UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

Entre o dito e o maldito:

*Humanismo erasmiano, ortodoxia e heresia nos processos de
confessionalização do Ocidente, 1530-1685*

Rui Luis Rodrigues

Tese Apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em História Social
do Departamento de História da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo,
para obtenção do título de Doutor em História Social

Orientador: Prof.^a. Dr.^a. Laura de Mello e Souza

São Paulo

2012

*A minha esposa Cilene,
cujo amor foi farol durante as incertezas desta pesquisa,
e a meu filho Filipe, que deixou de ser criança enquanto estas páginas eram escritas.*

O Deus de quem tu és o herege e eu sou o crente.

Guerra Junqueiro, *A velhice do Padre Eterno* (1885)

Agradecimentos

Chega-se ao final de um trabalho como este cumulado de dívidas. Na impossibilidade de saldá-las, deixo registrado meu testemunho de gratidão.

À Profa. Laura de Mello e Souza, sou grato pela orientação sempre cordial e segura; por conjugar tão bem erudição e humanidade; e pela contribuição imensa que prestou não apenas a esta tese, mas à minha formação.

Aos professores Íris Kantor e Modesto Florenzano, agradeço pelas arguições ricas com que me presentearam em meu exame de Qualificação. Sou grato também à Prof^a. Íris por me ter sugerido, ainda na graduação, o trabalho com o humanismo erasmiano, e por ter orientado com dedicação e paciência minhas primeiras investigações.

Minha gratidão aos demais professores do Departamento de História da FFLCH/USP. Com vocês, na diversidade de abordagens e de objetos de pesquisa, aprendi a pensar como historiador.

Aos amigos, de perto e de longe, recentes e de longa data, devo mais do que posso expressar. Como essa é uma dívida venturosa, sou feliz por me reconhecer em débito.

Agradeço ao CNPq por ter tornado possível esta pesquisa através de uma bolsa de Doutorado.

Minha maior dívida é para com minha família. Cilene e Filipe, sem o apoio de vocês eu não teria conseguido. Vocês suportaram minhas ausências e sacrificaram fins de semana para que eu pudesse realizar este trabalho; enquanto isso, continuaram, o tempo todo, a encher minha vida de amor e de alegria. Vocês dois são o tempo presente ao qual este historiador gosta sempre de retornar.

RESUMO

Esta tese procura estudar as relações entre o humanismo erasmiano e os processos de confessionalização desenvolvidos no contexto da Europa ocidental a partir da década de 1530. Um dos pressupostos da investigação é a existência de grande distância entre as perspectivas de Erasmo, moldadas segundo as noções de *minima dogmata* (a definição de um conjunto de dogmas reduzido ao mínimo essencial) e de condescendência para com as diferenças secundárias de doutrina dentro da fé cristã, e a atitude que norteou os processos confessionais, assinalada pelo enrijecimento doutrinário e pela multiplicação de dogmas.

Apesar dessa distância, o humanismo erasmiano foi elemento importante na configuração da atitude confessional, tanto pela centralidade que deu à pregação enquanto instrumento catequético, quanto pelo estímulo que proporcionou à abordagem filológica nos estudos bíblicos. Nesse processo frustrou-se o projeto da *minima dogmata*: a multiplicação de dogmas trouxe, também, a multiplicação das acusações de heresia.

Esse resultado ambíguo nos ensina algo sobre as ambiguidades de Erasmo e do seu humanismo. Ambos encontravam-se num contexto de enormes mudanças em todas as áreas, mas ligavam-se profundamente a estruturas sociais e a formas de pensamento do passado. A luta de Erasmo contra a tirania, marcada pela defesa dos antigos privilégios dos *ordines* contra as intromissões da centralização política, representou uma apropriação criativa dos valores que caracterizaram, cento e cinquenta anos antes, o humanismo cívico florentino; mas se revelou também um programa desprovido de qualquer viabilidade.

Como humanista, Erasmo procurava adequar o mundo ao livro (à sabedoria dos Antigos, somada à sabedoria da fé cristã); nesse processo, deu respostas inadequadas aos problemas de sua própria época. Situado num momento de contrastes, na confluência de dois mundos e pertencendo, por formação e por convicção, ao mundo que se dissolvia, o humanismo erasmiano nos ensina muito, tanto sobre as estruturas do mundo medieval em crise como sobre as novas realidades que despontavam.

Palavras-chave: Erasmo, humanismo erasmiano, confessionalização, ortodoxia, heresia.

E-mail para contato: ruiluis@msn.com

ABSTRACT

This thesis aims to study the relations between Erasmian humanism and the processes of confessionalization developed in Western Europe context from the 1530s. One of the assumptions of the research is that there are great distances between the perspectives and ideas of Erasmus, molded according to the notions of minimal dogmata (defining a set of dogmas reduced to a minimum) and condescension toward the minor differences of doctrine within the Christian faith, and the attitude that guided these confessional processes, marked by doctrinal rigidity and by multiplication of dogmas.

This distances notwithstanding, Erasmian humanism was an important element in shaping the confessional attitude, both by the centrality that it gave to catechetical preaching and by the stimulus to philological approach in biblical studies. But the project for *minima dogmata* was thwarted; the multiplication of dogmas brought also the multiplication of heresy's accusations.

This ambiguous outcome teaches us something about the ambiguities of Erasmus and his humanism. Both were in a context of profound changes in all areas; but both were deeply linked to social structures and ways of thinking of the past. Erasmus's struggle against tyranny, marked by the defense of *ordines*'s ancient privileges against the intrusions of political centralization, represented a creative appropriation of the values of old Florentine civic humanism; but it also revealed a program lacking any viability.

As a humanist, Erasmus sought to adapt the world to the book (the wisdom of the Ancients, and the wisdom of the Christian faith); in doing so, Erasmus gave inadequate answers to the problems of his own time. Set in a time of contrasts, at the confluence of two worlds and belonging, by formation and conviction, to the fading world, Erasmian humanism teaches us a lot about the structures of the medieval world in crisis, and about the new realities that was about to breaking out.

Keywords: Erasmus, Erasmian humanism, confessionalization, orthodoxy, heresy.

Contact: ruiluis@msn.com

SUMÁRIO

Introdução	13
 Parte I: O humanismo erasmiano: rupturas, continuidades, especificidades	 29
Capítulo 1	
<i>O humanismo erasmiano entre o novo e o antigo</i>	<i>30</i>
1.1 Os estudos em torno do humanismo erasmiano: transformações	30
1.2 Definição e tónicas fundamentais do humanismo erasmiano	44
1.2.1 Uma definição ampla	43
1.2.2 O espiritualismo	46
1.2.3 Evangelismo e “vetus theologia”: a tónica do retorno “ad fontes” e as relações entre teologia e erudição humanística	63
 Capítulo 2	
<i>A especificidade do humanismo erasmiano</i>	<i>103</i>
2.1 O humanismo erasmiano entre a <i>respublica litterarum</i> e a <i>respublica christiana</i>	103
2.1.1 O antigo no novo: a leitura erasmiana da <i>imitatio</i>	107
2.1.2 O novo no antigo: a fé cristã em moldura clássica segundo o <i>Conuiuium religiosum</i>	120
2.2 Os enraizamentos sociais do humanismo erasmiano	131
 Capítulo 3	
<i>Concepções políticas entre humanismo cívico e humanismo erasmiano</i>	<i>149</i>
3.1 A leitura crítica do pensamento político erasmiano	151
3.2 De Renaudet a James Tracy: Erasmo e a observação perspicaz da realidade	168
3.3 Erasmo e a <i>respublica christiana</i>	190
3.3.1 A noção de <i>respublica christiana</i> na longa duração	190

3.3.2 A metáfora organológica	198
3.3.3 Defesa da concepção organológica no <i>Enchiridion Militis Christiani</i>	207
3.3.4 A representação da sociedade cristã na <i>Epistola ad Paulum Volsium</i>	216
3.3.5 Espelhos de príncipe, reflexos da sociedade	232
3.4 Erasmo e a autoridade imperial	248
3.4.1 Defesa erasmiana do Império no <i>De precellentia postestatis imperatoriae</i> de Jacob Anthoniszoon	251
3.4.2 A recusa à tirania como fulcro das concepções cívicas de Erasmo	256
3.4.3 A crítica erasmiana à ideia de Império universal	268
3.4.4 O Império na maturidade do pensamento erasmiano	282
3.5 O humanismo cívico florentino no horizonte do humanismo erasmiano	288
 Capítulo 4	
<i>O humanismo erasmiano entre pedagogia e catequese</i>	310
4.1 Lugar e base da pedagogia na perspectiva erasmiana	315
4.2 Os vínculos entre pedagogia e catequese na perspectiva erasmiana	318
4.3 A catequese erasmiana entre <i>rhetorica</i> e <i>doctrina</i>	328
4.4 O sermão como <i>locus</i> da catequese	350
4.5 Desdobramentos	361
 Parte II: O humanismo erasmiano na tensão dos processos confessionais	369
 Capítulo 5	
<i>Uma tentativa de compreensão dos processos de confessionalização</i>	370
5.1 O fenômeno confessional: suas interpretações, sua semântica	372
5.1.1 A primavera sangrenta das modernas confissões de fé	372
5.1.2 (Auto)interpretações historiográficas	377
5.1.3 Interpretações posteriores	385
5.2 A “teoria da confessionalização”: origem, recepção, avaliação crítica	388
5.2.1 Nos quadros de uma avaliação mais ampla sobre o poder	388
5.2.2 A teoria da confessionalização	394

5.2.3 Observações críticas sobre a teoria da confessionalização	420
5.3 O humanismo erasmiano e os processos de confessionalização	443
Capítulo 6	
<i>Apropriações e contrapontos</i>	453
6.1 Sobre leituras e apropriações	458
6.1.1 O trabalho criativo da leitura	458
6.2 Apropriações: a leitura goesiana do humanismo erasmiano	467
6.2.1 O autor e sua obra: Góis e o <i>Fides, religio moresque Aethiopum</i> (1540)	467
6.2.2 Legitimação da autoridade no escrito de Góis	472
6.2.3 O problema central: a falta de unidade entre os cristãos	474
6.2.4 A proposta de Góis para a unidade cristã	478
6.2.5 Especificidades na apropriação do humanismo erasmiano por Damião de Góis	485
6.3 Contrapontos: Bodin ou Os limites do humanismo erasmiano	495
6.3.1 Erasmo e a tolerância	497
6.3.2 A lição de Bodin no <i>Heptaplomeres</i>	499
Capítulo 7	
<i>Entre o dito e o maldito:</i>	
<i>filologia, confessionalização e a metamorfose da heresia</i>	518
7.1 A heresia: antiga questão, novo contexto	521
7.1.1 A heresia no horizonte cristão	521
7.1.2 Transformações	525
7.2 A delimitação confessional, a heresia e as dinâmicas do poder	534
7.2.1 A gramática da fé	534
7.2.2 A teologia nas teias do poder	537
7.3 Entre o dito e o maldito	541
7.3.1 Entre discurso e vida	541

7.3.2 O medo do mal-dizer	544
Capítulo 8	
<i>Um mundo que se foi:</i>	
<i>Estado, secularização e crise do humanismo erasmiano</i>	547
8.1 Vinho velho em odres novos	554
8.1.1 Crise da <i>respublica christiana</i> e busca por soluções	554
8.1.2 A face malévola da <i>respublica</i> e sua superação	557
8.2 O eclipse do humanismo erasmiano	562
8.2.1 Apaixão pelos arrazoados	563
8.2.2 Ambiguidade e culpa	567
8.2.3 O fim	573
Conclusão	573
Bibliografia	580

Tábua

de

Abreviações

<i>Allen EE</i>	P. S. ALLEN (ed.), <i>Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami denuo reconditum et auctum per P. S. Allen</i> . Oxford: Oxford University Press, 12 vols., 1906-1965
<i>ASD</i>	<i>Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata</i> . Amsterdam/Oxford: North Holland Publishing Company, 1969 – , vários volumes
<i>BJ</i>	<i>Bíblia de Jerusalém</i> . Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002 (5ª. impressão, 2008)
<i>CWE</i>	<i>Collected Works of Erasmus</i> . Toronto: University of Toronto Press, 1975 – (vários volumes).
<i>DBSJ</i>	<i>Detroit Baptist Seminary Journal</i>
<i>DS</i>	Dentzinger-Schönmetzer. <i>Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> (várias edições; a numeração nas referências segue a ordem dos parágrafos). Para a mais recente edição em português, ver Dentzinger, Heinrich e Hünemann, Peter. <i>Compêndio dos Símbolos, Definições e Declarações de Fé e Moral</i> . Tradução. São Paulo: Loyola, 2007.
<i>LAFFONT</i>	BLUM, Claude, GODIN, André, MARGOLIN, Jean-Claude et MÉNAGER, Daniel (ed.). <i>Érasme: Éloge de la folie, Adages, Colloques, Réflexions sur l'Art, l'Éducation, la Religion, la Guerre, la Philosophie, Correspondance</i> . Tradução. Paris: Robert Laffont, 1992
<i>LB</i>	LECLERC, Jean (ed.) <i>Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognovit Ioannes Clericus</i> . Leyden: 10 vols., 1703-1706
<i>LS</i>	LIDDEL, Henry George, e SCOTT, Robert. <i>A Greek-English Lexicon</i> . With a Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996
<i>NI</i>	Erasmus von Rotterdam. <i>Nouum Instrumentum</i> . Basel: 1516. Faksimile-Neudruck mit einer historischen, textkritischen und bibliographischen Einleitung von Heinz Holeczek. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag – Günther Holzboog GmbH & Co., 1986
<i>OLD</i>	<i>Oxford Latin Dictionary</i> . Oxford: Clarendon Press, 1968

<i>PG</i>	MIGNE, Jacques Paul (ed.) <i>Patrologiae Graecae Cursus Completus</i> . Paris: Garnier, 1857-1866, 161 vols.
<i>PL</i>	MIGNE, Jacques Paul (ed.) <i>Patrologiae Cursus Completus (Series Latina)</i> . Paris: Garnier, 1844-1865, 217 vols.
<i>NDITNT</i>	COENEN, Lothar e BROWN, Collin (ed.). <i>Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento</i> . Tradução. São Paulo: Vida Nova, 4 vols., 1983
<i>TCE</i>	<i>The Catholic Encyclopedia</i> . New York: Robert Appleton Company, 15 vols., 1907-1912.
<i>VL</i>	<i>Vulgata Latina</i> . Madrid: BAC, 1991

INTRODUÇÃO

“(...) o primeiro dever do historiador (...), reside na pesquisa das forças, de todas as forças que contribuíram à elaboração do mundo no qual vivemos.”

Paolo Prodi¹

Compreender sua própria época é o desejo que subjaz os esforços de todo historiador, tomados os cuidados necessários para se evitar o pecado do anacronismo. Nesse sentido, a compreensão de muitas de nossas mazelas atuais – da emergência dos fundamentalismos aos difíceis diálogos culturais, da crise dos modelos nacionais de Estado à configuração de novas relações econômicas em nível global – passa pelo gargalo representado pelas mudanças introduzidas no cenário mundial ao longo do século XVI.

Compreender o século XVI, por seu turno, exige levarmos em conta esses dados que, no contexto da modernidade, aprendemos a chamar de “religiosos”. De há muito que a análise e a compreensão dos fenômenos religiosos foi integrada às preocupações dos historiadores. Começando pelo papel central desempenhado pela religião na formação das “psicologias coletivas”, como diria Lucien Febvre, e prosseguindo, depois, para tentativas de se penetrar nas “mentalidades” e sondar as estruturas profundas que, em certos casos, permaneceram singularmente inalteradas por muito tempo, esse foi um percurso importantíssimo que, mesmo tendo apresentado em alguns momentos exageros inevitáveis, deu à compreensão dos elementos de natureza religiosa um local inegável nos quadros da história social. Superados os exageros do passado pela maturidade que só a prática traz ao ofício, o percurso a que me referi isolou-nos, para sempre, da antiga maneira positivista de compreender a história.

¹ PRODI, Paolo. “‘Réforme catholique et Contre-Réforme’: le binôme de Jedin et l’historiographie italienne”. In _____. *Christianisme et monde moderne: Cinquante ans de recherches*. Tradução. Paris: Gallimard/Seuil, 2006, pp. 85-99, aqui p. 99.

A presente tese procura se inserir nesse esforço que, para entender as principais dinâmicas históricas dos inícios da modernidade, concede aos códigos religiosos um lugar importante ao lado de outros dados da existência social. O objeto desta pesquisa não é novo: o humanismo erasmiano foi alvo de extensas investigações ao longo do último século. A mera consulta dos repertórios bibliográficos preparados por Jean-Claude Margolin serve tanto para nos certificar disso quanto para nos intimidar.²

Minha intenção inicial era estudar o fenômeno erasmiano numa chave que me parecia pouco explorada: sua relação com os processos confessionais surgidos a partir do rompimento da unidade religiosa do ocidente. Eu me perguntava, especialmente, pelo papel desempenhado pelo humanismo erasmiano diante desse acelerado processo de enrijecimento confessional que se observa na Europa a partir da década de 1530, com a multiplicação de confissões de fé que expressavam as concepções doutrinárias dos novos grupos religiosos surgidos no cristianismo ocidental. Esse ambiente todo, de marcada valorização do detalhamento dogmático, me parecia bastante alheio às concepções de Erasmo, para quem o conjunto de dogmas do cristianismo deveria ater-se ao essencial (chamava-se a isso *minima dogmata*) a fim de viabilizar o consenso da cristandade.

Por outro lado, como é notório, o fenômeno confessional se tornou, a partir de fins da década de 1970, alvo de uma importante vertente da historiografia modernista, sobretudo a partir das contribuições de alguns historiadores alemães. A chamada “teoria da confessionalização” me parecia aproximar duas linhas de força que eu considerava fundamentais para a compreensão da história da época moderna: de um lado o elemento religioso, entendido como “chave hermenêutica” indispensável para a compreensão da sociedade ocidental nesse momento específico; e de outro o elemento político, em especial aquele decorrente de um movimento perceptível na Europa como um todo e caracterizado pelo estabelecimento de Estados territoriais com alto índice de centralização. Como é óbvio, em se tratando dos inícios da modernidade esses elementos nunca poderiam ser pensados isoladamente.

² MARGOLIN, Jean-Claude. *Bibliographie érasmiennne I: Quatorze années de bibliographie érasmiennne (1936-1949)*. Paris: J. Vrin, 1969 (432 pp.); _____. *Bibliographie érasmiennne II: Douze années de bibliographie érasmiennne (1950-1961)*. Paris: J. Vrin, 1963 (204 pp.); _____. *Bibliographie érasmiennne III: Neuf années de bibliographie érasmiennne (1962-1970)*. Paris: J. Vrin, 1977 (866 pp.); _____. *Bibliographie érasmiennne IV: Cinq années de bibliographie érasmiennne (1971-1975)*. Paris: J. Vrin, 1997 (628 pp.).

Outro de meus objetivos era compreender como o humanismo erasmiano foi recepcionado em múltiplos ambientes de vivência e de inquietação religiosa; como seu ideário foi lido, incorporado e transmitido. Sabendo da insuficiência de antigas análises que buscavam encontrar nos leitores de Erasmo apenas vestígios da “influência” do humanista ou mesmo de “dissimulações” (a leitura camuflada de um Erasmo que, ao longo do século XVI, passou de autor mais impresso para *auctor damnatus primae classis*, como nos informa Marcel Bataillon),³ minha intenção era estudar esses esforços de leitura numa chave mais respeitosa para com seus realizadores: a partir das sugestões teóricas colocadas pela filosofia hermenêutica, especialmente a noção gadameriana de “fusão de horizontes”, eu pretendia sondar as maneiras pelas quais o ideário erasmiano foi lido e apropriado por diferentes círculos.

Interessava-me também considerar os resultados dessas variadas tentativas de leitura e de apropriação do humanismo erasmiano nas relações com esse instrumento típico da época confessional que foi a aplicação do designativo “herege”, rótulo utilizado ao longo dos debates religiosos quinhentistas para nomear realidades díspares. Sabemos que a noção de ortodoxia expressa sempre um ponto de vista, funciona dentro do campo de autoridade de quem a formula e define, desde logo, aquele que será o “herege”; mas eu me perguntava se esse rótulo não teria sofrido, nas polêmicas de inícios da modernidade, uma modificação profunda em relação à sua já longa presença no seio da cristandade, e se o humanismo erasmiano teria desempenhado algum papel nessa eventual metamorfose.

Como geralmente acontece em investigações relativamente longas, a própria pesquisa mostrou-me a necessidade de redefinir alguns objetivos e redimensionar toda a empreitada. Sobretudo o tema das “apropriações” do humanismo erasmiano revelou-se amplo demais à medida que eu entrava em contato com a bibliografia de base. Descobri que, nesse aspecto, seria virtualmente impossível tratar, mesmo que apenas exemplarmente, dos três principais centros confessionais do século XVI (o catolicismo tridentino, o luteranismo e o calvinismo), como era minha intenção original. Mas eu estava convencido de que uma compreensão mais clara das dinâmicas apropriativas que governaram as leituras da obra erasmiana seria importante para o estudo da fortuna

³ BATAILLON, Marcel. *Erasmo y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Tradução. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2ª. edição corrigida e aumentada, 1966 (reimpressão 1996), p. xiv.

desse humanismo. Procurei, portanto, reduzir meu foco de forma a contemplar ao menos em parte esse objetivo.

O próprio humanismo erasmiano se revelou para mim como um fenômeno mais complexo e fascinante, à medida que me aprofundava não apenas na bibliografia sobre ele mas, especialmente, na leitura das minhas fontes principais. Tanto o universo desvelado pela pesquisa como a oportunidade de dialogar criticamente com a bibliografia me convenceram da necessidade de consignar ao humanismo erasmiano uma abordagem mais rica, que não se restringisse apenas à sobrevivência desse humanismo sob diferentes formas em outros ideários a partir das leituras apropriativas.

Já a análise aprofundada da teoria da confessionalização convenceu-me da necessidade de criticar alguns aspectos desenvolvidos por essa abordagem. Sua concentração exagerada em modelos derivados de teorias sociológicas; sua pretensão de formular um esquema explicativo capaz de dar conta do fenômeno confessional como um todo; seu interesse em ressaltar o que se entendia ser o aspecto “modernizador” presente no processo confessional, interesse que se originou de percursos típicos da historiografia alemã sobre a época moderna: esses foram alguns dos primeiros incômodos que senti enquanto avançava na leitura desses estudos. Tornou-se claro para mim que a teoria da confessionalização não poderia ser um paradigma para minha pesquisa, mas apenas uma construção da qual poderia derivar subsídios a partir de um diálogo crítico intenso. Percebi que, para que fosse possível falar em “processo” de confessionalização, eu deveria pluralizar o termo “processo” e entendê-lo não à moda dessa historiografia alemã, que tende a vê-lo sob o prisma de um desenvolvimento marcado por alguma regularidade e coerência, mas em sua acepção mais simples, como sucessão de ações que, em momentos diferentes e de diferentes maneiras, somaram-se a outros fatores para conduzirem a resultados bastante semelhantes: em especial a uma maior concentração da autoridade secular nas mãos do governante (em locais onde essa concentração ainda não existia) e à implementação, em praticamente toda parte, de múltiplos e complexos mecanismos de controle social. Como pretendo demonstrar, podemos falar em “processos de confessionalização” para nos referirmos ao encadeamento de circunstâncias que levaram contextos diversos a resultados muito parecidos, marcados todos por uma exagerada valorização das confissões de fé; mas esses processos devem ser compreendidos em suas especificidades. A importância

assumida pela “confissão de fé” nesse momento parece-me inegável: todos os campos abertos pela controvérsia religiosa no século XVI europeu produziram seus instrumentos confessionais. Explicar essa importância continua sendo relevante e necessário. Mas não temos o direito, a partir das semelhanças porventura existentes nas mecânicas desses processos, de produzirmos explicações sintéticas (e altamente ideológicas) de fenômenos que, ao se concretizarem ao longo do contexto europeu em resposta a estímulos muito semelhantes, produziram, contudo, resultados marcados por soluções específicas e, em alguns casos, únicas. Se o sociólogo se apaixona quase sempre pelos grandes modelos e pelas explicações amplamente generalizantes, o historiador se sente melhor na atenção cuidadosa às especificidades.

Uma vez observados esses aspectos e devidamente alertado para equívocos prováveis e perigos sempre possíveis, percebi que a redefinição necessária não alteraria, fundamentalmente, as linhas de força definidas desde o início para a pesquisa. Persistia a intenção de analisar o humanismo erasmiano, de entendê-lo como fenômeno específico, de compreender seus diálogos com os múltiplos processos de enrijecimento confessional e as transformações resultantes desses contatos. Ficou clara para mim a participação que o humanismo erasmiano teve no encaminhamento desses processos confessionais; uma participação mais intensa do que se poderia imaginar, na medida em que esses processos podem ser vistos como resposta a indagações e preocupações levantadas por aquele humanismo. De igual modo cresceu ante meus olhos o desconforto do humanismo erasmiano em relação às transformações que se avizinhavam (especialmente no âmbito da centralização política, com a lenta mas progressiva restrição dos aspectos corporativos até então predominantes na sociedade ocidental, com seus diferentes *corpora* dotados de variados privilégios e seus múltiplos níveis de autoridade). Passei a ver em Erasmo, de forma sempre mais nítida, um comprometimento claro com estruturas da vida social europeia que, em breve, pertenceriam ao passado. A tese de um Erasmo “moderno”, consciente ou inconscientemente aceita por grande parte da historiografia, começou a me parecer cada vez menos digna de crédito. Por outro lado, as relações entre o humanismo erasmiano e determinadas dimensões da vida cívica, especialmente a valorização da “vida ativa”, da participação política clara (inspirada no modelo ciceroniano da *uita actiua*), me pareceram flagrantemente mal exploradas.

A Parte I deste trabalho, “O Humanismo Erasmiano: rupturas, continuidades, especificidades” (Capítulos 1 a 4) procura delinear nosso objeto de análise. O Capítulo 1, *O humanismo erasmiano entre o novo e o antigo*, começa com um balanço bibliográfico que tenta dar conta das transformações experimentadas pelos estudos em torno do humanismo erasmiano e compreender as diferentes perspectivas desenvolvidas pela historiografia sobre os fenômenos relacionados à divisão da cristandade ocidental no século XVI. A seguir, procuro considerar aqueles elementos do ideário erasmiano geralmente tidos como mais característicos desse humanismo, especialmente os chamados “espiritualismo” e “evangelismo”. Minha suspeita é que não basta retirar do humanismo erasmiano a paternidade desses conceitos e relacioná-los, como geralmente se tem feito, à *deuotio moderna* ou, de forma menos precisa, a algum “ambiente” do qual Erasmo seria herdeiro; é preciso atentar, tanto no humanismo erasmiano quanto na própria *deuotio moderna*, para as profundas permanências de antigos *topoi* e de práticas e convicções que, plenamente integradas no fluxo de tradições cristãs, dão substância às ideias que constituem esse humanismo. Ao tratar do “evangelismo”, debruço-me também sobre as relações do humanismo erasmiano com a escolástica, procurando demonstrar como, nesse humanismo, encontramos um projeto crítico, mas que não deve ser lido na antiga chave de oposição e de rompimento em relação ao passado. Essa, aliás, é uma chave de leitura que, frequentemente, permaneceu refém de interpretações apologéticas e da própria retórica presente no discurso humanista.

Investigar qual é a especificidade desse humanismo, aquele diferencial que permite, efetivamente, falar de um humanismo erasmiano, é a preocupação central do Capítulo 2, *A especificidade do humanismo erasmiano*. Minha hipótese é que podemos identificar esse traço distintivo na síntese, expressiva e singular, que ele realizou entre forma clássica e conteúdo cristão, entre a herança da Antiguidade e a mensagem do evangelho. Pretendo demonstrar, também, que existiu, na maneira com que Erasmo pensava essa relação entre cristianismo e tradição clássica, uma profunda continuidade: sua perspectiva não mudou fundamentalmente entre obras da juventude como o *De contemptu mundi* ou o *Antibarbarorum liber* e um texto da maturidade como seu colóquio *Ciceronianus*.

A singular habilidade com que Erasmo deu forma a essa síntese foi responsável apenas em parte pela enorme repercussão que suas formulações alcançaram. O

fenômeno erasmiano só pode ser plenamente compreendido por quem se debruça sobre seus profundos enraizamentos sociais. Assim, terminaremos o capítulo esboçando uma análise desses enraizamentos, a fim de descobrirmos o que o humanismo erasmiano deveu ao seu contexto específico (em especial ao seu contexto neerlandês), à sua inserção numa rede efetiva de relações que incluía a própria corte imperial, ao florescimento de um mercado editorial bastante agressivo e a uma situação social cada vez mais complexa na qual a respeitabilidade evocada por esse humanismo chegou a servir como disfarce confortável para heterodoxos de vários matizes.

O Capítulo 3, *Concepções políticas entre humanismo cívico e humanismo erasmiano*, trata das concepções cívicas de Erasmo como um aspecto que nos permitirá medir com precisão o que as transformações em gestação naquele tempo (inclusive no âmbito religioso) teriam representado para o humanismo erasmiano. Minha hipótese é que Erasmo encontrava-se profundamente ligado às estruturas organológico-corporativas então predominantes na sociedade europeia; sua defesa da fé cristã era, em essência, uma defesa da *respublica christiana* e seus vínculos com o Império eram todos pensados dentro dessa lógica que respeitava a existência dos múltiplos níveis de autoridade em torno dos quais se articulava essa *respublica*. Da nossa análise emergirá a compreensão que Erasmo tinha da sociedade cristã: uma sociedade basicamente estática, fundada na existência de múltiplos *ordines*. Ao longo do percurso, refletiremos também sobre as ligações entre o caráter cívico do humanismo erasmiano e a noção ciceroniana de *uita actiua*, que desempenhou um papel tão importante na constituição do humanismo cívico florentino. Minha hipótese, nesse particular, é que Erasmo realizou uma apropriação criativa do humanismo cívico florentino, conjugando a leitura dos clássicos e a relação com as antigas tradições comunais das cidades italianas, presentes naquele humanismo, à sua própria leitura dos Antigos e às tradições cívicas dos burgos neerlandeses. Essa leitura erasmiana do humanismo cívico florentino prestava-se ao contexto específico vivido pelo humanista, no qual tópicos como a luta contra a tirania, a defesa da liberdade e o apreço pela *uita actiua* não poderiam significar exatamente o mesmo que significaram em Florença, cento e cinquenta anos antes.

A primeira parte desta investigação encerra-se, no Capítulo 4 (*O humanismo erasmiano entre pedagogia e catequese*), com uma tentativa de sondagem das articulações que Erasmo construiu entre pedagogia, catequese e retórica. Os estudos

sobre a catequese em geral apontam suas origens no passado medieval e relacionam o grande impulso que a ação catequética recebeu no século XVI com o desenvolvimento dos catecismos luteranos a partir da metade final da década de 1520, até alcançar seu auge nas práticas pós-Trento que tiveram nos jesuítas seus mais comprometidos executores. Sem deixar de considerar os méritos de toda uma historiografia que tem partido desse esquema para entender a catequese como uma das formas mais significativas de disciplinamento social nos inícios da época moderna, pretendo mostrar como todo esse esforço catequético do século XVI deve muito ao humanismo erasmiano. A preocupação catequética nos levará ao estudo das relações que existiam para Erasmo entre catequese e retórica e à hipótese de que o sermão era, para o humanista, a principal ferramenta catequética.

Encerraremos o capítulo mostrando como todo o esforço erasmiano sobre esse tópico obteve um resultado inesperado, ao reforçar características que acabaram por produzir, a partir da década de 1530, as próprias formulações confessionais e a atitude de exaustivo detalhamento, típica dos processos de confessionalização. Por caminhos surpreendentes, as preocupações catequéticas de um Erasmo que pretendia a concórdia da fé na *respublica christiana* e que julgava que essa concórdia dependia de uma “*minima dogmata*” ajudaram a criar as condições para a multiplicação de confissões de fé cada vez mais detalhadas e, em consequência, cada vez mais aptas a produzirem cismas no tecido vivo da *respublica*.

Os quatro capítulos da Parte I nos permitiram conhecer melhor o humanismo erasmiano: suas ênfases específicas, sua profunda ligação com as estruturas sociais a partir das quais ele brotou e dentro das quais Erasmo defendeu a participação cívica e a importância da catequese para a *respublica christiana*. Na parte II (Capítulos 5 a 8) nossa atenção será atraída para as relações entre esse humanismo erasmiano e os processos confessionais em formação. O Capítulo 5 se ocupará dos “processos de confessionalização”, passando primeiramente em revista as interpretações tradicionais sobre o surgimento das modernas confissões de fé e discutindo, a seguir, a teoria sobre a confessionalização. Após traçarmos a gênese dessa teoria e conhecermos suas raízes em percursos muito particulares da moderna historiografia alemã, procurarei oferecer uma crítica a esse paradigma teórico que nos permita identificar em que sentido podemos falar de “processos de confessionalização”. Finalmente, encerrarei o capítulo

procurando esclarecer melhor, a partir da compreensão adquirida sobre o fenômeno confessional, a participação do humanismo erasmiano em sua formação.

O Capítulo 6, “Apropriações e contrapontos”, reflete sobre o problema das apropriações do humanismo erasmiano, tema presente desde o início de minha investigação mas que, como já observei, passou por um significativo redimensionamento. A análise se concentrará em dois casos. No primeiro, onde mais claramente se poderia falar de “apropriação”, debruço-me sobre a tentativa do humanista português Damião de Góis, em sua obra *Fides, religio moresque Aethiopum* (1540)⁴, de promover a inclusão da Igreja etíope no seio da Igreja Católica; tento discernir, nesse trabalho, como Góis repercutiu a noção de *condescendência* erasmiana para com possíveis divergências a respeito de tópicos da fé cristã considerados como secundários; uma condescendência que, se válida para os etíopes, poderia embasar também a reinclusão da diversidade luterana. Além disso, como parte da compreensão desses mecanismos apropriativos em Damião de Góis, verificaremos como o humanista português reelaborou aspectos do humanismo erasmiano, chegando a distanciar-se desse ideário quando ele, eventualmente, conflitava com os interesses do Império ultramarino português.

Num segundo momento analisaremos um exemplo que, aparentemente, pareceria representar também uma apropriação do humanismo erasmiano, mas que na prática se distancia bastante dele. Trata-se do *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis* ou “Colóquio dos sete a respeito dos segredos ocultos das coisas sublimes”,⁵ de Jean Bodin, escrito por volta de 1588 e que permaneceu inédito por longo tempo. No colóquio encontramos uma proposta que se distancia significativamente, tanto da ideia erasmiana de *condescendência* como da noção medieval de *tolerantia*, e que, indo além da expectativa erasmiana pela restauração da concórdia religiosa, encaminhava-se para a aceitação da multiplicidade e da discordância como elementos necessários ao equilíbrio social.

⁴ GÓIS, Damião de. *Fides, Religio Moresque Aethiopum*. Paris: Christianum Wechelum, 1541. A obra de Góis foi publicada inicialmente em Louvain no ano de 1540; trabalho com a segunda edição do texto, impressa em Paris.

⁵ BODIN, Jean. *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*. Tradução, Introdução, Notas e Leitura Crítica de Marion Leathers Daniels Kuntz. Princeton: Princeton University Press, 1975.

Por seu ecletismo, o colóquio de Bodin é, assim, um registro importante que pode, quando feitas as devidas aproximações, tanto pontuar a transformação de ambiente experimentada nesse final do século XVI – que nos aparecerá como bem mais diverso daquele vislumbrado na perspectiva do humanismo erasmiano – como sinalizar a ultrapassagem de aspectos destacados por esse humanismo. A comparação entre dois ideários quinhentistas, ao fim e ao cabo, nos ajudará a entender melhor os limites do humanismo erasmiano e também a considerar como esse humanismo finalmente se dissolveu nessa época de contrastes, contrapontos e discordâncias que caracterizou o período confessional.

No Capítulo 7 (*Entre o dito e o maldito: filologia, confessionalização e as metamorfoses da heresia*) procuro dar fundamento a uma reflexão em torno da natureza do conceito de “heresia” na época moderna. A relação com nosso eixo temático principal é clara. O humanismo erasmiano buscava uma “*minima dogmata*” como forma de evitar a utilização exagerada e desnecessária desse rótulo drástico de “herege”. Mas a “*minima dogmata*” iria cair por terra ao longo do século XVI, substituída pela formulação confessional explícita e detalhada, ao mesmo tempo em que a noção de heresia sofreria uma metamorfose importante. Sua caracterização central, ao longo de todo o período medieval, se dava em termos de “conversação que corrompe”; enfatizava-se, com isso, o *topos* retórico segundo o qual o herege era sempre marcado pela corrupção na forma de viver. No período confessional, todavia, a ênfase principal passou da corrupção dos costumes para a “conversação” que gerava essa degeneração moral: ao invés de “conversação que *corrompe*”, o acento passou a recair sobre a “*conversação* que corrompe”. Num ambiente de multiplicação das formulações confessionais, as possibilidades de ser encontrado em falta, crendo ou formulando uma concepção equivocada e, portanto, “herética”, tornavam-se incomparavelmente maiores.

No entanto, essa metamorfose singular encontra sua explicação num fato que acabou por ensejar tal valorização do “dito”, da articulação confessional. Em relação às diferentes heresias que, de uma forma ou de outra, haviam sido notadas e combatidas pela igreja até então, as formulações surgidas a partir dos movimentos de reforma religiosa do século XVI apresentavam um diferencial: surgiram num ambiente assinalado pela emergência dos estudos humanísticos, em especial aqueles de caráter filológico. A pesquisa filológica ofereceu a essas novas formulações uma arma de que

não dispunham quaisquer heresias anteriores, a possibilidade de não apenas pregar a necessidade de retorno a uma fé cristã mais pura (argumento presente em inúmeros movimentos heréticos medievais), mas de embasar a legitimidade de suas reivindicações a partir de demonstrações de caráter filológico. O uso do instrumental filológico pelos mais diferentes grupos levou a uma necessidade de concentração e detalhamento confessional cada vez maiores; a ameaça representada por essa incipiente crítica parecia exigir dos defensores de opiniões diversas, fossem eles luteranos, calvinistas, anabatistas ou católicos, que se protegessem dos partidos rivais pela construção de arrazoados detalhados, com sólido embasamento na Escritura e na patrística.

Dessa forma, não apenas a ênfase erasmiana na catequese ajudou, malgrado os objetivos caros a esse humanismo, a construir a época de afirmação confessional, como já notamos; também a ênfase do humanismo erasmiano na validade da aplicação das ferramentas filológicas ao texto bíblico e à teologia levaram à composição de um cenário no qual, como meio de afirmação e de defesa da identidade confessional, produziu-se uma concentração cada vez maior na perfeição do “dito” e, em consequência, uma vulgarização cada vez mais ampla do “mal dito”. Como previra Erasmo, a multiplicação de dogmas produziu também a multiplicação de heresias.

O Capítulo 8 (*Um mundo que se foi: Estado, secularização e crise do humanismo erasmiano*) encerra, finalmente, nossa investigação procurando amarrar as principais percepções desenvolvidas ao longo do caminho. A partir da constatação que realizamos da profunda vinculação entre o humanismo erasmiano e formas de vida e de pensamento da sociedade neerlandesa tardo-medieval, veremos como Erasmo foi confrontado por uma situação singularmente complexa que escapava aos limites da *respublica christiana*, esses limites que sempre constituíram, para Erasmo, a única moldura possível para a sociedade europeia. Veremos como essa *respublica*, encurralada pelas controvérsias religiosas, procurou uma alternativa de sobrevivência para a única maneira de existir que então podia conceber e que passava, necessariamente, pela uniformidade religiosa. As soluções encontradas para essa crise, todavia, produziram novos conflitos cuja lenta superação determinou o fim do mundo ao qual o humanismo erasmiano pertencia; com esse mundo que se foi, eclipsou-se também o humanismo erasmiano.

Cabem aqui algumas rápidas observações sobre a condução geral desta pesquisa. Toda ela foi realizada no Brasil, não obstante o tema ser principalmente europeu; dependi, portanto, do que podia ser levantado em bibliotecas nacionais, sobretudo em instituições universitárias. Mas isso estaria longe de ser suficiente, visto que para as fontes erasmianas não encontrei entre nós nenhuma biblioteca universitária que possuísse as edições completas de *ASD* ou de *CWE*. Felizmente os projetos de digitalização de fontes documentais, atualmente implantados ou em implantação na maioria das grandes Universidades do mundo, prestaram-me enorme ajuda, facilitando-me o acesso a muitas *editiones principes* erasmianas.

Em termos de fontes primárias, portanto, a pesquisa priorizou fontes impressas quinhentistas: textos erasmianos e outras publicações coetâneas que nos ajudaram a esclarecer o pensamento do humanista. Embora valorize a pesquisa arquivística, não creio que sua ausência no presente trabalho signifique um demérito. Como se expressou Alfredo Bosi, os livros são “esses companheiros singulares que só nos falam quando nos dirigimos a eles”;⁶ na qualidade de historiador, eu acrescentaria ainda que é preciso saber inquiri-los para que, em sua fala, os livros nos ajudem a construir alguma parcela de conhecimento histórico. O contato com essas fontes – a emoção singular de, mesmo impossibilitado de tocar numa *editio princeps*, ao menos vê-la nítida na tela do computador do jeito que foi vista pelos contemporâneos do humanista, com os belos e elegantes tipos frobenianos dotando a página de uma clareza invejável até para os padrões gráficos de hoje e não raramente com os sinais da presença dos leitores (um sublinhado, duas páginas e meia riscadas por afirmarem sobre as devoções aos santos coisas que o colégio jesuíta de Neuburg, ao qual pertencia o volume em 1563, não achava indicado para leitura) – foi para mim um exercício de perquirição no qual a leitura crítica, frequentemente realizada a contrapelo, pôs a descoberto nuances novas em páginas já tão percorridas. Em se tratando de fontes latinas, fiz todos os esforços para trabalhar sobre o texto latino. Nem sempre foi possível e tão somente nesses casos servi-me de traduções, mormente de *CWE* e *LAFFONT* (para os textos erasmianos).

⁶ BOSI, Alfredo. “Paulo Evaristo, leitor de São Jerônimo”. In ARNS, Paulo Evaristo. *A técnica do livro segundo São Jerônimo*. Tradução. São Paulo: Cosac Naify, 2ª. edição revista e ampliada, 2007, p. 7.

Como deve ter ficado claro pela menção que fiz, no início desta Introdução, aos repertórios bibliográficos organizados por Jean-Claude Margolin, não pretendi jamais esgotar a bibliografia erasmiana, nem de forma geral e nem sobre temas específicos. Seria uma temeridade pretender isso, tendo em vista o volume enorme de estudos existentes (apenas o último volume da *Bibliographie érasmiennne*, relativo aos anos de 1971-1975, relacionava 905 publicações, entre livros e artigos, vindas à luz nesse período). O que procurei fazer foi ler o que entendi existir de mais fundamental em cada tópico abordado; como critério controlador, servi-me da própria bibliografia, na medida em que identificava como obras significativas aquelas mais frequentemente citadas e que pareciam gozar de maior respeito por parte dos estudiosos. Por outro lado, tive também a felicidade de encontrar, em publicações menores e por vezes obscuras, indicações e pistas importantes. Aprendi que na pesquisa histórica não cabem sentimentos arrogantes; a luz que ilumina o caminho e mostra a saída de uma dificuldade pode vir de um texto desprezível e que passou relativamente despercebido.

A periodização deste trabalho estende-se de 1530 a 1685. Essas datas são emblemáticas. A primeira toma como referência a apresentação do primeiro esboço de confissão de fé luterana ao imperador Carlos V, na dieta reunida em Augsburgo, e se coloca como símbolo desse período que se inicia, de progressiva ênfase nas formulações confessionais. A segunda se reporta ao edito de Fontainebleau, com o qual o rei Luís XIV cancelou o edito de Nantes e pôs fim a um período de oitenta e sete anos de convivência entre católicos e protestantes em solo francês. A decisão extemporânea de Luís XIV não deixou de ter seus efeitos, mas trabalhava contra uma tendência que se estabelecia na maneira de pensar da sociedade europeia e que, lentamente, favoreceu a delimitação das questões morais e religiosas na esfera do “foro íntimo”. Assim, ainda que aparentemente represente um retrocesso para atitudes mais próprias da época confessional, o ano de 1685, malgrado as intenções do soberano francês, assinala uma nova maneira de pensar e assume ares de fim de um período. Foi dentro desse arco temporal estendido, portanto, que me movi no decorrer desta investigação. É verdade que o estudo das configurações do humanismo erasmiano me obrigou a recuar bastante, até inícios do século XVI e mesmo antes; mas isso foi feito tendo em vista a necessidade de se compreender, a partir de Erasmo, esse humanismo que alcançou o zênite de sua fama em meados da década de 1510, continuou importantíssimo (apesar

das oposições crescentes) durante a década de 1520 e começou a declinar justamente quando, nos anos de 1530, as nuvens dos processos de confessionalização começavam a tornar a atmosfera mais sombria. As décadas que se seguiram foram aquelas onde ocorreu boa parte das apropriações desse humanismo e onde, lentamente, ele encontrou seu fim.

No que diz respeito a qualquer tipo de informação biográfica sobre Erasmo, forneço no texto indicações esparsas, quando elas são fundamentais para a compreensão do que se analisa no momento. Contudo, resisti à tentação de produzir uma nota biográfica e, portanto, na maior parte dos casos optei por pressupor algum conhecimento prévio por parte do leitor. Creio que isso se justifica pela natureza deste trabalho – uma tese de doutoramento, não um livro de vulgarização; justifica-se, também, pelo acesso relativamente fácil a bons textos biográficos que tratam da trajetória do humanista. Apesar de antiga, a obra de Roland Bainton ainda é bastante útil e se presta singularmente a uma primeira tomada de contato com a vida de Erasmo; mais difícil de achar, porém ainda de melhor qualidade, é o belo texto que Johan Huizinga dedicou a seu conterrâneo. Édouard Beauduin dedicou ao humanista um sensível relato biográfico, camuflando-o sob a forma pouco acadêmica de “memórias”. Apesar do formato, o texto reflete um profundo conhecimento da vida e das obras de Erasmo, com os principais episódios de sua trajetória reconstruídos a partir de vastas leituras de seu epistolário. No livro de James Tracy encontram-se muitas informações úteis, calcadas em bibliografia atualizada; o autor também discute com competência, a partir de fontes erasmianas, temas mais ou menos complexos da biografia de nosso humanista, como sua origem ilegítima, seus primeiros anos no convento agostiniano e suas gestões para ser liberado das obrigações monásticas. A coletânea *LAFFONT*, da qual me servi quando não tive acesso a alguns dos textos latinos de Erasmo, inclui uma cronologia onde os principais fatos da vida de Erasmo são comentados de forma sucinta, com menções às suas principais obras.⁷ Consolo-me com a certeza de que o leitor, tomado de dúvidas sobre algum momento da trajetória erasmiana, encontrará sem dificuldade em bons textos a informação de que necessita.

⁷ BAINTON, Roland. *Erasmo da Cristandade*. Tradução. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988; HUIZINGA, *Erasmus and the Age of Reformation*. Tradução. New York: Harper Torchbooks, 1957 (original holandês de 1924); BEAUDUIN, Edouard. *Memórias de Erasmo*. Tradução. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991; TRACY, James D. *Erasmus of the Low Countries*; *LAFFONT*: xvi-lv.

Termino procurando justificar, em época de tantos estudos históricos profundamente verticalizados, uma pesquisa que trabalha não apenas com um arco temporal distendido, mas também com um objeto que se espalha em termos espaciais. Continuo convencido de que meu tema pedia um recorte sensível à longa duração, tanto para a compreensão do fenômeno erasmiano e de sua configuração como para o acompanhamento de seus desdobramentos no tempo. Um estudo mais verticalizado sem dúvida traria os benefícios próprios desse tipo de pesquisa; mas creio que o excesso de verticalização tem conduzido os estudos históricos, em épocas recentes, ao ponto arriscado em que se perde de vista a floresta por causa das árvores. Concordo, em parte, com o que escreveu Paolo Prodi: “parece-me que já chegamos ao ponto, tantas vezes renunciado pelos doutos, em que a especialização torna a pesquisa obtusa e inútil, pelo menos no setor das chamadas ciências humanas”.⁸ As pesquisas monográficas e aprofundadas são essenciais, mas não podemos desaprender o meio de articulá-las em análises mais amplas.

Não há historiador digno do nome cujo trabalho não parta de alguma preocupação com seu próprio tempo, com o solo concreto sobre o qual se vive e com os temas e questões que movem as pessoas de sua época. Nem sempre essas inquietações são conscientes; somente os historiadores do futuro poderão enxergar com clareza o peso específico do nosso presente sobre as pesquisas que desenvolvemos. Mas se estamos vivendo hoje, como parece de fato ser o caso, um momento de recusa das principais instituições da modernidade; e se estamos vivendo, como também parece óbvio, numa época de recrudescimento dos fundamentalismos religiosos, talvez o estudo do contexto mesmo em que nossas noções cívicas ganharam corpo, juntamente com uma compreensão mais acurada desse fenômeno representado pelo enrijecimento confessional, sejam de grande valia para nós. Entender qual o papel do humanismo erasmiano nesses processos e alcançar alguma compreensão a respeito de seus sucessos e de seu fracasso final talvez nos ajude a lidar com nossas próprias crises.

⁸ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Tradução. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 6.

PARTE I

O HUMANISMO ERASMIANO: RUPTURAS, CONTINUIDADES, ESPECIFICIDADES

O humanismo erasmiano entre o novo e o antigo

“O que equivale a dizer: descobre-se, e já em seu tempo descobria-se em Erasmo, o que se tinha em si: o ortodoxo, sua ortodoxia, o reformado, sua Reforma, o cético, sua ironia.”

Lucien Febvre, *O problema da incredulidade no século XVI*⁹

“Não é que condenemos totalmente um uso moderado das cerimônias; o que não suportamos é que se coloque nelas toda a santidade, popa e proa, como se diz.”

Erasmo, “Epistola ad Paulum Volsium”¹⁰

1.1 Os estudos em torno do humanismo erasmiano: Transformações

Os estudos em torno do humanismo erasmiano não são um campo novo de pesquisas. Ao contrário, encontram-se entre os territórios mais visitados pela erudição do século XX, tanto histórica quanto literária. As razões que determinaram esse interesse por uma manifestação específica do humanismo quinhentista, todavia, mudaram frequentemente, dando origem a novas leituras de um mesmo fenômeno histórico. Analisar tais mudanças e compreender a gênese de cada uma dessas leituras já é, em si mesma, uma empolgante empreitada intelectual.

É importante notar, logo de início, a dificuldade enfrentada pelos estudiosos em separar esse humanismo que leva a alcunha de “erasmiano” da atração exercida pelo homem, pela figura histórica do humanista. As características da personalidade de Erasmo de Rotterdam, somadas ao impacto profundo e à enorme disseminação de sua

⁹ FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: A religião de Rabelais*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 281.

¹⁰ Erasmo, “Epistola ad Paulum Volsium”. In *Enchiridion militis christiani*, saluberrimus praeceptis refertum, autore Des. Erasmo Roterodamo. Eiusdem *De praeparatione ad mortem Liber*, cum alijs nonnullis. Coloniae: Apud Haeredes Arnoldi Birckmanni, 1563, pp. B^{7v} – B⁷ⁱ.

obra ao longo do século XVI, cuidaram de operar esse amálgama entre a pessoa e o movimento que levou seu nome. “No one, however”, escreve um dos grandes especialistas contemporâneos na obra de Erasmo, “could approach the scale of Erasmus’ personal contribution to the restoration of the sources of European learning and religion”.¹¹ Marcel Bataillon, que dedicou muitos anos aos estudos erasmianos em perspectiva histórica, não tinha receio de considerá-lo “sem dúvida o homem mais impresso de seu tempo.”¹²

O juízo de especialistas como McConica e Bataillon não reflete a obsessão de uma (antiga) historiografia fascinada por “personalidades”. Talvez tenhamos dificuldades, prevenidos como estamos contra a história centrada em indivíduos, sobretudo após a “destruição do sujeito” intentada pela onda estruturalista, em admitir que, no que diz respeito ao humanismo erasmiano, é impossível fugir do rosto de Erasmo. Rosto, aliás, que ensejou diversas representações, numa época que se revelou fascinada pelo retrato, pelo registro fisionômico. Certamente os ecos profundos despertados em seu tempo pela imensa obra escrita por Erasmo e por sua trajetória pessoal estão na base da multiplicidade de retratos feitos dele ainda em vida. Hans Holbein pintou aquela que provavelmente se tornou a representação mais famosa do humanista: o óleo de 1523 o mostra de perfil, nariz afilado, queixo firme e ar compenetrado na escrita. Outro retrato que pode com segurança ser atribuído a Holbein, de 1530, preocupa-se em fixar o ar cansado, os sinais de envelhecimento e as marcas de expressão no rosto de Erasmo. Na gravura do humanista “ad vivam effigiem deliniata” que Albrecht Dürer produziu em 1526 a fisionomia grave, certamente motivada pela dificuldade dos novos tempos, também está presente. Essas obras foram copiadas à exaustão, num processo que colaborou para gravar de forma indelével a imagem de Erasmo na memória da sociedade letrada de seu tempo.¹³

O reconhecimento da importância individual de Erasmo, matriz dessa profusão de representações, pode ser ilustrado pelo testemunho de Theodor Beza em sua obra

¹¹ MCCONICA, James. “Erasmus”. In THOMAS, Keith (ed.). *Renaissance Thinkers*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1993, p. 108.

¹² BATAILLON, Marcel. “Actualidad de Erasmo”. In _____, *Erasmo y el erasmismo*. Tradução. Barcelona: Editorial Crítica, 2ª. edição, 1983, p. 21.

¹³ Ver MARTINS, José V. de Pina (coord.). *A Utopia I de Thomas More e o Humanismo Utópico, 1485-1998: Catálogo de uma Síntese Biblio-Iconográfica*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1998, pp. 147-50 (“Seis retratos de Erasmo”).

Icones, id est verae imagines virorum doctrina simul et pietate illustrium (1580).¹⁴ Característica do tom que Beza imprimiria ao calvinismo, essa obra é uma tentativa de celebrar, numa chave quase hagiográfica, a “restauração da fé cristã” que ele considerava em curso em sua época como um evento que não somente ultrapassava as fronteiras entre os povos (daí seus próceres serem homens de diferentes nacionalidades) como aproximava duas grandezas específicas, a restauração das letras e a reforma da fé. Beza selecionou e apresentou figuras de diferentes procedências consideradas fundamentais nesse processo: Wyclif, Hus, Jerônimo de Praga e Savonarola (apresentados como “primeiros mártires” utilizados por Deus para “restabelecer a verdadeira religião”), Reuchlin, Erasmo, Lutero e Melanchthon (identificados como “principais instrumentos dos quais Deus se serviu, em nosso tempo e no de nossos pais, para restaurar a verdadeira religião na Alemanha”), entre outros. O tratamento que Beza dispensou a Erasmo não está isento de ressalvas mas, justamente por isso, reveste-se de um valor especial:

Ainda que em nosso tempo D. Erasmo de Rotterdam tenha sido levado ao cume da glória soberana, pela *grande vivacidade de seu espírito e pela singular habilidade que possuía de bem exprimir suas concepções*, eu todavia tenho escrúpulos de incluí-lo aqui, haja vista que, possuindo opiniões próprias em muitos assuntos, quando se tratava de religião ele se contentou em acusar as superstições e escarnecer delas; recusando-se a beneficiar-se do conhecimento do principal, ainda que tivesse juízo bastante para obtê-lo, e meios através dos eruditos de seu tempo, em lugar de pensá-lo com conhecimento de causa ele se tornou advogado do pior partido. Todavia, *visto que as belas letras em seu retorno ao mundo lhe são tão devidoras quanto a qualquer outro então*, eu me alegro de lhe conceder lugar nesta galeria, e o louvor que se segue.¹⁵

¹⁴ BEZA, Theodor. *Icones, id est verae imagines virorum doctrina simul et pietate illustrium: quorum praecipue ministerio partim bonarum literarum studia sunt restituta, partim vera religio in variis orbis christiani religionibus, nostra patrumque memoria fuit instaurata: additis eorundem vitae & operae descriptionibus, quibus adiectae sunt nonnullae picturae quas emblemata vocant*. Geneva: Apud Ioannem Laonium, 1580. O livro inclui 37 xilogravuras dedicadas a alguns dos personagens nele sumariados. Diferentemente da maioria das representações, elaboradas de forma conceitual, aquelas relativas a Erasmo e Melanchthon foram feitas a partir de retratos fisionomicamente fiéis.

¹⁵ “Combien que de nostre temps, D. Erasme de Rotterdam, soit monté iusques au sommet de gloire souueraine, par la grande viuacité de son esprit, & par vne singuliere adresse qu’il auoit de bien exprimer ses conceptions: neantmoins ie faisoy quelque conscience de le renger ici, attendu qu’ayant eu son auis à part en plusieurs choses, quand il a esté question de Religiõ, il s’est contenté de taxer & brocader les superstitions, & refusant de profiter en la conoissance du principal, encor qu’il eust assez de iugement pour y attaindre, & de moyen par les doctes qui viuoyent de son temps, au lieu d’y penser à bon escient il se rendit aduocat d’vne tresmauuaise cause. Toutesfois puis que les bonnes lettres à leur retour au mōde lui sont autant redeuables qu’à autre quelconque d’alors, ie suis content de lui dōner place en cest endroit,

Testemunho cauteloso, como se percebe, mesmo no que respeita ao papel de Erasmo na recuperação das belas letras; no momento em que Beza escreve já se tornara lugar-comum, nos meios protestantes, criticar a fidelidade de Erasmo ao catolicismo e minimizar seu papel na crítica aos “abusos” da Igreja. A esse comentário de 1580 Beza juntou o epigrama que compusera sobre Erasmo em 1548 e que intitulara “In Erasmi Imaginem” (“Numa Imagem de Erasmo”):

Aquele Erasmo a quem o mundo inteiro agora aclama
Aqui o vês parcialmente retratado.
Por que não totalmente? Cesse de se maravilhar, leitor:
O mundo inteiro não pode capturar o homem todo.¹⁶

Entre 1548 e 1580 a atitude de Beza não se alterou fundamentalmente em relação a Erasmo: persiste a intenção de diminuir sua importância e de, no máximo, circunscrevê-la às “belas letras”, razão principal de sua aclamação pelo “mundo inteiro”. O que é significativo, todavia, é o próprio fato da menção. Mesmo num contexto muito diferente daquele em que o nome de Erasmo, ainda que recebendo críticas de alguns setores, era louvado ao longo de toda a Europa, medimos a intensidade da impressão provocada por ele no fato de que Beza pode relativizá-lo, pode emitir sobre ele um meio elogio e lhe compor um retrato parcial, mas não pode evitá-lo.

Durante muito tempo a sedução exercida pelo homem foi tanta que eclipsou a percepção, mais importante em termos históricos, do movimento que, ainda em vida de Erasmo, era conhecido como “erasmiano”. Para a Ilustração francesa importou, sobretudo, a figura solitária de um Erasmo entendido como adversário da superstição representada pelos monges e pelos conventos. Um século XIX profundamente racionalista via-o ora como crítico da religião (muito embora premido pelos limites de seu próprio tempo), ora como modernista teológico *avant la lettre* (no entender dos que

& la louange qui s'ensuit”. Cito a partir da tradução francesa: BEZA, *Les Vrais Povrtraits des hommes illvstres en piete et doctrine, dv trauail desquels Diev s'est serui en ces derniers temps, pour remettre sus la vraye Religion en diuers pays de la Chrestienté. Auec Descriptions de leur vie & de leurs faits plus memorables. Plus, qvarante qvatre Emblemes Chrestiens. Traduicts du latin de Theodore de Besze. A Geneve: Par Iean de Laon*, 1581, p. 25 (os grifos são meus). A xilogravura de Erasmo, incluída na p. 24, baseia-se no retrato pintado por Holbein em 1530.

¹⁶ “Illum, quo totus nunc personat orbis, Erasmum / Haec tibi dimidium picta tabella refert. / At cur non totum? mirari desine, lector: / Integra nam totum terra nec ipsa capit.” Texto latino a partir de *Theodori Bezae Vezelii Poemata*. Lugduni Batavorum: 1757, p. 82 (a edição original é de 1548). A tradução francesa encontra-se em Beza, *Les vrais povrtraits*, p. 25.

advogavam a revitalização da teologia numa época de predomínio da racionalidade e de avanço científico).¹⁷ Uns e outros interessavam-se mais pelas obras satíricas de Erasmo, tomadas isoladamente em relação à totalidade de sua produção: daí o sucesso, imenso, do *Encomium moriae*, com sua relativização do papel desempenhado pelo monaquismo, e dos *Colloquia*, com suas saborosas denúncias das superstições presentes na devoção católica. É significativo ressaltar que o *Encomium* não produziu um impacto tão decisivo em sua própria época, exceto em termos negativos; o próprio Erasmo se lamentaria, posteriormente, por tê-lo escrito. Já os *Colloquia*, idealizados ainda em 1498 como “fórmulas de conversação familiar” destinadas a facilitar o aprendizado do latim, foram constantemente aumentados em sucessivas edições e conquistaram uma sólida fama em sua época. Ultrapassando o caráter de ferramenta pedagógica, esses diálogos tornaram-se instrumentos para a difusão do humanismo erasmiano.¹⁸

Com Lucien Febvre encontramos-nos num outro momento, marcado por outras preocupações historiográficas. Toda a questão que motivou a escrita de seu admirável *O problema da incredulidade no século XVI* – o tratamento, segundo Febvre anacrônico, dispensado por Abel Lefranc a Rabelais – poderia, com a maior facilidade, ter envolvido o próprio Erasmo. Semelhantemente, a defesa de Febvre de um Rabelais crente num século marcado pela “vontade de crer” poderia ser estendida a Erasmo, para desgosto de alguns ilustrados tardios ou racionalistas do século XIX. No entanto, mesmo em Febvre persistiu um pouco dessa avaliação caracteristicamente oitocentista em relação a Erasmo: acompanhando a análise de A. Renaudet (para quem Erasmo “offre, entre le conservatisme romain et la révolution luthérienne, le type le plus attachant du moderniste”),¹⁹ Febvre ainda insiste num “racionalismo” erasmiano que poderia ser contraposto ao “irracionalismo” de Lutero; ênfases erasmianas como a valorização positiva da natureza humana e a necessidade de ler alegoricamente vários

¹⁷ CHOMARAT, Jacques. *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*. Paris: Société d’Édition Les Belles Lettres, 1981, vol. I pp. 13-4; MANSFIELD, Bruce. *Man on his own: Interpretations of Erasmus, c. 1750-1920*. Toronto: University of Toronto Press, 1992; FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI*, pp. 267-88 (especialmente pp. 267-8 para a compreensão do século XIX acerca de Erasmo).

¹⁸ Sobre o *Encomium moriae* ou *Elogio da loucura*, ver RADICE, Betty. “Introductory Note”, *CWE* 27: 78-82; LEVY, A. H. T. “Introduction”, *CWE* 27: xix-xxiv; sobre os *Colloquia*, ver a nota introdutória preparada por Daniel MÉNAGER para a edição francesa: *LAFFONT*: 213-20, bem como a Introdução de L.-E. HALKIN, F. BIERLAIRE e R. HOVEN para a edição crítica definitiva do texto latino, *ASD* I, 3: 3-23. O texto latino definitivo encontra-se em *ASD* I, 3: 27-752.

¹⁹ RENAUDET, Augustin, *Études érasmiennes (1521-1529)*. Paris: E. Droz, 1939, p. 122 (ver a propósito todo o capítulo IV, “Le modernisme érasmien”, pp. 122-89).

relatos bíblicos (como os capítulos iniciais do *Gênesis*) são consideradas numa chave racionalista que as torna, efetivamente, familiares para o modernismo teológico de fins do século XIX. Febvre vai além: para ele, Erasmo é totalmente cerebral em sua devoção e seu cristianismo se reduz ao apelo moral. Ele teria esvaziado dogmas como a ressurreição e a redenção em favor de um evangelho cuja lição principal seria de natureza ética; o Cristo “não é nem um homem nem uma pessoa. (...) O Cristo é um ensinamento, uma doutrina moral, nada mais que as virtudes que prega: caridade, simplicidade, paciência, pureza”.²⁰ Estas posições, expressas em 1942, já eram antecipadas por Febvre num artigo de 1931 onde, resenhando as *Memórias* escritas pelo teólogo católico Alfred Loisy, aproximou de forma significativa a trajetória erasmiana aos esforços feitos por Loisy e outros teólogos modernistas²¹. À semelhança de Loisy, Erasmo teria feito em seu tempo um trabalho de readaptação, procurando, entre a defesa da ortodoxia e a afirmação herética, reajustar as crenças tradicionais às necessidades da época.²²

A erudição erasmiana, em constante crescimento ao longo do século XX, encarregou-se de alterar em parte esse quadro, eliminando os resquícios dessa leitura “racionalista” de Erasmo.²³ É inegável que eventuais semelhanças entre o contexto vivido por Erasmo e aquele experimentado pelos teólogos modernistas poderiam ser

²⁰ FEBVRE, *O problema da incredulidade no século XVI*, pp. 280-1. Para a questão do racionalismo e irracionalismo em Erasmo e Lutero, ver p. 274; para a relativização da leitura literal do texto bíblico, ver pp. 275-8.

²¹ FEBVRE, Lucien, “Crises et figures religieuses. Du Modernisme à Érasme”. *Revue de Synthèse* 3 (1931): 357-76. O “modernismo”, no caso, diz respeito ao movimento de renovação teológica surgido a partir do catolicismo francês em finais do século XIX, por influência da crítica bíblica realizada pelas Universidades protestantes alemãs. Seu grande representante foi o padre Alfred Loisy (1857-1940). O modernismo teológico católico foi sufocado em 1907 pela encíclica *Pascendi dominici gregis*, do papa Pio X. Ver a propósito GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. Tradução. São Paulo: Loyola, 2ª. edição, 2002, pp. 154-60.

²² FEBVRE, “Crises et figures religieuses”, pp. 369-73.

²³ Para o aprofundamento da erudição erasmiana no século XX foram fundamentais a edição de seu epistolário: P. S. ALLEN (ed.), *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami denuo recognitum et auctum per P. S. Allen* (Oxford: Oxford University Press, 12 vols., 1906-1965), aqui citada como *ALLEN EE*, bem como a reprodução fotomecânica, realizada em 1961 (Hildesheim: Georg Olms) da famosa edição de suas obras completas por Jean LECLERC (*Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognovit Ioannes Clericus*. Leyden: 10 vols., 1703-1706), aqui citada como *LB*. Uma nova edição crítica do texto latino das *Opera omnia* começou a ser publicada em 1969 (*Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*. Amsterdam/Oxford: North Holland Publishing Company); pela profundidade do trabalho crítico de estabelecimento dos textos e pelo grande número de especialistas envolvidos, ela certamente já é considerada definitiva. Essa edição identifica-se aqui pela sigla *ASD*.

apontadas (sobretudo a preocupação com a necessidade de renovar os estudos bíblicos e a metodologia teológica);²⁴ no entanto, a maneira escolhida por Erasmo para abordar essas questões não teria sido tributária de qualquer ênfase racionalista, como se ele tivesse condições de ser um “precursor” dessa tendência, nem tampouco seu pensamento poderia ser reduzido à mera preocupação moral. Se Erasmo valorizava a vontade humana e sua liberdade, como se depreende claramente do *De libero arbitrio*; se Erasmo sustentava uma visão eminentemente positiva do homem, considerando que seus erros decorreriam mais da falta de instrução do que de uma perversão atávica, como sugerem seus tratados pedagógicos; se ele, finalmente, relativizava a leitura literal de muitos textos bíblicos, tudo isso poderia ser explicado em termos de uma grande dependência da patrística grega, especialmente de Orígenes. Nesse sentido, o próprio florescimento dos estudos patrísticos em meados do século XX colaborou para uma leitura dos textos erasmianos em nova perspectiva. Ao final, o retrato que surge dessas releituras feitas especialmente na segunda metade do século XX é, no dizer de Jacques Chomarat, o de um Erasmo incontestavelmente cristão e piedoso. De iconoclasta, literato e livre-pensador, Erasmo passou a teólogo; de moralista, passou a pregador de uma espiritualidade original, mas distintivamente cristã.²⁵

Esse trânsito verificado na erudição, do Erasmo livre-pensador ao Erasmo teólogo e religioso, foi apenas uma das transformações experimentadas pelas pesquisas acerca do humanismo erasmiano no século XX. Outra mudança, bastante significativa, enquadra-se nas metamorfoses, mais amplas, pelas quais passou a compreensão geral dos fenômenos religiosos do Ocidente europeu ocorridos ao longo do século XVI.

A historiografia liberal do século XIX não conseguia compreender tais fenômenos a não ser na chave de um binarismo exacerbado: de um lado a “Reforma”, modernizadora e libertária, de outro a “Contrarreforma”, restauradora e tradicionalista. Assumiu-se, assim, uma postura típica da historiografia protestante, que identificava como “causas” da Reforma os abusos eclesiásticos e via no catolicismo tão somente uma reação, tardia e negativa. Essa leitura decorreu não tanto de uma historiografia

²⁴ LECLER, Joseph. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. Paris: Albin Michel, 1994 (1^{ère} édition, 1955), pp. 146-7.

²⁵ CHOMARAT, Jacques. *Grammaire et Rhetorique chez Érasme*, p. 14; GODIN, André. *Érasme, Lecteur d'Origène*. Genève: Librairie Droz, 1982; RUMMEL, Erika. *Erasmus' Annotations on the New Testament: From Philologist to Theologian*. Toronto: University of Toronto Press, 1986; HOFFMANN, Manfred. *Rhetoric and Theology: The Hermeneutics of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 1994.

simpática ao ponto de vista protestante quanto de uma rejeição visceral do catolicismo por parte da intelectualidade liberal; ao mesmo tempo, tratava-se de uma interpretação bastante confortável num contexto onde as forças constitutivas do nacionalismo procuravam sepultar as aspirações transnacionais da Igreja Católica. É inegável que semelhante concepção ainda informou as análises de um historiador como Hugh Trevor-Roper, para quem as expectativas católicas de reforma, sintetizadas no erasmismo, foram banidas e o catolicismo tornou-se basicamente a “Igreja empolada e rígida dos inquisidores e dos frades”.²⁶

A necessidade de compreender de forma mais matizada esse cenário já estava clara para Marcel Bataillon quando da publicação de sua grande obra em 1937. Doze anos depois, no prefácio que escreveu para a edição espanhola de seu livro, Bataillon incluiu a seguinte reflexão, a propósito do uso dos termos “reforma” e “contrarreforma”:

O maior equívoco dessa terminologia consistia em fazer de “Reforma” um sinônimo anacrônico de Protestantismo, em imputar à “Contrarreforma” tudo o que havia de vigoroso e de novo no catolicismo depois de 1517. No entanto, entre 1517 e 1560 o que merece a rigor o nome de “Contrarreforma” é uma atitude negativa, hostil a *toda reforma*, tanto católica quanto protestante (...). Esquematizar a Reforma católica, de Lutero em diante, como Contrarreforma equivale a empobrecê-la, e o fato de que a Companhia de Jesus tenha se tornado uma grande força anti-

²⁶ Para uma síntese crítica, ver PRODI, Paolo. “‘Réforme catholique et Contre-Réforme’: le binôme de Jedin et l’historiographie italienne”. In _____. *Christianisme et monde moderne: Cinquante ans de recherches*. Tradução. Paris: Gallimard/Seuil, 2006, p. 86; DELUMEAU, Jean. “Les chrétiens au temps de la Réforme”. In _____. *Un chemin d’histoire: Chrétienté et christianisation*. Paris: Fayard, 1981, pp. 13-4. A importância de uma consciência da Reforma para a formação do nacionalismo alemão no século XIX é mencionada por HILLERBRAND, Hans J. “Was there a Reformation in the Sixteenth Century?”. *Church History* 72, 3 (2003): 525-52, especialmente pp. 527-8. Para a perspectiva de Trevor-Roper, ver TREVOR-ROPER, H. R. “Religião, Reforma e Transformação Social”. In _____. *Religião, Reforma e Transformação Social*. Tradução. Lisboa: Editorial Presença, 1981, p. 40. A primeira tentativa de formular uma história da Reforma em perspectiva protestante coube a Johann Schleidan (ou Sleidanus, na forma latinizada), que publicou em 1555 *De statu religionis et reipublicae Carolo V Caesare Comentariorum* (“Comentários sobre a situação da religião e da república sob o Imperador Carlos V”). Embora apresente certo espírito conciliador que atraiu sobre Schleidan reações negativas tanto de protestantes quanto de católicos, a obra foi extraordinariamente difundida e permaneceu normativa em muitos contextos confessionais protestantes até inícios do século XX. Ver KESS, Alexandra. *Johann Sleidan and the Protestant View of History*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2008, pp. 2, 89-117.

protestante após 1560 não significa que santo Inácio tenha sido, mais do que qualquer coisa, um “anti-Lutero”.²⁷

O tratamento polar, que consignava ao catolicismo apenas o lado negativo da “reação” a toda iniciativa de reforma, foi substituído pelo reconhecimento da existência, no interior da Igreja Católica, de fermentos fortíssimos de renovação. Uma lenta substituição, sem dúvida. Apesar de grandemente elogiado quando de seu aparecimento, o trabalho de Bataillon despertou críticas de parte da erudição católica. O exemplo paradigmático é a resenha feita pelo dominicano padre Vicente Beltrán de Heredia, na qual Bataillon era acusado de fazer desaparecer, no nevoeiro de uma concepção de “reforma” católica profundamente erasmiana, a heterodoxia de Erasmo, seus vínculos indisfarçados com o luteranismo.²⁸ Essa crítica ecoava ainda a velha concepção polarizada, agora na chave invertida característica da historiografia católica mais antiga. Por outro lado, ao sugerir a possível presença de um fermento erasmiano nos primórdios da Companhia de Jesus, Bataillon efetivamente contrariava toda a maneira longamente estabelecida de se entender a gênese e a atuação dos jesuítas.²⁹ Essa aproximação, ainda que cuidadosamente feita por um Bataillon muito cioso de não incorrer em atribuições por demais fáceis de “influências”, servia para ilustrar a percepção de que tanto o erasmismo espanhol, extremamente atuante, quanto os diferentes grupos de “iluminados” espanhóis e, finalmente, o próprio movimento de Inácio de Loyola foram profundamente marcados por um mesmo ambiente originário, caracterizado pelas expectativas internas de reforma do catolicismo.

Na esteira desse reconhecimento de que a atuação católica no contexto dos grandes movimentos de reforma religiosa quinhentista não podia ser confinada ao aspecto negativo situa-se a obra de Hubert Jedin. Em 1946, esse frade oriundo da Silésia, teólogo e historiador refugiado no Vaticano durante a II Guerra, publicou um ensaio importantíssimo, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch*

²⁷ BATAILLON, Marcel. *Erasmo y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª. edição corrigida e aumentada, 1966, p. XIV (grifo do autor).

²⁸ BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente. “Erasmo y España. A propósito de un libro”. *La Ciencia Tomista* 57 (1938): 544-82.

²⁹ BATAILLON, Marcel. *Erasmo y España*, pp. 212-14; num ensaio posterior Bataillon aprofundou o tratamento desse tema, dando à sua análise características ainda mais matizadas: ver BATAILLON, “De Erasmo à la Compañía de Jesús: protesta y integración en la Reforma católica del siglo XVI”. In _____. *Erasmo y el erasmismo*, pp. 203-44.

*zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumbetrachtung über das Trienter Konzil.*³⁰

Nesse trabalho, Jedin defendeu a necessidade de falar tanto de “reforma” quanto de “contrarreforma” no interior do catolicismo. A primeira seria a expressão da atitude reflexiva da Igreja, voltada sobre si mesma e tendo como ponto de partida esse ideal de renovação da vida católica que era muito anterior ao movimento protestante; já a segunda diria respeito à autoafirmação da Igreja Católica em sua luta contra o protestantismo.³¹ Para Jedin, há uma profunda continuidade nesse ideal católico de reforma, desde as primeiras tentativas no século XV; essa reforma, todavia, acabou condicionada no século XVI pelo irrompimento dos protestantismos, tanto em âmbito positivo (o impulso protestante permitiu a aceleração do processo de reforma, ao impingir a ele o senso de urgência) quanto negativo (o surgimento e a cristalização dos blocos protestantes levou a um inevitável enrijecimento das posições católicas).³²

A análise de Jedin, que entrementes alcançou forma definitiva em sua monumental história do Concílio de Trento,³³ exerceu enorme influência, sobretudo ao estabelecer a necessidade incontornável de ambos os termos, “reforma” e “contrarreforma”, para a compreensão da realidade experimentada no interior do próprio catolicismo durante as crises religiosas do século XVI. Tornou-se claro que a velha oposição, entre uma Reforma protestante portadora de modernidade e uma Contrarreforma constituída em pura reação, era insustentável; mas o era também aquela outra, perceptível em Bataillon, que estabelecia certa reivindicação de prioridade e autonomia para a Reforma católica. As relações teriam sido muito mais dialéticas do que a historiografia se habituara a imaginar: no interior do mundo católico, reforma e contrarreforma se entrecruzavam; a reforma católica, por outro lado, só poderia ser completamente entendida a partir das pressões causadas pela nova realidade protestante.

³⁰ JEDIN, Hubert, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumbetrachtung über das Trienter Konzil*. Lucerna: Stocker, 1946. Tradução italiana: *Riforma cattolica o Controriforma?* Brescia: Morcelliana, 2ª. edição, 1967.

³¹ JEDIN, Hubert. *Riforma cattolica o Controriforma*, p. 52. Apud PRODI, Paolo. “‘Réforme catholique et Contre-Réforme’: le binôme de Jedin et l’historiographie italienne”, p. 87.

³² CAMAIANI, P. G. “Interpretazioni della Riforma cattolica e della Controriforma”. In *Grande antologia filosofica*, VI. Milão: Marzorati, 1964, pp. 329-490 (apud Paolo PRODI, “‘Réforme catholique et Contre-Réforme’: le binôme de Jedin et l’historiographie italienne”, pp. 91-3).

³³ JEDIN, Hubert, *Geschichte des Konzils von Trient*. Freiburg: 4 vols., 1949-1975. Tradução espanhola: *Historia del Concilio de Trento*. Pamplona: Navarra, 5 vols., 1972-1981 (ver especialmente o vol. I, “La lucha por el Concilio”).

A noção de continuidade defendida por Jedin foi criticada por Delio Cantimori, grande especialista no século XVI e que trabalhava numa vertente historiográfica mais laica. Para Cantimori, a reforma católica, movimento profundamente vivo, positivo e autônomo, encontra-se na origem do ambiente no qual viveu e produziu Michelangelo; as pressões posteriormente aplicadas sobre esse movimento tão variegado não podem ocultar ao olhar do historiador sua originalidade e autonomia frente às correntes protestantes; todavia, essa reforma esgotou-se, como ciclo, ao longo do século XVI, substituída pela restauração disciplinar e pela luta anti-protestante características da contrarreforma. Segundo ele, Trento assinalou o predomínio, provisório, da “Reforma católica” sobre outras tendências mais retrógradas; estas, no entanto, acabaram ganhando o controle na metade final do século, instituindo uma mentalidade repressora que, na prática, igualou protestantismo e movimentos de renovação internos à Igreja católica como inimigos. Em Cantimori, portanto, uma percepção do caráter sucessivo da contrarreforma em relação à reforma católica assumiu o lugar da continuidade e de certa coexistência presentes na perspectiva de Jedin.³⁴

A historiografia tornou-se, posteriormente, mais cautelosa quanto ao uso desses termos, considerados sempre como problemáticos. Prodi lamenta o abandono do “binômio de Jedin” pelos historiadores italianos posteriores, tanto laicos quanto confessionalmente ligados ao catolicismo; para ele, o grande mérito da perspectiva introduzida por Jedin estava em impedir o retorno a posições polares cada vez menos sustentáveis.³⁵ Esse abandono, no entanto, se deu em parte por causa do próprio aprofundamento das pesquisas. De um lado, investigações ligadas à micro-história

³⁴ CANTIMORI, Delio. “Riforma cattolica”. In _____. *Storici e storia: Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico*. Torino: Einaudi, 1971, pp. 536-52; PRODI, Paolo. “‘Réforme catholique et Contre-Réforme’: le binôme de Jedin et l’historiographie italienne”, pp. 88, 92-3. Nisso, Cantimori não discorda fundamentalmente de Bataillon, para quem o final do Concílio de Trento coincidiu com uma reação ortodoxa (cf. BATAILLON, *Erasmus y España*, p. viii). Sobre as características da espiritualidade cristã de Michelangelo Buonarroti e suas relações com o círculo dos “espirituais” italianos que se agrupava em torno do cardeal Pole, ver as notas de Luiz Marques em VASARI, Giorgio. *Vida de Michelangelo Buonarroti, florentino, pintor, escultor e arquiteto* (1568). Tradução, Introdução e Comentários de Luiz MARQUES. Campinas: Editora da Unicamp, 2011, notas 673 (pp.638-40) e 705 (pp. 657-8); também as cartas de Michelangelo a Vittoria Colonna, marquesa de Pescara e integrante do círculo dos “spirituali”, especialmente as cartas XXXIII (escrita entre 1538 e 1541) e XXXIV (cerca de 1541), in BUONARROTI, Michelangelo. *Cartas escolhidas*. Prefácio, seleção, tradução e notas de Maria BERBARA. Campinas/São Paulo: Editora da Unicamp/Editora Unifesp, 2009, pp. 85-7.

³⁵ PRODI Paolo. “‘Réforme catholique et Contre-Réforme’: le binôme de Jedin et l’historiographie italienne”, pp. 97-8.

denunciaram o caráter homogeneizador presente na noção de “reforma católica”: superada a ilusão de perspectiva produzida pelo distanciamento, a realidade desses movimentos se mostrou muito mais particularizada, com iniciativas bem mais variadas e circunscritas (é o caso das pesquisas, emblemáticas, de Carlo Ginzburg e Adriano Prosperi).³⁶ Em consonância com isso, historiadores ocupados com a Reforma protestante começaram, também, a abandonar o uso do termo no singular e passaram a falar em “protestantismos”, numa dinâmica relacionada aos desenvolvimentos da chamada “nova história”. Esta, por sua vez, encontrou sua origem no aporte de novas abordagens teóricas oriundas de outras ciências humanas (em especial da Antropologia após as grandes mudanças epistemológicas da década de 1960) e, principalmente, da influência dos trabalhos de Michel Foucault. A renúncia às pretensões de síntese e a acolhida da completa fragmentação do campo de trabalho do historiador, características da “nova história”, sensibilizaram os historiadores do século XVI para ângulos pouco considerados em suas investigações, como a preocupação com o caráter demasiadamente eurocêntrico de muitas formulações conceituais e a incorporação de novos temas e objetos.³⁷ Um exemplo da aplicação dessa nova sensibilidade aos estudos relacionados com o ambiente religioso europeu no século XVI pode ser fornecido pela obra de Jean Delumeau, para quem os termos “reforma” e “contrarreforma” devem ser evitados; em sua perspectiva, o século XVI e sua história só podem ser compreendidos no arco temporal mais amplo, que tem início no século XIII e que se estende, efetivamente, até o Setecentos.³⁸

Mas, na esteira dessas formulações, as pesquisas históricas afastaram-se da noção de *sujeito*, acentuando bastante um distanciamento que começara, efetivamente, trinta

³⁶ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 3ª. edição, 2002 (1ª. edição italiana, 1976); PROSPERI, Adriano. *L'eresia del Libro Grande: Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*. Milano: Feltrinelli, 2000.

³⁷ Para a “nova história”, ver principalmente NORA, Pierre e LE GOFF, Jacques (org.). *Faire de l'histoire: Nouveaux problèmes, Nouvelles approches, Nouveaux objets*. Paris: Gallimard, 3 vols., 1974. Para o papel de Foucault na germinação dessa tendência historiográfica, ver DOSSE, François. *História do estruturalismo*. Tradução. Bauru: Edusc, 2007, vol. II pp. 319-26 (toda a obra, aliás, oferece excelente visão de conjunto das transformações epistemológicas introduzidas nas ciências humanas a partir do aporte estruturalista).

³⁸ Jean DELUMEAU, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996 (edição original, 1971); _____. *La péché et la peur: la culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*. Paris: Fayard, 1983; _____. *História do Medo no Ocidente, 1300-1800: Uma cidade sitiada*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 (edição original, 1978).

anos antes com o abandono das velhas posições historicistas pela *École des Annales*. No instante estruturalista isso se tornou mais dramático, visto que a negação do sujeito passou a contar com um embasamento epistemológico que oferecia ao historiador garantias de cientificidade na pesquisa e não se constituía apenas numa mudança de natureza metodológica. Não é difícil situar, a partir desse contexto, uma reversão do interesse por Erasmo. Não há um abandono dos estudos erasmianos, mas uma tendência cada vez maior no sentido de situar esse humanismo em quadros mais particularizados; são os círculos erasmianos que passam a ser mais bem estudados, é a complexidade desse humanismo cristão quinhentista que se destaca nas pesquisas. Muito embora escreva um brilhante ensaio sobre Erasmo, James McConica não sacrifica à sua figura toda a complexa variedade do seu momento histórico: o humanista de Rotterdam não foi a mente mais inovadora de sua geração, admite ele, e Juan Luis Vives, por exemplo, foi capaz de intuições mais originais em termos pedagógicos do que Erasmo. Nesse afã de particularização, o próprio termo “reforma católica” passou a ser considerado inadequado, não somente por seu viés homogeneizador, mas também por atrelar a compreensão de fenômenos distintivamente católicos a uma noção alheia: falar em “reforma católica” equivaleria, ao fim e ao cabo, a conceder sempre a preponderância aos movimentos que viriam a ser conhecidos como protestantes; significaria, também, limitar a realidade católica a um quadro de controvérsia que não a abrangeu totalmente. Essa é a postura defendida por John O’Malley, que prefere falar em “early modern Catholicism” para descrever o catolicismo do século XVI, dando aos termos “contrarreforma” ou “reforma católica” sentidos muito mais limitados e específicos.³⁹

Fica claro, após esse longo percurso em torno das vicissitudes de dois conceitos historiográficos, que o século de Erasmo foi muito mais matizado em termos religiosos do que costumeiramente se pensava. É contra esse pano de fundo, intensamente variegado, que o fenômeno do humanismo erasmiano deve ser compreendido; e isso,

³⁹ HILLERBRAND, Hans J. “Was there a Reformation in the Sixteenth Century?”, pp. 543-9; MCCONICA, James. “Erasmus”, p. 108; O’MALLEY, John. “Was Ignatius of Loyola a Church Reformer? How to look at Early Modern Catholicism”. *Catholic Historical Review* 77 (1991): 177-93 (especialmente pp. 185, 191-3). Em outro trabalho, O’Malley deu exemplo dessa tendência a relativizar a figura de Erasmo: enquanto para Bataillon sua contribuição teria sido decisiva para a formação das concepções básicas dos jesuítas, O’Malley situa as origens da Companhia de Jesus numa tentativa de sintetizar a perspectiva escolástica e elementos selecionados das concepções humanistas, sem maiores referências a Erasmo ou ao trabalho de Bataillon. Ver O’MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Tradução. São Leopoldo/Baur: Editora Unisinos/EDUSC, 2004, pp. 18, 32, 34-35, 394-411 (edição original, 1991).

naturalmente, obriga a uma recolocação das questões básicas. Já não faz sentido, por exemplo, inquirir sobre as razões da não-adesão de Erasmo a Lutero (pergunta feita tão reiteradamente quando predominavam as concepções monolíticas de reforma e contrarreforma; afinal, como compreender a permanência do “moderno” Erasmo numa estrutura tão atrelada ao “antigo”?). Efetivamente, em muitos aspectos – dos quais o problema da liberdade da vontade, sintetizada na controvérsia iniciada com o *De libero arbitrio*, foi um dos mais relevantes – o projeto luterano não representava qualquer “reforma” com a qual sonhassem o humanista de Rotterdam e esses círculos que, em toda a Europa, cada vez mais identificavam-se como “erasmianos”.

1.2 Definição e tônicas fundamentais do humanismo erasmiano

Cabe perguntar, aqui, pela natureza desses grupos e pelo sentido que tomaram, ainda durante a vida de Erasmo, os vocábulos “erasmiano” ou “erasmista”. Este é um passo fundamental porque nos permitirá inquirir pela autoconsciência desses círculos, pela maneira como viam a si mesmos e pela representação que faziam do legado desse humanismo específico.

1.2.1 Uma definição ampla

“Erasmiano” não foi termo cunhado no calor das inúmeras controvérsias que envolveram o nome de Erasmo nas décadas seguintes à sua morte,⁴⁰ nem conceito fabricado posteriormente pela reflexão historiográfica: surgiu relativamente cedo, quando a fama de seu epônimo se consolidava no contexto da *respublica litterarum*, essa “república das letras” que o humanismo queria fazer coincidir com os contornos de uma Europa erudita. Em carta a Erasmo, de 1518, Johann Eck fez aquele que pode ser considerado o primeiro uso dessa palavra: “Quase todos os eruditos são erasmianos

⁴⁰ Para um levantamento cuidadoso das leituras sofridas por Erasmo, e das controvérsias subjacentes, entre os séculos XVI e XVIII, tanto em ambientes protestantes quanto em diferentes círculos católicos, ver MANSFIELD, Bruce. *Phoenix of His Age: Interpretations of Erasmus, c. 1550-1750*. Toronto: University of Toronto Press, 1979.

encapuzados”, escreveu ele.⁴¹ A Erasmo não agradava a alcunha, como deixou claro no prólogo da edição de 1519 dos *Colloquia*, em resposta aos que o consideravam partidário de Reuchlin: “Eu não sou reuchlinista, nem sou de qualquer facção humana... Abomino estas divisões de nomes. Sou cristão e reconheço a cristãos. Não tolerarei erasmistas. Não conheço reuchlinistas”.⁴² Esse protesto, todavia, não surtiu efeitos; dada a projeção que a figura de Erasmo ganhou, especialmente a partir das turbulências religiosas da década de 1520, era extremamente cômodo o uso de uma adjetivação a partir de seu nome para rotular os portadores de um determinado ideário. Assim, escrevendo a Martin Bucer, principal ministro protestante de Estrasburgo, Johannes Sturm aproxima de grupos mais marcadamente vistos como “heterodoxos” aqueles círculos ligados ao humanismo erasmiano: “Não há diferença entre Anabatista, Erasmiano e Luterano: todos sem distinção são reprimidos”.⁴³ Ainda que esta declaração, no exato momento em que foi emitida, não possa ser vista como caracterização da postura geralmente adotada em relação ao humanismo erasmiano, ela sugere que pouco antes da morte do humanista seu nome era associado a determinados posicionamentos de natureza religiosa.

Esta última referência ao termo “erasmiano” é ainda mais significativa se nos lembrarmos dos enormes esforços feitos pelo humanista ao longo da vida para ser considerado sempre dentro dos limites da ortodoxia católica; e, de fato, ele nunca foi condenado como herege (excetuando-se as acusações feitas por instâncias não-decisivas, como as faculdades de teologia de Louvain e da Sorbonne), nem qualquer de seus “adeptos” foi condenado enquanto erasmiano (os mais destacados eram, em geral, acusados de luteranismo ou de “iluminismo”).⁴⁴ Obviamente, razões muito definidas, que consideraremos a seguir, fizeram com que em vida Erasmo e seus livros fossem

⁴¹ “ut omnes ferme docti prorsus sint Erasmiani cucullatis”. Johann Eck a Erasmo, 2 de fevereiro de 1518. *Allen EE*: III, 209. *Apud* BATAILLON, Marcel. “Hacia una definición del Erasmismo”. In _____, *Erasmo y el erasmismo*, pp. 141-61, aqui p. 142.

⁴² “Ego nec Reuchlinista sum nec ullius humanae factionis... Ista dissidii nomina detestor. Christianus sum, et Christianos agnosco. Erasmistas non feram. Reuchlinistas non novi”. *Allen EE*: IV, 121. *Apud* BATAILLON, “Hacia una definición del Erasmismo”, p. 143.

⁴³ “Nihil interest inter Anabaptistam, Erasmianum et Lutheranum: omnes sine discrimine coercentur”. Sturm a Bucer, 10 de março de 1535. *Apud* BATAILLON, “Hacia una definición del Erasmismo”, p. 143. Ver também Bruce MANSFIELD, *Phoenix of His Age*, pp. 82-3.

⁴⁴ BATAILLON, “Hacia una definición del Erasmismo”, pp. 144-5, 152. Para uma caracterização dos movimentos de caráter místico ou “iluminista”, muito relacionados com o erasmismo no contexto espanhol (apesar das reservas que o próprio Erasmo parece ter tido para com movimentos dessa natureza), ver BATAILLON, *Erasmo y España*, pp. 166-90.

tratados com certa deferência.⁴⁵ Antes, porém, precisamos indagar pelo que permitia que, independente ou não de Erasmo, tantos indivíduos se enxergassem, ou fossem identificados, como “erasmianos”.

A definição de “erasmismo” formulada por Marcel Bataillon ainda merece consideração,⁴⁶ sobretudo por seu cuidado em respeitar as nuances da situação religiosa e intelectual das primeiras décadas do século XVI. Ele reconhece que nenhuma originalidade pode ser atribuída a Erasmo em termos das principais ênfases do que viria a ser conhecido como “erasmismo”, os chamados *espiritualismo* e *evangelismo*: “é forçoso admitir que este espiritualismo e este evangelismo não eram de modo algum monopólio de Erasmo, nem em seu impulso positivo, nem em seu acompanhamento crítico, nem sequer em sua articulação mútua”⁴⁷. Essa percepção é importante, na medida em que consubstancia um dos resultados das pesquisas mais recentes em torno dos humanismos quinhentistas: a compreensão de sua extrema riqueza e variedade, que nos impede de reduzir tão diversas manifestações de vida cultural e religiosa a algumas poucas matrizes. Para Bataillon, “o êxito do espiritualismo erasmiano, do evangelismo erasmiano, se deve ao fato de que já se encontravam no ar no momento em que Erasmo os formulou à sua maneira”⁴⁸.

O fato de que essas ênfases já existiam antes de Erasmo explica apenas em parte, todavia, a enorme repercussão alcançada pelas formulações erasmianas desses ideais. Certamente é um fator importante, visto que Erasmo não partiu do zero; não precisou convencer as pessoas de seu tempo da relevância de determinados temas, visto que já se tratavam de preocupações amplamente compartilhadas. Essa repercussão gigantesca experimentada pelas formulações erasmianas deveu-se, segundo Bataillon, ao ambiente tormentoso que caracterizou o período posterior à revolta luterana e à maneira como, dentro desse ambiente, o próprio Erasmo precisou reiteradas vezes assumir a defesa de suas ideias.⁴⁹

⁴⁵ O erasmismo “em vida de Erasmo se beneficiava de um grau maior ou menor de tolerância”. BATAILLON, “Hacia una definición del Erasmismo”, p. 152.

⁴⁶ BATAILLON, “Hacia una definición del Erasmismo”, pp. 141-61. Este texto de Bataillon origina-se de uma comunicação feita ao Douzième Stage International d’Études Humanistes (Tours, 1969) e foi publicado pela primeira vez nos *Colloquia Erasiana Turonensia*. Paris: Vrin, 1972, vol. I pp. 21-34.

⁴⁷ BATAILLON, “Hacia una definición del Erasmismo”, p. 147.

⁴⁸ BATAILLON, “Hacia una definición del Erasmismo”, pp. 147-8.

⁴⁹ BATAILLON, “Hacia una definición del Erasmismo”, p. 148.

Por outro lado, se o ideário que se constituiu no conteúdo principal do chamado “erasmismo” não era especialmente original, sem dúvida a formulação desses conteúdos foi distinguida pelo toque de Midas do humanista: para Bataillon,

O grande responsável pelo erasmismo foi o próprio Erasmo, sua arte de persuadir, seu estilo de pensamento e de expressão, difícil de caracterizar em seus matizes pela mescla de fervor e de ironia, mas sem dúvida alguma profundamente inteligente. (...) Erasmo se dirigiu inteligentemente a intelectos aos quais convenceu.⁵⁰

Para Bataillon, portanto, o chamado “erasmismo” articula ênfases já existentes, em especial o espiritualismo e o evangelismo, com uma capacidade ímpar de expressão e um contexto que, por força das polêmicas violentas que o caracterizaram, cooperou enormemente para sua difusão. Todavia, tanto a preexistência do ideário quanto as formulações que Erasmo deu a ele merecem uma atenção mais detalhada, a fim de que o humanismo erasmiano possa ser mais bem situado em seu contexto originário. Com demasiada frequência se fala de forma muito genérica desse ambiente formador; o resultado é que a “novidade” que antes se associava ao erasmismo como produtor dessas ênfases religiosas acaba transferida para fenômenos como a “*deuotio moderna*”. Ao fim e ao cabo, quando nos deixamos pautar por essas análises encontramos sempre diante de algum tipo de “revolução religiosa”, seja feita às vésperas de Lutero, seja feita em pleno século XIV. Com isso, perdemos de vista aspectos importantes, em especial a profunda continuidade entre esses desenvolvimentos tardo-medievais e as tradições do cristianismo ocidental da qual eles brotaram. Essa situação conjuntural precisa ser mais bem esclarecida, para que o lugar e o papel do humanismo erasmiano sejam compreendidos de forma mais adequada.

1.2.2 O espiritualismo

Vale a pena nos debruçarmos um pouco mais sobre essas ênfases que, como tradicionalmente se afirma, constituíram o estofado do humanismo erasmiano. Seu espiritualismo, por exemplo, representando uma reação ao apego a rituais característico de muitas devoções tradicionais, seria lembrado durante muito tempo como noção distintivamente erasmiana; no cômputo geral, para alguns estudiosos teria pesado mais a

⁵⁰ BATAILLON, “Hacia una definición del Erasmismo”, pp. 145-6.

formulação erasmiana da ideia do que seu caráter de conteúdo compartilhado. Outros autores, mais sensíveis a esse ambiente no qual o próprio Erasmo tinha suas raízes, se limitam todavia a formulações genéricas. Procurando entender o fenômeno erasmiano, Hugh R. Trevor-Roper reconhece que seu conteúdo não corresponde tanto às “doutrinas específicas de Erasmo”, mas a “ideias gerais a que os primeiros reformadores, e Erasmo em especial, conferiram uma forma clara”.⁵¹ Entre essas ideias, a principal seria a da rejeição de grande parte do “aparelho exterior” do catolicismo oficial, o qual “absorvendo energia, consumindo tempo e imobilizando bens, sem apresentar uma relação necessária com a religião propriamente dita, era igualmente reprovado pelos homens instruídos, piedosos ou activos”. Assim, “em lugar da ‘religião mecânica’ e do monaquismo que veio a representá-la, os erasmianos enalteciam o ‘cristianismo primitivo’, a devoção particular, o estudo da Bíblia; e acreditavam convictamente na santidade da vida laica”.⁵² Os termos que Trevor-Roper usa são por demais generalizantes. Efetivamente, nada disso era novo e tampouco precisou esperar por Erasmo e menos ainda pelos “primeiros reformadores” para obter uma formulação clara. Como James D. Tracy nos mostra, essa valorização da vida laica e da importância do elemento leigo já se constituía em traço característico da religiosidade dos Países Baixos bem antes de Erasmo e explica porque nessas regiões, diferentemente de outras localidades europeias, um movimento fundamentalmente leigo como o das Beguinas não despertou maiores perseguições.⁵³ A suspeita em relação às devoções meramente “exteriores” teve também origem nesse mesmo ambiente e caracteriza o que ficou conhecido como *deuotio moderna*, especialmente na forma praticada pelos Irmãos da Vida Comum estabelecidos por Geert Groote (1340-1384) a partir da década de 1370:

⁵¹ TREVOR-ROPER, Hugh R. “Religião, Reforma e Transformação Social”. In _____. *Religião, Reforma e Transformação Social*. Tradução. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1981, pp. 13-42, aqui p. 29.

⁵² TREVOR-ROPER, “Religião, Reforma e Transformação Social”, p. 29.

⁵³ “The Beguines, religious communities of unmarried laywomen, were in the thirteenth century a movement of European scope, but only in this region did they survive the hostile scrutiny of church authorities suspicious of any such groups lacking the discipline of monastic vows”. TRACY, James D. *Erasmus of the Low Countries*. Berkeley: University of California Press, 1a. edição, 1996, p. 13. Para Tracy isso se deu, em grande medida, devido a “the energy and sophistication of lay society in the Low Countries”, visível entre outras coisas “in the degree to which laypeople appropriated the devotional practices and the spiritual outlook of the religious orders” (*ibidem*, p. 13). Assim, ao invés de meras “ideias gerais”, como pensava Trevor-Roper (e que corriam o risco de ser vistas de forma distorcida, por conta das controvérsias do século XVI, como uma espécie de “luteranismo embrionário” erasmiano), temos ênfases que podem ser remetidas a um ambiente social anterior bastante concreto.

tratava-se de uma espiritualidade que enfatizava a vida interior e a meditação, que cultivava pouco apreço pelos rituais e que se preocupava em viabilizar uma devoção citadina e encaixada nas realidades burguesas.⁵⁴ No entanto, estava longe de representar algum tipo de “revolução religiosa” ou de se constituir em negação das principais ênfases da piedade católica tradicional.

Para a *deuotio moderna*, uma vida de devoção não poderia ser mantida por mera rotina, mas encontrava sustentação na realidade interior; os “hábitos” monásticos (fossem as vestimentas específicas, fossem determinadas práticas monacais) não constituíam a essência desse estilo de vida, mas tão somente seu invólucro. Além disso, os Irmãos tinham em grande estima o trabalho: a subsistência de suas casas (*domi clericorum*) era em grande medida assegurada pelo serviço de cópia de manuscritos e não pelas esmolas. Tais características correspondiam à cultura burguesa dos Países Baixos e estavam presentes em Erasmo, apesar das reservas que ele teria, em alguns momentos, para com os Irmãos. Um de seus textos mais populares, o *Enchiridion Militis Christiani* ou “Manual do Soldado Cristão” desenvolve longamente o tema da preeminência da vida interior sobre as devoções externas; cumpre dar a essa obra, aqui, alguma atenção.

O *Enchiridion*, cuja primeira edição veio à luz em Antuérpia no ano de 1504, foi escrito sob a forma de um “manual” voltado para a instrução na fé cristã de um homem culto mas não especialmente religioso. O termo grego “enchiridion” significa “punhal” e tem, portanto, o sentido de algo que se pode portar, que fica “à mão”, à disposição para o uso. “Aqui tens, pois, recém preparado para ti, um *enchiridion*, um pequeno punhal, que tua mão nunca deverá largar, nem na mesa, nem no leito”.⁵⁵ Não se pode

⁵⁴ POST, R. R. *The Modern Devotion*. Tradução. Leiden: E. J. Brill, 1968; TOUSSAERT, J. *Le Sentiments Religieux en Flandre à la fin du Moyen-Age*. Paris: Plon, 1963; BAINTON, Roland H. *Erasmus da Cristandade*. Tradução. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, pp. 1-34. De acordo com Post, a designação “*deuotio moderna*” foi aplicada pela primeira por Henricus Pomerius em sua *Vita B. Johannis Rusbrochii*, escrita entre 1414 e 1421, para designar o fenômeno religioso que se formara em torno de Groote. Para Pomerius, Groote foi “fons et origo Modernae Deuotionis” (“fonte e origem da Devoção dos Modernos”). Ver POST, *The Modern Devotion*, p. XI.

