alemão, e não teria a imediata concordância dos ouvidos dados aos ensinamentos pagãos. Se o conteúdo é antagônico aos costumes da antiguidade tardia, ele utilizaria a força da retórica para fazer com que seus ouvintes tivessem, além de prazer ao ouvi-lo, compreensão de uma doutrina basilar para o cristianismo. Dessa forma, Santo Agostinho usa a retórica para aproximar-se de seu público, de modo que o canal de aproximação entre o público e o ouvinte é a retórica.

“Não haveria nenhum sentido em abandonar as armas da eloquência aos representantes da mentira e proibi-las aos representantes da verdade”.⁵⁸ Antes de converter-se, o Bispo de Hipona havia estudado sobre o convencimento da palavra e ele mesmo se viu atraído por alguns oradores que cativaram seus ouvidos.⁵⁹ Ao tornar-se cristão, não haveria sentido em abandonar seus conhecimentos sobre retórica simplesmente por que foram criados por pagãos. Como aponta Auerbach, na verdade, Agostinho ressignificou as categorias ciceronianas do discurso.⁶⁰ Este concebia três níveis: 1) o estilo baixo, pelo qual se tratava de assuntos do cotidiano ou explicações, e não se usava os artifícios retóricos nessa modalidade; 2) o estilo médio, voltado para a persuasão e a admoestação, no qual o uso dos artifícios retóricos era largamente utilizado; 3) o estilo sublime, que transformava a emoção dos ouvintes em ação. Os três estilos estavam presentes no sermão agostiniano: o baixo para a exegese do texto bíblico, o médio para o construir a tensão entre a vontade de fazer o bem e a impossibilidade de fazê-lo, o sublime para levar seus ouvintes a reconhecerem que a solução disso está em Deus, o libertador.

Originalmente, há nas categorias ciceronianas um juízo estético: o cotidiano deve ser tratado no estilo baixo, o divino deve ser tratado no estilo sublime. A crítica ao cristianismo à época apontava a incoerência entre a estética da mensagem e o seu conteúdo. Pois como poderiam aqueles que falam da salvação da alma e do cosmos anunciá-la de uma maneira tão pouco refinada?

⁵⁷ Ibid., p.35

⁵⁸ Ibid., p.36

⁵⁹ Santo Agostinho relata isso nos livros IV e V das Confissões. Cf.: AGOSTINHO, *Confissões*, pp.91-137

⁶⁰ AUERBACH, “Sermo Humilis”, pp.36,43

Auerbach percebe, então, uma *inversão dialética*: na retórica cristianizada, não há juízo de valor nos estilos, mas somente o uso apropriado ao convencimento do ouvinte. Afinal, tudo que está contido na mensagem cristã é sublime: “nosso tema é sempre a salvação da humanidade, não só a salvação terrena, mas também a salvação eterna, de modo que até mesmo questões de dinheiro tornam-se importantes, a despeito da soma envolvida”.⁶¹ Os cristãos estariam aceitando a crítica e dizendo: sim, anunciamos o que é sublime como um estilo baixo, pois a mensagem mais sublime da salvação foi anunciada por meio do mais *humilde* dentre os homens, Jesus Cristo.

Auerbach se dedica, então, a analisar o *sermo humilis* como característica da retórica cristã. O termo *humilis* vem de *humus*, solo, e era usado para designar aquilo que é baixo, inferior, vulgar, pobre.⁶² Esse termo ganhou uma nova conotação, porém, quando foi utilizado como explicação para a doutrina da encarnação – o Deus soberano e sublime *humilhou-se* ao assumir a forma humana em Jesus.⁶³ A palavra baixa, *sermo humilis*, tornou-se mais que uma categoria estética do discurso: era um meio de anunciar o humilde Jesus. Cria-se, portanto, uma tensão entre a forma e o conteúdo da mensagem cristã, mas não sem antes haver uma tensão intrínseca na forma e no conteúdo. Na forma, pois as categorias do discurso deixam de ter valor estético e tornam-se mecanismos para o ensino e a persuasão. No conteúdo, pois a mais sublime das mensagens é a humildade, e o mais humildade dos homens é também o sublime Deus. A tensão entre a sublime mensagem da Salvação apresentada de maneira baixa se confunde com a mensagem da humildade sendo apresentada com um artifício retórico destinado a sublimidade.