⁵⁵ “Sed quoniam tu ita uis, ne tibi non morigeri fuisse uideamur: Enchiridion, hoc est pugiunculum modo quendam excudimus, quem nunquam de manu deponas, ne in conuiuio quidem, aut in cubiculo”. ERASMO, *Enchiridion militis christiani*, saluberrimus praeceptis refertum, autore Des. Erasmo Roterodamo. Eiusdem *De praeparatione ad mortem Liber*, cum alijs nonnullis. Coloniae: Apud Haeredes Arnoldi Birckmanni, 1563, p. D^{vii}. Este volume contém, além do *Enchiridion* e da *De praeparatione ad mortem*, vários outros textos erasmianos. Na difícil paginação dessa edição, o algarismo arábido

duvidar de que esse tenha sido, de fato, o destino desse pequeno livrinho. O texto latino foi reeditado em Antuérpia em 1509, 1514 e 1515; também houve edições em Estrasburgo (1515, 1516, 1517) e em Leipzig (1515, 1516).⁵⁶ Todavia, seu maior impacto é creditado à nova edição preparada por Froben e que veio à luz em Basiléia em 1518; impacto esse em grande medida atribuído não apenas ao conteúdo do livro, mas também à carta-prefácio, destinada a Paul Volz,⁵⁷ de que Erasmo dotou essa nova edição. A partir dela o livro alcançou uma difusão impressionante para os padrões do século XVI: além de diversas edições em latim, foi também vertido para o tcheco (1519), alemão (1520), holandês (1523), espanhol (1525, reimpresso doze vezes antes de 1556), francês (1529), italiano (1531), inglês (1533), polonês (1558) e sueco (1592).⁵⁸

Sua forma – um guia para instrução de um homem leigo na vida piedosa – corresponde a um *topos* recorrente na literatura cristã cujo exemplo mais emblemático talvez seja o *Enchiridion ad Laurentium* de Agostinho, do qual Erasmo tinha conhecimento.⁵⁹ Não podemos ter qualquer certeza quanto à identidade do provável destinatário da obra, esse “frater in domino dilectissime” a pedido do qual Erasmo teria escrito “um breve método de como (...) alcançar uma mente digna de Cristo”.⁶⁰ A respeito dessa figura as indicações de Erasmo são contraditórias: na carta a Botzheim

associado a uma letra (A¹, A²) numera as páginas *recto*; quando se trata de verso não há numeração. Para as referências, identificamos essas páginas com um (v) após o número (p. ex., A³, A^{3v}, A⁴ etc.). Após A^{7v}, B^{7v}, C^{7v} etc., seguem-se, descontados eventuais equívocos do tipógrafo, dez páginas não numeradas; nesses casos adotamos a numeração sequencial em algarismos romanos minúsculos e em itálico (assim, B⁷ⁱ, B⁷ⁱⁱ, B⁷ⁱⁱⁱ etc. seguem-se a B^{7v}). A propósito do *Enchiridion*, a edição crítica definitiva do texto latino encontra-se em ASD IX, 2. Como, infelizmente, não tive acesso a esse volume, cotejei o texto latino de 1563 por mim utilizado com a edição eletrônica preparada pela Université Catholique de Louvain e disponível em http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/erasme_enchiridion/texte.htm (último acesso em 13/9/2010). Minhas traduções das passagens citadas no presente trabalho foram cotejadas com a mais recente tradução espanhola: ERASMO, *Enquiridion, Manual del caballero cristiano*. Tradução de Pedro Rodríguez Santidrian. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

⁵⁶ As informações são de André GODIN. Cf. suas notas à carta de Erasmo a Paul Volz, em LAFFONT: 621 (especialmente nota 4).

⁵⁷ “Epistola ad Paulum Volsium”, in ERASMO, *Enchiridion*, pp. A² – C¹. Para a tradução francesa, ver LAFFONT: 621-41. Infelizmente a mais recente tradução espanhola do *Enchiridion* não traduziu essa carta.

⁵⁸ Os dados são fornecidos por James MCCONICA, “Erasmus”. In Keith THOMAS (ed.), *Renaissance Thinkers*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1993, pp. 56-7. Para a fortuna do *Enchiridion* na Espanha, ver Marcel BATAILLON, *Erasmus y España*, pp. 190-225.

⁵⁹ Ver em LAFFONT: 560, introdução de André GODIN à tradução de fragmentos do *Enchiridion*.

⁶⁰ ERASMO, *Enchiridion*, p. C²: “ut tibi compendiarium quandam uiuendi rationem praescriberem, qua instructus posses ad mentem Christo dignam peruenire”.

onde registrou uma lista de suas obras, ele afirmou ter escrito o *Enchiridion* a pedido de uma esposa piedosa que desejava ver convertido o esposo, homem debochado e mulherengo, e que para tanto solicitara a Erasmo que “colocasse por escrito conselhos capazes de infundir sentimentos religiosos a seu marido”.⁶¹ Na carta-prefácio que abre a nova edição de 1518, todavia, ele afirma que o pequeno livro fora escrito “unicamente para mim e para um jovem amigo totalmente ignorante dos assuntos religiosos”,⁶² o qual era celibatário e vivia na corte. Não é impossível que a confusão seja proposital e a própria figura seja um artifício retórico do autor; afinal ela sintetiza tanto o tipo que Erasmo pretendia atingir com seu escrito (uma pessoa educada e inserida na sociedade mundana, mas inculta e desinteressada em termos da fé) quanto sua mensagem essencial (a possibilidade de uma vivência cristã no contexto da vida laica, sem necessidade do retiro monástico).⁶³

As possíveis matrizes intelectuais das ideias defendidas por Erasmo no *Enchiridion* já foram longamente discutidas pela erudição. Apontou-se, com razão, a enorme dose de paulinismo presente. De fato, há no texto uma grande valorização do pensamento de Paulo, o que se comprova pelo número de citações: 170, algumas bastante longas. Falou-se, também, dos reflexos da interlocução de Erasmo com John Colet, quando de sua estada na Inglaterra. Colet veio a celebrar-se por suas exposições das Epístolas paulinas (conquanto, como se sabe hoje, ao tempo da permanência de Erasmo em sua companhia ele se dedicasse principalmente a expor os Evangelhos). O papel desempenhado por Jean Vitrier, padre guardião do convento franciscano de Saint Omer e um dos anfitriões de Erasmo durante sua permanência nessa região francesa, também já foi objeto de vários exames: de Vitrier Erasmo teria absorvido o interesse por Orígenes, o que explicaria o viés neoplatônico presente no *Enchiridion* (especialmente nos capítulos 4 a 7, onde se desenvolve uma antropologia nitidamente origenista, com

⁶¹ ALLEN EE: I, 19-20 (“Catálogo Botzheim”). Cito a partir de GODIN, *Érasme, Lecteur d’Origène*, p. 30.

⁶² ERASMO, *Enchiridion*, p. A²: “quem olim uni mihi & amiculo cuidam prorsus *analphabeto* scripseram”. O termo grifado aparece em grego no original; o sentido, estabelecido pelo contexto, é o de alguém ignorante dos assuntos religiosos.

⁶³ Para um exame das hipóteses em torno do destinatário do *Enchiridion*, ver GODIN, *Érasme, Lecteur d’Origène*, pp. 28-31. A própria composição da obra parece ter levado mais tempo do que sugere a data fixada por Erasmo para sua conclusão (a edição de 1504 traz no final: “Apud diui Audomari, ex monasterio Bertinico, anno a Christo nato supra millesimum quingentesimo primo”, ou seja, “Em Saint-Omer, no monastério de St. Bertin, no ano do nascimento de Cristo de 1501”); assim GODIN, *ibidem* p. 30. Mas é justamente essa composição aparentemente mais lenta que não favorece a hipótese de um texto de ocasião ou de “encomenda”.

especial ênfase para a divisão do homem em três partes – corpo, alma e espírito – e a valorização do elemento espiritual); dele, segundo alguns, teria vindo também um sabor especialmente “radical” presente no texto e que saberia a reflexos do antigo espiritualismo franciscano. Efetivamente, a correspondência erasmiana aponta a importância que teve, para o humanista, seu trato com Vitrier; a presença de um aporte neoplatônico, mediado pelo origenismo, também parece incontestável.⁶⁴

O que não se pode, todavia, é fazer desaparecer no cadinho dessas matrizes aquilo que Erasmo derivou de seu ambiente imediato, das tradições religiosas nas quais em grande medida ele próprio foi formado. Remeter o “espiritualismo” presente no *Enchiridion* à noção de supremacia do espiritual sobre o físico, própria do neoplatonismo, seria um convite a perder de vista a presença de outros matizes que, justamente, suavizam esse espiritualismo e revelam como ele se encaixa numa tradição já existente.

Em que medida o *Enchiridion* se presta a fazer apologia de uma religião da interioridade? E em que medida isso corresponde a uma tradição já estabelecida e não a uma criação erasmiana? Nosso exame da questão poderia começar pela mais famosa das declarações erasmianas presentes no *Enchiridion*:

O monacato não corresponde à piedade, mas é somente um modo de vida, útil ou inútil segundo o corpo e o caráter de cada um. De minha parte, nem o aconselho a ti, nem o desaconselho. Somente te advirto de uma coisa: que não coloques a santidade nem na comida, nem no hábito [*cultu*], nem em qualquer coisa visível, senão naquelas coisas que temos dito. Aquelas coisas em que encontras a verdadeira semelhança com Cristo, une-te a elas.⁶⁵

⁶⁴ Para a quantificação do aporte paulino, ver GODIN, *Érasme, Lecteur d'Origène*, p. 33. Para o papel desempenhado por Colet, ver Erika RUMMEL, *Erasmus' "Annotations" on the New Testament: From Philologist to Theologian*. Toronto, University of Toronto Press, 1986, pp. 10-2; também p. 188 nota 15 para indicações bibliográficas sobre o debate em torno da dependência de Erasmo em relação a Colet (retornaremos a Colet ao tratarmos do “evangelismo” erasmiano). Para Jean Vitrier, ver James MCCONICA, “Erasmus”, pp. 43, 70; GODIN, *Érasme, Lecteur d'Origène* pp. 21-32. Godin dedica os capítulos 2 e 3 da primeira parte de seu livro (pp. 33-118) ao exame detalhado dos empréstimos origenistas no *Enchiridion*.

⁶⁵ ERASMO, *Enchiridion*, p. Q²: “Monachatus non est pietas, sed uitae genus, pro suo cuique corporis ingenique habitu vel utile vel inutile. Ad quod equidem ut te non adhortor, ita ne dehortor quidem. Hoc modo commoneo, ut pietatem neque in cibo neque in cultu neque in ulla re uisibili constituas, sed in iis, quae tradidimus. In quibuscunque uero deprehenderis ueram imaginem Christi, cum iis te copula”. O latim *cultus*, aqui traduzido como “hábito”, significa, entre outras coisas, gênero de vida e maneira de

A frase “monachatus non est pietas” foi causa de inúmeros mal-entendidos para o autor; durante os anos de maior difusão da obra, entre as décadas de 1520 e 1550, ela foi lida principalmente como expressão do que seriam as “convicções antimonásticas” de Erasmo. Como fica claro na carta a Paul Volz, não se tratava para o autor de condenar o monaquismo, mas de combater a identificação da santidade com um gênero específico de vida, enquanto todos os cristãos são igualmente chamados à mesma santidade pelo batismo.⁶⁶ Coroamento de uma longa argumentação, a noção embutida na fórmula “monachatus non est pietas” é a de que a santidade cristã provém, sempre, de uma realidade interior. Não é o hábito que faz o monge (como sugeriu, em parte suavizando um pouco o texto original, o primeiro tradutor do *Enchiridion* para o espanhol); não são as cerimônias que fazem o cristão.⁶⁷

Que realidades são essas nas quais, segundo Erasmo, a semelhança com Cristo é encontrada e que embasam a santidade cristã? Para o Erasmo do *Enchiridion*, a meta da vida humana não pode ser outra senão o Cristo: “que Cristo seja o alvo de toda a tua vida e que a ele dirijas todos os estudos, todas as atividades, todo ócio e todo negócio”.⁶⁸ Essa preeminência do Cristo na vida espiritual constitui-se para Erasmo no coração da fé, sem o qual ela degenera em mera devoção exterior; assim, a valorização da interioridade acaba por desafiar as devoções exteriores, cujos “excessos” Erasmo criticou em várias passagens de suas obras. O culto aos santos, por exemplo, nunca

vestir (ver a propósito OLD: 467). O uso erasmiano tem em vista não apenas as vestimentas próprias dos monges como também seu estilo de vida como um todo, com seu conjunto de práticas e observâncias.

⁶⁶ Após efetuar uma comparação retórica entre o *status* do monge e o do cidadão no que diz respeito aos três votos monacais (pobreza, castidade e obediência) e concluir pela igualdade fundamental entre ambos, Erasmo declara: “Finalmente, não desejaríamos tão fortemente esses famosos três votos inventados pelos homens num indivíduo que tenha guardado em sinceridade e pureza aquele voto primeiro e único que, no batismo, pronunciamos solenemente não a um homem, mas ao Cristo”. ERASMO, “Epistola ad Paulum Volsium”, in *Enchiridion*, p. B^{7viii}. (Texto latino: “Postremo non admodum in eo desiderabimus tria illa uota ab hominibus reperta, qui primum illud & unicum uotum, quod in Baptismo non homini, sed Christo nuncupauimus, synceriter pureque seruarit”).

⁶⁷ Assim a edição espanhola de 1525 traduz o mesmo trecho: “Yo te digo, hermano, que lo principal de la religión verdadera, que es la cristiana, no consiste en meterte fraile, pues sabes que *el hábito, como dicen, no hace al monge*. En la verdad, aquélla es una cierta manera de vivir que a unos les arma y a otros no, según la condición, inclinación y complisión de cada uno”. ERASMO, *El Enchiridion o Manual del caballero cristiano*. Edición de Dámaso Alonso. Madrid: 1932, p. 409 (grifos meus). Cito a partir de Marcel BATAILLON, *Erasmo y España*, p. 205.

⁶⁸ ERASMO, *Enchiridion*, p. G^{7v}: “ut totius uitae tuae Christum, uelut unicum scopum praefigas, ad quem unum omnia studia, omnes conatus, omne ocium ac negotium conferas”.

renegado por Erasmo, é criticado na medida em que sua prática vulgarizada tendia a obscurecer a centralidade de Cristo:

Esse tipo de devoção, se não se dirige a Cristo e se não se vê livre de considerações de interesse e de inconvenientes materiais, não é efetivamente cristã e não está distante da superstição daqueles que prometiam a Hércules a décima parte de seus bens, esperando fazer-se ricos, ou ofereciam um galo a Esculápio para se recobrem de uma enfermidade, ou sacrificavam um touro a Netuno para terem uma navegação feliz. Mudam-se os nomes, mas a finalidade permanece a mesma em ambos os casos.⁶⁹

Outras observâncias comuns na piedade católica são passadas em revista por Erasmo sempre a partir da mesma perspectiva: não se trata de aboli-las, mas de subordiná-las a uma realidade interior que deve comunicar-lhes consistência. Assim, com relação à Eucaristia:

Tu celebras a Eucaristia diariamente e vives para ti, sem te preocupares com as desgraças de teu próximo. Ainda estás na carne do sacramento. Mas, se celebrando a Eucaristia te identificas com o que ela significa, fazes-te um mesmo espírito com Cristo, um mesmo corpo com o corpo de Cristo, um membro vivo da Igreja. Se nada amas senão em Cristo, se consideras todos os teus bens comuns a todos os homens, se os sofrimentos de outros te doem como tua própria dor, então mostras efetivamente, com isso, celebrar a Eucaristia com grande fruto, porque espiritualmente.⁷⁰

Também no caso do batismo a preeminência da realidade interior se destaca:

Estás batizado, mas não te consideres por isso, precipitadamente, cristão. Toda a tua mente nada sabe senão ao mundo: por fora és cristão, por dentro és mais pagão que os pagãos. Por que isto? Porque tens o corpo do sacramento, mas te falta seu espírito. Lavado está teu corpo, mas de que te serve, se o espírito permanece manchado? De que serve estar salgada tua carne, se teu espírito

⁶⁹ ERASMO, *Enchiridion*, pp. H^{2v}-H³: “Quae quidem pietas, nisi a respectu commodorum atque incommodorum corporalium ad Christum referatur, a deo Christiana non est, ut non ita multum absit a superstitione eorum, qui quondam Herculi decimam bonorum partem uouebant, ut ditescerent, aut Aesculapio gallum, ut a morbo reualescerent, aut qui Neptuno taurum caedebant, ut feliciter nauigarent. Nomina quidem commutata sunt, sed finis utriusque communis”. Na edição do *Enchiridion* por mim utilizada, impressa em 1563 e que foi adquirida no mesmo ano pelo Colégio jesuíta de Neuburg (Baviera), todo o trecho em que Erasmo questiona o que entendia serem abusos nas devoções aos santos, nas pp. H², H^{2v} e H³, encontra-se riscado.

⁷⁰ ERASMO, *Enchiridion*, pp. H^{7x}-I: “Tu forte cotidie sacrificas, & tibi uiuis, neque ad te pertinent incommoda proximi tui. Adhuc in carne es sacramenti. Verum si sacrificans das operam id esse, quod illa sumptio significat, puta idem spiritus cum spiritu Christi, idem corpus cum corpore Christi, uiuum membrum ecclesiae. Si nihil amas, nisi in Christo, si omnia tua bona putas omnibus esse communia, si omnium incommoda tibi perinde ut tua dolent, ita demum magno fructu sacrificas, nempe quia spiritualiter”.

permanece insosso? O corpo está ungido, mas a alma permanece sem unção. Se foste sepultado com Cristo e com ele trata de caminhar em novidade de vida, então reconheço-te como cristão.⁷¹

Talvez o fragmento a seguir expresse, com a maior clareza possível, o fato de que essa valorização da espiritualidade interior representava para Erasmo, não a rejeição dos elementos exteriores, mas a correta compreensão de seu papel:

Importa não omitir estas coisas [as observâncias exteriores] mas realizar as outras [a valorização dos aspectos interiores e dos elementos a eles ligados, como a prática da caridade]. Não se condenam as obras corporais, mas preferir-se-ão as espirituais. Não se condena o culto visível, mas Deus não se contenta senão com a piedade invisível. Deus é espírito e se agrada de sacrifícios espirituais. (...) Ajoelhas-te no templo visível; não serve de nada se no templo do coração permaneces ereto contra Deus. Adoras o madeiro da cruz, porém importa mais seguir o mistério da cruz. (...) Adornas um santuário de pedras e tens grande veneração pelos lugares sagrados; mas de que aproveita, se o templo de teu coração está profanado pelas abominações do Egito?⁷²

Quando posteriormente, num de seus colóquios mais conhecidos, Erasmo criticou o esplendor do mosteiro cartuxo de Pavia, ele ainda ecoava, fundamentalmente, o mesmo chamado à valorização dos aspectos interiores, o mesmo apelo “espiritual”:

Quando estive na Lombardia, visitei um mosteiro de cartuxos, não longe de Pavia. Vê-se ali uma igreja inteiramente construída em mármore branco, por dentro e por fora, da base ao pináculo; e quase tudo que se vê no interior, os altares, as colunas, as tumbas, são em mármore. Que sentido haveria em gastar tanto dinheiro para que alguns monges solitários cantem num edifício que mais os atrapalha do que serve, visto que eles são tão frequentemente assediados por visitantes que lá não vão a não ser para contemplar o mármore dessa igreja?⁷³

⁷¹ ERASMO, *Enchiridion*, pp. I^v-I²: “Baptizatus es, ne protinus te Christianum putes. Mens tota nihil nisi mundum sapit: in manifesto Christianus es, in occulto gentili gentilior. Cur ita? Quia corpus sacramenti tenes, spiritu uacas. Ablutum est corpus, quid refert, dum animus manet inquinatus? Sale contacta est caro, quid tum, si insulsus manet animus? Unctum est corpus, at inunctus animus. Sin consepultus es Christo intus et iam cum eo in nouitate uitae meditaris ambulare, agnosco Christianum”.

⁷² ERASMO, *Enchiridion*, pp. K⁵, K⁶: “Haec oportet non omittere, sed illa necesse est facere. Non damnantur opera corporalia, sed praeferuntur inuisibilia. Non damnatur cultus uisibilis, sed non placatur Deus, nisi pietate inuisibili. Spiritus est Deus, et spiritalibus uictimis flectitur. (...) In templo uisibili demittis genu corporis, nihil agitur, si in templo pectoris stas erectus contra Deum. Veneraris lignum crucis, magis sequere mysterium crucis. (...) Exornas aedem saxeam, religioni habes loca sacra. Quid refert, si templum pectoris abominationibus Aegyptiis profanatum est?”

⁷³ “Quum essem apud Insubres, vidi monasterium quoddam ordinis Cartusiani, non ita procul a Pavia. In eo templum est intus ac foris ab imo vsque ad summum candido marmore constructum; et fere quicquid inest rerum marmoreum est, velut altaria, columnae, tumbae. Quorsum autem attinebat tantum pecuniarum effundere, vt pauci monachi solitarii canerent in templo marmoreo, quibus ipsis templum hoc oneri est, non vsui, quod frequenter infestentur ab hospitibus, qui non ob aliud eo se conferunt, nisi vt

James D. Tracy enxerga, nessa referência feita por Erasmo, a persistência de uma ênfase característica dos Irmãos⁷⁴ que poderia ser notada, apesar de diferenças pontuais, na obra de Jacobus de Vocht, *Narratio de Inchoatione Domus Clericorum in Zwollis* (“Relato sobre o começo da casa dos clérigos em Zwolle”), típica de um gênero então cultivado pelos Irmãos, o das “crônicas das casas”.⁷⁵ Descrevendo a trajetória de Hendrik van Herxen, quarto reitor da casa de Zwolle, e enfatizando sua extrema humildade, Vocht escreveu:

Do mesmo modo não aprovava os edifícios altos e grandes, visto que tinham pouquíssima aparência de humildade e pobreza e, principalmente, porque não eram conformes à devoção mas, longe disso, lhe eram contrários.⁷⁶

Ao texto mais recente de Vocht, composto entre os últimos anos do século XV e os primeiros do século XVI, deveríamos juntar o tratado escrito por Geert Groote antes de 1382, *Contra magna edificia superflua*,⁷⁷ cujos alvos são a construção da torre da catedral de Utrecht e alguns decretos episcopais relativos ao manejo de fundos eclesiásticos. Para Groote, a construção de uma torre que no momento da escrita do livro “já excederia a maior parte das torres da cristandade, mas que deveria ser levantada ainda mais alto”⁷⁸ teria origem no orgulho e na vaidade e provocaria, tanto nos habitantes de Utrecht como nos visitantes, tão somente pensamentos orgulhosos e vãos. Entre os argumentos relacionados por Groote contra a edificação destaca-se a noção – emprestada de Agostinho, Jerônimo, Isidoro de Sevilha e Bernardo de Clairvaux – segundo a qual os recursos da igreja deveriam ser destinados aos pobres de preferência a ser imobilizados em edifícios; mesmo o uso de vasos de ouro seria mais

spectent templum illud marmoreum”. ERASMO, *Conuiuium religiosum* (O banquete religioso), in ASD I, 3: 231-66, aqui p. 257. Este colóquio foi publicado pela primeira vez em Basiléia em 1522.

⁷⁴ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 21.

⁷⁵ Ver TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 20-21 e p. 221 notas 19-20.

⁷⁶ “Item alta et magna edificia non approbat, utpote minus humilitatem et paupertatem redolentia et primordiali devotioni non conformia, ymmo contraria”. SCHOENGEM, M. (ed.), *Jacobus Traiecti alias de Voecht Narratio de Inchoatione Domus Clericorum in Zwollis*. Werken uitgegeven door het Historisch Genootschap, 3a. série, vol. 13. Amsterdam: Johannes Müller, 1908, fl. 55^v (p. 186). Para uma reprodução fac-similar desta edição, cf. <http://www.archive.org/stream/jacobustraiecti00schogoog#page/n7/mode/2up> (último acesso em 21/2/2011).

⁷⁷ *Explicit opus venerabilis viri magistri Gerardi de Daventria dyaconi contra magna edificia superflua ac constitutiones falsas principaliter contra turrim traiectensem*. A propósito, ver POST, *The Modern Devotion*, pp. 124-9.

⁷⁸ “turris ultra ceteras omnes fere in christianitate turres ad miram deductam altitudinem altius adhuc extollendam”. Cito a partir de POST, *The Modern Devotion*, p. 125.

tolerável, visto que em caso de necessidade poderiam ser vendidos e revertidos aos necessitados, o que não seria possível no caso de um edifício.

Tanto em Vocht como em Groote, estamos diante da valorização da *simplicitas*, um *topos* antiquíssimo no discurso cristão. As críticas ao excesso de luxo nos locais de culto devem ser lidas a partir desse *topos* recorrente, e não como ênfase nascida exclusivamente na *deuotio moderna*. É inegável que esse *topos* desempenhou um papel importante na formação daquilo que será conhecido como “espiritualismo” e que, com esse nome, será adstrito ao ideário erasmiano. Todavia, tomada de forma isolada essa noção é insuficiente para explicar o fenômeno do espiritualismo erasmiano. A ela precisamos ajuntar outro elemento, este bem mais específico, na medida em que consubstancia uma tendência religiosa que emergiu de forma especial na piedade católica dos Países Baixos.

Desde pelo menos o século XII, vários sinais dão conta da presença, no contexto neerlandês, de uma perspectiva religiosa que se caracterizou por atribuir pouca importância aos sacramentos da Igreja enquanto realidade objetiva. Seus adeptos foram identificados, nas fontes eclesiásticas, pelo termo latino “sacramentarius”, em si mesmo bastante equívoco e que acabou sendo empregado para designar portadores de convicções bastante diferentes. A palavra foi usada tanto para se referir aos que recusavam qualquer valor aos sacramentos, entendendo-os como meros símbolos da realidade espiritual (e nesse sentido acabou, no século XVI, por ser utilizada para identificar os partidários de Ulrich Zwinglio), como para designar outra concepção, menos radical e que nos interessará aqui mais diretamente: a ideia de que, para além da apreensão física do sacramento e de seu valor intrínseco, haveria uma participação espiritual nele que seria, em si mesma, mais importante e efetiva.⁷⁹

Essa concepção encontrou formulação definitiva nos escritos de Wessel Gansfort (1419-1489).⁸⁰ Nascido em Groningen, educado na escola dos Irmãos da Vida Comum

⁷⁹ WILLIAMS, George H. *La Reforma Radical*. Tradução. México. Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 47-50.

⁸⁰ Sobre Gansfort e a fortuna de suas ideias, ver WILLIAMS, *La Reforma Radical*, pp. 50-57; MILLER, Edward W. e SCUDDER, Jared W. *Wessel Gansfort: Life and Writings*. New York/London: G. P. Putnam's Sons, 1917, 2 vols. (contém a tradução das principais obras de Gansfort; infelizmente não tive acesso ao volume 2); também AKKERMAN, F., HUISMAN, G. C. e VANDERJAGT, A. J. (ed.), *Wessel Gansfort (1419-1489) and Northern Humanism*. Leiden: E. J. Brill, 1993. Este volume é uma seleção dos estudos apresentados numa conferência realizada em Groningen em 1989 e dedicada a Gansfort e ao humanismo

em Zwolle e amigo íntimo de Tomás de Kempis, Gansfort realizou seus estudos na Universidade de Colônia, ensinou por algum tempo em Heidelberg e foi professor em Paris entre 1458 e 1473. Passou seus últimos anos parte em Groningen, num convento da ordem dos Terciários, parte no convento de santa Agnes em Zwolle. Em seus escritos, que refletem uma profunda absorção da teologia sacramental de Ruperto de Deutz († 1129 ou 1135),⁸¹ a Eucaristia assume uma posição exclusiva na apropriação da obra redentora de Cristo pelo fiel; esse é o sentido que Gansfort dá às palavras do evangelho sobre o comer e beber a carne e o sangue do Senhor como condição para a vida eterna.⁸² No entanto, essa consciência extremamente aguda da importância do sacramento eucarístico – que concorda, em si mesma, com os desenvolvimentos dogmáticos ocorridos no catolicismo especialmente ao longo do século XIII e dos quais a instituição da festa de Corpus Christi a partir de 1264 e as formulações relativas ao dogma da transubstanciação se constituem em momentos emblemáticos⁸³ – convive, em Gansfort, com a percepção de que a realidade sacramental transcende a matéria sensível. Essa valorização do aspecto imaterial transparece bem numa declaração importante de Gansfort que questiona os benefícios de uma participação eucarística que não enxerga além dos elementos visíveis:

Àquele que não tem fé senão na forma visível do pão e do vinho nenhum bem resulta do sacrifício; é como um asno que aguça suas orelhas irracionais ao som de uma lira, o qual certamente escuta o somido, mas não a melodia da canção.⁸⁴

Gansfort professa a doutrina da transubstanciação,⁸⁵ ou seja, para ele pão e vinho convertem-se em corpo e sangue do Senhor no momento da *epiclese* ou consagração

do norte da Europa. São especialmente úteis os estudos de AUGUSTIJN, C. “Wessel Gansfort’s rise to celebrity” (pp. 3-22) e OBERMAN, H. A. “Wessel Gansfort: *Magister contradictionis*” (pp. 97-121). Ver também CASPERS, C. M. A. “*Magister Consensus*: Wessel Gansfort (1419-1489) und die Geistliche Kommunion”. In AKKERMAN, F., VANDERJAGT, A. J. e VAN DEN LAAN, A. H., *Northern Humanism in European Context, 1469-1625*. Leiden: Brill, 1999, pp. 82-98.

⁸¹ WILLIAMS, *La Reforma Radical*, pp. 50-1.

⁸² “Quem come minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna, e eu o ressuscitarei no último dia” (João 6:54, *BJ*). O texto da Vulgata diz: “qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem habet vitam aeternam et ego resuscitabo eum in novissimo die”.

⁸³ Inteiramente dedicada à celebração da Eucaristia, a festa de Corpus Christi foi instituída pela bula “Transiturus de hoc mundo”, do papa Urbano IV, em 1264 e confirmada pelo papa Clemente V em 1311. O termo “transubstanciação”, usado pela teologia latina pelo menos desde Hildeberto de Tours (c. 1079), apareceu pela primeira vez num concílio ecumênico em 1215, no IV Concílio de Latrão.

⁸⁴ *Apud* WILLIAMS, *La Reforma Radical*, p. 51.

pronunciada pelo sacerdote durante a liturgia eucarística; mas além da *manducatio*, a manducação da hóstia consagrada, há uma outra ação sacramental, de ordem superior e que é recebida pelo fiel não em seu corpo físico, mas pelo “homem interior”. Trata-se da *commemoratio*, através da qual o cristão participa espiritualmente da realidade sacramental e que consiste na rememoração da vida, ensinamentos e exemplos de Cristo, com especial destaque para o fato de ter Cristo morrido pessoalmente pelo fiel.

Temos aqui, portanto, a par da defesa da realidade objetiva do sacramento (e mesmo de uma extrema valorização de seu papel), uma percepção importante da preeminência da vida interior sobre a celebração exterior. Os dois elementos, o exterior e o interior, completam-se; mas o interior tem a preeminência, visto que o exterior é nulo caso não exista fé autêntica.

Por outro lado, é plenamente possível, segundo Gansfort, que exista apenas a realidade interior. A afirmação, ousada em si mesma, nunca aparece num contexto de recusa à participação frequente na eucaristia; mas é importante justamente porque estabelece, no pensamento de Gansfort, essa prioridade do aspecto “espiritual”. Não podemos duvidar que os santos eremitas do passado tinham a vida eterna, raciocina Gansfort; no entanto, eram forçados à abstinência da eucaristia por anos a fio. Escreve Gansfort:

Portanto Paulo, o primeiro eremita, comeu da carne do Filho do homem mesmo durante o tempo em que não viu um único ser humano, quanto mais um sacerdote que lhe celebrasse o sacramento. Mas comeu dessa carne porque cria; e porque cria, rememorava frequentemente; porque rememorava, ponderava cuidadosamente; porque ponderava, ruminava; porque ruminava, saboreava o doce que é essa carne; porque saboreava o doce que é essa carne, desejava-a; porque a desejava, tinha fome e sede; porque tinha fome e sede, sabia que era mais doce do que o mel e do que o favo de mel, suspirava por ela, desejava-a, amava-a, enlanguescia de amor, estava ferido de amor por ela.⁸⁵

Neste trecho Gansfort descreve em detalhes o que entendia como “commemoratio”: o concentrar-se do “homem interior” no Cristo que o leva a evocá-lo,

⁸⁵ Para a aceitação dessa doutrina por Gansfort, ver em especial C. M. A. CASPERS, “*Magister Consensus: Wessel Gansfort (1419-1489) und die Geistliche Kommunion*”, p. 82.

⁸⁶ GANSFORT, *De sacramento eucharistiae*. In MILLER e SCUDDER, *Wessel Gansfort: Life and Writings*, vol. II p. 31 (o texto completo do *De sacramento* encontra-se traduzido nas pp. 1-70 do vol. II). Cito a partir de WILLIAMS, *La Reforma Radical*, p. 52.

rememorar sua pessoa e seus ensinamentos e, nesse processo, incendiar-se interiormente de devoção por ele.

A distinção entre *manducatio* e *commemoratio*, bem como a prioridade dada ao aspecto espiritual por Gansfort, encontram-se próximas da possibilidade, admitida por Erasmo, de se permanecer na “carne” do sacramento sem experimentá-lo integral e profundamente.⁸⁷ Em suas obras, Erasmo nunca se estende sobre as questões teológicas envolvendo a doutrina da transubstanciação; ele a aceita, mas evita explicitá-la. Ao ater-se às formulações dogmáticas da Igreja, todavia, Erasmo não deixava de realçar, sempre que possível, o aspecto para ele mais profundo da vivência interior da espiritualidade, aspecto que considerava o mais descuidado em sua época. No tratado sobre a *Preparação para a morte*, composto em 1534, ele escreveu acerca da atitude que o moribundo deve possuir:

Se por acaso não há sacerdote ao qual recorrer, não se ponha a tremer nem perca o ânimo, como fazem certas pessoas supersticiosas, mas de coração confesse suas culpas a Deus; e Deus, em sua clemência, se dignará aceitar seu sentimento como aceitaria sua ação e suprir com peculiar graça a falta dos sinais externos dos sacramentos. Na verdade é através de Deus que se tornam eficazes todos os sacramentos, os quais de todo modo são sinais da sua divina bondade para conosco; mas, mesmo na ausência desses sinais, cuja obra é velar pela salvação dos homens, ele nos provê dessa bondade, contanto que tal ausência não seja por negligência e desprezo dos sacramentos mas, ao contrário, estejam presentes fé e boa vontade. Eis porque parece útil assim admoestar, pois frequentemente vemos certas pessoas profundamente perturbadas ao perceberem que deverão morrer sem confissão eclesiástica, sem eucaristia e sem extrema unção. Da mesma maneira ouvimos dizer da parte de várias pessoas: “aquele morreu de forma cristã, confessou-se várias vezes antes de morrer e recebeu todos os sacramentos”; por outro lado, persignamo-nos ao ouvirmos falar de alguém lançado no dia da morte sem esses ritos. Certamente, quando se é cristão deve-se desejar que não nos falte nenhum sacramento. Há de fato grande consolação da mente e aumento da nossa confiança, e a sinceridade do cristão está em, quanto possível, cumprir toda a justiça. Mas é mais cristão desejar a fé e a caridade, sem as quais os sacramentos não são úteis para nada. Na verdade não convém julgar a ninguém a partir de seus atos exteriores, salvo se constataremos que eles foram omitidos por desprezo ou por negligência equivalente ao desprezo. Quanto a mim, julgo que muitos, mesmo sem a absolvição do sacerdote, sem receberem a eucaristia, sem serem ungidos e sem serem sepultados com o ritual eclesiástico, partiram para o

⁸⁷ ERASMO, *Enchiridion*, pp. H^{7x}-I.

descanso, enquanto outros, com todas as cerimônias e ainda que sepultados no templo e junto ao altar principal, acabaram arrebatados para o inferno.⁸⁸

Resulta clara, no texto, a opinião de que os sacramentos são importantes; seria um erro negar seu papel, visto que têm como objetivo “velar pela salvação dos homens”. Seu poder deriva, obviamente, de Deus, cuja ação garante a eficácia dos atos sacramentais. Todavia, se alguém deposita neles a confiança a ponto de se desesperar caso lhe faltem na última hora, está agindo de forma supersticiosa; nesse caso é preciso ater-se à misericórdia divina, da qual os sacramentos são sinais. Compreende-se, assim, que a graça divina age através dos sacramentos, mas também opera no cristão quando estes estão ausentes, desde que a ausência não seja leviana e a fé e a caridade estejam presentes.

A mesma aceitação do sacramento (e inclusive da prática da adoração da Eucaristia), mas mediada pela presença da realidade interior, aparece neste trecho do *De sarcienda Ecclesiae concordia* (“Sobre a concórdia da Igreja que deve ser reparada”), comentário sobre o Salmo 84 (ou 83, segundo a antiga numeração da Vulgata) escrito em 1533 a pedido do humanista Julius Pflug, que solicitara a Erasmo um texto expondo seus sentimentos sobre a situação da Igreja e exortando à concórdia. Escreve Erasmo:

Se o Cristo está totalmente presente na Eucaristia, por que não se deveria adorá-lo? Mas o Cristo está presente no sacramento sob a forma de alimento e bebida para que o tomemos em grande pureza de coração; não para ser ostentado, nem levado a desfile nos jogos e nas procissões

⁸⁸ ERASMO, *De praeparatione ad mortem libellus*. Coloniae: Apud Haeredes Arnoldi Birckmanni, Anno 1563, pp. Z⁷ⁱⁱ – Z^{7iv}. “Quod si forte non est parata sacerdotis copia, ne protinus (quod solent superstitiosi quidam) trepidet ac despondeat animum, sed ipsi Deo ex corde confiteatur iniustitiam suam, qui pro sua clementia mentis affectum pro facto dignabitur accipere, et quod deest externis sacramentorum signis de suo supplere peculiari gratia. Per illum quidem efficacia sunt omnia sacramenta, quae quodammodo signacula sunt diuine erga nos beneficentiae; sed idem absque signis quum opus est consulit hominum saluti, tantum ut absit negligentia & contemptus sacramentorum, adsit aut fides & prompta uoluntas. Haec ideo uisum est admonere, quod frequenter uidemus quosdam ualde perturbari, si uideantur absque exomologesi ecclesiastica, eucharistia, & unctione suprema decessuri; quim huiusmodi uoces audimus e compluribus, ille Christiane mortuus est, ter confessus est ante mortem, & omnia sacramenta percepit. Rursus cruce signamus nos, si quem audierimus absque his ritibus diem obiisse. Illud certe Christiani hominis est, optare ne quid desit sacramentorum. Sunt enim magna solatia mentium, nostraeque fiducia adiumenta, & Christianae sinceritatis est, omnem quam licet implere iustitiam: Sed magis Christianum est, optare fidem & charitatem, sine quibus illa nihil conducunt. Verum ex his externis non oportet quenquam iudicare, nisi constet nobis ea per contemptum aut contemptui parem negligentiam fuisse praetermissa. Equidem arbitror multos nec absolutos a sacerdote, nec percepta eucharistia, nec unctos, nec ecclesiastico ritu sepultos demigrare in requiem, cum alij caeremonijs omnibus solenniter peractis, atque etiam in templo iuxta summum altare sepulti, rapiantur ad inferos”.

públicas ou a cavalo através dos campos. Disso não temos qualquer exemplo antigo; nesse domínio muito se concedeu aos afetos das multidões.⁸⁹

Estaríamos aqui diante de um “afrouxamento”, próprio da velhice, das convicções de Erasmo, antes mais resolutamente “espiritualistas”? Para alguns estudiosos, essa mudança teria ocorrido em seu pensamento: “Asensio sugere não sem razão que ‘o próprio Erasmo, à medida que passavam os anos e que assistia aos excessos dos reformados, afrouxou em seu erasmismo’. Houve um erasmismo não mais *erasmicior Erasmo* senão *menos erasmiano* que o Erasmo dos anos 1514-1518”.⁹⁰ Essa opinião, no entanto, não faz jus, a meu ver, às afirmações que o humanista já fazia no *Enchiridion* quanto à importância dos sacramentos e ao papel das cerimônias (“Importa não omitir estas coisas mas realizar as outras. Não se condenam as obras corporais, mas preferir-se-ão as espirituais. Não se condena o culto visível, mas Deus não se contenta senão com a piedade invisível”);⁹¹ afirmações que a carta a Paul Volz, anterior aos “excessos dos reformados”, já reforçava significativamente:

Não é que condenemos totalmente um uso moderado das cerimônias; o que não suportamos é que se coloque nelas toda a santidade, popa e proa, como se diz. Santo Agostinho proibia mesmo que os clérigos que ele mantinha consigo se fizessem notar pelo modo de vestir; se desejassem se fazer valer aos olhos do povo, que fosse pelos costumes, não pela vestimenta.⁹²

É natural que o acirramento das controvérsias religiosas nos últimos anos de sua vida tenha levado Erasmo a expor com mais cuidado suas opiniões; todavia, a

⁸⁹ ERASMO, *De sarcienda Ecclesiae concordia*. Basileae: Ex Officina Frobeniana, 1533, p. 107: “Si in Eucharistia totus est Christus, quur non est adorandus? Quanque Christus in eo sacramento est, sub ratione cibi ac potus, ut summa cum animi puritate sumatur, non ut ostentetur, aut in ludis publicisque pompis circumferatur, aut in equo circum arua uehatur. Id nequaue est ueteris exempli, sed in hoc multitudinis affectui plus satis indultum est.” Também conhecido como *De amabili concordia ecclesiae* (“Sobre a amável concórdia da Igreja”; a edição de Froben traz este título na p. 5, no início do comentário propriamente dito), o texto foi publicado pela primeira vez em 1533 e experimentou considerável divulgação.

⁹⁰ BATAILLON, “Hacia una definición del erasmismo”, pp. 150-1, fazendo referência ao estudo de Eugenio ASENSIO, “El erasmismo y las corrientes espirituales afines”, in *Revista de Filología Española* XXXVI (1952): 31-99. Os grifos no texto são de Bataillon.

⁹¹ “Haec oportet non omittere, sed illa necesse est facere. Non damnantur opera corporalia, sed praeferuntur inuisibilia. Non damnatur cultus uisibilis, sed non placatur Deus, nisi pietate inuisibili”. ERASMO, *Enchiridion*, p. K⁵.

⁹² “Neque tamen usquam damnamus moderatas ceremonias, at non ferimus in his puppim ac proram (quod dici solet) sanctimoniae constitui. Diuus Augustinus uetuit etiam ne clerici quos domi alebat, notabili uestitu uterentur, sed si commendari uellent populo, moribus comendarentur, non uestibus”. ERASMO, “Epistola ad Paulum Volsium”, in *Enchiridion*, pp. B^{7v} – B⁷ⁱ.

persistência dessas ênfases tanto no *Enchiridion* como nestas obras da maturidade, separadas por mais de trinta anos, nos permite concluir que o humanista se manteve fiel ao longo do tempo a uma intuição de base: a primazia do elemento espiritual, inquestionável enquanto estofo mesmo da realidade sacramental, não prescinde jamais da realidade visível. Essa é, aliás, a premissa básica de qualquer teologia sacramental e se assenta, na perspectiva católica, sobre a própria constituição do ser humano, ao mesmo tempo física e espiritual. Em casos extremos o elemento espiritual pode persistir na ausência do elemento visível, visto ser a realidade primordial que dá a este sentido e sustentação; mas essa ausência está longe de se constituir em ideal. Assim, o “espiritualismo” radical que, especialmente entre alguns grupos anabatistas, se apropriará do pensamento erasmiano ao longo do século XVI, não o fará sem distorcer em alguma medida esse pensamento.⁹³

Como era frequente em Erasmo, a aceitação da doutrina tradicional caminhava lado a lado com a indicação do que reputava serem “abusos” e, também, com a preocupação em ressaltar o sentido interior das práticas cristãs. A comunhão eucarística era entendida por ele como fonte de vivificação; para isso, no entanto, deveria não apenas ser fruto de um desejo voluntário e profundo (“Não se deve forçar a este alimento celeste os que não têm fome dele ou dele estão enfastiados; mas ele não será recusado aos que o pedem insistentemente”⁹⁴), mas principalmente acontecer no ambiente de devoção que deveria caracterizar a missa como um todo. Erasmo criticava a frivolidade com que muitos se portavam durante a celebração, ausentando-se e retornando apenas no momento da consagração da hóstia; com isso, perdiam o repartir do ensino, as exortações piedosas, a oração, o louvor e a ação de graças. A missa aparecia a ele, portanto, como um todo coeso, o *locus* onde deveria funcionar o sacramento eucarístico. “Portanto, é a comunhão que vivifica, mas sem essas coisas não há comunhão que valha”⁹⁵. Implícita, aqui, encontra-se a condenação dos abusos das “missas privadas” e dos que tratavam a Eucaristia como elemento “mágico”, desconectado da lógica global da celebração.

⁹³ WILLIAMS, *La Reforma Radical*, pp. 22-6.

⁹⁴ “Coelestis ille cibus non est obtrudendus inuitis, aut nauseantibus, auide petentibus non negabitur”. ERASMO, *De sarcienda Ecclesiae concordia*, p. 106.

⁹⁵ “Commune est igitur quod uiuificat, illud commune non est quod sine illis nihil prodest”. ERASMO, *De sarcienda Ecclesiae concordia*, p. 107.

Em tudo isso, contudo, Erasmo trabalhava em linha de continuidade com a valorização do elemento espiritual proposta por Gansfort. Tanto neste como naquele equilibram-se o apego ao conteúdo espiritual e a admissão da importância de seu invólucro visível, a elevada estima por valores imperceptíveis aos sentidos (a caridade, a piedade), legitimadores das expressões visíveis da religiosidade, ao lado da observância dos elementos externos, a devoção à essência sublime dos sacramentos e a reverência para com o culto no qual esses sacramentos revelam, mediante a fé, a sua eficácia. Em Erasmo, a *simplicitas* une-se ao espiritualismo típico da piedade neerlandesa tardo-medieval para produzir uma poderosa síntese. Tão poderosa, com efeito, que será lida e apropriada à exaustão, com todos os riscos e resultados decorrentes de semelhante penetração.

1.2.3 *Evangelismo e “vetus theologia”: a tópica do retorno ad fontes e as relações entre teologia e erudição humanística*

Em vão procuraremos, também, por qualquer “originalidade” erasmiana no *evangelismo*, essa outra ênfase que, ao lado do espiritualismo, marcou decisivamente a trajetória de nosso humanista. De fato, o termo “evangelismo” é um construto historiográfico que recobre uma realidade bastante plural:⁹⁶ um vasto amálgama de ênfases, posições e tendências representativas cujo fio condutor residiu na tentativa de uma reaproximação das fontes neotestamentárias da fé cristã. O próprio uso do termo já se configura como uma arriscada redução, levando-nos a perder de vista matizes importantes. É o que acontece com a definição proposta por Imbart de la Tour: “Le retour à l’antiquité chrétienne, à l’Écriture et aux Pères, un christianisme plus spirituel, une Église plus libre, telles étaient les tendances qui avaient constitué l’Évangélisme”.⁹⁷ Nessa perspectiva o conceito se mostra como ferramenta útil, mas apresenta uma homogeneidade histórica e ideológica nunca demonstrada pelos fatos que o embasam. Essa homogeneidade foi construída a partir da predominância do caráter “humanista” do evangelismo sobre outros aspectos não menos importantes. Tal caráter, a semelhança

⁹⁶ A formulação do conceito remonta a IMBART DE LA TOUR, Pierre. *Les Origines de la Réforme*, vol. II, “L’Église Catholique, la Crise et la Renaissance”. Paris: Hachette, 1909, pp. 396-441, 563-78; vol. III: “L’Évangélisme (1521-1538)”. Paris: Hachette, 1914, pp. vi, 19-24, 58-153.

⁹⁷ IMBART DE LA TOUR, Pierre. *Les Origines de la Réforme*, vol. III p. 59.

encontrada entre a lógica própria do humanismo (retorno aos clássicos) e a expectativa “evangélica” de retorno às fontes da fé, acabou por obnubilar outras ênfases que assinalaram esse fenômeno; sua própria origem acabou entendida em ligação muito estreita com o humanismo, quando na verdade ela respondeu também a outros estímulos mais antigos. É necessário, portanto, relativizar o fenômeno e procurar compreendê-lo de maneira a reter o mais possível as especificidades que o compuseram.

Essa relativização depende de percebermos que tanto “humanismo” quanto “evangelismo” não podem ser lidos como uma equação simples e menos ainda em chave de ruptura com o passado. Essa chave de ruptura possui uma longa história dentro da qual a obra de Jacob Burckhardt, em tantos aspectos magnífica, representa uma etapa importante.⁹⁸ Suas origens estão na própria retórica humanista, que inicial e deliberadamente se afirmou como “rompimento” em relação ao passado; vamos encontrar a mesma chave, enrijecida já pelos embates confessionais, nos discursos de humanistas e reformadores que procuraram retratar as “origens da escolástica” a fim de embasar tanto a recusa que faziam dela como sua própria proposta intelectual. Vale a pena trabalhar, ainda que superficialmente, essa questão, visto que a oposição humanismo/escolástica serviu de base para a feitura de outra oposição binária, desta vez entre evangelismo e escolástica.

No calor da descoberta de uma nova relação com o passado, os humanistas a partir de meados do século XIV serviram-se das imagens da “ruptura” e do “retorno” para a afirmação retórica indispensável à sua própria constituição como novos sujeitos culturais. A “ruptura” se deu com o passado imediato: a rejeição desse passado e seu encapsulamento num período definido e conseqüentemente superado aparece em Petrarca, especialmente no final de seu *De uiris illustribus*. De forma mais específica, encontramos a expressão *media aetas* em Giovanni Andrea Bussi (1417-1475), enquanto em Flavio Biondo temos a primeira tentativa de uma divisão tripartite da história (Antiguidade, *media aetas* e o presente “moderno”). A consagração do termo *media aetas*, já com a periodização que se tornará normativa, veio com a obra de Christoph Keller (1638-1707), *Historia Medii Aevi a temporibus Constantini Magni ad*

⁹⁸ BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: Um ensaio*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 (edição original, 1860).

Constantinopolim a Turcis captam deducta (1688).⁹⁹ Deixando de lado a problemática da periodização, cumpre ao historiador considerar as declarações humanistas que embasaram essa divisão do tempo com a devida atenção para a dimensão retórica da qual procedem. O humanismo, ainda que tomado na mais ampla acepção desse termo, nunca predicou um “retorno”, desde logo impossível, ao passado clássico. Como mostrou a brilhante análise de Erwin Panofsky, o passado greco-latino, com seus deuses e sua mitologia, esteve mais “vivo” no ideário medieval (quando era ainda compreendido em termos de uma ameaça à espiritualidade cristã) do que na releitura realizada pelo Renascimento. Nesta, feita em perspectiva histórica, a Antiguidade foi vista como passado e, justamente por isso, como *herança* passível de ser apropriada pelos humanistas.¹⁰⁰ A historiografia do século XX reconhece nesse “peculiar historicismo da Renascença” o senso de perspectiva temporal que, pela primeira vez, permitiu o contraste com outras épocas e, em consequência, a avaliação da própria época do observador como “moderna”.¹⁰¹ A autocompreensão humanista comporta, assim, duas leituras simultâneas: aquela da Antiguidade como passado mais remoto, com cuja herança é possível relacionar-se, e aquela da *media aetas* como passado mais recente do qual é preciso diferenciar-se. Em ambos os casos a capacidade de enxergar em perspectiva histórica foi decisiva, ainda que os conteúdos valorativos presentes nas leituras (de um lado a “recusa”, do outro o “retorno”) sejam ideologicamente determinados. Nesse contexto, o próprio uso do termo “moderno”, integrante do

⁹⁹ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 (4ª. reimpressão, 2003), pp. 131-2; RICE, Eugene F. (ed.), *Medieval and Renaissance Studies*. Ithaca/NY: Cornell University Press, 1959, pp. 106-29; FRANCO JR., Hilário. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2ª. edição ampliada, 2001, pp. 9-10.

¹⁰⁰ PANOFSKY, Erwin. *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*. Tradução. Madrid: Alianza Editorial, 1988, pp. 172-3. A partir desta percepção, central na obra de Panofsky, creio ser necessário criticar a maneira pela qual Skinner, em seu monumental estudo, lida com o uso, obviamente retórico, que os humanistas fizeram da figura do “retorno”. Skinner considera como sinal de sua postura antiescolástica, entre outros aspectos, a rejeição da história linear em prol de uma perspectiva cíclica. Mas o uso retórico da figura do “retorno”, seja nas referências dos humanistas a Políbio e a Cícero, seja no comentário ao Eclesiastes feito por Coluccio Salutati em 1379, seja na própria imagem do “Renascimento”, não pode ser tomado ao pé da letra. Neste caso, ele inviabilizaria a percepção, tão distintiva e tão importante nos humanistas, de historicidade (a qual implica a apreensão das diferenças específicas entre os períodos históricos). Ver SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, pp. 130-1.

¹⁰¹ BOUWSMA, William J. “The Waning of the Middle Ages Revisited”. In _____, *A Usable Past: Essays in European Cultural History*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1990, pp. 328-9. Bouwsma corretamente atribui a Johan Huizinga, e em especial à sua maneira de resolver a questão das relações entre tradição e inovação no Renascimento, a origem desse reconhecimento.

vocabulário latino desde pelo menos o século VI, tornou-se emblemático. Quando Cassiodoro fez dessa palavra aquele que foi provavelmente seu primeiro uso literário, ao redigir por volta de 580 seu *De Orthographia*, fê-lo a partir de uma nítida percepção de mudança cultural: o mundo da erudição clássica, que fora o mundo da formação desse homem que atuou como ministro de reis godos e trabalhou pela aliança entre godos e romanos, estava desaparecendo e diante de seu ocaso era preciso preservar as condições da leitura latina, indispensáveis para a continuidade da reflexão em torno da Sagrada Escritura.¹⁰² Não precisamos supor, em Cassiodoro, a presença da perspectiva histórica que veremos, novecentos anos depois, nos humanistas; o que encontramos nele é a percepção da mudança vivida em sua própria época e entendida como fundamentalmente negativa. Cassiodoro reagiu a essa mudança enfatizando a necessidade de conservar a língua e cultivar o letramento, com vistas não à preservação da cultura clássica mas à continuidade da leitura bíblica. Parece evidente que os humanistas, conhecedores de Cassiodoro e do que representou o momento vivido por ele, elegeram emblematicamente seu diagnóstico da realidade para reproduzi-lo em direção contrária: igualmente pela recuperação das letras, eles se constituíram em “restauradores” daquele mundo então perdido, e o fizeram a partir da crítica ao mundo que Cassiodoro viu nascer. A palavra “moderno” ultrapassou, com os humanistas, o sentido de “recente” que Cassiodoro lhe atestou e passou a embutir um sentido muito mais ideológico: é o *novo* que recupera o *antigo* (em termos de apropriação), e que assinala essa recuperação pela recusa ao *velho* (os mil anos de interstício “medieval”).

¹⁰² No “Prefácio”, Cassiodoro escreve: “Meu propósito é tecer numa só trança o que a tradição antiga tem de disponível *para uso adequado pela clientela moderna*, tornando-o rápida e facilmente acessível. Vale omitir nesse empreendimento o que é de mero interesse antiquário, para evitar trabalho desnecessário e *fora de época*, inútil para os *dias de hoje*”. E na “Conclusão”: “Adeus, irmãos, e por favor lembrem-se de mim em vossas orações. Eu vos ensinei, entre outras coisas, de maneira sintética, a importância da ortografia e pontuação corretas, que universalmente se reconhece ser coisa preciosa; eu preparei *um curso inteiro de leitura* para vos ajudar na compreensão *das santas Escrituras*. Assim como me esforcei para vos afastar da massa dos iletrados, assim também possa o poder celeste não permitir que sejamos tragados juntamente com os maus na comunidade do castigo”. *De Orthographia*, in *PL* 70: 1241D, 1270B. Tomo as citações de MARKUS, Robert A. *O fim do cristianismo antigo*. Tradução. São Paulo: Paulus, 1997, pp. 217-8 (os grifos são meus). Na análise que faz da trajetória de Cassiodoro, Markus assinala a permanência da cultura clássica na Itália durante os cinquenta anos de dominação goda, entre os séculos V e VI, e sua dissolução causada, principalmente, pelo fracasso da tentativa de reconquista da Itália por Justiniano; é nesse contexto, como testemunha de dois momentos radicalmente diferentes, que o autor situa Cassiodoro. Ver em especial *ibidem*, pp. 214-26.

Essa autocompreensão humanista sofreu diferentes e sucessivas releituras, à medida em que a afirmação do “novo” nos contextos social e cultural europeus exigia tais apropriações. Os adeptos dos nascentes movimentos de reforma religiosa antepuseram a esse objeto suas próprias lentes a fim de enxergarem, no processo de afirmação do humanismo, um devir providencial. Lutero expressou bem esse viés providencialista na referência que fez a Erasmo numa carta de 1523 dirigida a Ecolampádio e que se tornaria famosa:

Ele cumpriu o que foi chamado a fazer: introduziu entre nós o conhecimento das línguas e nos chamou para longe dos estudos ímpios. Talvez ele mesmo morrerá como Moisés nas planícies de Moabe, uma vez que não avança para os melhores estudos, aqueles que dizem respeito à piedade.¹⁰³

Deixemos de lado o aspecto negativo do juízo que Lutero faz de Erasmo nesta passagem. O que nos interessa, no momento, é perceber a leitura providencialista por trás desse juízo. Inequivocamente o “chamado” que Erasmo recebeu seria de origem divina: Deus o teria destinado ao cumprimento de um papel na restauração das letras; esta restauração, por sua vez, só teria sentido se conduzisse aos “melhores estudos”, ou seja, se encontrasse seu fim último nas dinâmicas da reforma religiosa. Curiosamente, a perspectiva “reformista”, que algumas historiografias sempre quiseram tão atrelada a esse portal do mundo moderno que teria sido o Renascimento, reproduziu aqui convicções muito próximas daquelas enunciadas bem antes por Cassiodoro: se para ele, diante das mudanças temporais, interessava preservar as letras para garantir o estudo da Escritura, para o viés luterano a restauração das *bonae litterae* serviria também, e principalmente, ao mesmo propósito religioso.

Idêntica concepção transparece, de forma mais ampla, na obra de Caspar Peucer (1525-1602), humanista alemão que se tornou genro de Melanchthon e escreveu a continuação (Livros IV e V) do *Chronicon*, texto originalmente produzido pelo matemático Johannes Carion (1499-1537) e depois refundido, em suas partes iniciais, pelo próprio Melanchthon. Nessa obra, conhecida como *Chronicon Carionis* mesmo depois de ter sua redação original profundamente alterada, primeiro por Melanchthon, depois por Peucer, a história humana é apresentada “*ab exordio Mundi vsque ad*

¹⁰³ LUTERO, *Works* (American edition), xlix, “Letters”. Edição e tradução de Gottfried G. KRODEL. Philadelphia: 1972, Carta 44. *Apud* MANSFIELD, Bruce. *Phoenix of His Age*, p. 211.

Carolus V imperator” (“do início do mundo até o imperador Carlos V”) e embute a convicção “comum a todo o protestantismo melanchthoniano de que o Humanismo e o Renascimento das artes e letras faziam um todo com a Reforma, constituindo-se, nesse sentido, em algo semelhante a um primeiro grau, à aurora, menos luminosa, mas qualitativamente idêntica à plena manhã”.¹⁰⁴ Peucer equipara o colapso das letras clássicas, que ele atribui às invasões bárbaras, ao crescimento, na igreja, de inúmeras superstições; assim, a sensação melancólica de mudança testemunhada por Cassiodoro é acrescida de algo que nunca lhe passou pela cabeça, a noção de progressiva corrupção da fé:

Pois, com o afluxo de muitos povos bárbaros na Itália, (...) não apenas se calaram os estudos das letras e foram negligenciadas as igrejas, mas também as próprias gentes bárbaras carregaram consigo, e facilmente retiveram, muitas opiniões supersticiosas. Com isso em pouco tempo acumularam-se os abusos.¹⁰⁵

Essa corrupção insidiosa, segundo Peucer, cresceu à medida que à perversão da fé pela idolatria e superstição conjugou-se o desejo pontifício por poder temporal. Tratando dos conflitos entre o papa Gregório VII e o imperador Henrique IV, Peucer afirma que, com as mudanças observadas então na igreja e no império, “confirma-se a tirania, tanto das superstições e idolatrias na igreja contra o reino [de Deus], a saber, doutrina, culto e invocação do Filho de Deus, quanto dos novos poderes dos pontífices contra o justo e legítimo poder dos imperadores”.¹⁰⁶ Afinal, como bom luterano, Peucer cria firmemente na necessidade de vedar à igreja todo tipo de participação no poder

¹⁰⁴ CANTIMORI, Delio. “Humanismo y luteranismo ante la escolástica”. In _____. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Tradução. Barcelona: Ediciones Península, 1984, pp. 105-6.

¹⁰⁵ “Cum enim multae barbaricae gentes influxissent in Italiam, (...) non solum studia literarum conticuerunt, et ecclesia sunt neglectae, sed etiam illae ipsae barbaricae gentes (...) secum inuexerunt aut facile receperunt multas supersticiosas opiniones. Inde breui tempore valde cumlati sunt abusos”. PEUCER, Caspar. *Chronicon Carionis Expositum et Auctum Multis et Veteribus et Recentibus historiis, in descriptionibus regnorum & gentium antiquarum, & narrationibus rerum Ecclesiasticarum, & Politicarum, Graecarum, Romanarum, Germanicarum & aliarum, ab exordio Mundi vsque ad Carolum quintum imperatorem, a Philippo Melanthe & Casparo Peucero*. Genevae: Apud Petrum Santandreamum, 1576, pp. 637-8. Além desta edição do *Chronicon*, trabalhei também com a edição de 1594 (Francofurti ad Moenum: Apud Ioannem Feyrabendt), que acrescenta ao *Chronicon* textos não incluídos na de Genebra (como a *Oratio* de Peucer, onde ele desenvolve seu método historiográfico). Salvo indicações em contrário, cito o *Chronicon* sempre a partir da edição genebrina.

¹⁰⁶ “Confirmata est enim tyrannis et superstitionum atque idolatriae in ecclesia contra regnum, id est, doctrinam, cultum atque inuocationem Filij Dei, et nouae potestatis pontificiae contra iustam et legitimam potestatem imperatorum”. PEUCER, *Chronicon Carionis*, p. 641.

civil; nada mais fácil, para ele, do que ver no desejo do papa pela autoridade temporal sementes desse processo de degradação da fé.¹⁰⁷

É preciso fazer justiça a Peucer: conquanto esteja carregada de ingenuidade, em si mesma, essa ideia de “decadência”, nosso autor não a concebe da forma simplista pela qual outros, antes e depois dele, a imaginaram. Ao longo da história ele reconhece, em indivíduos isolados, alguns vislumbres doutrinários que seriam, no futuro, “recuperados” a partir do despertar luterano. Assim, sua apreciação de Bernardo de Claraval inclui, no meio da crítica aberta, um reconhecimento positivo: “Os escritos desse Bernardo, ainda que cheios das opiniões supersticiosas daquele tempo, contudo testemunham da doutrina da justificação do homem diante de Deus, por Sua misericórdia, através da fé no único Mediador, nosso Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, doutrina essa que ele retamente compreendeu e transmitiu”,¹⁰⁸ nas épocas dos piores abusos praticados por Roma (os quinhentos anos anteriores a Lutero, segundo Peucer), restaram na igreja aqueles que “não dobraram os joelhos diante de Baal” (e nosso autor nomeia nessa categoria Tauler, Wessel Gansfort, Johann Huss, Jerônimo de Praga);¹⁰⁹ no sombrio contexto do século XIV, homens como Guilherme de Occam e Jean Gerson, “ofendidos com os paradoxos de Tomás e de Escoto, retorceram-se com

¹⁰⁷ “Primum de ecclesia certissimum est regnum Christi non esse politicum, sed spirituale, sicut inquit Christus: Regnum meum non est ex hoc mundo. (...) Deinde non modo non concessum est permissu diuino ministris ecclesiae inuadere quocunque praetextu regna mundi, sed seuerissime interdictum” (“Em primeiro lugar, acerca da igreja é certíssimo que o reino de Cristo não é político, mas espiritual, como disse Cristo: Meu reino não é deste mundo. (...) Assim de nenhum modo é permitido aos ministros de Deus na igreja invadir, por qualquer pretexto, os reinos do mundo, antes tal é interdito da forma mais severa”. PEUCER, *Chronicon Carionis*, p. 588). O clero deve, mediante a oração, encomendar a Deus a igreja e a república (“quibus Deo Patri aeterno Domini nostri Iesu Christi ecclesiam Christi et rempublicam commendaret”); deve ainda, com a autoridade do imperador, emendar os vícios de doutrina e os ritos supersticiosos na igreja, de forma a velar, através da tranquilidade pública, pela salvação das almas (“ut imperatoris authoritate emendarentur vitia doctrinae et rituum superstitiosorum in ecclesia, et consuleretur, cum tranquillitate publica, saluti animarum”). PEUCER, *ibidem*, p. 592.

¹⁰⁸ “Huius Bernhardi scripta, etsi plena sunt superstitiosis opinionibus illius temporis, tamen doctrinam de Iustificationem hominis coram Deo ex misericordia per fidem in unicum Mediatorem Filium Dei Dominum nostrum Iesum Christum recte eum intellexisse ac tradidisse testantur”. PEUCER, *Chronicon Carionis*, p. 664.

¹⁰⁹ PEUCER, *Chronicon Carionis*, pp. 705-7. Para a divisão tripartite que Peucer faz da história da igreja (três períodos de quinhentos anos cada, o primeiro assinalado pela luta contra as heresias e caracterizado por poucos desvios, o segundo iniciado no pontificado de Gregório Magno e marcado por erros cada vez maiores, o terceiro contado a partir das querelas do imperador com Gregório VII e caracterizado como o auge das perversões), ver em especial *Chronicon Carionis* pp. 634-56; para as fontes dessa divisão e a importância atribuída a ela por Peucer, ver Delio CANTIMORI, “Humanismo y luteranismo ante la escolástica”, pp. 117-8.

veemência, como que em busca de algum caminho médio entre a verdade celeste e os comentários romanos”, mas sem sucesso.¹¹⁰ Essa leitura evidencia uma sensibilidade maior ao matiz, à flexibilidade na apresentação dos fatos, e não lembra a oposição global ao passado medieval que caracterizará outros historiadores protestantes ainda no mesmo século.¹¹¹

Essas “sobrevivências” que Peucer imaginava identificar, espargidas aqui e ali ao longo de uma história assinalada pela corrupção e pelo declínio da fé, encontrariam sua razão de ser, segundo ele, na alvorada que se aproximava. Para essa alvorada Peucer cria ter colaborado de forma inegável o próprio poder imperial, através de seus esforços em proteger a erudição: nosso autor elogia o imperador Carlos IV pelo estabelecimento da Universidade de Praga (1347) e o conde (e depois duque) Eberhard de Württemberg pela fundação, em 1477, da Universidade de Tübingen.¹¹² Esta última merece de Peucer uma atenção especial, visto que ali, graças ao imperador Maximiliano, reuniram-se “homens doutos no ensino da igreja, em direito e nas demais artes. Ali viveram os juristas Uranius, (...) Georgius Lampater (...), e os teólogos Gabriel Biel e Wendelinus, os quais com a leitura assídua dos livros sacros e de Agostinho, reconheceram haver muitas coisas absurdas na doutrina de Tomás, de Escoto e semelhantes, e expuseram de forma suficiente, livre da escola, a doutrina mais sincera da graça”¹¹³. Mas os sinais inequívocos da aurora ficam, para Peucer, por conta de dois

¹¹⁰ “Occam, Gerson et alij, offensi Thomae et Scoti paradoxis, vehementer sese torserunt, ut mediam quandam viam inter veritatem coelestem et Romana commenta ingredientes, neutrobi impingerent”. PEUCER, *Chronicon Carionis*, p. 768. Peucer admite a boa intenção de Gerson no concílio de Constança, ao apresentar, sem sucesso, seus 75 artigos que visavam a reforma da igreja (PEUCER, *ibidem*, p. 968). Cantimori admite essa maior flexibilidade na leitura feita por Peucer, mas insiste no fato de que ele não a desenvolveu plenamente, por conta de sua enraizada desconfiança em relação à escolástica (CANTIMORI, “Humanismo y luteranismo ante la escolástica”, p. 113).

¹¹¹ O termo de comparação, muito mais rígido e esquemático, seria a conhecida obra coletiva *Centúrias de Magdeburgo*, cuja organização ficou a cargo de Matthias FLACIUS ILLYRICUS (1520-1575). Ver *Ecclesiastica Historia, integram ecclesiae Christi ideam, quantum ad locum, Propagationem, Persecutionem, Tranquillitatem, Doctrinam, Haereses, Ceremonias, Gubernationem, Schismata, Synodos, Personas, Miracula, Martyria, Religiones Extra Ecclesiam & statum Imperij politicum attinet, secundum singulas Centurias, perspicuo ordine complectens: singulari diligentia et fide ex uetustissimis et optimis historicis, patribus et alijs scriptoribus congesta: Per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica*. Basileae: per Ioannem Oporinum, 1564-1574.

¹¹² PEUCER, *Chronicon Carionis*, pp. 933, 1052.

¹¹³ “viris doctis in doctrina ecclesiae, iure et aliis artibus. Fuerunt ibi iurisperiti Uranius, (...) Georgius Lampater (...), theologi, Gabriel Biel et Wendelinus, qui cum assidue legeret libros sacros, et Augustinum, agnouit multa esse absurda in doctrina Thomae, Scoti, et similium, et satis libere doctrinam de gratia sinceriores scholae proposuit”. PEUCER, *Chronicon Carionis*, p. 1052.

eventos que ele explora com acentos providencialistas: a invenção da imprensa e a migração dos eruditos gregos, iniciada pouco antes da queda de Constantinopla. O marco tecnológico constituído pela invenção da imprensa permite a ele a satisfeita expressão de seu orgulho germânico, uma vez que o “engenho tipográfico” foi inventado graças à “sagacidade e destreza dos germanos”.¹¹⁴ O que o preocupa, todavia, é principalmente sublinhar o papel a ser desempenhado pela nova tecnologia e sua origem na mercê divina: trata-se de “um dom divino comunicado ao gênero humano” através do qual a época presente pode separar-se do passado envelhecido, assistir ao renascimento, na igreja, das “doutrinas mais sinceras e das outras artes necessárias”, recuperar “livros antigos de todo tipo” e erguer, finalmente, os homens da imbecilidade e preguiça que os entorpecem.¹¹⁵ Urgia aproveitar de forma agradecida esse dom tendo em vista a consecução de seu objetivo máximo, a edificação geral da igreja.¹¹⁶

A migração dos eruditos gregos é tratada em diapasão semelhante. Para Peucer os distúrbios que conduziram à queda de Constantinopla, assim como todo gênero de instabilidade política, expressaram um claro juízo de Deus sobre os pecados dos cristãos: ele já havia afirmado (retornando várias vezes a esse aspecto, com exemplos bíblicos e históricos) que os próprios tiranos surgem “para punição dos povos, como está escrito: Por causa dos pecados do povo mudam-se frequentemente os príncipes”.¹¹⁷ O que sucedeu aos cristãos gregos foi causado, segundo ele, pelos pecados do povo e de seus príncipes, razão pela qual os demais cristãos deveriam tomar em consideração esse “tristíssimo resultado” e procurar viver de forma mais modesta e menos dada à cobiça e ambição.¹¹⁸ Como sempre sucede quando a história é lida em perspectiva

¹¹⁴ “(...) inuentum est sagacitate et solertia Germanorum artificium Typographicum”. PEUCER, *Chronicon Carionis*, p. 1052.

¹¹⁵ “Hoc artificium agnoscamus esse donum diuinitus genere humano communicatum hoc senescentis mundi vel potius aetate iam effoeti ac fatiscentis seculo, ut renascentis in ecclesia sincerioris doctrinae et aliarum necessarium artium studia, prolatis in lucem e tenebris omnis generis codicibus vetustis, instruerentur copiosa supellectile optimorum scriptorum (...), et subleuaretur imbecillitas et ignauia hominum fatali languore torpescentium.” PEUCER, *Chronicon Carionis*, p. 1052.

¹¹⁶ “Utinam tanto Dei munere grati uteremur, non ad obscurandam, sed illustrandam Dei gloriam, non ad disiungendas, sed copulandas ecclesias” (“Oxalá fizéssemos uso de tudo isso, agradecidos, no serviço de Deus, não com a finalidade de obscurecer, mas de dar a Deus a glória devida, não com o objetivo de desunir, mas de aproximar as igrejas”). PEUCER, *Chronicon Carionis*, p. 1052.

¹¹⁷ “Sunt et ipsae tyrannides gentium poenae, sicut scriptum est: Propter peccata populi multae sunt principum mutationes”. PEUCER, *Chronicon Carionis*, p. 488.

¹¹⁸ “Nec tantum poenae exemplum intueamur; sed & de antecessis principum ac gentis Graecae peccatis cogitemus, & petulantiam vsurpatam in lacerando regno discordiis ac bellis ciuilibus consideremus: &

providencialista, contudo, o avanço dos turcos, ainda que considerado negativamente como juízo sobre o pecado da sociedade cristã, serviu aos propósitos de Deus ao trazer para o Ocidente homens doutos que cooperaram para o renascimento das letras. Após descrever a chegada dos primeiros eruditos, ainda no início do século XV,¹¹⁹ e mencionar os primeiros mestres gregos em solo franco,¹²⁰ Peucer não se furta a uma peroração inflamada:

Com estes inícios renasceram as letras gregas na Itália, as quais logo, avidamente esperadas e zelosamente cultivadas com obstinado estudo, largamente espalhadas com prospérrimo sucesso, tanto levaram máxima luz a todas as artes como conduziram à purificação das doutrinas da igreja, sepultadas na sujeira da lama monástica; por tal benefício graças são devidas para sempre ao eterno, misericordioso e propício Deus, Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, e ao Filho Jesus Cristo, que é luz da luz, luz verdadeira derramada sobre o que existe, e ao Espírito Santo, dispensador dos dons, entre os quais os dons de línguas e de interpretação.¹²¹

Tal leitura, que se tornaria característica do protestantismo luterano e acabaria por informar, por séculos, a perspectiva historiográfica de praticamente todas as vertentes protestantes, acrescentou ao humanismo uma consciência alheia a ele, a de ser instrumento dos desígnios divinos. Essa maneira providencialista de entender o humanismo e o Renascimento, que os submetia assim à reforma religiosa na condição de meros estágios preparatórios, juntou-se na perspectiva protestante a uma leitura negativa da tradição escolástica como um todo. Tratava-se, de fato, de uma tendência já presente no humanismo norte-europeu antes da dissensão luterana: encontramos-la num

moti exitu tristissimo, viuamus modestius (...).” (“Nem devemos dar tanta atenção ao exemplo do castigo, mas refletamos, antes de mais nada, sobre os pecados dos príncipes e das gentes gregas, e consideremos a petulância com que se serviram de discórdias e de guerras civis, lacerando o reino; e tendo em vista o tristíssimo resultado, vivamos de forma mais modesta [...].” PEUCER, *Chronicon Carionis*, p. 889).

¹¹⁹ A referência direta é a Emanuel Chrysoloras, chegado à Itália à época do Concílio de Constança (1414-18), a Jorge de Trebizonda e a Teodoro de Gaza. PEUCER, *Chronicon Carionis*, pp. 1002-3.

¹²⁰ A menção é a Hermônimo Spartiata (de fato, George Hyeronimus), que teria sido o segundo erudito grego, após Gregorio Typhernas, a ensinar em território francês e que, sempre segundo Peucer, fora mestre de Johannes Reuchlin. Ver PEUCER, *Chronicon Carionis*, p. 1003, que conclui (p. 1004): “Ita tunc Graeca lingua post multa secula Lutetiam reducta est” (“Assim então, após muitos séculos, foi trazida de volta a língua grega a Paris”).

¹²¹ “His initiis renatae sunt literae Graecae in Italia, quae mox cum avidissime expeterentur, et certatim acerrimo studio colerentur, prosperrimo successu late sparsae, et magnam lucem artibus omnibus et ad repurgationem doctrinae ecclesiasticae sordibus monastici coeni obrutae momenti plurimum attulerunt, de quo beneficio gratiae debentur sempiternae aeterno, misericordiae et propitio Deo, Patri Domini nostri Iesu Christi, et Iesu Christo Filio, qui est lumen de lumine, veram lucem rebus tribuens, et Spiritui sancto dispensatori donorum, inter quae est et donum linguarum atque interpretationum”. PEUCER, *Chronicon Carionis*, p. 1004.

texto emblemático como as *Epistolae obscurorum uirorum*¹²² e no contexto que lhe deu origem, de defesa do humanista Johannes Reuchlin contra os ataques que este recebeu dos teólogos das principais Universidades europeias. As *Epistolae*, contudo, testemunham de um conflito que já se fazia sentir: um conflito multidimensional, cujo caráter complexo precisa ser confrontado, como veremos a seguir, com as formulações simplistas que o fenômeno recebeu. De forma menos caricatural, já vimos essa mesma tendência no próprio Peucer, na medida em que ele identificou o período de surgimento da teologia escolástica como o de maior incremento das deturpações doutrinárias no seio da igreja.¹²³ Com certo refinamento, Peucer desconfiava que a escolástica teria nascido com o propósito deliberado de fazer frente ao poderio do Império: enquanto este procurava legitimar-se através do estudo renovado do direito romano,¹²⁴ o papado teria apostado nas compilações do direito canônico e nas formulações escolásticas. Tal seria a origem dessa “dupla raça de homens, os canonistas e os escolásticos”, ocupados os primeiros com a defesa da tirania romana a partir das normas canônicas e os outros com a sedução das gentes através de novos dogmas cheios de erros e superstições.¹²⁵

¹²² Para a contextualização e caracterização das *Epistolae*, ver MEHL, James V. “Language, Class, and Mimic Satire in the Characterization of Correspondents in the *Epistolae Obscurorum Virorum*”. *Sixteenth Century Journal* XXV/2 (1994): 289-305; RUMMEL, Erika. *The Case against Johann Reuchlin: Religious and Social Controversy in Sixteenth-Century Germany*. Toronto: Toronto University Press, 2002 (com excertos traduzidos das cartas nas pp. 109-27). Para uma tradução inglesa completa das *Epistolae*, ver STOKES, Francis Griffin. *On the Eve of the Reformation: “Letters of Obscure Men”*. London: Chatto and Windus, 1909; reimp. New York: Harper Torchbooks, 1964. As *Epistolae*, provavelmente impressas em Colônia, apareceram em Haguenau no ano de 1515, sem indicações de autoria e imprensa; seu título foi calcado nas *Epistolae clarorum uirorum ad Reuchlinum Phorcensem*, coletânea de cartas em defesa de Reuchlin publicada em 1514. A iniciativa dessa paródia cujo humor beira a grosseria, com o complicado latim escolástico caricaturizado através do *Küchenlatein* (“latim de cozinha”, falado diariamente no ambiente universitário), do latim “macarrônico” produzido pela junção de terminações latinas a palavras do vernáculo e pela escrita do latim seguindo a sintaxe germânica (*Barbarolexis*), partiu do humanista Crotus Rubeanus (1480-1545). Uma segunda edição, publicada em 1516, contou com acréscimos (7 cartas) introduzidos por Ulrich von Hutten (1488-1523). Uma terceira edição, ampliada (com 62 cartas adicionais) apareceu em 1517; entre seus colaboradores estava Hermann Buschius (1468-1534). Já se cogitou de uma participação de Erasmo na autoria das cartas, mas as pesquisas posteriores desencorajaram essa hipótese.

¹²³ PEUCER, *Chronicon Carionis*, pp. 641-56.

¹²⁴ Ver PEUCER, *Chronicon Carionis*, pp. 668-9, onde o novo interesse pelo direito romano é descrito com cores de verdadeiro “renascimento” e atribuído, outra vez, à intervenção divina.

¹²⁵ PEUCER, *Chronicon Carionis*, pp. 670-1. A percepção do maior refinamento na análise que Peucer faz da escolástica é de Delio Cantimori, que a compara com a explicação dada anteriormente por Beatus Rhenanus e com a leitura posterior, feita pelos centuriadores de Magdeburgo. Ver CANTIMORI, Delio. “Humanismo y luteranismo ante la escolástica”, pp. 95-8, 108-9, 111-2. Devo a esse belo artigo de Cantimori, em especial, o ter atraído minha atenção para a obra de Caspar Peucer.

Ao menos em parte, é preciso desembaraçar-se dessas sucessivas lentes antepostas a um mesmo objeto para tornar possível a compreensão, de forma mais acurada, das relações entre humanismo e escolástica. As várias frentes desenvolvidas pela pesquisa historiográfica ao longo do século XX procuraram corrigir em alguma medida essas distorções: buscou-se reduzir o humanismo às suas dimensões históricas pela drenagem dos elementos retóricos que, nas sucessivas releituras, acabaram por inflacioná-lo. A abordagem desenvolvida por Paul Oskar Kristeller ajudou-nos a perceber as inegáveis permanências de tradições mais antigas (as tradições “medievais”) dentro do novo ambiente cultural de valorização dos *studia humanitatis*; fez-se isto, todavia, não pela troca pura e simples da noção de ruptura pela de continuidade, mas pela tentativa de, numa atenção aos termos utilizados e às práticas culturais desenvolvidas, apreender o que restou como permanência (e quais as formas específicas dessas permanências) e o que surgiu como distintivamente novo. Afirmou-se, dessa maneira, a origem dos humanistas nos antigos *dictatores*, sem perder de vista o fato de que os humanistas assumiram posturas e hábitos culturais diferenciados.¹²⁶ De igual modo, o papel dos humanistas na redescoberta dos textos clássicos precisa ser considerado levando-se em conta o fato de que esses mesmos textos foram, de uma forma ou de outra, copiados e preservados no contexto dos *scriptoria* medievais.¹²⁷

A recusa aos temas e argumentos escolásticos, bem como ao seu latim característico, não impediu os humanistas de se apropriarem, assim, de tônicas já presentes.¹²⁸ O próprio Kristeller assinalou a importância de investigações mais monográficas, capazes de determinar as transformações introduzidas pelos humanistas

¹²⁶ “It has become clear as a result of recent investigation that the humanists of the Renaissance were the professional successors of the medieval Italian *dictatores*, and inherited from them the various patterns of epistolography and public oratory, all more or less determined by the customs and practical needs of later medieval society. Yet the medieval *dictatores* were no classical scholars and used no classical models for their compositions. It was the novel contribution of the humanists to add the firm belief that in order to write and to speak well it was necessary to study and to imitate the ancients”. KRISTELLER, Paul Oskar. *Renaissance Thought and its Origins*. New York: Columbia University Press, 1979, pp. 24-5.

¹²⁷ KRISTELLER, *Renaissance Thought and its Origins*, pp. 25-6.

¹²⁸ Neste campo é característica a análise desenvolvida por SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, pp. 91-133. Skinner adere à perspectiva proposta por Kristeller e polemiza com Hans Baron, para quem o humanismo florentino se constituiu em ruptura com as tradições passadas (BARON, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton: Princeton University Press, 1966). No meu entender, contudo, Skinner enxerga em Kristeller um arauto da continuidade e perde de vista alguns matizes desenvolvidos por ele em seus últimos ensaios.

em formas literárias também cultivadas durante o medievo, como é o caso dos *commentaria*.¹²⁹ Mais recentemente, M. J. F. M. Hoenen tentou mostrar como as transições entre escolástica e humanismo norte-europeu começaram mais cedo e foram de natureza mais gradual do que a pesquisa geralmente se inclinou a admitir.¹³⁰ Entre ambos, e sem prejuízo para as diferenças óbvias, houve não raro grande proximidade: a forma dos *commentaria* escolásticos começou a mudar, em alguns contextos, já no século XIV, com o abandono da estrutura rígida e a adoção de formas mais livres, a passagem da teologia mais especulativa para temas litúrgicos e práticos, o foco na audiência laica para a qual se chegou a adotar, eventualmente, o vernáculo; todavia, o conteúdo ainda vinculava-se à tradição escolástica.¹³¹ Por outro lado, os escritos escolásticos também apresentaram, nesse período, afinidades importantes com tendências que iriam, futuramente, caracterizar os humanistas: encontramos neles, segundo Hoenen, uma preocupação significativa com o retorno às fontes clássicas, presente nas obras de Alberto Magno, Meister Eckhardt, Nicolau de Cusa e outros.¹³² Hoenen conclui que as transições entre escolástica e humanismo, no caso norte-europeu, são de difícil verificação: tempo e natureza da transição são diferentes, dependendo da região e do que se leva especificamente em consideração (estilo, linguagem, fontes empregadas e temas desenvolvidos). O que fica claro a partir de sua investigação é que não se pode tomar por base uma oposição sumária, e evidentemente estereotipada, entre escolástica e humanismo; numa configuração diferente, a busca por novas fontes empreendida pelo humanismo retomava um projeto que, em linhas gerais, não era estranho às expectativas da escolástica.¹³³

Por conta disso, fica tanto mais difícil aceitar a passagem que Skinner esboça, do reconhecimento da herança medieval dos *dictatores* nos humanistas, à oposição radical

¹²⁹ A propósito dos comentários produzidos pelos humanistas sobre autores latinos, Kristeller escreve: “This body of literature is undoubtedly related to the commentaries on Latin authors written by medieval grammarians, but the extent of this connection remains to be investigated, and there is reason to believe that the humanist commentaries became gradually more critical and more scholarly in the course of the Renaissance period” (KRISTELLER, *Renaissance Thought and its Origins*, p. 26).

¹³⁰ HOENEN, M. J. F. M. “At the Crossroads of Scholasticism and Northern Humanism”. In AKKERMAN, F., VANDERJAGT, A. J. e VAN DER LAAN, A. H. *Northern Humanism in European Context, 1469-1625: From the “Adwert Academy” to Ubbo Emmius*. Leiden: Brill, 1999, pp. 131-48 (aqui p. 132).

¹³¹ HOENEN, “At the Crossroads of Scholasticism and Northern Humanism”, pp. 132-8, que se refere, aqui, especialmente aos comentários sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo.

¹³² HOENEN, “At the Crossroads of Scholasticism and Northern Humanism”, pp. 143-4.

¹³³ HOENEN, “At the Crossroads of Scholasticism and Northern Humanism”, p. 148.

entre humanistas e escolásticos.¹³⁴ Ninguém pode negar, obviamente, as afirmações não raro violentas que encontramos em muitos discursos humanistas, nem tampouco o fato de que na primeira metade do século XVI essa oposição aparentemente se intensificou: desse recrudescimento já mencionamos um sinal significativo ao nos referirmos acima às *Epistolae obscurorum uirorum*. O que ocorre é que, frequentemente, a tentação da homogeneização nos leva a simplificar um fenômeno radicalmente plural e que apresentou variações expressivas, dependendo da época e do lugar; por outro lado, não é impossível que a força da tradição nos leve, eventualmente, a considerar a própria propaganda humanista de forma pouco crítica. Em linhas gerais, é preciso admitir que, para além dos fatores que estabelecem as diferenças óbvias entre humanistas e escolásticos (como as questões relativas à temática e ao emprego da língua latina), estamos diante de uma disputa que respondeu a aspectos bastante concretos. As pesquisas mais recentes têm assinalado a importância de delimitarmos rigorosamente o momento do qual estamos falando quando sugerimos oposições entre humanistas e escolásticos: na segunda metade do século XV, por exemplo, essa oposição teria sido muito mais literária e retórica, enquanto viria a se tornar, ao longo da primeira metade do século XVI, bem mais rígida e violenta.¹³⁵ Na apreciação do fenômeno, não podemos perder de vista, de igual modo, o fato de que produzir essa oposição constituiu-se num instrumento importantíssimo para os humanistas na medida em que cabia a eles, como personagens recém-chegados ao cenário cultural, a afirmação de sua própria identidade – afirmação que, ao menos na fase mais aguda do debate, e no cenário norte-europeu, concretizou-se em especial pela difamação do outro.¹³⁶ A compreensão da polarização

¹³⁴ SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, pp. 124-33.

¹³⁵ RUMMEL, Erika. *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*. Cambridge: Harvard University Press, 2ª. impressão, 1998, pp. 1-18. Rummel procura, em seu texto, conservar uma posição equidistante tanto da perspectiva tradicional de oposição total entre humanistas e escolásticos quanto da postura revisionista, exemplificada por Kristeller, que, segundo ela, enxerga essas disputas apenas como realidades pontuais. Para Rummel, a interpretação tradicional do debate entre humanismo e escolástica como uma ruptura decisiva faz sentido apenas para uma fase posterior, quando as controvérsias oriundas dos movimentos de reforma radicalizaram a polêmica e transferiram-na do nível de uma controvérsia retórica para uma disputa visceral, marcada “pelos fogos da Inquisição” (pp. 16-8).

¹³⁶ Mehl mostra como, no contexto da escrita das *Epistolae obscurorum uirorum*, os adversários de Reuchlin eram principalmente os frades, instalados nos aparelhos universitários (e, conseqüentemente, no ambiente urbano); para desqualificá-los, os autores das *Epistolae* empregaram à exaustão o artifício de relacioná-los, através da formação etimológica de seus nomes, às atividades do campo e às ocupações fabris. Campo por oposição à cidade e trabalho manual por oposição às artes liberais tornaram-se, assim, instrumentos de desqualificação. Ver MEHL, “Language, Class, and Mimic Satire in the Characterization of Correspondents in the *Epistolae Obscurorum Virorum*”, pp. 297-9.

entre humanismo e escolástica mais como construção retórica do que como controvérsia efetiva recebeu um marco característico através da obra de James H. Overfield;¹³⁷ no entanto, a presença desse caráter retórico não pode ser exagerada, sob pena de perdermos de vista os contornos bastante concretos que esse debate assumiu, especialmente em sua fase mais tardia, e que incluíram interditos universitários e denúncias a instâncias do poder eclesiástico.

O caso de Reuchlin, nesse sentido, é exemplar: seu interesse humanista pelo estudo da língua hebraica e, conseqüentemente, pela preservação dos livros judaicos o indispôs com Johann Pfefferkorn, judeu de Colônia convertido ao cristianismo que pretendia apressar a conversão de seus patrícios pela apreensão dos livros sagrados do judaísmo; significativamente, as cátedras escolásticas das principais Universidades europeias fizeram causa comum com Pfefferkorn contra Reuchlin. Que este tenha, afinal, sobrevivido à controvérsia não minora os riscos enfrentados por ele e que acrescentam, ao debate “retórico”, um elemento altamente palpável e ameaçador.

Um outro aspecto, importante, merece ser destacado neste contexto. Além de construírem sua própria identidade ao se afirmarem contra os escolásticos, os humanistas lutavam também por espaço institucional enquanto, como é óbvio, os catedráticos de teologia e de filosofia escolástica lutavam para preservar seus privilégios. Rummel reconhece isso e aduz uma significativa declaração de Erasmo, para quem a oposição dos escolásticos aos humanistas devia-se ao temor que os primeiros tinham de “lecionar para bancos vazios”.¹³⁸ Indiscutivelmente o debate ligava-se a uma luta pelo poder, especialmente nas estruturas universitárias; essa foi uma das principais razões que levaram os escolásticos a pressionarem as Universidades no sentido de que os humanistas deveriam ficar restritos ao ensino das letras, deixando de emitir opiniões sobre assuntos teológicos. Em 1505, a Universidade de Tübingen promulgou um decreto nos seguintes termos: “Desejamos que os professores se refreiem de (...) buscar *novidades*, escandalosamente *encontrando defeitos* no texto da Bíblia”.¹³⁹ O alvo visado pelo interdito era o interesse humanista na pesquisa filológica;

¹³⁷ OVERFIELD, James H. *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

¹³⁸ RUMMEL, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*, p. 8, citando Allen EE: Ep 456, 226-7.

¹³⁹ *Apud* RUMMEL, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*, p. 97 (grifos meus).

procedimentos desse naipe ocasionaram protestos, não somente da parte de Erasmo – que afirmou não crer que a Teologia, “rainha de todas as disciplinas”, se ofenderia com ser atendida e servida por sua criada, a Gramática¹⁴⁰ – mas também de outros humanistas, como o espanhol Elio Antonio de Nebrija, que declarou ousadamente: “Ninguém pode cercear minha esfera de interesses e me impedir de segui-los através de todas as artes e ciências”.¹⁴¹ Nesse ambiente, multiplicaram-se os enfrentamentos, especialmente os de ordem metodológica, relacionados à definição dos campos de atuação de cada classe de eruditos e ao tipo de autoridade a ser invocada e reconhecida.

Compreender que a oposição entre humanismo e escolástica nunca foi tão universal e absoluta como já se pretendeu – variando de local para local, alterando-se com o passar do tempo e, sobretudo, apresentando uma série de intercâmbios e permanências entre ambos – é fundamental para entendermos o “evangelismo” e suas origens. Este fenômeno só pode ser compreendido se o desvincularmos daquela que se tornou, tradicionalmente, sua chave explicativa mais simples e direta: o “evangelismo” como aplicação, no âmbito religioso, do mesmo rompimento com o passado escolástico que teria caracterizado o humanismo e da mesma ambição humanística do retorno *ad fontes*. Enquanto a concepção tradicional, oriunda da propaganda retórica humanista e daqueles primeiros ensaios da historiografia protestante quinhentista, pensava o Renascimento como reação ao medievo sombrio e como procura, na Antiguidade, pelas fontes da boa erudição, era natural ver no “evangelismo” seu correlato religioso; no caso específico dos movimentos de reforma, era compreensível encontrar nesse retorno às fontes da fé o próprio objetivo pelo qual a restauração das *bonae litterae* teria sido divinamente possibilitada. Reencontrar a língua grega era fundamental para recuperar o texto evangélico e, com isso, arrancar o evangelho da sepultura escolástica.

Percebidos os limites dessas oposições simplistas, considerados os elementos profundamente retóricos subjacentes a elas e desfeitas, de uma vez, as certezas dos contrastes entre claro e escuro, podemos concluir que muito do que nos habituamos a identificar como pretensões do “evangelismo” já poderia ser encontrado bem antes da

¹⁴⁰ “Nem penso que a Teologia, a Rainha de todas as disciplinas, se ofenderia de ser atendida e servida com o devido respeito por sua criada, a Gramática”. ALLEN EE: *Ep* 142, 132-134. Cito a partir de RUMMEL, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*, p. 18.

¹⁴¹ A citação encontra-se na obra de NEBRIJA, *Apologia earum rerum quae illi obiiciuntur*, fl. A^{IV} v), provavelmente de 1516 e que cito aqui a partir de RUMMEL, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*, p. 7. Sobre Nebrija, ver também BATAILLON, *Erasmus y España*, pp. 24-38.

origem geralmente atribuída a essa tendência; e poderia ser encontrado não, obviamente, como “antecipação” de um futuro influxo protestante (“antecipações” são totalmente desconhecidas da história, que só admite propostas, movimentos e tendências radicadas no solo concreto de seus momentos originários), mas como expressões legítimas de contextos específicos, perfeitamente circunscritos em seu ambiente social.

Caso definamos “evangelismo”, como em geral tem sido feito, em termos de uma valorização maior da Escritura Sagrada e de formas devocionais menos hieráticas, devemos reconhecer que semelhante ideário já se encontrava firmemente enraizado, especialmente na sociedade altamente urbanizada dos Países Baixos, desde pelo menos o século XIII. Ainda que não possamos explorar totalmente a questão no momento, seria interessante perguntar pelas ligações entre essa perspectiva e a progressiva busca, experimentada de variadas formas em diferentes locais durante o medievo tardio, por uma espiritualidade mais centrada na pessoa de Jesus e, de forma especial, em sua humanidade. Essa ênfase “jesuânica”, por um lado, é inegável: está presente tanto na devoção franciscana do presépio, com seu correspondente reconhecimento do caráter central da encarnação para a fé cristã, como na importância atribuída aos padecimentos de Jesus (a devoção ao crucifixo e a meditação associada à *via crucis*). Por outro lado, essa nova abordagem devocional contrastou fortemente com a piedade predominante até aproximadamente o século X, com sua concentração em figuras e símbolos tomados do Antigo Testamento.¹⁴² Não apenas a linguagem veterotestamentária combinava melhor com a rudeza do período carolíngio; também a própria autocompreensão da sociedade, que se entendia muito mais em termos corporativos do que em categorias “individuais”, com a piedade sendo praticada representativamente pelos monges em prol de todo o corpo social e com os próprios príncipes desempenhando um papel exemplar nesse

¹⁴² Para o papel preponderante do Antigo Testamento na devocionalidade cristã da alta Idade Média ocidental, especialmente a partir do período carolíngio, ver VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média ocidental (Séculos VIII-XIII)*. Tradução. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, pp. 15-36. O termo “jesuânico” é de uso corrente na teologia cristã, sobretudo desde a emergência da Teologia da Libertação, para se referir à centralidade da figura humana de Jesus, e não apenas do Cristo cósmico, para a fé (ver a propósito BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis: Vozes, 10ª. edição, 1985; TORRES QUEIRUGA, Andrés. “Deus e as religiões: ‘inreligiosação’, universalismo assimétrico e teocentrismo jesuânico”. In _____. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: Por uma nova imagem de Deus*. Tradução. São Paulo: Paulinas, 2001, pp. 315-55, esp. pp. 343-50. Sirvo-me do termo aqui com outra finalidade, para designar a concentração na pessoa de Jesus, típica da devoção cristã ocidental a partir do século XIII.

sentido, evocava muito mais a mentalidade corporativa típica do Antigo Testamento. Todavia, essa autocompreensão começou, lentamente, a mudar a partir da virada do milênio, com o movimento se desenhando no sentido da prática de uma religiosidade mais pessoal. Se essa tendência se manifestou primeiramente no âmbito de movimentos heréticos que pretendiam articular uma comunhão direta com o Espírito Santo, à parte das instâncias sacerdotais e sacramentais, o fato é que a própria vitória da igreja sobre essas heresias dependeu da assimilação desses anseios. Os fiéis foram, dessa forma, admoestados pela hierarquia religiosa ao cumprimento de determinados papéis na relação com o sagrado – especialmente relativos à oração individual, para a qual começaram a multiplicar-se os “livros de Horas” –, papéis que, anteriormente, eram prerrogativa do clero.¹⁴³ Nos séculos seguintes, a emergência de movimentos com raízes nas novas e mais amplas camadas urbanas encarregou-se de traduzir essas dinâmicas para as populações letradas; nesse sentido, as devoções inspiradas pelo franciscanismo desempenharam um papel emblemático.¹⁴⁴

As afirmações mais repetidas como indicadoras do “evangelismo” erasmiano encontram, assim, paralelos significativos em instâncias mais antigas e mais difundidas no espectro social. Uma das referências mais famosas, nesse sentido, encontra-se na *Paraclesis* ou “Exortação”,¹⁴⁵ um dos vários textos que Erasmo antepôs à sua edição do Novo Testamento (1516). Trata-se do apelo erasmiano em relação à leitura, por todos e no vernáculo, da Escritura Sagrada:

Discordo veementemente daqueles que recusam aos ignorantes a leitura das divinas letras, uma vez traduzidas em língua vulgar, como se Cristo tivesse ensinado de forma tão obscura que somente um punhado de teólogos pudesse entender, ou como se o baluarte da religião cristã estivesse nisto, em ser desconhecida. Os mistérios dos reis, talvez seja melhor escondê-los; mas o mistério de Cristo, este desejou que fosse divulgado o mais amplamente possível. Eu desejaria que todas as mulheres humildes lessem o Evangelho, lessem as epístolas de Paulo. Eu quisera que esses livros fossem traduzidos em todas as línguas, para que não só Escoceses e Irlandeses, mas também Turcos e Sarracenos pudessem lê-los e conhecê-los. (...) Quisera que a partir deles

¹⁴³ DUBY, Georges. “A emergência do indivíduo”. In _____ (org.). *História da Vida Privada*. Vol. 2: Da Europa feudal à Renascença. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp. 503-26, especialmente pp. 521-6.

¹⁴⁴ Ver, como bela referência introdutória ao tema do impacto provocado pelo franciscanismo, LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Tradução. Rio de Janeiro: Record, 2010; em outra dimensão, mas com boas referências bibliográficas e indicações de fontes franciscanas, ver BOFF, Leonardo. *São Francisco de Assis: Ternura e Vigor*. Petrópolis: Vozes, 12ª. edição, 2009.

¹⁴⁵ ERASMO, *Paraclesis ad Lectorem Pium* (“Exortação ao Piedoso Leitor”). *NI*: fl. aaa^{3v}-bbb¹.

qualquer camponês em seu arado seguisse cantando, que deles o tecelão em suas lançadeiras modulasse alguma coisa, que o viajante com histórias desse tipo aliviasse o tédio do caminho! Ai de mim! Proviesses desses livros todas as conversas dos cristãos! Pois somos apenas aquilo que são nossas conversações cotidianas; que cada um conclua deles o que puder, que cada um extraia deles o que lhe for possível.¹⁴⁶

Essa passagem não nasceu de mero “zelo evangélico” entendido como construção fundamentalmente nova, como “rebelião” frente a uma religiosidade cristã cumulada de “superstições” e distanciada das “fontes”. Para sua formulação confluíram elementos da antiga tradição cristã e práticas bem vivas, décadas antes da escrita do texto, especialmente no contexto flamengo. Na crônica do *domus clericorum* de Zwolle, já nossa conhecida, encontramos alguns exemplos que demonstram como aquilo que chamamos “evangelismo erasmiano” se nutriu dessas raízes. Sumariando a vida de Hubertus Eden, um dos irmãos que pertenciam ao *domus clericorum*, Jacobus de Vocht escreve:

Ele mesmo foi tão humilde e fiel na obra de seu próprio aperfeiçoamento, que frequentemente ia dirigindo e controlando os cavalos no trabalho de arar, tendo em uma mão seu breviário, do qual lia as Horas, e na outra mão o açoite, pois que não desprezou nem se envergonhou de fazer trabalho tão humilde e laborioso.¹⁴⁷

Encontramos a mesma tópica na descrição que Vocht faz de Henricus de Herxen, que veio a se tornar reitor na casa de Zwolle:

Pois quando, como acontecia ocasionalmente, por necessidade ou obediência aos pais reunia os cavalos para dirigirem e puxarem o arado, nem mesmo por um breve instante deixava de estudar, não ficava sem livro. Pois, colocado o livro de Boécio numa parte do campo, tendo lido algo dele,

¹⁴⁶ “Vehementer enim ab istis dissentio, qui nolint ab idiotis, legi diuinas literas, in uulgi linguam transfusas, siue quasi Christus tam inuoluta docuerit, ut uix a pauculis theologis possint intelligi, siue quasi religionis Christianae praesidium in hoc situm sit, si nesciatur. Regum mysteria coelare fortasse satius est, at Christi mysterium quam maxime cupit euulgari. Optarim ut omnes mulierculae legant euangelium, legant Paulinas epistolas. Atque utinam haec in omnes omnium linguas essent transfusa, ut non solum a Scothis & Hybernis, sed a Turcis quoque & Saracenis legi cognoscique possint. (...) Vtinam hinc ad stium aliquid decantet agricola, hinc nonnihil ad radios suos moduletur textor, huiusmodi fabulis itineris taedium leuet uiator! Ex his sint oia Christianorum omnium colloquia. Tales enim ferme sumus, quales sunt cotidianae nostrae confabulationes. Assequatur quisque quod potest, exprimat quisque quod potest.” *NI*: fl. aaa^{4v}.

¹⁴⁷ “Ipse ita humilis et fidelis fuit in opere pro perfectu suarum, ut ipse frequenter iret minando et regendo equos in arando, tenens una manu breuiarium suum, ex quo legebat horas, et alia manu flagellum, quo talia humilia et laboriosa opera facere non despexit vel erubuit”. SCHOENGEM, M. (ed.), *Jacobus Traiecti alias de Voecht Narratio de Inchoatione Domus Clericorum in Zwollis*, fl. 25^v (p. 98).

enquanto fosse para lá seguindo após os cavalos cuidava de ruminá-lo e confiá-lo à memória, até que, sulcada a terra pelo arado, voltava ao livro.¹⁴⁸

Ainda sobre Henricus, agora já maduro e exercendo a reitoria, Vocht diz que “...como de um vaso cheio e da abundância do coração, sua boca sempre proferia e expunha à consideração alguma coisa da Escritura”, “fosse à mesa, curado com outros através do leitor, fosse no caminho, de forma que a estrada parecia mais curta por causa de sua conversa”.¹⁴⁹

As semelhanças são flagrantes o suficiente para concluirmos que Erasmo, ao escrever seu famoso apelo, tinha diante dos olhos esses referenciais; daí não só o recurso a uma tópica presente já na patrística (a imagem do homem que lê enquanto ara o campo), mas também o encarecimento da conversa piedosa na qual, à mesa ou no caminho, “eructam-se” passagens da Escritura.¹⁵⁰ A referência ao viajante no caminho é emblemática: tanto em Vocht quanto em Erasmo temos essencialmente o mesmo efeito provocado pela Escritura (ou pela conversação piedosa): afugentar o tédio, “encurtar” o percurso. Mas também o recurso à mesa como lugar de partilha e de edificação religiosa responde a uma tópica antiquíssima: está presente na própria tradição bíblica e, a partir dela, deu forma ao costume monástico de se fazer ler durante as refeições.¹⁵¹ Tal prática não se restringiu aos mosteiros durante o período medieval; ainda no século XII a difusão do livro entre as camadas mais ricas colaborou para a transferência, para elas, da

¹⁴⁸ “Cum enim, ut aiebat per occasionem, ex necessitate vel obedientia parentum cogeretur ad minandum equos aratrum trahentes, ne vel tantillo tempore a studio cessaret, sine libro non fuit. Nam librum Boetii in una parte agri ponens, dum illic esset, aliquid ex eo perlegens, sequendo equos ruminare et memorie commendare curavit, donec sulcata vomere terra rediret ad librum”. SCHOENGEM, M. (ed.), *Narratio de Inchoatione*, fl. 51^r (p. 176). O “livro de Boécio” aqui mencionado é *Consolatio philosophiae*, escrito no início do século VI e de grande divulgação em todo o período medieval.

¹⁴⁹ “...ut ex pleno vase et abundantia cordis, os suum semper aliquid de scripturis eructabat et proponebat”, “sive in mensa, cum aliis comedens cum lectore, sive in itinere, ita ut via eis brevior videretur ex colloquutione ejus”. SCHOENGEM, M. (ed.), *Narratio de Inchoatione*, fl. 52^v (p. 179).

¹⁵⁰ A ligação entre este texto erasmiano e as práticas descritas por Vocht foi apontada por TRACY, James. *Erasmus of the Low Countries*, p. 21 (que, todavia, apenas referencia Vocht, sem transcrever citações ou traduzi-las). Tracy relaciona a imagem do leitor que ara o campo às *Epistolae* de Jerônimo, mas sem oferecer as referências.

¹⁵¹ Para as raízes nas tradições bíblicas, ver *Deuteronômio* 6:6-7; *Êxodo* 12:25-27. O israelita devia, de acordo com o primeiro texto, falar da Lei o tempo todo, sentado em casa ou andando pelo caminho; já o ritual da Páscoa, no segundo texto, incluía uma conversa em torno da mesa. Para a importância da leitura no contexto monástico beneditino, com suas quase vinte horas semanais de leitura individual (além daquela realizada em comum), ver ROUCHE, Michel. “Sagrado e segredos”. In Paul VEYNE (org.), *História da Vida Privada* (vol. 1): Do império romano ao ano mil. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 501-529, especialmente pp. 517-20.

observância litúrgica das horas canônicas de oração,¹⁵² do que oferece prova o grande número de livros de horas surgidos a partir dessa época. Mesmo antes encontram-se sinais desse costume entre os leigos mais piedosos. Não podemos tomar Géraud d'Aurillac, de fins do século IX, como padrão para todos os seus pares nobres, mas não precisamos considerá-lo a única exceção: esse leigo costumava recitar os salmos ao se levantar e, à mesa, “mandava ler textos bíblicos que comentava e explicava para os hóspedes”.¹⁵³

Tal costume, aliás, ajudou a preparar a moldura em que se desenrola um dos mais belos colóquios erasmianos, o *Conuiuium religiosum* (“O banquete religioso”), de 1522. Não podemos, obviamente, deixar de tomar em consideração os aspectos clássicos que ajudam a compor esse colóquio: a conversação tranquila de um grupo de amigos, durante uma longa refeição, numa pitoresca propriedade campestre. O que nos interessa, no momento, é considerar as marcas “evangélicas” presentes nesse texto. Elas se apresentam como testemunhas de uma nova época, marcada pela rejeição do passado, ou embutem um diálogo muito mais vivo e persistente com antigas tradições cristãs?

Como já ficou sugerido, a própria estrutura do texto, baseada no *conuiuium*, na conversa que se conduz à mesa, remete a uma prática cristã que Erasmo habilmente conjuga a um referencial clássico. Devemos nos perguntar pelas ideias de que tratam os convivas durante sua refeição e sondar quais são, nelas, as dimensões das permanências do passado ou de eventuais rompimentos.

Em primeiro lugar, devemos refletir sobre a concentração “jesuânica”, a inegável centralidade da figura de Jesus para o modelo de vida piedosa defendido no colóquio. Antes do início da refeição, o anfitrião Eusebius conduz seus convidados por um passeio pela propriedade; numa pequena capela, os convivas reparam numa imagem de Jesus que ocupa lugar de destaque: “sobre o altar, Jesus Cristo tem os olhos voltados para o céu de onde seu Pai e o Espírito Santo o vêem; ele tem também a mão direita levantada na mesma direção, enquanto que, com a esquerda, ele parece convidar e apelar aos que passam”.¹⁵⁴ Em seus comentários, os editores da tradução francesa

¹⁵² DUBY, Georges. “A emergência do indivíduo”, p. 523.

¹⁵³ ROUCHE, Michel. “Sagrado e segredos”, p. 525.

¹⁵⁴ “In altari Iesus Christus suspiciens in coelum ad Patrem et Spiritum Sanctum illinc prospicientes atque eodem dextram porrigens leua velut inuitat et allectat praetereuntem.” ASD I, 3: 234.

privilegiam o que entendem ser “novo” nessa abordagem, frisando que Erasmo prefere a imagem do Cristo mediador entre Deus e os homens àquela mais tradicional, do Crucificado.¹⁵⁵ Efetivamente, Erasmo foi crítico, em muitos momentos, do que julgou como morbidez e abuso presentes em algumas devoções à Paixão de Cristo; todavia – e este é o aspecto que escapa a algumas análises, quando se concentram no que haveria de novidade no evangelismo – essas devoções apresentavam, mesmo quando “mórbidas”, um caráter essencialmente cristocêntrico. Duvido que Erasmo pretendesse, a essa altura, elaborar qualquer oposição entre o Cristo crucificado e o Cristo como mediador; sua intenção parece ser a de ater-se ao papel central desempenhado por ele no mistério global da fé cristã. Esse aspecto fica ressaltado na oração que Eusebius faz diante da imagem:

...visto que por nós mesmos somos impotentes, possa Ele em Sua infinita bondade jamais permitir que nos separemos do caminho da salvação; ao contrário, longe das sombras judaicas e dos sortilégios deste mundo, possa Ele nos conduzir pela verdade evangélica até a vida eterna, a saber, atrair-nos Ele mesmo através de Si mesmo e em direção a Si mesmo.¹⁵⁶

A própria força da interpretação tradicional nos leva a sublinhar, em nossa leitura, aquelas ênfases que se conectam mais prontamente às perspectivas do “evangelismo”: a centralidade de Cristo e a crítica implícita às “sombras judaicas” (ou seja, à confiança nas cerimônias). Deste último aspecto já tratamos o suficiente para concluir que Erasmo foi crítico da confiança meramente exterior nas observâncias cerimoniais, mas não um inimigo das cerimônias em si mesmas. Já com relação àquele aspecto que é capital na passagem, a centralidade de Cristo, precisamos fazer um esforço no sentido de superarmos o condicionamento imposto pelos tradicionais estudos erasmianos. A chave, parece-me, encontra-se no próprio fecho da passagem, na semelhança (não textual, mas de conteúdo) entre o pedido final (“possa Ele [...] atrair-nos Ele mesmo através de Si mesmo e em direção a Si mesmo”)¹⁵⁷ e a doxologia que encerra o cânon da missa romana, “per ipsum, et cum ipso, et in ipso, est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate

¹⁵⁵ LAFFONT: 225, nota 4.

¹⁵⁶ “...vt quando ex nobis ipsi nihil possumus, ille sua inaestimabili bonitate non sinat nos vnquam aberrare a via salutis, sed abiectis vmbris Iudaicis et huius mundi praestigiis, per veritatem Euangelicam perducat nos ad vitam aeternam, hoc est ipse per se trahat nos ad se”. ASD I, 3: 234.

¹⁵⁷ “(...) hoc est ipse per se trahat nos ad se” (ASD I, 3: 234).

Spiritus Sancti, omnis honor et gloria per omnia saecula saeculorum”.¹⁵⁸ O cânon da missa (*canon missae* ou *canon actionis*), nome dado à longa oração eucarística que se segue ao ofertório e antecede a comunhão, é provavelmente a parte mais estável de todo o conjunto litúrgico da celebração, não apresentando modificações profundas em suas formulações desde, pelo menos, o século VII.¹⁵⁹ É, em si mesma, uma afirmação profundamente cristocêntrica, como aliás é a própria estrutura da missa, na medida em que gira em torno da pessoa e do sacrifício de Jesus. Como sacerdote ordenado, Erasmo conhecia bem a estrutura litúrgica da missa romana e demonstrava apreciá-la;¹⁶⁰ o fecho da piedosa oração de Eusebius, portanto, reproduz o mesmo reconhecimento que se achava no centro dessa celebração.

Se esta percepção estiver correta, poderemos concluir que o trabalho erasmiano, mais do que contrapor uma ênfase evangélica à tradição existente, residiu em afirmar, em alta voz e no contexto da vivência cotidiana da fé, a mesma mensagem que o cânon da missa apresentava de forma sussurrada. De fato, a oração eucarística deveria ser repetida, na celebração, apenas pelo sacerdote e em tom de voz baixo; apenas o final, “per omnia saecula saeculorum”, deveria ser dito em voz alta a fim de provocar o “Amém” dos assistentes. O desconhecimento do conteúdo, não apenas dessa oração eucarística mas de toda a celebração, era um sério problema para Erasmo, como veremos adiante:¹⁶¹ desconhecimento que, em alguns casos, incluía não apenas o público que assistia (e eventualmente desconhecia o idioma da liturgia), mas em alguns casos o próprio celebrante. Esse descompasso entre, de um lado, uma grande riqueza em termos de afirmação litúrgica e doutrinária e, de outro, uma relativa miséria em termos

¹⁵⁸ “Por Cristo, com Cristo, em Cristo, a ti Deus Pai todo-poderoso, na unidade do Espírito Santo, seja toda honra e glória por todos os séculos dos séculos”. *Ipsa* (“o próprio”, “o mesmo”, “ele próprio”) é, como mostra o contexto, referência a Cristo, uma vez que as palavras que encerram a oração que antecede a doxologia são “per Filium tuum Iesum Christum”.

¹⁵⁹ Trata-se, a rigor, do *canon consecrationis*, cânon (ou regra) da consagração; segue-se a ele o *canon communionis* (cânon da comunhão), durante o qual se participa da eucaristia e que termina com a oração do Pai nosso. A longa estabilidade dessa ação litúrgica pode ser percebida pela consulta a antigos sacramentários, como o leonino, o gelasiano e o gregoriano. Este último, reproduzido por Pamelius, pode ser encontrado em PL 78: 25ss. Ver KNOWLES, David. “O culto público e as devoções”. In KNOWLES, David e BOLENSKY, Dimitri. *Nova História da Igreja*. Vol II: A Idade Média. Tradução. Petrópolis: Vozes, 2ª. edição, 1983, pp. 157-60; DREWS, A. *Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe* (Tübingen: 1900), apesar de antigo, continua uma referência importante para a formação do cânon da missa.

¹⁶⁰ Ver as considerações e referências que apresento abaixo, p. 133.

¹⁶¹ Trataremos deste tema no capítulo 4, juntamente com a questão da importância da instrução religiosa para o humanismo erasmiano.

de compreensão e absorção desse conteúdo, Erasmo pretendia resolver não através de reformas litúrgicas, mas de uma cuidadosa catequese. Nesse sentido, o que Eusebius faz no colóquio ao repetir, com palavras que equivalem no sentido às da liturgia, mas que de propósito não são idênticas a elas (o que seria considerado ofensivo, visto que a oração eucarística era prerrogativa do sacerdote e o Eusebius do colóquio era um leigo), ganha um sentido especial: o que era dito exclusivamente pelo sacerdote e aos sussurros, no contexto da celebração, deveria ser repetido em voz alta e por todos, no contexto da vida.

Mas o que interessa diretamente a nós, neste momento, é o fato de que encontramos em Erasmo não a negação das tradições acumuladas pelo cristianismo ocidental em função de novas formulações; não um “evangelismo” entendido, errônea e anacronicamente, como uma espécie de “cripto-protestantismo”, mas o desejo de permear a cultura e a sociedade de seu tempo com o que Erasmo julgava serem os valores daquela fé comum à *respublica christiana*. Ainda que apresentasse ênfases específicas, que correspondiam às necessidades experimentadas em seu momento histórico, o “evangelismo” erasmiano inscreve-se na tradição e bebe diretamente dela, inclusive para o tema da centralidade de Cristo.¹⁶²

Mas tais ênfases específicas estão presentes. É preciso, por exemplo, defender a possibilidade da leitura bíblica e de sua discussão pelos leigos. Que esse tipo de atividade fosse um patrimônio da tradição cremos já ter destacado a partir dos relatos, em nada suspeitos nesse sentido, de Jacobus de Vocht. Quando, portanto, Eusebius propõe que os convivas à mesa atrasem o início da refeição por alguns instantes para ouvirem com atenção a leitura de um texto bíblico,¹⁶³ a cena inteira não apresenta nada de fundamentalmente novo, nada que Géraud d’Aurillac não tenha conhecido em fins do século IX. Mas os tempos são, agora, outros. A intensificação das disputas entre humanistas e escolásticos e, sobretudo, a prática humanista de aplicar aos textos bíblicos o mesmo tratamento filológico dado aos autores clássicos colocou teólogos, prelados e autoridades universitárias em guarda; no momento em que Erasmo publica o *Conuiuium* os ânimos no império estão ainda mais sensibilizados, por conta dos

¹⁶² Para outras declarações que remetem a essa ênfase cristocêntrica no *Conuiuium*, ver o anseio pela presença de Cristo na refeição, externado por Eusebius, e o comentário que este faz ao cântico de Crisóstomo, entoado no final do banquete (ASD I, 3: 241, 261-2).

¹⁶³ ASD I, 3: 241.

acontecimentos recentes na Saxônia envolvendo Lutero. Como é característico de seu estilo, Erasmo prevê objeções enquanto ataca e, nesse movimento, nos dá conta, ao menos parcialmente, do quanto o ambiente se encontrava agitado. O primeiro texto bíblico lido no início do banquete é um trecho dos *Provérbios*; o conviva Timotheus, após escutar a leitura, louva a sabedoria desse livro, afirmando que o *De officiis* de Cícero é útil àqueles que se preparam para a vida pública, mas os *Provérbios* são úteis a todos e em qualquer circunstância. Com uma nota de receio, Eusebius afirma: “Mas não sei se é permitido a profanos como nós discutir tal assunto”.¹⁶⁴ Timotheus responde prontamente:

Quanto a mim, penso que mesmo um marinheiro tem esse direito, contanto que se abstenha da temeridade de produzir definições. Pode ser mesmo que o Cristo, que prometeu estar presente sempre onde duas pessoas se reunissem para falar dele, nos inspire, a nós que somos tão numerosos.¹⁶⁵

Não se trata, repita-se, de uma proposta nova, mas de um ideal entranhado na tradição: as leituras e conversas tiradas da Escritura tornando-se parte da vivência cotidiana e exercendo, sobre esta, um efeito benéfico, já que graças a elas “evitam-se as conversações fúteis e se têm a matéria de um frutuoso entretenimento”.¹⁶⁶ A difusão, já secular, das horas canônicas não pretendia, de fato, outra coisa. Mas a complexa situação presente dava cores ameaçadoras a esse tipo de atividade. Por essa razão o próprio Erasmo, após fazer na *Paraclesis* o elogio da leitura da Escritura por todos, passara imediatamente à defesa do direito de todos os cristãos à conversação religiosa:

Por que restringimos a poucos uma ocupação comum a todos? Pois nem é apropriado que, enquanto o batismo, no qual se faz a primeira profissão da filosofia cristã, seja igualmente comum a todos os cristãos, ou enquanto os demais sacramentos e finalmente o prêmio da imortalidade se apliquem a todos igualmente, somente as doutrinas sejam relegadas a esses poucos que o vulgo, hoje, chama de teólogos ou monges; dos quais eu desejaria, já que são porção tão pequena frente ao povo de nome cristão, que fossem mais de acordo com sua notoriedade. Preocupa-me, de fato, que entre os teólogos se possa achar muitos que se afastam de seu título, a saber, que falam de

¹⁶⁴ “Nobis idiotis nescio an fas sit hisce de rebus confabulari”. *ASD I*, 3: 242.

¹⁶⁵ “Ego vero puto vel nautis esse fas, modo absit definiendi temeritas. Fortasse et Christus, qui pollicitus est sese adfuturum vbicunque duo conuenerint de ipso tractantes, aspirabit nobis tam multis”. *ASD I*, 3: 242.

¹⁶⁶ “quod hac ratione vitentur inanes fabulae praebeaturque materia confabulationis frugiferae”. *ASD I*, 3: 241 (declaração de Eusebius).

coisas terrestres e não divinas; e entre os monges, que professam a pobreza de Cristo e o desprezo do mundo, se descubra muito do mundo.¹⁶⁷

No *Conuiuium* Erasmo é mais sintético e mais cuidadoso. A menção mais livre, feita na *Paraclesis* no sentido de que outros que não os teólogos pudessem se ocupar das “doutrinas” (*dogmata*) certamente fora mal compreendida. Erasmo não pretendia estender à totalidade dos cristãos o encargo de deliberar sobre assuntos teológicos, visto que esse mister exigia a posse de determinadas competências (e veremos, mais adiante, como Erasmo considerava as complexidades presentes na leitura e no estudo da Escritura); em harmonia com o que vinha afirmando na *Paraclesis*, o que ele reclamava era o direito, pelo “*populum christianum*”, de ler e abordar temas bíblico-teológicos. No *Conuiuium* isso aparece mais bem explicitado: certamente o papel dos marinheiros não é o de “dogmatizar”, ou seja, o de definir a ortodoxia pela delimitação estrita dos dogmas; mas o fato de pertencer esse papel a outros não significa que os demais devessem ser excluídos dos benefícios da leitura e da conversação cristãs.¹⁶⁸

A título de conclusão parcial, podemos afirmar que o ideal “evangélico” que encontramos em Erasmo não corresponde a algo alheio à tradição ocidental cristã da qual o humanista fazia parte. Muito embora tenha sido frequentemente analisado sob o prisma da “novidade” e relacionado, nessa perspectiva, à busca pelo “novo” empreendida pelo humanismo renascentista junto aos Antigos, seu ideário permanece mais vinculado ao passado cristão e seu depósito de tradições do que a qualquer tentativa de “restauração”. Tanto o retorno aos Antigos, no humanismo, quanto as ênfases denominadas “evangélicas” foram, em sua própria época, objeto de discussões intensas, responsáveis, no mais das vezes, por fazer aumentar a incidência dos *topoi* retóricos do rompimento e do retorno. Em realidade, foram ambos processos complexos nos quais as interações entre passado e presente, entre tradição e inovação, produziram

¹⁶⁷ “Cur professionem omnium communem ad paucos contrahimus? Neque enim consentaneum est, cum baptismus ex aequo communis sit Christianorum omnium, in quo prima Christianae philosophiae professio est, cum sacramenta caetera, denique cum praemium illud immortalitatis ad omnes ex aequo pertineat, sola dogmata, in pauculos istos esse relegandos, quos hodie uulgius theologos aut monachos uocat, quos ipsos tamen, tametsi minima quaequam portio sunt ad populum Christiani nominis, tamen hos inquam ipsos optarim maiorem in modum esse quod audiunt. Vereor enim ne inter theologos reperire liceat, qui multum absint a suo titulo, hoc est qui terrena loquantur non diuina, & inter monachos, qui Christi paupertatem & mundi contemptum profitentur, plusque mundum reperias”. ERASMO, “Paraclesis”, in *NI*: fl. aaa^{4v} - aaa^{5r}.

¹⁶⁸ A preocupação específica de Erasmo com o trabalho de delimitação dogmática será discutida abaixo, no Capítulo 4.

sob a camada superficial dos debates regiões muito mais incertas e mutuamente permeáveis.

Assim, além do “evangelismo” erasmiano, esse construto tão bem preparado e assimilado justamente por nos permitir uma leitura confortável desse contexto histórico, é a própria questão do retorno ao texto bíblico, não apenas como matéria de leitura e meditação por parte do cristão, mas como “*fons fidei*”, como fonte da fé, bem como sua conexão com a “*vetus theologia*”, que precisam ser revisitadas. É natural que a imagem do “retorno” tenha sido emprestada do humanismo literário, exacerbando-se à medida que as polêmicas tornavam-se mais intensas. O que não podemos nos permitir, evidentemente, é que esse caráter retórico esconda de nós as relações mais complexas que esses humanistas preocupados com a erudição bíblica mantinham com o passado.

Creio ser um erro por demais repetido ler Erasmo em chave de ruptura com o passado cristão e suas tradições. Como espero deixar ainda mais claro nos capítulos seguintes, esse passado dava forma, em Erasmo, a um mundo cuja defesa ele assumiu inequivocamente. Mas não há, em Erasmo, sinais daquela imobilidade que tantas vezes se associa àqueles que de uma forma ou de outra se vinculam ao passado. Toda essa questão é complexa porque nos habituamos, mesmo contra a vontade, a uma ideologia de “progresso” que não sabe dar espaço senão a uma atitude “moderna”, adepta do novo e do rompimento, ou então a uma atitude passadista, aquele passadismo que Umberto Eco epitomou em *O nome da rosa* na figura do venerável Jorge de Burgos.¹⁶⁹ Todavia, se fizermos um esforço por nos desvencilharmos dessa chave dicotômica, poderemos perceber em Erasmo uma profundidade e abrangência inusitadas: a profundidade e abrangência que permitiram a esse defensor da fé cristã e da *respublica christiana* (e defensor do *vínculo* entre fé cristã e *respublica christiana*) a utilização de novas abordagens, de técnicas recentíssimas e da melhor erudição humanística para a elaboração dessa defesa.

Porque as tradições são, efetivamente, um patrimônio complexo: nem tudo é positivo em seu acúmulo. Percebeu-se que o tempo, em seu transcorrer, produziu depósitos de poeira sobre o texto bíblico. Essa percepção não foi primariamente de

¹⁶⁹ Considerar, mesmo sem nenhum valor de natureza histórica mas com grande valor evocativo, o sermão que Eco coloca na boca de Jorge de Burgos em *O nome da rosa* (Quinto dia, Completas). ECO, Umberto. *O nome da rosa*. Tradução. Rio de Janeiro: Record, 1986, pp. 450-9.

Erasmus; foi de Lorenzo Valla (1407-1457), para quem o texto da Vulgata latina precisava ser corrigido (*emendatur*) em inúmeros pontos. É a Valla e, especialmente, à sua demonstração da falsidade do documento medieval conhecido como “Doação de Constantino” que o século de Erasmo deverá a paixão com que tantos se lançaram aos estudos de natureza filológica.¹⁷⁰ Erasmo já fora seduzido na juventude por esse autor, através de suas *Elegantiae linguae latinae* que ele leu pela primeira vez provavelmente em 1489 e sobre a qual produziu, posteriormente, uma paráfrase ou resumo;¹⁷¹ mas foi bem maior o impacto exercido sobre ele por outra obra de Valla, *In Novum Testamentum ex diuersorum utriusque linguae codicum collatione adnotationes*.¹⁷² As diretrizes sugeridas por esse texto seminal definiram as linhas mestras do esforço exegético de Erasmo, que amadureceu ao longo dos primeiros quinze anos do século XVI para, finalmente, oferecer seu grande fruto no *Nouum Instrumentum* (1516), a edição erasmiana do Novo Testamento que conjugava o texto grego, obtido a partir de um conjunto não muito amplo de manuscritos então disponíveis, à tradução latina feita por Erasmo e às *Anotações* elaboradas por ele com a finalidade de tornar mais clara sua versão.¹⁷³

Mas Erasmo já se sentia atraído pela erudição bíblica quando descobriu o texto de Valla. Na opinião de Erika Rummel, o grande divisor de águas para Erasmo, nesse aspecto, teria sido sua primeira permanência na Inglaterra, durante oito meses a partir

¹⁷⁰ Sobre Valla, ver as informações úteis reunidas por MARGOLIN, Jean-Claude em *LAFFONT*: ccxxxiv-v; em especial sobre o tratamento filológico que Valla consagrou à “Doação”, ver GINZBURG, Carlo. “Lorenzo Valla e a Doação de Constantino”. In _____. *Relações de Força: História, Retórica, Prova*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 64-79.

¹⁷¹ É o que se depreende da *Ep* 20 dirigida a Cornelius Gerard, de Gouda. Ver a “Introduction” de HEESAKKENS, C. L. e WASZINIK, J. H. à “Paraphrasis sed potius epitome in Elegantiarum Libros Laurentii Vallae”. *ASD* I, 4: 191-205, aqui p. 191.

¹⁷² “Anotações no Novo Testamento a partir da comparação de diversos códices em ambas as línguas” (1444), onde Valla efetua uma “collatio” ou comparação entre os manuscritos do Novo Testamento então disponíveis, tanto em grego quanto em latim, e sugere mudanças na tradução latina consagrada pela tradição. O texto, que permanecera inédito, foi descoberto por Erasmo na biblioteca da abadia de Parc, próxima a Louvain, e publicado por ele em 1505. Ver GODIN, André, in *LAFFONT*: cix; TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 16, 76.

¹⁷³ Sobre o *Nouum Instrumentum*, ver HOLECZEK, Heinz. “Die Entstehung des *Novum Instrumentum* des Erasmus von Rotterdam von 1516”. *NI*: v-xli (com ampla bibliografia); RUMMEL, Erika. *Erasmus’ “Annotations” on the New Testament*, especialmente pp. 3-33. Sobre os manuscritos utilizados por Erasmo e seus procedimentos de crítica textual, ver LERER, Seth. “*Agnosco, Fateor*. Error and the Birth of Friendship in the Humanist Epistle”. In GÖBEL, Walter e ROSS, Bianca (org.), *Renaissance Humanism – Modern Humanism(s)*. Festschrift for Claus Uhlig. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2001, pp. 73-82, especialmente p. 81.

do verão de 1499. Rummel pinta-nos o quadro de um Erasmo mais interessado pelas *bonae litterae* do que pela teologia nos anos anteriores a 1500 e especialmente durante sua permanência na Universidade de Paris entre 1495 e 1498. Segundo ela, esse teria sido para ele um período conflituoso, com Erasmo dividido entre a lealdade a Cristo e sua devoção às Musas.¹⁷⁴ No geral, esses anos passados em Paris revelariam poucos sinais de uma mudança real e definitiva em Erasmo, de poeta a teólogo.¹⁷⁵

Para a mudança teria cooperado de forma preponderante o contato, na Inglaterra, com John Colet (1467-1519). Mestre em Artes pela Universidade de Oxford e filho de um negociante de tecidos finos que foi por duas vezes prefeito de Londres, Colet gravou seu nome nos anais da vida universitária inglesa graças à fundação, em 1508, da Escola de São Paulo, exemplo da tentativa, típica do humanismo, de conciliar o estudo e a piedade cristã. Deão da catedral de São Paulo (desde 1504, mesmo ano em que obteve o doutorado em Oxford), conselheiro real e pregador talentoso, Colet se ocupava de preleções bíblicas gratuitas sobre as epístolas de Paulo quando Erasmo chegou à Inglaterra;¹⁷⁶ na convivência com Colet, Erasmo teria se impregnado da Escritura e da importância fundamental de sua exposição:

Colet's exposition of the Pauline epistles opened Erasmus' eyes to an alternative approach to theology that was at once more creditable and more congenial to his own nature. (...) Here was a man who applied the humanistic call *Ad fontes* to the subject of theology, directing his listeners, not to medieval commentaries and glosses, but to the words of St Paul.¹⁷⁷

Aqui é preciso fazer algumas ressalvas. James Tracy questiona esse papel tradicionalmente atribuído a Colet no direcionamento de Erasmo para a erudição bíblica. Apoiando-se na pesquisa de John Gleason, Tracy afirma que os comentários bíblicos de Colet são de data posterior e não teriam coincidido com a permanência de Erasmo na Inglaterra; por outro lado (e este me parece um argumento tanto mais relevante), faltava a Colet a dimensão propriamente humanística no tratamento do texto

¹⁷⁴ RUMMEL, *Erasmus' "Annotations" on the New Testament*, p. 7.

¹⁷⁵ RUMMEL, *Erasmus' "Annotations" on the New Testament*, p. 10. "Ex poeta theologus" ("teólogo a partir de poeta") é o título que Rummel dá a seu tópico (pp. 3-18) e que resume de forma emblemática sua interpretação.

¹⁷⁶ Segundo GODIN (*LAFFONT*: xciv), essas palestras se estenderam de outubro de 1497 a dezembro de 1499.

¹⁷⁷ RUMMEL, *Erasmus' "Annotations" on the New Testament*, pp. 10-1.

bíblico, na medida em que ele baseou-se sempre na Vulgata para suas exposições e nunca deu importância ao estudo do texto grego.¹⁷⁸

Mesmo que a contribuição de Colet não tenha sido tão decisiva quanto já se pretendeu,¹⁷⁹ parece difícil questionar o fato de que sua amizade com Erasmo teve sobre este um efeito marcante e ensejou debates e conversações proveitosas. Pelo menos duas significativas reflexões de Erasmo nasceram dos colóquios com Colet: a *Disputatiuncula* ou “Pequena discussão sobre a agonia, o pavor e a tristeza de Jesus” (escrita em 1499 e publicada em 1504), na qual se discute a intensidade humana do sofrimento de Cristo no Getsêmani, e as reflexões sobre o pecado de Caim, consignadas na *Epístola* 116. O efeito da convivência com Colet talvez possa ser sugestivamente mensurado pela possibilidade, admitida por alguns intérpretes, de que, para a ambientação acolhedora e a atmosfera edificante do *Conuiuium religiosum*, Erasmo teria se inspirado nas conversas à mesa de Colet.¹⁸⁰

Num ponto decisivo, todavia, Colet divergia de Erasmo: em toda a questão da utilidade dos clássicos para a piedade cristã.¹⁸¹ A atitude de Colet, nesse sentido, se mostra bem mais rígida e severa do que se poderia, tradicionalmente, esperar de um humanista; mas é coerente com as preferências desse homem que, conquanto exposto brevemente ao humanismo ficiniano quando de sua rápida estada na Itália em 1493, devotava sua máxima admiração a Agostinho e a um escritor do primeiro medievo que somente pouco depois começaria a ter sua autenticidade questionada, Dionísio, o

¹⁷⁸ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 31-2, que se reporta, para a questão das datas atribuídas às conferências de Colet, ao trabalho de John B. GLEASON, *John Colet* (Berkeley: 1989), o qual infelizmente não pude consultar. Tracy é de opinião que Grocyn e Linacre teriam sido os responsáveis por abrir os olhos de Erasmo para as possibilidades colocadas pelo conhecimento da língua grega. Quanto ao desconhecimento do grego por Colet, há uma menção bem-humorada de Erasmo no *Conuiuium religiosum*. O conviva Timotheus, personificação de Colet, é instado por Eusebius a ler, à distância e com o auxílio de um par de óculos, uma inscrição em grego. “Vejo bem o grego”, responde Timotheus, “mas ele não me vê. Passo a vez a Theophilus, que não cessa de declamá-lo”. *ASD* I, 3: 233.

¹⁷⁹ Ver RUMMEL, *Erasmus' "Annotations" on the New Testament*, p. 188 nota 15 para indicações bibliográficas relativas a essa questão.

¹⁸⁰ LAFFONT: 221; GODIN, *Érasme Lecteur d'Origène*, p. 127. A inferência é feita a partir da descrição oferecida por Erasmo na *Ep* 1211 onde, baseado nas *Vidas paralelas* de Plutarco, ele compara John Colet e Jean Vitrier. Para a edição francesa dessa epístola, ver LAFFONT: 1062-87.

¹⁸¹ Da importância desse aspecto no humanismo erasmiano e de sua relação com a não menos importante valorização da tradição cristã nos ocuparemos no Capítulo 2.

Areopagita.¹⁸² Essa má vontade de Colet em relação aos clássicos transparece de forma exemplar justamente num trecho da exposição que ele faz de um texto paulino, as duas cartas aos Coríntios:

Devemos banquetear-nos com Cristo somente, à escolhida mesa da Escritura; e festejar mais abundantemente com ele no Novo Testamento, onde a água de Moisés foi tornada em vinho pelo próprio Cristo. Em outras mesas, a saber, nos livros dos autores pagãos, nos quais não há nada que saiba a Cristo e nada que não saiba ao diabo – a essas mesas, digo, nenhum cristão deve certamente sentar-se, a menos que escolha ser considerado um conviva do diabo ao invés de um hóspede do Senhor. Como são os pastos, assim é o rebanho; e um homem se torna aquilo que ele come. Se buscamos nos alimentar da sabedoria dos pagãos, a qual é diabólica e não cristã, perdemos os princípios de nosso Senhor. Pois ninguém pode tomar alimento a essas mesas, ou seja, a esses livros, sem duvidar da Escritura ou desprezá-la; e tanto uma como a outra são coisas más e profanas, tentações abomináveis a Deus.¹⁸³

Como perceberemos mais detalhadamente adiante, ao retornarmos ao *Conuiuium religiosum* para mensurarmos a medida de valorização dos clássicos ali presente e sua relação com a piedade cristã,¹⁸⁴ é significativo que Erasmo tenha se inspirado provavelmente na mesa de Colet para essa refeição ideal que ele descreve no colóquio; significativo porque, a partir do que lemos acima, o próprio Colet não se sentiria totalmente à vontade naquele banquete. É altamente provável que o paulinismo de Colet tenha impressionado Erasmo e que essa simpatia tenha resultado no belo personagem Timotheus; mas essa severidade do teólogo britânico em relação aos “autores pagãos” era e continuou sendo estranha a Erasmo, como será também ao humanismo que levou seu nome.

Tanto as ressalvas de Tracy e Gleason quanto esse caráter pouco afeito de Colet ao valor dos clássicos são elementos que colaboram para relativizar, e muito, a dependência de Erasmo em relação a ele, tanto para o interesse pela teologia quanto

¹⁸² Na *Ep* 118, Erasmo afirma a respeito de Colet que, entre os Pais da Igreja, “nenhum incentivava mais sua severidade do que Agostinho”. Por outro lado, ainda que Colet tenha lido, na Itália, alguns escritos de Marsílio Ficino, não se comprova que ele tenha visitado Florença ou que tenham ocorrido os famosos encontros com Ficino e com Pico della Mirandola. Ver GODIN, *LAFFONT*: xciv. Quanto a Dionísio (ou, desde o século XIX, Pseudo-Dionísio), trata-se de autor do século VI que influenciou profundamente o pensamento místico medieval e cujo caráter pseudoepigráfico (o autor se faz passar por Dionísio, suposto convertido de Paulo em Atenas) somente a partir do século XVI começou a ser demonstrado.

¹⁸³ Cito a partir de RUMMEL, *Erasmus’ “Annotations” on the New Testament*, p. 11, que se reporta à edição de Lupton das *Lectures on Corinthians* de Colet, pp. 109-10.

¹⁸⁴ Ver abaixo, pp. 129-40.

para o trabalho exegético que o humanista se encontrava em vias de desenvolver. Rummel acredita que a contribuição de Colet foi decisiva para atrair a atenção de Erasmo para a teologia; menos relevante teria sido seu papel no que diz respeito ao interesse filológico propriamente dito,¹⁸⁵ dependente como era este do conhecimento do grego e dos clássicos. Apesar da distinção cautelosa de Rummel, seria preciso questionar mais intensamente o próprio papel de Colet nessa suposta “conversão” de Erasmo à teologia. É sobretudo duvidoso falar de um “abrir dos olhos” de Erasmo a uma “nova abordagem” na teologia (o que Rummel descreve como a aplicação do “chamado humanístico *Ad fontes*” à teologia, em substituição ao uso dos comentários e glosas medievais);¹⁸⁶ as evidências sugerem que os olhos de Erasmo já se encontravam abertos para essa nova perspectiva.

O “chamado humanístico *ad fontes*” aplicado à teologia consubstancia o que ficou conhecido como “*vetus theologia*” (“antiga teologia”), uma tentativa de substituir o “modo escolástico” de fazer teologia, caracterizado pelo acúmulo de citações de autoridades medievais e considerado “*neotericus*” (novo, recente), por uma abordagem que privilegiaria o uso dos Pais da Igreja. Rummel descreve de forma acertada a ojeriza de Erasmo, quando estudante em Paris, não só diante da disciplina rígida do Colégio de Montaigu, mas principalmente diante dessa metodologia teológica então predominante.¹⁸⁷ Esse questionamento, aliás, já era um *topos* humanístico – e que, como tal, deve ser compreendido com todas as cautelas que já assinalamos para os “debates” entre humanistas e escolásticos. Os humanistas identificavam nos escritos escolásticos tanto um exagero no uso das demonstrações lógicas, que obrigavam os autores a raciocínios intrincados, quanto uma tendência a privilegiar autoridades secundárias. Bem antes de Erasmo, Petrarca já havia ridicularizado esse costume ao afirmar que o autor escolástico, “preocupado com a possibilidade de não parecer suficientemente

¹⁸⁵ “In the light of these statements, it is futile to ascribe to Colet more than a limited role in inspiring Erasmus’ work on the New Testament, which was philological in its conception”. RUMMEL, *Erasmus’ “Annotations” on the New Testament*, p. 12. Ver também a conclusão de Rummel nas pp. 17-8, onde ela reforça sua convicção de que o aporte de Colet foi decisivo para a transformação de Erasmo “ex poeta theologus”, mas não especificamente para seu trabalho filológico.

¹⁸⁶ RUMMEL, *Erasmus’ “Annotations” on the New Testament*, pp. 10-1, citado acima.

¹⁸⁷ RUMMEL, *Erasmus’ “Annotations” on the New Testament*, p. 10. Para a atitude negativa de Erasmo diante do Colégio de Montaigu, que ele chamava “colégio de miséria”, ver Jean-Claude MARGOLIN, “Érasme, notre contemporain”, in *LAFFONT*: i-xiv, aqui p. iii.

escolástico, inseria capítulos e parágrafos e fazia longas citações de fontes externas (...); o labor fazia-o suar em meio ao inverno”.¹⁸⁸

Já deixamos claro que tais descrições não podem ser tomadas de forma ingênua; trata-se de discurso que responde a condições muito concretas e que foi incorporado na forma de uma tradição humanística, legitimadora das pretensões desses círculos. De igual modo, não se deve falar uniformemente da escolástica nesse sentido, sem tomar-se a cautela de especificar delimitações. Mas é inegável que na escolástica tendia a predominar a abordagem lógica, enquanto os humanistas procuravam dar preferência ao tratamento filológico dos textos; nos primeiros a deficiente perspectiva histórica levava-os a igualar testemunhos primários e secundários; nos humanistas, mais sensíveis às mudanças e diferentes temporalidades, a proximidade no tempo entre um autor e o objeto de seu estudo aparecia como garantia de fidedignidade. Se em termos teológicos a patrística foi privilegiada pelos humanistas, em lugar dos *commentaria* medievais, a razão repousava justamente em sua maior proximidade em relação aos inícios da tradição cristã. A cultura retórica na qual os Pais da Igreja receberam sua formação encontrava-se, em termos gerais, mais próxima das expectativas dos humanistas do que a lógica aristotélica que embasara os desenvolvimentos da escolástica.¹⁸⁹

“*Vetus theologia*” significava, então, fazer teologia à moda antiga, à moda dos Pais da Igreja, que não desprezavam a polidez na escrita e se serviam dos modelos clássicos;¹⁹⁰ significava utilizar as ferramentas da retórica no trabalho teológico, libertando-o do uso concentrado e excessivo das formulações lógicas. Ora, a primeira ocorrência do termo “*vetus theologia*” em Erasmo não se deu em obra posterior ao contato com Colet, mas justamente naquele que foi, de fato, seu primeiro grande escrito: o *Antibarbarorum Liber* ou “Livro contra os bárbaros”, composto em sua primeira versão entre 1489 e 1495 mas publicado apenas tardiamente, em 1520 por Froben.¹⁹¹ O personagem que, no diálogo, encarna as ideias do humanista louva aqueles seus

¹⁸⁸ PETRARCA, *Contra cuiusdam Galli calumniam*, 2. Cito a partir de Erika RUMMEL, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*, p. 216 nota 55.

¹⁸⁹ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 25; GODIN, *Érasme Lecteur d’Origène*, pp. 318-9.

¹⁹⁰ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 25; RUMMEL, *Erasmus’ “Annotations” on the New Testament*, p. 5; ver também ERASMO, “*Antibarbarorum liber*”, in *ASD I*, 1: 77, 124-5.

¹⁹¹ Texto latino em *ASD I*, 1: 35–138. Para a complexa formação desse texto, cuja primeira e mais antiga versão foi descoberta por P. S. Allen e publicada por A. Hyma em 1930, ver a Introdução preparada pelo editor Kazimierz KUMANIECKI em *ASD I*, 1: 7-32.

contemporâneos que, à imitação dos Pais da Igreja, conseguem ser tanto retores quanto teólogos: fala de “certo teólogo (...), inteiramente douto, não como hoje são os teólogos, os quais nada aprendem exceto muitos sofismas; mas na verdade um que *não seria menos retor do que teólogo*”.¹⁹²

Desde antes de travar conhecimento com Colet, portanto, a opção de Erasmo já era por uma forma de erudição bíblica que se inspirava na patrística, não nos comentários escolásticos; e isso não necessariamente no sentido de uma “redescoberta” do texto bíblico – o texto estava ali, disponível na Escritura, disposto na liturgia e ao longo das horas canônicas. A questão que se colocava para o cristão era a de se aproximar dele, lê-lo efetivamente, entrar em contato com seu patrimônio: tratava-se da sua difusão em todas as camadas da *respublica christiana*, como proporá a *Paraclesis*, da sua presença no convívio fraterno de leigos instruídos, como sugerirá o *Conuiuium religiosum*. O exemplo de Colet era encorajador; mas a essa valorização do texto bíblico, não alheia em essência a Erasmo e ao ambiente de onde ele provinha, era preciso agregar uma nova metodologia teológica. A “*vetus theologia*” oferecia o exemplo de toda uma literatura cristã que, no dizer de Erika Rummel, “respirava o espírito da era clássica”.¹⁹³ Por outro lado, a filologia oferecia não apenas a possibilidade de se purificar a língua latina dos “barbarismos”, mas também a oportunidade de recuperar os textos da Antiguidade – conhecidos certamente ao longo do período medieval, mas através de traduções sofríveis.¹⁹⁴ Em ambos os casos, tanto na recuperação da língua latina quanto na correção dos textos, lembremo-nos de que o exemplo paradigmático era o Lorenzo Valla das *Elegantiae* e das *Adnotationes*.

¹⁹² “Aderat theologus quidam (...), sed plane doctus, nec ita ut hodie theologorum est vulgus, quorum plerique praeter sophismata nihil didicerunt, verum ita ut *non minus rhetor esset, quam theologus*”. ASD I: 1, 124 (grifos meus).

¹⁹³ RUMMEL, *Erasmus’ “Annotations” on the New Testament*, p. 5 (referindo-se especialmente a Jerônimo, o autor preferido de Erasmo entre os Pais da Igreja).

¹⁹⁴ D. Cantimori observa com acerto que essa preocupação filológica em relação aos textos da Antiguidade era a principal característica do humanismo italiano. Sua oposição à escolástica não teria sido, assim, tão visceral como aquela observada no norte da Europa; era um humanismo “mais conscientemente contrário à escolástica tardia do que à escolástica em conjunto e, em geral, mostrava-se respeitoso ante os grandes doutores da Igreja” (CANTIMORI, “Humanismo y luteranismo ante la escolástica”, p. 95). Parece-me que, em grande medida, a atitude de Erasmo corresponde mais a essa atitude do humanismo italiano do que ao espírito belicoso do humanismo norte-europeu. Não julga assim Cantimori, que tende a alinhar Erasmo ao que ele considera como “irracionalismo” predominante no humanismo germânico (ver *ibidem*, pp. 97-8).

Não é preciso crer numa “conversão” de Erasmo *ex poeta theologus* a partir de sua primeira estada na Inglaterra: os interesses teológicos já existiam antes dessa viagem marcante. Todavia, quando ele retornou de lá em 1500, estava disposto a dedicar-se ao estudo do grego – e o fez efetivamente, de forma que, pouco depois, já podia jactar-se de “escrever passavelmente em grego, e de primeira mão, tudo o que quero”.¹⁹⁵ O grego era propedêutica indispensável ao projeto filológico que se desenhava, para Erasmo, como sua atividade primordial; e esse projeto, por sua vez, nascia de sua profunda consciência da importância do texto bíblico para a vida religiosa da *respublica christiana*. Projeto e métodos de humanista que não entravam em contradição com o horizonte religioso do qual Erasmo provinha e ao qual permaneceu fundamentalmente ligado.

É preciso ter em mente essa perspectiva se quisermos considerar as intenções do trabalho humanístico sobre o texto bíblico sem sermos confundidos pelas interpretações posteriores já nossas conhecidas, como aquelas que viram o esforço dos humanistas como preparatório para o irromper do novo dia (a tópica *ex tenebris lux*, tão cara aos protestantismos) ou, em reação a essas, as interpretações católicas que entenderam Erasmo como a criatura perigosa que, com seu diletantismo teológico, pôs os ovos que Lutero posteriormente chocou.¹⁹⁶ Não por acaso Erasmo, sensível ao clima predominante, dedicou a primeira edição de sua tradução do Novo Testamento ao papa Leão X. Na carta dedicatória, escrita em fevereiro de 1516, ele explica suas motivações, numa referência clara à tópica do retorno “*ad fontes*”:

(...) essa doutrina da salvação seria haurida de forma muito mais pura e viva se buscada nas próprias fontes [*ex ipsis fontibus*], do que em cisternas ou canais. Assim, revisamos fielmente todo o Novo Testamento, assim chamado, a partir do original grego, não fortuitamente nem com pouco esforço, mas aplicados em reunir muitos códices em ambas as línguas (...). Adicionamos anotações preparadas por nós, que têm por objetivo em primeiro lugar, mostrar ao leitor as razões das

¹⁹⁵ Em carta de setembro de 1502 a G. Hermansz, *Allen EE*: I, 381, *Ep* 172. Tomo a citação de André GODIN, *Érasme Lecteur d'Origène*, p. 24.

¹⁹⁶ “Erasmus posuit ova, Lutherus eduxit pullos” (“Erasmo pôs os ovos, Lutero criou os pintos”): essa acusação foi levantada contra Erasmo em 1527 pelo teólogo português Diogo de Gouvêa, na assembleia de teólogos que se reuniu em Valladolid para examinar a ortodoxia de suas obras; Gouvêa afirmou ter ouvido a sentença recentemente de frei Nicolás Avenius, prior de Calatrava, que por sua vez a escutara de um frade alemão. O dito difundiu-se extraordinariamente ao longo do século XVI, assumindo formas variadas que, no entanto, procuravam sempre dar conta da culpabilidade implícita de Erasmo na trágica divisão do cristianismo ocidental. Ver BATAILLON, *Erasmus y España*, pp. 252-3. Discutiremos com mais detalhes a questão da assembleia de Valladolid no Capítulo 2.

mudanças feitas; e em segundo lugar, desembaraçar e explicar qualquer coisa complicada, ambígua ou obscura.¹⁹⁷

O tom da dedicatória é eminentemente diplomático. Consignar ao papa semelhante publicação significava buscar para ela seu patrocínio e tinha em relação a esse empreendimento editorial a mesma importância que teve, para a Bíblia Poliglota publicada pouco depois em Alcalá, o apoio do Inquisidor geral espanhol, cardeal Cisneros. Todavia, a intenção presente na iniciativa de Erasmo reflete-se aqui de forma clara, na medida em que dizia respeito a colocar o conhecimento erudito, especialmente as técnicas filológicas, a serviço de uma compreensão mais clara e pertinente dos textos que a própria tradição da igreja tinha na conta de “fontes”. As “cisternas ou canais” (*lacunae aut riuales*) são sem dúvida uma referência às fontes secundárias tão utilizadas pelos escolásticos, mas a passagem não embute qualquer tom polêmico. O ideal humanístico aparece aqui como o do esclarecimento, da visita às fontes mais antigas da fé a fim de tornar mais rica a apropriação do patrimônio comum.

Que nem a valorização erasmiana do texto bíblico, nem sua preocupação filológica com o trabalho direto com as fontes possam ser reduzidos aos estereótipos frequentemente associados ao “evangelismo”, resulta claro das ressalvas que encontramos no próprio Erasmo acerca desse tema. A relação que o humanismo erasmiano manteve com o texto bíblico não foi tão simples e linear quanto desejariam, posteriormente, os adeptos da “livre interpretação” luterana. Erasmo reconhecia as inúmeras dificuldades presentes na leitura e na compreensão da Escritura. Ele praticamente não se arriscou com o Antigo Testamento, do qual se limitou a comentar alguns Salmos; a linguagem, os cenários e as ênfases lhe eram bastante estranhas. Para enfrentá-las, sempre que necessário, serviu-se do método consagrado pela patrística, a alegoria, devidamente dosada pelo bom senso humanístico. Erasmo reconhecia os riscos presentes tanto no excessivo literalismo de algumas interpretações quanto na tendência

¹⁹⁷ “(...) salutatem illam doctrinam longe purius ac uiuidius ex ipsis peti uenis, ex ipsis hauriri fontibus, quam ex lacunis, aut riuulis, nouum ut uocant testamentum, uniuersum, ad graecae originis fidem recognouimus, idque non temere, neque leui opera, sed adhibitis in consilium, compluribus utriusque linguae codicibus (...). (...) Adiecimus annotationes nostras, quae primum lectorem doceant, quid qua ratione fuerit immutatum, deinde si quid alioqui perplexum, ambiguum, aut obscurum, id explicent, atque enodent”. ERASMO, “Epistolam ad Leonem X”, in *NI*: aa²-aa³, aqui aa^{2v}.

exagerada à alegoria, presente em outras: buscou um caminho mediano.¹⁹⁸ Mas para determinadas passagens a alegoria era essencial; foi em termos alegóricos que ele interpretou o pecado de Caim e, em seu célebre manual de espiritualidade, abordou o próprio relato da criação:

(...) se em todo o relato da criação não buscas mais do que o literal que está na superfície, temo que não acharás mais proveito do que se estivesse a recitar a fábula de Prometeu, que fez uma estátua de argila à qual deu vida aplicando-lhe o fogo, que subtraíra com dolo.¹⁹⁹

O recurso à alegoria, contudo, exige treino exegético do qual nem todos dispõem. O papel do intérprete do texto, portanto, era fundamental para Erasmo e tal importância explica por que ele dedicou mais de dez anos de sua vida à elaboração de um tratado sobre a pregação. De igual modo, Erasmo percebia que o texto bíblico não pode ser tratado de forma “plana”: há textos e textos e nem todos eles têm, ao menos para o comum dos fiéis, o mesmo valor e importância. Ele demonstrou isso ao se ater preponderantemente ao Novo Testamento em seu trabalho exegético.²⁰⁰ Mas essa percepção também resulta de um discernimento teológico que não é propriedade de todos. É fora de dúvida, então, que Erasmo subscreveu à igreja um papel importante, o papel da docência, da instrução e mesmo, eventualmente, o papel de controle final das interpretações.²⁰¹ Mas tudo isso existia em Erasmo num equilíbrio sutil que não abria mão da importância da leitura e meditação do texto bíblico por todos os cristãos. Leitura

¹⁹⁸ GODIN, *Érasme Lecteur d'Origène*, pp. 329-30. Godin trabalha, a essa altura, com o *Ecclesiastes siue concionatur euangelicus* (texto latino em LB V: 769A-1100C), o grande tratado sobre a pregação que foi uma das últimas obras publicadas por Erasmo (1535). Evidentemente, houve mudanças na maneira com que Erasmo empregava a alegoria; no *Enchiridion*, profundamente marcado pela leitura de Orígenes, ele se valeu desse recurso como em nenhuma outra obra posterior. Ver TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 33.

¹⁹⁹ “(...) si nihil ultra superficiem quaesieris, non uideo quid ita multo magis operae pretium sis factururus, quam si cantaueris luteum simulacrum Promethei, ignem dolo subductum, eum simulacro inditum lutum animasse”. ERASMO, *Enchiridion*, p. H⁷ⁱⁱ. Ver também o *Ecclesiastes* (LB V: 1028E) para menção aos escândalos causados por certos relatos bíblicos e as observações de GODIN, *Érasme Lecteur d'Origène*, pp. 336-40 e LAFFONT: xciv.

²⁰⁰ ERASMO, *Ratio verae theologiae*, in LB: V, 92 C-D, onde transparece sua apreciação de que, por exemplo, o texto de Isaías era mais significativo do que o de Judite ou Ester, enquanto que no Novo Testamento o evangelho de Mateus valia mais do que o Apocalipse, e as cartas de Paulo aos Coríntios e aos Romanos mais do que a carta aos Hebreus. Tomo a referência de Marcel BATAILLON, *Erasmus y España*, p. 78.

²⁰¹ A esse respeito, ver as ponderações de Erasmo no *Ecclesiastes* (LB V: 1026A-F), onde a propósito da atenção que se deve dar aos antigos comentadores (os *prisci*, ou seja, os mais antigos dentre os Pais da Igreja) ele comenta a autoridade da igreja para decidir quanto a questões dogmáticas.

e meditação pessoais, diretas, mas que, em termos gerais, não se recusavam à mediação catequética e litúrgica da igreja.

O quadro se completa com uma consideração importante, ainda que ligeiramente pontual. O mesmo Erasmo que falou frequentemente com veemência contra os *theologastri*, os “quase teólogos”, os escolásticos enrodilhados em raciocínios complexos e distinções nem sempre úteis, não dedicou à escolástica qualquer oposição absoluta e intransigente. Comentando o adágio “*Linum lino nectis*” ele cita Aristóteles como autoridade; no colóquio *Problema*, igualmente, Erasmo discute assuntos cosmográficos e se vale de explicações aristotélicas e dos cânones da física escolástica²⁰². Em Erasmo há, geralmente, uma apreciação positiva de Tomás de Aquino, em especial daquilo que pode ser considerado o coração de seu sistema, a relação entre natureza e graça. Já no que respeita a Escoto, Erasmo se mostrou refratário na medida em que a ênfase colocada por este na transcendência divina inviabilizava o “naturalismo” de Aquino.²⁰³ Estas indicações bastam, no momento, para nos colocar em alerta quanto a qualquer simplificação, seja da escolástica em si mesma, seja das atitudes do humanismo erasmiano diante dos escolásticos.

Chegados aqui, faremos bem em sumariar os resultados que conseguimos atingir. Vimos como aquela característica do humanismo erasmiano conhecida como “espiritualismo” não reflete qualquer originalidade erasmiana, na medida em que incorpora categorias tomadas do ambiente tardo-medieval neerlandês e o faz sem qualquer solução de continuidade com as principais concepções mantidas e defendidas pela igreja católica. Múltiplas leituras já tentaram fazer de Wessel Gansfort um arauto do protestantismo; tal noção é tão violentamente anacrônica como aquela que atribui a Erasmo o mesmo papel. Por outro lado, essa marcada continuidade nos obriga a dar um passo significativo para além de Bataillon e de outros intérpretes mais recentes de Erasmo. Não se trata apenas de, acertadamente, retirar das mãos do humanismo erasmiano a feitura de uma “revolução religiosa” caracterizada pelo priorizar dessas

²⁰² ERASMO, “*Linum lino nectis*” (“Junta-se linho ao linho”), in *Adagia* I, viii, 59 (tradução inglesa em *CWE* 32: 158); “*Problema*”, in *ASD* I, 3: 713-19. Ver SCHOECK, R. J. “The Geography of Erasmus”. In AKKERMAN, F., VANDERJAGT, A. J. e VAN DER LAAN, A. H. (org.), *Northern Humanism in European Context, 1469-1625*. Leiden: Brill, 1999, pp. 198-205, especialmente pp. 201-2.

²⁰³ LEVI, A. H. T. “Introduction”, in *CWE* 27: xxiii-xxiv; MCCONICA, James. “Erasmus”, p. 57.

ênfases, mas consignando tal “revolução”, na sequência, à *deuotio moderna* ou a algum “ambiente” indefinido. Trata-se de reconhecer em que medida essas ênfases, conquanto ganhando novas dimensões e novos significados em diferentes locais e momentos, mantinham-se ligadas fundamentalmente ao fluxo de tradições do cristianismo ocidental. Suas pretensas “novidades”, eventualmente, foram retomadas e reelaboraões, com as cores do momento, de antigos *topoi* da tradição cristã.

O conceito de “evangelismo” deu-nos maior trabalho, por conta do profundo enraizamento que alcançou nos estudos erasmianos e nas tentativas de interpretação das transformações sociais do século XVI europeu como um todo. Quase nos esquecemos, ao longo do tempo, do seu caráter inequívoco de construto historiográfico. Isso se deu, em parte, porque inúmeros textos escritos, publicados e largamente divulgados nos primeiros trinta anos do século XVI faziam uso do termo “evangélico” e de seus correlatos (*evangelicus, evangelici, evangelica* etc.). Não raramente autores coetâneos de Erasmo empregaram tais vocábulos com tal ousadia (e foram ecoados pela historiografia posterior com ousadia não menor) que sua incidência nos embaralhou a visão. Os reis gigantes de Rabelais sublinhavam a necessidade de fazer de todos os cristãos participantes da dádiva da Palavra, razão pela qual se devia encorajar não monges ociosos e padres ignorantes, mas os pregadores “evangélicos e pedagogos”: Lucien Febvre, de quem tomo esta referência, vê aqui sinais da *Épître exhortative à tous chrestiens et chrestiennes* incluída por Lefèvre d’Étaples no início da segunda parte de sua tradução do Novo Testamento (1523).²⁰⁴ Foi fácil e tentador demais homogeneizar esse ambiente e tomar todas essas iniciativas na mesma chave de oposição a que fôramos habituados pela retórica humanista: se o humanismo se opunha à escolástica e, por extensão, ao passado medieval tomado em bloco, a recuperação das *fontes fidei* se construiria também por oposição ao passado tenebroso. Maximizada pela extraordinária vitalidade intelectual desse período – que conheceu não apenas o esforço exegético de Erasmo e seu *Nouum Instrumentum*, mas também as traduções de Lefèvre, primeiramente das epístolas paulinas e depois do Novo Testamento inteiro, o projeto da Bíblia Poliglota de Alcalá, as pesquisas de Reuchlin em torno do texto hebraico do Antigo Testamento – essa maneira de ver consolidou-se nos primeiros esforços da

²⁰⁴ FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI*, pp. 226-7, 484 nota 19.

historiografia luterana. Nada surpreendente, uma vez que, também ali, se tratava da necessidade de legitimação.

O que encontramos no “evangelismo” é, isso sim, um projeto de valorização da Escritura e de sua apropriação dinâmica pelo *corpus christianorum* inteiro; esse projeto, em essência, não embutia a rejeição das tradições cristãs, mesmo aquelas acumuladas no medievo tardio. Ao contrário, é nesse mesmo ambiente tardo-medieval que encontramos uma atenção para a Escritura sem a qual não conseguiremos mapear a gênese desse fenômeno. Trata-se, sem dúvida, de um projeto *crítico*: está aberto para as percepções colocadas pelo humanismo e, por conta disso, falará em corrigir traduções inadequadas da Bíblia e em alertar para práticas e devoções que, de uma maneira ou de outra, parecem contradizer o próprio espírito da fé cristã. É um esforço que procura relativizar certas tradições, mais do que rejeitá-las em bloco. Em outras palavras, serve-se das ferramentas disponibilizadas pelo humanismo para eliminar as camadas de poeira que se apegaram à Escritura e à tradição. Tudo isso, no entanto, era entendido então em linha de continuidade com a experiência cristã mais antiga. No contexto norte-europeu, em especial, esse programa não se distanciava da *docta pietas* (piedade erudita) praticada por gente como Gansfort.

Mas o humanismo erasmiano possuiu seu diferencial. Ele não produziu nenhuma dessas ênfases – nem o “espiritualismo”, por oposição ao ritualismo de muitas devoções tradicionais, nem um “evangelismo” pretensamente oposto à teologia escolástica, nem a valorização do grego como ferramenta de pesquisa teológica, nem sequer a aplicação dos cânones filológicos à Escritura.²⁰⁵ Mas sua apresentação de todos esses aspectos, a maneira como, nos escritos de Erasmo, todos eles se combinaram de forma específica, respondeu tanto por seu sucesso, pela difusão amplíssima de seu nome, de sua fama e de suas ideias, quanto por sua desgraça. Esta, compreenderemos melhor depois, quando tivermos considerado os desdobramentos que fizeram do século de Erasmo, após 1530, o “século confessional”. No próximo capítulo, procuraremos entender de forma mais clara esse diferencial presente no humanismo erasmiano e, também, seus enraizamentos no solo social de onde ele brotou.

²⁰⁵ BATAILLON, “Hacia una definición del Erasmismo”, pp. 155-7.

A especificidade do humanismo erasmiano

“...não vês quanta glória tu e tua doutrina haveis alcançado?”

Carlos V a Erasmo, 1527²⁰⁶

“Houve realmente um tempo quando parecia a Erasmo que o mundo dependia dele e aguardava dele uma palavra redentora. Que amplo e entusiástico séquito ele tinha, quantos calorosos amigos e veneradores!”

Johan HUIZINGA²⁰⁷

2.1 O humanismo erasmiano entre a *respublica litterarum* e a *respublica christiana*

Qualquer genealogia das ideias erasmianas precisa, portanto, recuar no tempo e, atenta de forma global às tradições do cristianismo ocidental e seus principais *topoi*, recuperar intuições e aspirações que compuseram o horizonte da piedade católica nos Países Baixos desde, pelo menos, o século XIII. Corrigem-se, com isso, distorções graves, como aquela que enxergava em Erasmo a origem desse ideário ou a tendência, recorrente nos especialistas, de falar sem maiores detalhamentos em termos de uma “espiritualidade” difusa da qual ele seria herdeiro. Mas a esse trabalho, extremamente justo, devemos ajuntar outro: o de compreender a especificidade erasmiana, aquilo que representa o aporte de Erasmo a essas ideias já em circulação e que justifica a manutenção do adjetivo “erasmiano” para essa forma particular de humanismo.

Erasmo deu a essa intuição religiosa formada a partir da *simplicitas* e do espiritualismo neerlandês uma nova forma, derivada do uso dos clássicos e da patrística. É preciso ter em mente que essa dependência dos clássicos não era própria da *deuotio moderna*; apesar de se dedicarem à cópia de manuscritos nas *domi clericorum*, os

²⁰⁶ Allen EE: VII, Ep 1920. Apud BATAILLON, Marcel. *Erasmo y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª. edição corrigida e aumentada, 1966, p. 277.

²⁰⁷ HUIZINGA, Johan. *Erasmus and the Age of Reformation*. Tradução. New York: Harper Torchbooks, 1957, p. 122.

Irmãos eram assinalados por uma abordagem essencialmente prática. Esse era o caráter distintivo de seus tratados, sobretudo de natureza devocional e nos quais se pode perceber, subterraneamente, a convicção de que a erudição podia facilmente tornar-se uma armadilha por insuflar o orgulho intelectual. É significativo, nesse sentido, que na longa crônica dos reitores do *domus clericorum* de Zwolle a erudição nunca apareça como característica; estão sempre presentes, todavia, o espírito serviçal, a palavra doce, a sagacidade e os costumes graves.²⁰⁸ O óbvio caráter retórico dessa caracterização apenas reforça o que constituía o quadro de valores predominante e que se tinha intenção de consolidar através de uma crônica oficial como essa.

Post nos lembra, com acerto, que os Irmãos experimentaram mudanças ao longo do século XV e que seria um erro, portanto, tratá-los como realidade estanque.²⁰⁹ Com base nisso, poderíamos nos perguntar se a maneira como encaravam a erudição não se alterou fundamentalmente nesse período. Tudo indica que não. Os Irmãos surgiram em torno de um ideal de vida religiosa que se centrava na devoção a Cristo, especialmente através da oração e da meditação da Escritura (“masticande et ruminande sunt Scripture”). O objetivo dessa devoção era a participação na Paixão: “Crux Christi in ruminacione passionis fabricanda est”.²¹⁰ Entre seus alvos nunca esteve o acúmulo de conhecimento ou a perpetuação da erudição; disso dá testemunho o fato de que as obras efetivamente produzidas pelos Irmãos nunca foram além de textos de piedade e das crônicas das casas.²¹¹ Mesmo sua propalada atuação no campo educacional deve ser avaliada com maior justeza. Ao lado dos *domi clericorum* os Irmãos mantinham em geral os chamados *domi pauperum* (“casas dos pobres”) onde eram alojados os estudantes pobres das escolas citadinas ou pertencentes aos capítulos catedralícios; nos *domi pauperum* seu trabalho educacional, quando existia, não ia além da repetição do

²⁰⁸ Ver a propósito SCHOENGEM, M. (ed.), *Jacobus Traiecti alias de Voecht Narratio de Inchoatione Domus Clericorum in Zwollis*, fls.6^r (pp. 28-9), 7^v-8^r (pp. 34-5), 9^v (pp. 38-9). Quando se mencionam irmãos dedicados mais diretamente à produção de livros, o caráter dessas obras é prontamente frisado: de Henrik Utenholte, por exemplo, se diz que “multos libros scripsit *ex devocione*” (fl. 11^r, p. 44, grifo meu). Para a paixão de Geert Groote por livros, ver POST, *The Modern Devotion*, pp. 98-107; todavia, como Post observa, apesar de todo o empenho de Groote no sentido de obter cópias de livros, o circuito de suas leituras nunca foi muito amplo. Na carta a Rodolfo de Enteren transparece bem a cautela de Groote em relação à erudição: ela tende a conduzir ao orgulho e a diminuir a devoção; pode, é verdade, ser dirigida a Deus, desde que se tenha o cuidado de não buscar a fama vã. Ver POST, *The Modern Devotion*, p. 108.

²⁰⁹ POST, *The Modern Devotion*, p. x.

²¹⁰ “a cruz de Cristo deve ser erigida na ruminação da paixão”. POST, *The Modern Devotion*, p. 108.

²¹¹ POST, *The Modern Devotion*, p. 576.

que era ensinado nas classes básicas de latim e da transmissão de algum conhecimento da Sagrada Escritura. As escolas diretamente operadas pelos Irmãos foram em pequeno número e geralmente tardias. Nessas, é verdade, a educação de caráter humanístico encontrou espaço a partir de fins do século XV; mesmo nesses casos, contudo, não se tratou de uma iniciativa própria dos Irmãos,²¹² mas da necessidade de acompanhar as exigências impostas pela cultura humanística que encontrara definitivamente espaço no norte da Europa ao longo da segunda metade do século XV. É significativo que, nessas escolas, Post não conseguiu encontrar qualquer professor que pertencesse aos Irmãos e que simultaneamente tivesse o grau de mestre em Artes.²¹³

As ressalvas do ambiente eclesiástico para com a erudição e, em especial, para com o estudo dos clássicos produziram uma tensão que é nitidamente perceptível nos primeiros anos da atividade intelectual de Erasmo. Essa tensão transparece na necessidade, já presente em seus escritos mais antigos, de justificar o uso dos autores clássicos através dos *topoi* retóricos da “cativa estrangeira” (*captiva gentilis*) e da “espoliação dos egípcios” (*spoliatio Aegyptiorum*). O primeiro desses *topoi* baseia-se na recomendação do *Deuteronômio* 21:10-13 sobre como tratar prisioneiras de guerra. Erasmo utiliza esse *topos* numa de suas primeiras obras, o tratado *De contemptu mundi* (“Sobre o desprezo do mundo”),²¹⁴ escrito em 1490, quando o autor já se encontrava entre os cônegos regulares de Santo Agostinho em Steyn (onde prestou os votos em 1488), mas ainda antes de sua ordenação sacerdotal (1492). Esse tratado foi publicado apenas em 1521, acrescido de um prefácio e de um décimo-segundo livro²¹⁵ onde Erasmo reuniu argumentos contrários à vida monástica. O tratado, sob o disfarce de uma defesa da vida monástica, é de fato o elogio do isolamento monástico como ideal para o *otium* necessário aos estudos; nesse ambiente, caracterizado segundo Erasmo pelo verdadeiro ideal epicureano, o estudo dos autores da Antiguidade não-cristã

²¹² A propósito, ver POST, *The Modern Devotion*, pp. 551-67.

²¹³ POST, *The Modern Devotion*, pp. 563-73.

²¹⁴ Texto latino em ASD V, 1: 1-87. Para a tradução inglesa, ver CWE 66: 131-75.

²¹⁵ GODIN, *Érasme, Lecteur d'Origène*, p. 17; James D. TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 19-24. Erika Rummel considera esse décimo-segundo livro como sendo a mesma *declamatio* escrita contra a vida monástica por Erasmo em torno de 1506 e que ele lamentou posteriormente ter perdido (ver TRACY, *ibidem*, p. 20). A *declamatio* era um exercício retórico onde, entre outros aspectos, o defensor de um tema agrupava argumentos contrários, redigindo o discurso do ponto de vista de um oponente. O artifício justifica a inclusão do capítulo numa obra que é uma defesa (ao modo erasmiano) da vida monástica; seu conteúdo se presta a relativizar uma leitura demasiado favorável ao monaquismo que poderia ser feita a partir desse escrito da juventude de Erasmo.

deveria ser cultivado. Assim como, entre os hebreus, a mulher estrangeira tomada em cativeiro poderia ser feita esposa, também os autores clássicos poderiam ser santificados pelo uso cristão: “depois de tê-la tomado e de lhe ter cortado os cabelos e as unhas, tu a farás, de uma cortesã, uma esposa legítima”.²¹⁶

O segundo *topos* baseia-se no relato bíblico da saída dos israelitas do Egito (ver Êxodo 12:35-36), quando secretamente eles teriam despojado os egípcios, pedindo-lhes emprestado objetos de prata, ouro e também vestes. Ambos os *topoi* foram usados em outra das primeiras obras de Erasmo, o *Antibarbarorum liber* (“Livro contra os bárbaros”). O texto é, em essência, um brilhante e apaixonado libelo contra o desprezo pela erudição. Como Tracy assinala,²¹⁷ os “bárbaros” representados no texto unem características dos Irmãos da Vida Comum, como o medo do “mundo” e a devoção a São Jerônimo, com traços que lembram os teólogos escolásticos, em especial o amor à argumentação. A defesa da utilidade dos autores “pagãos” é feita mediante extensos recursos ao epistolário de Jerônimo, a quem Erasmo transforma em aliado de seu projeto humanístico. O *topos* da *captiva gentilis* é tomado por Erasmo diretamente de Jerônimo, enquanto o da *spoliatio Aegyptiorum* é derivado por ele de Agostinho.²¹⁸

Somos avisados de que não há originalidade no fato de Erasmo se valer, no *De contemptu mundi*, da noção de que o ambiente monástico representa o verdadeiro ideal epicureano: outras obras compostas nesse ambiente já tinham trabalhado com essa ideia.²¹⁹ Também não há originalidade no uso dos *topoi* referidos, incorporados de longa data à retórica cristã²²⁰ na tentativa de encarecer o estudo diligente dos autores clássicos. Mas não se trata, efetivamente, de buscarmos qualquer “originalidade” erasmiana, haja vista o quanto a própria noção de originalidade encontrava-se ausente do horizonte mental daquela época; antes, trata-se de localizarmos a intuição básica à qual o humanista consagrou sua erudição e suas habilidades literárias. Foi no brilhante

²¹⁶ ERASMO, *De contemptu mundi*, in *LB V*: 1260 C. Cito a partir de Godin, *Érasme, Lecteur d'Origène*, p. 17.

²¹⁷ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 24-6.

²¹⁸ AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, II, 40, 60-1 (*PL* 34: 63). Mas esse *topos* é, de fato, criação de Orígenes (*PG* 11: 88-9). Ver GODIN, *Érasme, Lecteur d'Origène*, pp. 18-21.

²¹⁹ Ver TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 20 e especialmente a bibliografia citada na p. 221 nota 17.

²²⁰ O que vamos encontrar de original no tratamento dado por Erasmo, de acordo com a análise de Tracy, é o desaparecimento da preocupação com a culpa, o pecado e o juízo. Ver TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 20-1.

manejo dessa intuição, a partir de seus dotes e de sua verve característica, que Erasmo imprimiu uma marca extremamente pessoal à sua obra.

Essa intuição reside no projeto, presente de uma forma ou de outra em todo esse humanismo que receberá a alcunha de “cristão”, de operar uma síntese entre a herança da Antiguidade e a mensagem do evangelho. Já notamos acima, ajudados por Panofsky, que a relação do humanismo com a Antiguidade não pode ser entendida em termos de qualquer “retorno”, tão ingênuo quanto impossível, mas a partir do dado fundamental que foi sua percepção da historicidade.²²¹ Foi com base nesse senso de perspectiva histórica que os humanistas construíram sua própria autocompreensão e deram forma ao seu construto retórico mais importante, sua nova (*moderna*) relação com o antigo (*vetus*) que se legitima pela recusa dialética ao recente (*neotericus*) que, todavia, é entendido como velho (*senex*).

2.1.1 *O antigo no novo: a leitura erasmiana da imitatio*

Entender a relação do humanismo renascentista com os antigos obriga-nos a pensar no significado, para eles, dos conceitos clássicos de *imitatio* e *aemulatio*.²²² A *imitatio* supunha a reverência pelos modelos do passado, não necessariamente por serem “antigos” mas pelo engenho que demonstraram em sua arte; a imitação desses modelos, realizada também com engenho, era tida em elevada conta. A *aemulatio*, por sua vez, consistia no esforço de equiparação e, se possível, de superação do modelo adotado; o verbo *aemulari* tem o sentido primário de “igualar imitando” e gerou, por derivação, os sentidos de “rivalizar”, “invejar” e “competir”.²²³ A tradição clássica não entendia esses

²²¹ Ver acima, pp. 73-5.

²²² Para a relação, problemática, entre “antigos” e “modernos” no Renascimento, ver LE GOFF, Jacques. “Antigo/Moderno”. In ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi*. Tradução. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, vol. I, pp. 370-92; ROSSI, Paolo. *Naufrágios sem expectador: a idéia de progresso*. São Paulo: Editora Unesp, 2000; MARQUES, Luiz (org.). *A fábrica do antigo*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2008. Para reflexões úteis sobre os sentidos desses conceitos retóricos, ver FURLAN, Mauri. “Tradução romana: suplantação do modelo”. *Nuntius Antiquus* 6 (2010): 79-88; GIAMMARCO, Thais Maria. *Dido, Rainha de Cartago: Uma Proposta de Tradução para a Obra de Christopher Marlowe*. Dissertação de Mestrado. Campinas/SP: Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, 2009, pp. 24-6; SELIGMANN-SILVA, Márcio. “Do gênio da língua ao tradutor como gênio”. *D.E.L.T.A.*, 19: Especial (2003): 175-91.

²²³ OLD: 64. A distinção entre *imitatio* (cujo alvo seria “ser como”) e *aemulatio* (“ser melhor”) foi formalizada por Quintiliano, *Institutio oratoria*, X, ii, 10ss.

conceitos como contrapostos, mas como complementares: a *imitatio auctorum* (imitação dos autores) ou *imitatio ueterum* (imitação dos antigos) era a atitude estética básica e devia ser desempenhada dentro do paradigma da *aemulatio*, ou seja, com vistas a realizar esse objetivo com a maior habilidade (*ars*) possível. Talvez a relação entre ambos seja percebida mais facilmente no campo da tradução (*interpretatio*): Cícero desestimulava uma tradução “*uerbum-de-uerbum*” (palavra a palavra), frisando ser necessário captar o sentido e transpô-lo para a realidade no novo idioma. No entender de Márcio Seligmann-Silva, tratava-se de uma tradução feita em termos de *aemulatio*, onde virtualmente desapareciam os limites entre tradução e produção original.²²⁴

Nos humanistas do Quatrocentos e do Quinhentos esse equilíbrio dinâmico se revelou ameaçado. A identificação com o Antigo, inicialmente imaginada em chave emulatória, arriscou-se a acabar circunscrita a um conceito demasiadamente rígido de *imitatio*. Erasmo dirigiu aos que, especialmente em Itália, faziam da imitação de Cícero condição indispensável para o exercício das belas-letras uma impiedosa crítica através de seu diálogo *Ciceronianus*, publicado em março de 1528.²²⁵

Descontado o exagero caricato, no qual Erasmo foi pródigo nesse diálogo, o documento revela-nos uma questão pungente, de cuja importância a persistência do debate ao longo do século XVI serve como testemunho. A essência do argumento exposto no *Ciceronianus* é simples. Com grande sensibilidade para as dinâmicas históricas, Erasmo percebeu que a avaliação exagerada de Cícero, feita por seus defensores (que chegavam a não ler outros autores a não ser Cícero, bem como a não empregar qualquer palavra, expressão ou figura senão as utilizadas pelo mestre), não correspondia ao juízo que se fez dele em seu próprio tempo, quando suas limitações eram vivamente assinaladas;²²⁶ por outro lado, essa pretensão de usar tão somente um vocabulário “ciceroniano” se revelava enganadora, uma vez que não se podia contar

²²⁴ SELIGMANN-SILVA, Márcio. “Do gênio da língua ao tradutor como gênio”, p. 181. Para o caráter positivo e dinâmico da *imitatio* em Quintiliano, que supõe a intenção de superar própria da *aemulatio*, ver PEREIRA, Marcos Aurelio. *Quintiliano gramático: O papel do mestre de gramática na Institutio oratoria*. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP, 2000, pp. 31-2.

²²⁵ ERASMO, “Ciceronianus siue De optimo dicendi genere” (“Ciceroniano ou Sobre o Estilo Latino Ideal”) in *CWE* 28: 342-448 (para o texto latino, ver edição crítica em *ASD* I, 2: 599-710; também *LB* I: 973-1026). O diálogo teve sucessivas edições autorizadas por Erasmo, com acréscimos significativos (março de 1529, outubro de 1529, março de 1530), além de muitas outras não-autorizadas (Paris, Lyon, Alcalá, Colônia) entre 1528 e 1531.

²²⁶ *CWE* 28: 356-61.

com o *corpus* completo desse autor.²²⁷ A esses argumentos de natureza histórica Erasmo aduziu uma discussão importante dos conceitos de *imitatio* e *aemulatio*.²²⁸ A imitação pura e simples pertence ao domínio do ator, não ao do orador, afirmou ele;²²⁹ além disso, as regras da oratória obrigam o orador a ater-se àquilo que é “adequado e conveniente” (*decorum et aptum*) a cada situação.²³⁰ Uma vez que nossa época apresenta uma série de situações e necessidades não experimentadas no tempo de Cícero, ignorar essas especificidades ao ater-se a uma temática e a um vocabulário “ciceronianos” equivaleria a negar aquilo que o próprio Cícero praticou. O mais legítimo ciceroniano seria, portanto, aquele que menos se parecesse com Cícero, mas que mais o imitasse ao produzir um discurso atento às necessidades do presente:

Uma vez que o cenário inteiro da atividade humana foi transformado [em relação à época de Cícero], o único orador que pode responder a isso apropriadamente é aquele que é muito diferente de Cícero.²³¹

Tu concordas, então, que o homem que mais relembra Cícero é aquele que fala da maneira mais apropriada possível, qualquer que seja o tema abordado?²³²

A noção de *decorum et aptum*, como retomada por Erasmo, subentende também uma nítida percepção de natureza histórica: os tempos mudam e, conseqüentemente, o que é apropriado numa época, seja em temática, seja em vocabulário, não o será necessariamente em outra. Na atitude dos ciceronianos ficava implícito o risco, paradoxal, de tornar-se o latim, efetivamente, uma “língua morta”.²³³ Isso se evidencia na abertura do diálogo, quando Nosoponus, o personagem que encarna o mais ardente ciceronianismo, afirma até mesmo evitar a conversa cotidiana em latim, para não arriscar-se a conspurcar o “idioma sagrado”.²³⁴

²²⁷ CWE 28: 361-5.

²²⁸ CWE 28: 366-82.

²²⁹ CWE 28: 369.

²³⁰ CWE 28: 373-5.

²³¹ CWE 28: 383.

²³² CWE 28: 387. Em ambas as passagens, quem fala é Bulephorus, principal porta-voz das ideias de Erasmo.

²³³ Para a defesa algo rígida do Latim clássico pelos humanistas como uma das razões do declínio dessa língua, ver BURKE, Peter. “*Heu, domine, adsunt Turcae*: Esboço para uma história social do latim pós-medieval”. In BURKE, Peter e PORTER, Roy (orgs.), *Linguagem, indivíduo e sociedade: História social da linguagem*. Tradução. São Paulo: Editora da Unesp, 1993, pp. 41-74, esp. pp. 41-2.

²³⁴ “Eu tomo o cuidado de, tanto quanto puder evitar, não falar a ninguém em Latim”, diz Nosoponus. Surpreso, Bulephorus replica: “Não falar em Latim? Mas dizem-nos que é falando que nos tornamos bons

Em suma, Erasmo defende no *Ciceronianus* uma noção matizada de *aemulatio*. Nem todos têm as qualidades necessárias para imitar Cícero, sobretudo aquelas qualidades inatas que, equilibrando seus defeitos, faziam com que Cícero conseguisse ser abundante sem ser prolixo, ousado sem ser insolente, vivaz sem ser grosseiro: afinal, Cícero só foi tão grande porque suas qualidades chegaram tão perto de se tornar defeitos.²³⁵ Mas, ainda que a imitação pura e simples não constituísse, por essa razão, um risco enorme, ela seria desaconselhável porque Cícero não pode ser modelo em tudo, visto haver um tão grande número de situações das quais devemos tratar e que ele jamais enfrentou.²³⁶ Além do mais, os homens amam a variedade, tanto no que diz respeito a jantares quanto no que concerne a livros; tanto numa área como noutra, é melhor portanto contar com variedade, ainda que à custa de uma redução no padrão de qualidade, do que apresentar apenas coisas absolutamente idênticas.²³⁷ Finalmente, ninguém deseja deixar de ser semelhante a si mesmo para tornar-se semelhante a outro; esse amor à individualidade deveria, portanto, nos dissuadir da empreitada de em tudo procurarmos agir como Cícero.²³⁸

Mas não se destruiria, assim, o próprio conceito de *imitatio*? Bulephorus/Erasmo acredita que não:

oradores. Trata-se de uma nova forma de exercício, aprender a falar mantendo silêncio!” A réplica de Bulephorus é tanto mais irônica por reportar-se a um dito do próprio Cícero (*De oratore* I, 150, comentado por Erasmo em *Adagia* I, vi, 30). Nosoponus argumenta: “Não, falar faz de nós oradores prontos, mas certamente não nos permite falar de forma ciceroniana. (...) Se preciso falar sobre assuntos sem importância, satisfaço-me com o francês ou o holandês; não contamina o sagrado idioma com conversas comuns, cotidianas” (*CWE* 28: 355). Para a referência ao dito de Cícero, ver *CWE* 28: 550 nota 71. Para comentários de Erasmo (através de Bulephorus) sobre como o latim já em sua época era suplantado como língua da administração interna e tinha seu uso restrito a situações de maior formalidade, ver pp. 405-6: “Não há muito mais uso para ele [o discurso ciceroniano] nas câmaras de conselho, onde as pessoas colocam seus pontos de vista a grupos reduzidos, e o fazem em francês ou alemão. (...) Assim, que uso haveria para ele exceto em missões diplomáticas, que são conduzidas em latim, especialmente em Roma, porém mais por tradição do que por convicção, mais por cerimônia do que por propósitos úteis? Praticamente não se lida com nada sério nessas ocasiões (...). (...) Assim, de nada se trata aqui exceto de formalidades; os negócios sérios são tratados em privado, através de cartas e conversas em francês” (grifos meus). Em seu artigo, Burke não faz menção ao *Ciceronianus*, o que é pena, visto que esse texto acrescentaria matizes importantes ao seu trabalho.

²³⁵ *CWE* 28: 380, 379.

²³⁶ *CWE* 28: 439. Ver também p. 373: “Há milhares de coisas das quais muitas vezes temos que tratar e com as quais Cícero sequer sonhou”.

²³⁷ *CWE* 28: 440.

²³⁸ *CWE* 28: 440-1.

“Dou as boas-vindas à *imitatio* de braços abertos”, diz ele; “mas *imitatio* que coopera com a natureza e não aquela que a violenta, que coloca os dons naturais na direção certa e não aquela que os destrói. (...) Novamente, eu aprovo a imitação, mas imitação não escravizada a um conjunto de regras, de cujas diretrizes não ousa se apartar; imitação que reúne de todos os autores, ou ao menos dos mais representativos, aquilo que é a principal virtude de cada um e as adapta a seu próprio tipo de mente; imitação que não incorpora de imediato ao seu discurso qualquer recursozinho agradável que encontra, mas transmite-o à mente pela digestão interior, para que se torne parte de seu próprio organismo e dê a impressão não de algo mendigado de outra pessoa, mas de algo que brota de seus próprios processos mentais, que exala as características e a força de sua própria mente e personalidade”.²³⁹

Erasmus compartilhava do fascínio, próprio da cultura humanística, pelas grandes realizações dos clássicos; os Antigos mereciam todo o respeito que lhes era tributado e para a consolidação desse respeito Erasmo ofereceu uma contribuição fundamental através de seus *Adagia*, constantemente ampliados ao longo de sua vida e onde ele reuniu e comentou milhares de ditos e passagens de escritores da Antiguidade. No entanto, Erasmo percebia o perigo presente nessa valorização da *imitatio* à custa da *aemulatio*. Essa polêmica, intensa, já se arrastava por algumas décadas quando Erasmo finalmente escreveu o *Ciceronianus*. Entre os primeiros documentos desse debate estão as cartas trocadas entre Paolo Cortesi e Angelo Poliziano provavelmente em torno de 1485.²⁴⁰ Nessas cartas, Cortesi critica Poliziano por não praticar da forma devida a imitação de Cícero. De fato, Cortesi tornou-se o primeiro e o mais estrito teórico da imitação ciceroniana em fins do século XV; seu *Sententiarum libri quatuor*, publicado em Roma em 1504, foi uma tentativa de sintetizar a teologia escolástica tradicional num latim estritamente ciceroniano.²⁴¹ Essa obra, provavelmente, forneceu munição para várias passagens do *Ciceronianus*, em especial aquelas nas quais Erasmo critica os

²³⁹ CWE 28:441. Ver também p. 402, onde Bulephorus, tomando uma imagem de Quintiliano (*Institutio oratoria*, X, i, 19), compara a imitação adequada ao trabalho da abelha, que transmuta em algo próprio o material que recolhe das mais variadas fontes. (Para a referência a Quintiliano, ver p. 570 nota 464).

²⁴⁰ Ver MCLAUGHLIN, Martin L. *Literary Imitation in the Italian Renaissance: The Theory and Practice of Literary Imitation in Italy from Dante to Bembo*. New York: Oxford University Press, 1996. Para as cartas entre Cortesi e Poliziano, ver *Politiani epistolae* 8: 16-17 (tradução italiana em GARIN, Eugenio [ed.], *Prosatori latini del quattrocento*. Milano: Riccardo Ricciardi Editore, 1952, pp. 902-10). Os principais argumentos das cartas trocadas entre Poliziano e Cortesi são resumidos por Erasmo (CWE 28: 444-5).

²⁴¹ Sobre Paolo Cortesi (1465/71-1510) ver John F. d’Amico, “Paolo Cortesi”, in BIETENHOLZ, Peter G. e DEUTSCHER, Thomas B. *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*. Supplement to *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 1985 (reprinted 1995), 3 vols., vol. I pp. 345-6.

circunlóquios a que se obrigavam os pregadores e teólogos quando tentavam tratar de matéria cristã em linguagem ciceroniana.²⁴²

O debate em torno do tema prosseguiu ao longo do século XVI, apesar de uma posição mais matizada ter sido formulada por Pietro Bembo já nas cartas que trocou sobre o assunto com Gianfrancesco Pico della Mirandola em 1512-13. Nessas cartas, Bembo, que viria a se tornar o principal ciceroniano até sua morte em 1547, argumentava que a imitação de Cícero não deveria inibir o desejo de ultrapassá-lo – o que recorda a definição tradicional de *aemulatio*. Erasmo tomou conhecimento dessas cartas apenas após a primeira edição do *Ciceronianus*, que aliás provocou várias críticas na medida em que muitos viram em Nosoponus uma caricatura de Bembo. Por conta disso, Erasmo incluiu na segunda edição um longo trecho²⁴³ onde os principais argumentos de Bembo são colocados na boca de Bulephorus, o porta-voz de Erasmo. Entrementes, este se familiarizara mais com as posições de Bembo e passara a nutrir certo respeito por seu ciceronianismo mais matizado.²⁴⁴

Todavia, essa tomada de posição de Bembo não influenciou, na prática, para impedir a concentração cada vez maior na *imitatio*. Prova disso é a continuação do debate ao longo do século XVI; em data tão tardia quanto 1609, no “Prólogo” de seu poema *Jerusalem Conquistada*, Lope de Vega Carpio precisará ainda dialogar com os antigos a fim de justificar suas decisões literárias: por que escolheu chamar seu trabalho de “epopeia trágica”, por que não se contentou em dar a ele um título derivado do nome de seu protagonista (como fizeram Virgílio na *Eneida*, Homero na *Ulisseia*, Estácio na *Tebaida*), por que escolheu chamar as divisões de seu poema “livros” e não “cantos”.²⁴⁵ Num trecho emblemático, ao se referir especificamente a suas decisões estilísticas, Lope

²⁴² Para a crítica erasmiana a esses circunlóquios, ver *CWE* 28: 372-3, 381-2, 384-6, 388-93.

²⁴³ *CWE* 28: 379-80. Nas edições latinas, ver *ASD* I: 2, 633-4 e *LB* I: 990D-991A.

²⁴⁴ Para os detalhes sobre estas cartas, ver *CWE* 28: 560, nota 260. Em *CWE* 28: 435-6 temos a avaliação de Erasmo a respeito de Bembo (juntamente com Sadoleto, outro destacado representante do ciceronianismo). Por ocasião da terceira edição, em outubro de 1529, Erasmo incluiu no diálogo a seguinte passagem, logo após a avaliação dos dois eruditos: “Eu posso suportar este tipo de ciceroniano: homens revestidos do mais refinado intelecto, totalmente preparados em cada ramo da erudição, dotados de discriminação e capacidade de julgamento, os quais, quer coloquem unicamente Cícero como seu ideal retórico, quer o façam a uns poucos representantes ilustres, quer o façam a todos os escritores eruditos, não podem deixar de falar da maneira mais apropriada possível” (*CWE* 28: 436; ver também, para detalhes, pp. 599-600 nota 813).

²⁴⁵ LOPE DE VEGA CARPIO, *Jerusalem Conquistada*. Epopeya tragica. Lisboa: En la imprenta de Vicente Aluarez, 1611, fl. xxvii, xxviii-xxix.

de Vega tocou frontalmente na questão do debate *imitatio/aemulatio* ao citar a própria correspondência de Poliziano:

No he seguido el precepto Horaciano, ni el estilo Maronico, en començar dal medio cõ la narraciõ del principio por inuentar algo: *Quia miserrimum semper imitari, nonnumquã inuenire aliquid*. A la imitacion llaman algunos emulacion: *Nõ enim parua uirtus est authorem, optimum optime emulari*. Pero aduerta V. Excelencia lo que dize Angelo Policiano en el 8 de sus Epistolas: *Sed ut bene currere non potest, qui pedem ponere studet in alienis uestigijs, ita nec bene scribere qui tanquam de praescripto non audet egredi, postremo scias infoelicis, esse ingenij, nihil a se promere, semper imitari*. (...) Y assi dize el Doctor Huarte, que a los que carecen de inuencion, no se les auia de permitir escreuir libros, porque no hazen mas de dar circulos en las sentencias de los autores graues, y boluer a repetir lo dicho (...).²⁴⁶

É impossível não perceber, na posição de Lope de Vega, ecos da luta contra a repetição servil que caracterizou o debate em torno dos conceitos de *imitatio* e *aemulatio* e que ganhou, no texto erasmiano, uma sùmula riquíssima.²⁴⁷ Com grande acuidade, Erasmo e outros críticos da imitação estrita perceberam que o *uso* dos Antigos era indispensável; mas, justamente, devia tratar-se de *uso*, não de sujeição incondicional. Ao conceito de servidão do pensamento e da ação modernos à maneira “antiga” – conceito esse muitas vezes incrustado na máxima medieval “*nos sumus sicut nanus positus super humeros gigantis*”²⁴⁸ – o humanista espanhol Juan Luis Vives respondeu que “nem os homens do seu tempo eram anões, nem os da Antiguidade eram gigantes e que, pelo menos os homens do seu tempo eram, graças aos antigos, mais cultos que eles”:²⁴⁹ uma postura que se assemelha à de Erasmo, ao procurar manter em

²⁴⁶ LOPE DE VEGA CARPIO, *Ierusalem Conquistada*, fl. xxviii. As citações latinas traduzem-se, na sequência: “Porque é da maior infelicidade imitar sempre, às vezes inventar algo”; “Não é, pois, pouca virtude emular de forma excelente o melhor autor”; “Assim como não podes correr bem se colocas os pés nas pegadas de outro, também não podes escrever bem se não ousas te afastar dos preceitos; sabe, depois de tudo, ser infeliz a imaginação que sempre imita e a nada se aventura”.

²⁴⁷ A esse respeito, Paolo Rossi sintetiza: “Entre os expoentes da literatura humanística mantinha-se viva uma constante batalha contra os perigos do classicismo: a contraposição entre a *aemulatio* e a *imitatio* tinha se tornado o grito de guerra de muitos grandes intelectuais europeus, de Poliziano a Erasmo”. ROSSI, Paolo. *Naufrágios sem expectador: a idéia de progresso*, p. 64.

²⁴⁸ “Somos anões colocados sobre os ombros de gigantes”, frase atribuída por Jean de Salisbury a Bernardo, mestre da Escola de Chartres.

²⁴⁹ VIVES, Juan Luís. *De causis corruptarum artium*, I, 5. Tomo tanto a citação anterior como esta de LE GOFF, Jacques. “Antigo/Moderno”, pp. 372, 376 respectivamente. Os sete livros “Sobre as causas da corrupção das artes” constituem a primeira parte do tratado *De disciplinis* (“Sobre as disciplinas”), publicado por Vives em 1531.

equilíbrio a valorização do legado dos Antigos e a liberdade criativa atenta às necessidades do presente.

Assim como Vives e outros humanistas de seu tempo, Erasmo era ferrenho inimigo do latim escolástico, aquele latim “barbarizado” que ele ironizou no *Antibarbarorum*; no entanto, o projeto ciceroniano que, no campo teológico, ganhou expressão definitiva com Cortesi e seu *Sententiarum libri quatuor* não o seduziu porque ele percebeu claramente os seus perigos. Uma coisa, certamente, era trabalhar pela recuperação do idioma latino, purificando-o dos barbarismos, mas outra bem diferente era defender um idioma estanque, uma língua que, submetida ao paradigma ciceroniano, ignoraria o senso de mudança histórica e se inutilizaria para qualquer emprego “adequado e conveniente” (*decorum et aptum*) na pregação, na teologia e na erudição.²⁵⁰ Enquanto exercício retórico, o discurso ciceroniano resultaria artificial e, com isso, perderia o aspecto fundamental da retórica para Erasmo: o *mouere*, a capacidade de mover o ouvinte às decisões e sentimentos pretendidos.²⁵¹ Só corresponde a esse padrão retórico o discurso que brota do coração, não o que meramente flutua nos lábios; a preocupação fundamental do orador deve ser adaptar as palavras ao tema, não vice-versa, sob pena de produzir um discurso incapaz de tocar o coração do ouvinte.²⁵² Se isso já era verdadeiro para a retórica clássica, tanto mais para a cristã, “cuja filosofia de vida é dirigida mais para a preocupação de viver corretamente do que para o discurso estilizado e elegante”.²⁵³ Assim, não se trata de provocar meros sentimentos nos ouvintes, mas de despertar neles os sentimentos apropriados: “deve-se despertar emoções dignas de Deus, e isso só é possível se tens uma compreensão adequada do assunto que abordas”.²⁵⁴

O projeto ciceroniano representava, no entender de Erasmo, um risco terrível – e será precisamente na dimensão desse risco, e da reação a ele, que encontraremos o sinal da especificidade erasmiana na maneira de apreender e de servir-se da Antiguidade. O coração do *Ciceronianus* é a denúncia de um paganismo que poderia ser encontrado,

²⁵⁰ Para o ciceronianismo como inviabilizador da erudição, ver *CWE* 28: 390-1.

²⁵¹ A retórica erasmiana é uma retórica que “subordonne *delectare* à *docere* et surtout à *mouere*”. CHOMARAT, Jacques. *Grammaire et Rhetorique chez Érasme*, vol. II p. 1081. Voltaremos a este ponto no Capítulo 4, ao tratarmos da catequese erasmiana.

²⁵² *CWE* 28: 402.

²⁵³ *CWE* 28: 404.

²⁵⁴ *CWE* 28: 438.

latente, sob as vestes dessa idealização da língua de Cícero. Os ciceronianos recusavam-se a empregar termos e imagens cristãs, porquanto ausentes de Cícero, ao mesmo tempo em que multiplicavam as referências aos deuses pagãos; assim, Deus Pai é chamado de “Júpiter Optimus Maximus”, Cristo de “Apolo” ou “Esculápio”, a Virgem de “Diana”.²⁵⁵ Ao se restringirem ao vocabulário e às imagens do mundo clássico, priorizando-as em relação aos termos distintivos da fé cristã, os ciceronianos não davam provas de outra coisa senão de uma disfarçada veneração pelo antigo paganismo:

O fato é que somos cristãos apenas no nome. Nossos corpos podem ter sido mergulhados na água santificada, mas nossas mentes continuam não-batizadas. O sinal da cruz pode ter sido feito em nossas testas, mas a cruz mesma é rejeitada pela mente que se encontra lá dentro. Nós temos Jesus em nossos lábios, mas é Júpiter Optimus Maximus e Rômulo que temos em nossos corações. De outra forma, se realmente fôssemos aquilo que dizemos ser, que nome debaixo do sol ouviríamos ou nele pensaríamos com maior deleite do que o nome de Jesus? (...) E realmente estamos convencidos de que esse nome obscurece o brilho de um discurso, enquanto Aníbal e Camilo são pontos de pura luz? Devemos destruir este paganismo, arrancá-lo fora, expulsá-lo de nossas mentes, trazer um coração verdadeiramente cristão às nossas leituras e então veremos o nome de Jesus como uma brilhante estrela onde quer que ele apareça (...).²⁵⁶

A título de peça comprobatória, Bulephorus juntara, pouco antes, um relato expresso na forma de testemunho ocular sobre uma pregação que teria escutado em Roma numa sexta-feira santa durante o pontificado de Júlio II.²⁵⁷ O pregador, um eminente ciceroniano cujo nome não é mencionado, fez um discurso repleto de alusões clássicas para descrever tanto o sofrimento quanto o triunfo de Cristo, mas o resultado teria sido, no entender de Erasmo, completamente vazio. O problema não residia apenas na troca vocabular, absurda em si mesma porque significava adulterar a própria realidade histórica da fé cristã, mas no fato de que essa concentração nas imagens e nos valores do mundo clássico levou o orador a perder o próprio sentido teológico daquilo que expunha: “Mas nenhuma palavra sobre o plano secreto da suprema Divindade, que desejava por esses incríveis meios redimir a humanidade da tirania do diabo através da morte de seu único Filho, nenhuma palavra sobre aqueles mistérios relacionados com o

²⁵⁵ *CWE* 28: 388.

²⁵⁶ *CWE* 28: 394.

²⁵⁷ *CWE* 28: 384-6. O episódio, que parece efetivamente ter sido testemunhado por Erasmo, deve ter se passado em Roma quando ele se encontrava lá em 1509; a data seria, portanto, a sexta-feira santa desse ano, mais precisamente 6 de abril. Ver *CWE* 28: 562 nota 306.

morrer com Cristo, ser sepultado com ele e com ele ressuscitar. (...) Em suma: esse romano falou tão romanamente que eu não ouvi nada sobre a morte de Cristo”.²⁵⁸

De forma irônica, Bulephorus conclui, para horror de Nosoponus, que semelhante discurso, embora louvado como “ciceroniano”, não o é de fato; a linguagem de um Tomás de Aquino e de outros escolásticos seria mais ciceroniana do que esta, porque se ajustaria ao seu tema, ao invés de descaracterizá-lo pelo emprego de um vocabulário alheio.²⁵⁹

Não podemos aceitar ingenuamente, nem o relato de Erasmo sobre essa pregação nem sua percepção dos riscos envolvidos nesse “paganismo” implícito. De fato, qualquer que tenha sido o teor do sermão ouvido por Erasmo em Roma, as pesquisas empíricas dão conta de que nem toda a oratória sacra praticada na cúria romana desse período pode ser reduzida a essa forma.²⁶⁰ A própria caracterização que Erasmo faz do “paganismo” presente no ciceronianismo apresenta um significativo índice de distorção: segundo Knott, as acusações, que despertaram grande protesto por parte dos italianos e que já vinham sendo feitas desde muito antes através do epistolário erasmiano, seriam mais verdadeiras se dirigidas à Academia romana da época de Pomponio Leto (1428-1497), dissolvida em 1467 sob essa mesma acusação e posteriormente restaurada; a situação já não seria mais a mesma na época da escrita do *Ciceronianus*.²⁶¹ A questão toda não deve ser tomada por seu valor de face enquanto “fato” – esse valor só poderia ser determinado a partir de uma pluralidade de testemunhos e evidências que contrabalançassem a falta de isenção do registro erasmiano isolado – mas pelo peso que ganhou na maneira peculiar com que o próprio Erasmo compreendeu as relações entre cristianismo e herança clássica.

A Antiguidade foi apreendida por Erasmo em seu fascínio inequívoco: a beleza de sua língua, quando corretamente escrita e pronunciada; a erudição, a graça, a elegância de seus autores, quando apreciados nos seus variados registros (a eloquência num, a

²⁵⁸ CWE 28: 385-6.

²⁵⁹ CWE 28: 387.

²⁶⁰ O'MALLEY, John W. *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450-1521*. Durham: Duke University Press, 1979 (minha atenção foi dirigida a esta obra pela nota de Betty I. KNOTT, ver CWE 28: 562 nota 306); ver também O'MALLEY, *Religious culture in the sixteenth-century: preaching, rhetoric, spirituality, and reform*. Aldershot: Variorum, 1998.

²⁶¹ Ver CWE 28: 568 nota 413 (com referências a essa acusação no epistolário erasmiano) e 583 nota 630.

sobriedade noutro, a exatidão das afirmações num terceiro); todo esse “mundo”, no entanto, foi lido por Erasmo num horizonte novo e distintivamente cristão. Seu desejo não era o de imitar de forma estrita esse universo, muito menos o de “revivê-lo”: seu senso de perspectiva histórica impedia-o de nutrir semelhante aspiração. Tratava-se, fundamentalmente, de colocar essa herança a serviço das *bonae litterae*, que para Erasmo se constituíam em propriedade distintivamente cristã; tratava-se de se valer desse espólio para enriquecer e aprimorar a expressão do cristianismo em seu contexto imediato. As fontes para as *bonae litterae*, na concepção erasmiana, são duplas: a “Palavra”, ou seja, a revelação encarnada e expressa na Escritura, e as “palavras”, a saber, a tradição da retórica clássica.²⁶² Mas, nessa conjunção, a Palavra tem predominância, possui caráter normativo. O compromisso com a realidade da fé constitui-se, portanto, no limite intransponível para qualquer absorção dos valores do mundo clássico.

Seria válida, aqui, a mesma hipótese de um Erasmo mais “conservador”, diferente do Erasmo de épocas anteriores? Já notamos a ineficácia dessa hipótese para a questão específica do espiritualismo erasmiano.²⁶³ De igual modo, parece-nos não haver mudança significativa na forma pela qual Erasmo encarou essas relações ao longo de sua trajetória. Os estudos erasmianos já ultrapassaram há muito a noção (demasiadamente vulgarizada após a Ilustração) de um Erasmo que se ocupava de temática religiosa por razões alheias à sua vontade e que, nesse processo, teria efetivamente desfigurado essa temática. Se talvez a carreira monástica foi escolhida por Erasmo em razão da falta de opções,²⁶⁴ não se pode dizer que sua dedicação aos temas cristãos fosse resultado de mera conveniência. Mesmo o reconhecimento de uma transição nos interesses de Erasmo, do campo prepoderantemente literário para o teológico,²⁶⁵ justamente na virada do século XVI, parte não da “hipótese ilustrada”, mas

²⁶² James MCCONICA, “Erasmus”, pp. 21-2.

²⁶³ Ver acima, pp. 69-70.

²⁶⁴ Tracy observa, com acerto, que não se pode confiar demais nessa tradição, visto depender em larga medida de uma carta escrita por Erasmo com vistas a ser liberado das obrigações monásticas e onde, portanto, lhe era oportuno encarecer essa versão dos fatos. Ver TRACY, *Erasmus of the Low Countries* p. 18 e p. 220 nota 5 (que remete à *Ep* 447: 146-367, in *Allen EE*, 2: 296-302. Para a tradução inglesa, ver *CWE* 4: 8-32).

²⁶⁵ A questão é amplamente discutida por Erika RUMMEL, *Erasmus’ “Annotations” on the New Testament: From Philologist to Theologian*, pp. 3-19, com referências a vários textos do humanista (inclusive poemas) do período anterior a 1500. A esse posicionamento de Rummel já expressei acima minhas ressalvas (ver pp. 99-102). Particularmente, não creio que o próprio tema dessa “transição” tenha

da verificação da importância que os temas cristãos sempre apresentaram para o humanista.

Encontramos, portanto, uma acentuada continuidade na maneira com que Erasmo pensava a relação entre cristianismo e tradição clássica: continuidade que, partindo da valorização do estudo dos clássicos no *De contemptu mundi*, percorre esse que, no dizer de McConica,²⁶⁶ foi o primeiro grande “manifesto” erasmiano (o *Antibarbarorum liber*), consubstancia-se na grande introdução que o humanista preparou para sua edição do Novo Testamento (o prefácio chamado por ele *Paraclesis* ou “Exortação”, de 1516),²⁶⁷ atinge um de seus colóquios mais conhecidos (o delicioso *Conuiuium religiosum*, de 1522) e encontra sua expressão plena no *Ciceronianus*.