Apresentando tamanho preparo em seu discurso, Santo Agostinho estaria utilizando dos mecanismos da retórica pagã para se aproximar de seu ouvinte e, enquanto o faz deleitar-se com o prazer das palavras, apresenta-lhes o evangelho que outrora o havia alcançado. Por vezes, multidões que compreendiam pouco ou nada do latim ouviam apaixonados os discursos dos oradores e os aplaudiam, não por causa de seus argumentos, mas pelo deleite em ouvi-los.⁶⁴ Agostinho se

⁶¹ Ibid., p.39

⁶² Ibid., p.43-45

⁶³ Ibid., p.45-47

⁶⁴ Ibid., pp. 34-35

apropriada disso, não para sofisticar sua mensagem – que já é sublime –, mas para aproximar o ouvinte da mensagem e convencê-lo do evangelho.

Um milênio depois, Petrarca separou o Santo do Agostinho. Ele não admirava os sermões ou escritos agostinianos pela sua acurácia teológica, mas pela sua habilidade retórica.⁶⁵ Ele não estaria preocupado, por exemplo, no *que* Agostinho dizia, mas em *como* Agostinho dizia. Ademais, o Bispo de Hipona dialogava com a antiguidade clássica, objeto de estudo de Petrarca. Nenhuma surpresa, se olharmos para o italiano como uma das figuras centrais do humanismo renascentista do século XIV. Estes, segundo Kristeller, consideravam “a antiguidade clássica como modelo e medida para todas as atividades culturais”.⁶⁶ Um grande legado dos humanistas foi o resgate de antigos manuscritos, tanto latinos quanto gregos. Para estudar estes últimos, tornou-se importante e valorizado o estudo da língua grega; era comum que os interessados fossem ao Império Bizantino para aprender a nova (e antiga) língua.⁶⁷ A característica da análise humanista estava no destaque para a retórica e gramática, com ênfase na filologia. Petrarca tinha interesse, ao fim de sua vida, de estudar a Bíblia filologicamente, mas não foi capaz de fazê-lo por não conhecer suficiente o grego, hebraico e aramaico, i.e., as línguas originais nas quais a Bíblia foi escrita.⁶⁸

Outros, porém, aprenderam essas línguas e foram capazes de realizar a empreitada. A revalorização do grego e o novo estilo de tradução humanista (diferente do medieval, que traduzia palavra por palavra), abriu caminho para traduções dos pais da Igreja, tanto latinos quanto gregos.⁶⁹ Quanto a estes últimos, Ambrogio Traversari, no século XV, é um exemplo de tradutor, difundindo leituras como a de São Crisóstomo, Pseudo-Dionísio e outros.⁷⁰ Curiosamente, Ambrogio era um monge, o que indica a difusão dos saberes humanistas para outros ambientes que não as universidades. Desse modo, os pais da Igreja, recuperados inicialmente como modelos de retórica, tornaram-se “fornecedores de uma exegese essencial para a compreensão das Escrituras”.⁷¹

⁶⁵ HAMILTON, “Humanists and the Bible”, in: *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. pp.100-101