Na *Paraclesis* temos, como era apropriado ao prefácio de uma nova edição do Novo Testamento, um elogio à Escritura e, em especial, à sua difusão no seio da cristandade.²⁶⁸ Esse texto procura sublinhar, com enorme ênfase, que a centralidade da Escritura é, de fato, a centralidade do Cristo: ele é quem deve ser colocado como modelo fundamental. É dele que brota a verdadeira Sabedoria, portanto “a pura e autêntica filosofia do Cristo [*philosophia Christi*] não pode ser extraída com maior felicidade senão dos livros evangélicos, senão das cartas apostólicas”.²⁶⁹ A leitura do texto sagrado, dessa forma, deveria ter a primazia; mesmo qualquer senso de pertencimento a alguma escola filosófica deveria ser relativizado diante do caráter único ocupado por Cristo e seu ensino. Erasmo assim interpreta o episódio da

a relevância pretendida por Rummel; trata-se muito mais do amadurecimento intelectual de Erasmo e de sua dedicação àqueles segmentos eruditos para os quais acabou descobrindo-se mais bem talhado. Ele se revelou muito mais prosador do que poeta; seu talento literário encontrou plena expressão, quer através das peças mais leves e algo irônicas (como em seus *Colloquia*), quer através de textos mais densos, como seus comentários, tanto bíblicos quanto patrísticos e de autores da Antiguidade, ou seu grande tratado sobre a pregação (o *Ecclesiastes siue concionatur euangelicus*, de 1535); finalmente, seu amor pela pesquisa filológica materializou-se não apenas em sua edição do Novo Testamento ou nas várias edições dos Pais da Igreja, mas também no trabalho editorial dedicado a diversos autores do período clássico. Ver também as indicações bibliográficas sugeridas por André GODIN, *Érasme Lecteur d'Origène*, p. 121 nota 12.

²⁶⁶ MCCONICA, James. “Erasmus”, p. 52.

²⁶⁷ ERASMO, *Paraclesis ad Lectorem Pium* (“Exortação ao Piedoso Leitor”). *NI*: fl. aaa^{3v}-bbb¹. Para a tradução francesa, ver *LAFFONT*: 593-606.

²⁶⁸ Ver a propósito especialmente *NI*: fl. aaa^{4v}-aaa⁵ (*LAFFONT*: 597-8).

²⁶⁹ “puram ac germanam illam Christi philosophiam, non aliunde felicius hauriri, quam euangelicis libris, quam ex apostolicis literis”. *NI*: fl. aaa⁶ (*LAFFONT*: 602). É neste escrito de Erasmo que aparece pela primeira vez a expressão “philosophia Christi”.

Transfiguração,²⁷⁰ quando sobre o Tabor a voz do Pai teria distinguido Jesus diante dos discípulos com a frase “Este é o meu filho amado, a ele ouvi”: “Que significa ‘Escutai-o’, senão que apenas ele é o único Mestre; dele somente sede discípulos”.²⁷¹ Em consequência, Erasmo estranha que os teólogos se tornem aptos em todo tipo de exercício, menos na leitura mesma dos textos evangélicos: “Por que consagrar tão grande parte de nossas vidas a Averróis, mais do que aos Evangelhos? Por que ocupar quase todo o nosso tempo com decretos humanos, com opiniões contraditórias? Admitamos que essa seja a especialidade, se agrada a eles, de teólogos sublimes; contudo, é na Escritura que o futuro teólogo deve verdadeiramente fazer seu aprendizado”.²⁷²

Esse apelo por um retorno ao texto bíblico, que acabou por ter naquele contexto impacto bem maior do que Erasmo poderia imaginar e com resultados bem diversos dos que ele pretendia, não representou o abandono de concepções anteriores. Não apenas não significou um rompimento com a tradição cristã ocidental, como já assinalamos; também não representou qualquer desvalorização da cultura clássica. Os dois “manifestos” de Erasmo (para usarmos a expressão de McConica, referindo-se ao *Antibarbarorum* e à *Paraclesis*), devem ser entendidos em chave de continuidade, não de ruptura. Constituem os dois lados de um mesmo projeto. Enquanto no primeiro texto Erasmo encareceu a importância da sabedoria da Antiguidade, compreendida como parte de um plano divino que se consumava logicamente na revelação cristã, no segundo ele se dedicou a ressaltar o caráter controlador dessa revelação. Assim, a verdadeira sabedoria será *philosophia* – com toda a ressonância clássica presente nesse termo; mas será *philosophia Christi*, ou seja, terá Cristo como seu centro. Trata-se de reler a tradição clássica, mas numa perspectiva distintivamente cristã.

²⁷⁰ Cf. *Mateus* 17:5 e referências paralelas.

²⁷¹ “Quid est ipsum audite? Nimirum hic unicus est doctor, huius unius discipuli sitis?” *NI*: fl. aaa^{6v} (*LAFFONT*: 604).

²⁷² “Cur maior uitae portio datur Auerroi, quam euangelij? Cur tota pene aetas in hominum decretis, & inter se pugnantibus opinionibus conteritur? Iam uero sint illa sane, si libet, sublimium Theologorum. At in his certe sit futuri quondam magni theologi tyrocinium”. *NI*: fl. aaa^{6v} (*LAFFONT*: 604).

2.1.1 O novo no antigo: a fé cristã em moldura clássica segundo o *Conuiuuium religiosum*

No colóquio *Conuiuuium religiosum* (“O banquete religioso”) temos, talvez, o mais belo exemplo desse ideal erasmiano.²⁷³ Publicado na Basileia por Froben em 1522, primeiramente numa versão reduzida e ainda no mesmo ano em versão consideravelmente mais longa, o colóquio se vale de uma forma clássica: o *banquete* como lugar de convívio amistoso e de discussão erudita. A gênese dessa ideia encontra-se no *symposion* grego, originalmente a parte final de um banquete (*deipnon*) que era destinada unicamente à bebida e ao divertimento. No período arcaico o *symposion* chegou a ter elevada importância em termos políticos; posteriormente, durante a época clássica, passou a envergar uma natureza mais ligada ao lazer (incluindo a performance poética e as discussões mais eruditas); em Platão, ele aparece representado principalmente como uma forma de sociabilidade na qual um grupo de amigos discute um tema.²⁷⁴ Ainda no contexto clássico grego a divisão entre *deipnon* e *symposion* acabou obnubilada, com a conversação, objeto por excelência do evento, estendendo-se ao longo da totalidade da refeição;²⁷⁵ esse será o *symposion* incorporado pela sociedade romana, sob o nome de *conuiuuium*.²⁷⁶ Cícero faz do *conuiuuium* uma idealização importante: é o lugar do *conuiuere*, da “convivência”.²⁷⁷ Ocorria em geral por ocasião da terceira refeição diária, a *coena*, considerada a mais importante e que se realizava em torno das três horas da tarde, após a conclusão dos trabalhos do dia. Justamente por situar-se no período de descanso, era uma refeição para a qual em geral se convidavam amigos. “O grego não acreditava ter jantado, se não jantasse com amigos”, informa-nos Plutarco; e as relações de amizade permitiam até mesmo a presença de amigos e dependentes dos convidados (conhecidos como *umbrae*, “sombras” dos convidados

²⁷³ Texto latino em ASD I, 3: 231-66. Para a tradução francesa, ver LAFFONT: 222-66.

²⁷⁴ GARNSEY, Peter. *Food and Society in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999 (reprinted 2002), p. 130. Para o *symposion* ou *symposium* (forma latinizada), ver pp. 129-31.

²⁷⁵ GARNSEY, *Food and Society in Classical Antiquity*, p. 131.

²⁷⁶ Para o *conuiuuium*, ver GARNSEY, *Food and Society in Classical Antiquity*, pp. 136-8. Para o uso do termo no latim clássico, ver OLD: 441.

²⁷⁷ CÍCERO, *Ad Familiares* IX, xxiv, 3. Tomo a referência de GARNSEY, *Food and Society in Classical Antiquity*, p. 136.

legítimos). Não há dúvida de que esse costume transplantou-se para toda a *oikoumene* romana.²⁷⁸

Esses elementos, herdados do período clássico, encontram-se presentes na ambientação do *Conuiuuium religiosum*: a casa situada em região campestre, requintada e que evoca as *uillae* do patriciado romano; o anfitrião (Eusebius, “piedoso”) e os quatro convidados principais, todos com nomes que latinizam palavras gregas: Timotheus (“que honra a Deus”), Theophilus (“amigo de Deus”), Chrysoglottus (“língua de ouro”) e Uranius (“celeste”); as “sombras”, Sophronius (“de mente sã”, “temperado”, “que tem domínio próprio”),²⁷⁹ Eulalius (“bela fala”), Nephalius (“sóbrio”) e Theodidactus (“ensinado por Deus”). A caracterização dos convivas, aliás, não é aleatória no colóquio: para além do caráter moral presente nos nomes, o desenvolvimento das personagens mediante suas falas nos permite ver em Timotheus, o ancião que, por seus cabelos brancos, merece o lugar de honra no banquete,²⁸⁰ uma representação de John Colet, enquanto o ardente paulinista Eulalius evoca Jean Vitrier.²⁸¹

Não retornaremos agora ao caráter “evangélico” deste colóquio, já comentado acima. Interessa-nos frisar, no momento, a maneira pela qual Erasmo, numa moldura tipicamente cristã, enquadrou diversos elementos da tradição clássica. Na conversa entre Eusebius e Timotheus, que abre o colóquio, o primeiro define a ambos como “filósofos”, não como pessoas que vivem em função das multidões citadinas e do lucro²⁸² (coloca-se, assim, o *topos* do *otium* necessário à reflexão filosófica e para o qual o isolamento do campo é ideal). No dia seguinte, quando os convidados e suas “sombras” chegam à casa de campo de Eusebius, são conduzidos pelo anfitrião num passeio pela propriedade. Os convivas interrogam Eusebius a respeito de uma imagem

²⁷⁸ HORÁCIO, *Satirae*, II, viii, 22 (ver também OLD: 2087-8, de onde tomo a referência a Horácio); PLUTARCO, *Symposium*, 7 (*apud* HAMMAN, A. G. *A vida cotidiana dos primeiros cristãos*, 95-197. Tradução. São Paulo: Paulus, 1997, p. 172).

²⁷⁹ De *sophroneo*, “ser de mente saudável”. Ver LS: 1751. Desse verbo decorre *sophrosyne*, “sanidade”, “prudência”, “moderação”, “domínio próprio”, palavra grega que condensa, num só vocábulo, as ideias de excelência de caráter e de sanidade mental. O nome é, também, uma homenagem a Jerônimo, Pai da Igreja por quem Erasmo tinha especial carinho e cujo nome completo era Eusebius Sophronius Hyeronimus.

²⁸⁰ ASD I, 3: 241.

²⁸¹ Esta observação é de Daniel MÉNAGER, *LAFFONT*: 221.

²⁸² ASD I, 3: 231.

de São Pedro, colocada sobre a porta da propriedade. “Eu o prefiro como guardião aos Mercúrios, Centauros e outros monstros que alguns colocam sobre o portão”, responde Eusebius. “É mais digno de um cristão”, comenta Timotheus.²⁸³ O anfitrião prossegue, afirmando que seu guardião não é mudo, como os seres mitológicos habitualmente colocados em jardins, mas fala ao visitante em três línguas. Os convivas são incentivados a ler, à distância, as inscrições portadas pela imagem.²⁸⁴ A primeira, em latim, é lida por Timotheus, que no entanto declina de ler a segunda, em grego. A terceira inscrição, em hebraico, é lida por Chrysoglottus. Logo a seguir, diante da capela e de uma imagem do Cristo também ornada com citações bíblicas em latim, grego e hebraico, Eusebius aduz: “Foi a ele, e não a um obsceno Príapo, que encarreguei de velar não apenas sobre meu jardim, mas sobre tudo que possuo, sobre meu corpo e sobre minha alma”.²⁸⁵

A passagem não estabelece apenas o clima cristão do colóquio mediante as exortações contidas nas citações bíblicas; ela destaca, também, a erudição dos convivas, capazes de ler tais textos. Colocados lado a lado, esses episódios transmitem-nos uma mensagem significativa: tudo o que de mais precioso os Antigos construíram se tornou, agora, legado cristão; adotou-se seu estilo de vida, de amor à sabedoria e valorização do convívio; as línguas faladas são, preponderantemente, as línguas do mundo clássico (com a inserção do hebraico, guindado pelo lugar de honra que a revelação bíblica deu a ele); mas as necessárias substituições são feitas, com São Pedro colocado em lugar de Mercúrio e Cristo em lugar de Príapo. A Antiguidade não será meramente recebida; deverá ser apropriada em chave cristã.

As referências que se multiplicam, ao longo do colóquio, são tanto de valorização da Antiguidade como de elogio, intenso, da piedade cristã, num ritmo que beira a alternância: logo após o comentário de Eusebius sobre a presença do Cristo e a ausência de Príapo em seu jardim, Timotheus exclama: “Parece-me ver os jardins de Epicuro!” E Eusebius responde: “Este lugar é consagrado totalmente ao prazer, mas ao prazer

²⁸³ “EVSEBIVS: Hunc ego malo ianitorem quam Mercurios, Centauros aliaque portenta, quae quidam pingunt in foribus suis. TIMOTHEVS: Istuc homine Christiano dignius est”. *ASD I*, 3: 233.

²⁸⁴ Trata-se de três passagens bíblicas: “Se queres entrar na vida, observa os mandamentos” (*Mateus* 19:17, em latim); “Arrependei-vos e convertei-vos” (*Atos* 3:19, em grego); “O justo viverá por sua fê” (*Habacuque* 2:4, em hebraico). Ver *ASD I*, 3: 233-4.

²⁸⁵ “Hunc ego vice foedissimi Priapi custodem posui non solum horti mei, sed omnium quae possideo, denique corporis pariter atque animi”. *ASD I*, 3: 234.

honesto: dar festa aos olhos, despertar o olfato, recrear o espírito”.²⁸⁶ O legado epicureano já fora objeto de uma releitura erasmiana bem anterior, no *De Contemptu mundi*; agora, não está tanto em foco o isolamento monástico como *otium* que permite essa vivência, mas a possibilidade, aberta a todo cristão (inclusive aos casados, como Eusebius), de viver epicureanamente o ideal evangélico.

O banquete começa com uma ablução, exatamente como no costume clássico: “Lavemo-nos, meus amigos, para nos apresentarmos à mesa com mãos e almas puras. Pois, se é verdade que os próprios pagãos tinham pela mesa um respeito religioso, ela deve ser ainda mais sagrada para os cristãos, que a vêem como símbolo da refeição santa que Nosso Senhor tomou pela derradeira vez com seus discípulos”.²⁸⁷ Segue-se uma oração, de fato um hino de ação de graças tomado de Crisóstomo (*PG* 58: 545) e recitado por Eusébio,²⁸⁸ e a leitura de um fragmento da Escritura (*Provérbios* 21:1-3). A partir desse instante a refeição se desenha em quatro momentos específicos: uma primeira discussão sobre o texto bíblico lido na abertura do banquete;²⁸⁹ uma segunda discussão²⁹⁰ sobre o texto bíblico de *I Coríntios* 6:13; uma terceira discussão,²⁹¹ agora sobre tema clássico – um fragmento do *De senectute* de Cícero²⁹² que permite aos convivas discorrer sobre como os pagãos anteciparam, em sua maneira de ser, a própria fé cristã. Como quarto momento,²⁹³ temos outra discussão sobre tema bíblico (a passagem de *Mateus* 6:24-25 sobre “não servir a Deus e às riquezas” e sobre abster-se da solicitude pela vida). O banquete termina com outro cântico,²⁹⁴ também tomado da mesma passagem de Crisóstomo, a oferta de presentes pelo anfitrião,²⁹⁵ um passeio final pela residência no qual, à semelhança do início, o contato entre a forma clássica e a

²⁸⁶ “Totus hic locus voluptati dicatus est, sed honestae, pascendis oculis, recreandis naribus, reficiendis animis”. *ASD* I, 3: 235.

²⁸⁷ “Lauemus, amici, vt puris manibus et animis ad mensam accedamus. Etenim si ethnicis quoque religiosa erat mensa, quanto magis oportet esse sacram Christianis, quibus habet imaginem quandam illius sacrosancti conuiuii, quod Dominus Iesus postremum egit cum suis discipulis”. *ASD* I, 3: 240.

²⁸⁸ *ASD* I, 3: 240.

²⁸⁹ *ASD* I, 3: 242-8.

²⁹⁰ *ASD* I, 3: 248-51.

²⁹¹ *ASD* I, 3: 251-6. Essa discussão, em seu fecho, dá ensejo para a apresentação de alguns temas caracteristicamente erasmianos, mas periféricos para os objetivos do colóquio: o risco da concentração excessiva em cerimônias (pp. 255-6) e uma crítica das ordens mendicantes (pp. 256-9).

²⁹² CÍCERO, *De senectute* XXIII, 83-4.

²⁹³ *ASD* I, 3: 260-1.

²⁹⁴ *ASD* I, 3: 261.

²⁹⁵ *ASD* I, 3: 262-3.

substância cristã se repete,²⁹⁶ e a despedida do anfitrião que, após convidar os demais a estenderem sua permanência por alguns dias, apresenta sua necessidade de sair para resolver dois assuntos importantes: visitar um amigo moribundo e reconciliar duas pessoas em litígio.²⁹⁷

É justamente durante a refeição, o momento principal no qual se dá a conversação entre os convivas, que a simbiose entre herança clássica e fé cristã se desenha mais nitidamente. Certamente não é por acaso que a distribuição das leituras e das discussões ao longo da refeição evoca a própria estrutura da missa católica. O convite de Eusebius à ablução já sinaliza que a refeição, simbolicamente, remete à eucaristia; por outro lado, o convite a se lavar faz lembrar o batismo, sacramento de iniciação na comunhão cristã. A sequência de leituras bíblicas segue, rigorosamente, o preceito litúrgico: uma leitura do Antigo Testamento, uma leitura do Novo (no caso, de uma Epístola paulina), finalmente uma leitura do Evangelho. A troca de presentes, após a refeição, remete ao ósculo da paz, posterior à eucaristia. Finalmente, a partida de Eusebius “em missão” ecoa o próprio fecho da missa: o *ite, missa est* pelo qual, liturgicamente, os cristãos são enviados em missão de volta ao mundo.²⁹⁸

Sobre a tela dessa representação figurada da suprema liturgia cristã, Erasmo procura harmonizar vários elementos resgatados do passado clássico.²⁹⁹ O primeiro deles aparece logo na discussão que segue a leitura do Antigo Testamento. Os três versículos de *Provérbios* são repartidos entre alguns convivas, para que os comentem; quem começa é o anfitrião, Eusebius, que se encarrega de discorrer sobre o seguinte texto: “Como águas que se dividem, o coração do rei está nas mãos do Senhor que o

²⁹⁶ ASD I, 3: 263-5.

²⁹⁷ ASD I, 3: 265-6. Este detalhe é significativo porque repisa o caráter, profundamente cristão, de Eusebius, na medida em que sua “missão” sintetiza dois chamados do evangelho: o socorro aos doentes (ver *Mateus* 25:36) e o trabalho de pacificador (ver *Mateus* 5:9).

²⁹⁸ Frequentemente a concentração no “espiritualismo” erasmiano como característico de seu humanismo tem impedido os estudiosos de reconhecerem nele um grande valorizador da missa enquanto estrutura litúrgica. É preciso ter em mente que o mesmo Erasmo que desconfiava das cerimônias observadas “supersticiosamente” não negava seu valor, como já procuramos observar acima. A propósito, ver as alegações sobre as cerimônias que, neste colóquio, ele coloca na boca de Chrysoglottus (ASD I, 3: 255); na forma de uma exposição mais densa, ver o tratamento que ele dá à missa em *De sarcienda Ecclesiae concordia*, pp. 103-7, especialmente o detalhamento da missa romana, que Erasmo valoriza por sua sobriedade, nas pp. 103-6 (para a tradução francesa, ver LAFFONT: 841-3).

²⁹⁹ Para não sobrecarregar a exposição, deixo de lado várias pequenas alusões ao passado clássico espalhadas de forma pródiga ao longo do texto e me concentro naquelas que me parecem as principais linhas de força.

dirigirá aonde ele quer”.³⁰⁰ A leitura que Eusebius faz é de caráter marcadamente *político*.³⁰¹ Dificilmente se pode resistir ao rei, quando ele se encontra estabelecido e decide realizar algo; para escapar à tirania, portanto, é preciso cuidar de medidas que impeçam o rei de agir dessa forma. A primeira delas seria não permitir que um tirano concentrasse o poder em suas mãos;³⁰² a segunda, limitar seu poder através da autoridade do senado, dos magistrados e dos cidadãos.³⁰³ A melhor medida, contudo, seria de outra natureza:

Mas a melhor medida de todas seria formar seu coração segundo princípios piedosos, enquanto ele ainda é criança e ignora que é príncipe. Consultas e advertências também são úteis, sob a condição de serem formuladas com doçura e de forma apropriada.³⁰⁴

A conclusão de Eusebius é significativa para o quadro geral: “O último recurso é fatigar Deus com nossas orações a fim de que ele incline o coração do rei na direção de pensamentos dignos de um monarca cristão”.³⁰⁵ Curioso, porque esta seria, aparentemente, a primeira interpretação cabível ao versículo. A ênfase de Erasmo, no entanto, coloca a intervenção divina como último recurso porque se dirige toda ela para a ação de natureza cívica que, embora mantendo o respeito devido ao soberano, sabe afirmar-se de maneira positiva.

Qual o sentido de uma discussão de natureza política nesse tipo de colóquio? O próprio tom litúrgico, sublinhado acima, pareceria desencorajar esse tema. Deixando de lado as preocupações cívicas de Erasmo em si mesmas,³⁰⁶ cabe lembrar que em sua origem o *symposion* era local para a prática política, incluindo o estabelecimento de

³⁰⁰ “Sicut diuisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini; quocunque uoluerit, inclinabit illud” (*Provérbios* 21:1; traduzo aqui segundo o texto da VL, citado por Erasmo em ASD I, 3: 242). Ver a leitura, mais precisa, de BJ: “Como ribeiro de água, assim o coração do rei na mão de Iahweh, este, segundo o seu querer, o inclina”.

³⁰¹ ASD I, 3: 242-3.

³⁰² “O primeiro [remédio] poderia ser não deixar entrar o leão na cidade” (“Fortasse primum fuerit leonem in ciuitatem non recipere”. ASD I, 3: 243; Erasmo tem em mente *Provérbios* 19:12; 20:2, onde a cólera do rei é comparada ao rugir do leão).

³⁰³ ASD I, 3: 243.

³⁰⁴ “Sed omnium potissimum, dum adhuc puer est et se principem esse nescit, sanctis praeceptis formare pectus illius. Prosunt et preces ac monita, sed blanda ac tempestiua”. ASD I, 3: 243.

³⁰⁵ “Extrema ancora est votis fatigare Deum, vt regis animum inclinet ad ea quae Christiano rege digna sint”. ASD I, 3: 243.

³⁰⁶ Das preocupações cívicas de Erasmo trataremos no Capítulo 3.

alianças.³⁰⁷ Se entendermos o contexto ciceroniano como epítome do mundo clássico, e se nos recordarmos da importância do elemento político para Cícero, concluiremos que a inserção desse tema tem duplo objetivo: mostrar que as melhores aspirações clássicas encontram espaço para se realizarem no contexto cristão e ensinar a própria prática política, entendida como salutar nos moldes da *uita actiua* ciceroniana.

Mas, se essa discussão de natureza política representa o primeiro grande momento onde, no decorrer do colóquio, se aproximam os valores clássicos da fé cristã, o ponto culminante encontra-se na terceira discussão, que lida com o trecho de Cícero.³⁰⁸ Aqui, é fundamental acompanhar de perto o fluxo da conversa. Chrysoglottus desculpa-se por “misturar a uma conversa tão santa um extrato dos autores profanos”.³⁰⁹ Eusebius encoraja-o a prosseguir, numa fala que já é, de per si, um discurso programático:

Ora, vamos! Não se deve chamar profano àquilo que é piedoso e serve à moral. É verdade que as Sagradas Letras têm em tudo a autoridade mais alta, porém me acontece por vezes encontrar coisas ditas pelos Antigos ou escritas pelos pagãos, até mesmo poetas, e que têm um caráter tão puro, tão santo, tão divino, que eu não posso crer que no momento em que foram escritas seus autores não estavam animados por algum bom gênio. Talvez o espírito de Cristo se esteja disseminando mais largamente do que nós admitamos e haja na comunidade de santos muitos homens que não figuram em nosso catálogo cá embaixo. Abrirei meu coração diante de meus amigos: eu não posso ler as obras de Cícero *Sobre a velhice*, *Sobre a amizade*, *Sobre os deveres*, *Sobre as questões tuscianas*, sem algumas vezes cobrir de beijos o livro e sem ser tomado de veneração por essa alma santa e inspirada pelo gênio do céu. Inversamente, quando leio certos livros recentes sobre economia, política ou ética, ó Deus imortal! Como são frios, em comparação com os antigos! Mais ainda, como parecem nada sentir daquilo que se escreve neles! E isso a tal ponto que de minha parte preferiria ver perecer todo o Escoto com muitos de seus iguais, em vez de uma sequer das obras de

³⁰⁷ “In its heyday in early Greece, the *symposium* had social and political as well as cultural significance, so that it can be called by its historian, Oswyn Murray, ‘the organizing principle of Greek life’. The *symposium* of the archaic period (...) belonged to the public, or better, political sphere, in the sense that the people who came together in this way were precisely the citizens of the early *polis* and the men who formed its political and, in the Homeric period at least, its military leadership” (GARNSEY, *Food and Society in Classical Antiquity*, pp. 129-30). No caso de Atenas, o auge da democracia marcou a transição desses jantares, do aspecto político e público para o privado e cultural; mas Garnsey nos lembra que os golpes de Estado de 411 e 404 foram fomentados nesses ambientes, o que dá conta de seu retorno (*ibidem*, p. 130). No mundo romano a situação foi mais complexa, com pelo menos três tipos diferentes de *conuiuium*; num deles, que Garnsey chama “jantar de pares” (“*peer-group dinner*”), encontramos novamente essa dimensão política: “This could be or seem to be purely social, but in the heady world of late Republican Rome was likely to be a highly political occasion. Here political plans were laid, alliances confirmed, allegiances sought” (*ibidem* p. 137).

³⁰⁸ *ASD I*, 3: 251-6.

³⁰⁹ “...tam sacris colloquiis admiscere quicquam ex prophanis autoribus”. *ASD I*, 3: 251.

Cícero ou de Plutarco. Isso não significa que eu condene aqueles em bloco, mas sinto que estes aqui me tornam melhor, de forma que após ter lido os primeiros eu tenho, sem saber por que, o coração mais frio para com a verdadeira virtude e mais inclinado à polêmica. Assim, não temas nos propor teu texto, qualquer que seja ele.³¹⁰

Trata-se de uma passagem eloquente, que merece uma reflexão atenta. A afirmação, logo de início, da supremacia da Escritura estabelece nitidamente a chave cristã dentro da qual a apropriação dos Antigos deve ser feita. A justificativa para essa apropriação, por sua vez, vem logo a seguir (“Talvez o espírito de Cristo se esteja disseminando mais largamente do que nós admitamos”) e recupera um antigo tema da apologética cristã, a noção de *logos spermatikós* ou “razão seminal” proposta por Justino ainda no século II. Para Justino, Cristo “é o *Logos* de quem toda a raça humana foi feita participante, e todos que viveram segundo a razão são cristãos, mesmo que tenham sido julgados ateus”.³¹¹ A afirmação de Eusebius não surpreende pela ousadia, ao lançar mão de argumento bastante tradicional e fazê-lo num tom reservado de possibilidade; o que torna o trecho especialmente picante é a comparação entre esses autores pagãos e os autores escolásticos, totalmente desvantajosa para estes últimos. A associação ao nome de Escoto não nos permite duvidar de que esses “livros recentes sobre economia, política ou ética” sejam os tratados escolásticos, os quais têm sobre o personagem erasmiano o curioso efeito de entibiar sua disposição para a virtude e de substituí-la por uma inclinação para a polêmica. Em contrapartida a leitura de Cícero surtia efeito oposto: “tornava-o melhor”. Aqui Erasmo oferece o reverso do argumento que, posteriormente, empregará no *Ciceronianus*: se os escolásticos são preferíveis aos imitadores de Cícero, por se valerem de termos mais adequados ao tema num discurso religioso, aqui o caráter positivo e edificante dos escritos de Cícero é preferido à aridez

³¹⁰ “Immo prophanum dici non debet, quicquid pium est et ad bonos mores conducens. Sacris quidem literis vbique prima debetur autoritas, sed tamen ego nonnunquam offendo quaedam vel dicta a veteribus vel scripta ab Ethnicis, etiam poetis, tam caste, tam sancte, tam diuinitus, vt mihi non possim persuadere, quin pectus illorum, quum illa scriberent, numen aliquod bonum agitauerit. Et fortasse latius se fundit spiritus Christi, quam nos interpretamur. Et multi sunt in consortio sanctorum, qui non sunt apud nos in catalogo. Fateor affectum meum apud amicos; non possum legere librum Ciceronis de Senectute, de Amicitia, de Officiis, de Tusculanis quaestionibus, quin aliquoties exosculer codicem ac venerer sanctum illud pectus afflatum coelesti numine. Contra quum hos quosdam recentiores lego de republica, oeconomica aut ethica praecipientes, deum immortalem, quam frigent prae illis, imo quam non videntur sentire quod scribunt, vt ego citius patiar perire totum Scotum cum aliquot sui similibus, quam libros vnus Ciceronis aut Plutarchi, non quod illos in totum damnem, sed quod ex his sentiam me reddi meliorem, quum ex illorum lectione surgam, nescio quomodo frigidius affectus erga veram virtutem, sed irritior ad contentionem. Quare ne verere quicquid isthuc est proponere”. *ASD* I, 3: 251-2.

³¹¹ JUSTINO, *Apologia I*, 46:1-4 (PG 6: 328-440).

dos tratados escolásticos, caracterizados pela preocupação excessiva com arrazoados e demonstrações, pela discussão de temas irrelevantes e pelo amor à polêmica. Quando faz Eusebius dizer que não condena os escolásticos “em bloco”, Erasmo está provavelmente sendo sincero; não há nele uma oposição absoluta a tudo o que foi produzido pela escolástica, mas a recusa a essas características que ele considera negativas e desestimuladoras da piedade.³¹²

O caráter provocativo da colocação se torna mais evidente se considerarmos que foi feita num momento em que o antagonismo entre “humanistas” e “escolásticos” se tornava mais intenso, como já tivemos oportunidade de verificar.³¹³ Fundamentalmente, Erasmo não acrescentou nada às convicções que já possuía ao redigir, duas décadas antes, o *Antibarbarorum liber*; no entanto, o novo contexto se encarregou de dar dimensão especial e significativa a essa formulação.

A passagem de Cícero para a qual Chrysoglottus deseja atrair a atenção dos demais convivas é justamente um trecho desse mesmo *De senectute* ao qual Eusebius se referira elogiosamente.³¹⁴ Nele, Cícero faz falar o velho e ilustre Catão, o qual afirma que, se lhe fosse concedido por um deus retornar à infância e viver novamente, ele se recusaria, visto que de semelhante retorno adviriam apenas sofrimentos e nenhum bem concreto. No entanto, Catão não se lamenta quanto à vida, como fazem tantos homens e mesmo alguns filósofos. Ele conclui: “E não me arrependo de ter vivido, visto que vivi de tal maneira que não creio ter nascido em vão. Saio desta vida como quem deixa um albergue, não uma habitação definitiva, já que a natureza nos ofertou um abrigo para pousada, não um local para residência. Oh, o belo dia no qual partirei para a assembleia das almas reunidas, no qual deixarei a turba e o caos deste mundo!” Na conversa que se segue à leitura do fragmento, a passagem recebe o seguinte comentário da parte do conviva Uranius:

Quantos cristãos regem suas vidas de maneira a tomar a seu crédito a palavra desse velho? A maior parte dos homens estima que não viveram em vão se, ao morrer, deixam riquezas acumuladas por todos os meios, morais ou imorais. Catão, de seu lado, pensa que não nasceu em vão porque se conduziu, em relação à república, como cidadão íntegro e leal, como magistrado

³¹²Ver a propósito as ponderações já feitas acima, p. 105 nota 188 e p. 108.

³¹³Ver acima, pp. 81-2, 84-7, com a bibliografia ali indicada.

³¹⁴CÍCERO, *De senectute* XXIII, 83-4. Cf. ASD I, 3: 252.

incorrutível e que, assim, deixou para a posteridade marcas duráveis de sua virtude e de sua atuação.³¹⁵

Dessa forma o velho pagão demonstra, no entender de Uranius, uma atitude ausente em muitos cristãos. Na sequência, a discussão da figura empregada por Cícero para se referir à vida humana sobre a terra (“um albergue”) leva os convivas à reflexão sobre um texto de Platão e, simultaneamente, a considerarem as proximidades entre o que Platão diz e as afirmações bíblicas.³¹⁶ Chrysoglottus observa, contudo, que nas palavras de Catão há um tom de certeza que se aproxima da presunção e que, nesse sentido, é estranho à sensibilidade cristã.³¹⁷ Exemplo mais positivo seria o de Sócrates, que, segundo o *Criton*, no momento da morte afirmou o papel final de Deus como juiz e colocou sua esperança em ter procurado agradá-lo com todas as suas forças. Chrysoglottus sentencia: “Esse grande homem não tem qualquer certeza a respeito de seus atos passados, mas, porque quis de todo o coração obedecer à vontade divina, alimenta a esperança de que Deus em sua bondade fará boa acolhida de seu zelo pelo bem”.³¹⁸ Entusiasmado, o conviva Nephalius intervém para dizer que é a presença de um tal sentimento num homem que ignorava tanto o Cristo quanto a Escritura que o leva a somente com dificuldade se refrear de dizer: “Santo Sócrates, rogai por nós!”; e Chrysoglottus, com entusiasmo não menor, conclui: “Quanto a mim, muitas vezes não me impeço de pensar que as almas santas de Virgílio e de Horácio estão salvas”.³¹⁹

³¹⁵ “At quotusquisque Christianorum sic moderatur vitam suam, vt huius senis vocem sibi possit vsurpare? Vulgus homi num existimat se non frustra vixisse, si per fas nefasque congestas diuitias relinquant morientes. At Cato ideo non putat se frustra natum, quod integrum et sanctum ciuem praestiterit reipublicae, quod incorruptum magistratum, quod posteritati quoque virtutis et industriae suae monumenta reliquerit”. *ASD I*, 3: 253.

³¹⁶ O fragmento de Platão é retirado do *Fédon* (62b) e discutido à luz de 2 *Coríntios* 4:1-2 e 2 *Pedro* 1:13-14. Ver *ASD I*, 3: 253-4.

³¹⁷ *ASD I*, 3: 254. O tema da “segurança” em relação ao destino eterno será dos mais debatidos a partir da difusão das ideias luteranas e, principalmente, a partir do calvinismo. Erasmo atém-se, aqui, à posição distintivamente católica, que prefere depender da contrição do fiel e da misericórdia de Deus a assumir qualquer tom de certeza, considerado, dessa perspectiva, como arrogante. Esta ênfase coincide com a expressa por Lorenzo Valla em seu *De uero falsoque bono*; para Valla, “a morte de um homem sábio não pode ser possuída daquela tranquilidade e serenidade das quais os filósofos moribundos sempre se orgulharam.” Tomo a referência de Tracy, *Erasmus of the Low Countries*, p. 59. Para uma discussão da questão, parcial porque feita a partir do viés calvinista, mas com muitas indicações bibliográficas úteis, ver BEEKE, Joel R. *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1999.

³¹⁸ *ASD I*, 3: 254.

³¹⁹ “At ipse mihi saepenumero non tempero, quin bene ominer sanctae animae Maronis ac Flacci”. *ASD I*, 3: 254.

Toda essa discussão nos mostra a temática da apropriação do passado clássico numa perspectiva atenta às novas nuances oferecidas pelo contexto imediato. O valor do uso dos Antigos é reafirmado com a mesma convicção presente no *Antibarbarorum* e, mesmo antes dele, no *De contemptu mundi*: é significativo, por exemplo, que a atenção, neste fecho, seja dada tanto a filósofos (como Cícero e Sócrates) como a poetas (como Virgílio e Horácio). Os inimigos do uso dos Antigos, contra os quais Erasmo tivera que argumentar em suas obras da mocidade, visavam especialmente a poesia clássica, vista como reservatório de mitos e de obscenidades; estavam até dispostos a tolerar a filosofia. Tanto naquelas obras como neste colóquio da maturidade, Erasmo valoriza a herança clássica de forma integral.³²⁰ A inclusão de Horácio entre os salvos sublinha essa intenção de destacar a importância da poesia; Daniel Ménager salienta o que há de inusitado nessa inclusão, ao contrário do que sucede no caso de Virgílio, já “cristianizado” na *Divina Comédia* de Dante.³²¹ Todavia, Erasmo aqui ultrapassa qualquer ousadia medieval, não somente por incluir Horácio, mas por situar a ambos entre os salvos, enquanto o Virgílio de Dante permaneceu, com os pagãos ilustres da Antiguidade, encerrado no limbo ou primeiro círculo infernal.³²²

Mas o que se desenha aqui, como parte das nuances específicas do novo contexto, é a abertura de um novo campo para a batalha erasmiana em defesa dos clássicos: não se trata mais, apenas, de postular sua validade diante da atitude relativamente intolerante da *deuotio moderna* (como no *De contemptu mundi*) ou da negligência “bárbara” dos escolásticos (como no *Antibarbarorum liber*), mas de defendê-los também diante dos recentes escritos do monge saxão Martinho Lutero. O escrito deste último *Sobre a liberdade do cristão* data de 1520 e seu acento, colocado progressivamente sobre a importância exclusiva da fé como elemento salvífico, se tornaria um inviabilizador tanto

³²⁰ Daniel Ménager observa que, neste trecho do colóquio, os pagãos salvos “ne sont pas des philosophes, mais de poètes; car Socrate est bien philosophe, mais il sait qu’il ne sait rien et cantonne sa réflexion dans la morale, à la différence des Platon, Aristote, stoïciens et épicuriens” (ver LAFFONT: 251 nota 1). Creio que a observação não faz justiça à totalidade do argumento de Erasmo neste colóquio e mesmo aos seus pontos de vista espalhados em outras obras. O conceito do *Logos spermatikós*, de que ele se vale, visava originalmente de forma preferencial os filósofos. O interesse de Erasmo, por outro lado, é mostrar que a poesia situa-se em posição tão digna quanto a filosofia: tanto estão salvos Cícero e Sócrates quanto Virgílio e Horácio. Para as origens da resistência à poesia clássica no seio do cristianismo, ver Hamman, *A vida cotidiana dos primeiros cristãos*, pp. 52 (com sua interessante observação de que, no século II, “encontramos poucos epitáfios cristãos de gramáticos e professores”) e 87 (preferência pela filosofia em detrimento das letras).

³²¹ LAFFONT: 251 nota 1.

³²² DANTE, *Divina Comédia*, I, 112-35; IV, 31-42.

da leitura erasmiana, simpática aos Antigos salvos “sem fé”, quanto da própria noção de *Logos spermatikós*.³²³ A síntese, delicada, entre cristianismo e passado clássico, que Erasmo vinha construindo e defendendo ao longo da vida, enfrentava assim uma nova ameaça, ainda embrionária mas potencialmente danosa.

É essa síntese, ao fim e ao cabo, que se constitui no elemento mais característico do humanismo erasmiano e que poderia, em nosso entender, ser indicada como sua especificidade. No *Conuiuium religiosum* temos uma equilibrada combinação de erudição clássica, atenção ao texto bíblico e piedade cristã. A herança dos Antigos é apropriada numa chave distintivamente cristã, fornecida tanto pelas interpretações dos convivas quanto pela moldura do banquete, inspirada na própria estrutura da missa católica. O colóquio apresenta, com renovada força, essa necessidade de atenção aos clássicos que Erasmo já defendia desde o início de sua trajetória intelectual, e o faz com ênfase renovada na importância da herança cristã. Para o humanismo erasmiano, a *respublica christiana* depende de ambos os elementos; ela é tanto *respublica*, com suas raízes no mundo clássico, como *christiana*. Batizada pela fé cristã, a *respublica litterarum* identifica-se, para ele, com a *respublica christiana*. Se essa convicção não foi original nem unicamente de Erasmo, a maneira como este a defendeu, empregando para tanto toda a sua enorme habilidade literária, todo o seu erudito conhecimento dos Antigos, toda a sua capacidade filológica, toda a meditativa atenção que dirigiu ao texto bíblico, todo o compromisso que manteve com a fé cristã como definida pela Igreja de Roma, certamente fez de sua expressão dessa síntese a mais penetrante de todas as defesas feitas em seu próprio século.

2.2 Os enraizamentos sociais do fenômeno erasmiano

Com certeza o fenômeno erasmiano se explica, em parte, pela singular habilidade com que o talento de Erasmo deu forma a essa síntese que tentamos expor acima. Impossível dissociar o humanismo produzido por ele de sua figura, impossível compreender a fortuna de suas ideias sem levar em conta o papel desempenhado por seus dotes pessoais: como sugerimos no primeiro capítulo, não podemos, nesse sentido, fugir ao

³²³ A possibilidade de que Erasmo vise, nesta passagem, a esse escrito luterano é colocada por Daniel MÉNAGER (cf. *LAFFONT*: 250 nota 5).

“retrato” de Erasmo. Mas obviamente uma análise histórica não ousaria se limitar a esses aspectos, até pelo simples fato de que eles não operam nunca num vácuo. Em resumo, não podemos nos arriscar a perder de vista os profundos enraizamentos sociais que explicam, em suas dinâmicas específicas, o fenômeno erasmiano. Fecharemos este capítulo tentando esboçar uma compreensão desses múltiplos enraizamentos.

A primeira edição do *Enchiridion Militis Christiani*, vinda à luz em 1504, passou quase despercebida. Ao contrário, a edição de 1518, acompanhada pela carta-prefácio endereçada a Paul Volz, teve a enorme repercussão que já mencionamos acima.³²⁴ Obviamente, existiram razões para esse sucesso, que nada teve de fortuito. Em 1518 Erasmo já tinha entre 49 e 52 anos (se levarmos em conta a incerteza em torno de seu nascimento, que deve ter ocorrido entre 1466 e 1469); já era um homem de letras bem mais conhecido, havia publicado várias obras importantes, especialmente várias edições de seus *Adagia*³²⁵ e seu monumental *Nouum Instrumentum*; suas cartas, às centenas, já cruzavam a Europa, dirigidas a colegas eruditos mas também às personalidades mais influentes dos cenários político e religioso. Por outro lado, em 1517, quando já era conselheiro de Carlos, rei da Espanha desde o ano anterior e futuro imperador, Erasmo já recebera convites de residência do rei da França, dos ingleses, do cardeal espanhol Cisneros, arcebispo de Toledo e Inquisidor geral; Froben oferecia a ele uma pensão anual de cem florins, caso decidisse radicar-se em Basileia.³²⁶ Em suma, o impacto da nova edição do *Enchiridion* se explica, em parte, pela divulgação obtida pelo nome de Erasmo, pela notoriedade que este conquistara graças a seu trabalho persistente e contínuo. Apesar de oriunda de um amigo, não deixa de ser representativa, nesse sentido, a declaração de John Colet expressa numa carta de 1516 ao humanista, a propósito do recente lançamento de sua edição do Novo Testamento: “O nome de Erasmo nunca perecerá”.³²⁷

³²⁴ Ver acima, pp. 56-8, com as indicações bibliográficas ali mencionadas.

³²⁵ Em especial a edição de 1508, aumentada, dos *Adagiorum Chiliades* (“Miríades de Adágios”, publicados em Veneza por Aldo Manucio) parece ter sido fundamental para impulsionar a fama de Erasmo. Ver BATAILLON, *Erasmo y España*, p. 73.

³²⁶ BATAILLON, *Erasmo y España*, p. 77.

³²⁷ “Nomen Erasmi nunquam peribit”. Allen EE, II: Ep 423. Tomo a citação de MARGOLIN, Jean-Claude. “La Fortune d’Erasme: L’Exemple Anglais”. In GIARD, Luce e VAUCELLES, Louis de (org.). *Les jésuites à l’âge baroque*. Grenoble: Jérôme Millon, 1996, p. 83.

Certamente colaborou, e muito, para a divulgação da nova edição do *Enchiridion* a própria carta-prefácio: longa³²⁸ e tratando de temas polêmicos, como os impedimentos à efetiva evangelização dos turcos e a crítica aos monges no interior da sociedade cristã, a carta se constituiu num acontecimento em si mesma. Por outro lado, se qualquer impacto advinto de Lutero ainda não poderia ser incluído entre as causas do sucesso dessa edição, tendo em vista se tratarem de acontecimentos ainda muito recentes, com certeza o ambiente que, de uma forma ou de outra, ensejou o episódio de Lutero também colaborou para essa difusão. Foi uma atmosfera de polêmicas exacerbadas, especialmente em torno das relações entre humanismo e teologia. A controvérsia que envolveu Reuchlin e o tom ácido das *Epistolae obscurorum uirorum*, mais uma vez, servem para assinalar esse fato. A expectativa, generalizada em muitos círculos, de que se produzissem mudanças na igreja, com o cerceamento de práticas tidas na conta de “abusos”, colaborava para elevar a temperatura. Sabemos que essa percepção não era nova, uma vez que o tema da reforma da igreja foi uma constante em todos os concílios que se reuniram ao longo do século XV. Mais do que isso, o final do século XV e os primeiros anos do século seguinte assistiram a tentativas de “*emendatio*” (“correção”) de aspectos da vida da igreja que variaram no escopo e nos resultados: a atividade do cardeal Jiménez de Cisneros na Espanha, especialmente no seio da ordem franciscana mas com reflexos importantes sobre a sociedade espanhola, e o apelo dirigido ao papa Leão X em 1513 pelos monges camaldulenses Pietro Quirini e Paolo Giustiniani no sentido de que o pontífice se afastasse do comportamento de seus antecessores e reconquistasse para o papado o caráter apostólico dos primeiros pastores da Antiguidade cristã são exemplos importantes de como tais expectativas se difundiam.³²⁹

A esse aspecto devemos ajuntar o que chamaríamos hoje de “habilidade interpessoal” de Erasmo. Inegavelmente ele soube construir amizades, catalizar simpatias e conquistar apoios, numa sociedade onde as relações de favor eram determinantes. Nesse sentido, o costume de dedicar obras a figuras importantes não

³²⁸ Ocupa as páginas A²-C¹ na edição de Colônia, de 1563: no total, 46 páginas desse pequeno volume. Na tradução francesa a carta ocupa 20 páginas (LAFONT: 621-41).

³²⁹ Sobre Cisneros, ver BATAILLON, *Erasmo y España*, pp. 1-71, especialmente pp. 1-10 para a reforma das ordens monásticas; sobre o *Libellus*, como é conhecido o apelo dos monges a Leão X, ver PRODI, Paolo. “La crise religieuse du XVI^e siècle: Réforme catholique et Contre-réforme”. In _____. *Christianisme et monde moderne: Cinquante ans de recherches*. Tradução. Paris: Gallimard/Seuil, 2006, pp. 23-84, especialmente pp. 32-5 e as indicações bibliográficas na p. 75; também _____. *Uma história da justiça*, p. 204 (onde o *Libellus* é datado de 1512).

representou apenas um meio de se obter recursos financeiros através das doações que os contemplados obrigavam-se a fazer. Representou também a obtenção do beneplácito dessas personalidades, o que não era de pouca monta se pensarmos nas *Paráfrases* de Erasmo sobre os quatro evangelhos, dedicada cada uma a um dos principais soberanos da Europa, ou no próprio *Nouum Instrumentum*, ofertado, como vimos, ao papa Leão X. A tempestade de críticas que Erasmo teve de suportar por conta de sua edição do Novo Testamento – críticas da Sorbonne, do inglês Edward Lee, do humanista espanhol Diego López de Zúñiga – era, assim, equilibrada pelo parecer favorável do pontífice. Ademais, Erasmo sabia quando recuar; tinha o discernimento necessário para sentir quando o solo sob seus pés era firme e lhe permitia avançar e quando, ao contrário, fazia melhor em permanecer quieto. Percebia quando e a quem podia falar livremente e, com exceção de algumas poucas ações mais intempestivas, sempre se caracterizou por enorme prudência.³³⁰

Podemos ver os resultados práticos dessa bem cultivada rede de relações erasmianas em mais de um episódio. Criticado por Martin van Dorp quanto à pertinência de seus pronunciamentos exegéticos feitos no *Nouum Instrumentum*, Erasmo foi defendido acirradamente pelo humanista inglês Thomas More, amigo de longa data e com o qual passara uma temporada de feliz memória, quando de sua segunda estada na Inglaterra entre 1509 e 1514.³³¹ Por ocasião da assembleia de teólogos reunida em Valladolid (1527) para discutir a ortodoxia de suas obras comprovou-se a importância dessa rede constituída por amigos, discípulos (alguns deles mais erasmianos do que o próprio mestre) e pessoas influentes atraídas por alguma dedicatória recebida: o círculo erasmiano junto à corte de Carlos V em Espanha fez todo tipo de gestão no sentido de manipular a assembleia de forma a obter, não a condenação de Erasmo, mas uma aprovação em regra de suas ideias, enquanto Erasmo, em Basileia, preparava sua *Apologia ad monachos hispanos*. Esse círculo de erasmianos temia que a resposta do mestre trouxesse prejuízos a ele e lamentou quando a *Apologia* foi impressa nas oficinas de Froben e distribuída. Tal cuidado para com a reputação de Erasmo,

³³⁰ BATAILLON, “Hacia una definición del erasmismo”, p. 145; sobre as reações ao *Nouum Instrumentum* e especialmente sobre as críticas de Lee, Zúñiga e Noël Beda, ver BATAILLON, *Erasmo y España*, pp. 91-9; RUMMEL, Erika. *Erasmus’ “Annotations” on the New Testament*, p. x.

³³¹ KENNEY, Daniel. “More’s Letter to Dorp: Remapping the *Trivium*”. *Renaissance Quarterly* 34, 2 (1981): 179-210. Sobre a polêmica entre Erasmo e Dorp, ver também BATAILLON, *Erasmo y España*, pp. 74-5.

manifestado em inúmeras cartas trocadas pelos componentes do círculo erasmiano entre si e com o mestre, nos faz pensar no quanto isso significou para a sustentação pública da sua imagem.³³²

No contexto dessa sociedade que girava em torno do dom,³³³ o crescimento da notoriedade impunha, em contrapartida, um acréscimo de trabalho: cartas de Erasmo e, principalmente, dedicatórias suas tornaram-se artigos disputados, o que o levava à produção e consequente divulgação de novos textos. Estes, por sua vez, retroalimentavam o processo e impulsionavam o nome de seu autor. A atividade febril de Erasmo parece testemunhar sua consciência de que, já no contexto do século XVI, o principal caminho para um autor não ser esquecido era produzir continuamente. É a essa realidade que sugestivamente se refere Bataillon, ao afirmar que a fama obrigava Erasmo a “escrever incessantemente para satisfazer a leitores insaciáveis”.³³⁴

Essas redes sociais baseadas em relações e trocas de favores não operavam num vácuo, mas, no caso de Erasmo, a partir das estruturas do Império e em estreita ligação com as formas de vida e pensamento próprias do contexto neerlandês. Erasmo era um súdito dos Habsburgo, não apenas por ser neerlandês de nascimento, mas por reconhecer-se integralmente nesse mundo que gravitava em torno da imagem imperial, cuja força efetiva – e ela poucas vezes foi tão efetiva como sob Carlos V – nunca foi maior do que sua eficácia simbólica. Seus contatos com a corte borgonhesa começaram cedo, em 1493, quando deixou o mosteiro agostiniano de Steyn, sob licença, para secretariar o bispo de Cambrai, Henrik de Bergen, o qual desempenhava funções de destaque na corte do arquiduque Filipe, filho do imperador Maximiliano. Para Filipe, Erasmo compôs um *Panegírico*, peça retórica destinada a celebrar seu retorno ao Brabante.³³⁵ Dez anos depois, quando o arquiduque Carlos, filho de Filipe, assumiu o governo dos Países Baixos, Erasmo foi convidado a tornar-se seu conselheiro. Nesse

³³² Sobre a assembleia de Valladolid ver BATAILLON, *Erasmus y España*, pp. 226-78. Para as relações estratégicas que Erasmo procurava manter com figuras próximas do poder, tanto eclesiásticos quanto leigos, ver Tracy, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 121-6, 132-3 (com amplas referências ao epistolário erasmiano), 145 e 258-9 nota 37.

³³³ DAVIS, Natalie Zemon. *The Gift in Sixteenth-Century France*. Madison: University of Wisconsin Press, 2000.

³³⁴ BATAILLON, *Erasmus y España*, p. 74.

³³⁵ Trata-se do “Panegyricus ad Phillipum Austriae ducem” (tradução inglesa em *CWE* 27: 6-75, texto latino em *ASD* IV, 1: 26-92), obra importantíssima para a compreensão das perspectivas políticas de Erasmo. Retornaremos ao “Panegyricus” no Capítulo 3.

contexto, produziu outro texto emblemático, *A educação de um príncipe cristão*,³³⁶ dedicado ao jovem arquiduque que então contava quinze anos. É fato que Erasmo nunca se tornou um homem de corte; faltava-lhe o talhe para isso, os meandros da política palaciana não o atraíam. Preferiu desincumbir-se do que julgava seu papel como conselheiro empunhando a pena. Mas o fato é que sentia-se ligado a esse mundo que, sob seus olhos, ia se concentrando na figura do futuro imperador Carlos V.³³⁷

Erasmo sentia-se ligado ao Império e ligado aos Países Baixos. Nascido e educado no condado da Holanda, Erasmo passou mais de um terço da vida no Brabante. Assim, via-se e era visto como um borguinhão, súdito dos Países Baixos borguinhão-habsburgueses que englobavam, então, territórios hoje pertencentes à Bélgica e à França. Sua cultura política não pode ser compreendida fora de seus embasamentos neerlandeses.³³⁸ É verdade que os vínculos com o Império se constituem em outro assunto, uma vez que a dominação dos Habsburgo era recente e foi questionada através de uma dura revolta.³³⁹ Todavia, como teremos oportunidade de verificar no próximo capítulo, Erasmo elaborou uma síntese entre as categorias sócio-políticas herdadas de seu contexto originário e os elementos oferecidos pela simbólica do Império como caminho para a preservação das estruturas que compunham seu universo social e afetivo, o mundo no qual nasceu e que lutou por conservar. Por enquanto, basta-nos considerar que na raiz da própria “habilidade interpessoal” demonstrada por Erasmo encontrava-se uma característica da vida social neerlandesa, seu caráter profundamente associativo. Essa configuração, baseada na família estendida, com redes estruturadas de parentela que incluíam amigos e agregados (“amigos e parentes” ou, como se dizia em neerlandês, *vrienden en magen*, “amigos e estômagos”) não era fundamentalmente desconhecida do restante da Europa, mas ganhou nos Países Baixos contornos mais

³³⁶ ERASMO, “*Institutio principis christiani*”. In *CWE* 27: 203-88 (texto latino em *ASD* IV, 1: 136-219), obra que também será analisada no Capítulo 3.

³³⁷ BATAILLON, *Erasmus y España*, pp. 77-82.

³³⁸ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 3, 88-103. No capítulo 3 criticaremos a tese de Tracy, que entende Erasmo em chave de ruptura com as estruturas políticas e de relações sociais predominantes no contexto neerlandês.

³³⁹ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 9-10; PRESS, Volker. “The Habsburg Lands: The Holy Roman Empire, 1400-1555”, in BRADY Jr., Thomas A., OBERMAN, Heiko A. e TRACY, James D. (ed.), *Handbook of European History 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*. Vol. I: Structures and Assertions. Leiden: E. J. Brill, 1994, pp. 437-66, especialmente p. 448; SCHEPPER, Hugo de. “The Burgundian-Habsburg Netherlands”, in BRADY Jr., Thomas A., OBERMAN, Heiko A. e TRACY, James D. (ed.), *Handbook of European History 1400-1600*, vol. I pp. 499-533.

intensos, explicando não apenas a proliferação das guildas de diferentes tipos e ocupações (e mesmo as redes associativas informais, surgidas em contextos onde as guildas não eram permitidas), mas até mesmo o aparecimento de iniciativas como as *rederijerskamers* ou “câmaras de retórica”, associações de vizinhos organizadas para celebrações das festas de santos locais ou de datas mais importantes do calendário litúrgico (em especial a festa de Corpus Christi) onde se produziam e declamavam peças teatrais e discursos relacionados à temática religiosa.³⁴⁰ Consciente da importância dos vínculos pessoais a partir de uma sociedade na qual eles representavam, efetivamente, o maior patrimônio possível, Erasmo trabalhou toda a vida por cultivá-los. Em parte sua retórica, considerada por muitos como ambígua, onde abundavam os “*uelim*”, “*optarim*”, “*fortasse*”, “*utinam ita fieret*” (“eu desejaria”, “eu preferiria”, “talvez”, “oxalá se fizesse assim”),³⁴¹ desenvolveu-se em vista da necessidade de fazer, sempre, afirmações cautelosas que não ofendessem os membros da rede de relações e que, se necessário, pudessem ser relativizadas com facilidade. Uma sociedade fortemente corporativa, onde a associação conta prioritariamente, é uma sociedade na qual se desenvolvem de forma extraordinária as habilidades retóricas.

Quanto a esse Império para o qual o burgúndio Erasmo lançou seu olhar favorável, ele foi, efetivamente, um dos principais fatores de sua fortuna. Note-se, primeiramente, que Erasmo foi em geral bem recebido nas câmaras, corredores e antesalas da administração imperial: seu caminho fora pavimentado pelas relações construídas e pelas obras publicadas até então. Esse bom relacionamento nos círculos do poder, e não apenas nos círculos de eruditos e discípulos mais afeiçoados, foi de crucial importância para o desfecho, positivo para ele sob todos os aspectos, da assembleia de Valladolid,³⁴² à qual nos referimos brevemente acima.

³⁴⁰ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 12-6; WILLIAMS, *La Reforma Radical*, p. 49.

³⁴¹ BATAILLON, *Erasmus y España*, p. 252.

³⁴² Para o relato a seguir dependo fundamentalmente dos seguintes textos: BATAILLON, *Erasmus y España*, pp. 226-78 (com excelentes detalhamentos de fontes e bibliografia complementar); _____. “Les Portugais contre Érasme à l’Assemblée Théologique de Valladolid (1527)”, in _____. *Études sur le Portugal au temps de l’humanisme*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1952, pp. 9-48. Para a fortuna do erasmismo na corte espanhola durante os anos de formação do futuro rei Filipe II, ver também GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, José Luis. *El erasmismo y la educación de Felipe II (1527-1557)*. Tese de Doutorado. Departamento de História Moderna, Faculdade de História e Geografia da Universidade Complutense de Madrid, 1997, especialmente pp. 7-18 (para o quadro geral) e pp. 34-62 (sobre Alfonso de Valdés).

Essa assembleia fora resultado de uma agitação antierasmiana propagada, na Espanha, por representantes das ordens monásticas e mendicantes. De todo o clero católico, os monges e frades mendicantes espanhóis eram os mais insatisfeitos com as críticas que, volta e meia, Erasmo dirigia ao monacato. Essa agitação, entretanto, inquietou o Inquisidor geral, dom Alonso Manrique, que aproveitou a reunião das cortes em Valladolid entre janeiro e abril de 1527 para admoestar ao silêncio os superiores das ordens. Segundo o Inquisidor geral, o falatório dos monges era fora de propósito, na medida em que atacava um homem que recebera da Santa Sé os mais altos louvores. Se em suas obras existiam quaisquer incorreções, estas deveriam ser comunicadas à Inquisição de forma regular. Foi a isso que os monges se dispuseram. Por semanas, vasculharam as obras de Erasmo à cata de passagens incriminatórias; sabemos quais são porque Erasmo, em sua *Apologia ad monachos hispanos*, reproduziu o caderno de questões preparado pelos monges e encaminhado ao humanista por seus amigos erasmianos.

Sem embargo, o contexto era dos mais graves. Carlos V preparava sua maior demonstração de força diante do papa, passando ao enfrentamento aberto. Ao mesmo tempo o imperador planejava a realização de um concílio cujos decretos seriam impostos tanto ao pontífice quanto aos luteranos. Gattinara, seu chanceler, chegara a responder a um breve papal (de 23 de junho de 1526) com um texto no qual reproduzia os *Centum grauamina*, as famosas queixas dos germânicos em relação à Santa Sé. Ele tinha, ainda, intenção de confiar a Erasmo uma nova edição do *De Monarchia* de Dante, pretendendo embalar em erudição humanística, dessa forma, um poderoso discurso de defesa das prerrogativas imperiais. Os planos relativamente a esse texto mudariam, no entanto, após o saque de Roma pelas tropas do imperador, em maio de 1527; em meio ao evidente embaraço provocado pelo comportamento das tropas de Carlos V na cidade, os círculos imperiais não ignoraram a dimensão da vitória que representava aquele golpe na autonomia papal. Nesse ambiente de tensão crescente as cortes espanholas tinham sido convocadas por Carlos V com a expressa finalidade de se obter recursos para a guerra e se reuniram, de fato, entre 24 de janeiro e 13 de abril de 1527. Os resultados da convocação foram inexpressivos para os objetivos pretendidos pelo imperador; mas o Inquisidor geral soube se valer da presença dos principais prelados do reino para contornar uma situação potencialmente perigosa.

As proposições formuladas pelos monges começaram a ser discutidas em 27 de junho de 1527. Pouco antes, a 15 de junho, chegaram as notícias do saque de Roma, que provocaram protestos por parte dos prelados. Essa conjunção de fatores bastava para tornar ainda mais explosiva a atmosfera; dizia-se que as circunstâncias e a insatisfação de representantes importantes do clero criavam um quadro de revolta bem mais grave do que aquele no qual se dera a rebelião luterana. Preocupado, o Inquisidor geral procurou controlar a formação do corpo destinado a julgar as proposições e que, em sua composição definitiva, incluiu 31 eruditos. A partir dos votos (não se conservou o voto de todos), conhece-se que pelo menos 14 eram erasmianos; entre os que condenaram os textos de Erasmo, ainda que com relativa moderação, encontrava-se o frei Francisco de Vitória. A rigor não deveria haver debates; após a leitura de cada proposição, nas quais se destacavam as frases de Erasmo que supostamente continham erros, proceder-se-ia ao julgamento mediante a apresentação dos votos. O caderno de acusações estruturava-se em tópicos: afirmações de Erasmo reputadas como sendo contrárias à Santíssima Trindade, contra a divindade, dignidade e glória do Cristo, contra a divindade do Espírito Santo, contra a santa Inquisição. Este último tópico tratava, fundamentalmente, de várias afirmações erasmianas que em maior ou menor grau apresentavam sinais de condescendência para com luteranos e outros supostos hereges.

A 13 de agosto, repentinamente, a assembleia foi suspensa pelo Inquisidor geral por conta de uma suspeita de peste. O fato foi interpretado pela historiografia, durante muito tempo, como sendo um artifício de Manrique a fim de evitar a condenação dos escritos de Erasmo. Bataillon não crê dessa forma;³⁴³ segundo ele, Manrique dispunha, através de um breve do papa expedido a 16 de julho e que proibia aos pregadores quaisquer “palavras desmedidas” em relação a Erasmo, de autoridade suficiente para impor silêncio aos monges (ainda que, a rigor, o breve se referisse apenas aos escritos de Erasmo contra Lutero). Por outro lado, o ambiente não estava para soluções de força, com os ânimos monásticos acirrados por conta do saque de Roma e do relativo encarceramento do papa que se seguiu. Manrique ordenou aos teólogos que continuassem a examinar as questões, assinalando que pretendia reunir a assembleia novamente – o que nunca aconteceu. Para Bataillon, a assembleia perdeu velocidade em meio às discussões pontuais, marcadas por inúmeras repetições dos mesmos textos; não

³⁴³ BATAILLON, *Erasmo y España*, pp. 263-5.

seria impossível aos teólogos chegarem a uma solução de consenso, mas as simpatias desiguais pelos textos erasmianos acabariam transformando a assembleia, na melhor das hipóteses, num acordo em torno de cortes ferozes nos *Colloquia* (vários dos trechos incriminados pertenciam a essa obra) que os devolveriam ao seu propósito escolar original.³⁴⁴ Ao fim e ao cabo, nem os monges conseguiriam uma condenação em regra de Erasmo, como pretendiam, nem os erasmianos obteriam a chancela de uma aprovação incondicional.

O resultado final acabou favorável aos erasmianos pelo fato de que eles já representavam a *situação*. Estavam estabelecidos em termos da aprovação imperial quando sofreram o ataque dos monges espanhóis, mas estes não conseguiram comprovar a culpabilidade do humanista. Na sequência os erasmianos se empenharam no sentido de que Erasmo preparasse uma apologia; temiam apenas que ele se deixasse levar pelo excesso e, não atentando para a gravidade típica dos espanhóis, acabasse por ofendê-los. Mas a verdade é que mesmo a publicação intempestiva, em setembro de 1527, da *Apologia ad monachos hispanos* (que Erasmo não pretendia divulgar ainda, mas que, segundo ele afirmou, acabara posta em circulação por causa da confusão que se seguira à morte súbita de Froben) não trouxe resultados negativos. A vitória parcial, discreta, dos erasmianos em Valladolid acabou sendo capitalizada integralmente a seu favor: na Espanha proibiram-se os libelos antierasmianos, enquanto na França, malgrado a oposição da Sorbonne, foram proibidas as *Anotações* contrárias a Erasmo escritas por Noël Beda e publicou-se nova edição dos *Colloquia*. Aliás, o próprio Beda seria acusado de heresia por um integrante da corte francesa.

Certamente o Inquisidor geral espanhol se conduziu com habilidade, contornando as ameaças mais sérias que se delineavam no horizonte sem comprometer a segurança de Erasmo, protegido seu e do chanceler Gattinara. O coroamento do episódio se deu com a carta imperial enviada a Erasmo:³⁴⁵ datada de 14 de dezembro de 1527, foi escrita pelo erasmiano Alfonso de Valdés “por ordem da Cesárea Majestade” e assinada por Carlos. O tom era, sob todos os aspectos, de elogio tranquilizador: certificava o humanista do afeto do monarca, afirmava-lhe o débito que tinha para com ele toda a

³⁴⁴ Os *Colloquia* (ou *Colloquiorum formulae*) nasceram e foram grandemente divulgados como fórmulas para o aprendizado da conversação fluente em língua latina. Em forma, volume e conteúdo, todavia, superavam de longe essa intenção original.

³⁴⁵ Publicada, em tradução, por BATAILLON, ver *Erasmo y España*, pp. 277-8.

república cristã (“por teres realizado, sozinho, o que por imperadores, pontífices, príncipes, universidades e por tantos e tão assinalados varões até agora não se pudera alcançar”), prometia-lhe contínua proteção (“de nossa parte nunca haveremos de faltar, com todo o nosso favor e ajuda, a teu santíssimo esforço”). Se fosse necessário corrigir “algum humano descuido” nas suas obras, certamente o próprio Erasmo o faria, amigavelmente admoestado. Mas isso era colocado em tom de possibilidade distante; o que se enxergava era a glória obtida pelo humanista: “não vês quanta glória tu e tua doutrina haveis alcançado?”, era a declaração colocada pelo secretário erasmiano, sob a forma de pergunta retórica, na boca do soberano. Tamanha foi a importância dessa carta, especialmente no contexto ibérico, que todas as edições conhecidas do *Enchiridion* e dos *Colloquia* em espanhol, posteriores a 1528, passaram a incluí-la como uma espécie de salvo-conduto imperial.³⁴⁶

Fica fora de dúvida o quanto significou para a preservação do humanismo erasmiano, em contexto tão delicado, tanto a rede de relações cultivada por Erasmo quanto o fato de que essa rede não permanecia no nível de uma fraternidade letrada, mas introduzia-se nos círculos do poder imperial. Todavia, a divulgação do nome de Erasmo dependeu também de outros fatores, desta feita incrustados nas dinâmicas econômicas da época. Se retornarmos ao projeto do *Nouum Instrumentum*, veremos que ele era contemporâneo de outra iniciativa editorial, a famosa Bíblia Poliglota ou Complutense, obra do cardeal Cisneros tanto quanto a Universidade de Alcalá onde ela foi gestada.³⁴⁷ Esse empreendimento de grande erudição, confiado a especialistas nos três idiomas (hebraico/caldaico, grego e latim) mas dirigido e supervisionado pelo próprio cardeal, tinha tudo para ser um acontecimento editorial. Era edição menos inovadora do que o *Nouum Instrumentum*, visto que este acrescentava ao texto grego uma nova tradução latina e incluía as anotações erasmianas, enquanto a Poliglota limitava-se a reproduzir a Vulgata em coluna paralela ao texto original e não incluía qualquer nota exceto as referências a passagens paralelas.³⁴⁸ No entanto, em termos de edição do texto original tratava-se, segundo o juízo da crítica especializada posterior, de obra superior à

³⁴⁶ BATAILLON, *Erasmo y España*, p. 278.

³⁴⁷ Sobre a Bíblia Poliglota, ver BATAILLON, *Erasmo y España*, pp. 38-43. “Complutum” é o nome latino de Alcalá de Henares, onde Cisneros dera início à Universidade e à pequena academia de eruditos bíblicos que preparou essa edição da Bíblia.

³⁴⁸ Para o Antigo Testamento, a Poliglota trazia o texto hebraico/caldaico, a tradução grega conhecida como Septuaginta e a Vulgata em colunas paralelas.

erasmiana, na medida em que se baseou em manuscritos mais numerosos e variados.³⁴⁹ Raridade naqueles tempos de imprensa ainda incipiente, a Poliglota apresentava pouquíssimos erros de impressão (cerca de cinquenta, segundo Bataillon) e contava com um tipo de fonte grega elegantíssima e que se tornou padrão para os impressores de textos nesse idioma. A edição erasmiana continha erros tipográficos muito mais numerosos e uma qualidade inferior em termos de fontes tipográficas, além de se basear para a edição do texto grego num número de manuscritos menor e de inferior qualidade do que sua colega de Alcalá; não obstante, enquanto em 1514 o Novo Testamento complutense já se encontrava impresso, e o Antigo teria sua impressão concluída em 1517, a Bíblia Poliglota seria colocada à venda apenas entre 1520 e 1522, quando o *Nouum Instrumentum* já contava três edições e uma circulação impressionante.³⁵⁰

Esse atraso se explica, em parte, pelos percalços enfrentados pela Bíblia Poliglota. Seu patrono e inspirador morreu quando sua impressão mal se concluía totalmente, em 1517; a disputa pelo espólio do cardeal (que era também arcebispo de Toledo, à época a sé mais importante no ocidente depois de Roma) e a revolta dos “comuneros” de Castela, iniciada nesse momento, atrasaram a circulação do livro. Por outro lado, a primeira edição foi restrita (apenas 600 exemplares, parte significativa dos quais se perdeu no mar, em viagem para a Itália) e o preço do exemplar era bem mais elevado do que o da edição frobeniana. São razões de peso, mas que talvez não expliquem totalmente o insucesso editorial.

Em parte o menor impacto imediato da Bíblia complutense em relação à edição de Froben do *Nouum Instrumentum* pode ser creditado ao fato de que, apesar de toda a esforçada erudição nela empregada, a Bíblia Poliglota nunca se configurou efetivamente como um empreendimento editorial. Do início ao fim ela foi iniciativa de Cisneros,

³⁴⁹ Apesar disso, seria anacrônico considerar a Bíblia Poliglota como mais cuidadosa em termos de crítica; ela também cometeu o que a erudição bíblica posterior considerará erro flagrante, a retroversão para o grego de passagens constantes na Vulgata e ausentes nos manuscritos. A Poliglota faz isso para o “*comma johanneum*”, famoso trecho sobre os “três testemunhos no céu” em *1 João* 5:7-8 ausentes na maioria dos manuscritos e que Erasmo, considerando-os como interpolação, excluiu de sua edição. Todavia, o próprio Erasmo retroverteu os versículos finais do *Apocalipse*, que faltavam no manuscrito de que se servia. Obviamente, mesmo reconhecendo o valor desses esforços exegéticos e filológicos, não podemos cobrar deles um nível de criticidade ainda incompatível com sua época.

³⁵⁰ A data exata da publicação da Bíblia Poliglota é disputada; Bataillon favorece 1522, baseado no fato de que o exemplar dedicado ao papa Leão X deu entrada na biblioteca do Vaticano somente em 1521 e em ter o bibliófilo Hernando Colón, filho de Cristóvão Colombo, adquirido um exemplar em Alcalá apenas em 1523. Ver BATAILLON, *Erasmus y España*, p. 43.

cardeal e humanista que com seus próprios recursos financiou o projeto, da penosa obtenção dos manuscritos às despesas com a impressão. Não havia, por trás da iniciativa, o olhar de um comerciante semelhante a Froben, atento às oportunidades, conhecedor dos talentos humanísticos disponíveis e capaz de farejar que tipo de projeto teria mais chances de fazer sucesso num determinado momento. As cartas de Erasmo testemunham do quanto Froben o apressava, fosse nesse, fosse em outros projetos editoriais. “Finalmente escapei da oficina em Basileia, onde realizei em oito meses o trabalho de seis anos”,³⁵¹ escreveu ele, a respeito do trabalho no Novo Testamento, em junho de 1516. Sabemos que Froben, inteirado do andamento da Poliglota em Alcalá, foi o principal responsável por mudar os planos de Erasmo: quando chegou a Basileia em 1514, o humanista pretendia uma edição composta apenas pela Vulgata e por seus comentários, indicando os locais onde o texto precisava ser emendado. Ao contrário do que se pensou por muito tempo, o interesse prioritário de Erasmo não estava em preparar uma edição do texto grego. Por sugestão e insistência de Froben o projeto evoluiu, com a inclusão do texto grego e de uma nova tradução latina preparada por Erasmo, além das anotações, planejadas desde o início e mantidas em apêndice. O olhar de Froben, sensível às possibilidades do mercado, contribuiu para que o trabalho erasmiano sobre o texto bíblico resultasse num produto de maior alcance e originalidade³⁵² e colaborasse enormemente para a difusão do nome de Erasmo e do humanismo a ele associado. Nesse preciso momento, o reconhecimento como letrado não dependia apenas da capacidade e do trânsito entre pares; era maximizado pelas adequadas relações com figuras de proa no mercado livreiro.

As simpatias por Erasmo e suas ideias ainda se explicam por outros fatores. A carta de Carlos V, mencionada acima, deixa claro que a benevolência imperial se devia também ao serviço prestado por Erasmo através de seus textos antiluteranos, a *Diatribae de libero arbitrio* e os dois *Hyperaspistes*.³⁵³ Williams ainda tem razão ao afirmar,

³⁵¹ ERASMO, *Ep* 411 in *CWE* 3: 290. Cito a partir de COMBS, William W. “Erasmus and the *Textus Receptus*”. In *DBSJ* 1 (1996): 35-53, aqui p. 42.

³⁵² RUMMEL, Erika. *Erasmus’ “Annotations” on the New Testament*, pp. vii, 19-33; de JONGE, H. J. “Novum Testamentum a nobis versum”. *Journal of Theological Studies* 35 (1984): 394-413.

³⁵³ A *Diatribae siue Collatio de libero arbitrio* (“Diatribae ou Comparação sobre o livre arbítrio”) apareceu em 1524 como resultado da expectativa geral e mesmo da pressão direta no sentido de que Erasmo se manifestasse sobre a questão luterana. *Hyperaspistes* I e II (literalmente “escudo”; o termo grego “hyperaspistês” designava um grande escudo capaz de cobrir o corpo todo do guerreiro) foram a resposta

mesmo que de forma algo esquemática, que essas obras demonstraram “o ponto em que o humanismo, com seu regresso às fontes, e a Reforma, com seu solifideísmo, tomavam rumos diferentes”.³⁵⁴ Se esse fator colaborou para consolidar a respeitabilidade erasmiana, conquistada à custa de tantos esforços e de tantos malabarismos retóricos, por outro lado essa respeitabilidade acabou ensejando um reconhecimento cada vez maior, na medida em que o maior grau de tolerância com que o erasmismo passou a contar tornou-o atrativo para aqueles que, com simpatias luteranas, anabatistas ou iluministas, não tinham desejo ou condições de assumir abertamente essas preferências.³⁵⁵ Isto parece claro no caso dos “iluministas” ou “alumbrados” espanhóis, e com um acréscimo significativo: como Bataillon demonstrou, boa parte desses “alumbrados” era composta por cristãos-novos³⁵⁶. Para Bataillon, desarraigados do judaísmo esses conversos teriam se constituído em “um elemento mal assimilado, um fermento de inquietude religiosa”³⁵⁷ que, uma vez “liberados das prescrições minuciosas do Levítico”, acabaram por abrir mão dos aspectos cerimoniais do catolicismo para “buscar um comércio direto com o Deus de Isaías”.³⁵⁸ Isso explicaria a predileção pelo “iluminismo”, que tinha como característico essa concentração maior na dimensão interior da religião. Não é impossível que, lido principalmente em chave anticrimonial, o humanismo erasmiano tenha se prestado bem à religiosidade desses conversos do

de Erasmo (vinda à luz em 1526) à violenta réplica de Lutero publicada no mesmo ano (o *De seruo arbitrio*, “Sobre a vontade escrava”).

³⁵⁴ WILLIAMS, *La Reforma Radical*, p. 27.

³⁵⁵ Por “iluminismo” refiro-me aqui a esses movimentos de raiz mística típicos do ambiente espanhol, como o “recogimiento”, florescente entre os franciscanos reformados de Castela, e o “dejamiento”, de caráter aparentemente mais radical. A bibliografia sobre o tema é vasta. Para uma primeira aproximação, ver a análise ainda magistral de BATAILLON, *Erasmus y España*, pp. 166-90 (em muitos aspectos seminal para as pesquisas ulteriores). Bataillon considera o “iluminismo” como movimento complexo e de grande vigor, semelhante “aos movimentos de renovação religiosa que se produzem [por essa época] em toda parte e não apenas na Alemanha” (*ibidem*, p. 185). Em suas ênfases e práticas específicas podemos encontrar paralelos com sentimentos religiosos desenvolvidos nos Países Baixos ao longo dos dois séculos anteriores. SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Tradução. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/Edusc, 2009, pp. 47, 135, 209-10 apresenta indicações bibliográficas mais recentes, mas sem dar muita atenção a esses movimentos, que ele trata à distância e de forma sintética. Para o interesse desses grupos de se ligarem a uma personalidade da estatura de Erasmo, ver ainda Tracy, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 185-6.

³⁵⁶ BATAILLON, *Erasmus y España*, pp. 179-82.

³⁵⁷ BATAILLON, *Erasmus y España*, p. 181.

³⁵⁸ BATAILLON, *Erasmus y España*, p. 61.

judaísmo, desejosos talvez de um afastamento daquilo que, eventualmente, podia ser entendido como legalismo de sua religião ancestral.³⁵⁹

Assim, tanto para os cristãos-velhos entre os “alumbrados” quanto, especialmente, para os contingentes de oriundos do judaísmo que integravam esses movimentos, o humanismo erasmiano se oferecia como máscara útil e confortável, capaz de ocultar eventuais radicalismos e desviar a atenção dos inquisidores que, com maior intensidade a partir da década de 1520, preocupavam-se com as práticas desses místicos. No início, uma máscara que servia somente à camada mais erudita dentre esses “iluministas”, haja vista Erasmo escrever muitíssimo, mas sempre em latim. Logo, todavia, o raio de alcance desse disfarce cresceu, com o incremento do número de traduções, para o vernáculo, justamente das obras erasmianas que privilegiavam de algum modo essa tópica da interioridade. Não foi por acaso que a tradução espanhola do *Enchiridion*, feita a partir da nova edição de 1518, teve na península uma divulgação impressionante.³⁶⁰ Para a eficácia dessa máscara, vale recordar que, apesar das oposições a Erasmo por

³⁵⁹ A vasta produção bibliográfica em torno dos cristãos-novos tem indicado a enorme complexidade do tema. A afirmação de Bataillon, de que havia no episcopado, no clero, nas ordens monásticas e na nobreza muitos descendentes de judeus que “professam o catolicismo com inteira sinceridade” (*ibidem*, p. 60) deve ser lida à luz dessas pesquisas mais recentes, que indicam também a extensão da presença dos criptojudeus em diferentes segmentos sociais e problematizam as razões (não apenas religiosas) que levaram à sua perseguição. Obviamente, o historiador não dispõe de instrumentos para medir a “sinceridade” de uma profissão de fé religiosa; mas a atenção para o detalhe, neste campo, nos permite ver que não apenas houve conversos que abraçaram “sinceramente” o catolicismo (e, num processo de afastamento das raízes judaicas, podem ter, como sugere Bataillon, se aproximado do iluminismo e eventualmente do humanismo erasmiano), mas também os que mantiveram suas práticas judaicas debaixo do verniz católico (os criptojudeus) e até mesmo aqueles que na adesão ao catolicismo ultrapassaram os cristãos-velhos em sua conformação e intolerância dogmática. As pesquisas sinalizam também o quanto a mentalidade cristã-nova se apresentou, em alguns contextos, distinta tanto do judaísmo quanto da fé católica, gerando o que Anita Novinsky chamou de “homem dividido”. Da imensa bibliografia, ver NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia, 1624-1654*. São Paulo: Perspectiva, 1972, especialmente p. 52 (para menção aos “católicos sinceros” de ascendência judaica que integravam o clero) e p. 162 (para a referência ao cristão-novo como “homem dividido”); KRIEGER, Maurice. “‘Questão’ dos Cristãos-Novos e Expulsão dos Judeus: a dupla modernidade dos processos de exclusão na Espanha do século XV”. Tradução. In NOVINSKY, Anita e KUPERMAN, Diane (orgs.), *Ibéria-Judaica: Roteiros da Memória*. Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e Cultura/Edusp, 1996, pp. 33-58, especialmente pp. 35-6 (para as implicações sociais da mudança de *status* experimentada pelos cristãos-novos numa sociedade rígida e estratificada) e p. 37 (para o “paulinismo” e a depreciação dos aspectos cerimoniais em muitos desses conversos); CONTRERAS, Jaime. “Conversos en España: una población urbana”. In NOVINSKY, Anita e KUPERMAN, Diane (orgs.), *Ibéria-Judaica: Roteiros da Memória*, pp. 163-78, especialmente p. 165 (para os esforços da Inquisição de Castela contra os criptojudeus entre 1483 e 1520) e *passim* para uma análise das motivações sociais que teriam determinado a recorrência das perseguições aos criptojudeus.

³⁶⁰ Bataillon trata da fortuna do *Enchiridion* em espanhol no mesmo capítulo em que aborda os “alumbrados”. Ver *Erasmo y España*, pp. 190-225.

parte dos monges espanhóis ou da Sorbonne, nunca se condenou o “erasmismo” como heresia. Como Bataillon nos esclarece, erasmianos notórios foram processados na Espanha, mas sob acusações diferentes: em geral luteranismo, ou “iluminismo”.³⁶¹

Em termos de penetração do fenômeno erasmiano nas diferentes camadas sociais, podemos observar uma grande variedade ao longo do tempo e de lugar para lugar. Como já referi acima, o humanismo de Erasmo era, como todo humanismo, patrimônio da cultura letrada. Os intercâmbios com outros segmentos sociais, todavia, foram inequívocos, com a tendência natural de se intensificarem à medida que aspectos desse pensamento se vulgarizavam. Na Espanha encontramos simpatias pelo humanismo erasmiano em círculos aristocráticos, não raro nos mesmos elementos que apoiaram também o “iluminismo”, mas também nas camadas burguesas que, para Bataillon, favoreceram mais do que qualquer outra a “revolução religiosa”.³⁶² Ao fim e ao cabo, encontraremos igualmente casos como o de Mateo Salado, reportado por Stuart Schwartz. De condição humilde, francês de nascimento, radicado nas Índias Ocidentais espanholas e preso pela Inquisição em Lima no ano de 1571, esse homem que vivia de violar sepulturas indígenas à cata de tesouros revelou, nos interrogatórios, possuir um universo de ideias surpreendente, que combinava críticas intensas ao clero com expectativas utópicas que lembravam o país da Cocanha. Para ele o sacrifício da missa era “cegueira”, enquanto que Lutero e Erasmo tinham sido iluminados por Deus. Perguntado pelos inquisidores sobre onde aprendera tais ideias, ele afirmou ter recebido de um francês em Sevilha, vinte anos antes, um Novo Testamento ao qual recorria com frequência. Condenado, foi executado em novembro de 1573 num auto-de-fé em Lima.³⁶³ A ingenuidade de suas ideias e de seu comportamento o levaram à prisão e à morte (fora denunciado justamente por causa das suspeitas levantadas por suas atitudes e por sua conversa religiosa), mas é significativo que um homem simples como ele tivesse, em meados do século, misturado o nome de Erasmo, autor que, se chegou a ler,

³⁶¹ BATAILLON, “Hacia una definición del erasmismo”, pp. 152-4.

³⁶² BATAILLON, *Erasmo y España*, p. 181. TREVOR-ROPER também privilegia bastante a penetração desse ideário entre as camadas burguesas. Ver TREVOR-ROPER, “Religião, Reforma e Transformação Social”. In _____. *Religião, Reforma e Transformação Social*. Tradução. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1981, pp. 29-42. Apesar de identificar como “erasmismo” aquilo que é, ao fim e ao cabo, um fenômeno mais amplo e difuso (que inclui a *deuotio moderna*, mas que não se esgota absolutamente nela), esse autor percebeu bem como a sociedade mercantil dos Países Baixos recebeu favoravelmente essas ênfases religiosas.

³⁶³ SCHWARTZ, *Cada um na sua lei*, pp. 255-7.

provavelmente o fez de forma parcial e em tradução, com o de Lutero e com ideias alheias a ambos. O fato de haver recebido algum tipo de “contágio heterodoxo” em Sevilha é significativo: essa grande cidade mercantil foi um dos últimos focos do “erasmismo” espanhol.³⁶⁴

Aristocracia espanhola, burguesia, homens de extração humilde apresentavam nesse período, em alguma medida, contatos com ideias presentes no humanismo erasmiano ou de alguma forma relacionadas a ele. A rigor, fizeram suas leituras desse ideário, em alguns casos “leram” as informações repassadas por fontes segundas ou terceiras, mas apropriaram-se, de uma forma ou de outra, do nome ou de aspectos desse humanismo. Também na Polônia a nobreza se revelava ávida por dedicatórias ou cartas do humanista e a própria biblioteca de Erasmo seria negociada com um representante daquela aristocracia.³⁶⁵ A respeitabilidade que aderira ao nome de Erasmo se comunicava, assim, aos que de alguma maneira se colocavam em contato com ele. A aristocracia veneziana, ciosa de suas prerrogativas republicanas e que no futuro iria se opor na medida do possível às decisões do Concílio de Trento, estimulou na república um ambiente onde as ênfases erasmianas eram bem-vindas e podiam conviver com outros temários, não raro heterodoxos. Esse ambiente, marcado por grande liberdade de pensamento, escandalizou o zeloso prelado napolitano Gian Pietro Carafa, enviado para lá como núncio pontifício. O futuro cardeal (1536) e papa (1555, com o nome de Paulo IV) sentiu-se desafiado por essa situação a escrever um memorial ao papa Paulo III em 1532, onde propunha seu conceito de reforma: uma restauração dos bons costumes do clero e uma “guerra espiritual” contra os luteranos.³⁶⁶ Hoje percebemos com nitidez como o homem, sem sabê-lo, já anunciava outros tempos.

Porque, de fato, não podemos perder de vista que essa maior medida de tolerância para com o humanismo erasmiano, que fazia dele a essa altura do século XVI, antes das

³⁶⁴ TREVOR-ROPER, “Religião, Reforma e Transformação Social”, p. 30.

³⁶⁵ BATAILLON, “Hacia una definición del erasmismo”, p. 145. Sobre a fortuna de Erasmo na Polônia, ver também TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 191-203. O contrato para a venda da biblioteca, firmado entre Erasmo e o polonês Jan Laski (1499-1560), erasmiano que se tornaria depois uma das figuras centrais do calvinismo na Polônia, foi descoberto pelo cardeal Passionei, bibliotecário do Vaticano, em 1754. Uma cópia foi enviada pelo cardeal a Jean Lévesque de Burigny, que a mencionou pela primeira vez em sua *Vie d'Erasmus* (1757). Ver MANSFIELD, Bruce. *Phoenix of His Age: Interpretations of Erasmus, c. 1550-1750*. Toronto: University of Toronto Press, 1979, pp. 287-9.

³⁶⁶ TREVOR-ROPER, “Religião, Reforma e Transformação Social”, p. 30; PROSPERI, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Einaudi, 2001, p. 10.

transformações sensíveis que se delineariam no horizonte, esconderijo relativamente seguro para diferentes heterodoxias, se devia também a um relativo grau de indefinição da ortodoxia predominante nesse momento.³⁶⁷ A ortodoxia, nesse instante, era ainda uma linha que se movia com certa elasticidade; as novas ideias ainda não haviam provocado reações definitivas na forma de enunciados dogmáticos.

Mas, se as coisas se deram realmente dessa maneira, então a lenta agonia do humanismo erasmiano terá início justamente quando essa situação de indefinição dogmática começar a ser revertida. E com isso assinala-se outro aspecto importante: quanto maior foi a adesão a esse humanismo, por conta da respeitabilidade que ele granjeou, maior será sua rejeição e condenação quando, com essa mudança de ambiente, os limites bem demarcados da ortodoxia começarem a fazer valer seus direitos. Se num primeiro momento era possível “erasmizar” de forma a ocultar outros ideários e motivações, depois será exatamente por conta dessas outras convicções, perigosas e proscritas, que o humanismo erasmiano receberá sua condenação.

Tal mudança radical no ambiente deu-se no processo que, a partir da década de 1530, inaugurou na Europa o que já foi chamado de “confessionalismo” ou de “era confessional”, como veremos. Foram, efetivamente, processos múltiplos e complexos pelos quais as novas frentes religiosas, começando pelos luteranos e alcançando mais tarde o próprio catolicismo, estruturaram de forma cada vez mais rígida seus credos ou “confissões”, detalhando cada vez mais os *dogmata* e, com isso, produzindo necessariamente a exclusão dos que se arriscavam a pensar de maneira diferente. Nesses processos – nos quais ainda deveremos sondar a participação formativa, malgrado seu, do próprio erasmismo – esse humanismo perderá o espaço, o reconhecimento e a fama conquistados tão arduamente. Deveremos fazer um esforço no sentido de compreendermos esses processos de forma adequada; mas antes disso, temos necessidade ainda de precisar algumas formulações erasmianas sem as quais a participação desse humanismo em tais processos de especificação confessional não ficará clara: trata-se das perspectivas de Erasmo, e do humanismo que levou seu nome, acerca da vida cívica, da pedagogia e da catequese. Tentaremos fazer isso nos dois capítulos que se seguem.

³⁶⁷ BATAILLON, “Hacia una definición del erasmismo”, pp. 154-5.

Concepções políticas entre humanismo cívico e humanismo erasmiano

“...todo regime nada mais é do que administração. Se esta não conformar-se honestamente às necessidades dos que são administrados, a única definição que lhe convém é a de tirania...”

Coluccio Salutati (1331-1406)³⁶⁸

“Não há nada melhor do que um bom príncipe; mas um tirano é uma besta tão bizarra que nada há de mais destrutivo e mais odioso a todos. (...) O tirano exerce o domínio para si mesmo, o rei para a república. (...) Aquele que tem em vista o bem comum é rei; quem mira seu próprio bem é tirano.”

Erasmus (1516)³⁶⁹

“A imagem do soberano como pastor e o povo como seu rebanho já penetrara o espírito por um outro lado: os pais da Igreja entendiam que a origem do Estado era uma sociedade pastoral. Os patriarcas haviam vivido como pastores; o papel correto de uma autoridade pública, fosse secular ou espiritual, não era dominar, e sim cuidar.”

Johan Huizinga (1919)³⁷⁰

Para compreendermos adequadamente a fortuna do humanismo erasmiano – e, especialmente, sua participação nesses processos de delimitação confessional que nos parecem, não sem razão, tão alheios a ele – dependemos do exame de alguns elementos que, no quadro geral das análises desse humanismo, têm recebido diferentes níveis de

³⁶⁸ “...omne quidem regimen administratio est que nisi ad utilitatem eorum qui administrantur sincere flectatur, in tyrannidem certa diffinitione declinat...”. *Registros das Cartas da I Chancelaria do Arquivo do Estado de Florença*, Reg. 16, fl. 85'. *Apud* GARIN, Eugenio. “Os chanceleres humanistas da república florentina, de Coluccio Salutati a Bartolomeo Scala”. In _____. *Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano*. Tradução. São Paulo: Editora da Unesp, 1996, p. 48.

³⁶⁹ “Principe bono nihil est melius, Tyrannus eiusmodi bellua est, ut non sit aliud sub sole portentum, neque noxium aequum, neque magis inuisum omnibus. (...) Tyrannus sibi gerit imperium, rex Reipublicae. (...) Qui ad commodum publicum spectat, Rex est qui ad suum, Tyrannus”. ERASMO. “Institutio principis christiani” I, 25, 59, 97 (CWE 27: 203-88, aqui pp. 214, 224, 244). Minha tradução foi feita a partir do texto latino disponível em http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/erasme_institutio_princ/texte.htm (último acesso em 14/11/2011).

³⁷⁰ HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média. Estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*. Tradução. São Paulo: CosacNaify, 2010, p. 214.

atenção. Como foi mencionado no final do capítulo anterior, esses elementos são as concepções erasmianas sobre a vida cívica, a pedagogia e a catequese. Dos três, de longe o mais valorizado enquanto preocupação nitidamente erasmiana, recebendo tratamento mais uniforme, tem sido a pedagogia, por força de obras como *De pueris statim ac liberaliter instituendis* (“Sobre os meninos e a educação liberal que se deve dar logo a eles”), escrita durante a jornada italiana de Erasmo mas publicada apenas em 1529.³⁷¹

Mas aquilo que poderíamos definir como “preocupação cívica” ocupa um lugar de destaque na obra de Erasmo e, por extensão, no humanismo associado ao seu nome. Essa preocupação evidencia uma perspectiva política consistente, ainda que, por várias razões, sua factibilidade possa ser colocada em discussão. Todavia, o que nos interessa não é o grau de factibilidade das expectativas políticas de Erasmo, mas o índice que essas expectativas representam em termos da visão de mundo que as embasa. Esta, nós a encontraremos em perfeita consonância com a ligação profunda que Erasmo mantinha com a forma de ser e de pensar da *respublica christiana*.

Neste capítulo, procurarei discutir a presença, no humanismo erasmiano, de elementos que integraram a concepção de participação política típica do humanismo cívico florentino. A discussão se justifica, como veremos, pelo fato de que as convicções de Erasmo sobre esse tópico irão pautar, em grande medida, as posições assumidas por seu humanismo frente aos desdobramentos introduzidos pela crise religiosa de seu tempo e pelos processos de delimitação confessional.

É óbvio que o humanismo erasmiano situou-se em outro tempo e lugar, mais ligado à agitação febril das cidades neerlandesas e aos burgos sombrios dos territórios alemães do que à atmosfera cálida de Florença. No entanto, a oposição recorrente e sumária entre humanismo quatrocentista “italiano” e seus congêneres quinhentistas “do norte” impediu a muitos de enxergar algumas ligações importantes. Encontraremos presentes, no humanismo erasmiano, os elementos básicos do pensamento humanista florentino; mas nós os encontraremos reconstruídos, adaptados a uma nova realidade e,

³⁷¹ BATAILLON, Marcel. “Actualidad de Erasmo”. In _____, *Erasmo y el erasmismo*. Barcelona: Crítica, 2ª. ed., 1983, pp. 13-30, especialmente p. 23; MARGOLIN, Jean-Claude. “Érasme, notre contemporain”. Préface. In *LAFFONT*: I-XIV, especialmente pp. VI-VII. Sobre a pedagogia erasmiana e suas relações com a catequese falarei mais adiante, no Capítulo 4.

sobretudo, integrados numa síntese bastante particular. Como Erasmo pôde construir uma perspectiva política que unia os principais vetores do humanismo cívico a uma idealização do poder imperial e à defesa dos *ordines* tradicionais, ou seja, de uma sociedade cuja principal característica repousava na dessemelhança como critério de equidade? É essa questão que investigaremos a seguir. O percurso que propomos acompanhará, em primeiro lugar, o tratamento dado à reflexão cívica erasmiana pela história do pensamento político; a seguir, avaliaremos a questão do ponto de vista da história social, especialmente daquela mais recente. Alguns posicionamentos de ambas as vertentes historiográficas sobre as perspectivas cívicas erasmianas nos obrigarão a considerar, em primeiro lugar, a partir de quais conceitos básicos Erasmo entendia a sociedade de seu tempo e, a seguir, qual sua posição diante da autoridade imperial. Feito isso, teremos condições de retornar à questão do humanismo cívico florentino para entendermos que relações podem ser traçadas entre ele e o pensamento cívico erasmiano, bem como a importância que esse tema possui para a presente investigação.

3.1 A leitura crítica do pensamento político erasmiano

A análise do pensamento político erasmiano empreendida por Pierre Mesnard é emblemática da abordagem tradicionalmente empregada pela história do pensamento político, antes das inovações introduzidas pelo método contextualista proposto pela chamada “Escola de Cambridge”.³⁷² Mesnard parte de uma leitura acurada do *corpus* erasmiano, através da qual seleciona as obras que considera centrais. É sobre o

³⁷² MESNARD, Pierre. *L'Essor de la Philosophie Politique au XVIe Siècle*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1977, pp. 86-140 (edição original, Paris: Boivin, 1936). Para o trabalho de Mesnard como característico da antiga abordagem, feita com elevado grau de erudição mas sempre centrada em uma leitura atenta dos textos clássicos, ver SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 9-11. Para a nova abordagem proposta pela escola contextualista de Cambridge, ver também SKINNER, Quentin. “Significado y comprensión en la historia de las ideas”. In _____. *Lenguaje, política e historia*. Tradução. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2007, pp. 109-64; _____. “Hermeneutics and the Role of History”. *New Literary History* 7 (1975): 209-32; _____. “The State”. In Ball, T., Farr, J. e Hanson, R. L., *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 90-131.

escrutínio dessa produção textual efetivamente política que ele fundamenta sua reconstrução do pensamento político erasmiano.³⁷³

Para Mesnard, a reflexão política não desempenhou em Erasmo um papel secundário ou de ocasião, mas formou uma cadeia contínua em todas as suas obras, desde os textos mais claramente dedicados ao tema até inúmeros escritos menores e de circunstância.³⁷⁴ Dirigida em grande parte aos príncipes e pressupondo uma economia providencial, sancionada pela concepção clássica de autoridade como delegação do poder temporal do Cristo, a reflexão política erasmiana se apresentou, segundo Mesnard, como profundamente “idealista”: nela, a política subordina-se à moral; princípios e técnicas de governo submetem-se a uma finalidade mais elevada, a realização de um ideal ético-religioso com o qual devem concordar todos os demais princípios diretores da existência social humana.³⁷⁵ A noção de “bem comum” aparece, nesse pensamento, como central: ela regula o uso da autoridade e forma a base efetiva para o poder; mais do que a transmissão hereditária de títulos, é o serviço do bem comum que faz de alguém um príncipe. A busca do bem comum e a livre aceitação do príncipe pelos súditos se constituem nos dois polos que determinam a legitimidade de um governante.³⁷⁶ O tirano, portanto, será para Erasmo não apenas o soberano ilegítimo, mas também o soberano cúvido, que se dedica a seus próprios interesses e esquece seu

³⁷³ MESNARD, *L'Essor*, pp. 89-90. Mesnard considera fundamentais o *Panegyricus ad Phillipum Austriae ducem*, escrito em 1504 para o retorno de Filipe, o Belo aos Países Baixos (ver *CWE* 27: 6-75); o *Tyrannicida*, inspirado em Luciano e escrito na Inglaterra com More em 1506; o *Antipolemus*, escrito na Itália e que conhecemos apenas através da sátira *Julius exclusus e coelis* (1513; ver *CWE* 27: 168-97); a *Institutio principis christiani*, publicada em 1516 e dedicada a Carlos de Gant, duque da Borgonha (ver *CWE* 27: 203-88); o adágio *Dulce bellum inexpertis* e uma *declamatio*, a *Querela pacis undique gentium ejectae profligataeque*, o primeiro incluído na edição dos *Adagia* de 1515 e a segunda publicada pela primeira vez por Froben em 1517 (ver tradução de ambos, “A guerra é doce para quem não a experimentou” e “A queixa da paz, banida de todas as nações e destruída por toda a parte”, em Erasmo. *A guerra e a queixa da paz*. Introdução, tradução e notas de A. Guimarães Pinto. Lisboa: Edições 70, 1999, *passim*; para a tradução inglesa da *Querela pacis*, ver *CWE* 27: 292-322); o adágio *Scarabaeus aquilam quaerit*, incluído também na edição de 1515 dos *Adagia* (ver *LAFFONT*: 159-99); as cartas escritas ao abade de Saint-Bertin (*Ep* 288, de 14/3/1514, ver *CWE* 2: 279-83), ao papa Leão X (*Ep* 335 de 21/5/1515, ver *CWE* 3: 99-110), a Francisco I (*Ep* 533 de 21/2/1516, ver *CWE* 4: 246-7; e *Ep* 1400 de 1/12/1523, ver *CWE* 10: 113-26); e a edição de 1529 dos *Colloquia*, especialmente pela presença do colóquio *Conuiuium religiosum* (publicado pela primeira vez em 1522; ver *ASD* I, 3: 231-66). Também merece atenção, segundo Mesnard, a carta de Erasmo a Paul Volz que serviu de prefácio para a edição de 1518 do *Enchiridion Militis Christiani* (ver Erasmo, *Enchiridion Militis Christiani*. Coloniae: Apud Haeredes Arnoldi Birckmanni, 1563, pp. A-2 – C-1, e tradução francesa em *LAFFONT*: 621-41).

³⁷⁴ MESNARD, *L'Essor*, pp. 89-90.

³⁷⁵ MESNARD, *L'Essor*, pp. 136-7.

³⁷⁶ MESNARD, *L'Essor*, pp. 120-1.

papel de gestor da *respublica*. O príncipe, respeitador das liberdades, faz uso dos conselhos, honra as instituições dos súditos e as autoridades inferiores; o tirano procura atenuar todas essas demais autoridades em benefício da sua própria. O tirano se vale do medo e tem necessidade de inspirá-lo, enquanto o rei legítimo inspira a afeição.³⁷⁷

Já que a realeza deriva, para Erasmo, sobretudo do uso adequado da autoridade visando o bem público, a investidura dessa autoridade não pode ser entendida como “absoluta”. O que a justifica é a finalidade de seu uso – o bem comum – e não *quem* a usa ou *por mandato de quem* ela é delegada. Com isso, Mesnard acredita que Erasmo rejeita tanto a autoridade absoluta do soberano por derivação divina quanto a soberania absoluta do povo em nome do qual o príncipe deve governar.³⁷⁸ Ao contrário da lógica bizantina, que pensava o príncipe como reflexo da autoridade do Cristo *pantocrator* (“governante de tudo”), na lógica erasmiana o príncipe evoca a Cristo porque “carrega sua cruz”, não hesitando em prejudicar-se a si mesmo para defender os interesses de seu povo. Essa enorme valorização do bem comum, obtido e mantido à custa do próprio bem estar do príncipe, forma a base para a defesa erasmiana da paz.³⁷⁹

Semelhante configuração – a preponderância do elemento ético sobre o político, a justificativa da autoridade a partir do bem comum, uma equiparação do príncipe aos modos do Cristo que só pode ser obtida, inequivocamente, na esteira de uma sincera vivência da religião por parte do próprio governante – não deixa qualquer margem à dúvida: a política erasmiana só se realiza nos limites da cristandade. De fato, ela pressupõe que a *respublica* seja, efetivamente, *respublica christiana*; e mais: pressupõe, segundo Mesnard, que a fé cristã seja efetivamente vivida nos quadros do “evangelismo” tipicamente erasmiano.³⁸⁰

Ao analisar as fontes do pensamento político de Erasmo,³⁸¹ Mesnard coloca, ao lado dos textos clássicos e da própria Bíblia (aqueles mais numerosos em citações, esta

³⁷⁷ MESNARD, *L'Essor*, p. 121.

³⁷⁸ MESNARD, *L'Essor*, pp. 124-5. Mesnard procura rebater, aqui, a tese de Constantinescu-Bagdats expressa em sua edição francesa da *Querela pacis* (Paris: 1924). Para essa estudiosa, a *Querela* revelaria a predileção de Erasmo pela noção de soberania popular. Para Mesnard, tanto a recusa a uma noção absoluta de soberania quanto a aceitação constante da forma monárquica de governo limitariam, em Erasmo, qualquer afirmação efetiva de uma soberania oriunda do povo.

³⁷⁹ MESNARD, *L'Essor*, pp. 96, 102-18.

³⁸⁰ MESNARD, *L'Essor*, pp. 91, 136-7.

³⁸¹ MESNARD, *L'Essor*, pp. 127-36.

contribuindo, segundo Mesnard, com citações “mais dinâmicas”),³⁸² a própria *realidade política* de seu tempo. Trata-se de um trecho importantíssimo para a compreensão geral que Mesnard forma da política erasmiana. Numa reconstrução do contexto político dos Países Baixos na primeira metade do século XVI muito dependente da obra de Henri Pirenne, Mesnard nos mostra um Erasmo profundamente identificado com a situação e as aspirações características da sociedade borguinhã. Recorda que Carlos de Gant obteve seus títulos relativos aos Países Baixos não como imperador ou como rei da Espanha, mas na qualidade de herdeiro da casa borguinhã; uma vez investido da tríplice autoridade,³⁸³ reforçou a autonomia da região, afrouxando os laços feudais que a ligavam ao Império e, ao mesmo tempo, procurando fazer dela um corredor para a presença espanhola no norte da Europa. Segundo Mesnard, a *Institutio principis christiani* de Erasmo (1516) tinha em comum com o *Panegyricus ad Philipum Austriae ducem* (1504) o fato de ambos terem sido escritos para soberanos dos Países Baixos (este último para Filipe, o Belo, precocemente falecido em 1506; o primeiro para seu filho, Carlos de Gant, no momento em que sucedia ao pai). Esses textos encareciam a necessidade de uma monarquia moderada e paternal, governada por um soberano autóctone e respaldado por bons conselheiros: tais seriam, de fato, as reivindicações dos Estados Gerais neerlandeses. Da mesma forma, a *Querela pacis* (1517), escrita já tendo em vista Carlos de Gant como soberano dos reinos espanhóis, enfatizava a necessidade de não insistir na política antifrancesa da qual os Países Baixos eram vítimas tradicionais. Assim, a política erasmiana assumia, de acordo com Mesnard, os anseios dos corpos sociais neerlandeses: Erasmo “continuait la politique traditionnelle des

³⁸² MESNARD, *L'Essor*, p. 130.

³⁸³ Como resultado de um plano bem arquitetado por seu valido Chièvres, Carlos de Gant, neto do imperador Maximiliano, foi coroado soberano dos Países Baixos em 5 de janeiro de 1515, a despeito da oposição da regente Margarida da Áustria e tendo o imperador Maximiliano vendido seus direitos de tutela; posteriormente, a 14 de março do ano seguinte, tornou-se (como Carlos I) rei da Espanha e de Aragão, sucedendo, simultaneamente, a seu pai Filipe o Belo e a seu avô, Fernando de Aragão. Somente três anos depois (a 28 de junho de 1519) Carlos juntaria a esses títulos a dignidade imperial, como Carlos V. DE SCHEPPER, Hugo. “The Burgundian-Habsburg Netherlands”. In BRADY, Thomas A., OBERMAN, Heiko A. e TRACY, James D. (ed.). *Handbook of European History 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*. Vol. I: Structures and Assertions. Leiden: E. J. Brill, 1994, pp. 499-533, esp. p. 502; KAMEN, Henry. “The Habsburg Lands: Iberia”. In *ibidem*, pp. 467-98, esp. pp. 472, 474-6; TRACY, James D. *Erasmus of the Low Countries*. Berkeley: University of California Press, 1996, p. 77. Em seu texto, Mesnard se serve amplamente do trabalho de Henri PIRENNE, *Histoire de Belgique*, t. III, “De la mort de Charles le Téméraire à l’arrivée du duc d’Albe dans les Pays-Bas” (Bruxelles: 1907), que infelizmente não pude consultar.

communes et des villes néerlandaises qui s'étaient souvent servies de l'influence française pour compenser la suzeraineté de leurs princes ou de l'Empire".³⁸⁴

Para Mesnard, a perspectiva política de Erasmo relia ensinamentos tradicionais, auridos em obras clássicas e no pensamento cristão, amalgamando-os numa forma peculiar à sua *philosophia Christi* (cuja intenção era “régénérer l’homme en purifiant la religion et en baptisant la culture”),³⁸⁵ sua originalidade residia, em grande medida, na sua tentativa de atrelar a sociedade europeia, nomeadamente “cristã”, a um comportamento coerente, na esfera política, com essa profissão de fé. Apesar de idealista, essa postura não seria de impossível realização: semelhantemente à de Platão, a política erasmiana seria capaz de soluções práticas e de aplicações imediatas (e Mesnard cita, como exemplos dessa aplicabilidade, os meios propostos por Erasmo para barrar o caminho à tirania e seu plano, bastante judicioso, de organização contra a guerra).³⁸⁶

Mas quem, como Mesnard, enxerga assim a política erasmiana precisa responder por que semelhante política foi recebida com um descrédito que acabou por banir Erasmo das lista oficial dos teóricos políticos. Segundo Mesnard, o pensamento político erasmiano foi capaz de inspirar a muitos, mas, se não deixou marcas mais efetivas, foi exatamente por conta de sua incapacidade de engendrar instituições. Em primeiro lugar, Erasmo era estranho aos estudos de natureza jurídica e bastante avesso aos seus tecnicismos; ele mantinha para com a própria noção de direito uma relação ambígua, ora derivando-a da natureza, ora derivando-a da tradição cristã do *jus gladii*. Apesar de admitir que a sociedade se origina de um *consensus* imposto pela fragilidade humana, sua noção de “liberdade cristã” cancelava, na prática, o constrangimento social. Ao mesmo tempo, ao fundar os direitos dos reis no zelo pelo bem comum e não em títulos hereditários ou nas alianças decorrentes de casamentos, Erasmo acabava, segundo Mesnard, por cancelar toda possibilidade de um direito das gentes e colocava em risco a própria noção de direito civil. Além disso, Mesnard enxergava no pensamento político erasmiano uma aporia fundamental: se a noção de “bem comum” efetivamente importa para a legitimação de um rei mais do que quaisquer direitos de sucessão, fica portanto

³⁸⁴ Mesnard, *L'Essor*, p. 135.

³⁸⁵ MESNARD, *L'Essor*, p. 87.

³⁸⁶ MESNARD, *L'Essor*, p. 137.

legitimada a usurpação da autoridade por outrem, desde que a faça em nome do bem público. Por outro lado, ainda que pareça funcionar adequadamente sob condições ideais (quando o monarca é justo e não vê sua posição ameaçada por quaisquer contestações sucessórias), a política erasmiana parece falhar ao enfrentar o contexto de tirania. Não seria ir contra a providência divina matar o tirano? Mas obedecê-lo, não seria contrariar a liberdade cristã? Nesse ponto Erasmo oscila e acaba por não apresentar uma posição coesa.³⁸⁷

Alguns aspectos merecem destaque nessa leitura feita por Mesnard com enorme competência e meticulosidade. Começemos pela noção de que em Erasmo o elemento ético se sobrepõe ao político, como requisito básico de uma política “idealista”.³⁸⁸ Esse juízo só faz sentido da perspectiva de quem, olhando em retrospecto, sabe que a política se tornará em breve dissociada da moralidade e dos padrões éticos. É fórmula compreensível para quem escreve a história da formação dos sistemas políticos; mas o horizonte medieval não contemplava semelhantes divisões. A perspectiva medieval quanto ao papel do “bom príncipe” se formou a partir da conjunção de uma moralidade aurida nos textos bíblicos e daquela oriunda da tradição clássica, na qual o *De Officiis* de Cícero, amplamente divulgado no medievo, ocupou posição central. Em seus escritos, Erasmo mostrou-se plenamente consciente do hiato que, em sua época, já separava essa figura ideal do governante daquilo que, concretamente, se esperava de um príncipe.³⁸⁹ Trata-se de um hiato visível não tanto na literatura da época, visto que os “espelhos de príncipe” continuavam mantendo o tom tradicional de condução moral do comportamento principesco, mas presente na prática política e para o qual Maquiavel deu uma resposta totalmente diversa daquela de Erasmo (ainda que baseada numa outra

³⁸⁷ MESNARD, *L'Essor*, pp. 137-9. Para a noção de direito em Erasmo, ora derivada da natureza, ora derivada da tradição cristã segundo a qual Cristo teria confiado o gládio temporal ao Imperador e o gládio espiritual ao papa, ver pp. 92, 119; para a crítica de Erasmo à prática de alianças matrimoniais e aos títulos sucessórios oriundos dessas alianças, ver pp. 109-10.

³⁸⁸ “Comme on le voit, dès son prince, la *Politique* d'Érasme est pénétrée d'un idéal éthique et religieux”. MESNARD, *L'Essor*, p. 91 (grifo do autor). Para a subordinação de regras e técnicas de governo e de administração à realização de um ideal ético ou religioso como distintivo da política “idealista” (e, nesse sentido, da política erasmiana), ver *ibidem*, pp. 136-7.

³⁸⁹ “Quamquam nunc eo redierunt quorundam Principem mores, ut haec duo multum inter se pugnare uideantur, uir bonus et Princeps; planeque stultum et ridendum habeatur in Principe praedicando boni uiri facere mentionem.” (“Contudo, os costumes de alguns príncipes atingiram agora o ponto onde esses papéis de bom homem e de príncipe parecem conflitar um com o outro; e é tido como algo completamente tolo e risível falar ao mesmo tempo de um bom homem e de um príncipe.”). ERASMO, “*Institutio principis christiani*”, I, 94 (*CWE* 27: 243).

vertente do pensamento clássico, aquela expressa no *De oratore* do mesmo Cícero).³⁹⁰ O que me interessa frisar, no momento, é que a resposta de Erasmo é de absoluta recusa à dissociação, no príncipe, entre comportamento moral e ação política, permanecendo rigidamente nos quadros dessa leitura das atribuições do soberano devedora da tradição católica medieval e da forma pela qual essa tradição leu os clássicos. Isso Erasmo fez não por opção sistemática, como se tivesse em vista os moldes “idealistas” de sua política; tal era, para ele, o horizonte inescapável do comportamento cívico.

É inegável que Mesnard procura, em Erasmo, uma lógica sistêmica que lhe é estranha. Rejeitando a definição que Geldner formulara, segundo a qual Erasmo seria democrata em teoria, aristocrata por temperamento e monarquista na prática, Mesnard conclui que, se for preciso sintetizar o pensamento erasmiano sobre política numa fórmula concisa, esta seria: *Erasmo, teórico e censor da monarquia*.³⁹¹ A síntese tem a beleza e a inexactidão das fórmulas lapidares. Censor da monarquia, Erasmo o foi em muitos momentos. Mas terá sido efetivamente seu teórico? O próprio Mesnard apontara a falta de unidade sistemática no tratamento das questões políticas em Erasmo: é uma teoria que se apresenta “incompleta”, que permanece ambígua na questão mesma da origem da autoridade e que, diante do problema decisivo da forma de governo, adota uma postura que eu, particularmente, considero dotada de grande sensibilidade histórica, mas que nunca seria suficiente para um teórico da política.³⁹²

Começemos por este último aspecto. De acordo com Mesnard, Erasmo não se preocupa com a questão da melhor forma de governo. Se os melhores títulos que habilitam ao exercício da autoridade residem num conjunto de atributos que permita o governo sábio, a forma ideal de governo será aquela que conduzir a república à maior prosperidade. No meu entender, Erasmo demonstra aqui grande sensibilidade à diferença histórica: não há uma forma perfeitamente aplicável a todas as cidades e reinos, o que torna fundamental a consideração das especificidades. Todavia, falta

³⁹⁰ ZERBA, Michelle. “The Frauds of Humanism: Cicero, Machiavelli, and the Rhetoric of Imposture”. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 22 (2004): 215-40, que todavia não menciona Erasmo.

³⁹¹ MESNARD, *L'Essor*, p. 127, referindo-se a GELDNER, “Die Staatsauffassung und Fürstenlehre des Erasmus von Rotterdam”. *Historische Studien* 191 (1930): 88.

³⁹² Para Mesnard, Erasmo construiu, dentro dos limites de sua aplicação imediata, “une théorie de l'autorité qui, pour incomplète qu'elle nous paraisse, n'en présente pas moins une forte originalité et dont l'influence s'avérera considérable” (*L'Essor*, p. 119). Para a ambiguidade na questão da origem da autoridade, ver novamente pp. 119, 137-8; para o problema da forma ideal de governo, ver pp. 124-7.

completamente em Erasmo uma discussão que embase este ponto de vista e o torne uma solução teórica para o problema. Aliás, essa ausência é tanto mais significativa se levarmos em conta o caráter fundamental que o problema da forma de governo teve para todo o humanismo cívico do Quatrocentos.

Em Erasmo falta a teoria porque, efetivamente, ele não escreve como teórico. Isto explica o incômodo que nos assalta ao lermos o texto de Mesnard. Logo depois de afirmar que Erasmo não se preocupa com a questão da melhor forma de governo, Mesnard afirma que isso não o impede de externar sua preferência pela monarquia. De fato, Erasmo subsume o tempo todo a monarquia em seus escritos e o faz sem qualquer embasamento de natureza teórica. Pouco afeito, como veremos, a mudanças nas tradições existentes, Erasmo não se preocupou em teorizar, mas apenas em garantir que a monarquia, ou qualquer forma específica de governo existente, não degenerasse em tirania.

O mesmo raciocínio vale para o problema da origem da autoridade. Mesnard observa com acerto que esse tornou-se um problema importante para nós, para o pensamento político moderno como um todo; mas essa não era uma questão premente para Erasmo. Segundo Mesnard, ele trata dos fundamentos da autoridade apenas para fixar seus limites e não para estabelecer suas origens.³⁹³ É precisamente esta opção que se encontra na base da ambiguidade apontada por Mesnard e à qual já nos referimos; um problema capital do ponto de vista da teoria política, mas que não se apresenta para quem fala de uma perspectiva voltada para a prática efetiva.

Mesnard tenta enxergar em Erasmo o que ele não é: um teórico da política. Em tal processo, é extremamente significativo que esse grande estudioso do pensamento político moderno não tenha feito, em seu texto, qualquer menção ao gênero dos “espelhos de príncipe”. Parece-me inegável que algumas de suas principais obras, sobretudo seu *Panegyricus* ao duque Filipe o Belo e seu *Institutio principis christiani*, dedicado ao futuro Carlos V, atrelam-se a esse tipo de escrito, se não no caráter propriamente formal, certamente no escopo geral da intenção, profundamente moralizadora. Tanto no *Panegyricus* como na *Institutio* sente-se a preocupação erasmiana de se vincular a formas clássicas: o panegírico, ao qual Erasmo procurou

³⁹³ Mesnard, *L'Essor*, p. 119.

emprestar um sentido moralizante que suavizasse sua tendência meramente laudatória; e, no caso da *Institutio*, uma tentativa deliberada de depender, em termos formais, dos aforismos de Isócrates.³⁹⁴ Obviamente Erasmo o faz de forma totalmente própria: seus textos são monumentos da latinidade, numa época em que boa parte dos “espelhos de príncipe” já era escrita em vulgar; são dotados da elegância literária que lhe era peculiar; são perpassados por sua habilidade ímpar de sintetizar a tradição clássica e a doutrina cristã. Mas esses esforços do nosso humanista no campo da política prendem-se às mesmas finalidades práticas que governavam as tentativas de tantos autores que, desde o período medieval, procuravam fornecer aos governantes balizas seguras para o desempenho de seu ofício a partir de uma perspectiva solidamente ético-moral.

O gênero dos “espelhos de príncipe”, desenvolvido ao longo do período medieval, é tributário direto da tradição clássica. Os autores medievais certamente receberam de Sêneca (*De clementia*, texto amplamente divulgado no medievo) a tópica do *speculum* do governante, pela qual são enaltecidas as virtudes que devem caracterizá-lo. No caso de Sêneca, foram necessários malabarismos retóricos impressionantes para possibilitar a formulação de uma parênese régia dirigida ao imperador Nero: a natureza do imperador é referida no texto como já sendo excelente e a finalidade da parênese seria apenas a de incentivá-lo a ter como prática refletida aquilo que já lhe era disposição natural. A tradição cristã deu maior liberdade aos autores, na medida em que se tornou possível falar mais diretamente da necessidade de aperfeiçoamento moral do príncipe; assim fez Alcuíno, no século VIII, em seu tratado *De uirtutibus et uitiis*, onde não se emprega o termo “espelho” em relação à própria obra, mas se fala do caráter especular que a Sagrada Escritura possui ao mostrar ao homem suas imperfeições. Os espelhos compostos no período carolíngio revelam um cariz fortemente ascético, no qual os soberanos são apresentados como velando principalmente pelos corpos de seus súditos. A partir do século XII esses textos tenderam a uma concretude cada vez maior, apresentando o corpo do reino como corpo político e não apenas como o apascentar dos súditos.³⁹⁵

³⁹⁴ Ver as introduções editoriais em *CWE 27: 2-5* (para o *Panegyricus*) e *CWE 27: 204* (para a *Institutio*).

³⁹⁵ Ver a discussão sintética, mas muito útil e da qual dependo bastante aqui, em SENELLART, Michel. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. Tradução. São Paulo: Editora 34, 2006, pp. 47-63.

Há, indubitavelmente, uma maneira nova de equacionar as questões relativas ao reino no período tardo-medieval e isso se deve ao quadro social progressivamente mais complexo (se comparado ao período carolíngio), mas também à crescente concentração de tarefas e funções na figura do soberano. Daí porque esses textos mais recentes perdem algo de sua tonalidade ascética anterior e se tornam mais profanos; o príncipe não é mais apenas o pastor que vela pelos corpos de seus súditos e que garante, com sua proteção, que a Igreja continue a velar por suas almas, mas é também, crescentemente, aquele que se vê diante de decisões importantes no que diz respeito à paz e à guerra. Progressivamente, de espelho que mostra ao príncipe as qualidades necessárias e assim aponta seus defeitos, essa literatura passou a ser espelho que mostra ao príncipe seu próprio reino. Para Senellart, o século XVI foi fundamental nessa passagem que encaminhou esse gênero de suas origens ético-moralizantes e ascéticas para os textos político-estatísticos do século XVII.³⁹⁶

A importância dos “espelhos de príncipe” para o desenvolvimento do pensamento político ao longo do século XVI foi corretamente percebida por Quentin Skinner, que situa entre esses manuais algumas obras de Erasmo (nomeadamente a *Institutio principis christiani*).³⁹⁷ Skinner distingue-os de outros tratados, bastante divulgados no mesmo período mas que tinham como alvo outras figuras que não o soberano: é o caso dos livros escritos especificamente para cortesãos, conselheiros e magistrados, e também dos textos que visavam não o governante, mas a totalidade dos cidadãos.³⁹⁸ De resto, a meticulosidade dessa divisão pode nos conduzir a equívocos. A *Institutio* de Erasmo dirige-se formalmente ao príncipe, mas não apenas a ele; logo no início, boa parte das instruções é dirigida ao preceptor do príncipe ou trata da escolha de quem desempenhará essa tarefa (uma vez que, segundo Erasmo, naquelas repúblicas que não elegem seu príncipe, mas o recebem por transmissão hereditária, a escolha do preceptor

³⁹⁶ SENELLART, *As artes de governar*, pp. 55-63.

³⁹⁷ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*, p. 233.

³⁹⁸ SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, pp. 233-4. Da segunda categoria listada por Skinner o texto emblemático é o *Cortesão*, de Castiglione, surgido em 1528, enquanto o principal exemplo dos textos dirigidos à totalidade do corpo político seria a *Utopia*, de Thomas More (1516). Para a proliferação de escritos quinhentistas que, partindo do gênero “espelho de príncipes”, passaram a ser dirigidos a outros segmentos (instruções aos cortesãos, aconselhamentos matrimoniais, exortações evangelizadoras), ver VAINFAS, Ronaldo. “‘Deixai a lei de Moisés!’ Notas sobre o ‘Espelho de cristãos-novos’ (1541), de Frei Francisco Machado”. In GORENSTEIN, Lina, e CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (orgs.). *Ensaio sobre a Intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2ª. edição, 2005, pp. 243-65, esp. pp. 248-50.

do futuro governante acaba por ser tão importante quanto, nas repúblicas eletivas, a escolha do próprio governante). Por outro lado, Skinner inclui entre os livros dirigidos a cortesãos e conselheiros o famoso *Relox de príncipes*, de Antonio de Guevara (1528), o qual, muito embora Guevara afirme ser útil também a outros servidores do soberano, tem como finalidade básica fornecer conselhos a Carlos, rei da Espanha e imperador, sobre a educação do herdeiro do trono espanhol, Filipe.³⁹⁹

Ao invés de pretendemos divisões estritas entre os escritos que integram esse gênero, talvez devêssemos aceitar neles uma maior permeabilidade. O que os torna “espelhos de príncipe”, assim, não seria nem o uso explícito da figura do *speculum*, nem o endereçamento exclusivo ao monarca, mas principalmente o tom parenético com que apresentam ao príncipe (ou às pessoas diretamente envolvidas com seu mister) as virtudes indispensáveis ao bom governo, alertando para os principais perigos decorrentes do uso da autoridade e para as necessidades mais urgentes de seus súditos. Mais do que na forma, é nesse conteúdo de alto teor moral que encontramos a verdadeira natureza “especular” desses escritos. Por outro lado, em se tratando desses textos quinhentistas é preciso ter em mente que a difusão da cultura letrada, potencializada pela imprensa, permitia que mesmo textos dirigidos ao soberano fossem amplamente lidos. Podemos afirmar, assim, que mesmo enquanto escrevia diretamente ao soberano sua *Institutio*, Erasmo pretendia ser lido pelos cidadãos e certamente esperava que sua obra formasse, neles, uma consciência cívica. A transição assinalada por Skinner entre a prática retórica de se dirigir ao condutor da república e a prática humanista de se dirigir ao corpo dos cidadãos perde, portanto, todo o sentido nesse novo contexto. Dirigindo-se a reis ou ao imperador, mesmo através de cartas (visto que boa

³⁹⁹ Erasmo, *Institutio principis christiani*, in *CWE* 27: 206. As pp. 207-9 fornecem conselhos específicos para a escolha do preceptor do futuro príncipe, enquanto as pp. 209-13 se prestam a orientar o próprio preceptor em seu trabalho. A citação a seguir é emblemática da importância que Erasmo atribuía à escolha do preceptor: “Um país deve tudo a um bom príncipe; mas deve o próprio príncipe àquele cujo conselho correto fez dele o que ele é” (p. 207; “Omnia debet patria bono Principi. At hunc ipsum debet ei qui rectis rationibus talem effecerit”. *Institutio* I, 7). Para o *Relox de príncipes*, de Antonio de Guevara, ver SÁNCHEZ-MOLERO, Jose Luis Gonzalo. *El erasmismo y la educación de Felipe II (1527-1557)*. Tese de Doutorado. Departamento de História Moderna, Faculdade de História e Geografia da Universidade Complutense de Madrid, 1997, pp. 30-3.

parte de seu epistolário foi publicado ainda durante sua vida), Erasmo dirigia-se simultaneamente à sociedade.⁴⁰⁰

Como Skinner, que representa uma importante e atual vertente na história do pensamento político, entende as preocupações políticas erasmianas? Coerente com seu método, ele procura concentrar-se não nos textos considerados “canônicos”, como fizera Mesnard; ao contrário, através de um cuidadoso levantamento, ele coloca diante de nossos olhos uma pletora de textos de diferentes autores que refletem, segundo ele, o contexto intelectual da época e a partir do qual crê ser possível identificar um determinado léxico político e compreender as razões que viabilizavam semelhante vocabulário.⁴⁰¹

Para entender a análise realizada por Skinner precisamos ter em mente não apenas as linhas gerais de seu método, mas também a tese fundamental que ele defende em relação a esse contexto específico. Para Skinner, o humanismo do norte da Europa deu continuidade às principais ênfases que delinearam o humanismo italiano do Quatrocentos. Mesmo não absorvendo alguns temas onipresentes nos escritos dos humanistas italianos, como a obsessão com o problema da liberdade e a questão, importantíssima na península italiana, dos exércitos mercenários⁴⁰², sobriariam notas suficientes no humanismo do norte para que se pudesse afirmar que ele ecoava fortemente seu congênere quatrocentista: a mesma preocupação pedagógica, originadora de tratados educacionais centrados na importância dos *studia humanitatis*; a mesma inquietação cívica dando forma tanto a tratados dirigidos aos monarcas (os “espelhos”) como àqueles voltados para todo o corpo político do reino; a mesma dedicação dos humanistas ao mister de aconselhamento dos reis, para o qual se sentiam capacitados graças ao conhecimento histórico e à habilidade de pensar de forma histórica.⁴⁰³ Como seus antecessores italianos, os humanistas do norte também se enxergavam como “médicos do corpo político” empenhados em tratar sua patologia mais aguda, a predominância dos interesses individuais ou facciosos sobre os interesses da

⁴⁰⁰ Sobre essa transição à qual Skinner faz referência, ver Skinner, *As fundações do pensamento político moderno*, p. 130.

⁴⁰¹ Para um resumo do método adotado por Skinner ver, além dos textos indicados acima (nota 4), SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, pp. 9-14. Para o contexto específico do pensamento de Erasmo, ver *ibidem*, pp. 211-80 (Parte III, “A Renascença do Norte”).

⁴⁰² SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, pp. 219-20.

⁴⁰³ SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, pp. 232-9.

comunidade; nesse processo, alguns autores teriam desenvolvido especial sensibilidade para as tensões sociais emergentes.⁴⁰⁴ As virtudes desempenhariam, nesse humanismo do norte da Europa, o mesmo papel outrora desempenhado por elas no humanismo italiano, com um diferencial no que diz respeito à importância da devoção, mais intensa no contexto norte-europeu.⁴⁰⁵ Para a determinação das qualidades fundamentais à condução do corpo político, também os humanistas do norte teriam dado primazia à posse das virtudes, ao invés da mera linhagem; como nos humanistas italianos, também para eles a nobreza derivava das virtudes e não do nascimento ou das riquezas.

Mas Skinner julga por bem, nesse ponto, salientar algumas especificidades desse humanismo nortista. Segundo nosso autor, a aceitação das virtudes como critério fundamental para a prática política se teria diluído, entre os humanistas do norte, por conta de um elevado apego à ordem social estabelecida. Assim, seu elogio da preponderância das virtudes seria neutralizado, na prática, pela noção de que estas se encontrariam preferencialmente na aristocracia. A análise de Skinner é sumariada por ele mesmo nos seguintes termos:

Tendo admitido que o governo deve ficar nas mãos de quem tem a maior virtude, e tendo afirmado que a máxima virtude reside nos nobres e fidalgos, disso extraem agora a conclusão óbvia e conveniente: a fim de se conservar a forma mais bem organizada de sociedade política, não devemos mexer nas distinções sociais existentes, mas, ao contrário, temos de conservá-las o melhor possível. Para colocar essa doutrina-chave nos termos em que a formulavam, eles dizem que a manutenção da “ordem” pressupõe a preservação dos “graus” [*degrees*] já existentes.⁴⁰⁶

Na sequência, Skinner alude a algumas citações de Shakespeare (*Troilus e Cressida*) que refletiriam essa concepção estática do sistema político, tomando o cuidado de afirmar que tal perspectiva não fora especificamente “elisabetana” – estando, efetivamente, já em crise no momento em que Shakespeare a enunciou – mas tivera sua “idade de ouro” na primeira metade do século XVI.⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, pp. 240-7.

⁴⁰⁵ SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, pp. 247-54.

⁴⁰⁶ SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p. 257. Para o argumento geral de Skinner, que se configura em tese importante a essa altura, ver pp. 256-9; ver também pp. 277-80 para sua concepção de Thomas More como principal crítico do pensamento humanista exatamente por se revelar, segundo Skinner, crítico dessa defesa humanista da “ordem”.

⁴⁰⁷ SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, pp. 257-8.

Skinner revela-se, aqui, bastante tendencioso. Ele afirma que as “implicações subversivas” do argumento que deriva a nobreza da virtude são neutralizadas pelos humanistas do norte a fim de “sustentar uma imagem hierárquica, em linhas gerais conforme à tradição, da vida política”. Pouco adiante, ele também fala de “imagens estáticas do sistema político”.⁴⁰⁸ Há que submeter tais expressões a crítica severa, porque elas são obviamente teleguiadas pela compreensão posterior e ideológica do autor, que muito naturalmente considera como valor positivo a dissociação entre virtude e nobreza; por outro lado, para falar em “imagens estáticas” do sistema político é necessário pressupor um dinamismo da vida política centrado na possibilidade da ascensão social e da participação nas estruturas de poder, algo ainda bastante novo para o humanismo norte-europeu da primeira metade do século XVI, ligado como estava a perspectivas de mundo solidamente estabelecidas e que não incluíam diretamente esses elementos ou que, se os incluíam, articulavam-nos com a tradição, como veremos. A generalização perpetrada por Skinner se torna tanto mais intolerável se considerarmos que, enquanto sua noção do humanismo norte-europeu como valorizador da nobreza e de sua supremacia serviria para descrever o pensamento de Guillaume Budé, ela é totalmente inadequada não apenas para descrever More, mas também para descrever o próprio Erasmo, que não poupava palavras para criticar a nobreza e chegou a afirmar desconhecer razões que o obrigassem a considerar esse gênero de homens superior aos sapateiros ou aos camponeses.⁴⁰⁹

Pode-se considerar também que Skinner, ao respigar referências comprobatórias em textos oriundos de diferentes locais e separados por décadas, acaba supervalorizando-as como evidências desse maior “conservadorismo” presente nos humanistas do norte. Neste aspecto particular, o método de Skinner pode se revelar uma armadilha se, ao propor a necessidade de um levantamento mais amplo do contexto intelectual de um período, não der atenção suficiente às especificidades contextuais. Boa parte dos argumentos de Skinner, no ponto em questão, toma como base uma obra de Lawrence Humphrey (c. 1527-1590), o tratado *The nobles, or Of nobility* (1563; edição original latina, 1560), tributário, segundo Skinner, da análise da “verdadeira

⁴⁰⁸ SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, pp. 256, 258.

⁴⁰⁹ Ver TRACY, James D. *The Politics of Erasmus: A Pacifist Intellectual and His Political Milieu*. Toronto: University of Toronto Press, 1978, pp. 63-4, 127 (com várias referências a Erasmo, More e Budé) e pp. 59-66 para a rejeição de Erasmo ao *ethos* da cavalaria.

nobreza” feita pelo português Jerônimo Osório em seus *Tratados da Nobreza Civil e Cristã*, de 1542.⁴¹⁰ Mas, qualquer que seja o uso que Humphrey faz de Osório, Skinner ao estabelecer a conexão com a obra do português não levou em conta a situação específica na qual esse texto foi gestado. De fato, para Osório a nobreza era fundamental para que fosse possível a existência, no mundo maculado pelo pecado, da ordem pretendida por Deus; mas é preciso salientar que ele escrevia num contexto onde já não se podia fundar a nobreza apenas na linhagem. A nobreza de sangue já não seria suficiente para suprir as demandas crescentes de um Império ultramarino em franca expansão; a manutenção das estruturas desse Império dependia também da nobreza togada, cuja ascensão se fazia por caminhos literários e jurídicos.⁴¹¹ Na concepção osoriana de nobreza, portanto, linhagem e virtude se mesclam não no sentido pretendido por Skinner (de que a virtude se acharia apenas na linhagem), mas em direção bastante diferente:

Sendo, portanto, manifesto que a nobreza tem nascimento e morte, não cabe dúvida que, assim como são quase exaltados ao céu com louvores aqueles que alcançam esse lustre de linhagem graças à sua virtude, assim também merecem grandemente a geral execração e ódio quantos aniquilam a nomeada que herdaram, manchando-se com a indignidade, e isto porque não lhes foi possível sentir o incitamento da virtude, que lhes era proposto, quer pelo exemplo dos maiores, quer pela propensão do sangue, visto que se achavam enleados com as ataduras da voluptuosidade e da torpeza.⁴¹²

Fica claro que o “lustre de linhagem” pode ser atingido “graças à virtude”, ou seja, de forma independente do nascimento; por outro lado, a “nomeada” herdada a partir da linhagem também pode ser execrada quando seus detentores não dão atenção ao “incitamento da virtude”. Pela virtude alguém se torna digno de ser contado entre os “maiores”, enquanto pela falta de virtude o nome dos “maiores” pode ser vilipendiado.

⁴¹⁰ Jerônimo Osório (1506-1580) publicou os cinco livros dos *De nobilitate Ciuili et Christiana* em 1542 (na p. 256, Skinner cita incorretamente a data de publicação como sendo 1552). Muito divulgada, a obra teve tradução inglesa publicada em Londres no ano de 1576. Ver OSÓRIO, Jerônimo. *Tratados da Nobreza Civil e Cristã*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1996.

⁴¹¹ COELHO, Maria Helena da Cruz. “Na barca da conquista. O Portugal que se fez caravela e nau”. In NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 123-43, esp. p. 135; TOLEDO, César de Alencar Arnaut de. “Pedagogia e Política nos *Tratados de Nobreza Civil e Cristã* de Jerônimo Osório da Fonseca”. *Acta Scientiarum* 28, 1 (2006): 73-9.

⁴¹² OSÓRIO, *Tratados da Nobreza Civil e Cristã*, p. 125 (“Tratado da Nobreza Civil” II, 6).

Os limites da linhagem aparecem também claramente sublinhados em outra passagem capital, agora no livro I do “Tratado da Nobreza Cristã”. Ao ressaltar o papel da virtude, entendida como a aspiração ao Sumo bem, Osório escreve:

Toda a nobreza que não tiver seu berço nesta divina virtude, tenha muito embora uma aparência ilustre, não passa de ser vã e caduca, nem de modo algum a podemos condecorar com o título de genuinamente preclara. E não cabe qualquer dúvida de que a linhagem, na qual luziu semelhante espécie de virtude celeste, não tanto cumpre ajuizá-la como procedendo da raça humana, quanto nascida de origem divina.⁴¹³

Semelhante valorização da virtude não dista muito das construções típicas do humanismo quatrocentista italiano. Obviamente, ela responde a dinamismos próprios da realidade lusitana, assim como a obra de Osório já parece respirar ares muito típicos do clima que predominará em Portugal a partir da segunda metade do século XVI e no qual as permanências humanistas saberão muito ao confessionalismo católico.⁴¹⁴ Mas este excursus por aquela que teria sido, segundo Skinner, uma fonte (portuguesa) para o pensamento de um humanista inglês talvez não tenha sido inútil na medida em que nos permitiu ver, na aplicação da metodologia da escola contextualista, uma fraqueza de ordem contextual que compromete, em princípio, as avaliações que desenvolve sobre o humanismo norte-europeu.

A falta de atenção contextual também se nota, na argumentação de Skinner, pela aceitação algo acrítica que ele faz dos discursos que analisa. Segundo ele, essa identificação entre nobreza e virtude estaria presente no ataque desferido por John Skelton (c. 1460-1529) ao cardeal Wolsey: este teria sido inçado de sua “gordurosa genealogia” pelas mãos do rei a uma posição imprópria à sua origem.⁴¹⁵ Temos o direito de pressupor em Skelton um autêntico preconceito acerca das origens de Wolsey, mas seria aceitar ingenuamente seu argumento limitarmos a isso sua antipatia pelo cardeal; certamente outras razões, mais pedestres, podem ter se valido, retoricamente, desse argumento das “origens”. Além disso, Skinner nada nos diz sobre a reconciliação

⁴¹³ OSÓRIO, *Tratados da Nobreza Civil e Cristã*, p. 161 (“Tratado da Nobreza Cristã”, I, 5).

⁴¹⁴ Seria possível conjecturar, caso houvesse aqui espaço, o quanto esse apreço pela ordem em Osório refletia novos estímulos que, algumas décadas depois, dariam forma específica às perspectivas da “segunda escolástica”. Ver abaixo, pp. [Capítulo 8, c. nota 49].

⁴¹⁵ SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p. 258, citando John SKELTON, *The complete poems*. Londres: Philip Henderson, 1931, pp. 353, 355.

ocorrida entre Skelton e Wolsey e que se deu pouco antes de 1523.⁴¹⁶ De toda forma, não se pode aceitar uma declaração desse tipo como emblemática da maneira de pensar do humanismo quinhentista norte-europeu.

Não há razão para negar o papel, central, que Osório atribui à nobreza, nem para diminuir a importância que Humprehey ou Skelton certamente tributavam às linhagens; as especificidades da nobreza lusitana e das linhagens nobres do norte da Europa é que precisam ser comparadas à realidade específica das cidades italianas onde o humanismo cívico e sua ideologia de valorização da virtude foram gestados, de forma que possamos dar os devidos descontos. O que não é permissível, todavia, é a criação de uma oposição sumária, nesse item, entre humanismo nortista do Quinhentos e humanismo italiano quatrocentista, principalmente se essa oposição embutir, contra o primeiro, a acusação de ser mantenedor da ordem social estabelecida. Porque, ao fim e ao cabo e respeitadas as diferenças de cada contexto, todos esses humanismos estiveram ligados às suas próprias tradições e foram, de uma forma ou de outra, seus defensores.⁴¹⁷

A relação dos humanistas do norte (e, em nosso caso, especialmente de Erasmo) com a “ordem social estabelecida” precisa ser considerada, mas numa chave diversa da proposta por Skinner. Precisamos nos esforçar por compreender a maneira pela qual esses humanistas entenderam as relações sociais e, no meio delas, o papel efetivo da nobreza. Mas para tanto, deveremos abrir mão de qualquer modelo preconcebido que aquilate os atores presentes nesse cenário em termos de “agentes dinâmicos” ou de defensores da “ordem estática”. Carregados de juízos de valor, esses termos precisam ser deixados de lado para que compreendamos como esse humanismo encarava a vida cívica.

Após considerar como específico do humanismo norte-europeu esse maior atrelamento às ordens sociais “estáticas”, Skinner prossegue, mostrando que a própria educação foi vista, nesse contexto, como instrumento para a afirmação do *status quo*.

⁴¹⁶ Sobre John Skelton, ver EVANS, Maurice. “John Skelton and the Tudor poetry”. In _____. *English Poetry in the Sixteenth Century*. New York: W. W. Norton and Co., 1967, pp. 39-60.

⁴¹⁷ Por razões de economia desta pesquisa, deixo de comentar aqui a análise que Skinner faz de Thomas More como crítico do humanismo nesse ponto específico. De resto, trata-se de questão bastante polêmica, em função da enorme polissemia de que More dotou sua *Utopia*; tanto que opiniões bastante abalizadas apontam em direção totalmente diversa e vêem em More um defensor das antigas relações comunitário-corporativas, ameaçadas pelas transformações econômicas de seu tempo.

Era comum, segundo Skinner, que a aristocracia fosse exortada, através dos vários tratados pedagógicos, a encaminhar seus filhos para os estudos, o que evitaria a ascensão de elementos menos dignos, porém mais bem preparados. O exemplo emblemático seria Edmund Dudley, cuja *Árvore da República*, de 1509, conteria um veemente apelo nesse sentido.⁴¹⁸ Finalmente, o humanismo norte-europeu se teria caracterizado por uma crítica bastante acerba em relação à guerra, mesmo aquela considerada “justa”.⁴¹⁹ Isso significaria, principalmente, a rejeição de temas caros ao humanismo cívico: o ideal do cidadão armado (contra o assalariamento de mercenários), a tópica da luta pela liberdade cívica e a busca por honra e glória.

Enquanto Mesnard procura nos apresentar um Erasmo que, do ponto de vista político, constrói um sistema (ainda que, como ele concede, incompleto), Quentin Skinner dilui a figura e a própria importância do esforço erasmiano em meio aos inúmeros outros textos do período: sem dúvida, Erasmo se destaca como inspirador de toda uma linha de conselheiros, os quais repetirão, por exemplo, seus avisos contra o perigo representado pelos bajuladores; sem dúvida, Erasmo indica um caminho importante, a preocupação com a questão pedagógica que assinalará como principal forma de instrução do príncipe os *studia humanitatis*. Mas a especificidade do pensamento político erasmiano desaparece no meio desse cenário amplo e complexo.⁴²⁰ Sobretudo, os elementos que mereceriam maior exame enquanto indicadores das concepções cívicas de Erasmo, da maneira específica pela qual esse humanismo lidou com a questão importantíssima da existência social, do sentido e das formas do governo político, desaparecem engolfados numa simplificação – o humanismo como defensor da “ordem estática” – sumamente descaracterizadora.

3.2 De Renaudet a James Tracy: Erasmo e a observação perspicaz da realidade

Enquanto a história do pensamento político oscila, no que diz respeito às concepções cívicas do humanismo erasmiano, entre o ímpeto sistematizador de Mesnard e a diluição “contextual” de Skinner (metodologicamente mais adequada, porém conduzida neste

⁴¹⁸ SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, pp. 261-2.

⁴¹⁹ SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, pp. 263-7.

⁴²⁰ SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, pp. 235, 259-60.

particular de forma tendenciosa), as investigações mais ligadas à história social ou cultural quiseram reconhecer cedo em Erasmo alguma perspicácia para as questões relativas ao complexo político-econômico. Num pequeno texto de 1936 chamado “Érasme économiste”, A. Renaudet considerava que os testemunhos de Erasmo sobre assuntos econômicos mereciam a atenção do historiador, que se via diante de um humanista não estranho aos temas complexos da política de seu tempo, conhecedor de atividades econômicas recentes como a indústria gráfica e que privava do convívio de figuras ligadas à alta burguesia de Antuérpia e de Veneza.⁴²¹ Não haveria em Erasmo, por exemplo, uma aversão fundamental aos juros, que ele distinguia da usura. Seu humanismo cristão se expressava, sem dúvida, na denúncia que fazia dos lucros enquanto finalidade suprema, e nesse particular tornavam-se seus alvos tanto os monopólios de produtos, com a consequente elevação dos preços das mercadorias, quanto as iniciativas coloniais, através das quais a propaganda da fé se convertia em pilhagem.⁴²² Erasmo defendia uma política fiscal estimuladora das atividades produtivas básicas (em especial a agricultura) e que desonerasse os gêneros de primeira necessidade (grãos, vinho, farinhas), com o poder público exercendo um papel tutelar no que respeita ao controle de preços, à supervisão de pesos e medidas, ao zelo pela sanidade da moeda e à resistência aos cartéis. Essa política também deveria ensejar um modo de vida mais saudável na república, estimulando a sobriedade através da taxaçoão de produtos supérfluos e que, por sua natureza vã, serviam apenas para estimular a cobiça e incentivar a desigualdade.⁴²³

Não é difícil perceber, a partir dos dados coligidos por Renaudet, que Erasmo, como seria natural, relacionava intimamente as questões econômicas e políticas. A rigor, o título do artigo de Renaudet comporta uma inexatidão, visto que, apesar de externar preocupações de natureza econômica, Erasmo jamais as pensou isoladamente, dissociadas do quadro mais amplo que abarca, numa perspectiva distinta, a totalidade do corpo social. Tais preocupações nos permitem, portanto, vislumbrar algo de suas concepções cívicas. De acordo com Renaudet, ele privilegiava as “cidades laboriosas” que, sob domínio laico, produziam riquezas e articulavam uma variegada vida social,

⁴²¹ RENAUDET, Augustin. “Érasme économiste”. In LAVAUD, Jacques (org.). *Mélanges offerts à Abel Lefranc par ses amis et ses élèves*. Genève: Librairie Droz, 1936, pp. 130-41, aqui pp. 130-1.

⁴²² RENAUDET, “Érasme économiste”, pp. 134-5.

⁴²³ RENAUDET, “Érasme économiste”, pp. 139-40.

enquanto nos domínios eclesiásticos verificava-se um franco atraso. Essa realidade laica e laboriosa era justamente o contexto do norte dos Países Baixos e especialmente o de sua Holanda natal, tido pelo humanista como modelar: nessa região, a essa altura menos afetada pelos intercâmbios comerciais europeus e ainda imune ao tráfico colonial, onde alguns poucos centros urbanos de expressão eram rodeados de uma infinidade de pequenas cidades, era possível uma existência burguesa a custos relativamente baixos, graças às importações fáceis, à agricultura e à pecuária. Esse teria sido o cenário típico do ideal erasmiano que, nota-se, não correspondia exatamente ao dos grandes comerciantes de Antuérpia. Apesar de não condenar as novas iniciativas econômicas (“O Cristo não proibiu a atividade engenhosa, mas o desejo tirânico pelo ganho”) ou a própria prática dos juros, ele entendia que tais esforços poderiam distorcer significativamente as relações humanas na medida em que a força econômica traria o incremento da força política e, com isso, o desejo de expansão do poderio militar. Sua defesa das liberdades cívicas não se prestava a ensejar a ação independente e descontrolada dos comerciantes, o que fica claro a partir de suas posturas fiscais. Era, nesse sentido, muito mais uma defesa de práticas pertencentes às antigas tradições urbanas.⁴²⁴

Não se pode dizer que o olhar de Erasmo fosse totalmente incapaz de perscrutar a realidade de seu tempo. Ele notou com acerto o caráter periférico já apresentado então, a leste, pelo arco geográfico que vai da Frísia ao Luxemburgo, e também acertadamente atribuiu esse atraso à grande concentração das terras nas mãos do clero. De fato, no tempo de Erasmo cerca de três quartos das áreas rurais de Tournais e de um quinto a um quarto das áreas rurais da Frísia e de Ommelanden de Groningen eram propriedade eclesiástica, com o comprometimento da mão de obra de milhares de camponeses; as indústrias em Hainaut e Artois, por sua vez, eram em média seis vezes menores do que

⁴²⁴ RENAUDET, “Érasme économiste”, pp. 131, 134, 139-41. A citação feita por Renaudet (p. 134) é do *Conuiuium religiosum*, onde lemos: “Christus non interdixit industriam, sed sollicitudinem” (ver ASD I, 3: 260; o texto de LB I: 686D, usado por Renaudet, não apresenta aqui qualquer variante textual). No meu entender a tradução “le désir tyrannique du gain” para “sollicitudo” é inadequada; “preocupação ansiosa” seria uma tradução mais apropriada (LAFONT: 258 traduz como “souci”, “cuidado”). Todavia, o contexto da citação no *Conuiuium religiosum* trata dos aspectos positivos do trabalho e de como o engenho e seus resultados não deveriam ser confundidos com a mera avareza. Assim, apesar da tradução, a citação feita por Renaudet é pertinente ao seu argumento. Para as críticas de Erasmo ao atraso observado nos domínios laicos e às propriedades alienadas para fins religiosos, ver TRACY, James D. *Erasmus of the Low Countries*. Berkeley: University of California Press, 1996, p. 24 e nota 40 p. 223.

as de Flandres e Brabante.⁴²⁵ Mas essa percepção acurada combinava-se, no humanista, com certa tendência à idealização, algo que Renaudet não acusa apropriadamente. O quadro um tanto idílico de uma Holanda ainda distanciada das principais práticas comerciais da época não parece veraz; vale observar que o próprio Erasmo nunca retornou ao seu torrão natal, o que nos permite relativizar qualquer imagem que ele nos forneça do condado da Holanda. Efetivamente, Flandres, Brabante e Holanda tornaram-se, na primeira metade do século XVI, as regiões mais desenvolvidas dos Países Baixos e, no caso do Brabante e da Holanda, isso teve ligação direta com o comércio marítimo (uma relativa estagnação observada nas cidades holandesas envolvidas em atividades industriais a partir das duas últimas décadas do século XV foi compensada pelo crescimento extraordinário das cidades marítimas). Somando-se a essas províncias a vizinha Zelândia, o cômputo demográfico dessas regiões em franco desenvolvimento chegou, em 1550, a três milhões de pessoas; treze das quinze maiores cidades neerlandesas localizavam-se ali. Cidades da Holanda como Haarlem, Delft, Gouda, Amsterdam, Rotterdam e Leiden dobraram a população entre 1400 e 1520.⁴²⁶ Erasmo foi bastante arguto para perceber que a sociedade neerlandesa, tornada nesse verdadeiro cadinho de crescimento e de transformação, dependia das importações de gêneros alimentícios para sobreviver (e essa percepção motivou sua defesa de uma política fiscal que isentasse os gêneros de primeira necessidade). Realmente, boa parte das terras agriculturáveis era dedicada a produções dirigidas à indústria têxtil e a produção agrícola local não conseguia atender à demanda por comida. Mas o humanista não pode prever os desdobramentos infelizes a que deveria conduzir essa dependência das importações quando, na segunda metade do século XVI e em parte por conta da conjuntura europeia, o aumento do preço dos grãos lançou os Países Baixos numa severa crise.⁴²⁷

Nem “economista” nem “teórico político” à maneira de Mesnard: reconstruir em qualquer um desses sentidos o pensamento erasmiano é impossível porque, a par de suas preocupações humanistas que fugiam à severa delimitação dessas esferas, havia em Erasmo uma atenção toda voltada para a idealização globalizante. Como humanista, ele

⁴²⁵ DE SCHEPPER, Hugo. “The Burgundian-Habsburg Netherlands”, pp. 512-3.

⁴²⁶ DE SCHEPPER, Hugo. “The Burgundian-Habsburg Netherlands”, pp. 511-2; TRACY, James D. *Holland under Habsburg Rule, 1506-1566. The Formation of a Body Politic*. Berkeley: University of California Press, 1990, pp. 21-33.

⁴²⁷ DE SCHEPPER, Hugo de. “The Burgundian-Habsburg Netherlands”, p. 525.

não conseguia pensar senão em termos globais; suas soluções cívicas, como veremos, nunca visavam menos do que a totalidade da *respublica christiana*. Nesse sentido, ele era incapaz da dissociação entre fé, moral e política que já era visível em outros autores de seu tempo. Mas, ao contrário do que se poderia imaginar, esse enfoque humanista não o tornava insensível à realidade imediata. Ele era capaz de grande acuidade na identificação de problemas centrais e conseguia canalizar as inquietações de determinados segmentos da sociedade; sua miopia, contudo, o impedia de acompanhar os desdobramentos mais longínquos dessas tendências ou mesmo de abarcar o quadro total da sociedade de seu tempo sem distorcê-lo.

Tal sensibilidade para inquietações e problemas imediatos e, paralelamente, essa inabilidade para abarcar todos os aspectos de um cenário que se tornava cada vez mais complexo, podem ser medidas através de um episódio importante e, para Erasmo, de memória algo incômoda. Por sugestão de Erasmo Schets, banqueiro de Antuérpia que se insinuara num relacionamento epistolar com o humanista e passara a servi-lo em assuntos de câmbio, Erasmo decidiu dedicar uma de suas obras, as *Chrysostomi Lucubrationes* (uma coletânea de sermões de São João Crisóstomo até então nunca traduzidos para o latim), ao rei de Portugal, D. João III. Auxiliado por Schets, que mobilizou seus altos contatos na feitoria portuguesa de Antuérpia, Erasmo informou-se sobre a dinastia portuguesa, inteirou-se dos principais aspectos da expansão marítima daquele reino e compôs, em sete páginas de elegante texto latino, um belo elogio do falecido rei D. Manuel e de seu filho e sucessor.⁴²⁸ Bataillon,⁴²⁹ que analisa detidamente

⁴²⁸ ERASMO. *Diui Ioannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani & diui Athanasii Alexandrini Archiepiscopi lucubrationes aliquot non minus elegantes quam utiles, nunc primum uersae & in lucem aeditae per Des. Erasmus Roterodamum*. Basileae: Apud Ioan. Frobenium, 1527. Esta edição será citada doravante como *Chrysostomi Lucubrationes*. A epístola dedicatória “Ao sereníssimo Rei lusitano, João, terceiro do nome, filho de Emanuel”, datada de 24/3/1527, ocupa sete páginas dessa edição (logo após o colofon e o catálogo das obras incluídas no volume), numeradas como *a* [*a*^v], *a3* [*a3*^v], *a4* [*a4*^v], [*a5*]. Insiro as numerações entre colchetes, omitidas no texto impresso, para facilitar a referência.

⁴²⁹ BATAILLON, Marcel. “Erasme et la Cour de Portugal”. In _____. *Études sur le Portugal au temps de l’humanisme*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1952, pp. 49-99, aqui p. 75. Bataillon resume o argumento da carta e traduz apenas alguns trechos mais importantes, sem oferecer no caso deste documento o texto latino. Para o papel desempenhado por Erasmo Schets (são possíveis também as leituras “Schetz” e “Schechter”), ver em especial as pp. 52-61, 70-2, 86-91. Oriundo de Maastricht e tendo estabelecido em Antuérpia a casa *Erasmus Schetz ende Sonen* (“Erasmo Schetz e Filhos”), mercador e banqueiro com fortes relações com os tratos coloniais de Espanha e Portugal, homem de amplas posses que chegou a hospedar o imperador Carlos V de passagem por Antuérpia em 1539, Schets foi empreendedor ousado, tendo adquirido em 1534 um dos primeiros engenhos de açúcar operados no Brasil (o famoso engenho São Jorge dos Erasmos, em São Vicente, que permaneceu sob

esse documento, observa que Erasmo forneceu em seu texto, como explicação para a expansão portuguesa, a versão oficialmente veiculada pela feitoria de Antuérpia: o objetivo da Coroa portuguesa era livrar a costa africana dos piratas bárbaros que ameaçavam a navegação; não havia qualquer intenção de rapina, tanto que nenhum outro benefício material teria sido derivado da conquista dessas grandes praças de África, exceto o ressarcimento das despesas de ocupação; de passagem, os portugueses faziam desse avanço ocasião para propagar a fé cristã.⁴³⁰

Essa versão totalmente edulcorada da expansão portuguesa ao longo da costa africana e em direção à Índia, feita a partir do ideário oficial, tinha amplas condições de agradar à corte portuguesa. Obviamente está longe de refletir a violência embutida nesse processo, bem como os interesses materiais que lhe serviram de estímulo.⁴³¹ Mas

controle da família Schets por vários anos). Sobre Schets, ver o excelente artigo de GODIN, André. "Erasmus et son banquier". *Revue d'histoire moderne et contemporaine* XXXIV (1987): 529-52; sobre o engenho São Jorge dos Erasmos, mas sem mencionar a ligação de Schets com nosso humanista, ver SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, pp. 33 (menciona as variantes na grafia do nome), 68. Ver também LAGA, Carl. "O engenho dos Erasmos em São Vicente: Resultado de pesquisas em arquivos belgas". *Estudos Históricos* 1 (1963): 13-43; STOLS, Eddy. "Um dos primeiros documentos sobre o Engenho dos Schetz em São Vicente". *Revista de História* 76 (1968): 407-19.

⁴³⁰ "Deinde quod ab urbe Cepta, quae est ad Herculeas columnas, usque ad Sinas Indiae ciuitatem uastissimum pelagus antehac ob incursionem barbarorum prorsus innauigabile, suis praesidijs ingenti Christianae ditionis emolumento, adeo pacatum reddidit, ut uix alio in mari nostris sit nauigatio tutior, obiter & Christianae religionis propagandae negotium agens, sparso uarijs in locis Catholicae pietatis seminario. Quod quo felicius latiusque propagetur, prouidit & illud singularis uiri sapientia, ne qua uictoriam ex barbaris partam praedandi suspitio corrumpere. Siquidem ex octo magnis Africae ciuitatibus, quas ideo tui maiores redegerunt in suam ditionem, quod ex his potissimum erumpentibus, & huc sese recipientibus piratis, nulli in Indiam esset tuta nauigatio, ferunt ad uos nihil emolumenti redire, nisi quantum tuendae ditioni impenditur". ERASMO, "Serenissimo Lusitaniae Regi Ioanni", in _____, *Chrysostomi Lucubrationes*, fl. a. ("Então, a partir da cidade de Ceuta, que está junto às Colunas de Hércules, até Sinas, cidade da Índia, graças às suas guarnições e para o bem maior da cristandade, [D. Manuel] pacificou um vastíssimo oceano até então fechado à navegação pelas incursões dos bárbaros, de tal modo que hoje não há outra via mais segura para nossos navegadores; de passagem, serviu à propagação da religião cristã, espalhando em vários locais a sementeira da piedade católica. Para que tal propagação fosse mais fácil e ampla, proveu a sabedoria desse homem singular que a vitória obtida sobre os bárbaros não fosse corrompida por qualquer suspeita de rapina. Assim, das oito grandes praças de África que seus antepassados conquistaram, visto que delas preferencialmente irrompiam e nelas se refugiavam os piratas por causa dos quais ninguém tinha navegação segura para a Índia, se diz que nenhum lucro foi tirado senão o que se gastou com a ocupação").

⁴³¹ Para uma síntese acurada sobre a expansão portuguesa e a lenta construção de seu império marítimo baseado nos monopólios de especiarias, ver BOXER, Charles R. *O império marítimo português, 1415-1825*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 31-53 ("O ouro da Guiné e Preste João") e pp. 54-79 ("A navegação e as especiarias nos mares asiáticos").

Erasmus não se absteve de incluir, na sequência de seu prefácio, uma menção ao delicado tópico dos monopólios de especiarias. A passagem é de especial importância:

Oxalá um tão insigne benefício que se deve a vós não o corrompam os monopólios de alguns, por causa dos quais, segundo ouço, parece que mesmo se tornando a importação mais fácil, todavia o preço dos gêneros não apenas não diminui, mas ao contrário, aumenta bastante; por exemplo, o açúcar, trazido até nós não só mais caro mas também de qualidade inferior.⁴³²

Como Bataillon observa, Erasmus captou muito bem a impopularidade de que gozavam os monopólios portugueses, especialmente o do açúcar, na década de 1520 e que levou o próprio papa a dirigir um breve ao rei português no qual abordava o problema.⁴³³ A inclusão desse assunto num escrito que, na qualidade de epístola dedicatória, tinha como finalidade atrair para o humanista algum benefício da parte do soberano português, coloca em dúvida o senso de oportunidade de Erasmus; talvez ele, sempre preocupado em não aparentar bajulação, tenha procurado equilibrar com a crítica os elogios anteriores, ou talvez simplesmente tenha sucumbido à precipitação de que várias vezes acusou sua própria pena.⁴³⁴ O fato significativo, todavia, é que a crítica, ao mesmo tempo em que assume a existência de mecânicas subjacentes ao comércio de especiarias, desde longa data praticado pela via de monopólios, e expressa sobre o tema o ponto de vista de um segmento da sociedade neerlandesa não diretamente envolvido nesse comércio, evidencia também amplo desconhecimento das ligações íntimas existentes naquele momento entre a Coroa portuguesa e tais monopólios.

Bataillon, que não explora esse ponto, prefere afirmar que Erasmus, amante do equilíbrio, não poderia mencionar os aspectos positivos decorrentes das navegações portuguesas sem, também, deixar claro o impacto negativo dos monopólios sobre os consumidores, assim como não poderia contentar-se com a expansão quantitativa do cristianismo sem lamentar a ausência de um progresso semelhante em termos da pureza

⁴³² “Atque utinam hoc uestrum tam insigne beneficium, non corrumpere quorundam monopolia, per quos, sicut audio, sit, ut quum multo commodior sit importatio, tamen precio rerum adeo nihil decesserit, ut multum etiam accreuerit, quaedam autem, ueluti saccarum, corruptiora quoque non modo chariora perferantur ad nos”. ERASMO, “Serenissimo Lusitaniae Regi Ioanni”, in _____. *Chrysostomi Lucubrationes*, fls. a-a^v.

⁴³³ BATAILLON, “Erasmus et la cour de Portugal”, pp. 75, 85. O breve papal, datado de 9/4/1524, é citado por Bataillon (p. 85) a partir do *Corpo diplomático português*, tomo II (1518-1533), p. 210.

⁴³⁴ Ver TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 175-6 e a correspondência erasmiana relacionada nas notas 3 e 4 da p. 271 (onde se faz também referência ao episódio dos monopólios).

da fé dos conquistadores.⁴³⁵ O próprio Erasmo, contudo, justificou-se posteriormente afirmando que fora induzido ao erro pelas informações que recebera “a partir de um certo português” (“*a Lusitano quodam*”).⁴³⁶ Intriga-nos o fato de Schets, que conhecia bem os trâmites desses mercados⁴³⁷, não haver alertado para os riscos da declaração de seu amigo; tanto mais que a sugestão da dedicatória partira dele e dele também fora a iniciativa de contatar a feitoria portuguesa em Antuérpia, que se encarregou da remessa do livro ao rei. Não é impossível que Schets não tenha lido o texto tempestivamente ou, se o leu, não o tenha compreendido de forma adequada.⁴³⁸ Pelo detalhado levantamento epistolar realizado por Bataillon percebemos que, entre a carta dedicatória de 1527, que Erasmo escreveu na confiança de agradar ao monarca português e suscitar algum dom em retribuição, e a correspondência de 1533 enviada a Góis, quando as razões do fracasso já apareciam claras para o humanista, há um intervalo razoavelmente longo no

⁴³⁵ BATAILLON, “Erasme et la cour de Portugal”, p. 84: “Notre philosophe voit bien l’essor commercial qui résulte des navigations, mais, habitué qu’il est à faire une juste balance des biens et des maux, il voit aussi les méfaits du monopole neutraliser ce bienfait pour les consommateurs. De même, l’ouverture de nouveaux domaines au christianisme marque un progrès, au moins apparent, vers l’unification du monde sous une seule foi. Mais que vaudra ce progrès en quantité si le christianisme des conquérants ne progresse pas en pureté? Qu’on ne demande pas à cet homme, uniquement épris d’équilibre intérieur et de paix universelle, tout occupé à prêcher la victoire sur les passions, des dithyrambes en l’honneur d’une épopée où la violence, la soif du gain et l’ambition aventureuse se mêlent à la méthode et au savoir”. Para a necessidade de trabalhar pela pureza da fé, o papel determinante da pregação nesse desafio e o elogio de D. João como êmulo do imperador Arcádio (que trouxe João Crisóstomo a Constantinopla num período caracterizado por Erasmo como de decadência da pregação cristã), ver ERASMO, “Serenissimo Lusitaniae Regi Ioanni”, fls. *a3^v*-*a5*.

⁴³⁶ BATAILLON, “Erasme et la cour de Portugal”, p. 88, citando a *Ep* 2846 de Erasmo a Damião de Góis (de 25/7/1533): “Si quando inciderit opportunitas, rogo excuses illam praefationem meam in Chrisostomum. Eram multis uerbis diligenter instructus a Lusitano quodam, sed mendose” (“Quando se apresentar oportunidade, rogo-te que peças desculpas [ao rei] por esse meu prefácio a Crisóstomo. Eu fora diligentemente informado, com muitas palavras, por um certo português, mas de forma defeituosa”).

⁴³⁷ Além dos negócios e das relações particulares do banqueiro, vale lembrar que o sogro de Schets foi o primeiro comerciante neerlandês a revender as especiarias portuguesas nos territórios alemães. Ver Godin, “Erasme et son banquier”, p. 531.

⁴³⁸ A darmos crédito ao juízo de André Godin, o latim de Schets não era especialmente correto (ver GODIN, “Erasme et son banquier”, pp. 530, 533 nota 24 e 546 nota 101; o próprio Erasmo manifestou-se sobre o latim de Schets, em carta a um terceiro: “Seu latim não é excelente, mas sua lealdade é perfeita”. Ver, para esta citação, *ibidem* p. 537, onde Godin cita a *Ep* 1862 a Jean de Hondt); por outro lado não é fortuita a ideia de que o banqueiro, ocupadíssimo, não tenha tido tempo de ler a dedicatória. Para as apologias do banqueiro a propósito de suas limitações no cultivo das letras, ver o fecho da *Ep* 1541, de Schets a Erasmo (30/1/1525): “Perdoa, eu te peço, esta pena tão bárbara que, fora de minha oficina de mercador e do labirinto de meus negócios, não tem o costume de escrever” (citado por GODIN, *ibidem* p. 535).

qual Erasmo permaneceu perplexo em função do silêncio absoluto de D. João III.⁴³⁹ É de se supor que, na mais suave das hipóteses, Erasmo minimizou o impacto que sua crítica aos monopólios teria sobre o rei. À parte a sinceridade e o amor do humanista pelo equilíbrio, o episódio revela sem dúvida inaptidão de sua parte para compreender os desdobramentos de uma economia-mundo em construção que fugia aos padrões tradicionais.⁴⁴⁰

Toda essa questão é significativa para nossos propósitos no momento, em especial pelo fato de que a solução que Erasmo propunha para os abusos dos monopólios era de natureza *política*. “Mas talvez, finalmente, a autoridade dos príncipes imporá moderação à ganância dos comerciantes”⁴⁴¹, assim ele conclui a observação polêmica acerca dos monopólios. Como será frequente na maneira erasmiana de encarar as questões cívicas, os príncipes aqui aparecem como garantes de um equilíbrio indispensável. Mas seriam as concepções políticas de Erasmo tão falhas quanto seu conhecimento das redes mais amplas que, então, teciam numa única trama comércio, governos, poderio militar e expansão da fé cristã? Seriam elas mais devedoras de seu apego à idealização moralizante do que à observação da realidade?

Nosso percurso nos permite, neste momento, um rápido balanço. Há nas concepções cívicas de Erasmo demasiadas lacunas para que possamos falar delas como um pensamento político teoricamente bem articulado; mas há também, sem dúvida,

⁴³⁹ BATAILLON, “Erasme et la cour de Portugal”, pp. 79-94. Pela carta de Schets a Erasmo (*Ep* 2243 de 13/12/1529) percebemos que o próprio Schets lamenta o fato de Erasmo não ter recebido qualquer resposta, mas afirma que, com o falecimento de um contato de confiança na corte portuguesa, não tinha condições de averiguar as razões desse silêncio. Em 29/8/1530, Erasmo comunica a Schets ter sabido, através de “certo jovem português bastante notável” (“*Lusitanus quidam iuuenis egregius*”, p. 82; Bataillon acredita tratar-se do humanista português Marcial de Gouvea), que a causa do silêncio estava em informações incorretas sobre a família do rei e no fato de que a alusão ao monopólio havia provocado tamanho desagrado que não se ousou apresentar a obra a D. João. A reação de Erasmo, cuja intenção está documentada na mesma carta a Schets, foi excluir a carta dedicatória da nova edição de Crisóstomo a aparecer em 1530 pela oficina de Froben.

⁴⁴⁰ Para a compreensão do complexo cenário econômico desse período ver BOXER, *O império marítimo português, 1415-1825*; WALLERSTEIN, Immanuel. *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Tradução. México: Siglo Veintiuno, 1979 (vol. I); BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo*. Tradução. São Paulo: Martins Fontes, 3 vols., 1995; SCHWARTZ, *Segredos internos*, pp. 21-38. Godin refere-se, de passagem, à “miopia econômica” de Erasmo; seu artigo contém interessantes referências à maneira pela qual o humanista precisava ser instruído por Schets nessas questões. Ver GODIN, “Erasme et son banquier”, pp. 551, 543-4.

⁴⁴¹ “Sed horum auariciae fortassis aliquando principum autoritas modum imponet”. ERASMO, “Serenissimo Lusitaniae Regi Ioanni”, in _____. *Chrysostomi Lucubrationes*, fl. a^v.

especificidades que não nos permitem mergulhá-las no oceano indistinto de um humanismo “nortista” meramente aristocrático. Para historiadores como Renaudet e Bataillon, nosso humanista certamente tem diante dos olhos as vivas problemáticas de seu tempo e a própria economia é matéria que acaba por receber sua atenção; mas isso, a meu ver, deve ser bastante relativizado. É como humanista que ele visualiza esse cenário e o faz de forma muito dependente de um conjunto estrito de pressupostos ético-morais e de tópicos literários, não obstante o enorme talento de seus discursos e a perspicácia de algumas observações.

James D. Tracy é um historiador plenamente consciente dos limites que as perspectivas historiográficas mais recentes enxergam em abordagens como a de Mesnard. Formado durante a voga pós-estruturalista, com seu apagamento do autor e seu questionamento radical das possibilidades efetivas de comunicação através da escrita, Tracy sabe que é a própria intencionalidade do autor, a par da possibilidade de se deduzir coerentemente de seus escritos uma opinião que possa ser considerada como autorizada, que se encontra sob ataque. Ele procura responder a esse radicalismo crítico através de uma abordagem “gadameriana”, que aceita como viável a reconstrução do pensamento de um autor de forma que, na impossibilidade de se conhecer sua mente, ao menos se consiga recuperar o contexto e os pressupostos que estruturaram seu pensamento. Com isso, Tracy ocupa um lugar importante entre os historiadores que, desconfiando do caráter por demais sofisticado de muito da abordagem pós-estruturalista, procuram retornar ao exercício do juízo histórico sobre “provas” e “evidências” sem, obviamente, recair nas antigas tentações de totalidade, neutralidade e objetividade.⁴⁴²

⁴⁴² TRACY, James D. *Erasmus of the Low Countries*, cit.; _____. *The Politics of Erasmus*, cit. Na síntese a seguir ocupo-me principalmente dessas duas obras de Tracy. Há um trabalho anterior a estes, onde Tracy pela primeira vez sintetizou sua compreensão acerca do humanista e sua obra, que infelizmente não pude consultar (TRACY, James D. *Erasmus: The Growth of a Mind*. Geneva: Librairie Droz, 1972). Para a menção às formulações pós-estruturalistas e a opção de Tracy por um aporte “gadameriano”, ver TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 2, 176, 183-4; _____. “Erasmus among the Post-Modernists: *Dissimulatio*, *Bonae Literae* and *Philosophia Christi* Revisited” in PABEL, Hilmar (ed.), *Erasmus’s Vision of the Church*. Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal Publishers, 1995, pp. 1-40. Para toda a problemática envolvendo a escrita da história a partir da controvérsia estruturalista ver as obras citadas acima, p. 41, nota 37; para os novos encaminhamentos do problema, incluindo uma renovada atenção para com as “provas e evidências”, ver GINZBURG, Carlo. *Relações de força: História, retórica, prova*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2002; _____. “Controlando a evidência: O juiz e o historiador”. Tradução. In NOVAIS, Fernando A. e SILVA, Rogerio F. da (orgs.). *Nova História em Perspectiva*. Vol. 1, “Propostas e Desdobramentos”. São Paulo: Cosac

A leitura que Tracy faz de Erasmo procura situá-lo em seu solo histórico concreto: os Países Baixos, com sua sociedade fortemente urbana e seus profundos vínculos corporativos. Segundo Tracy esse contexto recebeu pouca atenção por parte dos estudiosos de Erasmo, iludidos em grande medida pelas alegações (retóricas) do humanista no sentido de que sua pátria era todo lugar onde florescesse a erudição. Contra essa imagem convencional, Tracy deseja nos apresentar um Erasmo profundamente neerlandês.⁴⁴³

De forma global, a análise de Tracy segue duas principais linhas de força. A primeira é demonstrar que, nas formulações que deu ao seu humanismo e à sua concepção de piedade cristã, Erasmo rompeu com certas normas medievais ou tardo-medievais que encontraram na sociedade dos Países Baixos sua formulação clássica. Aquela era uma sociedade de caráter densamente corporativo ao qual o humanista teria contraposto uma visão fundamentalmente individualista da piedade cristã.⁴⁴⁴ Refletido no papel central desempenhado pelas guildas (sobretudo na Flandres e no Brabante, regiões economicamente mais desenvolvidas e de composição social mais complexa), mas também em outros níveis da vida urbana como as irmandades, os movimentos de espiritualidade leiga e as “câmaras de retórica”, esse corporativismo da sociedade neerlandesa, valorizador das redes familiares, marcou de forma ambígua a trajetória de Erasmo. Por um lado, a ausência de suporte adequado dessas redes familiares (tendo em vista seu nascimento ilegítimo) levou-o a procurar no monaquismo o ponto onde pudesse se inserir na vida social; e, de fato, as relações de Erasmo com seus superiores na ordem agostiniana foram de tal complexidade que revelam, a par de uma natural aversão ao estilo de vida monástico, uma ligação que só pode ser compreendida nos quadros de uma sociedade onde era preciso integrar-se num grupo para ter existência efetiva.⁴⁴⁵ Por outro lado, Erasmo parece ter visto no particularismo exacerbado de

Naify, 2011, pp. 341-58. Falaremos mais sobre o aporte específico do pensamento de H.-G. Gadamer abaixo, no Capítulo 6.

⁴⁴³ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 3, 87-103. Para a imagem tradicional do Erasmo “cidadão do mundo” a referência continua sendo BANTON, Roland. *Erasmus da Cristandade*. Tradução. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. Mas essa imagem já havia sido relativizada na biografia escrita por Johan Huizinga (como admite o próprio Tracy, *ibidem*, p. 191), que se mostrou sensível à presença de características da cultura neerlandesa em Erasmo; ver HUIZINGA, Johan. *Erasmus and the Age of Reformation*. Tradução. New York: Harper Torchbooks, 1957, pp. 193-4.

⁴⁴⁴ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 3, 6-7.

⁴⁴⁵ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 12-15, 17-24, 29-31.

muitos desses grupos, na forma como priorizavam suas próprias prerrogativas em detrimento do restante da sociedade, uma das principais causas dos transtornos de sua época; e esse particularismo aparecia a ele como especialmente negativo quando se tornava insuflador de animosidades dentro do corpo social. Segundo Tracy, a passagem a seguir, tomada do *Enchiridion Militis Christiani*, seria emblemática desse questionamento que Erasmo dirigiu à sociedade baseada em *ordines*:

Não sabe a cristianismo que comumente o cortesão se desentenda com o aldeão, o camponês com o citadino, o patricio com o plebeu, o magistrado com o homem privado, o rico com o pobre, o famoso com o desconhecido, o poderoso com o débil, o italiano com o alemão, o francês com o inglês, o bretão com o escocês, o gramático com o teólogo, o dialético com o gramático, o médico com o jurista, o letrado com o simples, o eloquente com o inarticulado, o solteiro com o casado, o jovem com o velho, o clérigo com o laico, o sacerdote com o monge, o franciscano com o coletino, o carmelita com o jacobita; e não posso recordar todas as divisões que existem entre os que não são iguais por razão banal.⁴⁴⁶

“These lines from the *Enchiridion*”, comenta Tracy, “are not a bad capsule description of Catholic Europe in 1500, suggesting larger conflicts among national monarchies as well as incessant local rivalries framed by the tightly knit corporative structure of society, as was nowhere more evident than in Erasmus’s native Low Countries”.⁴⁴⁷ Para Tracy, era em grande medida contra a divisão do tecido social provocada pela coexistência de diferentes *ordines* com privilégios distintos e que competiam entre si que Erasmo criticava acerbamente o monaquismo e, em especial, as ordens mendicantes. Sendo apenas um *ordo* entre outros, os mendicantes arrogavam-se predomínio sobre a vida eclesiástica; e Erasmo era especialmente crítico do desprezo que os frades votavam ao clero secular:

⁴⁴⁶ “Non sapit Christianismum, quod uulgo aulicus oppidano, rusticus urbano, patricius plebeio, magistratus priuato, diues pauperi, clarus obscuro, potens imbecilli, Italus Germano, Gallus Britanno, Britannus Scoto, grammaticus theologo, grammatico dialecticus, iurisperito medicus, doctus idiotae, eloquens infacundo, caelebs marito, iuuenis seni, clericus profano, sacerdos monacho, Minor Coetae, Carmelita Iacobitae et, ne omnia discrimina referam, nugatoria in re dissimilis dissimili est iniquior”. ERASMO, *Enchiridion Militis Christiani*. Coloniae: Apud Haeredes Arnoldi Birckmanni, 1563, pp. M^{lv}-M². O trecho encontra-se numa subdivisão da Regra 6 do *Enchiridion* chamada “Opiniones Christiano dignae” (“Opiniões dignas do cristão”, pp. L^{7ix}-N⁴). TRACY, que não apresenta o texto latino, traz a citação (incompleta) em *Erasmus of the Low Countries*, p. 38.

⁴⁴⁷ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 38.

Erasmus bemoaned the fact that though the secular clergy, who were no less an “estate” (*ordo*) of Christian society than any mendicant order (*ordo*), the latter were much quicker than the former to defend their collective honor if attacked.⁴⁴⁸

Tanto na Igreja quanto no restante da sociedade era necessário combater as tentativas de partes isoladas no sentido de assumirem o controle do todo. No caso da Igreja, essa ameaça se realizava pelo progressivo predomínio da autoridade papal sobre corpos eclesiásticos legalmente constituídos e pela supremacia das ordens mendicantes em relação ao clero secular.⁴⁴⁹ Em termos da totalidade da *respublica*, essa situação se reproduzia na medida em que algumas instâncias, entendidas pelo humanista como obstáculos no caminho da tirania, viam ameaçados seus antigos privilégios e liberdades. Esse era o risco que corriam, em especial, os ofícios letrados: conselhos, legislaturas, universidades, advogados e teólogos. Se esse processo não fosse obstado, o resultado seria o aparecimento, entre os cristãos, do mesmo tipo de tirania existente entre os turcos.⁴⁵⁰

Contra esse tipo de particularização caracterizada por rivalidades e fraturas amargas, Erasmo enxergava a sociedade cristã como um corpo no qual cada componente encontrava-se ligado aos demais pela argamassa do amor. Isso exigia um compromisso claro de cada um com a *philosophia Christi*, a partir da qual era possível transcender essas divisões, e não com seu *ordo* particular. Todavia, e aqui Tracy acredita enxergar uma singular aporia na atitude de Erasmo, essa recusa à particularização acontecia não por uma recusa dos *ordines*, mas por sua efetiva assimilação. Tracy opina que Erasmo, como parte dessa cultura corporativa, não escapou de também pensar a existência social em termos de *ordines* conflitantes. Ele mesmo um letrado, entendia os humanistas devotados às *bonae literae* como um *ordo* da sociedade com seus específicos privilégios.⁴⁵¹ Era no enfraquecimento das profissões letradas, a par de uma progressiva centralização do poder nas mãos de alguns poucos, que Erasmo identificava a eliminação da principal barreira contra a tirania política, num processo que, de forma especular, refletia o que se dava na esfera religiosa com o fortalecimento das pretensões papais auxiliadas pelas ordens mendicantes. Fruto de um

⁴⁴⁸ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 80. Apesar do caráter polissêmico, “ordem” me parece uma tradução melhor do que “estado” para o latim *ordo*.

⁴⁴⁹ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 80, 114.

⁴⁵⁰ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 88-9. Voltaremos a toda esta questão mais adiante.

⁴⁵¹ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 38, 80-1.

contexto assinalado pela intensa participação do patriciado urbano na vida política, Erasmo só podia ver com suspeita quaisquer tentativas de eliminar ou diminuir a autonomia de outros corpos ou ordens da sociedade.⁴⁵²

Um Erasmo que critica a divisão da sociedade em *ordines* mas que vê na manutenção dos privilégios específicos dessas ordens contra os que procuravam suprimi-los a única alternativa capaz de deter a tirania: essa é a ambiguidade fundamental que Tracy detecta no pensamento social e político de Erasmo. Para entender essa aporia, Tracy lança mão da reflexão teórica do sociólogo Anthony Black, para quem a civilização ocidental é marcada por um movimento pendular entre corporativismo e valorização do indivíduo. Os paradigmas dessas atitudes seriam, para o corporativismo, as guildas medievais; para o individualismo, o liberalismo clássico (que se constrói historicamente assumindo um discurso de defesa da sociedade civil contra a hegemonia do Estado). Essa oposição rigorosa entre ambos, todavia, nada tinha de inevitável; inicialmente ambas as grandezas, “guildas” e “sociedade civil”, coexistiam de forma harmônica; de fato, era o caráter de utilidade para o corpo social que dava condições de existência às guildas e outras corporações.⁴⁵³

A teoria de Black é envolvente e atende à grande necessidade da argumentação de Tracy: explicar como Erasmo pôde, simultaneamente, rejeitar o particularismo da sociedade baseada em *ordines*, mas apelando para os mesmos *ordines* como estruturantes da existência social (e como recurso indispensável para fazer frente à ameaça de tirania). Será preciso, no meu entender, partir de bases mais históricas e menos teóricas para chegarmos a resultados não muito diferentes. Efetivamente, o esquema proposto por Anthony Black transpõe para os inícios da época moderna, quando se agravam as tensões de caráter particularista, uma oposição entre guildas e sociedade civil que é completamente anacrônica. O conceito de sociedade civil é, em si mesmo, um construto que deve sua origem às perspectivas liberais, com sua

⁴⁵² Para a impressionante frequência das assembleias representativas no contexto tardo-medieval neerlandês, ver TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 12; DE SCHEPPER, “The Burgundian-Habsburg Netherlands”, pp. 516-7. Para a percepção erasmiana desse processo de progressiva centralização, ver a *Ep* 1001 de 1519 (a Spalatino), onde ele escreve: “Eu vejo como o poder está sendo reunido nas mãos de alguns poucos, enquanto as relíquias de nossa tradicional democracia [*democratia*] estão sendo abandonadas”. Tomo a referência de TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 95 (ver também CWE 7: 34-5 para a tradução inglesa dessa carta).

⁴⁵³ BLACK, Anthony. *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.

glorificação do indivíduo e de seus direitos contra, de um lado, o Estado absorvente e, de outro, as antigas “comunidades” cujos padrões associativos eram fortemente familiares. Não é difícil compreender como, para os adeptos do pensamento liberal, essas associações indicavam etapas pré-modernas de desenvolvimento econômico das quais era preciso afastar-se. Para Black, o conceito medieval de *ciuitas*, matriz da noção de “sociedade civil”, partia da *polis* aristotélica, entendida como comunidade política cuja base estava na associação civil e não nos aspectos particularistas que ensejavam as associações domésticas.⁴⁵⁴ Dessa diferença basilar de interesses teria se construído, lentamente, o abismo que acabou por separar essas “comunidades” da sociedade civil. Ora, que a *ciuitas* designa a totalidade do corpo social é algo fora de qualquer dúvida; mas justamente por isso aproximá-la da noção, pertencente a outro momento histórico, de “sociedade civil” pode ser sumamente perigoso. Como veremos mais adiante, nesta matéria as metáforas devem se ater sobretudo ao campo *orgânico*; a sociedade medieval – e Erasmo com ela – não via as guildas e outras entidades (irmandades, corporações de ofícios, universidades) em oposição à *ciuitas*, mas existindo no seu interior como “membros” efetivos, necessários e indispensáveis de um mesmo todo orgânico. Como Nathan Daniels demonstra com grande propriedade, um ofício como o dos músicos seculares (*jongleurs* ou “jograis”) só começou a obter condição de guilda quando teve demonstrada sua “necessidade” para a *ciuitas*.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ BLACK, *Guilds and Civil Society*, pp. 76-85.

⁴⁵⁵ “Aquinas even argued for a specific place for them within the context of the virtue of *ludus* – play. Play is both necessary and virtuous not as an end to itself, but rather as a means of replenishing the soul, and of giving rest and relaxation. (...) *Ludus* is the lifelong craft of the *jongleur*, his *officium*, and it is even legitimate because it is ‘necessary for the conservation of human life’”. DANIEL, Nathan. “From *Jongleur* to Minstrel: The Professionalization of Secular Musicians in Thirteenth- and Fourteenth-Century Paris”, pp. 12-3, disponível em <https://jscholarship.library.jhu.edu/handle/1774.2/35244> (último acesso em 11/1/2012). Para a crítica das guildas (sob o ponto de vista econômico) feita pelo liberalismo a partir do século XVIII, ver PFISTER, Ulrich. “Craft Guilds, the Theory of the Firm, and Early Modern Proto-industry”. In EPSTEIN, S. R. e PRAK, Maarten (eds.). *Guilds, Innovation and the European Economy, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 25-51, esp. pp. 25-6. O conceito clássico de “comunidade” (*Gemeinschaft*), cunhado por Ferdinand Tönnies em oposição ao de “sociedade” (*Gesellschaft*) tem sido retomado, nos últimos anos, para auxiliar na construção de uma ideia de “sociedade civil global” claramente de inspiração neoliberal. Para os conceitos clássicos, ver TÖNNIES, Ferdinand. *Community and Society*. Tradução. Mineola: Dover Publications, 2002 (a edição original alemã é de 1887); para sua retomada numa perspectiva que pretende cobrir o tradicional abismo entre liberalismo e comunitarianismo, ver BRINT, Steven. “*Gemeinschaft* Revisited: A Critique and Reconstruction of the Community Concept”. *Sociological Theory* 19-1 (2001): 1-23.

Em minha opinião, que procurarei fundamentar melhor mais adiante, não há nesse particular qualquer aporia na atitude de Erasmo, não sendo necessário, por conseguinte, buscar numa teoria que pretende justificar (anacronicamente) a coexistência entre *ordines* e *ciuitas* a superação desse suposto dilema. Tracy refere-se várias vezes à onipresença, em Erasmo, dessa crítica às ordens mendicantes e a atribui a uma profunda rejeição das rivalidades entre *ordines*. Mas rejeitar tais rivalidades não significa rejeitar a visão, predominante na época, da sociedade como um corpo composto por partes necessariamente diferentes e que deveriam, por conta de suas diversas finalidades, contar com privilégios também diferenciados. Como veremos mais adiante, não há em Erasmo tal rejeição da sociedade corporativa, mas antes uma rejeição de todas as tentativas de se romper o equilíbrio entre os *ordines* (pelo predomínio de um deles sobre os demais).

A segunda linha de força na análise que Tracy faz do humanismo erasmiano consiste na sua maneira de entender as relações entre Erasmo e o poder imperial. O fator determinante nessas relações estava no ódio, que Tracy reputa “neerlandês”, à tirania. Nesse sentido, seu principal objeto seria a figura do imperador e a própria noção de Império. Tracy considera injustas algumas acusações que Erasmo, falando de um ponto de vista neerlandês, dirigia ao poder imperial, como a de que ele drenava os recursos de um povo industrioso e empenhava-se teimosamente na guerra, especialmente contra os franceses.⁴⁵⁶ De fato, tanto em 1504, quando escreve o *Panegyricus ad Philipum Austriae ducem* para celebrar o retorno de Filipe o Belo aos Países Baixos, como em 1516, quando publica a *Institutio Principis Christiani* destinada ao filho de Filipe, o jovem duque Carlos, Erasmo encontrava-se próximo ao partido francófilo (no primeiro caso, encarnado na pessoa de François de Busleyden, chanceler de Filipe; no segundo, representado pelo chanceler Jean Le Sauvage, também protetor de Erasmo).⁴⁵⁷ Na realidade algumas dessas acusações estavam repassadas de ingenuidade. Sobre a suposta drenagem de recursos Tracy nos mostra que não raramente houve aporte financeiro nos Países Baixos, vindos de outras partes do Império (em especial da Espanha), enquanto que na consideração das questões bélicas Erasmo parece inclinado a

⁴⁵⁶ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 94-7, 171 e nota 40 p. 269; _____. *The Politics of Erasmus*, pp. 6, 26, e nota 2 p. 149.

⁴⁵⁷ Para as ligações de Erasmo com o partido francófilo, ver a nota introdutória dos editores ao *Panegyricus* in *CWE 27: 2*; TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 41-2; _____. *The Politics of Erasmus*, pp. 11-22.

levar em conta apenas as disposições guerreiras dos soberanos, sem perceber que um fato como a guerra dependia de um quadro mais amplo e de maior complexidade. Tracy reputa “ridículas” outras avaliações erasmianas sobre as políticas imperiais relativamente aos Países Baixos: a ideia, recorrente em escritos erasmianos contra a guerra, de que governantes ainda endividados por campanhas passadas idealizavam novos embates com o objetivo de obter lucros; a noção de que os príncipes tinham por intenção destruir a capacidade de pagamento de seus súditos; e, finalmente, a suposição de que os Habsburgo mantinham tropas em campo apenas para pressionar os deputados dos Estados provinciais neerlandeses (quando seria muito mais frutífero, e menos dispendioso, simplesmente negociar em favor dos interesses imperiais mediante concessões temporárias às cidades com direitos de voto). Nessas perspectivas anti-imperiais, que atribuíam toda sorte de motivações enganosas aos Habsburgo, Erasmo teria compartilhado uma consciência típica de seu país. Tracy conclui: “Erasmus’s comments and those of Low Countries chroniclers are in fact but tiny fragments of a vast and as yet unwritten history whose topic would be not the actual harm that rulers have done to their subjects but the much greater harm that their subjects have suspected rulers of wanting to do. Since suspicions are likely to be enhanced among those who have some knowledge of a situation but cannot control it, the Low Countries region, with its strong tradition of participation in affairs of state by urban elites, would have a prominent place in this hypothetical history”.⁴⁵⁸

A antipatia de Erasmo em relação à autoridade imperial radicava-se, portanto, numa atitude comumente encontrada em seu tempo nos Países Baixos. Essa má vontade se dirigia em especial a Maximiliano (arquiduque da Áustria desde 1459 e imperador desde 1492 até sua morte em 1519), através de quem a dinastia Habsburgo se assenhoreara dos Países Baixos pela via do casamento com Maria a Rica (1457-1482), filha e sucessora do duque da Borgonha, Carlos o Temerário (1433-1477). Tratava-se,

⁴⁵⁸ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 96. Para as exigências que os estados provinciais faziam para a concessão de subsídios para a guerra, ver *ibidem*, pp. 96-7; sobre as prerrogativas que as frequentes necessidades financeiras dos Habsburgo acabavam possibilitando às assembleias deliberativas neerlandesas, Hugo de Schepper afirma: “In exchange for their [das assembleias] financial cooperation in the growth of the state, the government undertook not to declare war, conclude peace, issue mint ordinances, or change the existing customary law without their approval. Their [dos governantes] financial dependence on the estates was the main reason that Burgundian-Habsburg rulers never succeeded in acquiring the *plenitudo potestatis* of which learned jurists spoke”. DE SCHEPPER, Hugo. “The Burgundian-Habsburg Netherlands”, p. 517.

como se vê, de um soberano estrangeiro, cujos direitos sucessórios repousavam sobre as bases frágeis de uma aliança matrimonial; mesmo com os direitos de soberania transferidos ao filho de Maximiliano, Filipe o Belo (1478-1506), a posição deste como herdeiro das coroas de Castela e Aragão (mediante casamento com Joana a Louca, filha dos Reis Católicos) criavam para seu governo a mesma perspectiva de absenteísmo temida pelos súditos neerlandeses e que, afinal, se consubstanciou durante o longo governo de Carlos de Gant (1515-1555).⁴⁵⁹ Esse caráter absenteísta não se coadunava com o agudo sentido de interesse local dos estados provinciais, pouco preocupados com os problemas da política imperial. A esse hiato de natureza política correspondia, também, um hiato social: os burgueses de fala neerlandesa que constituíam boa parte dos estados provinciais tinham pouco a ver com a alta aristocracia de fala francesa que servia na corte dos Habsburgo.

Ocorre que a política habsburguesa para os Países Baixos foi caracterizada por uma progressiva autonomia que continuava, na realidade, uma tendência iniciada muito antes pelos duques borguinhões. Constituído em parte por feudos imperiais e em parte por feudos da coroa francesa, o ducado da Borgonha já experimentara, de longa data, grande liberdade em relação ao Império, com os duques comportando-se, na prática, como senhores alodiais. Após a batalha de Nancy (1477), quando a coroa francesa retomou a Borgonha propriamente dita, a dinastia borguinhã fez dos Países Baixos e sobretudo do Brabante o centro de seus domínios. A tríplice posição de Carlos de Gant (senhor dos Países Baixos desde 1515, rei de Castela e Aragão desde 1516 e imperador desde 1519) permitiu a ele dar prosseguimento à política de seus antecessores: Carlos incorporou o feudo francês de Tournai-Tournais (1521) e os feudos imperiais de Friesland (1524), Overijssel e Utrecht (1528), Drenthe, Groningen e Ommelanden (1536) ao patrimônio neerlandês; ocupou Gueldria-Zutphen em 1543 (as ocupações borguinhãs em 1473-4 e 1481-92 não haviam durado) e completou assim o que ficou conhecido como “Dezessete Províncias” neerlandesas. Nesse intervalo, em 1521-1522 declarou inválidas nos Países Baixos todas as sentenças e ordenações da coroa francesa, num processo que se consumou com a renúncia formal de Francisco I da França a todos

⁴⁵⁹ Após a morte de Filipe, o Belo em 1506, os Países Baixos foram governados pela filha de Maximiliano, Margarida da Áustria, até 1515, quando Carlos de Gant assumiu o senhorio sobre os domínios neerlandeses. Mas na prática os Países Baixos continuaram, por determinação de Carlos, sob regência: primeiro de Margarida da Áustria (entre 1516 e 1530), sua tia, e depois de Maria da Hungria, irmã do soberano (até 1555).

os direitos feudais sobre esses territórios através dos tratados de Madri (1526) e Cambrai (1529).⁴⁶⁰ No que diz respeito ao Império, por iniciativa de Carlos as províncias neerlandesas foram reconhecidas como livres de práticas e costumes imperiais desde tempos imemoriais. Completando um longo processo, a Dieta imperial reunida em Augsburg (1548) ratificou a exclusão dos Países Baixos do “círculo de Vestfália” e sua alocação num novo “círculo neerlandês” (*Nedererflandse*). Até 1550, portanto, os antigos vínculos de vassalagem dos territórios neerlandeses com a coroa francesa e com o Império tinham sido substituídos por relações bilaterais entre soberanos.⁴⁶¹

Esse distanciamento formal do Império, todavia, foi acompanhado por uma progressiva centralização político-administrativa dentro dos domínios neerlandeses. Enquanto no Império seu poder era tolhido pelos mais variados estatutos e privilégios, nos Países Baixos Carlos pretendia construir uma autoridade firmemente centralizada; essa tônica marcou, efetivamente, as regências de Margarida da Áustria e de Maria da Hungria.⁴⁶² Dessa forma, a ingerência dos Habsburgo nos assuntos neerlandeses incomodava não apenas por seu caráter estrangeiro ou absenteísta, mas também por ferir liberdades tradicionalmente acalentadas por aquela sociedade.

Porta-voz dessa peculiar sensibilidade, Erasmo tendia, segundo Tracy, a ver com reservas o poder imperial e seu governo, exercido indiretamente sobre os Países Baixos. Daí viriam seus pronunciamentos mais conscientemente anti-imperiais, bem como o tratamento negativo que ele dispensava em seus escritos à figura histórica de Júlio César.⁴⁶³ Para Tracy, tais reservas intensificaram-se quando o tema do retorno à concórdia religiosa assumiu o primeiro plano nas preocupações erasmianas, com os desdobramentos da crise de Lutero. Em várias cartas escritas em torno do ano de 1522,

⁴⁶⁰ Pelo tratado de Cambrai (3/8/1529), conhecido como *Paix des Dames* por ter sido assinado entre Luísa de Savoia, mãe de Francisco I e regente em sua ausência por conta da guerra, e Margarida da Áustria, governante dos Países Baixos, Carlos V renunciava definitivamente ao território da Borgonha; em contrapartida, Francisco I renunciava aos seus direitos feudais sobre a Flandres e às suas pretensões na Itália. Esse arranjo foi fatal para os destinos da terceira república florentina, que até então tinha em Francisco I seu mais importante aliado.

⁴⁶¹ DE SCHEPPER, Hugo. “The Burgundian-Habsburg Netherlands”, pp. 502-3.

⁴⁶² Isso se revela, de forma especial, no tratamento dado pelas autoridades às acusações de heresia, sobretudo após o início do cisma luterano. Ver TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 164 e nota 3 pp. 265-6; _____. “Heresy Law and Centralization under Mary of Hungary”. *Archiv für Reformationsgeschichte* 73 (1982): 284-308.

⁴⁶³ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 41-3.

Erasmus expressava sua expectativa de que o cisma fosse sanado pela ação do Imperador e do papa (então Adriano VI).⁴⁶⁴ A cura desse “câncer” (a discórdia religiosa) dependeria, em grande medida, da disposição do papa de mudar situações que tornavam a cúria romana antipática a muitos alemães e de aliviar algumas imposições “de origem puramente humana” que oneravam a liberdade dos cristãos. Mas Tracy sublinha, com acerto em minha opinião, a desconfiança que Erasmo sentia em relação aos pontífices da família Medici, em especial Leão X e Clemente VII. De fato, em ambos os casos seus pontificados estiveram relacionados com o fim da república florentina: no caso de Leão, com o restabelecimento dos Medici em Florença ao fim da segunda república (1494-1513); no caso de Clemente, o fim da terceira república florentina (1527-1530) foi selado pela participação das tropas espanholas na tomada e devolução de Florença à esfera papal, o que selou também a reaproximação entre papa e imperador. Erasmo via criticamente todo esse quadro, tendo observado que os florentinos, recusando-se a se submeter ao poder do papa, tinham se confiado à proteção imperial. Seguindo a atitude de muitos súditos alemães do Império, Erasmo não teria visto com bons olhos a cerimônia de coroação de Carlos em Bolonha, em 1530, que incluiu o tradicional beijo tríplice nos pés do papa.⁴⁶⁵

O papel do imperador, por sua vez, não deveria ser o de procurar a supressão violenta da dissidência religiosa; o que se fizera contra os adeptos de Wycliff com relativo sucesso na Inglaterra (um reino sujeito inteiramente à vontade de um só homem) era segundo Erasmo inviável no Império, uma área tão vasta e marcada pela autoridade de tantos príncipes.⁴⁶⁶ Mas Tracy crê que Erasmo não olhava com otimismo para a atuação imperial: ele temia a piedade de Carlos, instigada pelos frades. Mas Erasmo temia, sobretudo, as disposições belicosas de Carlos V e sua preocupação em resolver o tema da discórdia religiosa da forma mais favorável ao estabelecimento de

⁴⁶⁴ As cartas de Erasmo em questão são a *Ep* 1273 a Pedro Ruiz de la Mota, membro do conselho de Carlos V (*CWE* 9: 61) e as cartas ao papa Adriano VI (*Epp* 1329 e 1338, in *CWE* 9: 219, 283-4).

⁴⁶⁵ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 98-100, 172 e nota 47 p. 270. Retornaremos a esse assunto mais adiante, ao refletirmos conclusivamente sobre as relações de Erasmo com o humanismo cívico florentino.

⁴⁶⁶ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 166-74. Sobre o papel que Carlos V deveria desempenhar na solução do conflito, segundo as expectativas de Erasmo, Tracy reconhece que o imperador aparecia como “the only Catholic prince who had the stature to promote a religious settlement on his own initiative, with or without papal approval” (*ibidem*, p. 171).

sua própria autoridade. “O imperador”, escreveu Erasmo, “não se sentirá realmente imperador enquanto não erradicar a facção luterana”.⁴⁶⁷

A índole belicosa de Carlos V era, de fato, a última grande suspeita que, segundo Tracy, o pacifista Erasmo dirigia contra seu soberano. Em vários contatos epistolares mantidos a partir da segunda metade da década de 1520, incluídos alguns com membros da aristocracia polonesa que insistiam na busca de uma trégua com os turcos, Erasmo externou suas preocupações no sentido de que essa índole guerreira comprometesse qualquer possibilidade de paz: uma trégua com os turcos seria a melhor opção, tanto para o bem da *respublica* quanto para a própria propagação da fé cristã; todavia, o imperador procurava estender os limites de seu reino e o Turco não assistiria passivo a isso, visto que “o mundo não pode tolerar dois sóis no céu”.⁴⁶⁸

Da avaliação de Tracy podemos depreender que em Erasmo uma visão atilada para determinados aspectos da conjuntura social coexistia com certa prontidão para aceitar versões de forma acrítica. Um exemplo oferecido por Tracy talvez ilumine melhor a questão: quando as tropas do imperador Maximiliano e do rei inglês Henrique VIII cercavam a cidade francesa de Tournai em 1514, a cidade manifestou sua disposição em se render; Henrique, que se considerava ofendido pelos cidadãos de Tournai, exigiu um cerco como forma de vindicar sua honra. Reportando o fato, Erasmo atribuiu ao imperador a atitude do rei inglês.⁴⁶⁹ Mesmo assim, Tracy insiste na confiabilidade de várias observações e descrições feitas por Erasmo acerca da cena política de seu tempo e no fato de que mesmo suas convicções mais paranóicas, como a de que o imperador poderia deixar desprotegidos os territórios neerlandeses por razões políticas, eram compartilhadas por muitos de seus compatriotas. Todavia, Tracy concede que, como observador político, Erasmo não soube se livrar das contradições

⁴⁶⁷ Ep 1640 (CWE 11: 365), *apud* TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 172.

⁴⁶⁸ Para a referência à paz como melhor opção para a *respublica*, ver TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 196 (citando a Ep 2452); a referência aos “dois sóis” aparece na Ep 2481 (ver TRACY, *ibidem*, p. 195). Para a questão, interessantíssima, da influência de pontos de vista da aristocracia polonesa sobre a leitura que Erasmo fazia do conflito com os turcos, ver TRACY, *ibidem*, pp. 191-203. Para as menções de Erasmo ao desejo do imperador de expandir os limites de seu reino, expressas no colóquio *Puerpera* (“A nova mãe”), de 1526, ver abaixo, pp. [c. p. 120].

⁴⁶⁹ TRACY, *The Politics of Erasmus*, pp. 26, nota 2 p. 149.

internas que marcaram as resistências neerlandesas à centralização pretendida pelos Habsburgo.⁴⁷⁰

Em toda essa questão, parece-me que tanto James Tracy quanto outros estudiosos de Erasmo não têm dado a devida atenção a um fato essencial. Narrativas e observações erasmianas podem ser confrontadas com outros gêneros de fontes, como fez Tracy, e podem se revelar confiáveis em maior ou menor grau; mas é uma característica mais profunda, que informa o escopo geral de seu pensamento, que precisa ser destacada. Erasmo era acima de tudo um retórico. Nele, a construção intelectual não derivava dos fatos, mas era imposta a eles. Não era a partir das complexas realidades sociais que cumpria compreender fenômenos e articular propostas; a compreensão dos fatos e a definição dos rumos a seguir deveriam ser recuperadas da antiga sabedoria trazida à luz pelos *studia humanitatis* e, uma vez recuperadas, comunicadas à sociedade como inevitavelmente necessárias. Como cultor dos antigos, Erasmo não pretendia escrever o livro a partir do mundo, mas recriar o mundo a partir do livro. Se nesse processo era necessário sublinhar o caráter despótico de um monarca, dourando ou escurecendo as cores ao sabor da necessidade, tal se justificava pela completa adequação que se pretendia obter entre a realidade e seu modelo ideal. Para convencer um monarca dos perigos da tirania era válido exacerbar, nas ocorrências empíricas, os sinais dessa tirania; para alertá-lo dos perigos da guerra era válido, no discurso parenético, sublinhar seu papel como causador principal desse mal atroz. As opiniões políticas de Erasmo, e mesmo as críticas que o humanista dirigia ao imperador e aos demais príncipes, não podem ser adequadamente compreendidas a menos que se leve em consideração esse potencial de distorção retórica.

Com relação à leitura que Tracy faz de Erasmo como “profundamente neerlandês” creio que esse autor compreendeu correta e oportunamente os vínculos nada superficiais existentes entre o humanista e o caldo cultural onde ele foi criado. Mas é preciso reexaminar as atitudes de Erasmo frente aos dois eixos básicos identificados por Tracy, sua atitude frente aos *ordines* e sua postura diante do poder imperial. Tais atitudes, como vimos, Tracy relaciona geneticamente a esse pano de fundo neerlandês. Ao fazê-lo, todavia, perde de vista uma complexidade maior que se encontra radicada na abordagem erasmiana e que a torna muito mais sutil e matizada. Além disso, esse

⁴⁷⁰ TRACY, *The Politics of Erasmus*, p. 106.

reexame nos permitirá compreender a ligação, em geral não percebida pelos intérpretes de Erasmo, entre o pensamento erasmiano e o velho humanismo cívico florentino.

3.3 Erasmo e a *respublica christiana*

Um correto enquadramento das atitudes do humanismo erasmiano frente aos dois eixos acima mencionados, a sociedade baseada em *ordines* e o poder imperial, depende de uma compreensão acurada da ideia que, de forma dominante, fornecia a única moldura dentro da qual nosso humanista podia pensar tais temas: a noção de *respublica christiana*.

3.3.1 A noção de *respublica christiana* na longa duração

As expressões *respublica christiana*, *christianitas* e *societas christiana* são sinônimas e designam a compreensão de si mesma que a sociedade ocidental construiu, num processo de longa duração cujos inícios remontam ao fim da antiguidade tardia. Em termos históricos, não seria incorreto traduzi-las pelo vocábulo “cristandade”; seu caráter específico reside numa completa identificação entre os limites da existência social e da fé religiosa.

O cristianismo se entendeu, ao longo da Idade Média, numa lógica cuja inspiração era o conceito de *ciuitas*, tomado do antigo Império Romano. Esse conceito forneceu à fé cristã a estrutura intelectual necessária para o exercício de uma pretensão considerada inalienável, a da universalidade da fé. Assim como no Império o condicionamento étnico era superado pela concessão da *ciuitas romana* às pessoas de qualquer raça, a fé se oferecia como possibilidade de integração de todos os povos numa realidade que também superava todas as divisões de natureza étnica; não foi difícil, portanto, que a *oikouméne* ou *orbis terrarum* dos romanos se transformasse em *orbis christianum*. Na passagem do século VI para o VII o papa Gregório Magno já falava em *sancta respublica* à qual os pagãos eram convidados a juntar-se, assim como os bárbaros haviam sido estimulados a se unir à *ciuitas* romana. Quando uma nova estrutura imperial se ergueu no Ocidente, no início do século IX com Carlos Magno, ela era

pensada como concretização dessa mesma realidade universal, como *Imperium Christianum*.⁴⁷¹

Os contornos da *respublica christiana* sobrepunham-se e confundiam-se, portanto, com os contornos da sociedade ocidental europeia: a interação entre os elementos *respublica* e *christiana* era total. Isso implicava numa completa identificação de natureza cultural: como Pagden observa, a antiga ambição pagã de “civilizar” o mundo transformou-se no objetivo (análogo) de converter seus habitantes ao cristianismo; desde o início, “converter” significava integrar, política e culturalmente, aos limites da *respublica*.⁴⁷²

Nesse quadro, as diferenças entre os costumes locais, no interior da própria *respublica*, não eram importantes. Podemos dizer que as sociedades ocidentais compartilhavam uma ossatura comum que as estruturava, a *christianitas*; as diferenças – leis específicas, submissão ou não ao Império, natureza e direção dos vínculos feudais, governo principesco ou formas comunais de governo – eram epidérmicas e não colocavam em dúvida o senso de pertença a uma realidade comum. Esse senso aflorava, em especial, naquele que era o código prioritário para a compreensão da realidade e que subordinava todos os demais: o código religioso.⁴⁷³ Daí porque, de todas as formas possíveis de diversidade, era a diversidade religiosa a mais chocante para as sociedades cristãs da Europa medieval, passível de ser punida com a segregação social (como no caso de mouros e judeus na Península Ibérica) ou com a morte (como no caso dos variadíssimos grupos de “hereges”).