⁶⁶ KRISTELLER, *Tradição clássica e pensamento do renascimento*, p.99

⁶⁷ *Ibid.*, pp.100-101

⁶⁸ HAMILTON, “Humanists and the Bible”, p.101

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 101-102

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, p.101

Se os Pais da Igreja foram alvos iniciais dos métodos humanistas, o próximo alvo seria a Bíblia. As divergências entre traduções até então estabelecidas e as novas traduções feitas do grego em textos diversos geravam novas perguntas.⁷² Seria a Vulgata uma boa tradução? O quanto dela é de fato autoria de São Jerônimo e o quanto foi absorvido de traduções que circulavam durante o quarto século? A partir daí, vários empreendimentos de tradução da Bíblia das línguas originais começaram a ser feitos – alguns conectados, outros isolados. Foi o caso de Gionnozzo Manetti, um leigo que aprendeu hebraico nas comunidades judaicas europeias e traduziu o livro dos Salmos, encontrando divergências entre a sua tradução e a Vulgata.⁷³ Na Universidade de Toledo, na Espanha, um empreendimento de tradução poliglota estabelecia lado-a-lado versões da Bíblia em grego, hebraico e latim.⁷⁴ Lorenzo Valla, que segundo Hamilton foi pioneiro em questionar a autoria completa de Jerônimo sobre a Vulgata, não traduziu o Novo Testamento, mas tinha notas e mais notas de seus estudos sobre o grego e a Bíblia.⁷⁵ Valla dava tanta importância ao grego que criticava pais da Igreja como Agostinho por se contentarem com o latim e não darem a devida atenção à língua original do Novo Testamento.⁷⁶ Seu método de tradução era interessante: ele, além de considerar o contexto, comparava os textos bíblicos com textos contemporâneos não-bíblicos para entender o uso das palavras na época em que foram escritas.⁷⁷ Valla não teve o apoio de seus contemporâneos do meado do século XV, que discordavam de seus métodos. Seu trabalho, porém, foi encontrado em um convento meio século depois por um famoso neerlandês, que na primeira década do século XVI publicou suas anotações.⁷⁸

Erasmus de Roterdã aplicou os métodos de Lorenzo Valla para publicar a sua tradução do Novo Testamento. Inicialmente, reuniu os manuscritos originais para publicar uma versão em grego e então traduzi-la para o latim, publicando o *Novum Instrumentum*.⁷⁹ Uma diferença crucial entre a tradução erasmiana e as demais: enquanto Erasmo buscava expor contradições na Vulgata de Jerônimo e propor uma nova versão da Bíblia, em maior concordância com os originais

⁷² Ibid., p. 102

⁷³ Ibid., pp. 102-104

⁷⁴ Ibid., pp. 106-107

⁷⁵ Ibid., pp.104-105

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid., pp.111-112

gregos, outras traduções buscavam expandir os horizontes da linguística para aperfeiçoar e estabelecer a Vulgata. Um exemplo disso está na passagem de 1 João 5.7, onde há na Vulgata uma referência à Trindade. A maioria dos manuscritos gregos não traz este trecho e, por isso, Erasmo não a inseriu na sua publicação. Os espanhóis citados anteriormente, quando publicaram o *Compendium*, não só incluíram este trecho em latim como traduziram-no para as outras línguas e incluíram como parte original do texto bíblico.⁸⁰ Estava em jogo mais do que a tradução da Bíblia, mas o questionamento ou a manutenção da Vulgata de São Jerônimo como a verdadeira versão da palavra de Deus.

Mas se haviam divergências, haviam também aproximações. Algo em comum entre os empreendimentos de tradução supracitados é o uso do latim como língua final. Buscava-se uma melhor compreensão do grego, hebraico e aramaico para uma versão mais acurada da Bíblia latina. Isso indica que a preocupação principal era acadêmica e não destinar a Bíblia ao público comum que não compreendia a língua dos acadêmicos. Por mais que Erasmo em seu livro *Enchiridion* expusesse a importância do cristão leigo conhecer a Bíblia como uma arma contra as tentações, ele mesmo não publicara nenhuma tradução em língua vernacular.⁸¹ Pode-se inferir, portanto, que o objetivo comum das traduções até então era a precisão acadêmica.

O objetivo acadêmico, porém, se transformou em inspiração para a tradução vernacular. É justamente o que vemos com as traduções para o alemão, com Lutero, e inglês, com Tyndale. Hamilton chama atenção para um aspecto abandonado nas traduções protestantes quando comparadas com os objetivos de Valla e Erasmo: a imparcialidade doutrinária.⁸² Mesmo com o objetivo de se contrapor à Vulgata, o *Novum Instrumentum* foi concebido para a Igreja Católica, e não para se contrapor a ela. Encontramos o oposto disso nas traduções protestantes, que projetam o seu conjunto doutrinário à tradução.⁸³ Um exemplo

⁸⁰ Ibid., pp.108,111

⁸¹ DANIELL, *William Tyndale*, pp.64-70

⁸² "The Vulgate was discredited and was replaced by new translations such as the German version by Luther. What was abandoned in this process was the doctrinal impartiality with which Valla and Erasmus had treated the Bible" Ibid., p.113

⁸³ Com isso, não queremos dizer que a Bíblia católica é pura, tampouco negar isso. Questões como essa fazem parte do foro íntimo da fé cristã, seja católica ou protestante. O objetivo da afirmação é contrapor os objetivos das traduções da Bíblia. A empreitada de Erasmo tinha objetivos acadêmicos, de modo a propor uma melhor tradução do texto grego ao latim. As traduções protestantes usavam a linguagem para afastar-se do imaginário católico, nem que para isso usassem interpretações particulares de determinados trechos. Veremos isso com mais detalhes no próximo tópico deste capítulo.