⁴⁷¹ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007, pp. 242-7; PAGDEN, Anthony. *Señores de todo el mundo: Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (En los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Tradução. Barcelona: Ediciones Península, 1997, pp. 23-44 (aqui, especialmente pp. 38-9).

⁴⁷² PAGDEN, *Señores de todo el mundo*, p. 45.

⁴⁷³ POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru/São Paulo: Edusc/Anpoc, 2003, p. 48; SCHILLING, Heinz. *Early modern european civilization and its political and cultural dynamism*. The Menahem Stern Jerusalem Lectures. Lebanon: University Press of New England, 2008, pp. 47-8. É importante ter em mente que o fundamento a partir do qual os juristas imperiais formularam o conceito de *cuius regio eius religio* na Paz de Augsburg (1555), a noção de *religio uinculum societatis* (a religião como vínculo da sociedade), não representou uma novidade em relação a essa maneira de ver o mundo a partir da ótica religiosa, mas derivou diretamente dela. Para uma análise das tensões subjacentes à vivência dessa perspectiva no seio das sociedades confessionais que emergiram a partir de meados do século XVI, ver adiante, Capítulo 8.

O que foi dito até o momento pode nos passar a noção de que nesse Ocidente onde religião e sociedade imbricavam-se de tal maneira inexistia qualquer noção de “secularidade”. No entender dos historiadores Paolo Prodi e Heinz Schilling, bem ao contrário disso, o Ocidente experimentou, como característica congênita, um claro dualismo entre sagrado e secular. Paolo Prodi defende a ideia de que esse dualismo emergiu na civilização ocidental como resultado da ação do fermento hebraico-cristão sobre a herança jurídica da Antiguidade (que ele chama de “totalizante” por não apresentar qualquer separação entre as esferas do sagrado e do secular).⁴⁷⁴ A fé cristã, em linha de continuidade com o que fizera o antigo profetismo hebraico, dessacralizou o poder e, com isso, permitiu o surgimento de uma esfera nítida de interesses e preocupações seculares.⁴⁷⁵ Na sociedade cristã europeia, isso significou atribuir lugar e competência a esferas de atividades e a foros decisórios que não pertenciam ao âmbito religioso. Ainda que inúmeras vezes bastante próximos, como quando o mesmo juiz dominava tanto o direito comum quanto o canônico para pronunciar seus vereditos, as esferas do sagrado e do secular e, em consequência, as ordens eclesiástica e política, eram distinguíveis.⁴⁷⁶

O esforço de Prodi e Schilling em demonstrar que, nesse particular, o ocidente cristão distinguiu-se do monismo experimentado no Império romano do oriente me parece acertado. No contexto bizantino, efetivamente, os limites entre autoridade política, constituição do corpo social e expressão religiosa foram muito menos nítidos. Todavia, neste ponto é preciso criticar a maneira como esses dois autores entendem a sociedade ocidental. Em ambos, mas especialmente em Prodi, as preocupações com o presente e a tentativa de pensar um modelo de sociedade “laica” como construção tipicamente ocidental (e como herança inalienável do ocidente), em oposição a todas as formas de fundamentalismo religioso, parecem comprometer a análise do passado europeu. É evidente que essa distinção entre as esferas na sociedade medieval, ainda que inegável em si mesma (como parecem atestar as fontes jurídicas abundantemente

⁴⁷⁴ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Tradução. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 15-56.

⁴⁷⁵ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*, pp. 19-20. Prodi recupera o fato, interessante, de que o profetismo hebraico, entre os séculos VIII e VI a.C., questionou o amálgama entre religião e poder político, perceptível em todas as antigas sociedades orientais.

⁴⁷⁶ PRODI, *Uma história da justiça*, pp. 136-8; SCHILLING, *Early modern european civilization*, pp. 13-7, 81.

empregadas por Prodi), não significava uma total separação; ao contrário, por conta da própria configuração da sociedade europeia pré-moderna e de sua dependência do registro religioso como código hermenêutico fundamental, o aspecto religioso exercia um controle efetivo. Embora o ocidente permanecesse muito distante daquele cesaripapismo que caracterizou o Império cristão do Oriente, as estruturas seculares ocidentais eram permeadas pelo elemento religioso e encontravam nele sua significação.

A presença permeante do elemento religioso acentuou-se a partir da reforma do papado no século XI. As pretensões de autoridade universal que se configuraram a partir de então na cúria romana podem ser ilustradas pela argumentação do papa Inocêncio III, segundo o qual “o pontífice, mesmo não querendo ou não podendo usar diretamente o poder temporal fora dos seus Estados, pode intervir nas coisas seculares *ratione peccati*” (ou seja, “em razão do pecado”).⁴⁷⁷ O veto ao uso do poder temporal pelo papa, fora dos territórios pontifícios, ilustra bem a tese de Prodi quanto à distinção entre as esferas. A força da Igreja, como já dissera Bernardo de Claraval, não residia no poder político, mas no direito de julgar as ações dos homens.⁴⁷⁸ Mas justamente aqui o uso da autoridade *ratione peccati* sublinha a área de intersecção das esferas, a qual, no meu entender, é mais ampla do que Prodi nos sugere, indicando uma penetração mais profunda da dimensão religiosa na constituição da mentalidade europeia. Sinal dessa ampliação de tais pretensões encontra-se no movimento inverso e diretamente insuflado por ela, a busca por espaços mais nítidos de afirmação da legitimidade dos elementos laicos da sociedade. Num estudo provocante sobre os afrescos pintados entre os séculos XI e XII na nave da igreja abacial de Saint-Savin-sur-Gartempe, próxima a Poitiers, Hilário Franco Júnior nos mostra como a aristocracia laica francesa se serviu de recursos folclóricos para forjar para si uma identidade cultural específica, num momento em que a reforma eclesiástica atribuía aos clérigos uma personalidade jurídica e social clara e, ao mesmo tempo, fazia do laicato uma massa indiferenciada.⁴⁷⁹ No século XIV e principalmente com a superação da crise do papado no século XV as relações entre poder temporal e autoridade religiosa apresentaram trocas curiosas, com transferências extremamente significativas: a autoridade eclesiástica se internalizou no chamado “foro

⁴⁷⁷ PRODI, *Uma história da justiça*, p. 60.

⁴⁷⁸ Para a referência a Bernardo de Claraval, ver PRODI, *Uma história da justiça*, p. 60.

⁴⁷⁹ FRANCO JÚNIOR, Hilário. “A castração de Noé. Iconografia, folclore e feudalismo”. *Revista de História*, 125/126 (1991/1992): 33-52, aqui p. 35.

da consciência” mas, ao mesmo tempo, ganhou expressiva universalidade, com o reconhecimento do papa como legislador e juiz da cristandade (“omnium christianorum pater et doctor”, “pai e instrutor de todos os cristãos”, como o pronunciou o Concílio de Florença) e a instituição do “breve” papal como instrumento legislativo-administrativo cotidiano; domínios até então encravados na esfera religiosa passaram ao âmbito da autoridade secular, como aconteceu com a substituição do antigo pacto jurado pelo instrumento escrito e formalizado (o contrato, do qual o poder civil, em substituição à Igreja, se tornou garante), mas a autoridade civil tinha por base a dimensão religiosa, na medida em que o poder temporal se configurava como defensor da ordem divina na sociedade.⁴⁸⁰ Assim, sem prejuízo dos múltiplos níveis onde se pretendeu ver sinais de secularização, e sem negar a permanência de uma estrutura dualista, não se pode fugir à conclusão de que, às portas do século XVI, as convicções religiosas continuavam dotadas de um caráter permeante que explica como a instituição inquisitorial pode se estabelecer, não apenas imposta a partir das elites mas sustentada em seus mecanismos cotidianos pelas denúncias feitas pelo povo.⁴⁸¹

Grande parte da complexidade desse tema reside no fato de que não se trata de um embate simples entre forças “religiosas” e “seculares”, como superficialmente poderia ser sugerido pela contraposição entre papado e Império. O processo se torna complexo justamente porque, não raro, quem “seculariza” é a Igreja, e o faz justamente para sublinhar sua própria autoridade. O mesmo papa Inocêncio III que procurou afirmar a autoridade universal do papa *ratione peccati* foi, também, o responsável por uma significativa secularização dos ritos de coroação: de acordo com o papa, a unção do monarca deveria ser feita não sobre a cabeça, como ocorria com os bispos, mas sobre os braços e mãos; e não com o óleo do crisma, mas com óleo inferior. A finalidade era distinguir claramente os ofícios episcopal e principesco, e isso em benefício do caráter sagrado da atividade episcopal. O papado que se arroga poderes de intervenção *ratione*

⁴⁸⁰ Para estes complexos processos, ver PRODI, *Uma história da justiça*, pp. 165-234 (capítulo IV, “O conflito entre lei e consciência”).

⁴⁸¹ Para a prática da *denunciatio evangelica* e o estabelecimento da instituição inquisitorial, ver PRODI, *Uma história da justiça*, pp. 69, 94-100. James Tracy nos mostra que nas cidades do Império de predominância protestante o banimento da minoria católica veio por insistência das guildas de artesãos, representantes do povo comum (e isso respondia à antiga convicção de que Deus não toleraria um território conivente com “falsa adoração”). Ver TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 170. Estamos diante de um mesmo mecanismo cuja estrutura básica repousa no amálgama, completo, entre corpo social e expressão religiosa.

peccati pode, naturalmente, se permitir esse movimento secularizador apenas e tão somente porque pretende estabelecer sua autoridade num nível mais elevado. Em contraposição, o Império que buscava se independentizar da tutela papal procurou fazê-lo muitas vezes pela afirmação do caráter religioso de sua autoridade, numa tentativa de sublinhar a *christomimesis* real que se aproximava da atitude bizantina.⁴⁸²

Extremamente denso, erudito e habilidoso ao situar essas transições bastante sutis entre as esferas, o texto de Prodi peca pelo excesso de confiança nas fontes jurídicas (que, à semelhança do que acontece com as fontes teológicas, nem sempre refletem adequadamente as nuances perceptíveis na realidade social de um período); mas peca também por pintar uma imagem demasiadamente idealizada desse processo de (longa) formação da prática jurídica moderna. Em Prodi, o diálogo com o presente e, em especial, com determinadas posições políticas de fundo liberal que procuram sublinhar o que julgam ser uma hipertrofia do aparato jurídico na sociedade contemporânea, obscurece a análise do passado. Na reconstrução que faz da história da justiça ocidental, Prodi não erra ao apontar esse dualismo entre sagrado e secular como realidade de longa duração; mas erra ao torná-lo nítido demais, ao não destacar devidamente as profundas mesclas entre as esferas e ao não assinalar de forma suficiente o fato de que a *respublica christiana* foi não apenas o local onde se nutriu esse dualismo, mas foi também a sociedade da intolerância e da exclusão do “outro”, do diferente.⁴⁸³

⁴⁸² Ver a propósito KANTOROWICZ, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei: Um Estudo sobre Teologia Política Medieval*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 (edição original de 1957), pp. 196-8. O autor trata da decretal “Sobre a Sagrada Unção”, de Inocêncio III, onde lemos: “quia caput pontificis chrismate consecratur, brachium vero principis oleo delinitur, ut ostendatur quanta sit differentia inter auctoritatem pontificis et principis potestatem” (*ibidem*, nota 14 p. 440; “pois a cabeça do bispo é consagrada com crisma, ao passo que o braço do príncipe é aplacado com óleo, para que se evidencie quão grande é a diferença entre a autoridade do bispo e o poder do príncipe”). Como Kantorowicz observa, o preceito papal não teve efeitos práticos imediatos sobre os rituais de coroação, cuja importância foi declinando apenas à medida que, por razões jurídicas, tornou-se necessário priorizar a sucessão dinástica e, conseqüentemente, a virtude real passou a ser localizada mais na descendência do que na unção. Por outro lado, a tentação da *christomimesis* real (o príncipe como representação de Cristo) pode ser encontrada, muito depois desse contexto, na atitude dos príncipes germânicos que, no século XVI, controlarão suas igrejas territoriais “iure episcopatus” (com direitos de bispo). Ver CANTIMORI, Delio. “Humanismo y luteranismo ante la escolástica”. In _____. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Tradução. Barcelona: Ediciones Península, 1984, pp. 95-119, esp. p. 99.

⁴⁸³ “O sistema de penas e de tribunais descrito por Prodi teve uma função essencial nos processos de exclusão e deu vida a uma ainda mais grandiosa construção de identidades agressivas que marcam até hoje as características do Ocidente”. PROSPERI, Adriano. “Uma discussão com Paolo Prodi”. Tradução. *Revista de História* 160 (2009): 131-46, aqui p. 140; ver a propósito também p. 145.

Mesmo com tais ressalvas, a pesquisa de Prodi (que é ecoada em sua tese básica pelo trabalho acima citado de Heinz Schilling⁴⁸⁴) confirma a percepção de que, ao longo do período medieval, as representações da sociedade e da Igreja sobrepunham-se. Essa sobreposição, essa impossibilidade, malgrado o dualismo das esferas, de se pensar sociedade e fé cristã como realidades separadas, explica-nos porque um autor como Erasmo, ao deplorar as guerras entre os cristãos como fratricidas, aplicava à sociedade europeia de seus dias uma metáfora que Paulo reservara para a Igreja:

Porventura é falso aquilo que São Paulo escreveu mais de uma vez: que a Igreja não é senão um único corpo formado pela junção de *diversos membros*, ligados a uma única cabeça, que é Cristo? Quem viu a vista lutar com a mão, ou o ventre com o pé? Existe harmonia entre todos os elementos, *tão diferentes*, que compõem esta unidade. (...) Acaso pode mais o liame da natureza num corpo condenado a perecer do que a união do espírito num corpo místico e imortal?⁴⁸⁵

No adágio *Dulce bellum inexpertis* o foco de Erasmo, como sabemos, não está nas questões internas da Igreja, mas no grande problema da guerra, na incompatibilidade visceral entre o costume guerreiro e a existência social como ele a compreendia: irmãos, membros de um mesmo corpo, unidos pelos mesmos vínculos sacramentais, não poderiam destruir-se reciprocamente.

Mas admito que, quer a demência, quer a ira, quer a ambição, quer a avareza, quer a crueldade, ou – o que mais me parece – as fúrias enviadas pelos infernos tenham arrastado os pagãos a esta vesânia; mas a nós, donde nos veio a ideia de um cristão desembainhar o ferro sanguino contra outro cristão? Se um irmão mata um irmão, chama-se a isso fratricídio.⁴⁸⁶ Mas um cristão está mais unido a outro cristão do que um qualquer irmão ao seu irmão, a menos que os vínculos da natureza sejam mais firmes do que os de Cristo. Como é absurdo que quase sem cessar lutem entre si *aqueles que abriga uma única casa – a Igreja –* e que, *membros de um mesmo corpo*, se jactam de uma cabeça comum, a saber, Cristo; que têm um Pai comum nos Céus, que são vivificados por um espírito comum, que foram iniciados nos mesmos mistérios, redimidos pelo mesmo sangue, feitos renascer pela mesma água, fortificados pelos mesmos sacramentos, que militam às ordens do

⁴⁸⁴ Para uma crítica mais detalhada da abordagem de Heinz Schilling, ver adiante, Capítulo 5.

⁴⁸⁵ ERASMO, “Dulce bellum inexpertis”. In _____. *A Guerra e a Queixa da Paz*, pp. 49-50 (grifos meus). O adágio apareceu pela primeira vez na edição de 1515 dos *Adagiorum Chiliades*, experimentando várias edições em separado a partir de 1517 e traduções para o alemão (1519) e para o inglês (1533-4). Ver a propósito BATAILLON, Marcel. “Un extremo del irenismo erasmiano en el adagio *Bellum*”. In _____. *Erasmus y el erasmismo*. Barcelona: Editorial Crítica, 1983, pp. 64-79.

⁴⁸⁶ A tradução portuguesa traz, neste ponto, “parricídio”, o que é obviamente um lapso. Infelizmente não tive acesso ao texto latino deste adágio para traduzi-lo diretamente.

mesmo General, que se alimentam do mesmo pão, que são quinhoeiros do mesmo cálice; que têm como inimigo comum o Diabo e, finalmente, que foram todos chamados à mesma herança.⁴⁸⁷

Há total coincidência, portanto, entre o corpo místico da Igreja e o corpo social. Esta mesma lógica nós a encontramos em outro texto de Erasmo, a *Querela pacis* ou “Queixa da paz, banida de todas as nações e destruída por toda a parte”: “Arrancaí o espírito ao corpo, e imediatamente desaparece toda aquela união dos membros; suprimi a paz e acaba toda a sociedade cristã”.⁴⁸⁸ As guerras entre cristãos são impensáveis, sustenta Erasmo, sobretudo porque ocorrem dentro do mesmo corpo; as razões que movem um reino cristão a fazer guerra contra outro reino cristão são pecaminosas e insuficientes, porque ferem essa unidade básica:

Hoje quase parece que é uma justa causa para declarar guerra que o reino vizinho seja um pouco mais próspero em todos os aspectos. E de fato, se queremos confessar a verdade, que outra causa impeliu, e impele hoje em dia, tantos Estados a guerrear contra o reino da França, senão o fato de ser o mais próspero de todos? (...) E alega-se um motivo piedoso para estas façanhas tão ímpias! É assim que se aplanam o caminho para a propagação do império de Cristo! Consideram que olham pouco pelos interesses da república cristã se não destruírem por completo a parte mais formosa e mais fértil da cristandade!⁴⁸⁹

Este trecho, além de se configurar em interessante exemplo do apelo retórico de Erasmo a favor dos interesses do partido francófilo dentro da corte imperial, sublinha de forma vigorosa a completa inter-relação entre a sociedade europeia, retalhada por guerras intestinas, e a *respublica christiana* ou “império de Cristo”.

Os interesses da *respublica* imbricavam-se, portanto, com os da cristandade; e de tal forma que Erasmo, cansado de propor argumentos em favor da paz, admite finalmente que se a guerra é tão importante para seus concidadãos europeus, então que pelo menos a dirigissem contra os turcos que pressionavam incansavelmente as fronteiras da *respublica*: “Todavia, já que, tal como dissemos, é completamente impossível evitar-se a guerra, não há dúvida de que uma guerra com os turcos é um mal

⁴⁸⁷ ERASMO, “Dulce bellum inexpertis”, pp. 47-8 (grifos meus).

⁴⁸⁸ ERASMO, “A queixa da paz”. In _____. *A Guerra e a Queixa da Paz*, p. 102. A *Querela pacis*, publicada pela primeira vez em dezembro de 1517 na cidade de Basileia pela editor Froben, foi escrita quando Erasmo já era conselheiro do imperador Carlos V; a obra reflete os preparativos para a conferência de paz que deveria se reunir em Cambrai e especialmente os interesses dos membros do partido francófilo no governo dos Países Baixos.

⁴⁸⁹ ERASMO, “A queixa da paz”, pp. 106-7.

menos grave do que *impiamente se combaterem e pelejarem uns contra os outros os cristãos*. Se o amor recíproco não os une, certamente que de uma forma ou de outra os há-de juntar o inimigo comum”.⁴⁹⁰ Se é verdade que não seria justo qualificar todo o irenismo erasmiano a partir dessa colocação (que deve ser compreendida no contexto do escrito, onde, surgida quase que no extertor da peroração, tem certo matiz irônico), é também evidente que ela deixa transparecer uma convicção de fundo: a de que, se necessário, o “outro”, o elemento alienígena à sociedade, pode e deve ser sacrificado para a preservação da unidade da *christianitas*.

3.3.2 A metáfora organológica

Nesses fragmentos erasmianos podemos identificar a principal metáfora sobre a *respublica christiana* empregada ao longo do medievo. Trata-se, significativamente, de uma metáfora que, melhor do que qualquer outra, nos ajuda a entender a gênese desse conceito: a figura da sociedade como corpo. Essa noção informou as estruturas sociais europeias ao longo do período medieval, sobretudo em função de sua ancestralidade. Nós já a encontramos na tradição romana; o conhecido apólogo de Menênio Agrippa, narrado por Tito Lívio, certamente projetava para instâncias priscas (e lendárias) da república romana uma concepção social predominante nos tempos do autor: diante da secessão dos plebeus, que teriam se retirado de Roma em revolta contra o Senado e buscado refúgio no monte Sacro, o emissário senatorial propôs-lhes um discurso que frisava a loucura dos membros do corpo em sua rebelião contra o estômago.⁴⁹¹ Aqui,

⁴⁹⁰ ERASMO, “A queixa da paz”, p. 120 (grifos meus).

⁴⁹¹ “Placuit igitur oratorem ad plebem mitti Menenium Agrippam, facundum virum et quod inde oriundus erat plebi carum. Is intromissus in castra prisco illo dicendi et horrido modo nihil aliud quam hoc narrasse fertur: tempore quo in homine non ut nunc omnia in unum consentiant, sed singulis membris suum cuique consilium, suus sermo fuerit, indignatas reliquas partes sua cura, suo labore ac ministerio ventri omnia quaeri, ventrem in medio quietum nihil aliud quam datis voluptatibus frui; conspirasse inde ne manus ad os cibum ferrent, nec os acciperet datum, nec dentes quae acciperent conficerent. Hac ira, dum ventrem fame domare vellent, ipsa una membra totumque corpus ad extremam tabem venisse. Inde apparvisse ventris quoque haud segne ministerium esse, nec magis aliquam alere eum, reddentem in omnes corporis partes hunc quo vivimus vigemusque, divisum pariter in venas maturum confecto cibo sanguinem. Comparando hinc quam intestina corporis seditio similis esset irae plebis in patres, flexisse mentes hominum” (TITO LÍVIO, *Ab urbe condita libri*, II, 32. “Decidiu-se então enviar à plebe, como porta-voz, Menênio Agrippa, homem eloquente e bem quisto por ser oriundo da plebe. Uma vez introduzido no

sem dúvida alguma, temos a origem literária dessa fortíssima metáfora cuja importância será decisiva na própria autocompreensão cristã: foi a partir do apóstolo Paulo, judeu helenizado e conhecedor das tradições romanas, que a comunidade dos fiéis passou a ser referida como corpo. Por sua importância seminal para os desenvolvimentos futuros do tema, incluindo aqui a própria maneira erasmiana de ver a questão, uma passagem paulina merece ser citada:

Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim também acontece com Cristo. Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito. O corpo não se compõe de um só membro, mas de muitos. Se o pé disser: “Mão eu não sou, logo não pertença ao corpo”, nem por isso deixará de fazer parte do corpo. E se a orelha disser: “Olho eu não sou, logo não pertença ao corpo”, nem por isso deixará de fazer parte do corpo. Se o corpo todo fosse olho, onde estaria a audição? Se fosse todo ouvido, onde estaria o olfato? Mas Deus dispôs cada um dos membros no corpo, segundo a sua vontade. Se o conjunto fosse um só membro, onde estaria o corpo? Há, portanto, muitos membros, mas um só corpo. Não pode o olho dizer à mão: “Não preciso de ti”; nem tampouco pode a cabeça dizer aos pés: “Não preciso de vós”. Pelo contrário, os membros do corpo que parecem mais fracos, são os mais necessários, e aqueles que parecem menos dignos de honra do corpo, são os que cercamos de maior honra, e nossos membros que são menos decentes, nós os tratamos com mais decência; os que são decentes, não precisam de tais cuidados. Mas Deus dispôs o corpo de modo a conceder maior honra ao que é menos nobre, a fim de que não haja divisão no corpo, mas os membros tenham igual solicitude uns com os outros. Se um membro sofre, todos os membros compartilham o seu sofrimento; se um membro é honrado, todos os membros compartilham a sua alegria. Ora, vós sois o corpo de Cristo e sois os seus membros, cada um por sua parte⁴⁹².

acampamento, pronunciou este apólogo naquele estilo de narrar um tanto áspero, típico dos antigos: ‘Quando os membros do corpo não constituíam ainda, como agora, um todo harmônico, mas cada membro tinha sua própria linguagem e seu próprio modo de pensar, indignaram-se todas as demais partes por se estafarem a fim de satisfazer todas as necessidades do estômago, enquanto este permanecia tranquilamente no meio, tão somente gozando o prazer que lhe era dado. Concordaram, por esse motivo, que as mãos não levariam mais o alimento à boca, nem a boca aceitaria mais o que lhe fosse dado, nem os dentes consumiriam aquilo que recebessem. Enquanto, irados, acreditavam domesticar, pela fome, o estômago, chegaram à completa inanição cada membro e o corpo todo. Então perceberam que o estômago tinha seu próprio mister e não permanecia inativo; nutria, tanto quanto era nutrido, e a todas as partes do corpo restituía, distribuído uniformemente pelas veias e enriquecido pelo alimento digerido, o sangue que nos dá vida e força’. Mostrando como a rebelião interna do corpo devia ser comparada à ira da plebe contra o Senado, Menênio mudou as mentes dos homens”).

⁴⁹² 1 Coríntios, 12:12-27 (BJ). Ver também Romanos 12:4-5; Efésios 1:22-23; 4:4, 16, 25; 5:23, 30; Colossenses 2:9-10, 19. Efésios e Colossenses são provavelmente pseudepígrafas, mas tiveram origem em círculos paulinos e refletem bem, neste particular, a penetração do pensamento do apóstolo na geração seguinte, com algumas mudanças de ênfase. De resto, os especialistas sublinham não apenas a ligação,

A mera leitura possibilita vislumbrar aspectos no tratamento dessa metáfora que nos permitem falar de uma perspectiva paulina do tema, em especial a ênfase na solicitude e a indicação de que os membros menos nobres são, todavia, objeto de maior honra. Há, obviamente, um calor de natureza religiosa que falta totalmente à abordagem cívica do apólogo de Tito Lívio. Mas Paulo transporta para o âmbito religioso uma figura oriunda da vida civil; no escopo de seu pensamento, essa comunidade que ele identifica com o corpo de Cristo é a “nova sociedade”, nascida da realidade sacramental do batismo. Sua marca é a igualdade em relação ao corpo (todos são membros), mas não a uniformidade; todos estão unidos, nutrem-se e auxiliam-se mutuamente, mas são diversos em suas funções. Esses detalhes serão lembrados quando tratarmos da maneira pela qual o próprio Erasmo compreendeu este tema. Mas insisto que a origem da metáfora na vida civil da *respublica* romana não pode ser ignorada. O conceito perpetuou-se na perspectiva cristã graças ao aval bíblico-teológico; mas ele carregou para a mentalidade cristã medieval esse vínculo de origem com uma determinada maneira de se compreender a existência social.

Essa matriz organológica de compreensão da sociedade foi detidamente analisada por Ernst H. Kantorowicz, não como seu objeto principal mas tendo em vista esclarecer a formação do conceito teológico-político dos “dois corpos do rei”.⁴⁹³ Para os limites de nossa investigação, esse brilhante estudo nos interessa na medida em que nos permite vislumbrar como essa forma de se compreender a existência social sofreu transformações importantes, sobretudo no medievo tardio. A perspectiva organológica não era novidade, tanto para se considerar a Igreja como corpo de Cristo quanto para se fazer menção da sociedade como corpo; o que há de distintamente novo a partir do século XII é a passagem dessa perspectiva organológica para uma de natureza corporativa, na qual os diferentes “corpos” sociais, ao se tornarem mais distintos uns dos outros (em função da complexidade social cada vez maior), tornaram-se também cada vez mais abstratos. Esse processo é demonstrado por Kantorowicz através das transformações no uso da expressão *corpus mysticum*. Oriunda do campo semântico da liturgia, onde designava a Eucaristia, a palavra passou a ser utilizada para definir o

óbvia, com a concepção de mundo presente no apólogo de Menênio Agrippa, mas também as diferenças que estabelecem singularidades na ótica do apóstolo. Ver a propósito GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução. São Paulo: Teológica/Paulus, 3ª. edição, 2003, pp. 383-4 (com bibliografia).

⁴⁹³ KANTOROWICZ, *Os Dois Corpos do Rei*, esp. pp. 125-69 (capítulo 5, “A realeza centrada no governo: *corpus mysticum*” e pp. 170-92 (capítulo 6, “Sobre continuidades e corporações”).

organismo visível da Igreja; Tomás de Aquino foi o responsável por cortar-lhe definitivamente os vínculos litúrgicos, ao empregar de forma correspondente a expressão *persona mystica*, o que aproximou a Igreja das demais corporações, entendidas cada vez mais como *personae fictae*, conceito jurídico empregado para se compreender a realidade de entidades como cabidos, guildas, municípios e outros tipos de *uniuersitates*. Devemos abrir mão de mencionar as variadas nuances da interessantíssima pesquisa de Kantorowicz para nos concentrarmos num aspecto apenas, central para nossos interesses: o que representou, para a antiga perspectiva organológica, essa passagem para uma abordagem cada vez mais corporativa.

O que significa dizer que, nesse processo, as corporações tornaram-se cada vez mais abstratas? Isso fica patente no desenvolvimento da noção de *persona ficta*. Tal conceito permitiu aos juristas afirmar que uma corporação não podia desaparecer; ela existia como realidade não apenas no espaço (ao abarcar a totalidade de seus membros num determinado momento), mas também no tempo (ao incluir todos os membros em sucessão temporal). Que a matriz de tal pensamento foi eclesiológica, visto que, no dizer de Agostinho, *ecclesia nulla esse non potest* (“é impossível a Igreja não existir”), é fácil de se perceber. O curioso, aqui, é a transferência do conceito para outros corpos. Assim, a cidade de Bolonha é hoje a mesma de cem anos atrás, afirmavam os juristas, ainda que seus habitantes individuais sejam outros, assim como um tribunal é o mesmo ainda que todos os seus membros tenham morrido e sido substituídos.⁴⁹⁴ Afirmar que a Igreja não pode morrer levou esses juristas a declarar o mesmo em relação a todos os diferentes *corpora* constituintes da vida social, mas isso ao custo de uma abstração cada vez maior desses *corpora* que os instituiu como ficções jurídicas.

Todavia, como Kantorowicz nos lembra, para esses juristas e teólogos a ficção não era um conceito negativo: os filósofos nominalistas referiam-se aos universais como *fictiones intellectuales* e os juristas, de forma aristotélica, entendiam que a ficção imitava a natureza.⁴⁹⁵ Assim, a ficção jurídica não era outra coisa senão imagem da realidade (*fictio figura veritatis*). A essa progressiva abstração dos diferentes *corpora*

⁴⁹⁴ KANTOROWICZ, *Os Dois Corpos do Rei*, pp. 181-2, com as referências a Agostinho e às glosas dos juristas.

⁴⁹⁵ KANTOROWICZ, *Os Dois Corpos do Rei*, pp. 188-9. A importância, no plano da dogmática jurídica, dessa constituição da personalidade coletiva é referida também por António Manuel Hespanha. Ver HESPANHA, A. M. *As vésperas do Leviathan. Instituições e poder político. Portugal – Século XVII*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994, pp. 301-2.

correspondeu, portanto, a atribuição a cada um deles de um caráter cada vez mais nítido e concreto. Eles se tornaram abstratos (como figuras jurídicas) porque ganhavam, na existência social, concretude cada vez mais densa.

O medievo tardio foi marcado por essa eclosão de uma multiplicidade impressionante de *corpora*, dotados todos eles de personalidade jurídica definida à qual correspondia sempre uma pletora de direitos e privilégios. O desafio que se colocava era a possibilidade de integrar essa multiplicidade de corpos num único corpo social, visto que a matriz organológica, a ideia da sociedade como corpo à semelhança do corpo humano, continuava presente na consciência coletiva e visto, ainda, que o próprio equilíbrio social dependia da coexistência mais ou menos pacífica desses corpos. O reconhecimento desse caráter complexo da sociedade de fins do medievo e inícios do período moderno, a percepção de que tal caráter não se constituiu em obstáculo de pequena monta a ser superado pelas monarquias em sua marcha centralizadora, mas antes representou uma realidade “outra” que não pode ser captada a partir das estruturas do Estado centralizado, foram transportados para o seio dos estudos históricos com grande energia nos últimos anos, sobretudo a partir de uma historiografia extremamente sensível às fontes teológicas e jurídicas.⁴⁹⁶ Para António Manuel Hespanha, a presença de uma matriz “estadualista” obscureceu, desde o século XIX, a compreensão da realidade efetiva do poder nos inícios da época moderna. Isso era compreensível, uma vez que o Estado “separado da sociedade civil e pairando sobre ela como um elemento racionalizador e um árbitro imparcial dos conflitos particulares de interesses, aparecia como um momento marcante da história humana, como um estádio decisivo da modernização social”.⁴⁹⁷ A crítica a esse paradigma começou, segundo Hespanha, na teoria política e na jus-publicística, com autores como H. Heller, A. Weber, Carl

⁴⁹⁶ Neste aspecto deve ser dado destaque à obra de António Manuel Hespanha, cujas análises sobre Portugal no contexto seiscentista procuram recuperar a “estranheza” desse passado e desvelar as lógicas internas de uma administração que precisava negociar constantemente com diferentes corpos. Ver sobretudo HESPANHA, A. M. *As vésperas do Leviathan*; _____. “Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime”. In _____ (org.), *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*. Colectânea de Textos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, pp. 7-89; _____. *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993; _____. “Por que é que foi ‘portuguesa’ a expansão portuguesa? ou O revisionismo nos trópicos”. In SOUZA, Laura de Mello e, FURTADO, Júnia Ferreira e BICALHO, Maria Fernanda. *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009, pp. 39-62 (onde Hespanha retoma suas noções básicas para propor uma leitura crítica da aplicação do conceito de “pacto colonial” àquilo que ele chama de “espaço colonial português”).

⁴⁹⁷ HESPANHA, *As vésperas do Leviathan*, p. 22.

Schmitt, M. Hauriou, L. Duguit e Santi Romano (que apontaram o caráter pluralista da distribuição do poder e sua radicação em “instituições” autônomas em relação ao Estado), e na contribuição de Max Weber ao chamar a atenção para a historicidade da forma política “Estado”. Semelhantemente, o alargamento do conceito de “poder político” a domínios crescentes da atividade social, alheios ao Estado (Hespanha menciona diretamente L. Althusser e sua noção de “aparelhos ideológicos de Estado”, mas tem em mente também a noção foucaultiana de “microfísica do poder”), bem como a teoria crítica da sociedade proposta pela Escola de Frankfurt, com sua tendência a recusar um lugar institucional fixo ao “político” e a pensar as relações sociais em termos “pan-políticos”, contribuíram para colocar em xeque esse centramento na figura do Estado. Em termos mais diretamente historiográficos, a contribuição decisiva para essa superação veio a partir dos trabalhos de Otto Brunner, que frisou a continuidade entre os sistemas políticos medieval e moderno, com a persistência – especialmente nos níveis “inferiores”, como o mundo camponês – de estruturas resistentes de vinculação política tradicionais caracterizadas pelo “patriarcalismo” e pelo “senhorialismo”. Reflexos dessa abordagem podem ser sentidos no campo da história institucional, onde Gerhard Oestreich assinalou a escassa incidência do poder monárquico nos planos regional e local, algo que seria superado apenas no absolutismo ilustrado e reformador, a par da existência de estruturas burocráticas centrais sem correspondência a nível local, dada a deficiência das cadeias funcionais hierárquicas e a natureza patrimonial do oficialato moderno, que se constituía mais como fator de limitação do poder da coroa do que instrumento em suas mãos. Na história social, por sua vez, os trabalhos de P. Chaunu mostraram que o peso mínimo do Estado nos círculos de sociabilidade do Antigo Regime indicava, no auge do absolutismo francês de Luís XIV, uma estrutura de Estado bastante pequena.⁴⁹⁸

A tese que Hespanha pretende defender, ilustrando-a empiricamente para o caso do Portugal seiscentista, é a da inexistência nesse contexto do Estado enquanto entidade detentora do poder político de forma exclusiva. Em seu lugar, o que havia era um “complexo orgânico da administração central” caracterizado por um paradigma de ação político-administrativa de natureza jurisdicionalista, um modelo de organização que ele define como “governo poli-sinodal” e um estilo de processamento ao qual apõe a

⁴⁹⁸ HESPANHA, *As vésperas do Leviathan*, pp. 27-30; _____. “Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime”, p. 18.

designação, já tradicional, de “processo burocrático”.⁴⁹⁹ Esse tipo de administração “descerebrada” era o único possível num contexto dominado pela concepção corporativa, radicalmente diversa daquela que, a partir do século XVIII, passaria a se centrar no indivíduo. Ao contrário do atomismo individualista, o pensamento social medieval “era dominado pela ideia de ‘corpo’, ou seja, de organização supra-individual, dotada de entidade diferente da das partes, prosseguindo fins próprios e auto-organizada ou auto-regida em função desses fins”. Era um pensamento “dominado pela ideia da existência de uma ordem universal (*cosmos*), abrangendo os homens e as coisas, que orientava todas as criaturas para um objetivo último que o pensamento cristão identificava com o próprio criador. No entanto, a unidade dos objetivos da criação não exigia que as funções de cada uma das partes do todo na consecução desses objetivos fossem idênticas. Pelo contrário, o pensamento medieval sempre se manteve firmemente agarrado à ideia de que cada parte do todo cooperava de forma diferente na realização do destino cósmico. Por outras palavras, a unidade da criação era uma ‘unidade de ordenação’ (*unitas ordinis, totum universale ordinatum*) – ou seja, uma unidade em virtude do arranjo das partes em vista dum fim comum –, que não comprometia, antes pressupunha, a especificidade e irredutibilidade dos objetivos de cada uma das ordens da criação e, dentro da espécie humana, de cada grupo ou corpo social. Ligada a esta, a ideia de indispensabilidade de todos os órgãos da sociedade e, logo, da impossibilidade de um governo político absolutamente centralizado. Tão monstruoso como um corpo que se reduzisse à cabeça, seria uma sociedade em que todo o poder estivesse concentrado no soberano”.⁵⁰⁰

Não faz parte dos objetivos de minha pesquisa a crítica ao fulcro da tese de Hespanha, a saber, a procedência de sua alegação de um Estado “ausente” ou “descerebrado” para o Portugal seiscentista. De fato, essa tese tem recebido críticas bastante oportunas, sobretudo no que diz respeito às dinâmicas do Império ultramarino português.⁵⁰¹ Mas essas críticas não interferem com o ponto a ser estabelecido a esta

⁴⁹⁹ HESPANHA, *As vésperas do Leviathan*, p. 278. Ver pp. 278-94 para um detalhamento dessas características.

⁵⁰⁰ HESPANHA, *As vésperas do Leviathan*, pp. 298, 299-300.

⁵⁰¹ Destaco, pela pertinência da síntese e pela agudeza dos juízos críticos, as observações feitas por Laura de Mello e Souza, para quem Hespanha, ao se apropriar de uma temática historiográfica caracteristicamente europeia e se concentrar, em consequência, nos limites do reino, subestima o fato de que Portugal foi de toda forma um Império ultramarino e essa configuração acabou por delinear-lhe em

altura: a prevalência, no medievo tardio e nos inícios da época moderna, de um paradigma social orgânico-corporativista cuja lógica operativa era radicalmente outra em relação àquela do Estado centralizado.⁵⁰²

Talvez a partir daqui seja possível prosseguir em direções não pretendidas nem por Kantorowicz, nem por Hespanha, por força obviamente de seus diferentes objetivos. O que interessava a Kantorowicz era, partindo da lenta constituição desse paradigma corporativo, chegar à possibilidade da sucessão temporal que viabilizaria a perpetuidade das *personae fictae* e, a seguir, permitiria trazer à luz a ideia do Rei “que nunca morre”. Hespanha, prescindindo de maiores levantamentos genéticos, constata a existência dessa realidade corporativa e se vale dela para ler os dados que fundamentam empiricamente sua tese. Minha preocupação é de natureza bastante diversa. Para compreendermos a especificidade do humanismo erasmiano neste particular, precisamos ter em mente os riscos que o desenvolvimento do paradigma corporativista trouxe para aquela noção basilar, a ideia da *respublica* enquanto corpo.

Nos estratos mais antigos do pensamento medieval, estruturas sociais menos complexas inseriam-se com mais facilidade nessa velha noção de corpo. São, aliás, estruturas desse calibre que vamos encontrar ainda nos inícios do século XI, quando o famoso esquema trifuncional foi proposto pelos bispos Adalberon de Laon e Gérard de Cambrai.⁵⁰³ Sistema ideológico profundamente estático, a divisão da sociedade entre *bellatores*, *oratores* e *laboratores* não desejava descrever a realidade do norte da França

alguma medida as peculiaridades. Além disso, as fontes jurídicas são supervalorizadas por Hespanha, que se esquece da distância existente entre o ponto de vista da norma e a realidade efetiva. Finalmente, faltou a Hespanha levar adequadamente em conta a realidade da América portuguesa, onde uma sociedade escravista obrigatoriamente gerava mudanças na prática administrativa, ainda que as leis fossem idênticas. A autora conclui: “Por tudo isto, parece-me que os pressupostos teóricos abraçados por António Manuel Hespanha funcionam bem no estudo do seiscentos português, mas deixam a desejar quando aplicados ao contexto do Império setecentista em geral, e das terras brasileiras em específico” (SOUZA, Laura de Mello e. *O Sol e a Sombra: Política e Administração na América Portuguesa do Século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 57. A descrição e a crítica global da tese de Hespanha e de seus reflexos nas investigações sobre a América portuguesa encontram-se nas pp. 48-70).

⁵⁰² “Se, como ensinou [Hespanha], a anatomia do poder era, então, distinta da de hoje, nem por isso havia ‘ausência do Estado’, mas um Estado em que as racionalidades eram outras” (SOUZA, *O Sol e a Sombra*, p. 51).

⁵⁰³ A referência óbvia é DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Tradução. Lisboa: Estampa, 1994 (edição original de 1978). Para a dependência reconhecida por Duby em relação a Georges Dumézil e seu esquema trifuncional, ver DOSSE, François. *História do Estruturalismo*. Tradução. Bauru: Edusc, 2 vols., 2007, vol. II pp. 287-90.

por volta de 1025, mas antes agir de forma controladora sobre ela.⁵⁰⁴ Quando esse esquema ternário, prejudicado pelas circunstâncias que, na sua origem, envolveram o enfraquecimento da dinastia capetúgia, foi retomado por volta do final do século XII, tampouco servia como descrição das relações sociais, que se mostrava cada vez mais complexas. Seu caráter ideológico, portanto, transparece com clareza ainda maior quando contrastado com esse novo cenário. A metáfora do corpo prestava-se muito mais do que essa estrutura tripartite para acomodar uma realidade que, por seu caráter multifacetado, já não cabia mais no tradicional esquema ternário.⁵⁰⁵ Mas a relativa harmonia do noção organológica foi desafiada nas novas circunstâncias que se desdobraram a partir do século XIII. A sociedade é um corpo, e como tal deve manter-se em equilíbrio orgânico; mas as múltiplas entidades da vida social, que o pensamento jurídico medieval definia pelo nome genérico de *uniuersitas*⁵⁰⁶, também eram *corpora*. Dotadas de personalidade jurídica pela abstração efetuada pelo pensamento escolástico, conscientes de identidades e privilégios próprios uma vez que se viam delineadas com mais clareza contra um quadro social de maior complexidade, essas entidades forçavam os tecidos da representação ideológica à qual estavam consignadas. Surgida a tensão entre os diferentes *corpora* dentro do *corpus* único, como impedir o colapso da sociedade?

⁵⁰⁴ FRANCO JR., Hilário. “Georges Duby e o outro lado do feudalismo”. *Revista de História*, 115 (1983): 159-165, esp. pp. 160-1.

⁵⁰⁵ Todavia, não se trata de mera substituição de uma pela outra, mas de um processo mais complexo que incluiu a convivência e, de certa forma, a absorção da noção de trifuncionalidade pela metáfora organológica. Ver KANTOROWICZ, *Os dois corpos do rei*, p. 402 nota 79.

⁵⁰⁶ Derivado do Direito Romano, o termo técnico *uniuersitas* designava qualquer coletivo corporativo; para os primeiros glosadores, era “um conjunto ou coleção, em um só corpo, de uma pluralidade de pessoas”. Servia para descrever uma cidade (*uniuersitas Bononiam*, a cidade de Bolonha em seu conjunto, incluídos seus direitos e privilégios), um partido (*uniuersitas Guelforum*, a “comunidade dos Guelfos”), uma Universidade propriamente dita (*uniuersitas scholarum*), um reino (*uniuersitas regni*), a Igreja na sua totalidade (*uniuersitas fidelium*) ou mesmo diferentes *collegia* eclesiásticos (cabidos, congregações etc.). Não se excluem, na sequência, quaisquer outras corporações, como as diferentes guildas, magistraturas etc. Para a perspectiva dos glosadores e várias ocorrências do termo, ver KANTOROWICZ, *Os Dois Corpos do Rei*, pp. 186-7, 219; para o uso da expressão “*uniuersitas Guelforum*” nos escritos do florentino Leonardo Bruni, ver BARON, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton: Princeton University Press. Revised one-volume edition, 1966 (1st edition, 1955), p. 21 e nota 8 p. 468.

3.3.3 Defesa da concepção organológica no *Enchiridion Militis Christiani*

É neste conflito entre uma sociedade em rápida transformação e sua moldura ideológica em processo de caducidade que devemos situar a maneira erasmiana de pensar o corpo social da *respublica christiana* e, dentro desse corpo, as relações entre os diferentes *corpora*. Aquilo que James Tracy entendeu como condenação erasmiana da sociedade corporativa não significava rejeição do modelo organológico, mas de sua negação efetivada justamente pela exacerbação dos *corpora* em detrimento do único *corpus*. Por outro lado, a dependência de Tracy em relação à teoria de Anthony Black, com sua noção de um movimento histórico pendular entre corporativismo e valorização do indivíduo desde o período tardo-medieval, funciona mais como elemento de distorção do quadro do que como auxílio interpretativo eficaz. O que está em jogo nesse momento não é a oposição entre corporativismo e individualismo, mas entre as particularidades dos diferentes *corpora* e a moldura organológica que não se coadunava mais com essa movimentada multiplicidade.

Como pano de fundo, tanto no pensamento de Black quanto na mente de Tracy, encontra-se ao fim e ao cabo a compreensão atomística do indivíduo. O próprio Tracy se esforça por nos fornecer o retrato de um Erasmo que se mostra crítico das pressões corporativas e que defende uma atitude “individualista” no plano da espiritualidade. O retrato, todavia, não se mantém de pé. Esse Erasmo carente de uma rede de relações pessoais e que ingressa na vida monástica como forma de suprir parcialmente essa carência não se destaca de forma alguma como um “individualista”. O próprio Tracy nos mostra as tentativas de Erasmo no sentido de organizar um círculo humanista no mosteiro agostiniano de Steyn e conclui: “we see Erasmus in the letters to his disciples trying to create a community of classical learning and Christian love modeled on *De Contemptu*’s ideal conception of the larger monastic community”.⁵⁰⁷ Este não me parece um Erasmo avesso às relações impostas por um *ordine* específico, o monastério

⁵⁰⁷ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 23. As considerações do autor tomam por base o contexto da produção do *De contemptu mundi* (que Erasmo escreveu na juventude mas publicou apenas em 1521 e onde a vida monástica aparece como lugar ideal para a dedicação ao *otium* estudioso) e as cartas dirigidas a membros do círculo erudito que ele idealizava criar em Steyn. Ver a propósito *ibidem*, pp. 18-23.

agostiniano, mas apenas desejoso de transformá-las, tornando essas relações mais relevantes e procurando superar o anti-intelectualismo desses monges.⁵⁰⁸

O projeto de uma piedade “individual” seria, também, o grande diferencial do *Enchiridion Militis Christiani*, segundo Tracy. Ao comentar uma passagem desse livro⁵⁰⁹, Tracy conclui que a intenção primordial de Erasmo era questionar a ordem corporativa tradicional, que havia sido sancionada pela Igreja “through its religious orders, and (...) by providing parish churches for rural villages and patron saints for urban guilds”. Ele prossegue: “This traditional order, deeply embedded in custom and in its history deeply Catholic, Erasmus now questioned. *The passage just cited continues with Erasmus insisting that the Body of Christ did not permit of such divisions: ‘These are all one: God, Christ, the body and the members. The common sayings ‘Like is attracted to like’ and ‘Dissimilarity is the mother of hatred’ have no rightful place among Christians’. His countrymen were accustomed to using the term ‘members’ or corporate bodies that had a vote in larger entities. But Erasmus envisioned individual believers, without intermediation, as members of the body of Christ*”⁵¹⁰.

A conclusão de Tracy, por mim destacada em itálico, não procede nem da passagem citada por ele, nem do argumento global do *Enchiridion*. De fato, há alguns problemas na citação. Em primeiro lugar Tracy menciona como vindo *depois* do excerto sobre as inimizades no seio da sociedade cristã um trecho que, em verdade, vem *antes*. Para tornar possível a análise, é necessário ampliar um pouco a citação:

É preciso ter uma coisa diante dos olhos, a qual é suficiente: “És minha carne; és meu irmão em Cristo”. O que é feito a um membro não repercute em todo o corpo e, por consequência, na cabeça? Todos somos membros uns dos outros. Membros conectados constituem o corpo; a cabeça do corpo é Jesus Cristo, e Deus a cabeça de Cristo. O que é feito a ti, o que é feito a qualquer membro individual, para o bem ou para o mal, é feito a Cristo, é feito a Deus. Todas essas coisas são uma só: Deus, Cristo, corpo e membros. Entre cristãos não é apropriado o velho refrão, “Cada qual com seu igual”, nem aquele outro, “A dessemelhança é a mãe das desavenças”. Pois qual a finalidade de palavras de dissensão onde a unidade é tudo?⁵¹¹

⁵⁰⁸ Ver TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 17-30, para uma discussão global dessa questão.

⁵⁰⁹ Ver acima, p. 179 nota 446 (citação do *Enchiridion*).

⁵¹⁰ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 38 (grifos meus).

⁵¹¹ “Hoc unum tibi obuersetur ob oculos et satis sit: Caro mea est, frater est in Christo. Quod in membrum confertur, nonne in uniuersum corpus redundat atque inde in caput? Omnes sumus inuicem membra. Membra cohaerentia constituunt corpus; corporis caput Iesus Christus; Christi caput Deus. Tibi fit,

Não se trata de questão de somenos. O correto entendimento da passagem sobre as “desavenças” depende diretamente de sua inserção apropriada na tessitura do texto. Este é, aliás, o segundo aspecto deficiente na argumentação de Tracy, sua desconsideração pelo contexto. Como já mencionei acima, todo o trecho pertence a um tópico chamado “Opiniones Christiano dignae” (“Opiniões dignas do cristão”)⁵¹². Esse tópico fecha a Regra 6 do manual, cujo tema geral está condensado na seguinte afirmação: “o coração que anela por Cristo deve apartar-se o mais possível dos feitos e das opiniões do vulgo e em nenhum outro buscar exemplo de virtude exceto em Cristo”⁵¹³. Faz parte do “vulgo”, segundo Erasmo, todo aquele que se encontra à mercê das próprias paixões e não julga as coisas senão por sua aparência⁵¹⁴; é assim, no entanto, que se comporta a maioria dos chamados cristãos, escravizados aos prazeres, ao dinheiro e à vaidade, enquanto inúmeros pagãos se celebrizaram na Antiguidade por suas vidas assinaladas pela virtude. É necessário afastar-se desse tipo de comportamento; o cavaleiro cristão não deve se impressionar com aquela nobreza derivada de linhagens, mas antes considerar “ser a única e suma nobreza o ser renascido em Cristo, ser enxertado em seu corpo, ser feito com Deus um único corpo e espírito”⁵¹⁵. Feliz não deve se considerar aquele cuja casa está abarrotada de dinheiro, mas aquele que possui a Cristo, sumo bem; as coisas que o vulgo admira – ouro, pérolas, posses – não são efetivamente riquezas,

singulis fit, Christo fit, deo fit, quicquid unicuique membro fit seu bene seu male. Haec omnia unum sunt: deus, Christus, corpus et membra. Non recte inter Christianos locum habet illud: pares cum paribus et illud: dissimilitudo mater odii. Quorsum enim dissensionum vocabula, ubi tanta est unitas?” ERASMO, *Enchiridion Militis Christiani*, pp. M¹- M^{1v}. Imediatamente na sequência temos a citação acima mencionada (ver nota 145 supra). A ordem é a mesma na edição do *Enchiridion* de que me sirvo (de 1563), na edição eletrônica do texto latino e na tradução espanhola. Tracy faz sua citação a partir da edição alemã do texto latino (Erasmus, *Ausgewählte Werke*, ed. Hajo e Annemarie Holborn. Munique: 1933) e da tradução inglesa (CWE 66: 94-5; infelizmente não pude consultar nenhuma das duas).

⁵¹² ERASMO, *Enchiridion*, pp. L^{7ix}-N⁴.

⁵¹³ “ut animus ad Christum anhelantis a uulgi tum factis tum opinionibus quammaxime dissentiat nec aliunde quam ab uno Christo pietatis exemplum petatur”. ERASMO, *Enchiridion*, p. K^{7v}. As “Regras” (“*regulae quaedam generales ueri Christianismi*”, “algumas regras gerais do verdadeiro cristianismo”, vinte e duas regras ou “cânones” no total) se constituem num capítulo de transição na arquitetura do *Enchiridion*, marcando a passagem de tópicos mais doutrinários (as armas do cavaleiro cristão, especialmente a oração e o estudo; a importância do auto-conhecimento; e uma larga seção de natureza antropológica, na qual a descrição do ser humano e de suas paixões é feita em tom marcadamente originista) para tópicos bem mais concretos (os remédios para vícios como a luxúria, a avareza, a ambição, a soberba, a ira e o desejo de vingança). Para uma descrição bastante proveitosa da estrutura do *Enchiridion*, ver GODIN, André. *Érasme, Lecteur d’Origène*. Genève: Librairie Droz, 1982, pp. 13-118.

⁵¹⁴ ERASMO, *Enchiridion*, p. K^{7x}.

⁵¹⁵ “reputa unicam ac summam esse nobilitatem in Christo reatum esse, illius insitum esse corpori, unum corpus et unum spiritum fieri cum deo”. ERASMO, *Enchiridion*, p. L^{3v}.

mas antes espinhos que sufocam a semente da Palavra de Deus. Só é suficientemente rico, de fato, quem é capaz de menosprezar essas riquezas. Já o prazer não é o que habitualmente se chama por esse nome, mas o único e verdadeiro deleite da alma é o gozo que vem de uma consciência pura.⁵¹⁶ Todavia, para julgar dessa forma é preciso ter o paladar sadio; o paladar adoecido pode achar que a água sabe a vinho, quando isso não passa de ilusão. Somente o sã percebe que inúmeras vezes aquilo que o mundo odeia deve ser amado, e aquilo que o mundo ama deve ser odiado.⁵¹⁷ Em Cristo, de fato, os valores se invertem: quem se ama, odeia-se, quem age para consigo mesmo com grande compaixão na verdade comete contra si grande crueldade; esquecer de si é cuidar-se bem, saber castigar-se é fazer a si mesmo um favor.⁵¹⁸ Quanto àqueles que se julgam poderosos por causarem o mal a seu bel-prazer, nada sabem do que é o verdadeiro poder. Somente Deus é verdadeiramente poderoso – e ele não poderia ferir se quisesse, nem o desejaria se pudesse, visto que sua natureza é tão somente fazer o bem.⁵¹⁹ Ferir os outros nada é senão ferir a si mesmo. Que é mais nobre, atirar-se com ira sobre os outros por causa das injúrias sofridas ou esquecer as injúrias e devolver bem por mal? Forte e valente, acima de tudo, é quem sabe vencer a si mesmo.⁵²⁰ A verdadeira honra não está em más e torpes ações, ainda que nos louvem por elas; bem como a verdadeira prudência não está no mero ajuntar de riquezas, visto que enquanto o mundo aplaude nosso sucesso, o evangelho nos chama de néscios.⁵²¹ A verdadeira perícia não reside no conhecimento de tudo o que se passa – o vai-e-vém dos mercados, os planos do rei da Inglaterra, as novidades de Roma, o que se passa na França – mas na percepção acurada daquilo que acontece dentro de nós, os transtornos que as paixões produzem em nosso interior.⁵²²

⁵¹⁶ “Vera et única uoluptas gaudium est purae conscientiae”. ERASMO, *Enchiridion*, p. L^{5v}.

⁵¹⁷ ERASMO, *Enchiridion*, pp. L^{5v} - L⁶.

⁵¹⁸ ERASMO, *Enchiridion*, pp. L⁷ - L^{7v}.

⁵¹⁹ “Solus deus uere potens est, qui nocere nec potest, si uelit, nec uult, si possit, quippe cuius natura est benefacere”. ERASMO, *Enchiridion*, pp. L^{7v} - L⁷ⁱ.

⁵²⁰ ERASMO, *Enchiridion*, p. L⁷ⁱⁱ.

⁵²¹ ERASMO, *Enchiridion*, pp. L⁷ⁱⁱⁱ - L^{7iv}.

⁵²² “Allium errorem accipe: Sollertem et rerum peritum uotant, qui rumusculos omnes captans nouit, toto quid fiat in orbe. Quae fortuna mercatum, quid Britanorum tyrannus moliatur, quid nouatum Romae, quid ortum in Galliis (...). Narras mihi tumultos Britannicos, narra magis, quid in tuo pectore tumultuentur ira, inuidia, libido, ambitio (...)”. ERASMO, *Enchiridion*, p. L^{7v} - L^{7vi}.

Esse jogo de contrastes, de fina construção retórica e dirigido, como se pretende o texto, a um cortesão que Erasmo desejava instruir na vida religiosa⁵²³, tem como finalidade principal deplorar a distância entre a vivência do “vulgo” e os padrões altíssimos colocados pela religião cristã. Sem dúvida é uma denúncia da incoerência existente entre muitas profissões de fé cristã e a prática efetiva da religião, mas esse conteúdo não difere fundamentalmente de outras denúncias do gênero, abundantes nas últimas décadas do século XV e inícios do século XVI. O fato de Erasmo nivelar todo o corpo social numa atitude de incredulidade prática – são cristãos mas vivem de forma pior do que muitos pagãos; e comportam-se como o vulgo não só o “povo comum”, mas também muitos nobres e prelados – também não representa novidade: é algo que encontra seu lugar na parênese, na pregação com finalidades ético-morais. Já os profetas bíblicos, cujos discursos moldaram em grande medida a pregação cristã, tinham por hábito dirigir-se coletivamente ao povo e imputar, a todos, os crimes que na realidade eram praticados por alguns. O que a parênese pretende, sempre, é provocar mudança naqueles que apresentam comportamento desviante, enquanto confirma os demais em sua justiça religiosa pela própria força negativa do discurso.

Devemos, obviamente, conceder ao texto erasmiano uma intensidade toda especial. Não há porque duvidar da sincera perplexidade do autor, que enxerga a sociedade cristã de seu tempo tão distante do padrão colocado pela fé que ela diz abraçar. Mas, descontadas as ênfases, pontuadas as especificidades que se devem ao talento do autor e à sua habilidade especial para refletir vividamente, no texto, as contradições de seu tempo, eu me pergunto em que medida o estofo desse discurso não coincide perfeitamente com tantas outras parêneses escritas e pregadas nos séculos anteriores.

A questão a ser esclarecida, contudo, é outra: onde há, nesse texto, qualquer ênfase especificamente “individual”? Certamente não se encontra na forma literária adotada, um discurso feito a esse “caríssimo irmão no Senhor”; tal faz parte, em certo sentido, do gênero dos “manuais” cujo grande marco no medievo é o *Enchiridion ad Laurentium*, de Agostinho.⁵²⁴ Tampouco encontra-se na ênfase principal da parênese;

⁵²³ Sobre o pano de fundo do *Enchiridion*, suas fontes e a dimensão retórica presente nesse endereçamento do texto a um “cortesão” talvez fictício, ver acima, Capítulo 1.

⁵²⁴ Ver ERASMO, *Enchiridion*, p. C².

entender esse apelo ao afastamento da forma de pensar do “vulgo”, ainda que este englobe retoricamente, na prática, toda a sociedade, como defesa de uma piedade “individualista” não é possível senão por força de um violento anacronismo.

Mas as “opiniões dignas de um cristão” foram inseridas justamente para contrastar com as opiniões do vulgo. Encontraremos nelas alguma condenação direta da perspectiva organológica da sociedade, atrelada a uma defesa da piedade individualista? Bem ao contrário. Ser cristão significa não viver para si mesmo, mas viver com os olhos postos na comunidade, para a qual não há estrangeiros, visto que somos membros do mesmo corpo. Justamente aqui insere-se, no texto, a passagem que se encontra em discussão.⁵²⁵

A seção, bastante extensa, prossegue, enfatizando que na religião da caridade, que ensina o amor inclusive pelo inimigo, não se pode fazer de meros detalhes – uma mudança de nome, a diferente cor das roupas – razões para separação.⁵²⁶ Sem dúvida Erasmo reporta, criticamente, as contendas por causa de *nugae*, de ninharias, e sua elevada sensibilidade para a mudança histórica o faz perceber com clareza que nem sempre os cristãos se distinguiram entre si por meio de tais artifícios; mas retirar daí uma condenação global dos *ordines* e ver, no texto, uma defesa da mescla indiscriminada de todos os *corpora* é ir muito além daquilo que o autor nos diz.

Sobretudo porque, na sequência, Erasmo se prende rigidamente à metáfora paulina do corpo: ele transcreve as passagens paulinas mais relevantes⁵²⁷, a começar pela mais completa, a de *1 Coríntios* 12:12-27. Uma vez colocadas tais referências, Erasmo afirma que não pode se considerar parte do corpo de Cristo quem se porta com indiferença para com as necessidades do próximo; ninguém pode fugir às injunções severas do evangelho (ama a teu inimigo, oferece a outra face a teu ofensor, bendiz a

⁵²⁵ ERASMO, *Enchiridion*, pp. L^{7xi}-M².

⁵²⁶ “Ubi caritas, quae et hostem diligit, quando cognomen commutatum, quando color uestis nonnihil diuersus, quando cingulus aut calceus et similia deliramenta hominum me tibi faciunt inuisum?” (“Onde está a caridade, que ama até o inimigo, quando uma mudança no nome de família, quando a cor diferente das vestes, quando o cordão ou o calçado ou semelhantes extravagâncias humanas me fazem ser mal visto por ti?” ERASMO, *Enchiridion*, pp. M²).

⁵²⁷ ERASMO, *Enchiridion*, pp. M^{2v}-M⁴. Além de *1 Coríntios* 12:12-27, Erasmo transcreve também *Romanos* 12:4-6, *Efésios* 4:15-16, 25 e *Gálatas* 6:2.

quem te persegue) afirmando que elas se dirigem aos “perfeitos”: todos os cristãos precisam esforçar-se nesse caminho, sob pena de não serem filhos do Pai celeste.⁵²⁸

Dito isso, Erasmo passa a dirigir-se especificamente a alguns *ordines*:

Se és de família distinta, os costumes dignos de Cristo não obscurecerão, antes adornarão a nobreza de tua linhagem. Se és letrado, com modéstia sofre e supera a ignorância dos imperitos. (...) És rico? Recorda que és administrador, não senhor; e vê, com preocupação, de que modo tratas o que é público. Crês que somente aos monges se interditou a propriedade, ou que só a eles se recomendou a pobreza? Estás equivocado: ambos os mandamentos se aplicam a todos os cristãos. (...) Se és magistrado, não te torne a honra do ofício mais feroz, mas que seu peso te faça mais solícito. “Não tenho nenhum cargo eclesiástico”, dizes, “não sou pastor de almas nem bispo”. Concedamos isto; mas não és também cristão? (...) Não é um o Senhor dos bispos e outro o dos funcionários civis. (...) Se com outras intenções aceitas ou exerces a magistratura, nada ganhas se o mundo não te chama simoníaco, pois como simoníaco Deus te punirá. Se persegues um ofício público não para servir ao bem comum, mas para cuidares de teus assuntos particulares (...), junto a Deus tua magistratura é um latrocínio. (...) Em suma, a menos que exerças a magistratura com este ânimo, preparado para considerar o que é justo à custa não digo de coisas, mas de tua cabeça, Cristo não aprovará tua administração. (...) Não tornes em tua conveniência as coisas que são públicas, mas aquilo que é teu dá tu mesmo generosamente para o uso do povo. O povo te deve muito, mas tu deves a ele tudo.⁵²⁹

A referência aos *ordines* é sintética (*nobilitas*, comportando diversos níveis; homens ricos pertencentes a diferentes estratos; o mesmo vale para os clérigos, letrados e magistrados) e reduzida por conta, principalmente, dos limites colocados pela natureza do escrito: dirigindo-se a um cortesão, Erasmo não tem intenção de incluir aqui amplos setores do espectro social ou de proceder a um levantamento detalhado. Pelo mesmo

⁵²⁸ ERASMO, *Enchiridion*, pp. M⁴-M⁶.

⁵²⁹ “Si claro genere es, non obscurabunt, sed decorabunt nobilitatem generis mores Christo digni. Si doctus es, hoc modestius imperitorum inscitiam feras et emendes. (...) Diues es, memineris dispensatorem esse te, non dominum ac sollicitus uide, quomodo rem communem tractes. Tu credebas solis monachis interdictam esse proprietatem, indictam paupertatem? Errasti, utrumque ad omnes Christianos pertinet. (...) Si magistratus es, ne te faciat honor ferociorem, sed onus sollicitiorem. ‘Non gero’, inquis, ‘munus ecclesiasticum, non sum pastor aut episcopus’. Demus istud, at num etiam Christianus non es? (...) Non est alius episcoporum, alius magistratum ciuiliu dominus. (...) Si alio quam ad illum respicis uel suscipiens magistratum uel gerens, nihil refert, si te mundus non uocat Simoniacum, ille certe ut Simoniacum puniet. Si publicum munus ambis, non ut pro sis in commune, sed ut priuatim rei tuae consulas, (...) magistratus tuus latrocinium est apud deum. (...) In summa, nisi hoc animo geris magistratum, ut paratus sis non dicam rei, sed et capitis iactura quod iustum est tueri, non approbat Christus administrationem tuam. (...) Non ea, quae publica sunt, in tuum commodum uerte, sed quae tua sunt teque ipsum totum ad publicam utilitatem effunde. Multa tibi debet populus, at tu illi debes omnia”. ERASMO, *Enchiridion*, pp. M⁶-M^{6v}, M^{7v}, M⁷ⁱ, M⁷ⁱⁱⁱ.

motivo a atenção se dirige principalmente para as atividades das magistraturas, mais condizentes com o perfil social do suposto destinatário do texto.⁵³⁰ Todavia, por mais sintética que seja a referência, fica patente que o objetivo do texto não é, em nenhum momento, condenar a existência dos diferentes *ordines*, mas apenas e tão somente assinalar criticamente as disputas entre eles e sublinhar com vigor sua causa, o descumprimento prático dos preceitos do evangelho. Não se proíbe a divisão da sociedade em *corpora* específicos, até porque a metáfora paulina do corpo depende radicalmente da pluralidade em unidade, ou seja, da coesão e do funcionamento harmônico de órgãos diferentes e possuidores de funções distintas. O que Erasmo rejeita é aquilo que nós percebemos ser fruto justamente da crescente complexidade da vida social: cada vez mais distintos e concretos, detentores de estatutos cada vez mais precisos, energizados por motivações cada vez mais variadas e não raro conflitantes, os *corpora* não conseguem mais cooperar da forma harmônica exigida pela representação metafórica. Tampouco há, em qualquer parte do texto, uma defesa do individualismo atomístico, seja de uma piedade religiosa, seja de uma atuação social calcadas no indivíduo: ao contrário do que Tracy sugere, para Erasmo não é estranho que as corporações votem coletivamente, mas apenas que tais corporações esqueçam que constituem com as demais um único corpo e se percam em sedições intestinas.

Na conclusão das “Opiniões”, Erasmo reitera o convite ao “irmão agradabilíssimo” para que se entregue totalmente a Cristo, afastando-se dessas opiniões que, conquanto retidas por tanta gente no seio da cristandade, nada têm a ver com o evangelho. Aproveita, todavia, para introduzir um conselho importante:

Mas tem cuidado; assim como quero fortemente que te apartes do vulgo, de igual modo não desejo que te portes como um Cínico, opondo-se o tempo todo às ideias e feitos dos demais, condenando de cenho franzido e enfrentando a todos com ódio, deblaterando raivosamente contra todo tipo de vida. Não atraias desse modo sobre ti dois males ao mesmo tempo: seres alvo do ódio de todos e, por não seres bem visto, não poderes ser útil a ninguém.⁵³¹

⁵³⁰ As magistraturas estão supostas na maior parte das advertências presentes nas “Opiniões”, no intervalo das pp. M^{6v}- N³, inclusive com passagens que, à semelhança da última citada na nota anterior, parecem se dirigir diretamente aos príncipes e têm paralelos claros na *Institutio principis christiani*.

⁵³¹ “Verum heus tu, quemadmodum te uolo fortiter a vulgo dissentire, ita nolo Cynicum quiddam referentem passim aliorum sentiis aut factis oblatrare, superciliose damnare, odiose obstrepere omnibus, rabiose declamitare in uitam cuiuslibet, ne duo simul mala tibi consciscas, alterum, ut in

O alerta tem como ponto de partida a percepção, acurada, de que a existência social se realiza sempre de forma corporativa. A descrição altamente gráfica que Erasmo faz do comportamento típico de um “Cínico” como aquele que condena a todos e vive de cenho franzido se presta a criticar esse tipo de atitude antissocial característica dos que pretendem tornar uniforme a sociedade. A menção a “todo tipo de vida” (*uitam cuiuslibet*) contra a qual o discípulo erasmiano não deveria viver a bradar é, de fato, uma referência às diferentes possibilidades de vida no seio da *respublica*: ser soldado, viver como letrado, exercer magistratura, cultivar família, tornar-se monge. Assumir qualquer desses estilos de vida não poderia levar o cavaleiro cristão a criticar os demais, porque a existência social depende radicalmente dessa diversidade. Até mesmo as críticas às ordens monásticas, que em meu entender Tracy superestima em seu trabalho, partiam em Erasmo do respeito a essas diversas possibilidades.⁵³² Defensor até o fim do equilíbrio e da justa interação dos *corpora*, Erasmo não pedia o seu fim; apenas lutava contra os que, pela defesa intransigente dos interesses particulares, pretendiam a uniformização da *respublica*.

Para concluir, vamos retornar a duas afirmações feitas mais atrás, no fragmento citado por Tracy (e que me parecem importantes para seu argumento). Ao condenar os ditos “Cada qual com seu igual” e “A dessemelhança é a mãe das desavenças” Erasmo não criticava o modelo corporativo de sociedade (ou, para ser mais preciso, não criticava o paradigma organológico-corporativo), como pretende Tracy. O primeiro dito tem origem ciceroniana⁵³³, enquanto o segundo possui uma tradição bem mais complexa.⁵³⁴ O que nos interessa é notar que a crítica de Erasmo se dirigia não contra o

omnium odium abeas, alterum, ut inuisus ne queas quidem ulli prodesse”. ERASMO, *Enchiridion*, pp. N³-N^{3v}.

⁵³² Ver acima, p. 51, nota 65, a famosa referência à fórmula “monachatus non est pietas”. Ampliando o foco, podemos perceber que a crítica erasmiana às prerrogativas monásticas (e, sobretudo, àquelas colocadas pelas ordens mendicantes) prendia-se fundamentalmente à pretensão de que tais formas de vida monopolizassem a piedade cristã. Sua defesa da vida conjugal como *locus* possível da piedade é, por exemplo, mais uma tentativa de afirmação da diversidade contra as tendências particularistas e homogeneizantes.

⁵³³ “Pares cum paribus facillime congregantur” (“Iguais com iguais são reunidos mais facilmente”). CÍCERO, *De senectute*, III.

⁵³⁴ Creio que a origem mais provável para o dito é a referência presente no *Eclesiástico* 13:18 (VL), “Omne animal diligit sibi simile et omnis homo proximum sibi” (“Todo ser vivo ama o seu semelhante e todo homem, o seu próximo”, BJ). Se a semelhança gera amor a dessemelhança, por contraste, gera o ódio. Para o autor do *Eclesiástico* o preceito, conformando-se a uma regra natural, reflete a sabedoria

fato de que qualquer *ordo* congrega semelhantes, mas contra os que se esqueciam de que, uma vez atraídos e congregados os iguais num *ordo* específico, este deveria servir à harmonia geral do corpo; o que Erasmo condenava, especialmente na formulação negativa que o segundo dito dá à noção proposta pelo *Eclesiástico*, é a atitude dos que ignoram que os seres humanos estão unidos por uma semelhança básica, para além de toda diferença superficial; inseridos como membros no mesmo corpo, todos são “próximos”, ainda que ocupando posições diferentes.

Erasmo não contestava, portanto, o paradigma organológico-corporativista da sociedade, mas os extremos desse corporativismo, aquele ponto onde os *corpora* rompiam o casulo da metáfora organológica. O projeto erasmiano tinha mais a ver com a manutenção dessa estrutural comunal do que com um “individualismo” que ele, de fato, considerava perigoso porque representava a dissolução dos níveis corporativos de autoridade na *auctoritas* do príncipe. E, como já notamos, para Erasmo era essa autoridade espalhada nos níveis corporativos, ao invés de concentrada numa única figura, a barreira efetiva contra a possibilidade da tirania.⁵³⁵

3.3.4 A representação da sociedade cristã na Epístola ad Paulum Volsium

Essas intuições são confirmadas pelo exame de um documento importante e que foi desconsiderado por Tracy: a famosa carta de Erasmo a Paul Volz que serviu de prefácio para a nova edição do *Enchiridion*, lançada por Froben em 1518.⁵³⁶ O destinatário da carta foi abade do mosteiro beneditino de Hugschhofen, vizinho a Sélestat (Alsácia), desde 1512. Começou a se aproximar das ideias luteranas a partir de 1521, tendo abandonado

divina e funciona positivamente na estruturação da sociedade, ao encorajar a frequência mútua entre os que são da mesma condição.

⁵³⁵ Ver acima, p. [alt. nota 89].

⁵³⁶ “Epístola ad Paulum Volsium”, in ERASMO, *Enchiridion*, pp. A²-C¹. O texto latino também pode ser encontrado em LB III: 337B-347B, onde constam pequenos acréscimos feitos por Erasmo na edição de 1529 do seu epistolário. Para a tradução francesa, que também contém esses acréscimos, ver LAFFONT: 621-41. A carta está datada de Basileia, 14/8/1518. Tracy trata esse documento apenas perifericamente, para frisar o impacto das argumentações erasmianas sobre o nascente movimento luterano e para mencionar suas ênfases “anti-monásticas”, mas sem analisá-lo sistematicamente. Ver TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 81-2, 85, 87, 90.

oficialmente o catolicismo em 1526, mas sua amizade com Erasmo prosseguiu marcada pela cordialidade.⁵³⁷

Obviamente, no momento da escrita tais desenvolvimentos na biografia do destinatário não podiam ser previstos. O tom da carta assinala o tratamento amistoso que, em mais de um lugar, Erasmo dispensou aos religiosos regulares das ordens mais antigas, em especial aquelas sabidamente envolvidas com o estudo (como era o caso dos beneditinos). Isto precisa ser levado em conta quando se avalia que muitos leitores deram atenção apenas a um suposto matiz anti-monástico presente na carta. De fato, para muitos contemporâneos o texto da carta pareceu mais inquietante do que o próprio livro que ela prefaciava.⁵³⁸

Quando veio à luz a edição de Froben, o texto do *Enchiridion* já havia recebido diversas edições, ainda que seu impacto maior tenha ocorrido apenas a partir dessa nova edição. As diferentes reações a essas edições anteriores deram ensejo a Erasmo para retomar, na epístola, alguns temas que lhe eram bastante caros naquele período. Nessa retomada, o elemento motivador da escrita do *Enchiridion* aparece como o desejo de aproximar de uma fé viva e prática aquele “jovem amigo totalmente *analphabeto*”⁵³⁹, o qual todavia permanecera envolvido com a vida da corte “por não sei que senso de dever, mas de toda forma, como ele mesmo reconhece, para seu próprio prejuízo”.⁵⁴⁰ O caráter contraditório dessa figura já foi observado, mas ele não nos interessa diretamente. A menção serve apenas para Erasmo estabelecer a ligação com suas preocupações atuais: é a sociedade cristã que carece de ser evangelizada (e quase se poderia dizer que o “jovem ignorante” serve como uma representação dessa sociedade). Mas Erasmo introduz esse tópico paulatinamente e, tendo indicado o caminho com a menção inicial, prossegue justificando porque não há disputas escolásticas em seu *Enchiridion*: “Que ele não sirva para a disputa teológica, desde que sirva para a vida

⁵³⁷ Ver as informações biográficas reunidas em BIETENHOLZ, Peter G. e DEUTSCHER, Thomas B. *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*. Supplement to *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 1985 (reprinted 1995), 3 vols., vol. III pp. 417-8.

⁵³⁸ BATAILLON, *Erasmo y España*, p. 191.

⁵³⁹ ERASMO, “Epístola”, in *Enchiridion*, p. A²; como observado acima, a expressão quer significar “ignorante dos assuntos religiosos”.

⁵⁴⁰ “qua pietate nescio, sed omnino, quod ipse fatetur, magna calamitate”. ERASMO, “Epístola”, in *Enchiridion*, p. A^{2v}.

teológica”.⁵⁴¹ A verborragia escolástica, com seus debates, seus casuísmos e sua multiplicação de comentários, não se presta como auxílio para a piedade viva; tais exercícios não conseguem atingir “a multidão ignorante, pela qual Cristo morreu”.⁵⁴² E contudo essa deveria ser a prioridade dos mestres cristãos: “Não seja nosso esforço para parecermos eruditos a nós mesmos, mas para que seja ganho o máximo possível do mundo para a vida cristã”.⁵⁴³ O uso da expressão “vida cristã” não é fortuito, visto que para a lógica que Erasmo desenvolve não é suficiente afirmar a necessidade de divulgar-se a *doutrina* cristã (o termo remeteria às discussões escolásticas) ou a *fé* cristã (o sentido institucional do termo também ofereceria compreensões equívocas); o que é necessário é *viver* cristãmente.

Para esse viver cristão é que a escolástica colabora pouco. A guerra com os turcos está às portas, diz Erasmo; supondo que os cristãos se saiam vencedores, o que haveria para oferecer aos inimigos derrotados? Juntamente com o Cristo será preciso dar a eles as sutilezas dos escotistas, dos occamistas e quejandos? Que dirão eles quando ouvirem dos desacordos em que vivem os representantes dessas escolas? Ousaremos apresentar a eles a doutrina de Cristo através de nosso proceder tirânico, de nossa rapacidade e violência?⁵⁴⁴

Ao conjugar o tema da crítica aos escolásticos simultaneamente com a necessidade de evangelizar a multidão ignorante e com a atitude diante dos turcos, Erasmo procurava sublinhar que as principais misérias de seu tempo decorriam de uma mesma causa. Se a fé cristã não é vivida pelos que a professam, de forma que o século atual é, de longe, o mais corrompido; e se ela assim se mostra ineficaz para convencer os infiéis, é porque não existe instrução na verdadeira piedade, mas tão somente disputas vazias estimuladas pelos doutos; e se isso acontece, é porque a fonte pura da qual brota a piedade genuína foi entulhada pelos filisteus. É urgente, portanto, recuperar o acesso a essa fonte que é, antes de mais nada, o próprio Cristo. Ele é a pederneira que,

⁵⁴¹ “Non faciat ad disputationem theologicam, modo faciat ad uitam theologicam”. ERASMO, “Epístola”, in *Enchiridion*, p. A^{3v}.

⁵⁴² “imperitae multitudini pro qua mortuus est Christus”. ERASMO, “Epístola”, in *Enchiridion*, p. A^{4v}.

⁵⁴³ “Neque illud sit nobis studio, ut ipsi literati uideamur, sed ut quamplurimus ad Christianam uitam pelliceamus”. ERASMO, “Epístola”, in *Enchiridion*, p. A⁵.

⁵⁴⁴ ERASMO, “Epístola”, in *Enchiridion*, p. A⁵-A^{6v}. Ao falar da guerra contra os turcos Erasmo se refere aos planos de cruzada acalentados então pelo papa Leão X e divulgados através de suas *Consultationes* (novembro de 1517).

ao restaurar o ardor da caridade nos corações, elimina a frieza ali depositada pelos vícios; ele é a Rocha que contém ao mesmo tempo a centelha do fogo celeste e os rios de água viva. Roubam a centralidade do Cristo tanto a promoção de assuntos secundários à categoria de aspectos prioritários da fé (coisa muito frequente entre os “doutores”, os escolásticos aos quais Erasmo, em parte, atribui o estado corrompido do povo cristão) como aquilo que se faz em matéria religiosa por obediência à cobiça. Simonia e arrogância escolástica estão, portanto, entre os elementos que entulham o manancial da fé.⁵⁴⁵ Para combater esse estado de coisas, é fundamental que papa e príncipes cumpram seus papéis: “Contudo, ninguém cumpre mais verdadeiramente a função do sumo Pontífice do que aquele que transmite puramente a celeste filosofia do Cristo, da qual esse Pontífice é o primeiro doutor. Ninguém entre os príncipes é mais merecedor do que aquele que se esforça para que os interesses do povo floresçam o máximo possível e sejam o mínimo possível premidos pela tirania”.⁵⁴⁶

Deixaremos para depois o exame de alguns detalhes do projeto erasmiano para essa “recuperação”.⁵⁴⁷ Por enquanto, para que possamos concluir nossa investigação em torno da perspectiva pela qual nosso humanista considerava a *respublica christiana*, o que nos interessa é verificar como, ao redor do Cristo que deve ocupar indisputavelmente o centro, Erasmo distribui a sociedade cristã servindo-se de outra metáfora, a dos três círculos concêntricos.⁵⁴⁸

O primeiro círculo, aquele mais próximo do Centro, é composto pelos sacerdotes, bispos, cardeais, pontífices, “todos aqueles aos quais cabe seguir o Cordeiro onde quer

⁵⁴⁵ ERASMO, “Epistola”, in *Enchiridion*, pp. A⁷-A^{7vi}. A metáfora da fonte entulhada pelos filisteus, muito comum na Patrística, é tomada por Erasmo de *Gênesis* 26:14-22 (no texto erasmiano, obviamente, os filisteus representam os doutores escolásticos). A figura do Cristo como Rocha que contém simultaneamente fogo e água é tirada, com alguma adaptação, de *1 Coríntios* 10:4.

⁵⁴⁶ “Atqui nemo uerius summi Pontificis agit negotium, quam qui caelestem Christi philosophiam pure tradit, cuius ille primus est doctor. Nemo de principibus melius meretur, quam qui dat operam, ut populi res quammaxime floreat, & quam minima tyrannide premantur”. ERASMO, “Epistola”, in *Enchiridion*, p. A^{7vi}.

⁵⁴⁷ Já tratamos, em parte, da atitude erasmiana frente à noção da Escritura como *fons fidei* (ver acima, Capítulo 1).

⁵⁴⁸ Ver GODIN, *Érasme, Lecteur d’Origène*, p. 265, onde a origem dessa metáfora é atribuída, com grande probabilidade, à *Hierarquia eclesiástica* do pseudo-Dionísio, livremente adaptada por Erasmo. Godin nos recorda também a importância que a imagem do círculo possuía na Renascença como símbolo de perfeição.

que ele vá”.⁵⁴⁹ Estes ocupam a região mais pura e, a partir dali, derramam (*transfundant*) a graça, na medida do possível, sobre os que estão mais próximos deles. O segundo círculo é composto pelos príncipes profanos (*principes prophanos*), que servem a Cristo com suas armas, no caso de guerras justas, e com suas leis na preservação da tranquilidade pública (*publicamque tuentur tranquillitatem*). Tal ofício coloca um risco para os integrantes desse círculo: sua obrigação de lidar com assuntos mundanos pode muito facilmente afastá-los do Centro. Essa a razão pela qual os príncipes, não raramente, fazem a guerra ou se servem da violência “não pela coisa pública, mas em função de seus desejos” (“*Ne bellum non pro Republica sed pro sua libidine gerant*”).⁵⁵⁰

Na metáfora erasmiana os círculos se apresentam dotados de grande dinamismo: o Centro continuamente atrai para si os membros do primeiro círculo; de igual modo, os clérigos que integram esse nível mais elevado devem atrair para o Cristo, através de si, os que ocupam ofícios seculares e estão restritos, portanto, ao segundo círculo. Daí o papel necessário dos pontífices em caso de guerra: devem exortar à concórdia e, caso a guerra seja inevitável, devem se esforçar para que seja a mais curta e menos cruenta possível. A legitimidade desse nível “secular” é reconhecida por Erasmo, não obstante a percepção de que mesmo seus assuntos não ficam totalmente fora da competência dos representantes do primeiro círculo. É possível pensar, aqui, numa legitimação erasmiana para o princípio pontifício de intervenção *ratione peccati* nos assuntos seculares; com a ressalva, todavia, de que tanto príncipes como papas deveriam se abster de utilizar o nome de Cristo para recobrir todo e qualquer assunto. Para entender essa relação Erasmo divide os assuntos humanos em três campos distintos: aqueles que são indiferentes ao evangelho (como a cobrança de tributos ou leis sobre partilha de herança), aqueles que recebem uma proibição ou condenação expressa (a hipocrisia, o desejo de vingança, a covardia diante do martírio) e aqueles que o evangelho claramente recomenda (a não resistência ao mal, o serviço aos inimigos, a mansidão). É a partir dessa tríplice divisão que Erasmo apela no sentido de que se abandone a tendência, recorrente então, de atribuir ao Cristo a iniciativa de tudo o que é executado por

⁵⁴⁹ “& quorum est sequi agnum quocumque abierit”. ERASMO, “Epistola”, in *Enchiridion*, p. A^{7viii}. A expressão é tomada do *Apocalipse* 14:4.

⁵⁵⁰ ERASMO, “Epistola”, in *Enchiridion*, p. A^{7viii}-A^{7ix}.

príncipes ou magistrados.⁵⁵¹ Nem todos os assuntos são de natureza especificamente religiosa e nas questões humanas há uma série enorme de temas que são indiferentes à religião. Cumpre não confundi-los e, especialmente, cumpre não revestir assuntos seculares, não essenciais à fé, de uma aura religiosa.⁵⁵² Todavia, a ligação íntima entre os assuntos seculares e a religião ainda persiste, muito embora Erasmo procure assinalar com alguma nitidez as necessárias delimitações:

O ofício dos príncipes não tem como finalidade nos fazer bons, mas nos fazer menos maus; e fazer com que aqueles que são maus causem menos danos à república. É devida, portanto, aos príncipes a honra que lhes corresponde, pois que eles servem à justiça divina e à tranquilidade pública, sem a qual são por vezes perturbadas as coisas que dizem respeito à piedade.⁵⁵³

O ofício dos príncipes não pode ser confundido com aquele dos integrantes do primeiro círculo; somente a estes corresponde a transmissão da graça que pode efetivamente “nos fazer bons”. Ao servirem à justiça divina, todavia, os príncipes cooperam com esse propósito por restringirem a maldade humana pela força da lei e por garantirem que, num arranjo social harmônico, a piedade possa prosperar. Os ecos bíblicos são claríssimos, mas ao mesmo tempo são ecos que perpassam todo o pensamento político medieval.⁵⁵⁴ A passagem chama nossa atenção, em especial, pelo reconhecimento de que o caráter diverso das funções religiosas e seculares não elimina uma profunda inter-relação entre ambas. É essa inter-relação poderosa, de caráter permeante, que constitui a principal característica da *respublica christiana*.

No terceiro círculo Erasmo aloca o “povo comum” (*promiscuum uulgus*), a parte mais grosseira do mundo (*crassissimam huius orbis partem*); todavia, não tão grosseira

⁵⁵¹ ERASMO, “Epistola”, in *Enchiridion*, pp. A^{7ix}-B^{1v}.

⁵⁵² Por razões da economia desta pesquisa, não tratarei aqui da questão, interessantíssima, dos *adiaphora* ou “assuntos indiferentes”, tema de grande importância especialmente no contexto da reforma luterana de meados do século XVI. É evidente que a percepção erasmiana da existência de uma larga faixa de assuntos que não tocam diretamente na esfera do sagrado, sendo “neutros” ou “indiferentes”, desempenhou um papel importante nesse debate, com reflexos na dimensão litúrgica e nas tentativas de aproximação entre católicos e luteranos durante a década de 1540 (ainda que não se deva remeter a questão exclusivamente a Erasmo).

⁵⁵³ “Nec enim horum ministerio sit, uti boni simus, sed ut minus mali, utque qui mali sunt, minus noceant Reipublicae. Debetur igitur & his suus honos, quod utcumque seruiant iustitiae diuinae, publicaeque tranquillitati, sine qua turbantur aliquoties, & ea quae sunt pietatis”. ERASMO, “Epistola”, in *Enchiridion*, p. B^{1v}.

⁵⁵⁴ Ver especialmente *Romanos 13:4* (a tópica da autoridade civil como instrumento de Deus para a restrição do mal, presente em toda a reflexão medieval sobre o papel do poder secular); *1 Timóteo 2:2* (a tranquilidade pública como condição ideal para a vida piedosa).

que não pertença também ao corpo de Cristo (*sed ita crassissimam, ut tamen ad Christi pertineant corpus*).⁵⁵⁵ O corpo de Cristo não se constitui apenas de olhos, mas também de panturrilhas, pés e genitália. Dado o dinamismo das relações com o Centro – o Cristo que continuamente atrai a todos para si – o caráter grosseiro das multidões deve ser suportado com indulgência paternal até que o povo fraco (*populus imbecillus*) paulatinamente se desenvolva em Cristo (*donec paulatim grandescat in Christo*).⁵⁵⁶ Também a piedade possui sua infância, que precisa ser tolerada até que Cristo seja plenamente formado nos fiéis. Sendo assim, “que todos se esforcem na direção do Cristo, cada um de acordo com sua porção”, pois “cada elemento possui seu próprio lugar. Mas o fogo, que ocupa o mais alto lugar, atrai a si pouco a pouco todas as coisas e, na medida do possível, transforma-as em sua própria natureza”.⁵⁵⁷

Neste ponto Erasmo, que trabalha livremente sobre a metáfora do corpo de *I Coríntios* 12:12-27, introduz um elemento adicional de grande importância. Não pertencia às preocupações paulinas frisar o caráter dinâmico das relações dentro do corpo; tampouco isso fazia parte do uso civil da metáfora, na medida em que ambos ressaltavam a importância da diversidade de membros. Ao mesclar a metáfora do corpo à dos círculos concêntricos, Erasmo acabou sublinhando um dinamismo implícito no aspecto religioso dessas relações: o povo comum pode e deve se aproximar do Cristo de forma a tornar-se semelhante a ele. Nesse sentido, é até possível uma transmutação entre os membros (algo totalmente alheio à metáfora organológica): “Nam in hoc corpore, qui modo pes erat, oculus fieri potest” (“Pois, neste corpo de Cristo, o que era pé pode se tornar olho”).⁵⁵⁸

Todavia, como o contexto deixa claro, trata-se aqui de uma transformação religiosa, por assim dizer “qualitativa”, mas que não introduz mudança alguma em termos das relações sociais. Muito pelo contrário, o lugar social fica plenamente resguardado. O esforçar-se na direção do Cristo acontece necessariamente “*pro sua cuique portione*”, visto que os elementos possuem “cada qual seu lugar”. Daí porque a própria transmutação na natureza do Cristo obedece a certas circunstâncias: cada um é

⁵⁵⁵ ERASMO, “Epistola”, in *Enchiridion*, pp. B^{1v}-B².

⁵⁵⁶ ERASMO, “Epistola”, in *Enchiridion*, p. B².

⁵⁵⁷ “Omnibus tamen pro sua cuique portione ad Christum est enitendum. Elementorum suos cuique locus est. Sed ignis, qui summam tenet sedem, omnia paulatim ad se rapit, & quoad licet in suam transformat naturam”. ERASMO, “Epistola”, in *Enchiridion*, pp. B²-B^{2v}.

⁵⁵⁸ ERASMO, “Epistola”, in *Enchiridion*, p. B².

assim transformado “na medida do possível” (*quoad licet*), porque algumas ocupações (como visto a propósito do segundo círculo) colocam para essa mudança entraves, atrasos e impedimentos.

Finalmente, para além do terceiro círculo encontram-se as atitudes que devem ser detestadas sempre e em todos: a ambição, o desejo ardente pelo dinheiro, a avidez, o espírito vingativo, a inveja, a difamação, pragas que nunca se mostram tão incuráveis como quando assumem as máscaras da piedade ou da justiça (ou seja, quando são praticadas com dissimulação pelos integrantes dos círculos superiores). Deixando de lado tais coisas, é preciso propor a todos o único Alvo em direção do qual todos devem se esforçar: o Cristo e sua doutrina puríssima. A própria perfeição é o Alvo que está colocado para todos, de forma que se possa ao menos atingir um nível mediano. Dessa busca pela perfeição nenhum estilo de vida (*nec ullum uitae genus*) deve ser dispensado, porque “nos afetos é que está a perfeição do Cristo, não no gênero de vida; ela reside nos corações, não nas vestes e nos alimentos”.⁵⁵⁹

A partir desse ponto, Erasmo prossegue até o final da epístola numa defesa do *Enchiridion* contra as acusações que mais comumente lhe eram dirigidas, sobretudo seu pretensão menosprezo pelas cerimônias e sua crítica ao monaquismo. É este aspecto que nos interessa mais diretamente, porque, devidamente mensurada e livre das distorções que leituras tendenciosas não raro lhe aplicam, a crítica erasmiana à vida monástica é fundamental para a compreensão que Erasmo tinha do perfeito equilíbrio da vida social. Num contexto de grande pluralidade, no qual o corpo social se mostrava bastante diverso, sustentar que a verdadeira piedade encontrava-se apenas na vida monástica representava a negação mesma dessa enorme riqueza. Erasmo era refratário em especial à pretensão das ordens mendicantes que, com sua vasta penetração nos tecidos urbanos, ameaçavam operar uma intensa homogeneização numa vida religiosa tradicionalmente marcada por expressiva diversidade. Cada gênero de vida, incluído o monástico, comporta seus próprios riscos de degeneração;⁵⁶⁰ não era concebível que alguns se considerassem superiores aos demais em função de práticas de introdução humana

⁵⁵⁹ “In affectibus est Christi perfectio, non in uitae genere; in animis est, non in pallijs aut cibis”. ERASMO, “Epístola”, in *Enchiridion*, p. B³. Para o conteúdo sumariado neste parágrafo, ver *ibidem* pp. B^{2v}-B³.

⁵⁶⁰ “Habet autem unumquodque uitae genus cognata quaedam degenerandi pericula”. ERASMO, “Epístola”, in *Enchiridion*, p. B^{3v}.

(como os jejuns e regimes dietéticos), enquanto ao mesmo tempo não viam mal em vituperar seus irmãos, em desobediência clara a determinações do próprio Senhor.⁵⁶¹ Daí a tentativa de Erasmo no sentido de mostrar que a piedade podia ser vivida em cada âmbito específico da existência humana, em cada segmento desse imenso *corpus* que é a *respublica christiana*. Após situar as origens do monaquismo, no primeiro milênio da cristandade, no desejo de separação da crueldade dos pagãos e na busca por uma piedade mais simples e vital, e após mencionar a degeneração desse ideal com o enriquecimento das principais ordens ao longo do medievo (tema em nada alheio aos grandes reformadores monásticos do período medieval),⁵⁶² Erasmo critica diretamente essa arrogância monástica: “E contudo, não sei se por causa de hábito ou de título, estes arrogam-se tal santidade que não têm os demais na conta de cristãos”.⁵⁶³

É em defesa dos demais integrantes da *respublica*, portanto, do seu direito de serem considerados plenamente cristãos e de buscarem dentro de seu próprio gênero de vida a perfeição cristã, que Erasmo critica a exacerbação das pretensões monásticas. Seriam válidos os títulos apresentados pelos monges para justificar sua presunção a uma posição superior na cristandade? Numa passagem crucial, Erasmo estabelece a correlação entre monges e leigos justamente no aspecto mais central do monaquismo, o voto tríplice de obediência, pobreza e castidade:

Se somos comovidos com palavras gloriosas, eu te pergunto, que é uma cidade senão um grande monastério? Os monges obedecem ao seu abade e aos seus superiores; os cidadãos obedecem ao bispo e a seus pastores, os quais o próprio Cristo, não uma autoridade humana, designou. Os monges vivem no ócio e engordam com a generosidade de outros, possuindo em comum os bens que lhes vieram sem suor (nada direi por enquanto dos que tiveram origem viciosa); os cidadãos dão aos pobres, cada qual segundo seus próprios recursos, aquilo que sua indústria deu à luz.

⁵⁶¹ ERASMO, “Epistola”, in *Enchiridion*, pp. B⁷ⁱ- B^{7iv}. Esta contraposição – observância estrita de regras de origem humana enquanto preceitos divinos são sistematicamente quebrados – é recorrente nas críticas de Erasmo ao comportamento de muitos monges.

⁵⁶² ERASMO, “Epistola”, in *Enchiridion*, pp. B^{7v}- B^{7vi}. “Et tamen olim prima monasticae uitae origo, secessus erat ab idolatrarum saeuitia” (“E contudo, a origem primeira da vida monástica fora a separação da crueldade dos pagãos”, *ibidem* p. B^{7v}); “Conspiratum est a paucis non in aliud, quam in purum ac simplicem Christianismum” (“Foi como uma conspiração de uns poucos, que nada buscavam senão um Cristianismo puro e simples”, *ibidem* p. B^{7vi}); “Deinde temporis progressu paulatim cum opibus accreuerunt & ceremoniae, refrixit germana pietas ac simplicitas” (“Depois, pouco a pouco, com o passar do tempo e com o aumento das riquezas aumentaram também as cerimônias; esfriaram-se a piedade autêntica e a simplicidade”, *ibidem* p. B^{7vi}).

⁵⁶³ “Et tamen ij ob cultum, ob titulum, nescio quem, tantum arrogant sibi sanctimoniae, ut caeteros prae se non habeant pro Christianis”. ERASMO, “Epistola”, in *Enchiridion*, p. B^{7vii}.

Quanto ao que concerne ao voto de castidade, quase não me atrevo a expor quão pouca diferença há entre o celibato e um casamento casto. Enfim, não desejaríamos tanto esses famosos três votos inventados pelos homens se se guardasse em sinceridade e pureza o voto primeiro e único, que pronunciamos solenemente no batismo, não diante de um homem, mas do Cristo.⁵⁶⁴

Tendo em vista a grande força das expressões usadas por Erasmo, não é de estranhar que a dimensão de crítica ao monaquismo tenha obnubilado outras nuances presentes no texto. O ponto fulcral, todavia, não se encontra no desprezo pelo monaquismo, mas no desprezo que certo monaquismo endereçou ao restante da sociedade. Percebe-se claramente no texto como Erasmo concede prioridade ao episcopado frente aos *ordines* monásticos; afinal, a instituição episcopal podia ser atribuída ao Cristo, enquanto as tradições monásticas, mesmo tendo tido origem válida e digna, representam gêneros de vida de procedência humana. É verdade, também, que Erasmo critica a ociosidade de muitos monges (para ele, algo desconhecido nas origens do monaquismo e bastante alheio à mais antiga tradição monástica ocidental, a beneditina, cuja piedade procurava conjugar oração e trabalho). Não é difícil perceber que essa crítica endereça-se especialmente aos frades mendicantes, e é válido lembrar que tudo isso foi escrito a um monge beneditino, e abade. Não é ao monaquismo como um todo, portanto, mas a esse certo monaquismo, que se considera superior ao próprio episcopado e que faz do voto de pobreza desculpa para a preguiça, que Erasmo se dirige para questionar suas supostas prerrogativas. Toda a sociedade cristã, integrada ao corpo de Cristo pelo batismo, possui a mesma dignidade fundamental; as diferenças estabelecem-se em razão dos diversos gêneros de vida (que correspondem, na mente de Erasmo, aos diferentes órgãos que constituem o corpo da *respublica*). É preciso zelar por essa diversidade de forma que ela não seja eliminada pelo predomínio de algum órgão particular; é preciso impedir que um membro individual, crescendo desmesuradamente, absorva o corpo todo. É verdade que todos os membros devem ser transmutados na semelhança do Cristo, cada um de acordo com sua posição e suas

⁵⁶⁴ “Si magnificis uocabulis commouemur, quaeso te, quid est ciuitas, quam magnum monasterium. Monachi abbati suo parent, aut praepositis, ciues episcopo ac pastoribus suis obsequuntur, quos ipse Christus praefecit, non hominum autoritas. Illi uiuunt in ocio & aliena liberalitate faginantur, in commune possidentes, quod citra sudorem illis obuinit (nihil enim interim dicam de uitiosis); isti, quod sua pepererunt industria, pro suis quisque facultatibus impertiunt egentibus. Iam uero quod ad castitatis uotum attinet, non ausim explicare quantum intersit inter coelibatum & castum matrimonium. Postremo non admodum in eo desiderabimus tria illa uota ab hominibus reperta, qui primum illud & unicum uotum, quod in baptismo non homini, sed Christo nuncupauimus, synceriter pureque seruari”. ERASMO, “Epistola”, in *Enchiridion*, pp. B^{7vii}-B^{7viii}.

condições; mas os diversos gêneros de vida não devem desaparecer, nem ser obrigados a se ajustarem a qualquer modelo uniformizador. O próprio casamento, quando casto, possui uma dignidade que não é inferior àquela própria do celibato. Com isso, o *genus uitae* dos casados é reconhecido como caminho lícito para a piedade cristã.⁵⁶⁵ A conclusão de Erasmo reflete claramente essa convicção:

Resta, portanto, que ninguém se compraza toalmente em si mesmo por causa de um gênero de vida diferente dos demais, nem despreze e condene o estatuto dos outros [*alienum institutum*]. Mas, em todos os gêneros de vida, seja este zelo comum a todos, de nos esforçarmos varonilmente na direção do alvo que é Cristo, o qual está colocado diante dos olhos de todos nós, e de nos exortarmos e ajudarmos uns aos outros para alcançá-lo, sem invejar os que nos precedem e sem desdenhar os fracos que ainda não podem nos seguir.⁵⁶⁶

O respeito pelos diferentes gêneros de vida, cada qual com seu estatuto próprio, coexiste em Erasmo com a percepção de que uma unidade maior perpassa todos esses variados *corpora*, integrando-os no todo indissolúvel da *respublica christiana*. Cabe tão somente a esses *corpora* não se destruírem mutuamente pelo estabelecimento de uma maneira uniforme de viver, mesmo que isso seja provocado pela convicção piedosa de que um determinado gênero de vida deva ser aceito pelos demais. A metáfora dos círculos concêntricos vai além da metáfora organológico-corporativa, acrescentando a ela um elemento dinâmico de natureza religiosa que lhe era estranho, mas não a contradiz fundamentalmente. Ao contrário, o tempo todo Erasmo reitera sua convicção de que a pluralidade dos órgãos, elemento básico da concepção organológica, deve ser preservada a todo custo.

⁵⁶⁵ Para essa valorização do casamento que, na prática, o equipara ao celibato, Erasmo dependeu fortemente, como em outros aspectos de seu pensamento teológico, da Patrística grega mais antiga. O sínodo de Gangra (c. 340) condenou os eutiquianistas, que repudiavam o matrimônio, com as seguintes palavras: “Louvamos a continência (...) da mesma forma honramos o casto elo do matrimônio”. E são João Crisóstomo, cujos sermões Erasmo traduziu e editou, afirmava: “E se alguns veem no casamento um empecilho [para a vida piedosa], saibam que o empecilho não está aí onde pensam, mas em seu livre arbítrio que os leva a fazer mau uso do casamento. Usai castamente o matrimônio e sereis os primeiros no reino dos céus e usufruireis de todos os bens”. *Apud* EVDOKIMOV, Paul. *O sacramento do amor: O mistério conjugal à luz da Tradição ortodoxa*. Tradução. São Paulo: Paulinas, 1989, pp. 72-3.

⁵⁶⁶ “Superest igitur, ut nemo uel sibi stulte placeat ob uitae genus ab alijs diuersum, uel alienum institutum despiciat damnetue. Verum, in omne uitae genere sit hoc omnium commune studium, ut pro sua quisque uirili ad Christi scopum omnibus praefixum enitatur & ad id inuicem nos cohortemur, atque etiam adiutemus, nec inuidentes ijs, qui nos in hoc stadio praecurrunt, nec fastidientes imbecilles, qui nos assequi nondum possunt”. ERASMO, “Epistola”, in *Enchiridion*, pp. B^{7viii}-B^{7ix}.

Em resumo, não conseguimos localizar, seja no *Enchiridion* (como pretende James Tracy), seja na polêmica carta-prefácio a Paul Volz, qualquer medida de “individualismo” ou de clara rejeição da sociedade baseada em *ordines*. Na verdade o discurso erasmiano subsume o tempo todo uma perspectiva nitidamente organológica da existência social. Quando aparentemente critica os *ordines*, Erasmo visa de fato a agudização do viés corporativo, os *corpora* que, na disputa com outros órgãos, esquecem-se de que são todos membros de um mesmo corpo.

Não raramente os intérpretes de Erasmo têm cometido o deslize de lê-lo a partir de ideias e noções posteriores. É isso que Tracy faz ao opor, no *Enchiridion*, o projeto de uma piedade individual à ordem corporativa sancionada pela tradição. Inequivocamente há em Erasmo a valorização da piedade pessoal, mas isso não lhe é de forma alguma exclusivo, nem tampouco pode ser confundido com qualquer noção atomística, necessariamente posterior, de indivíduo. Em Erasmo a piedade individual integra-se aos ritmos coletivos da vida comunitária: o corpo de Cristo, que se identifica com os limites da *respublica christiana*, é composto por indivíduos, mas estes passam a integrá-lo desde seu batismo (ou seja, ainda quando crianças, antes de qualquer consciência efetiva desse ato). O próprio uso da metáfora dos círculos concêntricos milita contra essa interpretação “individualista”, visto que ali a graça de Cristo é transmitida aos círculos inferiores pelos integrantes do primeiro círculo, ao invés de ser acessada diretamente por cada um. A confirmação dos votos batismais mediante um viver digno, algo que é naturalmente matéria individual, é pressuposta o tempo todo no pensamento erasmiano, mas seria um erro ver nas ênfases que Erasmo julgava necessário aplicar a esse tema, por força de seus próprio objetivos parenéticos, qualquer defesa do individualismo atomístico.

Ao avaliar o *Enchiridion* e em especial a carta a Volz, James McConica também comete um deslize parecido. Sua falha está em identificar em ambos uma espécie de “radicalismo” de natureza social, um projeto que removeria da *polis* cristã as divisões sociais estabelecidas pela tradição. McConica corretamente pontua, no *Enchiridion*, as mesmas ênfases que já observamos, em especial o caráter secundário do gênero de vida frente ao compromisso individual de cada um dos batizados com a perfeição cristã e,

por consequência, a validade plena do *genus uitae* do matrimônio.⁵⁶⁷ Esse autor se equivoca, no entanto, ao extrair da natureza literária do *Enchiridion* uma conclusão anacrônica:

Particularly evident is the lack of deference to clerical direction: each follower of this handbook is meant to be equipped as his own spiritual director, under Christ. This was a radical departure indeed – more radical, perhaps, than its author intended.⁵⁶⁸

McConica talvez tivesse em mente, aqui, um paralelo com os *Exercícios Espirituais* de Loyola, que ele vinha mencionando pouco antes, nos quais o papel do diretor espiritual era decisivo.⁵⁶⁹ Esse papel não existe no *Enchiridion*, desde o início planejado como um texto literário que deveria ser lido e meditado (enquanto os *Exercícios* de Loyola não subentendem a leitura pelo praticante; quem deve conhecer o conteúdo é o diretor, enquanto ao praticante cabe apenas seguir as orientações que lhe são dadas);⁵⁷⁰ e isso não representa qualquer ruptura “radical”, mas antes uma completa identificação com a tradição mais antiga dos “manuais”. O discurso “eu-tu”, aliás, estava presente também na *Imitatio Christi* e recupera um uso bastante antigo da literatura cristã. O modelo seguido por Erasmo, como já mencionei, foi o *Enchiridion ad Laurentium*, de Agostinho, com o qual o texto erasmiano apresenta semelhanças enormes; todavia, vamos encontrar esse modelo coloquial em outros segmentos da

⁵⁶⁷ McCONICA, James. “Erasmus”. In THOMAS, Keith (ed.). *Renaissance Thinkers*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1993, pp. 5-112, aqui pp. 68-9.

⁵⁶⁸ McCONICA, “Erasmus”, p. 69.

⁵⁶⁹ Comentando alguns conselhos de Erasmo no *Enchiridion* sobre a escolha e o uso da literatura pagã, McConica afirmou: “These and like counsels are intended not to inspire immediately, but to show the aspirant how to discipline his imagination by the acquisition of knowledge and effective habits; when viewed in this light, it is less surprising that the *Enchiridion* has been seen as the basis for many of the spiritual manuals and methods (like the Ignatian *Exercises*) that followed in the next generation” (*ibidem*, p. 67). Um paralelo tentador, mas que foi recusado por Marcel Bataillon, para quem “Como autor dos *Exercícios*, santo Inácio sem dúvida deve muito ao autor da *Imitação de Cristo*, porém muito pouco ao autor do *Enchiridion*”. BATAILLON, Marcel, “De Erasmo a la Compañía de Jesús: Protesta e integración en la Reforma católica del siglo XVI”. In _____. *Erasmo y el erasmismo*. Tradução. Barcelona: Editorial Crítica, 2ª. Edição, 1983, pp. 203-43, aqui p. 211.

⁵⁷⁰ Concebido, desde o início, como “Anotações para facilitar a compreensão dos exercícios espirituais que se seguem, e para ajudar tanto quem os dá como quem os recebe” (*Exercícios Espirituais*, 1), o texto inaciano compõe-se fundamentalmente de notas “que se destinam (...) não ao exercitante, mas ao diretor” (nota dos editores). Obviamente nada impediu, ao longo do tempo, a utilização do próprio texto pelos exercitantes, ou sua leitura individual, mas os Exercícios sempre foram praticados sob orientação. De resto, prestam-se pouco a uma leitura divorciada da prática, o que não acontece com o *Enchiridion*. Para a citação dos *Exercícios* e a observação dos editores reproduzidas acima, ver LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. Tradução. São Paulo: Edições Loyola, 7ª. edição, 2002, p. 11.

tradição literária cristã, como na *Didaquê* ou *Ensino dos doze apóstolos*, um dos mais antigos textos catequéticos da cristandade. O texto erasmiano se inscreve, portanto, numa longa tradição e a ausência, nele, de um “diretor” não representa algo novo. Talvez se encontre, de fato, mais ruptura e novidade nos *Exercícios* inicianos, com seu uso sistemático da direção espiritual e sua valorização sem precedentes da imaginação, do que no *Enchiridion*.⁵⁷¹

Por outro lado, se o *Enchiridion* parece desconsiderar o papel de um diretor espiritual, não se pode afirmar que ele preconize a absoluta “independência” do indivíduo em termos religiosos. Em nenhum momento Erasmo subverte a organização eclesiástica. Como vimos a partir da carta a Volz, o que acontece é exatamente o oposto. Na comparação entre vida monástica e vida civil, que detalhei acima, vimos como Erasmo encarece a obediência dos cidadãos aos seus bispos e pastores, numa nítida valorização do clero diocesano-secular. Outras considerações erasmianas (sobre a deferência devida aos padres, sobre a participação nas missas etc.) confirmariam este ponto, se não fosse inapropriado relacioná-las neste momento. Voltaremos a este aspecto, todavia, nos capítulos seguintes.

Se, ao contrário do que pretende McConica, não há “radicalismo” em Erasmo nesse aspecto particular, também não vamos encontrá-lo numa suposta tentativa de equalização da vida social a partir da metáfora dos círculos concêntricos. Tratando diretamente dessa figura, McConica expressa sua compreensão nos seguintes termos:

Erasmus sees the Christian commonwealth as a polity of the baptized without elaborate institutional structure. It centres on Christ, and worldly rank within it *is justified only by responsibility* – the special duties of the clergy, the corresponding duties of the princes. (...) For the political and social radicalism latent within it (...) we are bound to recall Erasmus’ situation

⁵⁷¹ KEMPIS, Thomas à. *Imitação de Cristo*. Tradução. São Paulo: José Olympio, 1947; AGOSTINHO, *Enchiridion ad Laurentium de Fide, Spe et Caritate*. Tubingae: In Libraria Henrici Laupp, 1861 (boa edição crítica); para a *Didaquê* ou “Instrução do Senhor para as nações, por meio dos doze apóstolos”, provavelmente o mais antigo texto catequético cristão fora do Novo Testamento, ver a tradução em QUINTA, Manoel (dir.). *Patrística*. São Paulo: Paulus, 2ª. edição, 1995, vol I pp. 343-60 (observações importantes sobre datação e caráter literário em VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva: Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos*. Tradução. Santo André: Academia Cristã, 2005, pp. 745-64). Erasmo seguramente não conheceu a *Didaquê*, que data de inícios do século II e que foi recuperada somente no século XIX; faço referência a ela aqui apenas para assinalar a ancestralidade, na tradição cristã, desse tipo de discurso que se dirige a um “tu” em tom de instrução catequética.

when the *Enchiridion* was first written, and the radical Franciscan spiritualism to which his then host, Jean Vitrier, was heir.⁵⁷²

Aqui McConica se deixa levar pelo dinamismo presente na metáfora dos círculos concêntricos e se esquece de que no próprio texto do *Enchiridion* multiplicam-se as referências à outra metáfora, aquela do corpo humano. O caráter impreciso da metáfora dos círculos levanta, de fato, alguns problemas. A opção ternária, justificada pela importância teológica que o número três possuía e pela preferência retórico-literária da Antiguidade por divisões e argumentos trípticos, obriga Erasmo a simplificar demais a realidade. Por outro lado, surgem logo na mente ligações com a visão medieval dos três *ordines* (*oratores, bellatores, laboratores*), cujos limites para exprimir uma realidade social cada vez mais complexa já discutimos acima. Não creio que tenha sido esta a intenção de Erasmo. O uso da metáfora tem como objetivo específico frisar o dinamismo das relações com o Centro (que é um dinamismo de natureza *religiosa*) e, ao mesmo tempo, justificar o âmbito e a relevância dos diferentes gêneros de vida, que são apresentados não de forma exaustiva, mas exemplar. Para atingir tais objetivos, não interessava a Erasmo descrever a sociedade em termos de uma estrutura hierárquica elaborada, ainda que a hierarquia esteja presente na metáfora com a clara sujeição do “povo comum” às direções de clérigos e príncipes. Quando McConica afirma que nosso humanista justificava a posição em cada um dos níveis apenas pela *responsabilidade* e que a partir dela eram definidas as funções de clérigos e de príncipes, estamos diante de um truísmo, visto que não é intenção do texto discutir privilégios de linhagem, no caso dos príncipes, ou afirmar qualquer coisa sobre as origens sociais dos clérigos. O que interessa a Erasmo, na linha de suas constantes preocupações de natureza cívica, é tão somente frisar que tais dignitários devem se aplicar às responsabilidades que lhes foram confiadas. As responsabilidades, portanto, não definem a posição num dos círculos (um príncipe é um príncipe por razões que Erasmo não discute aqui), mas se colocam como alvo para os integrantes de cada nível: o príncipe será bom se tiver em mira constantemente o bem público, o pontífice será bom se cumprir adequadamente seu papel de mestre da *philosophia Christi*.

Não há, portanto, “radicalismo político e social” nessa metáfora, apenas o sublinhar vigoroso de um dinamismo de ordem religiosa: todos, clérigos, príncipes e

⁵⁷² MCCONICA, “Erasmus”, p. 70 (grifos meus).

comuns, encontram-se voltados para o Centro e devem, na medida do possível, assumir aquele que é seu destino eterno, a semelhança com o Cristo. Em termos sociais e políticos, o que vale é a permanência: cada qual encontra-se em seu lugar apropriado, que pode ser mais ou menos favorável à realização desse destino espiritual. Cada qual, dentro de seu *genus uitae* específico, deve esforçar-se ao máximo na direção do Centro, sem abandonar sua própria posição e sem deixar de viver por seu “estatuto” específico.⁵⁷³

Sem repisar trechos do texto erasmiano que já citamos, chamo a atenção apenas para um detalhe interessante no discurso de Erasmo. Ao fazer aquela que Tracy considerou como uma boa descrição da sociedade europeia de inícios do século XVI, Erasmo conclui afirmando: “e não posso recordar todas as divisões que existem entre os que não são iguais por razão banal”.⁵⁷⁴ Como já vimos, Tracy vê aqui uma rejeição clara da perspectiva corporativa da sociedade, mas creio que seria mais equilibrado encontrar aqui apenas a observação, algo irônica, sobre o caráter superficial de algumas dessas divisões. Em outros textos, Erasmo fala extensamente sobre *nugae* (“ninharias”) como a distinção entre duas profissões religiosas apenas pela cor do hábito ou pelas características do cinto.⁵⁷⁵ Do meu ponto de vista, encontrar na crítica a esse tipo de superficialidade a condenação de todo um modo de ver o mundo e a vida é ultrapassar em muito os limites de uma interpretação sensata.

A hierarquia sócio-política que Erasmo vislumbra é aquela típica de uma sociedade baseada no reconhecimento dos diferentes *corpora*: não uma hierarquia “piramidal” (esse modelo, às vezes subentendido por quem trabalha com a ideia medieval de sociedade ternária, não corresponde apropriadamente ao modelo organológico-corporativo), mas antes uma sociedade onde as hierarquias comportam grande horizontalidade. O corpo responde a uma cabeça, obviamente: o corpo político, ao rei ou ao imperador; o corpo místico de Cristo, ao papa. Estes são corpos que se

⁵⁷³ Quanto à origem do suposto “radicalismo” do *Enchiridion* no espiritualismo de Jean Vitrier, guardião do convento franciscano de Saint-Omer e amigo de Erasmo, não vejo evidências que endossem a hipótese de McConica. O retrato que Erasmo pinta de Vitrier (na *Ep* 1211, de junho de 1521, dirigida a Josse Jonas de Erfurt; ver *LAFFONT*: 1062-87) é o de um homem de ardente paixão religiosa, crítico em não pequena medida de muitas tradições cerimoniais; mas não há sinais, ao menos nesse texto, de um radicalismo espiritualista no sentido pretendido por McConica.

⁵⁷⁴ “et, ne omnia discrimina referam, nugatoria in re dissimilis dissimili est iniquior”. ERASMO, *Enchiridion* p. M².

⁵⁷⁵ Ver ERASMO, *Enchiridion*, p. M².

superpõem na concretização daquilo que Erasmo e a sociedade de seu tempo entendiam como *respublica christiana*. Todavia, a própria cabeça é parte do corpo; recebe tanto quanto dá. Autoridades civis e religiosas são “cabeças” em níveis distintos, mas que se inter-relacionam e que, por conseguinte, devem respeitar as esferas de autoridade umas das outras. Todos os níveis encontram, assim, sua própria legitimidade. Suprimi-los, como já foi assinalado, seria sempre um convite à tirania.

3.3.5 *Espelhos de príncipe, reflexos da sociedade*

Em Erasmo, portanto, não encontramos apenas um reconhecimento tácito da existência de múltiplas corporações no interior do único *corpus* social, mas principalmente uma defesa da legitimidade política desse arranjo. Neste ponto vou me concentrar, brevemente, em algumas passagens importantes que integram dois textos emblemáticos do pensamento político erasmiano, o *Panegyricus ad Philippum Austriae ducem* e a *Institutio principis christiani*.

Mais de uma década – decisiva, aliás, para a maturação intelectual de Erasmo – separa essas duas obras. Entre 1502 e 1504 Erasmo encontrava-se novamente nos Países Baixos e, tendo recusado um convite para lecionar em Louvain, necessitava novamente de um protetor. O bispo de Cambrai, Henrik de Bergen, ao qual ele servira antes de dirigir-se a Paris para continuar seus estudos, estava morto; e morrera também (em julho de 1502) Jacob Batt, de quem Erasmo dependera especialmente no período da escrita do *Enchiridion*, após seu retorno da Inglaterra em 1500. Através de Jerônimo de Busleyden, irmão de François de Busleyden, chanceler de Filipe o Belo, Erasmo aproximou-se do bispo de Arras, Nicholas de Ruistre. François de Busleyden e Ruistre apoiavam uma aproximação entre os Países Baixos e a França, política que acabou triunfando durante o governo de Filipe (entre 1494 e 1506). Em 1503, Ruistre encarregou Erasmo da composição de um discurso laudatório que deveria integrar os festejos do retorno de Filipe aos Países Baixos.⁵⁷⁶

Casado com Joana, filha de Fernando e Isabel (e, portanto, herdeira das Coroas de Castela e Aragão), Filipe o Belo encontrava-se fora dos Países Baixos desde novembro

⁵⁷⁶ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 41-2; _____. *The Politics of Erasmus*, pp. 13-5; HUIZINGA, *Erasmus and the Age of Reformation*, pp. 55-6.

de 1501. O casal recebera o reconhecimento das cortes de Castela na catedral de Toledo (em 22 de maio de 1502) e das cortes de Aragão na catedral de Saragoça (em 27 de outubro do mesmo ano). A seguir, tendo deixado Joana em Alcalá, Filipe seguiu para a França (fevereiro de 1503), numa aproximação que coroou os esforços da política francófila de Busleyden e Ruistre (tendo François de Busleyden falecido subitamente quando ainda da estadia de Filipe na Espanha, em agosto de 1502); depois, passando pela Savóia, Filipe foi a Innsbruck ter com seu pai, o imperador Maximiliano, em cuja companhia permaneceu até outubro de 1503. Passando por Colônia e Worms, retornou a Bruxelas em inícios de janeiro de 1504. O texto do *Panegírico a Filipe, duque da Áustria* foi, efetivamente, lido perante o duque como parte das celebrações de sua volta, na festa da Epifania (6 de janeiro de 1504).⁵⁷⁷

Graças aos comentários feitos posteriormente pelo próprio Erasmo, criou-se a tradição de que esse texto, escrito com esforço e quase não modificado pelo autor nas edições posteriores (ao contrário do que era seu costume), representou uma peça de ocasião, composta sobretudo por razões financeiras. Todavia, a história posterior do texto sugere-nos algo diferente. Publicado pela primeira vez em Antuérpia (fevereiro de 1504) por Dirk Martens, o discurso foi reimpresso em Paris (Josse Bade, 1508) com pequenas revisões e ganhou várias edições a partir de 1516, quando Froben o editou em conjunto com a *Institutio principis christiani*. Este fato, em especial, deve ser levado em consideração. Dificilmente Erasmo reeditaria na oficina frobeniana um mero texto de ocasião, do qual aliás, como se pretende, não teria gostado; fazê-lo, e em conjunto com uma obra de importância, escrita para o novo senhor dos Países Baixos (Carlos de Gant, filho de Filipe, cuja maioridade fora recentemente proclamada) significou, no meu entender, um reconhecimento positivo de seu valor. Por outro lado, como a crítica em geral observa, o *Panegírico*, conquanto se sirva estrategicamente do encômio, consegue ser surpreendentemente isento de adulação. A dificuldade em fazer uso do elogio sem descambar para a lisonja, aliada à necessidade de encontrar elementos apropriados para tecer os louvores do monarca, devem explicar o desgaste de Erasmo na produção do texto. Já as poucas revisões (que, como revela a crítica textual de Otto Herding para a edição do texto em *ASD*, foram sempre insignificantes) podem indicar que as ideias de

⁵⁷⁷ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 41; RADICE, Betty. “Introductory Note”. In *CWE* 27: 2-3. Ver o elogio de François de Busleyden que Erasmo faz no “Panegírico”, in *CWE* 27: 41-3.

Erasmus praticamente não se modificaram, quanto aos aspectos essenciais dos temas tratados, entre 1504 e 1516.⁵⁷⁸

O tom encomiástico presente no *Panegyricus ad Philippum Austriae ducem* enquadra-se no exigido pela concepção clássica de panegírico: uma peça retórica onde as qualidades do monarca ou de um patrono são exaltadas e que, em geral, não excluía grande medida de lisonja e adulação.⁵⁷⁹ O texto, todavia, não é tributário apenas da tradição clássica do panegírico, mas também da tradição, de desenvolvimento nitidamente medieval, dos “espelhos de príncipe”. Essa mistura de gêneros é de importância fundamental para a compreensão adequada da obra.⁵⁸⁰ Tracy parece sugerir uma tensão entre a forma do panegírico, com sua exaltação da autoridade principesca, e a natureza mais “constitucionalista” dos espelhos de príncipe, sempre preocupados em recordar o soberano de seus deveres.⁵⁸¹ Como exemplo, ele colhe do *Panegírico* a seguinte sentença, que seria típica da valorização do poder do governante em detrimento das leis e, nesse particular, contrastaria com outras afirmações feitas no texto por Erasmo: “alguém seria tão parecido com um Bruto, ou Cato, ou Cássio que não permitiria de boa vontade todas as coisas como sendo lícitas para semelhante príncipe?”⁵⁸²

No entanto, Tracy deixa de observar a correta inserção da passagem em seu contexto, que reproduzo a seguir:

⁵⁷⁸ RADICE, “Introductory Note”, pp. 4-5, a quem devo a menção às observações de Otto Herding. Infelizmente não tive acesso ao texto crítico latino, que se encontra em ASD IV, 1: 26-92. Trabalhei com a versão inglesa mais recente (CWE 27: 6-75). Para as observações do próprio Erasmo sobre as dificuldades de composição, ver RADICE, *ibidem*, p. 3; HUIZINGA, *Erasmus and the Age of Reformation*, p. 56; para as oscilações de opinião em Erasmo quanto a esse texto e, posteriormente, seu juízo positivo sobre a obra como “um trabalho de sério caráter moral”, ver TRACY, *The Politics of Erasmus*, p. 17.

⁵⁷⁹ Para os aspectos formais da concepção clássica de panegírico, ver RADICE, “Introductory Note”, pp. 3-4.

⁵⁸⁰ TRACY, seguindo Otto Herding (responsável pela edição crítica do texto latino em ASD), reconhece a presença desses dois gêneros, mas acompanha Herding na sua opinião de que ambos coexistem de forma nem sempre harmônica. Ver TRACY, *The Politics of Erasmus*, pp. 17-8.

⁵⁸¹ TRACY, *The Politics of Erasmus*, p. 19.

⁵⁸² TRACY, *The Politics of Erasmus*, p. 19 (citando ASD IV, 1: 68. Tracy, infelizmente, não aduz o texto latino). CWE difere sensivelmente na tradução: “Pois quem seria tão parecido com um Bruto, ou Cato, ou Cássio que invejasse qualquer coisa que semelhante príncipe viesse a desejar?” (ERASMO, “Panegírico”, in CWE 27: 49). Para as observações que indicariam a necessidade de sujeição do governante às leis, ver os exemplos que apresento adiante.

Mas tua moderação, príncipe de espírito nobre, tua clemência, teu caráter amigável, tua generosidade e piedade excluíram de tal forma toda inveja de tua soberania que ninguém jamais obteve tão universal popularidade e reconhecimento em sua vida privada do que tu ganhaste por teu dilatado e merecido poder. Pois quem seria tão parecido com um Bruto, ou Cato, ou Cássio que invejasse qualquer coisa que semelhante príncipe viesse a desejar? Ou antes, quem, senão alguém totalmente desprovido de gratidão, não sacrificaria de boa vontade sua própria vida para evitar qualquer desastre (que Deus nos livre!) que a Fortuna pode ter reservado para aquele a quem o bem-estar de cada indivíduo significa mais do que sua própria segurança?⁵⁸³

Como se vê, não há na passagem uma exaltação da autoridade do soberano como estando “acima da lei”; a lógica da argumentação procura assinalar que o grande poder de Filipe não é disputado por outros justamente em função de sua nobreza de caráter e de sua sujeição irrestrita aos deveres de um governante. Ao contrário do ocorrido com os exemplos negativos de Bruto e Cássio, assassinos de César, e Catão, considerado seu principal opositor, ninguém invejaria os desejos de um príncipe que coloca os súditos acima de si mesmo (sendo, portanto, a antítese de um tirano). Em outras palavras, o texto subentende que o próprio César fora vítima das invejas despertadas por sua tirania; mas desse perigo Filipe encontra-se livre, porque ninguém temeria os desejos de um príncipe que, conhecedor dos necessários limites e do que deve aos súditos, jamais pensaria em colocar-se acima das leis.

Para Erasmo, o objetivo moral presente no gênero dos espelhos de príncipe predomina sobre as exigências formais do panegírico. Para satisfazer tais exigências os elogios estão presentes; mas estes são nutridos pela intenção da parênese moral, que estabelece os critérios pelos quais a suposta lisonja deve ser apropriadamente lida. Erasmo ultrapassa, assim, o que encontramos na tradição clássica dos panegíricos. Se tomarmos como modelo dessa tradição o discurso dirigido por Plínio ao imperador Trajano, com o qual o texto erasmiano apresenta afinidades, veremos como para Plínio não existe intenção especular, mas apenas o desejo de fixar a imagem do imperador para a edificação de seus sucessores. As intenções de Plínio ao elaborar seu discurso são apresentadas por ele nos seguintes termos:

⁵⁸³ ERASMO, “Panegírico”, in *CWE* 27: 49-50.

Desejei primeiramente encorajar nosso imperador em suas virtudes através de um sincero tributo; e em segundo lugar, mostrar a seus sucessores que caminho seguir para ganharem o mesmo renome, não pelo oferecimento de instruções mas pela colocação do seu exemplo diante deles.⁵⁸⁴

No panegírico clássico o monarca era exaltado duas vezes, a primeira pelo elogio direto e a segunda por se tornar, mediante o texto, modelo para as gerações futuras. Nele não temos a dimensão de maior liberdade para o aconselhamento que encontraremos na tradição dos espelhos.⁵⁸⁵ Já Erasmo, acusado de ter ido longe demais nos elogios ao monarca em seu texto, defendeu-se afirmando haver um uso apropriado para a lisonja,

que consiste em apresentar aos príncipes um modelo de bondade, de modo a reformar maus governantes, estimular o bem, educar os grosseiros, reprovar os que erram, despertar os indolentes e causar mesmo no viciado mais irremediável algum movimento interior de vergonha.⁵⁸⁶

Não seria incorreto concluir que Erasmo, constrangido em parte por razões de sobrevivência a compor um texto laudatório, produziu-o de tal maneira que fez da lisonja um instrumento de pedagogia do governante. O pretense de equilíbrio se evolui quando percebemos que a linguagem lisonjeira não pode ser tomada por seu valor de face, mas unicamente dentro da dinâmica especular.⁵⁸⁷

Na edição frobeniana de 1516 o *Panegírico* apresenta uma ligação bastante estreita com a *Institutio principis christiani*. No volume, a edição do *Panegírico* apresenta um colofon separado, datado de abril de 1516, enquanto a *Institutio* traz no

⁵⁸⁴ PLÍNIO, *Epístolas*, 3, 18:2. *Apud* RADICE, “Introductory Note”, p. 4.

⁵⁸⁵ Ver acima, pp. [c. nota 37] minhas observações sobre as raízes clássicas dos espelhos de príncipe no *De clementia* de Sêneca.

⁵⁸⁶ ERASMO, *Ep* 180 (*apud* RADICE, “Introductory Note”, p. 3). Esta carta é uma apologia de seu panegírico, publicada como apêndice na primeira edição de 1504.

⁵⁸⁷ Referindo-se ao discurso com que Filipe fora saudado, em Paris, pelo reitor da Universidade, Erasmo afirma: “Esse discurso sem dúvida agradou-te (...) porque de um lado pudeste ver a ti mesmo como és e olhar bem no rosto de tuas virtudes; por outro, foste lembrado daquilo que deves ser (...).” (ERASMO, “Panegírico”, in *CWE* 27: 22). Em vários momentos do texto a tópica do discurso que serve como espelho retorna, evidenciando que Erasmo considerava sua obra dentro da mesma dinâmica. Ver, por exemplo, *ibidem* pp. 26 (onde a identificação de motivações “íntegras” em decisões políticas de Filipe oferece espaço para a lição moral: ao chamar de “integridade” o que certamente era apenas interesse político, Erasmo sugere a necessidade dessa qualidade, que acaba reforçada por sua ausência efetiva); 28-9 (comparada às viagens de Ulisses, sempre marcadas por disfarces e astúcias, as jornadas de Filipe são sempre caracterizadas pela sinceridade e dignidade); 38-9 (Erasmo exalta a fidelidade conjugal de Filipe como característica de alguém que jamais busca seus próprios benefícios, o que foge bastante à realidade, visto que se presume terem as frequentes infidelidades do príncipe colaborado para o desequilíbrio mental de sua esposa. Ver a propósito as observações e bibliografia em *CWE* 28: 459 nota 134); 39-40 (a referência à piedade do duque serve para colocar diante dele a imagem do que ele deve vir a ser: misericordioso e inimigo da crueldade).

cólofon a data de maio. Integram o volume, também, uma tradução erasmiana de Isócrates (*De institutione principis ad Nicoclem regem*) e quatro traduções de Plutarco, incluindo o ensaio “Como distinguir um amigo de um bajulador”.⁵⁸⁸ O arranjo das obras é claro: os textos estão conectados de forma a respaldarem as perspectivas políticas defendidas por Erasmo. Nesse sentido, a inclusão do *Panegírico* deve ser entendida como reconhecimento, pelo humanista, do valor prático das ideias nele defendidas.⁵⁸⁹

Recém-apontado conselheiro do príncipe Carlos de Gant, que fora investido em 5 de janeiro de 1515 no governo efetivo dos Países Baixos, Erasmo elaborou a *Institutio principis christiani* (*A educação do príncipe cristão*) como parte de suas atribuições. O cargo de conselheiro era em certa medida título honorífico ao qual estava ligada uma pensão anual paga, todavia, com grande irregularidade; mas a produção do texto justificava a indicação, assinalando que era como humanista profundamente afeito às preocupações cívico-pedagógicas que Erasmo desempenharia seu serviço. Razões havia de sobra para que Erasmo se empenhasse em servir com sua erudição ao novo monarca; afinal, nele pareciam prestes a se concretizar as aspirações que, uma década antes, extinguíram-se precocemente com a morte de Filipe o Belo em 1506. Carlos não seria apenas senhor dos Países Baixos, onde estavam as raízes sociais e emocionais de Erasmo, mas também rei de Castela e Aragão, tornando-se assim um dos soberanos mais poderosos da cristandade.

Tu nasceste para um esplêndido império e estás destinado a herdar um ainda maior (...). Deves ao céu que teu império te tenha vindo sem derramamento de sangue, sem que ninguém tenha sequer

⁵⁸⁸ CESHIRE, Neil M. e HEATH, Michael J. “Introductory Note to *Institutio principis christiani*”. In *CWE* 27: 200-2, de quem dependo para essas informações sobre a edição frobeniana. Neste caso também não tive acesso à edição crítica do texto latino (in *ASD* IV, 1: 136-219), mas felizmente pude trabalhar com o texto latino disponibilizado eletronicamente pela Université Catholique de Louvain (ver acima, p. [neste capítulo, nota 1]). Servi-me também, para cotejo, da tradução inglesa mais recente (*CWE* 27: 203-88).

⁵⁸⁹ CESHIRE e HEATH, “Introductory Note”, pp. 200-2. Em termos de fontes, a *Institutio* depende bastante de textos clássicos, especialmente da *República* de Platão e da *Política* de Aristóteles, além das muitas referências bíblicas; mas Erasmo aduz, também, farto material desenvolvido por ele para a edição de 1515 dos *Adagiorum Chiliades* (“Miríades de adágios”), conhecidos pela presença mais sensível de preocupações sociais e religiosas. O texto da *Institutio* também recebeu poucas revisões posteriores por Erasmo (apenas uma, para a reedição frobeniana de 1518, que saiu com nova dedicatória para Ferdinando, irmão de Carlos de Gant); mas, incluindo esta, a obra recebeu dez reedições em separado ainda durante a vida do humanista, além de várias traduções para o vernáculo.

sofrido por ele; tua sabedoria deve agora assegurar que tu o preservarás sem derramamento de sangue e em paz.⁵⁹⁰

Tanto o *Panegírico* quanto a *Institutio* não escondem a pretensão de fornecerem um “espelho” para os monarcas aos quais se dirigem. No primeiro o encômio é usado como estratégia para encarecer, aos olhos do príncipe, as características indispensáveis do bom governante. Já no segundo o mesmo objetivo é alcançado pelo recurso à tópica da formação: ao descrever como se deve educar um príncipe, Erasmo assinala positivamente as características que devem ser construídas no seu caráter, ao mesmo tempo em que, pela via negativa, sublinha os perigos de uma formação inadequada e as ameaças que rondam um governante.

O que esses textos têm a nos dizer sobre a legitimidade dos níveis corporativos de autoridade e, principalmente, sobre seu papel como antídoto contra a tirania? No *Panegírico*, após elogiar o recentemente falecido François de Busleyden (que fora também tutor de Filipe), Erasmo afirma que a terra natal é grata a ele especialmente por sua colaboração na instrução do jovem príncipe:

(...) pois é devido a ele que temos em ti alguém tão piedoso, modesto, não corrompido por mimos e misericordioso; de fato, *alguém que não é de forma alguma um tirano*. Pois tu não pensas que te é permitido realizar o que desejas, antes *treinaste a ti mesmo para desejar apenas o que é permitido*. Por trás de ti sempre está a Pallas de Homero, advertindo-te para que controles teus impulsos e sejas primeiramente um governante sobre ti mesmo, depois um pai antes do que um senhor para teu povo. Não há nada que um soberano não ousará realizar como sendo seu próprio direito, uma vez que aceitou a ideia de poder fazer o que desejar.⁵⁹¹

A relação entre tirania e desprezo pelas leis fica clara e corresponde não apenas a antigas tradições neerlandesas, mas também a desenvolvimentos bastante recentes de seu cenário político. Os últimos anos de governo do avô de Filipe, Carlos o Temerário, foram assinalados por intensa centralização administrativa que cerceou muitas das liberdades de cidades, províncias e corporações. A filha e herdeira de Carlos, Maria da Borgonha (que se tornaria esposa de Maximiliano), foi forçada a conceder às maiores

⁵⁹⁰ ERASMO, *Ep* 393 ao príncipe Carlos (Basileia, c. março de 1516), in *CWE* 27: 204. O “esplêndido império” e o império “ainda maior” são referências, sucessivamente, aos domínios dos Países Baixos e aos reinos de Castela e Aragão. A sucessão ao avô Maximiliano no Império permanecia uma incógnita, visto depender da escolha dos príncipes eleitores. Infelizmente a edição eletrônica do texto latino da *Institutio* não inclui a carta dedicatória, razão pela qual dependo, aqui, da tradução inglesa.

⁵⁹¹ ERASMO, “Panegírico”, in *CWE* 27: 43 (grifos meus).

províncias o “Grande Privilégio”, que restaurava boa parte de suas liberdades, cancelando assim o projeto centralizador de seu pai. Em certa medida a dependência financeira foi responsável pela fragilização dos governantes borguinhão-habsburgueses diante da influência dos Estados gerais e seus delegados, mas o zelo tradicional pela manutenção de liberdades e direitos consuetudinários não pode ser ignorado. Malgrado as cidades estivessem prontas a esquecer seus privilégios quando isso fosse do seu interesse, e a despeito do fato de que em muitas matérias (como na preferência pelo sistema legal centralizado) as tradições consuetudinárias acabassem suplantadas, essa “forte tradição de governo limitado” que Tracy considera típica do Brabante, onde o poder central devia constantemente levar em conta os estatutos específicos de cada corporação, encontra-se na raiz da intensa participação dos segmentos politicamente ativos da sociedade neerlandesa. O que se pode afirmar é que nos Países Baixos a arte de governar, não obstante as medidas centralizadoras que voltariam a ser tomadas ao longo da primeira metade do século XVI, sempre dependeu de uma intensa negociação com a pluralidade do corpo social.⁵⁹²

Em termos ideológicos, o que se encontra por trás desses fatos é uma maneira corporativa de ver a sociedade que se reflete, em Erasmo, na preocupação com um governar que seja conforme às *leis*. O termo, obviamente, não pode ser lido apenas como referência a medidas legislativas emanadas de um poder central (o que seria anacrônico), muito embora estas se tornassem, com o tempo, crescentemente numerosas; mas sobretudo como descrevendo a pletora de direitos e privilégios consuetudinários, as “liberdades” experimentadas pelos diferentes *corpora*. Essa defesa das liberdades explica uma passagem no *Panegírico* que Tracy considera incomum em Erasmo:

(...) costuma-se dizer que por muitos séculos todo líder que livrou de atos de violência templos, monastérios e homens dedicados a Deus (como tu fazes e continuarás a fazer) tem sido, sempre, maravilhosamente bem sucedido na condução de seus assuntos. Por outro lado, qualquer que ousou *de forma tirânica* violar a lei da igreja e *abusar de seu poder* contra o clero pagou por isso ao Deus da vingança com uma morte prematura e miserável.⁵⁹³

⁵⁹² TRACY, *The Politics of Erasmus*, pp. 11-2, 19 (onde se encontra a expressão em destaque), 74-5; DE SCHEPPER, “The Burgundian-Habsburg Netherlands”, pp. 512-17.

⁵⁹³ ERASMO, “Panegírico”, in *CWE* 27: 38 (grifos meus).

Trata-se, segundo Tracy, de uma passagem tão atípica em Erasmo que se poderia dizer ter sido sugerida por seus patronos, visto que ele “was not a notable defender of clerical privilege”.⁵⁹⁴ Particularmente, creio que se pode lê-la numa luz que não a apresenta de forma tão atípica. A questão reside em mensurarmos corretamente o que se quer dizer com a locução “privilégio clerical”. Já observei acima que Erasmo se mostrou crítico do atraso que imperava nas regiões dos Países Baixos onde predominavam as propriedades da Igreja e os bens de mão-morta. Sua capacidade de crítica a outros aspectos da vida religiosa, especialmente em relação aos costumes e pretensões das ordens mendicantes, também já é de nosso conhecimento. Todavia, uma coisa é mostrar-se avesso por princípio ao *ordo* eclesiástico; outra, bem distinta, é criticá-lo quando ele, de forma indevida, se mostra disposto a elevar seu estado acima dos demais, numa disputa com outros membros igualmente legítimos da sociedade. Por mais ácidas que tenham sido, em alguns momentos, as observações de Erasmo em relação a vários assuntos envolvendo o clero, creio que considerá-lo um opositor de todo e qualquer privilégio eclesiástico significa distorcer seu pensamento. Como um dos vários *ordines* da sociedade, o clero possuía privilégios que lhe estavam assegurados. Obviamente, era possível a discussão da legitimidade de privilégios específicos, em situações concretas, com o reconhecimento de eventuais abusos. Mas na passagem em questão, todo o argumento contrário à tirania do governante permite-nos concluir que Erasmo visa não qualquer tipo de defesa uniforme do clero, nem a defesa de qualquer uso arbitrário desses privilégios em arengas contra os demais *ordines*, mas antes sua proteção diante de medidas de natureza tirânica emanadas do governante. Mais do que defender o clero em si, tratava-se de defender uma parte do corpo social, visto que o desrespeito aos direitos de um membro poderia significar ameaça para todos. Na *Institutio principis christiani*, Erasmo escreveu:

Uma vez que a república é uma espécie de corpo composto por vários membros, no número dos quais está o próprio príncipe, ainda quando exímio, será conveniente usar de moderação para o bem de todos, de forma que um ou outro não se tornem roliços e vigorosos enquanto os demais minguem. Pois se o príncipe se regozija e se alimenta dos infortúnios da república, nem é parte dela nem príncipe, mas antes um ladrão.⁵⁹⁵

⁵⁹⁴ TRACY, *The Politics of Erasmus*, pp. 21, 139-40 nota 69.

⁵⁹⁵ “Cum Respublica corpus quoddam sit ex uariis membris compactum, in quorum numero sit et Princeps ipse, licet eximium, ea moderatione conueniet uti, ut omnibus bene sit, non ut attenuatis caeteris

Sendo a república um corpo, e o príncipe parte dele, o interesse da república deve ser a principal consideração do príncipe; ele precisa ter em mente que feri-la, em qualquer aspecto, significa ferir a si mesmo.⁵⁹⁶ Mas os interesses da república são os interesses de seus membros, considerados no justo equilíbrio que deve reger as partes. Qualquer tentativa de crescimento de um dos membros em detrimento dos demais se constitui em *hybris*, em desmedida que rompe a harmonia da sociedade.

O equilíbrio social, no paradigma organológico-corporativista que informa o pensamento de Erasmo, baseia-se obviamente na desigualdade das partes. Nem todas têm os mesmos privilégios e seria absurdo, para não dizer inviável, supor que deveriam possuí-los. O equilíbrio do corpo pressupõe essa desigualdade. Alertando contra o perigo de se julgar a prosperidade de um reino pela mera aparência, Erasmo afirma na *Institutio*:

Pois nem é verdadeira felicidade quando o povo se entrega ao ócio e ao luxo, nem é verdadeira liberdade quando o povo pode fazer o que deseja. Nem é servidão viver conforme o prescrito por justas leis, nem é uma República tranquila aquela onde o povo se sujeita a cada aceno do príncipe, mas aquela onde se presta obediência a boas leis e a um príncipe cujas sábias deliberações são conforme os ditames da lei. Nem é igualdade terem todos as mesmas recompensas, os mesmos direitos e a mesma honra; de fato, isso muitas vezes resulta em extrema desigualdade.⁵⁹⁷

A metáfora organológica é claramente perceptível no reconhecimento, típico das sociedades estamentais, de que existem diferentes privilégios adstritos a diferentes categorias e ignorá-los ou pretender atribuir a todas o mesmo tratamento resultaria em extrema desigualdade, visto que no corpo não se dá a mesma honra a todos os membros. Mas se percebe também no texto a importância de se contar com leis justas que devem ser obedecidas pelo povo e com as quais as determinações do príncipe devem estar em

unum aut alterum uegetum ac saginatum euadat. Quod si Princeps Reipublicae malis gaudet et alitur, neque pars est Reipublicae neque Princeps, sed praedo". ERASMO, "Institutio principis christiani" I, 87 (CWE 27: 237).

⁵⁹⁶ ERASMO, "Institutio principis christiani", III, 2 (CWE 27: 254).

⁵⁹⁷ "Neque enim uera felicitas est, cum populus otio luxuque diffluit; neque uera libertas, ubi cuique quod libuit, licet. Nec seruitus est, ad legum honestarum praescriptum uiuere, neque tranquilla Respublica cum ad omnem Principis nutum obsecundat populus, sed cum bonis pareatur legibus, et Principi bene consulenti iuxta legum dictamen. Nec aequalitas est, idem omnium praemium, idem ius, idem honos: imo haec est nonnumquam summa inaequalitas". ERASMO, "Institutio principis christiani", III, 15 (CWE 27: 259).

sintonia. Essas leis são, sobretudo, as antigas leis que consubstanciavam os privilégios dos diferentes *ordines*, como transparece no que Erasmo afirmara pouco antes:

O príncipe deve, tanto quanto for possível, fugir de toda inovação; pois mesmo se algo for mudado para melhor, ainda assim a própria novidade é ofensiva. Nem podem ser mudados sem tumulto, seja o estado da República, sejam os usos públicos da cidade, sejam as leis recebidas de muito tempo atrás. Portanto, se algo é de tal modo que possa ser suportado, não deverá ser mudado; convém ou tolerá-lo, ou orientá-lo para melhor uso. Por outro lado, se algo for de tal natureza que não possa ser tolerado, deverá ser corrigido, mas com habilidade e gradualmente.⁵⁹⁸

É preciso ter em mente o que significou este libelo em favor da permanência numa época em que mudanças significativas, sobretudo oriundas do poder real, começavam a subverter estruturas longamente assentadas. Para uma sociedade cuja principal referência ideológica era, desde há muito, a estabilidade, tal conjuntura representava antes de mais nada uma ameaça; e se é verdade que nem todo o corpo social agia com a cautela preconizada por Erasmo (muitos havia que encorajavam tais transformações e largos segmentos sabiam, como já observei acima, abrir mão de antigos privilégios quando isso era conveniente), é também verdadeiro que Erasmo condensou, nessa afirmação, o ponto de vista de uma expressiva parcela de seus contemporâneos.

Uma vez que grande parte dessas mudanças obedecia a iniciativas do poder soberano, este aparecia como tema de especiais preocupações para nosso humanista. Trata-se de algo que já podemos identificar desde o *Panegírico*. Ao fazer menção da partida de Filipe para sua jornada hispânica, Erasmo assim descreve os temores dos súditos do príncipe: “Ademais, eles leram e ouviram que a Espanha era mais bela do que quase todas as outras terras, e (...) que o povo era totalmente submisso e devotado a seus governantes”.⁵⁹⁹ Ao descrever uma das entradas do príncipe nas cidades neerlandesas, quando de seu retorno, uma menção ao mesmo temor aparece mais claramente:

⁵⁹⁸ “Omnis nouatio quoad fieri poterit, fugienda Principi. Nam etiam si quid in melius commutetur, tamen ipsa nouitas offendit. Nec umquam sine tumultu commutatus est uel Reipublicae status, uel publica ciuitatis consuetudo, uel leges olim receptae. Proinde si quid erit eiusmodi ut ferri possit, non erit innouandum, sed aut tolerare conueniet, aut commode ad meliorem usum deflectere. Rursum si quid erit eius generis, ut tolerandum non sit, id erit corrigendum, sed arte ac paulatim”. ERASMO, “Institutio principis christiani”, III, 14 (CWE 27: 258).

⁵⁹⁹ ERASMO, “Panegírico”, in CWE 27: 14.

Os homens ousam agora esperar com plena confiança que tu continuarás sempre a ser um príncipe que pertence ao povo, removido para longe de qualquer tipo de tirania, não corrompido pelos exemplos que te foram mostrados de reinos nos quais existe o máximo de dominação e servidão e o mínimo de liberdade e igualdade.⁶⁰⁰

Sabemos, hoje, que essa caracterização é inadequada para os reinos espanhóis, nos quais a natureza compósita da monarquia fez da preservação das autonomias locais e da guarda zelosa dos distintos privilégios a condição mesma de seu fortalecimento.⁶⁰¹ Mas resta saber qual era a imagem da Espanha que chegava até Erasmo e seus concidadãos; talvez o tratamento peculiar da questão judaica, ou alguns desenvolvimentos específicos da Coroa ainda em fins do século XV especialmente em Castela, como a formação de uma burocracia constituída basicamente por letrados captados na pequena nobreza e o conceito de um exército regular, sinalizassem um avanço centralizador que não podia ser corretamente mensurado por quem se encontrava fora dos limites dos reinos ibéricos. O que pode ser afirmado é que, a darmos crédito às palavras de Erasmo, os reinos espanhóis sabiam a tirania para seus contemporâneos e isso queria dizer, expressamente, um povo “totalmente submisso e devotado a seus governantes”, num flagrante abandono das antigas “liberdade e igualdade”.

Como liberdade e igualdade consistiam, efetivamente, em tratar cada *ordo* consoante seus próprios direitos, o governo justo dependia de um amplo conhecimento do povo a ser governado, suas características, sua história e suas leis. Na *Institutio principis christiani* Erasmo assinala ser isto algo fundamental para o príncipe:

Aplique-se primeiramente em conhecer os territórios e cidades, sua localização, origem, características, instituições, costumes, leis, registros e privilégios. Ninguém pode curar o corpo se não está familiarizado com ele; ninguém apropriadamente cultiva um campo que não conhece.⁶⁰²

⁶⁰⁰ ERASMO, “Panegírico”, in *CWE* 27: 70.

⁶⁰¹ TRACY, *The Politics of Erasmus*, pp. 19, 137-8 nota 53, discute essa referência à Espanha, atribuindo a crítica ao “servilismo” espanhol à situação predominante em Aragão. Para a questão da centralização política espanhola, ver a boa e atualizada síntese em KAMEN, “The Habsburg Lands: Iberia”, pp. 471-6 e 482-4 (pela qual devem ser relidas perspectivas como as de Perry Anderson, devedoras em grande medida dos trabalhos mais antigos de J. H. Elliott). Ver ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. Tradução. São Paulo: Brasiliense, 3ª. edição (2ª. reimpressão), 2004, pp. 58-66; ELLIOTT, John H. *Imperial Spain, 1469-1716*. London: Penguin, 2002 (edição original, 1963).

⁶⁰² “Studeat igitur in primis, regionum ac ciuitatum situm, originem, ingenium, instituta, consuetudines, leges, annales ac priuilegia cognoscere. Nemo potest mederi corpori, nisi cognito. Nemo recte colit agrum, quem non nouit”. ERASMO, “*Institutio principis christiani*”, III, 1 (*CWE* 27: 253).

Uma vez que não se trata aqui de leis numa perspectiva universal e abstrata, mas das leis específicas de um reino, compreende-se a ligação entre o conhecimento do lugar, do povo, dos costumes e finalmente dos privilégios. Diante de tal valorização das leis, não soa estranho que Erasmo caracterize o príncipe bom, sábio e reto simplesmente como “uma espécie de personificação da lei”.⁶⁰³ A importância das leis reside na sua identificação com os interesses dos membros do corpo político, no fato de que elas representam os direitos e privilégios de cada um desses segmentos. Isso fica evidente num importante parágrafo da *Institutio* no qual Erasmo, argumentando contra o exagero das punições por crimes de “lesa-majestade”, afirma que o príncipe só deve pensar em si mesmo na efetiva relação que possui com o restante do corpo político:

Lemos que em dias passados houve uma espécie de homens, tiranos, não príncipes (...) para os quais a medida de um crime era o dano feito aos seus interesses pessoais (...). De igual modo, clamavam ‘Lesamajestade!’ se alguém murmurava contra um príncipe, ainda que mau, ou falava um pouco livremente demais de algum pestífero magistrado. (...) Lesamajestade ocorre apenas quando um homem diminui aquelas qualidades que fazem o príncipe realmente grande; se sua grandeza encontra-se na excelência de sua mente e na prosperidade que sua sabedoria traz para seu povo, então qualquer um que prejudica *estas coisas* deve ser acusado de lesamajestade.⁶⁰⁴

O príncipe não deve imaginar-se dissociado do restante da *respublica*. É em função dela que ele é príncipe, é pelo florescimento dela que seu principado deve ser julgado. A lógica de Erasmo não abre espaço para a possibilidade de que o interesse particular do príncipe possa coincidir com o da república; o predomínio daquele representa sempre algo negativo, como o do dono de bestas de carga sobre seus animais ou do mestre de gladiadores sobre seus escravos: ambos alimentam-nos e cuidam deles, mas apenas para se servirem deles ao máximo.⁶⁰⁵ A majestade do príncipe, portanto, depende diretamente de seu apego às leis e liberdades públicas:

⁶⁰³ “(...) quam uiua quaedam lex”. ERASMO, “*Institutio principis christiani*”, VI, 2 (CWE 27: 264).

⁶⁰⁴ “Legimus olim huiusmodi fuisse non Principes, sed Tyrannos, (...) qui scelera comissa, suis priuatis incommodis aestimarent (...). Item maiestatem laesam clamitarent, si quis de pessimo quoque Principe mutiret, aut de pestilente Magistratu paullo liberius loqueretur. (...) Is demum Principis maiestatem laedit, quisquis id imminuit, quo uere magnus est: at animi bonis magnus est, et populi rebus sua sapientia florentibus magnus est. *Haec* qui deterit, maiestatis est accusandus”. ERASMO, “*Institutio principis christiani*”, VI, 29, 30 (CWE 27: 271, 272). Os grifos são meus.

⁶⁰⁵ Para esta comparação, que assinala a enorme distância entre as concepções políticas de Erasmo e de Maquiavel, ver “*Institutio principis christiani*”, I, 55 (CWE 27: 222-3).

Pois erram muito, e nada compreendem da verdadeira majestade do príncipe, os que a supõem aumentada se a lei e as liberdades públicas recebem pouco respeito, como se príncipe e república fossem duas entidades separadas. Se podemos traçar uma comparação entre coisas que a natureza uniu, um rei não deve comparar a si mesmo com nenhum de seus súditos, mas com a totalidade do corpo da república: então perceberá quanto mais existe ali, compreendidos tantos extraordinários homens e mulheres, do que na única cabeça do príncipe. Uma república, mesmo se lhe falta o príncipe, será ainda uma república. Pois vastos impérios floresceram sem príncipe, como na democracia dos romanos e dos atenienses. Mas um príncipe de nenhum modo pode existir sem uma república; por conseguinte, é a república que abraça o príncipe, não o contrário.⁶⁰⁶

Nesse sentido, traidor e culpado de lesa-majestade será muito mais o conselheiro perverso e bajulador do que aquele que, com risco de seus próprios assuntos, chama a atenção do príncipe para os interesses do povo. Com leis claras, de preferência sem a multiplicação de grandes refinamentos, e com a existência de magistrados dignos e incorruptíveis o príncipe pode coordenar todo o corpo da república, assim como a dança bem executada depende de que cada um desempenhe adequadamente seu papel.⁶⁰⁷

Duas importantes imagens completam a noção erasmiana do príncipe como garante das liberdades cívicas: o príncipe como *pai* e como *pastor* do seu povo. Discutindo o significado dos ornamentos principescos, Erasmo pondera sobre o que, de fato, distingue o príncipe de um mero ator. No palco, o ator pode ostentar ornamentos principescos, mas isso não faz dele um príncipe. São as qualidades interiores que constituem um príncipe e, dentre elas, sobretudo o senso de paternidade em relação à república.⁶⁰⁸ “O bom príncipe não deve ter outra atitude em relação a seus cidadãos que não seja a de um bom pai de família para com os de sua casa. Pois que mais é um reino

⁶⁰⁶ “Plurimum enim aberrant, nec prorsus intelligunt ueram Principis maiestatem, qui sic eam putant augeri, si quam minimum ualeant leges et publica libertas, quasi duae quaedam res sint, Princeps et Respublica. Quod si facienda est collatio inter ea quae natura coniunxit, ne componat se Rex cum quolibet suorum, sed cum uniuerso Reipublicae corpore: Ita uidebit quanto pluris sit illa, tot egregios uiros ac foeminas complectens, quam unicum Principis caput. Respublica, etiam si Princeps desit, tamen erit Respublica. Floruerunt enim etiam amplissima imperia, nullo Principe, uelut in Democratia Romanorum et Atheniensium: at Princeps esse nullo modo potest sine Republica, denique Respublica principem complectitur, non contra”. ERASMO, “Institutio principis christiani”, VI, 30 (CWE 27: 272).

⁶⁰⁷ ERASMO, “Institutio principis christiani”, VI, 30 – VII, 3 (CWE 27: 272-4).

⁶⁰⁸ “Vis scire, quid Principem ad histrione secernit? nempe animus Princeps dignus, hoc est, in Rempublicam paternus” (“Queres saber o que distingue o príncipe do ator? Certamente o espírito digno de um príncipe, a saber, o de um pai para a república”). ERASMO, “Institutio principis christiani”, I, 27 (CWE 27: 215). Aqui Erasmo transfere para o âmbito do governo o mesmo princípio do *monachus non est pietas* que enfocara no *Enchiridion*: é a correta atitude interior que endossa os ornamentos exteriores.

senão uma grande família, e o que é um rei senão o pai de muitos?”⁶⁰⁹ Entre o verdadeiro príncipe e o tirano encontramos as mesmas diferenças que existem entre um pai e um senhor cruel: “O primeiro está pronto a dar a própria vida por seus filhos; o segundo não pensa senão em seu próprio ganho e conduz sua vida para atender a si mesmo, sem considerar o bem-estar de seu povo”.⁶¹⁰

A tópica da entrega da própria vida, que lembra fortemente as colocações que o autor do quarto evangelho coloca na boca do Cristo sobre o “bom pastor” que dá sua vida pelas ovelhas,⁶¹¹ encaminha-nos para a imagem do príncipe como pastor. Erasmo nos lembra que o soberano digno já era chamado por Homero “pastor de seu povo”, e o mesmo Homero fazia Aquiles se referir ao príncipe que governava para si mesmo como “um rei que consome seus súditos”.⁶¹² Modificando ligeiramente a metáfora, Erasmo evoca Platão, para quem os príncipes, como guardiões da república, agiam como cães pastores em relação ao rebanho. Mas se o príncipe se volta para seus próprios interesses, torna-se o que o profeta Ezequiel caracterizava como lobo que despedaça a presa a fim de obter lucro.⁶¹³

Aqui também estamos diante de uma metáfora longamente estabelecida no imaginário medieval. De acordo com Huizinga,

⁶⁰⁹ “Bonus Princeps non alio animo debet esse in suo ciues, quam bonus paterfamilias in suos domesticos. Quid enim aliud est Regnum quam magna familia? Quid Rex nisi plurimorum pater”. ERASMO, “Institutio principis christiani”, I, 67 (CWE 27: 229).

⁶¹⁰ “Ille cupit etiam uitam liberis suis impendere; hic nihil aliud spectat quam suum emolumentum, aut animo suo morem gerit, non suorum commodis consulit”. ERASMO, “Institutio principis christiani”, I, 54 (CWE 27: 222). Ver ainda II, 9 (se há um título adequado para o príncipe, que seja “pater patriae”, “pai da terra natal”; ver CWE 27: 249). Está subentendida, nesta figura, uma noção muito importante para as sociedades europeias tardo-medievais, a do amor, entendido não sentimentalmente, mas implicando a lealdade filial dos súditos e, se necessário, a severidade punitiva do soberano, como vínculo efetivo entre os membros da sociedade. Ver a propósito I, 86 (CWE 27: 236) e III, 2 (CWE 27: 254). O âmbito amoroso deu origem também a outra imagem importante, a do príncipe como marido de seu reino (tomada do costume canônico de se considerar um bispo, ao assumir uma diocese, como se dando em casamento a ela; ver a propósito KANTOROWICZ, *Os dois corpos do rei*, pp. 136-7). Não é difícil perceber como tanto a imagem do pai como a do marido têm seu pano de fundo na Bíblia, com as noções de paternidade de Deus e de Cristo como noivo da Igreja.

⁶¹¹ Ver especialmente *João* 10:2, 10-13.

⁶¹² ERASMO, “Institutio principis christiani”, I, 69 (CWE 27: 229). O mesmo tema é retomado no “Panegírico” (ver CWE 27: 44). Ver também *Ilíada*, I, 263 (soberano como pastor); I, 231 (príncipe como devorador dos súditos).

⁶¹³ ERASMO, “Institutio principis christiani”, I, 63 (CWE 27: 227). Ver também Platão, *República*, III, 416A-B; *Ezequiel* 22:27.

A imagem do soberano como pastor e o povo como seu rebanho já penetrara o espírito por um outro lado: os pais da Igreja entendiam que a origem do Estado era uma sociedade pastoral. Os patriarcas haviam vivido como pastores; o papel correto de uma autoridade pública, fosse secular ou espiritual, não era dominar, e sim cuidar.⁶¹⁴

O soberano sábio, sensível para com as necessidades dos súditos e respeitador de seus direitos, age como pai pronto a dar sua vida pelos filhos; porta-se não como quem exerce domínio, mas com cuidado de pastor, que por definição exclui o interesse por lucro característico do mercenário. Os títulos exaltados com os quais essa função é descrita não devem obscurecer a compreensão do príncipe cristão:

Tem em mente sempre que as palavras “domínio”, “autoridade soberana”, “reino”, “majestade” e “força” são termos pagãos e não cristãos; a autoridade soberana dos cristãos não é outra coisa senão administração, beneficência e cuidado.⁶¹⁵

Nosso percurso algo complexo e tortuoso neste tópico foi, todavia, necessário para que pudéssemos formar uma compreensão relativamente clara do significado atribuído por Erasmo, em consonância com boa parte da sociedade de seu tempo, ao conceito de *respublica christiana*. Essa noção implicava numa completa superposição dos contornos da sociedade e da fé cristã; a inegável existência de duas esferas, a sagrada e a secular, não impedia que a dimensão religiosa permeasse a totalidade da vida social. Dentro dessa moldura, Erasmo assumiu plenamente o paradigma organológico de representação da sociedade, imaginando-a como um corpo cujo equilíbrio dependia fundamentalmente da diversidade de seus membros; essa diversidade, por sua vez, obrigava a uma concepção de sociedade onde a equanimidade pressupunha a desigualdade e a justiça residia em tratar cada um segundo seu próprio estatuto. Ao invés de crítico da existência de diferentes *ordines* dentro do organismo social, com seus estatutos e privilégios diferenciados, Erasmo foi crítico apenas da exacerbação provocada, no paradigma organológico, pelas transformações corporativistas, geradas de um lado pela

⁶¹⁴ HUIZINGA, *O outono da Idade Média*, p. 214, a propósito de *Lunettes de princes* de Jean Meschinot, onde lemos: “Seigneur, tu es de Dieu bergier; / Gardes ses bestes loyaument, / Mets les en champ ou en vergier, / Mais ne les perds aucunement, / Pour ta peine auras bon paiement / En bien le gardant, et se non, / A male heure reçus ce nom.”

⁶¹⁵ “Cogitato semper, dominium, imperium, regnum, maiestatem, potentiam, Ethnicorum esse uocabula, non Christianorum. Christianum imperium nihil aliud esse quam administrationem, quam beneficentiam, quam custodiam”. ERASMO, “Institutio principis christiani”, I, 79 (CWE 27: 233).

complexidade cada vez maior da vida social e de outro pela crescente abstração do pensamento jurídico.

Defendendo a coexistência, dentro do mesmo organismo, dos diferentes *ordines* constitutivos da sociedade, e supondo que essa coexistência seria possível pela vivência coerente dos ideais da fé cristã, Erasmo via no príncipe o garante da tranquilidade pública. Sua concepção de sociedade exigia, portanto, que o governante fosse o oposto de um tirano. Ele deveria se caracterizar pela absoluta dedicação à *respublica* em detrimento dos próprios interesses e seu respeito pelos direitos estabelecidos deveria torná-lo o árbitro dos conflitos e o artífice da paz nas relações com outros reinos.

Essa grande resistência à tirania levanta outra questão importante, intimamente conectada à concepção erasmiana de *respublica christiana*. Como Erasmo se situava frente ao poder imperial? Para que possamos concluir nosso exame das concepções cívicas do humanismo erasmiano precisamos, ainda que superficialmente, realizar o exame desse problema.

3.4 Erasmo e a autoridade imperial

No Ocidente medieval, Igreja e Império se constituíam nas duas grandes realidades “universais”; de certa forma, correspondiam, ao menos no plano simbólico, aos limites sobrepostos que compunham a *respublica christiana*.

Ao começar sua carreira intelectual pública como secretário do bispo de Cambrai, Henryk de Bergen, cuja família era tradicionalmente aliada dos Habsburgo nos Países Baixos, Erasmo ligava-se por vínculos de patronato aos defensores do poder imperial. Décadas depois, ao decidir-se pela residência definitiva nos territórios alemães e recusar várias propostas de retorno aos Países Baixos, nosso humanista via-se e era visto como fiel súdito do Império.⁶¹⁶ Entre esses dois marcos temos uma trajetória marcada por inequívoca preocupação cívica, com aproximações significativas do partido francófilo na corte neerlandesa (tanto em 1504, quando da escrita do *Panegírico*, quanto em

⁶¹⁶ MARGOLIN, Jean-Claude. “Érasme entre Charles-Quint et Ferdinand I^{er}, et le Modèle Érasmien du Prince Chrétien”. *Mélanges de l'École Française de Rome*, 99 (1987): 275-301, esp. pp. 277-8, 280 (onde Margolin sublinha a liberdade crítica de Erasmo, não obstante sua lealdade ao imperador e a Ferdinando, rei da Áustria).

meados da década seguinte, ao escrever a *Institutio principis christiani*, o adágio *Dulce bellum inexpertis* e a *Querela pacis*), mas com posicionamentos que não lembram um homem de facção.⁶¹⁷ Efetivamente, Erasmo nunca teve a têmpera de um político no sentido habitual do termo; entre seus amigos, Thomas More e Guillaume Budé demonstraram mais habilidade e espírito prático do que ele para as negociações exigidas por essa arte.⁶¹⁸

Como já vimos, James Tracy esmerou-se em ressaltar a imagem de um Erasmo que lia o Império sempre de forma negativa e que, expressando-se como um neerlandês, não podia simpatizar com as tendências imperiais. Ecoando essa perspectiva, Margolin sublinha a incompatibilidade entre o ideário erasmiano e a defesa do Império.⁶¹⁹ Por outro lado, é notório que a ambiguidade erasmiana permitia a seus próprios contemporâneos lê-lo em chave distinta. Na *Vita* do humanista que escreveu como prefácio para a edição frobeniana das *Opera omnia* de Erasmo (1538-40), Beatus Rhenanus, que fora seu amigo de longa data, apresenta-nos o retrato de um súdito cuja lealdade aos Habsburgo era inquestionável: “De fato, Erasmo sempre buscou (...) honrar a excelente Casa da Áustria, berço de tantos Césares, cujo império só é limitado pelos Alpes Juliano e Rético e pelo mar do Norte”.⁶²⁰ A razão para esse tom “imperialista” que Mansfield reputa anti-erasmiano é simples: a obra é dedicada ao imperador Carlos V e o tratamento que Rhenanus dispensa a Erasmo no texto, como paladino de uma reforma católica moderada, condiz plenamente com o clima predominante na corte de Carlos em torno de 1540, quando ainda existia expectativa de solução do cisma luterano e de suas causas através da mediação imperial.⁶²¹

⁶¹⁷ Para as muitas reservas de Erasmo em relação ao ambiente faccioso das cortes, ver TRACY, *The Politics of Erasmus*, pp. 66-7.

⁶¹⁸ MARGOLIN, “Érasme entre Charles-Quint et Ferdinand I^{er}”, p. 285; TRACY, *The Politics of Erasmus*, pp. 39-47.

⁶¹⁹ “Or aucune idée n’est plus contraire à l’esprit d’Érasme, (...) car il estime que l’idée, et surtout la réalisation d’un empire universel est source de profondes injustices, et porte en germe la guerre entre les nations soumises.” MARGOLIN, “Érasme entre Charles-Quint et Ferdinand I^{er}”, pp. 279-80. Para Margolin, o ideal político-religioso de Erasmo (o do acordo entre príncipes educados de forma cristã) é a antítese da ideia de Império universal (*ibidem*, p. 281).

⁶²⁰ Cito a partir de MANSFIELD, Bruce. *Phoenix of His Age: Interpretations of Erasmus, c. 1550-1750*. Toronto: University of Toronto Press, 1979, p. 20 (cf. pp. 17-21 para uma síntese da *Vita*).

⁶²¹ MANSFIELD, *Phoenix of His Age*, pp. 20 (para a menção ao tom imperialista como “anti-erasmiano”), 21 (para o ambiente na corte de Carlos V).

A inadequação desse retrato parece óbvia. De fato, Beatus Rhenanus produziu, com as licenças da retórica e de alguma medida de dissimulação, uma simplificação flagrante. Todavia, se ele a produziu foi em parte porque embasavam-na declarações do próprio Erasmo; foi, também, porque assim o humanista foi interpretado por seus próprios contemporâneos. Minha hipótese é que a postura erasmiana em relação ao Império não deve ser entendida na chave de uma recusa sistemática, como imaginam Mansfield, Margolin e sobretudo Tracy. Essa postura não foi, como veremos, de assunção da antiga ideologia imperial, nem correspondeu ao esboço estereotipado produzido por Beatus Rhenanus, mas foi marcada por maior ambiguidade do que parecem dispostos a crer muitos de seus intérpretes atuais. No limite, ela poderia ser caracterizada como tendo se definido numa dialética de proximidade e de afastamento motivada, o tempo todo, pelos enraizamentos sociais de nosso humanista: seu vínculo com as tradições políticas neerlandesas, como tão ciosamente defende Tracy, mas também seus vínculos com uma maneira específica de compreender a sociedade cristã, tributária em grande medida das tradições medievais e marcada pela recusa à tirania. Uma postura que, para além dessa ambiguidade básica, era ainda predominantemente livresca e tendia, por isso, a minimizar as articulações da *realpolitik*.⁶²² Nesta seção, procurarei analisar a natureza precisa das relações existentes entre o humanismo erasmiano e o Império de forma a levar em conta suas oscilações e sua ambiguidade. Procurarei mostrar, em especial, que deve ser dirigida grande atenção ao contexto das afirmações erasmianas, especialmente às suas eventuais críticas aos imperadores dos quais foi súdito. Essa atenção contextual nos permitirá captar matizes importantes que ajudam a formar o quadro complexo das concepções cívicas de Erasmo.

⁶²² Numa época em que as questões políticas – na prática, antes ainda que na teoria – já eram tratadas com grande liberdade em relação às preocupações morais e com grande valorização da experiência concreta, Erasmo insistia na supremacia da moral e tinha a experiência na conta de péssima conselheira, antepondo sempre a ela o inculcar de preceitos morais abstratos auridos em suas principais fontes, a tradição bíblica e a sabedoria clássica. Essa perspectiva levava-o, inclusive, a relativizar o uso de *exempla* históricos na formação dos príncipes, uma vez que tais exemplos podiam oferecer ao futuro soberano modelos inadequados de comportamento. Ver a propósito TRACY, *The Politics of Erasmus*, pp. 62-3; também ERASMO, “Institutio principis christiani”, I, 20-27 (CWE 27: 213-5).

3.4.1 Defesa erasmiana do Império no *De precellentia potestatis imperatoriae* de Jacob Anthoniszoon

Começamos pelo prefácio que Erasmo escreveu, em 1503, para a obra de Jacob Anthoniszoon, *De precellentia potestatis imperatoriae* (*Sobre a excelência do poder imperial*). Jacob Anthoniszoon de Middelburg, canonista e vigário-geral do bispo de Cambrai, era amigo de Erasmo à época em que este servia ao bispo Henryk de Bergen. Seu livro era, em essência, uma defesa da autoridade imperial feita segundo os moldes escolásticos, ou seja, baseada na enumeração detalhada de pronunciamentos de antigas autoridades sobre o tema.⁶²³ Anthoniszoon escreve especificamente para refutar os argumentos contrários ao Império desenvolvidos pelo humanista florentino Leonardo Bruni.⁶²⁴ A tese central de Anthoniszoon é a da precedência do imperador sobre todos os soberanos da cristandade; a partir da noção medieval dos “dois gládios” (fl. 128^r-130^r) o autor defende a antiga ideia, epitomizada no *De Monarchia* de Dante, de um império universal, governado pelo papa nos assuntos religiosos e pelo imperador nos assuntos seculares (fl. 130^r-130^v). O pontífice corresponde ao sol no céu da *respublica*, enquanto o imperador corresponde à lua (fl. 131^v); essa perspectiva aparece claramente na xilogravura que decora o frontispício: o imperador, ajoelhado, recebe do papa a coroa e a espada imperiais, assim como a lua recebe do sol sua luz. Oriunda da soberania absoluta de Deus (fl. 112^v) e presente tanto na tradição bíblica quanto na ideia grega de “monarchia”, a autoridade imperial embasa e legitima todas as demais autoridades seculares, que fluem dela da mesma forma que, na hierarquia celeste descrita por Dionísio o Areopagita, o poder e o esplendor de cada nível angelical derivam dos níveis anteriores (fl. 130^v-131^r). “Conclui-se como evidente, do que foi dito, que os reis de França, da Inglaterra e da Espanha devem por direito obedecer o imperador, ainda que não o façam de fato”.⁶²⁵

⁶²³ ANTHONISZOON, Jacob. *Elegans libellus ac nunc primum impressus de precellentia potestatis imperatoriae* (...) *contra cuiusdam Aretini & alioqui quorumdam calumnias*. Antuérpia: Martens, 1503 (doravante mencionado como *Elegans libellus*). O volume que utilizei recebeu numeração manuscrita no canto superior direito das folhas *recto*, começando em 108^r até 176^r. Infelizmente não tive acesso ao artigo de LEUPEN, P. “The Emperor’s Precedence: Jacobus de Middelburg and his Treatise *De praecellentia potestatis imperatoriae*”. In *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 48 (1980): 227-42.

⁶²⁴ O livro polemiza com a *Epistola* vi, 9, de Bruni, incluída nas edições de 1472 e de 1495 de seu epistolário e reproduzida por Anthoniszoon (*Elegans libellus*, fl. 110^r-112^r).

⁶²⁵ “Et tenetur ut ex predictis patet Reges Frantie, Anglie et Hispanie de iure imperatori obedire, quis forte de facto non obediant”. ANTHONISZOON, *Elegans libellus*, fl. 132^r.

Anthonissoon pedira a Erasmo que contribuísse para a obra com um prefácio e é bastante provável que tenha solicitado também a mediação do humanista para a impressão do texto na casa Martens, de Antuérpia.⁶²⁶ O livro, incluindo a carta-prefácio e um epigrama igualmente escrito por Erasmo, foi impresso em abril de 1503.⁶²⁷

A carta-prefácio é uma engenhosa combinação de elogio e de crítica. Erasmo começa por louvar a prodigiosa erudição do autor, sua memória fenomenal, sua preocupação com detalhes, tudo isso contido numa obra de tamanho relativamente pequeno e que foi escrita com rapidez. Prossegue encarecendo o assunto escolhido; afinal, pergunta Erasmo, que tarefa mais gloriosa ou mais piedosa poderia ter cruzado o caminho do autor

do que tomares a pena em defesa da majestade imperial, a qual toma armas em defesa de todos nós, e com o escudo de teu engenho protegeres dos dardos da calúnia essa majestade que protege a paz cristã da calamidade da guerra?⁶²⁸

Ao exceder a tarefa assumida, Anthonissoon criou um monumento imperecível para a glória imperial; e isso de tal forma que Erasmo, mesmo já tendo a maior consideração por essa autoridade “a qual Deus decretou ser, junto da sua própria, a mais poderosa nos assuntos de governo”,⁶²⁹ considera-a agora ainda maior e mais augusta (“amplior atque augustior”).⁶³⁰

Não se permitindo tecer apenas elogios, Erasmo encerra o essencial da carta com uma apreciação crítica, não do conteúdo, mas da forma adotada por Anthonissoon. A quantidade de evidências coligidas pelo autor se mostra maciça demais e, em alguns momentos, desnecessária, como se ele se empenhasse em acender uma candeia ao meio-dia.⁶³¹ O excesso de material, igualmente, acaba por ocultar a estrutura da obra,

⁶²⁶ ERASMO, *Ep* 153 a Jacob Anthonissoon (Tournhem, 12/7/1501) in *CWE* 2: 32-3. A hipótese da mediação erasmiana é apresentada pelos editores da correspondência, ver *ibidem* p. 32, nota.

⁶²⁷ A carta-prefácio é a *Ep* 173 a Jacob Anthonissoon (Tournhem, 13/2/1503) in *CWE* 2: 60-5. Trabalhei com o texto latino a partir de ANTHONISZOOM, *Elegans libellus*, fl. 108^r-109^r.

⁶²⁸ “quam ut pro Caesarea maiestate calamum sumeres, quam pro omnibus sumit arma eamque ingenii tui clypeo a calumniae telis defenderes; quam pacem christianam a belli calamitate defendit”. ERASMO, *Ep* 173 in ANTHONISZOOM, *Elegans libellus*, fl. 108^v (*CWE* 2: 61-2).

⁶²⁹ “quam in rebus politicis deus cum se voluit [ilegível] pollentissimam”. ERASMO, *Ep* 173 in ANTHONISZOOM, *Elegans libellus*, fl. 108^v (*CWE* 2: 62).

⁶³⁰ ERASMO, *Ep* 173 in ANTHONISZOOM, *Elegans libellus*, fl. 108^v (*CWE* 2: 62).

⁶³¹ ERASMO, *Ep* 173 in ANTHONISZOOM, *Elegans libellus*, fl. 108^v (*CWE* 2: 62).

dificultando a compreensão até para um leitor atento.⁶³² A concepção escolástica, com seu enumerar exaustivo de autoridades, não podia de fato corresponder aos critérios estéticos e retóricos de Erasmo. Mas essas observações, bastante duras para um prefácio, são seguidas de um elogio: “nenhuma repreensão seria mais honrosa do que dizer que transbordas com coisas úteis”.⁶³³ A fértil exuberância da mente do autor seria motivo para louvor, não para crítica; e Erasmo considera haver, no texto, uma simplicidade de estilo (“stili humilitatem”) elogiável, visto que o tema repudiaria um discurso rebuscado (“orationis phaleras”).⁶³⁴

O epigrama, impresso no frontispício da obra, corrobora o teor central da carta:

Quem é favorável ao imperador
que defende o mundo cristão,
será favorável a este livro,
que defende o imperador.⁶³⁵

James Tracy chama “morno” a este prefácio e defende a hipótese de que Erasmo não estaria disposto a endossar as conclusões imperialistas de Anthoniszoon.⁶³⁶ Mas há alguns elementos importantes a considerar. É verdade que em 1501, quando Anthoniszoon solicitou o prefácio a Erasmo, as relações do humanista com o bispo de Cambrai estavam estremecidas e Erasmo poderia ter se servido do contato com o vigário geral para que este intercedesse por ele junto ao antigo patrono. O fato de pertencer o bispo ao partido favorável ao imperador na corte borguinhã também colaboraria para justificar as declarações pró-Império feitas no prefácio. Mas quando Erasmo efetivamente escreveu o texto Henryk de Bergen já estava morto e o humanista já não dependia diretamente do patronato de figuras do partido imperial, o que eliminava, em princípio, a obrigatoriedade do texto.

Por outro lado, não é devidamente valorizado por Tracy o fato de que as críticas que constam do prefácio dirigem-se aos aspectos formais da obra, não ao seu conteúdo.

⁶³² ERASMO, *Ep 173 in ANTHONISZOOM, Elegans libellus*, fl. 109^r (CWE 2: 63).

⁶³³ “nulla poterat honestior admitti reprehensio quae si dicaris vtilibus superfluere”. ERASMO, *Ep 173 in ANTHONISZOOM, Elegans libellus*, fl. 109^r (CWE 2: 63).

⁶³⁴ ERASMO, *Ep 173 in ANTHONISZOOM, Elegans libellus*, fl. 109^r (CWE 2: 63).

⁶³⁵ “Christianum orbem tuenti / qui fauetis Caesari, / huic fauebitis libello, / qui tuetur Caesarem”. Em edição moderna, com tradução para a língua inglesa, o epigrama também pode ser encontrado em CWE 85: 72-3.

⁶³⁶ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 41-2; _____. *The Politics of Erasmus*, pp. 16-7.

Como já mencionei, não deveria agradar a Erasmo o formato rigidamente escolástico, com sua dependência pesada de autoridades medievais. É este, principalmente, o ponto que Erasmo visa em sua crítica. Escrita por um humanista, obviamente, a mesma obra teria sabor bastante diverso. Mas teria sido possível a Erasmo, se quisesse, problematizar a tese central ou plantar, sorrateiramente, alguma crítica com poder de minar o argumento, referindo-se por exemplo à exegese escolástica adotada por autoridades como Bartolo de Sassoferrato, uma das muitas citadas por Anthoniszoon em defesa de sua tese. Erasmo não faz nada disso; desse ponto de vista, concentrando as apreciações críticas na forma do texto e não em seu conteúdo, as afirmações positivas sobre o poder imperial acabaram ressaltadas – e disso um homem de elevadas capacidades retóricas como Erasmo certamente não poderia deixar de dar-se conta.

É na análise mais detida das afirmações positivas feitas por Erasmo – análise não realizada por Tracy, que prefere se concentrar nas críticas formais – que encontraremos a chave para a compreensão do que Erasmo tem a nos dizer aqui. Ele não se pronuncia na carta sobre uma série de questões propostas pelo texto, como a ideia, diretamente acoplada à tese central, de que os demais reis da cristandade deveriam prestar obediência *de facto* e *de iure* ao imperador. Como veremos adiante, tal noção foi formalmente rejeitada por ele em obras mais maduras. Erasmo se justifica por não fazer maiores comentários afirmando ser isso desnecessário, visto os temas já terem sido tão elegantemente defendidos.⁶³⁷ Efetivamente, excetuando-se a manifestação de simpatia pela majestade imperial, a carta não agrega mais nenhuma informação importante sobre as ideias políticas de Erasmo. Mas o pouco que é dito merece um exame escrupuloso, que considere adequadamente o cuidado nas afirmações e a atenção toda especial para o pesar refletido de cada palavra.

Em primeiro lugar, Erasmo reconhece a instituição do poder imperial como possuindo caráter supremo “in rebus politicis” e faz isso de forma muito clara. A expressão “nos assuntos de governo” é delimitadora; não se trata de uma autoridade que se imiscua tiranicamente em todos os temas, mas antes de um poder que deve lidar com

⁶³⁷ ERASMO, *Ep 173 in ANTHONISZOOM, Elegans libellus*, fl. 109^r (CWE 2: 63). A frase possui todas as cores de uma desculpa retórica, mas permanece eloquente o fato de que, se não apóia tais pretensões nesse prefácio, Erasmo tampouco as condena ou problematiza.

esse que será o centro das preocupações cívicas de Erasmo: a *publica tranquillitas*.⁶³⁸ O papel da majestade imperial fica mais claro nas duas menções feitas a seguir: é essa autoridade que “toma armas em defesa de todos nós”, numa referência inequívoca à necessidade de proteger de forma unificada a cristandade de suas ameaças externas, e que preserva da “calamidade da guerra” a “paz cristã” (*pacem christianam*). No epigrama, Erasmo abandona a expressão mais abstrata (“majestade imperial”) e identifica a pessoa do imperador, para quem o livro serve de apologia, como defensor do “mundo cristão” (*christianum orbem*).

Nestas poucas observações estão encapsulados alguns dos temas fundamentais que ocuparão a mente de Erasmo – e o humanismo erasmiano – por décadas. Deve existir uma “paz cristã”, a paz da *respublica christiana*; não seria ferir a lógica erasmiana (e nem mesmo seu estilo) afirmar que se os pagãos conseguiram impor ao mundo sua paz pela força das armas (a *pax romana*), tanto mais seria possível aos cristãos viver, nos limites de seu *orbis*, numa paz melhor e mais segura. Todavia, os cristãos defrontam-se com inimigos fora de suas fronteiras, dos quais é necessário refrear a belicosidade. É significativo que Erasmo apresente o imperador como “defensor”, não como agressor; e sabemos que, conquanto advogue, na maturidade, a busca por relações pacíficas com os turcos, Erasmo não excluía a possibilidade da guerra contra eles em caso de agressão.⁶³⁹

⁶³⁸ Visando a tranquilidade pública, aos príncipes compete refrear a agitação do povo e aos papas, quando for o caso, refrear a insensatez dos príncipes (ver ERASMO, “Dulce bellum inexpertis”, in _____. *A guerra e a queixa da paz*, p. 76).

⁶³⁹ ERASMO, “Dulce bellum inexpertis”, in _____. *A guerra e a queixa da paz*, p. 71 (não se condena incondicionalmente a guerra contra os turcos, desde que o ataque parta deles; ver pp. 66-8 para a relativização da guerra contra os turcos e a necessidade de se buscar, no comportamento cristão, armas mais efetivas contra essa ameaça; para uma proposta de aproximação positiva, ver pp. 69-70). Erasmo considerava loucura enfrentar apenas com a guerra um mundo onde o número de bárbaros se revelou tão enorme: “Por que razão é que, ao tempo em que nos empenhamos em atacar esses povos usando unicamente de recursos humanos, estamos a pôr em perigo evidente toda aquela porção de terra que nos resta? *Quão pequeno é o canto da terra que nos foi deixado! Quão imensa é a multidão dos bárbaros que nós, sendo tão poucos, desafiamos!*” (p. 70, grifos meus). Mas ver também ERASMO, “A queixa da paz”, in *ibidem*, p. 120 (onde a guerra contra os turcos aparece como “mal menor” quando comparada às lutas fratricidas dentro da *respublica christiana*); e no “Panegírico”, ver um trecho que Erasmo não omitiu na edição de 1516, apesar do tom algo chocante para quem está acostumado à sua perspectiva “irenista”: “Mas em nossos corações podemos nos deleitar em imaginar (...) os triunfos que tu ganharás para Cristo um dia sobre todos aqueles que não o reverenciam, os troféus que tu obterás daqueles monstros de barbárie, quão amplamente tu estenderás os limites da paz romana, os povos que tu trarás às províncias sob lei cristã (...)”. ERASMO, “Panegírico”, in *CWE* 27: 64. Na *Institutio principis christiani*, um parágrafo

O que se excluía, desde logo, era a guerra dentro dos limites da cristandade, esse perigo devastador contra o qual, nos anos seguintes, Erasmo brandiu o cálamo, a única arma de que dispunha. Se Erasmo fez concessões, ainda que poucas, para a guerra contra os bárbaros, ele não fez praticamente nenhuma para a guerra entre irmãos, como já pudemos observar.⁶⁴⁰ O elogio do poder imperial na carta-prefácio ao livro de *Anthoniszoon*, sintético mas veemente, nos permite afirmar que Erasmo, nesse preciso instante de sua trajetória, enxergava de forma positiva a figura do imperador enquanto defensor do mundo cristão, fosse de suas ameaças externas, fosse como garante da paz no interior da *respublica christiana*. Trata-se de uma postura que, conquanto longe de ser uma defesa incondicional da autoridade imperial, não deveria ser sumariamente dispensada, à moda de Tracy, como produto retórico destinado a obter os favores de um patrono alinhado com o Império. O próprio cuidado de Erasmo ao delimitar a competência dessa autoridade me parece um forte argumento em favor de uma tomada de consciência mais séria em relação ao seu conteúdo.

3.4.2 *A recusa à tirania como fulcro das concepções cívicas de Erasmo*

Para resolver a equação da postura erasmiana diante da autoridade imperial é preciso considerar a incógnita representada pela *tiranía*; e tal só é possível se levarmos em conta adequadamente a concepção organológica de sociedade que informava a visão de mundo de Erasmo. Ao identificarem como recusa terminante ao Império aquilo que, de fato, é a recusa do humanista à tirania, os intérpretes de Erasmo continuam à margem de uma compreensão mais acurada da ambiguidade que caracterizou seu pensamento nesse particular. Desfeito o equívoco, o quadro resultante talvez se mostre menos lógico do que gostariam alguns desses intérpretes, mas seguramente mais próximo da realidade.

que examina criticamente os argumentos geralmente empregados em favor da guerra contra os turcos termina com esta concessão prudente: “Certifiquemo-nos primeiro de que nós mesmos somos verdadeiramente cristãos e então, se parecer apropriado, façamos a guerra contra os Turcos” (“Primum hoc agamus ut ipsi simus germane Christiani, deinde si uisum erit, Turcas adoriatur”). ERASMO, “Institutio principis christiani”, XI, 15 (CWE 27: 287).

⁶⁴⁰ Ver acima, pp. [entre notas 123-8]. Na conclusão do adágio “Dulce bellum inexpertis” (ver ERASMO, *A guerra e a queixa da paz*, p. 75) Erasmo abre espaço para a possibilidade da guerra entre cristãos, mas cerca-a de grandes ressalvas: ela será admissível, mas apenas por breve tempo, caso se tenham feito todos os esforços para evitá-la e fique claro que tal não foi possível apenas por culpa da perversidade de muitos. Nesse caso, que se conclua rapidamente e com o mínimo derramamento de sangue possível.

O adágio *Scarabaeus aquilam quaerit* (“O escaravelho persegue a águia”) apareceu, em forma bastante reduzida, na edição veneziana dos *Adagia* (Aldo Manúcio, 1508) e foi constantemente aumentado por Erasmo ao longo das edições seguintes. Na edição frobeniana de 1515 dos *Adagiorum chiliades* ele já tinha as proporções atuais.⁶⁴¹ Trata-se, em sua forma final, de um dos mais decisivos ensaios políticos incluídos nessa edição (da qual fazia parte também, entre outros, o ensaio *Dulce bellum inexpertis*, já referido aqui várias vezes). Como é usual nessa obra, o ensaio tece um longo comentário a partir de um adágio clássico; no caso, trata-se de um provérbio que recebeu várias leituras na Antiguidade (por exemplo, nas fábulas esopianas e em Aristófanos) e que Erasmo apresenta em duas versões, cujos sentidos considera próximos: “O escaravelho persegue a águia” (dito que serve para descrever uma criatura fraca que trama maquinacões contra outra infinitamente mais poderosa) e “O escaravelho é parteiro da águia” (que descreve a forma específica pela qual o inseto vem a triunfar, através da destruição dos ovos postos pela ave⁶⁴²).

Símbolo do Império desde a época romana, a águia é entendida como figura adequada (“não poderia haver melhor imagem”) para descrever os costumes e o estilo de vida dos reis, “não de todos, mas da maioria deles”.⁶⁴³ Se fosse o caso de uma eleição entre os pássaros para a escolha de seu rei, a maioria não hesitaria em dar o título ao pavão, por “seu esplendor quase real”, mas a águia não deixaria de exercer o poder mesmo sem o apoio da escolha do povo.⁶⁴⁴ Que a caracterização descreve o tirano fica bastante evidente na sequência: a águia corresponde ao tipo de rei que diz “Eu quero, eu ordeno, que minha vontade seja tua regra”,⁶⁴⁵ e não o rei descrito pelos filósofos, o verdadeiro príncipe que, quanto possível, recusa-se a fazer o mal a qualquer de seus

⁶⁴¹ Na edição crítica preparada por F. HEINIMANN e E. KIENZLE para ASD o ensaio possui 818 linhas (ASD II, 6: 395-424). Infelizmente não tive acesso a essa edição. Trabalhei com a tradução francesa de Jean-Claude MARGOLIN (in LAFFONT: 159-99; devo as informações sobre a edição ASD à introdução de Margolin para sua tradução, *ibidem* pp. 155-9).

⁶⁴² O texto erasmiano depende, aqui, da menção e análise dos verbos gregos envolvidos nas duas formulações, aspectos que deixo de comentar. Ver ERASMO, “*Scarabaeus aquilam quaerit*” in LAFFONT: 159).

⁶⁴³ LAFFONT: 160. Para a ressalva, ver também p. 169: “Não falo, com efeito, seja dito de uma vez por todas, dos príncipes que são bons e piedosos”.

⁶⁴⁴ LAFFONT: 160. É preciso lembrar que, pela *lex regia*, o imperador o era pela escolha do *populus*. Como ficará claro na sequência, o que Erasmo descreve sob as penas da águia é a figura do tirano. Sobre a *lex regia*, ver KANTOROWICZ, *Os dois corpos do rei*, p. 182.

⁶⁴⁵ LAFFONT: 163.

súditos;⁶⁴⁶ Aristóteles, ao estabelecer a distinção entre o rei e o tirano, expressou-se com clareza ao afirmar que este nada visa senão seu próprio bem, enquanto aquele nada visa senão os interesses de seu povo.⁶⁴⁷ Tiranos gostam de se descrever com títulos exaltados que, no mais das vezes, não correspondem ao caráter que apresentam; e se lhes resta algum tempo que não foi consumido pelos jogos de dados, pelas bebedeiras, pela caça ou pelas meretrizes, eles o empregam meditando em como podem se apropriar melhor das riquezas da comunidade para encherem suas próprias bolsas.⁶⁴⁸

O desprezo pelo corpo social caracteriza o tirano. Assim como a águia emite um som terrível, capaz de paralisar qualquer criatura viva, a voz do tirano faz o senado encolher sobre si mesmo, faz a nobreza cobrir o rosto, torna obsequiosos os magistrados e cala os teólogos, obtém a concordância dos juristas, cancela as instituições; diante dela nada se mantém firme, nem a lei divina, nem a piedade, nem a justiça, nem a humanidade.⁶⁴⁹ Descrevendo a violência da águia contra sua própria prole, intensificada pela privação de alimento a que ela se obriga durante a chocagem, Erasmo enxerga um fenômeno análogo “em nossas águias”, ou seja, nos príncipes, com a diferença de que no caso destes a pilhagem não conhece qualquer tipo de limite; ela só faz crescer com o passar do tempo e nunca é mais pesada do que na ocasião do nascimento de seus filhotes.⁶⁵⁰ Um casal de águias domina sobre um vasto espaço, excluindo dele todas as demais aves de rapina, mas para “nossas águias” não há império que não seja estreito demais; por outro lado, enquanto aquelas respeitam os territórios vizinhos e não caçam

⁶⁴⁶ LAFFONT: 164.

⁶⁴⁷ LAFFONT: 164-5.

⁶⁴⁸ LAFFONT: 165. Erasmo aborda a questão dos títulos adequados ao monarca, relacionando-os sempre ao comportamento moral, em sua *Institutio principis christiani*: ver I, 80 (CWE 27: 234), II, 9 (CWE 27: 248-9).

⁶⁴⁹ LAFFONT: 166-7.

⁶⁵⁰ LAFFONT: 168-9. O texto da edição de 1515 traz “in nostris aquilis” (“em nossas águias”), atenuado pelo próprio Erasmo na edição de 1533 para “in romanis aquilis” (“nas águias romanas”, ou seja, no antigo Império romano). Para Margolin, terá parecido menos perigoso a Erasmo fazer a referência apontar para os imperadores romanos do passado com essa alteração no texto. Já a imagem da águia esfomeada quando do nascimento de seu filhote poderia ser, ainda segundo Margolin, uma referência velada à taxa suplementar imposta por Francisco I quando do nascimento de um herdeiro da Coroa. Ver LAFFONT: 168 nota 8 e 169 nota 1. Tracy, que não observa essa variante textual introduzida pelo próprio Erasmo apenas na edição de 1533, pensa que a expressão “in romanis aquilis” deve ser entendida como uma referência direta às políticas tributárias introduzidas por Maximiliano nos Países Baixos. Creio que é possível interpretar a referência como visando também as políticas tributárias de Maximiliano, mas discordo da apreciação de Tracy, para quem a figura da águia aponta antes de mais nada para o Império e apenas secundariamente para “a realeza em geral”. Ver TRACY, *The Politics of Erasmus*, pp. 37-8.

onde outras aves de rapina dominam, “nossos tiranos não poupam sequer seus íntimos”.⁶⁵¹ Enquanto as águias, com toda a sua rapacidade, dispõem apenas de dois olhos, um só bico, garras em número limitado e um único ventre, “entre nossas águias (...) quantas orelhas de delatores, quantos olhos de espiões, quantas presas de oficiais, quantos bicos de governadores, quantos ventres de juízes e de juristas praticamente insaciáveis (...)”.⁶⁵² A esperteza da águia, demonstrada em seus hábitos de caça, não fica atrás daquela demonstrada pelos príncipes ao maquinarem meios para espoliar o povo: leis tributárias, multas, títulos fraudulentos, guerras simuladas, denúncias, alianças matrimoniais.⁶⁵³ Não é difícil perceber que Erasmo tem em mira aqui todo o aparelho fiscal que, evoluindo a partir de cobranças ocasionais para bases permanentes, se estava convertendo em equipamento absolutamente essencial dos reinos onde avançava a centralização monárquica.⁶⁵⁴

⁶⁵¹ LAFFONT: 169-70. Para Tracy, a violência da águia contra seus próprios filhotes e o costume, referido por Erasmo na mesma página, de expulsá-los do ninho tão logo tenham condições de sobreviver da rapina, seria uma alusão ao comportamento do imperador Maximiliano, que aceitara uma grande quantia em dinheiro dos Estados do Brabante pela emancipação do príncipe Carlos em janeiro de 1515. Ver TRACY, *The Politics of Erasmus*, pp. 37-8. Mas a inferência é frágil e tem como base o pressuposto de que Erasmo visava primordialmente o poder imperial, e não toda e qualquer tirania, em seu texto. Além do mais, a edição de 1515 dos *Adagiorum chiliades* foi publicada em abril desse ano e em janeiro Erasmo já dizia, em correspondência, tê-la concluído (“Eduntur Adagiorum chiliades”, “Vêm a lume os *Miríades de adágios*”). A argumentação de Tracy, que relativiza a declaração de Erasmo a partir do uso do verbo *edo* (dou a lume, faço sair, publico) em outro contexto, não me parece convincente. Ver TRACY, *The Politics of Erasmus*, p. 153 nota 38.

⁶⁵² LAFFONT: 171. Erasmo descreve sugestivamente, aqui, o aparato burocrático em desenvolvimento ao redor das monarquias. É um exemplo interessante de como *corpora* específicos da sociedade (como os juristas) teriam abandonado o serviço da totalidade do corpo para servir aos interesses de um único membro (no caso, a cabeça). Não mencionada diretamente, a metáfora organológica está presente, bem como a ameaça de distorção “corporativista”. É importante lembrar que, excetuando-se os territórios que constituíam seus domínios dinásticos diretos, o imperador não tinha grandes liberdades no restante do Império para a instauração desse aparato.

⁶⁵³ LAFFONT: 172. Margolin nos lembra que os costumes feudais permitiam aos soberanos e outros suseranos a recolha de taxas extraordinárias quando do casamento de seus filhos (ver *ibidem*, nota 4). Quanto às “guerras simuladas”, é uma ideia recorrente em Erasmo, para quem os príncipes apresentavam títulos forjados e mesmo encenavam preparativos de batalha a fim de escorchar o povo. Como exemplo, ver ERASMO, “*Institutio principis christiani*”, XI, 7 (CWE 27: 284).

⁶⁵⁴ A tributação tipicamente medieval dependia de um evento (redenção do senhor, título de cavaleiro do filho mais velho, dote da filha mais velha, pagamento dos direitos de *alberga* quando se tratava de alojar o rei ou o senhor feudal em seus trânsitos para administração da justiça; mais esporadicamente ainda, a *necessitas*, como em caso de guerra); as necessidades práticas foram determinando a passagem desse tipo de tributação *ad hoc* e extraordinária para permanente e ordinária. Exemplos emblemáticos são a transmutação da *alberga* em tributo permanente para financiar os juízes do reino, e da *cavalcata* (obrigação da prestação de serviços militares) transformada em taxa ordinária para a contratação de corpos militares. Ver a propósito KANTOROWICZ, *Os dois corpos do rei*, pp. 176-80.

As piores espécies de animais não contam apenas com inimigos, mas a inimizade com várias espécies é compensada pelas relações mais amigas com outras. Somente a águia não tem qualquer amigo e vive no isolamento, “como um tirano que repete sem cessar: ‘Que me odeiem, desde que me temam’”.⁶⁵⁵ A águia é inimiga das demais espécies, o tirano é inimigo de todo o gênero humano.⁶⁵⁶

Em contraste com a águia, o escaravelho parece criatura desprezível e repulsiva. Mas ao descrevê-lo, na sequência, Erasmo procura mostrar que há motivos suficientes para louvá-lo: ao contrário da águia, o escaravelho rejuvenesce a cada ano com a troca de sua carapaça;⁶⁵⁷ possui uma força que, em termos comparativos, não fica atrás daquela do touro, com o qual mesmo a águia não se intromete;⁶⁵⁸ sua beleza deve ser percebida, a menos que adotemos a semelhança humana como critério absoluto de beleza (e o escaravelho tem ainda em seu favor a perfeição de seu formato esférico⁶⁵⁹); sua sabedoria é louvada em antigos provérbios; aliás, ele não fica atrás da águia no número de provérbios que a Antiguidade lhe conferiu.⁶⁶⁰ Nos antigos hieróglifos a imagem do escaravelho era considerada guerreira e de fato ele seria símbolo heráldico mais adequado do que os animais para tanto comumente empregados.⁶⁶¹

Há, inequivocamente, um tom jocoso na exposição, que beira a paródia do gênero fabulatório; nada mais distante de um tratado “político” seriamente estruturado do que esse comentário bastante prolixo sobre uma fábula antiga.⁶⁶² No entanto, alguns elementos merecem destaque. A possibilidade de rejuvenescimento periódico, de que goza o escaravelho, aponta para a perene renovação do *populus*, essa base de sustentação de todo poder soberano e que, ao contrário das dinastias, permanece mesmo quando elas se vão; também a força do inseto, semelhante à do touro, recorda a força do *populus*: não obstante ser enorme, permanece em repouso e não é predatória como a da águia. Argumenta-se que o escaravelho é repulsivo porque lida o tempo todo com os excrementos e com o lixo; mas não fazem isso também os médicos, os alquimistas e os

⁶⁵⁵ LAFFONT: 176.

⁶⁵⁶ LAFFONT: 176-7.

⁶⁵⁷ LAFFONT: 182.

⁶⁵⁸ LAFFONT: 182-3.

⁶⁵⁹ LAFFONT: 183.

⁶⁶⁰ LAFFONT: 183, 189.

⁶⁶¹ LAFFONT: 185-7.

⁶⁶² Esse tom jocoso fica mais evidente, por exemplo, nas referências que Erasmo faz aos poderes de cura de partes do corpo do escaravelho, os quais certamente ele não tomaria a sério. Ver LAFFONT: 187-8.

camponeses, estes a parte mais honrosa da humanidade?⁶⁶³ Enquanto a referência aos médicos poderia passar por meramente argumentativa e a menção aos alquimistas tem um tom irônico,⁶⁶⁴ a menção aos camponeses ocupa um lugar central no desdobrar da argumentação.

Erasmus não menciona diretamente o *populus* no *Scarabaeus*; a ligação não é tão evidente como no caso da águia-tirano. Mas é uma ligação inevitável, justamente por conta da clareza dessa primeira associação. Se a águia corresponde ao tirano, o escaravelho só pode corresponder ao *populus*, entendido em seu sentido clássico de conjunto da sociedade que embute tanto a *sanior pars* (a parte mais sábia ou patriciado) quanto o povo comum (a *maior pars* ou maioria); para Erasmus, essas partes prestavam auxílio pelo exercício responsável de suas funções específicas e pela convivência pacífica.⁶⁶⁵

Após descrever abundantemente os contendores, Erasmus prossegue narrando as razões do conflito entre a águia e o escaravelho e a maneira pela qual este chegou a vingar-se da ave. A fábula de que Erasmus se ocupa, e que ele trata com grande liberdade, menciona como causa mais remota da guerra a recusa da águia de atender às súplicas do escaravelho em defesa de uma lebre perseguida que se refugiara em sua toca. É interessante como os argumentos apresentados pelo escaravelho em seu discurso ecoam aqueles empregados por Erasmus contra os tiranos: “Quanto maior é teu poder, tanto mais imperioso é teu dever de tratar com clemência os inocentes! (...) Não há maior marca de um espírito generoso e real que a de perdoar, mesmo aos indignos. Mas, como àquele que não cometeu nenhuma falta o direito de asilo conta em seu favor, que cada um encontre nele uma proteção inviolável, como o exige a equidade, como o

⁶⁶³ LAFFONT: 183-4. Sobre os camponeses, Margolin traduz: “a classe social mais honrosa da humanidade” (p. 184). Como infelizmente não tive acesso ao texto latino do adágio, não tenho condições de propor uma tradução alternativa para a passagem; mas considero que a locução “classe social” é anacrônica e não expressa adequadamente o que Erasmus deve ter escrito. O contexto da frase descreve o labor dos camponeses em adubar seus campos com esterco.

⁶⁶⁴ Ver LAFFONT: 183 nota 6, onde Margolin nos informa que Erasmus, como muitos de seus contemporâneos, ria-se dos alquimistas, incapaz de compreender seus métodos e seus objetivos.

⁶⁶⁵ A propósito do uso desses termos, ver TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 170, onde o autor observa que, para Erasmus, “commons and patriciate had worked out a power-sharing modus vivendi over the centuries”.

permitem as leis, como o reconhece o costume”.⁶⁶⁶ Não poucas vezes Erasmo argumentou que a clemência é a principal marca do soberano e que o perdão deveria ser empregado com mais generosidade do que o castigo severo.⁶⁶⁷ Por outro lado, invocar os direitos de asilo da lebre contra a ira insana da águia fala-nos de forma cristalinamente clara sobre os privilégios estabelecidos, que podem e devem refrear as ações dos monarcas.⁶⁶⁸

Mas os argumentos do escaravelho não surtem efeito. Erasmo reflete que a águia não teria agido assim caso seu bom senso fosse igual à sua audácia. Justamente nesse momento Erasmo faz menção de duas outras fábulas esopianas: a do camundongo que salva a vida do leão e a da formiga que salva a vida da pomba. Essas lembranças permitem a ele introduzir no texto uma observação importante: “não há criatura tão humilde, ou de espécie tão baixa, que não possa em algum momento retribuir os favores de um amigo ou suportar os golpes de um inimigo”.⁶⁶⁹ Na mesma página, ao explicar a mágoa do escaravelho por ver frustrado seu esforço junto à águia, Erasmo pondera: “Pois ninguém é falto de dignidade aos seus próprios olhos”. As referências, aqui, apontam para o papel fundamental desempenhado pelos menos importantes da sociedade, para os quais, portanto, o poder deve atentar benignamente; ao mesmo tempo, justificam o que fora dito pouco antes acerca dos camponeses, cujo papel não pode ser menosprezado por conta da humildade de sua condição. Não é difícil perceber aqui, de novo, a metáfora organológica que proíbe o desprezo por qualquer parte do corpo social, não obstante a desigualdade patente entre elas.

No restante do texto, Erasmo descreve, sempre seguindo com alguma liberdade a fábula, como o escaravelho planeja e executa cuidadosamente sua vingança,

⁶⁶⁶ LAFFONT: 190. Note-se aqui os três elementos invocados em defesa do escaravelho contra a tirania da águia: a equidade, significando o mais elevado grau de justiça que não pode ser negado em função de razões como a humildade de condição (não se tratava de dar o mesmo a todos, mas de dar a cada um o que lhe era justo); as leis, indicando o aparato legal que garante os direitos e privilégios; e o costume, que aponta para os elementos consuetudinários dentro dessas tradições legais.