é a tradução luterana da carta aos Romanos, que adiciona o termo *somente* ao trecho “o homem é justificado pela fé” do capítulo 3, não presente no original grego tampouco na versão latina.⁸⁴ Ele está, com isso, projetando na Escritura sua percepção doutrinária da justificação pela fé somente. O leitor comum, que não conhece grego, não saberá que o Apóstolo Paulo não usou esta palavra ao escrever a carta aos Romanos, e não perceberá que Lutero está propondo tanto uma tradução quanto uma interpretação do texto paulino. Isso se soma a uma divergência central na percepção da Bíblia que tinham os protestantes: ela não era um exemplo de literatura antiga, como pensava Petrarca, tampouco apenas um texto antigo que deveria ser lido e interpretado conforme seu contexto histórico, mas um livro endereçado aos leitores de qualquer época como a própria voz de Deus, de modo que o Senhor falaria a qualquer fiel que lesse as Escrituras, segundo a iluminação do Espírito Santo.⁸⁵ Na mentalidade luterana, cabia ao tradutor proporcionar ao leitor uma facilidade no entendimento da Escritura, de modo que este pudesse ter um fácil acesso à voz de Deus; adicionar uma palavra para facilitar o entendimento, portanto, não seria um problema.

Lutero, porém, ainda que tido com o primeiro dos evangélicos, é uma exceção à regra. A maioria dos protestantes de renome eram acadêmicos e humanistas, ao contrário do monge agostiniano. Vemos isso ao contrastar o apreço que Lutero e Tyndale tinham quando a Erasmo. O primeiro não nutria nenhum tipo de afinidade, pelo contrário, como aponta Lucien Febvre, criticava-o, ainda que, na concepção geral, a imagens dos dois eram vinculadas.⁸⁶ O segundo, porém, tinha-o como inspiração intelectual.

William Tyndale não foi um monge, mas um acadêmico. O inglês adquiriu em Oxford seu título de *Master of Arts*, o equivalente a um mestrado, no período em que a universidade estava passando por uma forte influência humanista.⁸⁷ Mesmo tendo estudado em um departamento fortemente influenciado pela teologia escolástica, marcado pelas interpretações alegóricas, Tyndale estudou o *trivium* e *quadrivium*, além de aprender novas línguas enquanto estava por lá –

⁸⁴ Lutero explica seus motivos para optar por essa tradução em uma carta aberta escrita em 1530, disponível em alemão e traduzida para o inglês em: <<http://www.bible-researcher.com/luther01.html>> (último acesso, 27/05/2020)

⁸⁵ HAMILTON, “Humanists and the Bible”, p. 113

⁸⁶ FEBVRE, *Martinho Lutero*, pp.143-154

⁸⁷ DANIELL, *William Tyndale*, pp.27-32

isso inclui o grego. Quando ele se formou, em 1515, Erasmo ainda não havia publicado o *Novum Instrumentum*, de 1516, mas é difícil crer que o inglês não lera do neerlandês.⁸⁸ Este publicara um manual de retórica chamado *De Copia* em 1512, instruindo seus leitores às diversas formas de se escrever algo. Um dos exercícios, por exemplo, solicitava 1050 formas diferentes de se escrever a frase “*Your letter has delighted me very much*”.⁸⁹ Daniell aponta a probabilidade de Tyndale ter traduzido, mas não publicado, o *Enchiridion*, já depois de formado e possivelmente ordenado como sacerdote.⁹⁰

William Tyndale não foi só um acadêmico, mas também um devoto e, possivelmente, um reformista. Ele cresceu em Gloucestershire, um condado inglês marcado pela fabricação de roupas – seus irmãos mais velhos, inclusive, tinham ligações com o negócio.⁹¹ A região foi influenciada um século e meio antes por John Wycliff, e a associação entre os trabalhadores das fábricas de roupas e os Lolardos era grande à época.⁹² Pelo ambiente que cresceu e estudou, a ideia de *reform* não estava longe dele. Quando as ideias de Lutero atravessaram as águas e chegaram à Inglaterra, o que era *reform* tornou-se em *Reformation*.⁹³

Como devoto, Tyndale não teria problemas em inspirar-se no Agostinho de Lutero. Como acadêmico, não havia nenhum impedimento em apreciar o Agostinho de Petrarca. O inglês une o Santo ao Agostinho quando ele mesmo realiza uma tarefa muito parecida àquela realizada pelo Bispo de Hipona: ambos se propunham a levar a mensagem de salvação a um povo que julgavam caminhar perdidos, longe de Deus e rumo ao inferno. Agostinho evangelizava os pagãos; Tyndale, os católicos. Este levava o ideário evangélico – que seria, para ele, a forma correta de se ler, interpretar e viver os ensinamentos de Jesus – aos adeptos da religião tradicional. E do mesmo modo como Agostinho não seria ouvido caso não ajustasse linguagem para atrair seus ouvintes, Tyndale não teria atenção se não usasse de uma estratégia para cumprir o mesmo objetivo. No sermão analisado por Auerbach, Agostinho não precisa refutar abertamente o paganismo para negá-lo: ele o faz apresentando a doutrina cristã e levando o ouvinte a abandonar os

⁸⁸ Ibid., pp.37-48

⁸⁹ Ibid., p.42

⁹⁰ Ibid., pp.70-74

⁹¹ Ibid., pp.9-21

⁹² Ibid.

⁹³ A diferença entre os termos *reform* e *reformation* foi explicada na Introdução.

pensamentos contrários. Tyndale, do mesmo modo, não precisava negar abertamente a religião tradicional, mas, antes, descobrir o mecanismo necessário para apresentar o ideário evangélico para proporcionar ao ouvinte a chance de abandonar suas crenças contrárias ao que for apresentado. Agostinho usou o discurso; Tyndale, a Bíblia.

O reformador realiza as mesmas duas etapas de convencimento de Agostinho: primeiro, ele convence a ouvi-lo para, então, convencê-lo de suas doutrinas. Para isso, Tyndale não usava a oratória, mas a escrita. Aliás, “Tyndale escreveu em inglês”⁹⁴, um idioma não usual à academia e que nos indica uma dimensão intencional em seus escritos: foram endereçados ao povo inglês, não importando se o leitor é um acadêmico, trabalhador braçal, leigo ou sacerdote. Tyndale usa todo o aparato acadêmico que aprendera na universidade e em suas leituras particulares para tirar a Bíblia da academia. Nesse sentido, ele se difere de Wycliff, que um século e meio antes traduzira do latim para a língua inglesa. A versão que Tyndale apresenta é academicamente sofisticada, tanto na tradução do grego erasmiano quanto nas adaptações para a língua inglesa. Com isso, porém, se propõe isentar teologicamente a empreitada do reformador. Pelo contrário, é justamente por meio desse aparato retórico que ele pode convencer o seu leitor de suas novas doutrinas. Se Tyndale realmente leu *De copia* de Erasmo, então ele sabia 1050 maneiras de escrever uma frase. Ora, alguém instruído com essa versatilidade de escrita é capaz de projetar na tradução sua interpretação ao mesmo tempo que está sendo fiel aos originais.

O objetivo deste tópico foi apresentar as possíveis influências intelectuais de Tyndale. Em Agostinho, talvez o Pai da Igreja mais apreciado pelos reformadores, viu-se o uso da retórica para o convencimento dos pagãos ao evangelho. A partir daí, viu-se o uso de fontes eclesiásticas, como as obras da Patrística e a Bíblia, como objeto de estudo dos métodos humanistas. Com isso, percebeu-se uma ideia já difundida na Europa do século XV de tradução da Bíblia – mas para fins acadêmicos. O NT grego de Erasmo inspira, ainda que esse não fosse o objetivo, Lutero e Tyndale a traduzirem a Bíblia para o seu próprio idioma, levando-a para fora da academia e estendendo-a ao povo como modo de evangelização. O que pretendemos no próximo tópico deste capítulo é analisar o

⁹⁴ DANIELL, *William Tyndale*, p.45

NT traduzido por William Tyndale e entender os mecanismos retóricos usados para atrair seu público à sua mensagem.

3.2

Os mecanismos de tradução de Tyndale