⁶⁶⁷ ERASMO, “*Institutio principis christiani*”, I, 46 (CWE 27: 221)]; III, 9 (CWE 27: 256); VI, 29 (CWE 27: 271-2).

⁶⁶⁸ “O tirano tanto estabelece leis, constituições, editos, tratados e todas as coisas sagradas e profanas para sua proteção pessoal como torce essas coisas para esse fim. O rei mede todas as coisas pelo bem público” (“*Tyrannus leges, constitutiones, edicta, foedera, denique sacra profanaque ad sui capitis tutelam aut instituit, aut pertrahit. Rex haec omnia publico metitur bono*”). ERASMO, “*Institutio principis christiani*”, I, 59 (CWE 27: 225).

⁶⁶⁹ LAFFONT: 191.

introduzindo-se no ninho elevado da águia e atirando para baixo não apenas seus ovos, mas também as pedras preciosas, obtidas nas ilhas Afortunadas, que a águia utilizava para facilitar-lhes a colocação.⁶⁷⁰ Isso se repete vez após vez, porque a decisão do escaravelho é a de eliminar a descendência da águia, forma mais eficaz de atingir mesmo o mais duro dos seres. Finalmente, já próxima do fim da vida e em desespero, a águia busca a arbitragem de Júpiter, que por sua vez convoca o conselho do Olimpo.⁶⁷¹ De fato, Júpiter inclinava-se a favorecer a águia, tendo em vista os serviços que o pássaro lhe prestava; mas não podia ignorar que esta agira desrespeitosamente para com a divindade que protege os suplicantes, ao não dar ouvidos à intercessão do escaravelho em favor da lebre. Não atentar para isto seria estabelecer um perigoso precedente.⁶⁷² A decisão encontrada, ao final, é no sentido de que a guerra entre o escaravelho e a águia poderá continuar indefinidamente, respeitada a trégua de trinta dias necessária à chocagem dos ovos; para a segurança de ambas as espécies, o poder divino determinaria uma região onde as águias, sob pena de morte, não poderiam entrar, e outra da qual os escaravelhos seriam banidos para sempre.⁶⁷³

O adágio termina, curiosamente, em tom menor: a lição da fábula estaria em que não se deve “subestimar um inimigo, qualquer que seja ele, mesmo que seu estatuto seja dos mais modestos”.⁶⁷⁴ O fecho, mantido desde a primeira edição do adágio em 1508, reflete a concepção original do texto, quando o escaravelho aparecia sob luz francamente negativa, como figura desses “pequenos homens [*homunculi*], de condição bastante baixa mas de infinita maldade, que não são menos tenebrosos que os escaravelhos, nem menos fétidos ou abjetos, mas que, contudo, são capazes, por qualquer perversa tenacidade de espírito, de fazer o mal a não importa qual criatura humana, mas também, muito frequentemente, de perturbar os homens altamente respeitáveis”, de forma que “muitas vezes é preferível entrar em conflito com homens poderosos do que irritar esses escaravelhos sobre os quais sequer é possível triunfar sem ser desonrado e com os quais é impossível se medir sem abandonar sujo o combate”.⁶⁷⁵

⁶⁷⁰ LAFFONT: 192-4.

⁶⁷¹ LAFFONT: 194-6.

⁶⁷² LAFFONT: 196.

⁶⁷³ LAFFONT: 197.

⁶⁷⁴ LAFFONT: 199.

⁶⁷⁵ LAFFONT: 199. A expressão latina entre colchetes foi fornecida por Margolin (p. 199 nota 1), numa nota que menciona a distância entre essa conclusão mais antiga e o desenvolvimento posterior do texto,

Margolin critica a falta de coerência de Erasmo ao manter a conclusão original.⁶⁷⁶ Mas é possível refinar a análise de modo a obtermos uma perspectiva mais condizente com o trabalho do humanista sobre esse texto, edição após edição. A ênfase na águia como figura do tirano não poderia ser simplesmente cancelada por uma conclusão que acabaria assumindo-lhe a defesa contra o escaravelho; um retórico como Erasmo não deixaria de encontrar maneiras de modificar sua conclusão da forma menos agressiva possível a seu texto original. Por outro lado, não se trata de reconhecermos, no desenvolvimento que Erasmo deu posteriormente ao seu adágio, uma tomada franca de partido em relação ao inseto, como se, no decorrer do processo de maturação política desse ensaio, um ser de posição inferior tivesse adquirido ares de herói.

Em primeiro lugar, deve ficar claro para nós que nada nesse longo e decisivo adágio se coloca como crítica exclusiva do poder imperial. A tentação de se ligar a imagem da águia à figura do imperador deve desaparecer diante da evidência de que Erasmo visava tão somente os tiranos. Obviamente o imperador podia agir como um tirano, como tantos reis na cristandade acabavam por fazer. Mas tanto a instituição imperial quanto a instituição do poder principesco não são vistas necessariamente como geradoras de tiranos.

Em segundo lugar, e levando-se em consideração que, pela data de sua redação final em 1515, o texto poderia muito bem se enquadrar num esforço pedagógico dirigido ao príncipe Carlos,⁶⁷⁷ o adágio parece ter como objetivo prevenir o soberano quanto aos riscos da tirania. O príncipe nunca deve se esquecer que é do *populus* que brota sua condição principesca (e isso, válido em princípio para todos os príncipes, é tanto mais verdade no que diz respeito ao imperador, cuja autoridade dependia da *lex*

entre 1508 e 1515, que se deu numa direção mais política ao colocar o escaravelho sob outra perspectiva. Transcrevo o comentário final de Margolin, importante para minha conclusão: “La conclusion... ne conclut donc rien, puisque le scarabée est devenu la figure emblématique de ces individus tout à fait médiocres dont la bassesse de sentiments et la perversité rusée finissent par nuire à des hommes respectables (*magnis uiris*). On dirait qu’Érasme est passé dans le camp de l’aigle!” (*ibidem*, p. 199 nota 1).

⁶⁷⁶ “Il est évident qu’Érasme aurait dû se montrer plus ‘logique’ avec lui-même” (*ibidem*, p. 199 nota 1).

⁶⁷⁷ Esta é uma das hipóteses que estão presentes no texto de DRYSDALL, Denis L. “Erasmus on Tyranny and Terrorism: *Scarabaeus aquilam quaerit* and the *Institutio principis christiani*”. *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 29-1 (2010): 89-102. Infelizmente não tive condições de examinar esse que parece ser um artigo bastante relevante sobre o tema. Fez-me falta, também, a possibilidade de um exame atento da evolução do texto, o que teria sido possível se o volume correspondente de *ASD* me estivesse acessível.

regia) e que o *populus*, não obstante não fazer alarde disso, é uma força taurina.⁶⁷⁸ O maior risco que corre um príncipe, quando age como um tirano, é o da eliminação de sua dinastia (assim como o escaravelho decidiu que o castigo mais adequado para a águia seria a eliminação da sua descendência).⁶⁷⁹

Mas que tipo de situação decorre de um levante dessa espécie? Não podemos nos iludir imaginando em Erasmo uma defesa da sublevação do povo. Aqui temos, em certo sentido, a razão principal para a manutenção, no epílogo do adágio, da caracterização algo negativa do escaravelho como referência aos *homunculi*. A guerra entre o escaravelho e a águia é uma guerra perene; pior do que isso, toda vitória que se obtém nessa guerra é apenas temporária, é uma “*cadmea uictoria*”, uma vitória de Cádmio, ou seja, o tipo de triunfo que é infeliz até mesmo para os vencedores.⁶⁸⁰ Para Erasmo as agitações inspiravam temor, sobretudo porque quebravam a harmonia que deveria existir entre a *sanior pars* e a *maior pars* e lançavam em confusão a sociedade como um todo. Se a tirania era temível, a confusão introduzida pelas *multitudines* (as “multidões”, o equivalente latino do *ochlos* grego) também o era. Nada de bom pode advir desse tipo de sublevação; ela gera apenas as desgraças que se apegam às guerras civis tanto quanto as doenças acompanham as campanhas militares.

Onde reside a esperança para Erasmo? Ela se encontra no príncipe, essa âncora da república. Somente ele pode impedir, de um lado os sofrimentos de uma guerra civil, e de outro a asfixia da sociedade provocada pela tirania. Para isso o fundamental é instruir adequadamente o futuro soberano, para que ele seja livre das ameaças que comumente conduzem à tirania (como a educação inadequada, as más companhias, os conselheiros indignos) e desempenhe, no momento adequado, sua tarefa com consciência e integridade. Retornamos, assim, à pedagogia do governante, à educação como solução decisiva para as mazelas da sociedade (e tantas delas tinham origem, para Erasmo, no mau governo, na condução tirânica dos assuntos da república). Nesse sentido, o adágio

⁶⁷⁸ Para as possibilidades concretas, no período, de rebelião do *populus*, ver TRACY, *The Politics of Erasmus*, pp. 79-80 (as preocupações de Margarida da Áustria, regente dos Países Baixos em 1507, quanto a uma possível revolta geral por conta do esforço de guerra contra a Gueldria).

⁶⁷⁹ “o homem que é privado do favor do povo é despojado de grande proteção” (“*magno satellitio nudatur, qui fauore populi destituitur*”). ERASMO, “*Institutio principis christiani*”, III, 9 (CWE 27: 256). Ver também, de forma ainda mais lapidar, *ibidem*, I, 72 (CWE 27: 231): “*Multos timeat oportet, qui timetur ab omnibus. Et tutus esse non potest, quem maxima pars hominum cupiat exstinctum*” (“Quem é temido por todos deve temer a muitos, e não pode estar protegido quem a maior parte dos homens deseja morto”).

⁶⁸⁰ LAFFONT: 196 (a expressão latina é dada em nota por Margolin, que explica seu sentido).

Scarabaeus aquilam quaerit, como muitos textos cívicos de Erasmo, parte do ataque contra as tentativas ingentes de se diluir em novos arranjos políticos as antigas estruturas da *respublica* para se mostrar, ao final, como mais um apelo em defesa da educação adequada do soberano. Traço típico do humanismo erasmiano, essa confiança inquebrantável no poder da instrução.⁶⁸¹

É desnecessário acrescentar que essa esperança, colocada no príncipe, só pode ser compreendida numa moldura totalmente alheia àquela da tirania. Já aponteii suficientemente o valor que Erasmo dava à multiplicidade da vida social e como, para ele, o bom governo era aquele que levava respeitosamente em conta essa diversidade. Nos escritos erasmianos a preferência pela monarquia é claramente perceptível e quase sempre vem acompanhada do elogio à clássica figura do governo “misto”: um bom monarca, concentrando em si todo o poder, pode servir melhor à República; mas como provavelmente nunca um príncipe reúne em si todas as virtudes,

então a monarquia deverá, preferencialmente, ser equilibrada por um misto de aristocracia e democracia, de forma a prevenir que ela degenere em tirania; assim como os elementos se equilibram mutuamente, que a república se equilibre com um controle similar. Pois se o príncipe quer o bem da república, concluirá que sob tal sistema seu poder não é restringido, mas sustentado; se não, esse controle é ainda mais necessário para enfraquecer e quebrar a violência de um só homem.⁶⁸²

Não discutirei, no momento, a longa e complexa história intelectual que possuí, no Ocidente, esse conceito de governo “misto”.⁶⁸³ O que me interessa é chamar a atenção para o fato de que, em Erasmo, essa mistura está estreitamente relacionada à maneira organológico-corporativa de se entender a sociedade, ao respeito pelos

⁶⁸¹ Ver acima, no Capítulo 2, a menção ao colóquio *Conuiuium religiosum*, de 1522, onde, a partir de uma discussão sobre o sentido político de *Provérbios* 21:1, o texto alerta para os perigos da tirania, vê sua solução no limitar de poderes do monarca através da autoridade do senado, dos magistrados e dos cidadãos mas defende, como instrumento mais eficaz, a educação do monarca desde a mais tenra infância segundo princípios piedosos. Cada elemento dessa solução é importante, mas o papel desempenhado pela educação adequada do monarca é decisivo, visto ser condição para que os outros possam funcionar.

⁶⁸² “praestiterit Monarchiam Aristocratiae et Democratiae admixtam temperari diluique, ne quando in tyrannidem erumpat, sed quemadmodum elementa uicissim sese librant, ita simili moderamine consistat Respublica. Quod si Princeps bene uelit Reipublicae, sic interpretabitur, suam potestatem hac ratione, non coerceri, sed adiuuare; sin minus, tanto magis expedit, ut sit quod unius uiolentiam frangat ac retundat”. ERASMO, “Institutio principis christiani”, I, 75 (CWE 27: 231).

⁶⁸³ Para a gênese dessa tradição, devedora da *Política* de Aristóteles, ver POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republic Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2nd edition, 2003 (1^a. edição, 1975), pp. 66-80.

múltiplos níveis que formam o corpo social e que, efetivamente, providenciam esse equilíbrio e impedem que o governo do monarca se transforme em tirania. O exemplo do arbítrio exercido por papas e prelados na questão das guerras é uma amostra dessas ingerências recíprocas que as forças sociais devem realizar a fim de produzirem o equilíbrio do corpo. Entre os extremos, ambos indesejáveis, da tirania dos príncipes e da anarquia das *multitudines*, Erasmo tinha diante dos olhos o panorama de uma existência cívica ideal, onde príncipes governavam paternalmente e onde a *sanior pars* e a *maior pars* coexistiam de forma pacífica e equilibrada. Nessas grandes linhas gerais deveriam enquadrar-se, harmonicamente, todos os distintos corpos que constituíam a sociedade:

O bom príncipe deverá estar plenamente convicto de não possuir tarefa mais digna do que a de aumentar a prosperidade do reino que o destino lhe confiou e de aperfeiçoá-lo de todos os modos possíveis. (...) Tudo isso será muito assistido pelo exemplo, sabedoria e vigilância do bom príncipe, pela integridade dos magistrados e oficiais, pela piedade dos padres, pela escolha dos mestres-escola, por leis justas e pela devoção à busca da virtude. Portanto, o bom príncipe deve dedicar toda a sua atenção a promover o crescimento dessas coisas.⁶⁸⁴

O contrário disso tudo é o proceder tirânico, onde o papel de mestre e condutor que deve ser desempenhado pelo príncipe se torna sinônimo de dominação. Quem converte em escravos seus súditos, que são também seus irmãos, perpetra uma afronta contra a fé cristã e, ao fim e ao cabo, desonra seu próprio reino. Afinal, não perderia todo o seu reino quem tivesse seus súditos, pelas artes de Circe, convertidos em porcos? “Assim aquele que conduzir cidadãos livres à escravidão fará pior seu império”.⁶⁸⁵

Mais do que uma rejeição pura e simples da ideia de Império, é na condenação à tirania que encontraremos o coração das preocupações cívicas do humanismo erasmiano. O imperador, formado adequadamente e conduzindo-se com seriedade, pode ser um governante ideal; por outro lado, qualquer príncipe pode agir como um tiranete, prejudicando os que dependem de sua autoridade, e até mesmo repúblicas que

⁶⁸⁴ “Hoc sibi penitus persuasum habeat bonus Princeps, nihil a se geri posse magnificentius, quam si quidquid est hoc regni, quod sors dederit, florentius reddat, ac modis omnibus ornatus. (...) Adiuuatur enim maxime boni Principis exemplo, sapientia, uigilantia; magistratum et officiorum integritate, Sacerdotum sanctimonia, ludimagistrorum delectu, aequis legibus, et ad uirtutem conducentibus studiis. In his igitur augendis et confirmandis sit omnis boni Principis cura”. ERASMO, “Institutio principis christiani”, X, 6, 7 (CWE 27:281).

⁶⁸⁵ “Proinde deterius fecerit imperium, qui liberos ciues uerterit in mancipia”. ERASMO, “Institutio principis christiani”, I, 83 (CWE 27: 234-5).

expulsaram zelosamente os tiranos podem se tornar ameaça para si e para o mundo.⁶⁸⁶ Os freios para a tendência à tirania não repousariam tanto na forma específica de governo (domínio imperial, monarquias locais, governo republicano das cidades), mas principalmente na formação adequada do soberano e no respeito devido à estrutura de direitos e privilégios, ou seja, no reconhecimento do organismo social com seus múltiplos níveis de autoridade e de responsabilidade.

Introduzir estes matizes me parece da maior importância para a compreensão efetiva de como Erasmo entendeu a noção de autoridade imperial. Com vistas a isso examinaremos, a seguir, a crítica que ele dirigiu à ideia de “império universal”.

3.4.3 *A crítica erasmiana à ideia de império universal*

Tanto o Império como sua ideologia sobreviviam com dificuldade nos dias de Erasmo, premidos pela ameaça turca a leste e pelas monarquias que, desenvolvendo-se em maior ou menor grau no Ocidente, disseminavam ideários mais adequados a essas novas situações. Do ponto de vista mais prático, era preciso lidar com grande número de desvantagens, como a incapacidade de centralizar efetivamente a administração, os instrumentos deficientes de arrecadação e o peso de uma realidade multiterritorial e multicultural, onde a autoridade era dividida com outros senhores e era preciso observar os mais diferentes costumes e estatutos. A natureza eletiva do Império era outro fator de enfraquecimento: numa época em que nos principais reinos europeus o caráter efetivo do poder migrava das insígnias recebidas no ato da coroação para a própria transmissão dinástica, o Império ainda dependia do consenso dos príncipes-eleitores e continuava

⁶⁸⁶ Na *Ep* 586, dirigida aos duques Frederico e Jorge da Saxônia e que serviu de prefácio para a edição de Suetônio e dos *Historiae Augustae Scriptores* preparada por Erasmo para Froben (1518), Erasmo argumenta que mesmo entre os ímpios imperadores romanos foi possível encontrar alguns que, não obstante serem pagãos, “governaram para o bem comum, não para si próprios; que não buscaram outra recompensa para os pesados encargos do governo que não a gratidão de seus concidadãos; que colocaram o bem público acima do afeto por seus filhos e mesmo acima da sua própria segurança e da de suas famílias”. Ver *CWE* 4: 373-83 (aqui pp. 377-8). Por outro lado, Erasmo adicionou em 1520 uma passagem ao adágio “*Ut fici oculis incumbunt*” (“Como figos que crescem nos olhos”) onde menciona os suíços que, tendo “matado ou exilado todos os tiranos nobres”, representam uma ameaça para o mundo por conta de sua postura belicosa. Ver TRACY, *The Politics of Erasmus*, p. 39.

atrelado a símbolos radicados num passado glorioso, mas remoto.⁶⁸⁷ Havia já muito tempo, por exemplo, que a sobrevivência de uma dinastia no comando do Império dependia da natureza de seus domínios diretos; imperadores com domínios periféricos ou demasiadamente fragilizados por hipotecas e vendas só tinham possibilidade de preservar suas dinastias caso conseguissem estender esses domínios, o que aumentava as tensões e não raramente levava à guerra.⁶⁸⁸

No campo das representações políticas, o Império era uma fantasia vistosa, mas esgarçada em vários pontos. Entendida ora como o quarto império da visão de Daniel (o Império romano, que segundo determinada leitura deveria durar até o fim dos tempos), ora em termos do quinto império da mesma visão, o de Cristo que tem no imperador seu vigário, o que se afirmava acerca dessa ideia majestosa era seu caráter permanente (*Imperio semper est*, “O Império dura para sempre”) e sua abrangência: para Bartolo, “Se alguém disser que o imperador não é senhor e monarca universal, é herege, pois fala contra a determinação da Santa Madre Igreja e contra o Evangelho, visto que ‘saiu um decreto de César Augusto ordenando um censo do mundo inteiro’”.⁶⁸⁹ Procedendo do imperador, a autoridade descia até os *regna* e *ciuitates*, onde as múltiplas realidades tornavam cada vez mais necessários lemas como “*Rex imperator in regno suo*” (“O rei é imperador em seu reino”) e “*Ciuitas sibi princeps*” (“A cidade é príncipe para si

⁶⁸⁷ PRESS, Volker. “The Habsburg Lands: The Holy Roman Empire, 1400-1555”. Tradução. In BRADY, JR., OBERMAN e TRACY (ed.), *Handbook of European History*, vol. I pp. 437-61; REINHARD, Wolfgang (org.). *Las élites del poder y la construcción del Estado*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, *passim*; CHABOD, Federico. “Existe un Estado del Renacimiento?” In _____. *Escritos sobre el Renacimiento*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 523-48; _____. *Carlos V y su Imperio*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, *passim*; ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*, pp. 299-305; KANTOROWICZ, *Os dois corpos do rei*, pp. 193-272; PAGDEN, *Señores de todo el mundo*, pp. 45-86.

⁶⁸⁸ Essa tendência estabeleceu-se principalmente a partir de Luís IV da Baviera, primeiro imperador (entre 1314 e 1347) da dinastia Wittelsbach, que se fortaleceu com as aquisições de Brandenburgo, Holanda e Tirol. No que respeita ao Império, “uma base sólida em terras familiares era o pré-requisito decisivo para um governo forte, uma vez que os domínios reais tinham diminuído progressivamente por causa de hipotecas, concessões e venda”. PRESS, Volker. “The Habsburg Lands”, p. 439.

⁶⁸⁹ KANTOROWICZ, *Os dois corpos do rei*, pp. 181-5; Tracy, *The Politics of Erasmus*, p. 136 nota 35 (para a citação de Bartolo, que resume a posição dos juristas pró-Império do século XIV). A visão de Daniel, matriz de tantas especulações teológicas e de sonhos milenaristas não menores, encontra-se em *Daniel* 2:39-45. Bartolo foi relacionado entre as autoridades defensoras do Império por Anthoniszoon, como vimos acima (cf. p. [entre notas 281-2]); sua posição foi ambígua, todavia, e discute-se ainda se ela se constituiu numa defesa do Império ou numa tentativa de legitimar as liberdades das cidades italianas. Ver a propósito SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, pp. 30-4.

mesma”).⁶⁹⁰ Mas o odre ideológico nem sempre aguenta as pressões do mosto social que fermenta em seu interior. No medievo tardio, a distância em relação ao Império, a percepção do caráter prosaico dos interesses que se escondiam por trás dessas brilhantes formulações e as tensões impostas pelas dinâmicas locais do poder, nunca totalmente cooptadas por esse ideário, produziam novos arranjos: nas crônicas lombardas do século XV o imperador já aparecia quase como um bufão, percorrendo a península para comerciar privilégios, mas cujo poder efetivo não ia além de documentos escritos; quando, no âmbito das alianças militares buscadas por Maximiliano contra a França, o imperador cogitava (em 1516) a transferência da coroa imperial para Henrique VIII, a mentalidade jurídica dos conselheiros do rei inglês levava-os a argumentar que a Inglaterra era um império em si mesma e que o rei deveria rejeitar a coroa imperial, se por causa dela fosse obrigado a sujeitar a Inglaterra ao Império; o mesmo argumento foi usado novamente pelos juristas de Henrique VIII em 1533.⁶⁹¹

Neste complexo contexto devemos localizar as ponderações críticas que Erasmo fez a propósito da ideia de Império como realidade “universal”. Vamos encontrá-las sintetizadas na carta que o humanista escreveu em 5 de junho de 1517 para os duques Frederico e Jorge da Saxônia.⁶⁹² Frederico (1463-1525) era príncipe-eleitor da Saxônia e veio a ser protetor de Lutero, enquanto seu primo Jorge (1471-1539) permaneceu, nas controvérsias religiosas subsequentes, ao lado do imperador. A carta figurou como prefácio à edição das *De Vitis Caesarum* (“Sobre as Vidas dos Césares”) de Suetônio que Erasmo preparou para Froben em conjunto com as *Historiae Augustae scriptores*, coletânea tardia de vidas dos imperadores romanos dos séculos II e III. O tema, tratado nesses relatos tardios numa ótica francamente favorável ao Senado romano, permitiu a Erasmo expressar suas opiniões sobre a história imperial romana e produzir uma crítica consistente ao que enxergava de impreciso e de inadequado na própria noção de Império. Concentrarei a análise do documento nesses aspectos.

Trata-se, sem embargo, de uma apreciação bastante negativa do Império romano a que Erasmo efetua, na medida em que o Império é visto como o lugar ideal para o

⁶⁹⁰ KANTOROWICZ, *Os dois corpos do rei*, p. 184; SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p. 33.

⁶⁹¹ BURCKHARDT, Jacob. *A Cultura do Renascimento na Itália: Um Ensaio*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 48-9; TRACY, *The Politics of Erasmus*, pp. 50, 53-4; KANTOROWICZ, *Os dois corpos do rei*, p. 144.

⁶⁹² ERASMO, *Ep* 586 aos duques Frederico e Jorge da Saxônia (Antuérpia, 5/6/1517) in *CWE* 4: 373-83.

irrompimento da tirania. A passagem da República ao Império foi uma mudança de constituição que custou as vidas de imenso número de pessoas; isso já deveria bastar para dissuadir qualquer príncipe cristão de semelhantes inovações.⁶⁹³ Em sua maior parte esses imperadores foram gente corrompida, verdadeiras “pragas da raça humana” e é uma grande ironia que tenham chegado a ser venerados como deuses: “Nunca antes qualquer era tinha contemplado tal calamidade, o mundo todo escravizado a uma única fera raivosa”.⁶⁹⁴ Esse nome, *imperator*,

que o mundo já teve por sagrado e augusto – e mesmo agora move os afetos de muitos homens como algo solene e venerável, ainda que dificilmente permaneça dele algo que não seja a sombra de um nome poderoso – arrastou-se para dentro do mundo a partir de uma origem desgraçada, começando pela atividade criminosa de Júlio (...). (...) A autoridade que o comum consenso da humanidade colocou posteriormente no mesmo nível dos deuses foi fundada e consagrada pela impiedade, pelo assassinato, pelo parricídio, incesto e tirania.⁶⁹⁵

Na escolha dos imperadores, desempenhava papel central a soldadesca, movida por homens ambiciosos que, no interesse do lucro vil, não hesitavam em assassinar até mesmo os soberanos que ajudavam a eleger:

O poder supremo estava nas mãos, não do Senado ou do povo de Roma, mas de uma soldadesca mercenária e criminosa. (...) E era a este tipo de ofício, mercadejado dessa forma (...), que eles davam o nome de império. Foi-se a autoridade do Senado, foram-se as leis, foi-se a liberdade do povo romano. Um imperador assim feito governava um mundo escravizado e era ele mesmo escravo de criaturas que nenhum homem honesto desejaria entre os servos de seu domicílio. (...) ...o imperador baixava leis para os reis e, por sua vez, aceitava as leis ditadas por um exército de mercenários. O supremo poder no mundo dependia de uns poucos e violentos homens armados.⁶⁹⁶

O caráter ímpio das estruturas imperiais é desvelado por Erasmo de forma segura: obra de um criminoso (Júlio César), a inovação imperial representou a quebra de antigas constituições; há que lembrar neste passo o quanto Erasmo, seguindo sua própria época, era refratário às novidades.⁶⁹⁷ O exame posterior da história do Império revela apenas crimes e agitações, ao lado de uma prática política que representava a negação da primitiva glória de Roma, assentada sobre seu Senado e seu *populus*.

⁶⁹³ ERASMO, *Ep* 586 in *CWE* 4: 376.

⁶⁹⁴ ERASMO, *Ep* 586 in *CWE* 4: 377.

⁶⁹⁵ ERASMO, *Ep* 586 in *CWE* 4: 378.

⁶⁹⁶ ERASMO, *Ep* 586 in *CWE* 4: 378-9.

⁶⁹⁷ ERASMO, “*Institutio principis christiani*”, III, 14 (*CWE* 27: 258).

Erasmus esclarece que não pretende afirmar “que falta fundamento legal para o poder dos Césares, visto que a autoridade nascida da força e do direito de conquista, e mesmo do crime, se gradualmente deita raízes e ganha o consentimento da multidão, pode vir a tornar-se legal”.⁶⁹⁸ Sua grande sensibilidade para as realidades históricas permitia-lhe relativizar as instituições, mostrando como nos seus inícios se encontram, não raramente, coisas pouco recomendáveis. Servindo-se dessa sensibilidade, Erasmus aprofunda sua crítica histórica do modelo imperial romano. Por que se deveria tê-lo em tão elevada conta, quando o próprio Otávio Augusto, ao fazer o elogio de Catão, admitiu obliquamente que César errara ao tomar sozinho o poder em suas mãos?⁶⁹⁹ Por outro lado, a ideia de Império não deveria ser compreendida como autorização para que o poder fosse enfeixado nas mãos de um único homem: o próprio *imperium* residia primeiramente no Senado e no povo romano, tendo a supremacia se concentrado num único indivíduo não de uma vez, mas gradativamente.⁷⁰⁰ E a autoridade romana, diga-se de passagem, nunca atingiu o mundo inteiro, como em geral se afirma:

Deixando de lado o fato de que houve regiões inteiras que nunca reconheceram o governo romano, a maior parte do mundo era então desconhecida. (...) de fato, *países desconhecidos são descobertos em nossos próprios dias*, os limites dos quais ninguém foi ainda capaz de traçar completamente, ainda que se saiba serem de enorme extensão.⁷⁰¹

A majestade do Império romano esvaiu-se diante da luz brilhante do Evangelho, sendo finalmente varrido como instituição pelo dilúvio das invasões bárbaras.⁷⁰² Com esta observação Erasmus coroa sua apreciação crítica da história imperial romana. A pergunta subjacente é: em que medida a sociedade cristã, ela mesma regida por lógica diferente daquela que inspirou o Império romano, deveria se imaginar na continuidade dessa noção?

⁶⁹⁸ ERASMO, *Ep* 586 in *CWE* 4: 379-81.

⁶⁹⁹ ERASMO, *Ep* 586 in *CWE* 4: 381. Erasmus infere sua observação da frase de Augusto a propósito de Catão: “O homem que não permite mudança na presente forma da república parece-me um bom homem e um bom cidadão” (*ibidem*). Como Júlio César teria sido o responsável pelo fim da república, a instituição imperial apareceria assim como negativa e isso afirmado pela boca do próprio imperador.

⁷⁰⁰ ERASMO, *Ep* 586 in *CWE* 4: 381.

⁷⁰¹ ERASMO, *Ep* 586 in *CWE* 4: 381 (grifos meus). A referência aos descobrimentos (rara no conjunto da obra erasmiana) serve para ilustrar o fato de que, se em sua própria época o Império romano não poderia se ter pretendido, com justiça, “universal”, tampouco o poderia esse Império romano-germânico em sua configuração quinhentista.

⁷⁰² ERASMO, *Ep* 586 in *CWE* 4: 381.

Afinal, a restauração do Império “pelas mãos dos papas”, muitos séculos depois, foi “mais de nome do que em realidade”,⁷⁰³ acrescenta Erasmo. A frase é importante porque indica a atenção de Erasmo para as dinâmicas da história: não se pode falar do Império como uma realidade estanque, como se entre Augusto, Carlos Magno e Maximiliano não se tivessem processado inúmeras transformações; mesmo em sua configuração mais exaltada, durante o período medieval, o Império era uma realidade *diferente* do que fora na época de Augusto. Todavia, Erasmo abre nesse ponto uma concessão importante:

Pois que mais podiam eles [os papas] fazer? Ao menos importava transferir o direito de eleição, de uma canalha militar para certos príncipes, que poderiam ser invocados para dar ao mundo, com pleno e apropriado senso de responsabilidade e sem a interferência de quaisquer expectativas de recompensa, o príncipe que eles estimassem com mais probabilidade ser uma bênção para a humanidade.⁷⁰⁴

Tal eleição deveria ser tratada com extrema seriedade, tendo em vista que correspondia a uma outorga de autoridade sobre tão ampla jurisdição; se não fosse assim, seria melhor que o poder principesco se transmitisse por direito de nascimento a depender de uma eleição corrupta.⁷⁰⁵ Todavia, “como é a parte de um bom cidadão não desejar mudanças na presente forma da república” (aqui Erasmo evoca outra vez o dito

⁷⁰³ ERASMO, *Ep* 586 in *CWE* 4: 381.

⁷⁰⁴ ERASMO, *Ep* 586 in *CWE* 4: 381.

⁷⁰⁵ Na *Institutio principis christiani* Erasmo sugere a superioridade da eleição do monarca sobre a transmissão hereditária, ao observar a partir de Aristóteles que esta seria procedimento “bárbaro”. Ele reconhece que a difusão quase universal da transmissão hereditária em seu próprio tempo aumentava as responsabilidades de quem educava o futuro soberano, “de forma que o que se perde com o direito de voto seja compensado pelo cuidado dado à educação [do futuro príncipe]” (“ut quod suffragiorum iuri detractum est, id educandi studio pensetur”). ERASMO, “*Institutio principis christiani*”, I, 5 (*CWE* 27: 206). Em termos ideais, os parágrafos I, 1-5 da *Institutio* parecem favorecer a eleição através de um Senado, que permitiria a escolha do mais habilitado para a função soberana. Mas, escrevendo para um príncipe que recebia seus direitos sobre os Países Baixos e os reinos espanhóis pelo nascimento (e não pela eleição), Erasmo não se preocupa em discutir mais profundamente o tema. Um ano antes, todavia, ele fizera uma crítica mordaz à transmissão hereditária ao comentar o adágio “Aut fatuum aut regem nasci oportere” (“Convém que se nasça ou rei, ou tolo”): “Escolhes o homem que se encarrega de um navio; mas não escolhes o homem ao qual são confiadas tantas cidades, tantas vidas humanas? Mas assim é, e a coisa está tão estabelecida que é impossível arrancá-la. Os reis nascem tais, e seja o que for que o acaso decidiu, seja bom ou mau, estúpido ou sábio, são ou de mente turva, tão logo se assemelhe a um ser humano a ele é confiado o supremo poder na república”. Cito a partir de HARDIN, Richard F. *Civil Idolatry: Desacralizing and Monarchy in Spenser, Shakespeare, and Milton*. Cranbury, NJ: Associated University Presses, 1992, pp. 76-7.

de Augusto sobre Catão), “assim deve ser a parte de um bom príncipe governar seus domínios pelas leis que ele herdou”.⁷⁰⁶

A concessão aberta por Erasmo num texto tão crítico da ideia de Império é de grande importância: melhor um príncipe eleito por outros príncipes para o *imperium* do que permitir-se que a escória militar determine os rumos do reino; a prática revivida pelos príncipes germânicos não era *ipsis literis* a prática imperial romana, mas teria representado um ganho diante da situação anterior. Uma vez que era convicção erasmiana não ser adequado mexer nos hábitos e nas instituições estabelecidas da *respublica*, podemos discernir aqui, em princípio, certa tolerância em relação à estrutura da autoridade imperial existente em seu próprio tempo. Mas a sensibilidade histórica de Erasmo proibia-o de alimentar ilusões sobre a possibilidade de se restaurar o antigo Império “como ele fora outrora”:

De minha parte, não penso que qualquer homem inteligente desejaria isso, mesmo que estivesse no poder dos desejos trazê-lo de volta; pois está muito distante de parecer correto defender e reviver, ao custo de grande sublevação nos assuntos humanos e da perda de muitas vidas de cristãos, uma instituição que desde muitos séculos encontra-se ultrapassada e desaparecida.⁷⁰⁷

Em suma, o Império existente nos dias de Erasmo não era mais, nem poderia ser, o antigo Império romano. Trazer este de novo à existência era algo que não apresentava qualquer viabilidade e, pior ainda, toda tentativa nesse sentido representaria “grande sublevação nos assuntos humanos”, pela simples razão de que significaria subverter estruturas existentes em diferentes regiões nas quais o desenvolvimento de reinos e de modelos de governo se fizera sem qualquer ligação com a autoridade imperial. A grande multiplicidade existente no cenário político europeu, da qual Erasmo tinha plena consciência, desempenhava um papel fundamental para inviabilizar sonhos imperiais mais exaltados.

À luz desse quadro, a proposta erasmiana aparece como francamente negativa para a ideologia de um Império universal. Erasmo sugere ser mais apropriado que cada região tenha seu próprio mestre, o que evitaria que cidades e reinos sofressem submetidas a uma dupla escravidão, caso o *imperium* caísse nas mãos de um príncipe ímpio. E isso Erasmo afirma “não com desejo de negar que a monarquia seja a melhor

⁷⁰⁶ ERASMO, *Ep* 586 in *CWE* 4: 381.

⁷⁰⁷ ERASMO, *Ep* 586 in *CWE* 4: 381-2.

forma para a república, uma vez que o monarca siga o exemplo da eterna Divindade e ultrapasse todos os outros em bondade e sabedoria assim como em poder”, mas porque, tendo em vista a fraqueza humana, “mesmo se formos afortunados o bastante para termos semelhante príncipe, não penso que a mente de um homem mortal seja capaz de tão extenso governo”.⁷⁰⁸ Afinal, como cuidar de terras tão imensas e distantes umas das outras, com problemas tão diversos? E no entanto, cuidar e não apenas praticar exações é a grande função do príncipe, como nosso humanista deixara extensivamente claro na *Institutio principis christiani*.⁷⁰⁹ Daí a sentença lapidar: “Pois quem limita o papel de um grande imperador à cobrança de tributos torna-o qualquer coisa, menos um grande imperador”.⁷¹⁰

Estivessem os príncipes unidos e concordes entre si, o mundo não sentiria a falta de semelhantes monarcas. “O único e verdadeiro monarca do mundo é Cristo; e se nossos príncipes concordassem em obedecer seus mandamentos, nós realmente teríamos um único Príncipe e tudo floresceria sob sua autoridade”.⁷¹¹

Erasmus conclui sua argumentação com um sumário bastante conciso das ideias que povoavam sua mente em torno da educação dos príncipes e da necessidade de trabalhar pela paz perpétua. Nenhuma república será feliz enquanto os príncipes não forem educados cristãmente e vierem a se portar como verdadeiros reis, medindo suas políticas pelo bem público e evitando como uma praga toda forma de tirania; os príncipes devem trabalhar não para aumentarem constantemente seus reinos, mas para transmiti-los em melhores condições aos seus sucessores; devem, sobretudo, ser conhecidos pela dedicação às artes da paz.⁷¹² Os argumentos são os mesmos desenvolvidos na *Institutio principis christiani*, no adágio *Dulce bellum inexpertis* e na *Querela pacis*. Aliás, é na *Querela* que Erasmus desenvolve sua proposta para um arranjo jurisdicional definitivo entre os príncipes, projeto que ele sintetiza aqui:

De minha parte, se for possível mudança sem provocar a sublevação pública, julgaria ser de grande importância para a paz do mundo cristão que os limites fossem estabelecidos de uma vez para cada

⁷⁰⁸ ERASMO, *Ep* 586 in *CWE* 4: 382.

⁷⁰⁹ “A autoridade soberana dos cristãos não é outra coisa senão administração, beneficência e cuidado” (“Christianum imperium nihil aliud esse quam administrationem, quam beneficentiam, quam custodiam”). ERASMO, “*Institutio principis christiani*”, I, 79 (*CWE* 27: 233). Ver acima, p. [c. nota 259].

⁷¹⁰ ERASMO, *Ep* 586 in *CWE* 4: 382.

⁷¹¹ ERASMO, *Ep* 586 in *CWE* 4: 382.

⁷¹² ERASMO, *Ep* 586 in *CWE* 4: 382.

jurisdição por tratados específicos, de acordo com o bem público, e que uma vez estabelecidos não sofressem nem diminuição nem aumento por quaisquer motivos (...); que o sistema de antigos direitos e reivindicações, que os reis comumente usam como desculpa, de acordo com a conveniência, quando se deseja ir à guerra, seja completamente abolido.⁷¹³

O que esta carta nos revela quanto à maneira pela qual Erasmo entendia a autoridade imperial? Ressalte-se, em primeiro lugar, a clareza da percepção histórica do humanista, em tudo afinada com o senso de historicidade da Renascença. Não é verdade que “*Imperium semper est*”; houve tempo em que ele não era e mesmo sua criação representou uma perda, tendo em vista a maior riqueza de participação cívica presente na República romana. O Império existente nos dias de Erasmo não podia se considerar universal; era preciso mesmo fugir de qualquer pretensão de reviver o antigo Império, ele mesmo tão instável, restrito, imperfeito. Mas em sua forma presente o Império representava uma configuração que, tendo alcançado certa estabilidade, não deveria ser descartada; havia mesmo valor em algumas de suas práticas, como a da eleição do príncipe.

Da clara opção de Erasmo pela monarquia e de sua absoluta convicção de que somente um soberano bem instruído e de comportamento cristão poderia fazer frente às exigências do governo da *respublica* podemos concluir que, em princípio, nosso humanista não seria avesso a uma autoridade imperial que encarnasse tais valores. Avesso, sem dúvida, ele era à ideologia que tomara corpo durante o medievo e que, com matizes específicos, foi epitomizada tanto no *De Monarchia* de Dante como no *Defensor pacis* de Marsílio de Pádua. Essa visão soava absurda para um Erasmo sensível às dinâmicas históricas, além de se encontrar muito marcada por seu contexto de origem, com suas principais defesas teóricas por demais ligadas aos problemas da península italiana, para se apresentar viável no horizonte norte-europeu do século XVI. Erasmo percebia que a situação de seu tempo era muito diferente daquela vivida no século XIV; por conta disso, tomou bastante cuidado para não se vincular a essas pretensões, mesmo quando elas foram trazidas à tona por protetores importantes, como foi o caso de Mercurino Gattinara, chanceler de Carlos V. Em 1527, Gattinara procurou convencer Erasmo a preparar uma nova edição do *De Monarchia*, usando como

⁷¹³ ERASMO, *Ep* 586 in *CWE* 4: 382-3. Ver também ERASMO, “Queixa da paz”, in _____. *A Guerra e A Queixa da Paz*, p. 117.

argumento a alegação de que tal seria “do interesse do imperador”.⁷¹⁴ Gattinara entendia que Erasmo seria a pessoa mais habilitada para recuperar o texto, que carecia de intenso trabalho filológico; todavia, deixou Erasmo à vontade para decidir se aceitava ou não a incumbência. Para Tracy, o convite de Gattinara refletia a admiração que o chanceler, idealizador do Império supra-nacional de Carlos V, sentia por Erasmo; mas também demonstrava o quanto ele não o compreendia.⁷¹⁵ Para Margolin, o silêncio de Erasmo quanto ao convite consubstanciou uma recusa terminante, mas Bataillon sublinha que a própria conjuntura foi desfavorável ao projeto, com a mudança de ambiente que se seguiu ao saque de Roma tornando essa publicação “inoportuna”.⁷¹⁶ O fato é que Erasmo tinha razões de sobra para se esquivar de tal proposta: além das ponderações de natureza histórica, que já consideramos, e das configurações monárquicas contemporâneas impossíveis de serem reduzidas ao denominador comum de uma autoridade única, havia o fato de que desde o século XV Dante era criticado pelos humanistas, não obstante o reconhecimento que lhe tributavam os cultores do vernáculo na península italiana, pelas lacunas de sua erudição clássica e pelos barbarismos de seu latim; o sabor escolástico de seu texto também não agradaria a Erasmo.⁷¹⁷

Todavia, a possibilidade de que o imperador ocupasse e desempenhasse adequadamente um papel positivo na condução dos assuntos da *respublica*, se não era absurda para as convicções erasmianas, enfrentava uma série de obstáculos. O primeiro deles relaciona-se com a própria ambiguidade do ideário imperial. Se do ponto de vista das representações políticas o imperador, como depositário da *summa potestas*, deveria ser visto como estando acima e além dos demais soberanos, em termos práticos era um soberano como os outros; na época de Erasmo o império só sobrevivia no alinhamento com os outros reinos, com os quais celebrava tratados, quebrava-os, maquinava alianças e fazia a guerra. As exigências de ordem empírica encarregavam-se de sufocar, no plano da prática, os arroubos de natureza teórica. Ao mesmo tempo, as fragilidades do Império, entre as quais a necessidade dos Habsburgo de fortalecerem sua dinastia pelo

⁷¹⁴ Ep 1790A, de Gattinara a Erasmo (12/3/1527). Ver MARGOLIN, “Érasme entre Charles-Quint et Ferdinand I^{er}”, pp. 280-1; BATAILLON, *Erasmus y España*, p. 232.

⁷¹⁵ TRACY, *The Politics of Erasmus*, p. 125 (onde Tracy chama Gattinara de “architect of Charles V’s supranational empire”) e p. 133 nota 27.

⁷¹⁶ MARGOLIN, “Érasme entre Charles-Quint et Ferdinand I^{er}”, p. 280; BATAILLON, *Erasmus y España*, p. 232.

⁷¹⁷ Sobre a questão da crítica feita pelo humanismo florentino a Dante, ver BARON, *The Crisis*, pp. 48-54.

incremento de seus domínios diretos, obrigavam o imperador a agir contrariamente àquele papel que Erasmo gostaria que ele desempenhasse: o de árbitro entre os demais soberanos e garante da paz no interior da *christianitas*.

Essa perspectiva lança nova luz sobre as críticas dirigidas pelo humanismo erasmiano ao imperador. A problemática da guerra responde por grande parte dessas observações e não é difícil perceber como, para o Erasmo defensor de uma Europa que deveria se entender e agir efetivamente como *respublica christiana*, o imperador que fazia a guerra contra seus irmãos atendendo a meros interesses pessoais ou dinásticos era especialmente escandaloso. O imperador agia movido pelas mesmas lógicas que impulsionavam os demais monarcas; mas com isso perdia-se a possibilidade de se ter, em sua pessoa, uma âncora para a nau da república. As mesmas recomendações que Erasmo dirige em seus escritos ao “príncipe” (e que, na maioria dos casos, não tinham como primeiro destinatário o imperador) podem ser transferidas totalmente para ele; com a ressalva de que, guindado a um posto superior (ainda que em termos ideais), sua responsabilidade também deveria ser maior.⁷¹⁸ Se era justo cobrar dos príncipes um comportamento cristão nos assuntos de governo, do imperador se deveria exigir que agisse como um *pater* no meio da família cristã e não como mero reproduzidor do comportamento belicoso dos outros príncipes; tanto mais que o Império era objeto de discursos tão eloquentes e depositário de expectativas tão exaltadas.

É a partir dessa configuração que a proposta final de Erasmo na carta que vínhamos analisando deve ser compreendida. Mantendo-se coerente com suas perspectivas mais básicas, Erasmo não desejava o fim da estrutura imperial; ela estava estabelecida, tinha suas razões e sua utilidade. Bem direcionada, poderia representar o exercício do *imperium* de forma cristã e relevante para a *christianitas*. Mas o envolvimento do imperador nas disputas dinásticas; a fome pelo controle de territórios que tornava mais difícil o governo à medida que estes se multiplicavam; as inquietações dessa política de alianças e tratados que fez da primeira metade do século XVI um período de singular agitação, marcado por inúmeros conflitos: tudo isso levava Erasmo

⁷¹⁸ “O caráter sem mácula do príncipe permanece uma sagrada âncora. Se ele também é viciado por opiniões néscias e desejos depravados, que esperança há ainda para a nau da república?” (“Una superest ueluti sacra ancora, incorruptus Principis animus: quod si is quoque stultis opinionibus, prauisque affectibus uitatus est, quae tandem potest esse Reipublicae spes?”). ERASMO, “Institutio principis christiani”, I, 46 (CWE 27: 220).

a idealizar um Império recolhido sobre si mesmo, desprovido de ambições expansionistas,⁷¹⁹ e a desejar uma situação onde os diferentes reinos, governados por soberanos nascidos em seus próprios limites,⁷²⁰ resolvessem de uma vez por todas, através de tratados doravante imutáveis, suas questões jurisdicionais.

É tão somente nesse sentido que a referência de Erasmo à necessária abolição do “sistema de antigos direitos e reivindicações” deve ser compreendida. Não se trata, obviamente, de uma rejeição total dos direitos e privilégios que caracterizavam as diferentes esferas da vida social naquele contexto, mas do fim das alegações comumente empregadas pelos soberanos para buscarem motivos para suas guerras. Tais alegações, que em geral partiam da quebra de tratados anteriores ou da contestação de antigos direitos dinásticos, Erasmo sugeria que fossem substituídas por acordos definitivos e perenes.

Aqui transparece uma aporia curiosa no pensamento de nosso humanista. No adágio *Dulce bellum inexpertis* Erasmo sustentara, como um de seus principais argumentos contra as guerras originadas pela violação de direitos adquiridos pelos príncipes, que tais direitos supõem uma situação estanque, enquanto a história é dinamismo.

Apenas direi que, se um qualquer pretexto há-de parecer causa idônea para declarar a guerra, então a ninguém podem faltar pretextos *entre tão grandes mudanças e alterações como as que se dão nos negócios humanos*. Qual o povo que alguma vez não foi expulso ou não expulsou alguém do seu território? Quantas vezes se transferiu de um sítio para se instalar noutro? Quantas vezes mudou deste para aqueloutro o mando supremo, quer por circunstâncias fortuitas, quer em virtude de alianças? Então, que os Paduanos reclamem hoje para si o território de Tróia, pois o antigo Antenor fora Troiano... E os Romanos que exijam a África e a Hispânia, visto que outrora estas regiões pertenceram aos Romanos...⁷²¹

⁷¹⁹ “Vejo que houve um erro no qual muitos dos Antigos caíram, e eu desejaria que ninguém hoje cometesse erro igual: a saber, que eles dirigiram todos os seus esforços, não para a melhoria de seu reino, mas para torná-lo maior; e muitas vezes aconteceu que nesse esforço por aumentar seu poder, perderam até mesmo o que tinham” (“Video ueterum permultos in hoc errore fuisse, et utinam hodie nullos idem habeat error, ut huc omnes conatus suos intenderent, non ut meliorem redderent suam ditionem, sed ut maiorem; quibus illud saepenumero uidemus euenisse, ut dum propagando student imperio, etiam id perderent quod possederant”). ERASMO, “Institutio principis christiani”, X, 5 (CWE 27: 281).

⁷²⁰ ERASMO, “Institutio principis christiani”, III, 6 (CWE 27: 255-6)

⁷²¹ ERASMO, “Dulce bellum inexpertis”, in _____. *A Guerra e A Queixa da Paz*, p. 63 (grifos meus).

Ao sugerir, na carta e na *Querela pacis*, o fim das disputas intermináveis pelo estabelecimento de um tratado perpétuo, ele propõe o fim do próprio dinamismo da história. Trata-se de uma solução ambígua: denuncia a defesa dos “direitos adquiridos” como tentativa de congelar as relações históricas naturalmente dinâmicas (uma vez que na história, os direitos que hoje são de uns já foram de outros), mas pretende cancelar o dinamismo da história pelo estabelecimento concorde de uma situação onde não se ensaiem mais pretensões sobre territórios alheios; pretende cancelar as guerras, feitas em nome de direitos adquiridos, pelo estabelecimento de um direito que se desejaria imutável.

Quando Erasmo faz observações ácidas contra as ingerências imperiais, especialmente aquelas praticadas nos Países Baixos, precisamos dimensionar se e em que medida tais críticas devem ser entendidas como dirigindo-se contra a noção de Império. Como já vimos, tanto Maximiliano como Carlos V pretendiam edificar, em suas possessões neerlandesas, a centralização de que não dispunham no Império. Em sua configuração tradicional, a sujeição ao Império não implicava necessariamente na ingerência em assuntos locais; prova disso é o grande nível de liberdade de que gozavam, ainda no século XV, os territórios neerlandeses que eram feudos imperiais e o número de vassalos do Império que, de fato, se comportavam como senhores alodiais. Em outras palavras, a prática diretamente atacada por Erasmo – a centralização e seus efeitos considerados nocivos sobre as antigas liberdades e privilégios – não era rigorosamente imperial, mas representava a tentativa de Maximiliano e de Carlos no sentido de construírem um nicho efetivo de autoridade nos territórios neerlandeses que, em essência, acompanhava o que outros soberanos vinham fazendo em seus próprios territórios. O grande problema, para Erasmo, seguia sendo não o Império, mas a tirania; e, não obstante o que parece sugerir Tracy, os termos não eram necessariamente intercambiáveis para nosso humanista.

Uma vez que o Império estribava-se em tradições que admitiam uma multiplicidade de autoridades (como os príncipes-eleitores ou outros suseranos) e estatutos diferenciados, capazes de salvaguardar as liberdades dentro de cada território, seria possível a Erasmo ver o imperador como uma figura simbólica, o garante da paz e da unidade da *christianitas*. Isso se tão somente os obstáculos mencionados fossem afastados e se o imperador combatesse simultaneamente esses dois monstros: a cobiça

por territórios alheios e, dentro de seus domínios, o desejo de fortalecer seu poder às expensas dos demais foros de autoridade.

Não defender a ideia de um Império universal não deveria ser entendido como recusa a consignar um papel importante ao imperador no contexto presente. Nesse sentido, é significativo que Erasmo fosse visto como um aliado pelos membros do círculo mais elevado de funcionários de Carlos V (gente como Gattinara e o secretário de Carlos V, o erasmiano Alfonso de Valdés); também é significativo que os erasmianos espanhóis tenham ido muito além de Erasmo em sua defesa do papel providencial desempenhado pelo imperador no episódio do saque de Roma. Foram além de Erasmo, mas não se sentiam traindo as concepções básicas do humanista.⁷²²

Quando tratamos das críticas erasmianas ao Império, portanto, é preciso dimensionar a que exatamente o humanista se refere: se à sanha expansionista do monarca (que não era, obviamente, apanágio exclusivo do imperador, mas refletia uma atitude presente na maioria dos soberanos), se às tentativas de centralizar o poder ao arrepio dos antigos privilégios (e nesse caso as ocorrências se davam principalmente nos domínios diretos dos Habsburgo, como os Países Baixos, e não nos territórios imperiais, protegidos que estavam por seus estatutos específicos) ou ainda se ele tem por objeto a absurda idealização de uma revivescência do antigo Império romano (e isto, finalmente, teria claras relações com o propósito expansionista). Parece-me que esses limites definem o que Erasmo rejeitava na noção de Império; para além deles, seria possível encontrar uma situação – desde logo ideal, obviamente – onde o humanismo erasmiano reconheceria um papel positivo ao imperador. Uma situação onde César, investido com autoridade de soberano apenas sobre as regiões a ele sujeitas, exerceria um papel paternal sobre a totalidade da *christianitas*: seria seu protetor em relação às ameaças externas e o garante da paz no interior de seus limites. O ataque erasmiano, portanto, visava algo bem diverso dessa representação ideal do Império: visava a expansão monárquica enquanto poderio avassalador, predominando não apenas sobre territórios alheios, mas também sobre os antigos costumes desses territórios; visava o caráter néscio da mudança dinástica baseada em alianças matrimoniais, que alçava desconhecidos ao trono e forçava-os à perene antipatia dos novos súditos. Mais do que o

⁷²² Ver especialmente BATAILLON, *Erasmo y España*, pp. 364-431 (“El erasmismo y la política imperial”).

imperador, ao escrever a *Institutio principis christiani*, onde todas essas ideias já estão presentes, Erasmo tinha em mente seu próprio príncipe, Carlos, cuja possibilidade de dominar sobre territórios tão díspares quanto os Países Baixos e os reinos espanhóis preocupava-o profundamente.

Era com isso em mente que Erasmo alertava seu soberano, antes ainda de se tornar imperador, sobre qual deveria ser a natureza de sua preocupação básica. Comparando, na epístola com que dedicou a *Institutio principis christiani* a Carlos, a ventura de seu príncipe com a de Alexandre o Grande, Erasmo escreveu: “Tu nasceste para um esplêndido império e estás destinado a herdar um ainda maior, de forma que, enquanto ele precisou despender grandes esforços em invasões, tu terás talvez que te esforçares para voluntariamente entregares parte de teus domínios, ao invés de ampliá-los”.⁷²³

3.4.4 O Império na maturidade do pensamento erasmiano

Esse era um padrão elevado demais, provavelmente, além de pouco realista, visto que as ações de um soberano naquele contexto específico não dependiam apenas de suas intenções pessoais, mas também das intenções, desejos e ambições dos outros monarcas. O fato, porém, é que as ambições de Carlos ainda renderam a Erasmo muitas preocupações. Na turbulenta década de 1520 o crítico da guerra no interior da *respublica* temia que os ímpetos de expansão militar do imperador trouxessem ainda mais problemas para uma cristandade que, às já tradicionais divisões ensejadas por guerras e disputas intestinas, agora conhecia também a divisão religiosa. No colóquio *Puerpera* (“A nova mãe”), de 1526, Erasmo escreveu a propósito dos projetos militares do imperador: “Carlos está empenhado numa *nova* monarquia sobre todo o mundo”.⁷²⁴ A repercussão negativa dessa frase levou Erasmo a alterá-la em 1529 para “Carlos está empenhado em estender sua monarquia para além dos limites atuais”.⁷²⁵ A expressão não deve ser lida apressadamente como uma crítica ao Império; na redação original dada à frase, parece-me que a ênfase recai sobre o adjetivo “nouam”. Em suma, uma

⁷²³ ERASMO, *Ep* 393 ao príncipe Carlos (Basileia, c. março de 1516), in *CWE* 27: 204.

⁷²⁴ “Carolus molitur *nouam* totius orbis monarchiam”. ERASMO, “Puerpera”, in *ASD* I, 3: 453-69 (aqui p. 454). O grifo é meu.

⁷²⁵ “Carolus molitur monarchiae proferre pomoeria”. A variante consta do aparato crítico de *ASD* I, 3: 454. Ver a propósito BATAILLON, *Erasmo y España*, p. 228.

coisa era o Império, vislumbrado por Erasmo como auxílio importantíssimo para a paz da cristandade; coisa bem diferente era a pretensão de se fazer, do Império, uma monarquia como as que então surgiam na Europa, preocupada com a expansão territorial e submetida a estritos controles do monarca. Esse não seria mais o Império em sua configuração ideal; seria algo novo, uma “nova monarquia” tramada na chancelaria de Carlos V e forjada pelo poderio militar. Permanece cristalina a perspectiva defendida pelo humanista: nesses projetos guerreiros, pouco há que evoque o papel paternal do príncipe como garante da paz e muito há que lembre a mesma sanha de conquista que Erasmo criticava em todos os demais soberanos. Tanto mais agora, quando o cisma religioso agravava o quadro e dificultava ainda mais ao humanista sua defesa de um comportamento cristão dos príncipes dentro de uma *respublica christiana*.

Isso quer dizer que, com o passar do tempo, as expectativas em torno da figura do imperador e de um possível papel desempenhado por ele tendo em vista a paz da *respublica* e a superação do cisma religioso se enfraqueceram? Sem dúvida há um tom progressivamente desiludido no humanista, que parece perceber com clareza como as configurações de natureza empírica (os interesses políticos de Carlos, a pouca disposição da cúria romana em discutir a situação religiosa que levou ao cisma luterano, a repercussão negativa do saque de Roma em 1527) tornavam cada vez mais difícil a adoção de providências que resolvessem a crise. Tomando por base as medidas repressivas que os Habsburgo adotavam nos Países Baixos contra os adeptos do cisma luterano, Erasmo temia que a mesma atitude fosse replicada por Carlos no restante do Império, o que para ele tornaria a situação ainda mais crítica.⁷²⁶ No entanto, por mais que Erasmo percebesse a distância entre o papel que ele idealizava para o imperador e o caráter concreto do reinado de Carlos V, parece-me que o humanista não alterou, durante sua última década de vida, as linhas gerais da solução que imaginara.

Em 1522, as expectativas erasmianas concentravam-se muito claramente numa ação conjunta do papa e do imperador para a solução do cisma religioso do ocidente. É importante notar que o problema do cisma não era, na mente de Erasmo, um assunto dissociado dos outros temas candentes que dominavam seu pensamento. Em *The Politics of Erasmus*, James Tracy estuda as “opiniões políticas” de Erasmo, com particular atenção para seu pano de fundo neerlandês, até 1521, entendendo que, após

⁷²⁶ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 171-4.

essa data, a preocupação do humanista passou a se concentrar na questão da divisão religiosa e os temas mais claramente políticos foram deixados de lado.⁷²⁷ Muito embora se ocupe do período posterior a 1521 em seu *Erasmus of the Low Countries*, Tracy continua defendendo sua tese de que Erasmo, agindo e pensando como um neerlandês, teria alimentado uma atitude fundamentalmente crítica em relação ao Império.⁷²⁸ Como tenho tentado demonstrar, não há em Erasmo essa recusa definitiva ao Império, mas a determinadas concepções de poder imperial e principalmente ao exercício da tirania (emblematicamente representada pelas medidas centralizadoras que Maximiliano e Carlos tentavam introduzir nos Países Baixos). Por outro lado, tampouco se pode dissociar em Erasmo, como pretende Tracy em *The Politics of Erasmus*, os problemas de natureza política das questões de fundo religioso. Para o humanista, não obstante o fato de permanecerem distintas as esferas entre religião e vida civil, com suas atribuições e competências nitidamente definidas, o substrato religioso formava a base da sociedade; exemplo disso é que, para ser bom príncipe, era indispensável que o príncipe fosse cristão. O cisma religioso, por outro lado, provocava uma cisão enorme na túnica da *respublica christiana*, a qual deveria permanecer inconsútil. As questões políticas reverberavam nos temas religiosos e os problemas religiosos estavam revestidos de inegável carga política.

O fim do cisma era tão importante para Erasmo quanto a suspensão das guerras fratricidas, enquanto garantias de que a *respublica christiana* encontraria uma paz perpétua. Era natural que o humanista depositasse grande expectativa nas figuras supremas do papa e do imperador. Essa expectativa foi ilustrada de forma clara no final do colóquio *Conuiuium religiosum*, de 1522.⁷²⁹ Ao final do banquete, o anfitrião conduz seus convidados num giro pelo interior de sua casa.⁷³⁰ Ao longo de três passarelas, os convivas contemplam os muros decorados com cenas do Evangelho, de um lado, e dos Profetas, de outro; trata-se da representação pictórica da história da salvação, “o inefável plano de Deus pelo qual Ele quis restaurar através de seu Filho o gênero

⁷²⁷ TRACY, *The Politics of Erasmus*, pp. 7-8. “Luther’s revolt”, escreve Tracy, “coupled with the ominous violence of his enemies, seemed to pose a graver threat to the peace of Christendom than the mere ambition of princes. The history of Erasmus’ strictly political opinions can thus conveniently be concluded in 1521” (p. 8).

⁷²⁸ Ver TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, esp. os capítulos da Parte III (pp. 127-208).

⁷²⁹ Sobre o *Conuiuium religiosum*, ver os comentários feitos acima, nos Capítulo 1 e 2.

⁷³⁰ ERASMO, “*Conuiuium religiosum*”, in ASD I, 3: 263-5.

humano”.⁷³¹ Na parte superior dos afrescos, encontram-se as representações, de um lado dos pontífices romanos e, do outro, dos imperadores, “para memória histórica”.⁷³² No tom altamente metafórico deste colóquio, o sentido dessa aproximação parece evidente: não somente a Igreja, representada pelos pontífices, é vista em linha de continuidade com a história da salvação, o que é óbvio; também os imperadores, representantes do poder secular, são entendidos como integrantes dessa mesma realidade contínua. Em outras palavras, o colóquio se encerra com uma representação pictórica da *respublica christiana* em seu dualismo sagrado/secular, o que tem, no ideário erasmiano, um significado importantíssimo: a recuperação da concórdia religiosa é entendida como elemento fundamental para a manutenção da *respublica*, ou seja, para a preservação das estruturas sociais da cristandade. A representação de papas e imperadores em lados opostos do passeio sinaliza o equilíbrio que essas esferas de poder deveriam prestar uma à outra; juntas, garantiriam o bem estar da sociedade pelo cuidado com a alma e com o corpo da *respublica*.

A década de 1520 certamente pôs à prova essa confiança erasmiana nos papas e no imperador. Mas quase no final da vida Erasmo ainda mantinha a mesma esperança. Cerca de um ano e meio antes de sua morte, era com estas palavras que ele saudava o recém-eleito papa Paulo III:

Paulo de Tarso trouxe uma vez à concórdia e à unidade religiosa povos divididos em seitas incontáveis; assim esperamos que Paulo de Roma acalmará os conflitos de doutrinas e os tumultos dos cismas, visto que o mesmo Cristo opera no chefe da Igreja como operou outrora através do apóstolo escolhido.⁷³³

Trata-se de mera retórica? Tratar-se-ia de amarga ironia se Erasmo não fosse, ao fim e ao cabo, profundamente otimista quanto à possibilidade de solução do problema religioso. O mesmo otimismo que o levava a crer sem reserva nos poderes da educação, capazes de gerar um governante justo; o mesmo otimismo que o levava a acreditar na possibilidade de uma paz perpétua, se tão somente os príncipes se portassem cristãmente; era esse otimismo que lhe permitia acreditar que, se apenas os príncipes e

⁷³¹ “illud ineffabile consilium Dei, quo per filium suum restituere uoluit genus humanum”. ERASMO, “Conuiuium religiosum”, in *ASD* I, 3: 265.

⁷³² “ob memoriam historiae”. *ASD* I, 3: 265.

⁷³³ ALLEN EE, XI: 62. Cito a partir de LECLER, Joseph. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. Paris: Albin Michel, 1994 (edição original, 1955), p. 139.

os chefes da Igreja se pusessem de acordo, se apenas viesse o concílio e nele as questões candentes levantadas pelos cismáticos fossem debatidas honestamente, se tão somente não se procurasse delimitar com excesso de rigidez os artigos de fé e se permitisse a vivência de uma saudável pluralidade em matéria religiosa uma vez estabelecida a concordância estrita sobre o mínimo essencial, não haveria razão para que a unidade religiosa no interior da *respublica* não fosse reencontrada.

Enquanto saudava no papa Paulo III uma figura capaz de conduzir a Europa de volta à concórdia, o velho Erasmo fazia o mesmo em relação ao imperador. Os comentários com os quais o humanista concluiu uma de suas últimas obras, *De sarcienda Ecclesiae concordia*,⁷³⁴ são bastante significativos nesse sentido. Haveria algo melhor do que viver em união na casa do Senhor, uma vez tendo posto um fim em nossas divisões? Para tanto o imperador Carlos tem aplicado todo o seu zelo, e Ferdinando, rei dos romanos, da Hungria e da Boêmia, tem feito o mesmo; o cristianíssimo rei da França certamente não deixará de se mostrar, neste caso, à altura de seu título. Quanto ao rei da Inglaterra, ele não deixará de se esforçar por merecer o título que recebeu, de defensor da fé católica. Na corte do papa Clemente assegura-se que este consentirá com condições extremamente favoráveis para que se restabeleça a paz da Igreja e para isso trabalharão também alguns eruditos cardeais; o caso terá, com o auspício de Cristo, uma feliz conclusão “se a isto aplicarem o ânimo os demais príncipes e cidades”.⁷³⁵ Mas é preciso cautela; seria muito imprudente abusar da paciência dos reis:

Eles não ignoram sua força, mas, por causa de sua clemência e tanto quanto possível, preferem apaziguar o presente mal com remédios mais doces do que o cautério e o bisturi. Talvez creiamos que César dorme; ao contrário, neste assunto ele está totalmente vigilante. Ele é bastante lento, assim como convém a um príncipe dotado do poder supremo não ser precipitado na maneira de conduzir os assuntos, mas uma vez estabelecida sua decisão ele a completará.⁷³⁶

⁷³⁴ ERASMO, *De sarcienda Ecclesiae concordia*. Basileae: Ex Officina Frobeniana, 1533, pp. 112-3.

⁷³⁵ “Res auspice Cristo feliciter cessura est, si caeteri quoque principes ac ciuitates huc intendant animum”. ERASMO, *De sarcienda Ecclesiae concordia*, p. 113. Vale a pena lembrar que a esses quatro príncipes, os mais poderosos da cristandade, Erasmo dedicara ao longo da década anterior suas paráfrases dos quatro evangelhos. A referência aos “cardeais eruditos” na corte papal certamente é menção a clérigos como Sadoletto e Contarini, cujas perspectivas de reforma da Igreja eram muito semelhantes às de Erasmo.

⁷³⁶ “Non ignorant illi uires suas, sed pro sua clementia, mollioribus si fieri possit remedijs huic malo mederi malunt quam cauterijs aut sectionibus. Fortasse nos credimus dormire Caesarem; at is plane

Portanto, para Erasmo o problema da discórdia religiosa era um problema de claras implicações políticas, tendo em vista as repercussões que trazia para o corpo da *respublica christiana*. Sua solução dependia do papa, como vimos, mas também dos príncipes cristãos, entre os quais o imperador era aquele que detinha o poder supremo (*summa potentia*). Um título tradicional, sem dúvida, mas que no meu entender Erasmo não empregou aqui apenas por conveniência retórica, mas em continuidade com uma convicção que já estava presente, trinta anos antes, no prefácio ao livro de Anthoniszoon. A *summa potentia* para ele era a ação protetora e paternal junto à totalidade da *respublica*, e não um instrumento para o mero incremento do poder dinástico. Creio ter esclarecido suficientemente os limites dentro dos quais Erasmo pensava esse poder e como sua visão da sociedade dependia do exercício não-tirânico dessa autoridade, conjugada às demais magistraturas que compunham, cada uma em seu próprio lugar, a república.

Ao nos devolver um Erasmo “neerlandês” e ao radicá-lo profundamente nas tramas da história política de seu tempo, James Tracy prestou-nos um serviço inestimável. Mas tal concentração levou-o a perder de vista um Erasmo mais amplo e mais ambíguo, que valorizava o respeito às liberdades e privilégios não apenas enquanto característicos da sociedade neerlandesa, mas como característicos de uma concepção de sociedade que ultrapassava essas fronteiras; um Erasmo que, conquanto inimigo das configurações tirânicas que o Império poderia assumir, não deixava de atribuir um papel positivo ao imperador nas dinâmicas constitutivas, não de um Império universal, mas da *respublica christiana*. O tratamento que Erasmo deu ao Império, portanto, não se resolve simplesmente na chave de uma aceitação indiscriminada da ideologia do Império universal ou, contrariamente, na chave de uma recusa pura e simples. Como nosso longo percurso evidenciou, já na carta-prefácio a Anthoniszoon havia um grande cuidado no delimitar das atribuições específicas dessa autoridade. Nosso humanista mostrou-se crítico radical da antiga noção de Império e inimigo de sua revitalização ideológica nas formulações específicas do medievo; para ele, havia uma descontinuidade óbvia entre o antigo Império romano e as estruturas imperiais (o “Império romano-germânico”) que se desenvolveram a partir de Carlos Magno. O senso

uigilat in hoc negotio; lentior est, sicut oportet principem summa potentia praeditum non esse praecipitem in rebus gerendis, sed tamen ille tandem perficit, quicquid animo destinavit semel”. ERASMO, *De sancienda Ecclesiae concordia*, p. 113.

dessa descontinuidade assinala, em Erasmo, a forte perspectiva histórica. Não obstante isso, Erasmo reconhecia o Império no qual vivia e o imperador do qual era súdito. Criticava-o, mormente quando se comportava como mais um soberano no meio de outros, mas vislumbrava para ele um papel importante, decisivo até, nos encaminhamentos da *respublica christiana*. Todavia, nesse particular Erasmo não conseguiu mensurar adequadamente a distância entre ideal e realidade. As concepções cívicas de Erasmo, apesar de exaltadas na condenação da tirania, muito embora tributárias de uma atenção constante aos problemas hodiernos, acabaram revelando-se profundamente anacrônicas. Não se mostraram factíveis diante da realidade de seu tempo.

3.5 O humanismo cívico florentino no horizonte do humanismo erasmiano

Nosso já demasiadamente longo percurso neste capítulo deverá terminar com um exame das relações entre o humanismo erasmiano e o humanismo cívico florentino. O termo “humanismo cívico” encaminha-nos para a grande obra de Hans Baron, sobretudo sua tese de que essa perspectiva floresceu como reação à tendência autocrática vivida em outras cidades italianas. No entender de Baron,

at the turn from the fourteenth to the fifteenth century, some of the surviving city-states and local powers led by the Florentine Republic were waging a protracted fight which succeeded in limiting the triumphant progress of Tyranny in Renaissance Italy. The upshot of the contest was the failure of absolutism to build up one centralized north and central-Italian monarchy comparable to the political and cultural structure of sixteenth-century France and Spain; and the republican freedom of the city-state remained a vital element in the Italian Renaissance.⁷³⁷

A consciência da enorme significação histórica dessa luta contra a tirania teria funcionado como estímulo para o pensamento e a cultura do Renascimento em sua expressão florentina. O ataque de Baron dirige-se contra a “cruza” (em seus termos) de uma perspectiva que sugere que, pelo fim do século XIV, haviam terminado os dias da liberdade cívica e a tirania se constituíra na única estrada possível para o futuro. Um dos alvos de Baron, aqui, é a obra consagrada de Jacob Burckhardt e sua visão do

⁷³⁷ BARON, *The Crisis*, p. XXVI. Para a recepção atual da tese de Baron, ver HANKINS, James. “The ‘Baron Thesis’ after Forty Years and some Recent Studies of Leonardo Bruni”. *Journal of the History of Ideas* 56 (1995): 309-38.

principado autocrático renascentista como “obra de arte” produzida nesse contexto.⁷³⁸ Para Baron, um estudo atento da historiografia produzida em Florença no início do século XV nos possibilita constatar a cooperação entre humanistas e escritores cívicos não-humanistas, permitindo-nos o questionamento das aproximações, tão frequentemente realizadas, entre tradição vulgar e comuna medieval, de um lado, e humanismo e tirania renascentista de outro.⁷³⁹

Não é necessário aceitar a ênfase, um tanto forçada, de Baron em situar essa “crise” no contexto da ameaça de invasão sofrida por Florença, no período entre 1390 e 1402, por parte de Giangaleazzo Visconti de Milão,⁷⁴⁰ para nos beneficiarmos de sua análise arguta sobre o lugar ocupado, a essa altura, pelo humanismo que ele denomina *cívico*. Quentin Skinner, que critica fortemente a tese de Baron, sobretudo por entender que este não considera suficientemente os vínculos entre o pensamento humanista e o trabalho dos *retores* e *dictatores* medievais, não deixa de admitir que no início do século XV o discurso humanista ganhou uma nova tonalidade, marcada justamente pela valorização da *uita actiua* inspirada em Cícero.⁷⁴¹ Em meados do século XIV ainda predominava no humanismo de Petrarca a valorização aristotélica do *otium* (a vida dedicada ao estudo e à contemplação) como mais conveniente ao erudito do que o *negotium*, o mergulho nas atividades cívicas tão estimadas numa república ativa como Florença. Escrevendo sua famosa carta acusatória à sombra de Cícero no Hades, Petrarca recriminava-o por seu ativo envolvimento nas vicissitudes da república romana:

Por que te envolveste a ti mesmo em tantas disputas e querelas sem utilidade, abandonando a calma tão apropriada à tua idade, à tua posição e aos percalços de tua vida? Que vão esplendor de fama dirigiu-te (...) para uma morte indigna de um sábio? (...) Ó, quão mais apropriado teria sido se tu, filósofo como eras, tivesses envelhecido no campo, (...) meditando sobre a vida eterna, (...) e não aspirando a *fasces* consulares e triunfos militares (...)!⁷⁴²

⁷³⁸ BARON, *The Crisis*, p. XXVII; BURCKHARDT, *A Cultura do Renascimento na Itália*, pp. 36-144 (“O Estado como Obra de Arte”).

⁷³⁹ BARON, *The Crisis*, p. XXVII.

⁷⁴⁰ BARON, *The Crisis*, pp. 28-46.

⁷⁴¹ SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, pp. 93-105, 123-33.

⁷⁴² PETRARCA, *Epistolae familiares*, Ep XXIV, 3 (edição de V. Rossi. Florença: 1942, pp. 226-7). Cito a partir de BARON, *The Crisis*, p. 122.

No espaço de apenas uma geração, como Skinner observa, esse ideal aristotélico foi abandonado e a *uita actiua* tornou-se “um dos principais valores humanistas”.⁷⁴³ As relações entre os papéis políticos do “um”, dos “poucos” e dos “muitos” seria um problema recorrente no pensamento político florentino ao longo do século XV; todavia, é inegável que nesse momento a ênfase humanista tendeu, de forma completa, para a valorização de uma participação plural na vida política como forma de combater o perigo, iminente, da tirania.⁷⁴⁴

Por outro lado, essa mudança de paradigma embutiu uma leitura crítica da tradição filosófica escolástica. Essa crítica não foi obra isolada desse humanismo de inícios do século XV; nós já a encontramos em Petrarca, para quem a principal fraqueza da filosofia escolástica residia em sua incapacidade para aguilhoar e incendiar o coração humano, razão pela qual ela necessitava da retórica, cujo modelo era a ciceroniana. Além disso, com sua leitura dogmática de Aristóteles, a escolástica errava por não estimular o contato entre suas teorias e a vida prática. Somente potencializada pela retórica e dando a devida atenção às questões do viver concreto a filosofia poderia alcançar sua mais elevada vocação: não somente instruir os cidadãos, mas estimulá-los à prática de atos virtuosos.⁷⁴⁵ O amor pelos clássicos e a valorização da retórica, presentes no humanismo do Trecento e especialmente em Petrarca, uniram-se nos humanistas cívicos florentinos ao interesse pelos assuntos da *polis*, à participação ativa na vida pública tão típica das tradições da comuna medieval. Em Coluccio Salutati, chanceler de Florença entre 1375 e 1406 encontramos imbricados o rigor da erudição humanística e a profunda preocupação cívica.⁷⁴⁶ Leonardo Bruni, seu aluno e sucessor na chancelaria florentina (entre 1410-11 e depois entre 1427-1444), superou as oscilações perceptíveis ainda em Salutati e deu estatuto ao humanismo cívico, reescrevendo a história de Roma

⁷⁴³ SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p. 129.

⁷⁴⁴ Para essa questão dos papéis políticos em sua tríplice natureza e do chamado “governo misto”, são fundamentais as reflexões de POCOCK, *The Machiavellian Moment*, especialmente na Segunda Parte, Capítulos IV a IX (pp. 83-330).

⁷⁴⁵ SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p. 110.

⁷⁴⁶ Sobre Coluccio Salutati, ver GARIN, Eugenio. “Os chanceleres humanistas da república florentina, de Coluccio Salutati a Bartolomeu Scala”. In _____. *Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano*. Tradução. São Paulo: Editora da Unesp, 1996, pp. 21-55, esp. pp. 21-32; BARON, *The Crisis*, pp. 94-129, 146-66.

a partir da perspectiva da República de Florença, em luta contra a tirania.⁷⁴⁷ Ambas as trajetórias sintetizam, com seus matizes particulares, as preocupações centrais do humanismo cívico.

A maioria dos estudiosos têm sublinhado as distâncias entre os humanismos do norte da Europa e da península italiana. Vimos isso a propósito das análises de Quentin Skinner, não obstante esse autor conceder várias aproximações entre eles. Já James Tracy, a partir das cartas erasmianas escritas durante a jornada italiana do humanista e da análise que faz do *Elogio da loucura*, considera apenas tênues as relações de Erasmo com o humanismo italiano. Para esse autor o *Encomium moriae*, escrito após o retorno de Erasmo da Itália, comporta uma dimensão de crítica a certos aspectos do humanismo italiano, especialmente a penetração da filosofia estoica e a presença permeante do paganismo.⁷⁴⁸

Efetivamente, essas relações não foram das mais tranquilas. Erasmo ansiava apaixonadamente por conhecer a Itália e desfrutar de suas fontes de erudição, mas sua permanência na península foi marcada pela tensão com eruditos locais; ao mesmo tempo, Erasmo encontrava muito que criticar tanto no “ciceronianismo” de muitos desses humanistas como no clima geral desses círculos eruditos, para ele condescendentes demais com tendências paganizantes.⁷⁴⁹

Apesar disso, parece-me que Erasmo se relacionou criativamente com o essencial das temáticas que marcaram o humanismo cívico. Quentin Skinner procurou mostrar que o humanismo do norte da Europa não se limitou jamais a repetir mecanicamente os argumentos do seu congênere peninsular; as diferenças entre eles teriam as cores de uma verdadeira crítica.⁷⁵⁰ Os elementos mais emblemáticos dessa crítica, segundo

⁷⁴⁷ SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p. 110; BARON, *The Crisis*, pp. 191-269; _____. “Leonardo Bruni: ‘Professional Rhetorician’ or ‘Civic Humanist’?”. *Past and Present* 36 (1967): 21-37.

⁷⁴⁸ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 33, 227 nota 32 (para as relações de Erasmo com o círculo neoplatônico de Florença), pp. 43, 229 nota 7 (para a falta de entusiasmo de Erasmo com relação a Florença como capital das *bonae literae* a partir de suas *Epp* 200-202), pp. 41-51 (para a análise do *Elogio da Loucura*).

⁷⁴⁹ HUIZINGA, *Erasmus and the Age of Reformation*, pp. 62-8. Sobre as relações difíceis entre Erasmo e o humanismo italiano, ver também CANTIMORI, Delio. “Erasmo y la vida moral y religiosa italiana en el siglo XVI” e “Erasmo e Itália”. In _____. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*, pp. 47-66 e 67-94. Sobre a questão do “ciceronianismo” ver acima, Capítulo 2.

⁷⁵⁰ SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, pp. 263-80.

Skinner, seriam o abandono pelo humanismo norte-europeu do ideal do cidadão armado, da ideia de luta pela liberdade cívica e da busca por honra e glória.

Mas teriam esses ideais sido efetivamente abandonados pelo humanismo norte-europeu numa postura de rejeição crítica? Muito ao contrário, eles apenas sofreram as modificações exigidas pelo contexto, bastante diverso, no qual esse humanismo se encontrava situado. O que significaria, no contexto quinhentista do norte da Europa, a defesa do ideal de *libertas*? Sem tradições republicanas no sentido estrito do termo (mas não sem tradições cívicas), ali essa liberdade configurava-se sobretudo no respeito para com os diferentes *ordines* no interior de uma sociedade que se entendia como um corpo bem articulado. Por essa razão o problema da tirania teria necessariamente que ser analisado em perspectiva diferente daquela utilizada pelos humanistas cívicos italianos.

Nas repúblicas peninsulares, o problema da tirania aparecera principalmente como uma ameaça vinda de fora, contra a qual a guerra era um recurso legítimo. Esse foi o contexto no qual os discursos do humanismo cívico florentino e suas reconstruções historiográficas foram produzidos, ao embalo das lutas contra o expansionismo milanês. Em semelhante contexto, explica-se plenamente tanto a importância do cidadão armado em detrimento do mercenário quanto a noção de “honra” associada ao ímpeto guerreiro. Já no contexto quinhentista norte-europeu a ameaça da tirania surgia de dentro dos próprios reinos, através do soberano mal instruído ou mal aconselhado; surgia, igualmente, da progressiva concentração de poderes nas mãos do príncipe, que se fazia à custa das antigas liberdades pertencentes aos *ordines*; surgia, finalmente, a partir da própria guerra, que não raramente (como Erasmo não se cansará de indicar) parecia servir como pretexto para tal concentração de poderes e supressão de liberdades. As possibilidades pelas quais a guerra seria remédio contra a tirania tornavam-se, portanto, escassas no norte da Europa, o que permitia a humanistas como Erasmo denunciar a guerra como elemento destruidor do tecido social da *respublica*. Em outras palavras, longe de ser recusa a um *topos* importante do humanismo cívico – a defesa da *libertas* – a condenação da guerra era, no humanismo erasmiano e em outros autores afins, arma importante na defesa dessa mesma liberdade.⁷⁵¹

⁷⁵¹ Para a guerra vista como “fraude” (*impostura*) perpetrada contra o povo pelo próprio soberano, como meio de aumentar seus tesouros e poderes, ver ERASMO, “Institutio principis christiani” XI, 7, 15 (CWE 27: 284, 287); “Dulce bellum inexpertis”, in ERASMO, *A Guerra e A Queixa da paz*, p. 72.

Com isto em mente, é instrutivo ver como o humanismo erasmiano ecoou algumas ênfases típicas do humanismo cívico florentino a propósito da denúncia da tirania. Que Erasmo conhecia bem esse humanismo é algo que se pode demonstrar pela afirmação direta. Na carta-prefácio ao livro de Anthoniszoon, que analisamos acima, Erasmo evidenciou sua familiaridade com a obra de Leonardo Bruni (lembremos que o livro de Anthoniszoon pretendia ser uma resposta às críticas de Bruni ao poder imperial). É verdade que a hipótese erasmiana, então apresentada, era falsa: Erasmo sustentava na carta, a partir de argumentos filológicos, que o escrito atribuído a Bruni e que Anthoniszoon tentava refutar não era de sua autoria. Hoje não se contesta que a epístola seja da lavra de Bruni. Mas o erro de Erasmo na avaliação não invalida sua familiaridade com a obra do humanista florentino.⁷⁵²

No entanto, é nas ênfases específicas que fica patente a proximidade entre Erasmo e o humanismo cívico. Em primeiro lugar (e este ponto é significativamente omitido por Skinner) Erasmo antipatizava fortemente com o emprego de mercenários pelos príncipes. Na *Querela pacis* ele chama o mercenário de “homem belicoso” e adverte-o severamente: “Se mancham aquelas guerras que se empreenderam e fizeram por ordem da divindade, que farão aquelas que foram motivadas pela ambição, pelo ódio ou pela loucura?”⁷⁵³ Ou então, sublinhando a incoerência entre as atitudes desses homens e os estandartes que carregam:

O soldado ímpio e contratado por algumas moedas para esquartejar e matar, leva adiante de si a insígnia da cruz e torna-se bandeira de guerra a única coisa que poderia dissuadir da guerra. Que tens tu a ver com a cruz, sacrílego soldado?⁷⁵⁴

A insígnia da cruz era a bandeira dos mercenários suíços, os mesmos a quem Erasmo se referiu, noutra ocasião, como arautos da discórdia na Europa não obstante haverem, em seus próprios territórios, banido a tirania.

James Tracy considera que o desprezo que Erasmo nutria pelos mercenários devia mais à memória das atrocidades cometidas por eles nos territórios neerlandeses do que à

⁷⁵² ERASMO, Ep 173 (a Jacob Anthoniszoon; Tournehem, 13/2/1503), in ANTHONISZONN, *Elegans libellus*, fl. 109^r. Para a posição da crítica contemporânea quanto à autoria de Bruni, ver nota em *CWE* 2: 65.

⁷⁵³ ERASMO, “Queixa da paz”, in _____. *A Guerra e A Queixa da Paz*”, p. 96.

⁷⁵⁴ ERASMO, “Queixa da Paz”, p. 110.

tradição do humanismo italiano.⁷⁵⁵ De fato, os Países Baixos possuíam fortes tradições de milícias cidadinas e não raramente os Habsburgo acharam por bem contratar mercenários porque temiam que os cidadãos armados se voltassem contra sua autoridade.⁷⁵⁶ Mas a força dessa tradição neerlandesa e as marcas provocadas pela ação de mercenários estrangeiros no solo pátrio não significam que o humanismo cívico florentino não poderia ter fornecido uma importante moldura intelectual para Erasmo. Em outras palavras, sua recusa ao mercenário não sabe a convenção literária, encontrando-se antes radicada na experiência; todavia, um humanista como ele não deixaria de conhecer e de levar em conta essa importante tópica, tanto mais que ela era de total relevância para seu contexto.

É desnecessário que me estenda mais sobre a rejeição erasmiana da tirania. Ela não chegou, obviamente, a ser radicalmente anti-imperial como no humanismo cívico florentino, assim como não assumiu nunca cores contrárias à monarquia. Fiel a seu próprio ideal de imitação criativa, que embutia uma grande medida de sensibilidade histórica, o humanismo erasmiano não se limitaria a ecoar os escritores florentinos sem consideração para com as importantes diferenças contextuais.⁷⁵⁷ Mas, com suas próprias nuances, o humanismo erasmiano se mostrava tão contrário à tirania quanto seu congênere florentino. Evidência disso aparece no uso negativo que ambos fizeram da imagem de Júlio César. No *Panegírico* as menções à figura histórica de César são sempre negativas: ele é lembrado ao lado de Alexandre como responsável por trazer as fúrias da guerra sobre pessoas que, até então, viviam em paz; sua chegada só podia ser comemorada pelos malfeitores ou por aqueles que, enfastiados com a vida, buscavam algum tipo de subversão da ordem; noutra passagem o talento de César em inspirar terror nos inimigos é contrastado com o dom de Filipe o Belo para criar boa vontade e trazer um fim às guerras. Encarecendo ao governante cristão a importância de, tanto quanto possível, evitar as guerras, Erasmo apresenta César como aquele “que bebeu tão profundamente das batalhas em sua sede por glória” e, por conta disso, em seus últimos

⁷⁵⁵ TRACY, *The Politics of Erasmus*, p. 88. Para o ideal do “cidadão armado” no humanismo cívico florentino, ver em especial BARON, *The Crisis*, pp. 430-9.

⁷⁵⁶ TRACY, *The Politics of Erasmus*, pp. 72-6 (sobre a tradição das guildas de milicianos nos Países Baixos) e pp. 76-7 (preferências dos Habsburgo por mercenários e temor de uma reedição dos levantes neerlandeses do final do século XV).

⁷⁵⁷ A compreensão erasmiana da *imitatio* pode se avaliada através do *Dialogus Ciceronianus*. Ver a propósito acima, Capítulo 2.

anos viveu atormentado pelas sombras de todos aqueles que matou. Na *Institutio principis christiani* Erasmo lembra o príncipe de que quem se compromete com Cristo não pode adotar os costumes de Júlio César, numa referência clara à sua violência e numa antítese que, de fato, dispensa comentários.⁷⁵⁸

A crítica à figura de César, que poderia ser aqui multiplicada com diversas outras referências, visava não a cesárea majestade do Império cristão, mas o violento ditador de Roma entendido como epítome da tirania. Nesse sentido, Erasmo afastava-se de outros exemplos do humanismo, como Petrarca (que, após criticar César em seu épico *Africa*, celebrou-o posteriormente na *De Gestis Caesaris*), mas aproximava-se significativamente da tradição cívica.⁷⁵⁹ Diversas citações não seriam mais representativas dessa recusa que o humanismo florentino votou à anteriormente prestigiosa figura de César do que a constatação simples da reviravolta que se processou nesse momento na maneira de se contar a história de Florença. Enquanto anteriormente se defendia a ideia de que Florença fora fundada por César, destruída pelos bárbaros e refundada por Carlos Magno, a partir de Coluccio Salutati a tradição florentina procurou afirmar a fundação da cidade pelos veteranos do exército republicano de Sila. Na *Laudatio Florentinae Urbis* (1403-4) Bruni congratulava-se por Florença ter surgido quando Roma ainda experimentava seu florescimento cívico, antes que sua grandeza fosse obscurecida pelo poder despótico.⁷⁶⁰

Outra aproximação crucial entre o humanismo erasmiano e o humanismo cívico florentino se deu em torno da noção de *uita actiua*. Não por acaso a glorificação de César no humanismo petrarquiano coincidiu, de um lado, com a aproximação entre humanistas e tiranos, e de outro, com o cultivo do ideal de *uita contemplatiua*. A emergência do poder autocrático estimulou a recuperação do discurso que exaltava o *otium cum dignitate* como única condição adequada ao erudito, tanto mais que os tiranos mostravam-se crescentemente interessados em estender às *bonae literae* os benefícios de sua proteção. De igual modo, a construção de uma Antiguidade idealizada tendia a minimizar a importância do tempo presente, obscurecendo para os eruditos a relevância das estruturas participativas típicas das comunas. Em contraposição a isso,

⁷⁵⁸ ERASMO, “Panegírico”, in *CWE* 27: 30-1, 35, 56; “*Institutio principis christiani*”, I, 29 (*CWE* 27: 216).

⁷⁵⁹ BARON, *The Crisis*, pp. 56-8, 102.

⁷⁶⁰ BARON, *The Crisis*, pp. 61-4.

como Baron procurou demonstrar, o humanismo cívico erigiu a valorização da noção de *uita actiua* na qual se entrelaçavam erudição e participação cívica, apreço pelos Antigos e cultivo das liberdades próprias das tradições republicanas. Um determinado “classicismo” alienado da realidade presente teria sido superado, assim, pela junção entre tradições cívicas e sensibilidade humanista.⁷⁶¹

Num primeiro momento o humanismo erasmiano poderia nos dar a impressão de nada ter em comum com essa redescoberta da atividade cívica. Erasmo nunca desempenhou ofícios públicos de relevância; o trabalho como secretário do bispo de Cambrai não poderia ser considerado como uma ocupação de natureza cívica e sua atuação como conselheiro do príncipe Carlos, como já notamos, teve caráter mais simbólico do que efetivo.⁷⁶² A valorização do vulgar, à qual os pressupostos do humanismo cívico conduziam naturalmente⁷⁶³, nunca se apresentou aos olhos de nosso humanista. Concentrado em seus escritos, sobre os quais repousam seus olhos na maioria dos retratos que lhe foram feitos, inebriado pelo trabalho intelectual, Erasmo poderia nos parecer mais um cultor da *uita contemplatiua* que voltava a parecer sedutora em inícios do século XVI.

A aparência é enganosa e as discrepâncias são epidérmicas. Há efetivamente na primeira metade do Quinhentos uma revalorização da contemplação, à qual se convencionava submeter a ação. Pela via de algumas interessantes análises de “retratos de letrados”, Sérgio Alcides Pereira do Amaral nos mostra como o “jogo dos dedos” (a mão direita, símbolo da “força de fazer”, que aponta para a esquerda, a qual em geral porta um livro) indica, nesses retratos, “uma submissão do princípio ativo ao outro, passivo”.⁷⁶⁴ Todavia, se no discurso temos o primado da contemplação sobre a atividade, a prática indicava rumo diverso: “as condições efetivas da existência da

⁷⁶¹ BURCKHARDT, *A cultura do Renascimento na Itália*, pp. 41-2; Baron, *The Crisis*, pp. 110-29, 329-31.

⁷⁶² SCHOECK, R. J. “Erasmus as Latin Secretary to the Bishop of Cambrai: Erasmus Introduction to the Burgundian Court”. In WEILAND, J. Sperna e FRIJHOFF, W. Th. M. (ed.), *Erasmus of Rotterdam, the man and the scholar: Proceedings of the symposium held at the Erasmus University, Rotterdam, 9-11 November 1986*. Leiden: E. J. Brill, 1988, pp. 7-14.

⁷⁶³ BARON, *The Crisis*, pp. 338-53.

⁷⁶⁴ AMARAL, Sérgio Alcides Pereira do. *Desavenças. Poesia, poder e melancolia nas obras do doutor Francisco de Sá de Miranda*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2007, p. 30.

cultura letrada a submetiam a serviço do reino ativo da política e do negócio”.⁷⁶⁵ Como Amaral demonstra cristalinamente para o caso de Sá de Miranda, mesmo o apartar-se do centro decisório da política não significou para ele a retirada da vida pública, da qual continuou participando pela atividade letrada: “O poeta se manteve estóico no seu apartamento. Mas sua obra circulava pela cultura letrada, assim como um filósofo cínico que vivia nas ruas. (...) Era uma circunstância própria da cultura letrada que a ausência do corpo reforçasse a presença das letras”.⁷⁶⁶

Em Erasmo o afastamento da ação cívica direta apenas reforçava aquele que o humanista considerava seu papel efetivo: a intervenção através da produção erudita, no variegado leque de temas constituído por seus escritos. Pela mediação da imprensa, o homem do gabinete de estudos foi, simultaneamente, o homem cuja presença se multiplicava. No dizer de Lisa Jardine, esse é o “mestre ausente” cujo impacto não provém da presença efetiva, mas do alcance potencializado a partir da multiplicação operada pelas artes gráficas.⁷⁶⁷ Seja através das obras, de diferentes naturezas, compostas especificamente para publicação, seja através do extenso epistolário – ele próprio, salvo raras exceções, também encaminhado ao prelo –, a produção erasmiana não apenas influenciou diretamente sobre seu momento histórico, tomando parte nas questões mais urgentes de seu século, como estimulou outros ao mesmo tipo de envolvimento.

Essa aproximação do grande ideal do humanismo cívico se consubstanciou principalmente na convicção erasmiana de que a vida no mundo (*saeculum*) era tão importante e digna quanto a vida monástica. “*Monachatus non est pietas*” não é apenas o lema erasmiano contra a redução, operada pelos monges e especialmente pelo *ordo* dos mendicantes, da vida cristã a uma única forma consagrada. Deve ser entendido também como afirmação da legitimidade do envolvimento direto com o mundo e sua realidade.

⁷⁶⁵ AMARAL, *Desavenças*, p. 66, que completa: “Do ângulo do letrado quinhentista, seja em Florença, em Portugal, na França ou até nos países conquistados pelo protestantismo, tornava-se difícil manter de fato uma distinção entre *vita contemplativa* e *vita activa*” (*ibidem*).

⁷⁶⁶ AMARAL, *Desavenças*, p. 273.

⁷⁶⁷ JARDINE, Lisa, *Erasmus: Man of Letters. The Construction of Charisma in Print*. Princeton: Princeton University Press, 1993, p. 5.

Nesse sentido, precisamos retomar brevemente um dos primeiros escritos de Erasmo para um esclarecimento. Como vimos, o *De contemptu mundi*, produzido nos primeiros anos de permanência do humanista no monastério agostiniano de Steyn, defendia a tese de que o ambiente monástico era o local mais apropriado para a prática do *otium cum dignitate* recomendável para qualquer erudito. Não podemos nos esquecer de que esse foi um escrito da juventude no qual Erasmo talvez tenha procurado convencer a si mesmo da oportunidade de sua presença no monastério; há nele, inegavelmente, uma grande medida de idealização do ambiente monástico que se comprova quando consideramos que o projeto do claustro como espaço ideal para a erudição não se concretizou na experiência do humanista. Respondendo a Servatius Roger, anteriormente seu discípulo e depois seu superior em Steyn, que cobrava do humanista o retorno à vida conventual, Erasmo afirmou claramente que fora dirigido a esse estilo de vida pela vontade de seus guardiões e que sua constituição não se adequava a ele (visto que “nem todas as coisas são adequadas a todos os homens”); sobretudo, contava a favor de sua decisão por viver longe do claustro sua inclinação natural para a literatura, “que não é praticada no monastério”.⁷⁶⁸

O fato de Erasmo, ao finalmente publicar o *De contemptu mundi* em 1521, fazê-lo acrescido de um décimo-segundo livro onde expôs argumentos contrários à vida monástica, é sinal eloquente de que houve uma mudança importante em sua maneira de pensar. Essa mudança não se deu no sentido de uma recusa completa do monaquismo (algo que, como já notamos, Erasmo nunca pretendeu), mas com vistas a uma percepção mais integrada e positiva da vida comum. Era esta a grande prejudicada por uma concentração exagerada nos benefícios da existência monástica.

Quão mais conforme ao espírito de Cristo é considerar todo o mundo cristão como uma casa e como se fora um monastério, julgar todos os homens como nossos irmãos e confrades, ter o sacramento do batismo na conta da mais elevada ordem religiosa e não atentar para onde alguém vive, mas para quão bem se vive!⁷⁶⁹

⁷⁶⁸ ERASMO, *Ep* 290 a Servatius Roger (próximo a Calais, 8/7/1514). In HUIZINGA, *Erasmus and the Age of Reformation*, pp. 212-8, aqui p. 212. Para a numeração da epístola, não fornecida por Huizinga, e uma tradução alternativa, ver NICHOLS, Francis Morgan (ed.). *Epistles of Erasmus*. London: Longmans, Green and Co., 2 vols., 1904, vol. II pp. 141-51.

⁷⁶⁹ ERASMO, *Ep* 290 in HUIZINGA, *Erasmus*, p. 214.

Se no *De contemptu mundi* o monastério era entendido como local apropriado para a vivência do legítimo ideal epicureano, no *Conuiuium religiosum* esse ideal é vivido na bucólica propriedade campestre de Eusebius, um leigo piedoso; sua casa, votada aos “prazeres honestos”, respira uma profunda atmosfera cristã. Tendo construído a residência com seus próprios recursos e sem luxos desmedidos, Eusebius usa seu próprio dinheiro para auxiliar os necessitados; investe nisso também seu tempo, dispondo-se a deixar os amigos reunidos em sua casa e sair para atender a duas pessoas em situação de necessidade. Esse homem, em quem Erasmo projetou sua compreensão de um comportamento cristão por excelência, é casado e seu casamento com uma mulher “de modos gentilíssimos” aparece, também, como lugar para a expressão da piedade cristã: Eusebius se considera feliz por ter encontrado o tesouro de uma boa esposa.⁷⁷⁰ Em termos mais diretos, a opinião erasmiana é verbalizada por Sophronius, um dos convivas: “Por diversos modos de vida se é conduzido à piedade. A um agrada o sacerdócio, a outro o celibato, a outro a vida conjugal, àquele outro a vida retirada, àquele outro a vida pública, segundo a variedade de corpos e de temperamentos. (...) O casamento de um é mais agradável aos olhos de Deus do que o celibato de muitos”.⁷⁷¹ Mais adiante, num trecho capital da discussão, o mesmo conviva une a santidade do casamento, questionada pelos defensores do celibato, à santidade do trabalho, colocada em questão pelas ordens mendicantes, ao afirmar: “Ou não são piedosos e santos os labores de um marido sem recursos para nutrir a esposa que lhe é cara e seus queridos filhos?”⁷⁷²

Essa possibilidade de uma vida inquestionavelmente cristã no seio do mundo com todos os seus inevitáveis envolvimento (trabalho, casamento, prole, necessidades de toda sorte) é, no humanismo erasmiano, contrapartida daquele ideal de participação cívica cultivado pelo humanismo florentino. Sem dúvida o tom aqui é mais religioso; também não resta dúvida de que existe, no humanismo erasmiano, um cuidado muito grande por respeitar o que é adequado a cada um (afinal, afirmar o caráter apropriado do

⁷⁷⁰ ERASMO, “Conuiuium religiosum”, in *ASD* I, 3: 235 (“voluptati [...] honestae”), 258, 265, 245 (“mulier moribus placidissimis”).

⁷⁷¹ “Diuersis vitae rationibus contenditur ad pietatem. Alii placet sacerdotium, alii coelibatus, alii coniugium, alii secessus, alii respublica pro varietate corporum et ingeniorum. (...) Et matrimonium huius gratius sit oculis Dei, quam multorum coelibatus”. ERASMO, “Conuiuium religiosum”, in *ASD* I, 3: 244-5.

⁷⁷² “An non pii sanctique labores sunt, quibus maritus tenuis alit vxorem sibi charissimam dulcesque liberos?” No trecho em foco discute-se o trabalho como valor evangélico; anteriormente já se havia discutido o tema do celibato.

casamento e da vida pública para alguns significa afirmar a pertinência do celibato e da vida retirada para outros). Cuidado especial de um Erasmo que aprendeu por experiência própria como é duro submeter-se a práticas para as quais não se foi talhado. Mas também percepção cívica de um humanista sensível à diversidade da *respublica*, para quem a pluralidade do corpo social não admitia ser reduzida a estreitos denominadores comuns.

Não será surpresa, portanto, encontrarmos no humanismo cívico, com suas próprias nuances, as mesmas ênfases. Em Salutati, cujas ideias apresentam uma evolução perceptível nessa matéria, o casamento é recomendado aos letrados, numa discordância flagrante para com seu antigo mestre Petrarca;⁷⁷³ o elogio que Salutati faz da vida devotada às “honestas atividades” tem um sabor que agradaria imensamente a Erasmo, inclusive pela menção feita a São Jerônimo:

Devotar-se honestamente a atividades honestas pode ser santo, e mais santo ainda do que o ócio na solidão. Pois a santa rusticidade serve apenas a si mesma, como São Jerônimo afirma. Mas a santidade atarefada com certeza edifica a muitos.⁷⁷⁴

A possibilidade de uma “santidade atarefada” é algo que pertence, de cheio, ao ideário do humanismo erasmiano. É dentro dessa moldura que devemos situar o interesse cívico desse humanismo que foi, à sua moda, decididamente anti-tirânico e cultor da pluralidade social como principal patrimônio da *respublica*:

É perigoso confiar a um só todo o poder; já o povo é incapaz de outra coisa que não seja a desordem. O mais justo, portanto, é que como todos os elementos se equilibram mutuamente, da mesma forma o poder dos reis, o respeito devido aos bispos, a autoridade das assembleias, dos senados, das principais cidades e o consentimento do povo se temperem e se equilibrem uns aos outros, de maneira a evitar tanto a desordem quanto a tirania.⁷⁷⁵

Trata-se de um ideal que exige disponibilidade e envolvimento, que em nada lembra a serena tranquilidade do erudito que se encerra no seu gabinete e deixa os cuidados da república a cargo do tirano. Não há que negar as raízes desse ideal na

⁷⁷³ BARON, *The Crisis*, p. 110.

⁷⁷⁴ “Sancta quippe rusticitas solum sibi prodest, ut ille [São Jerônimo] ait. Negociosa vero sanctitas multos edificat”. SALUTATI, *Ep VIII*, 18 (22/7/1393). *Apud* BARON, *The Crisis*, p. 111 (Baron fornece apenas parte do texto latino na nota 31 p. 490). A tradução é minha, a partir do texto latino fornecido por Baron.

⁷⁷⁵ ERASMO, “Lingua siue De Linguae Vsu atque Abusu” (“Língua ou Sobre o Uso e o Abuso da Língua”), in *LB IV*: 704CD. Cito a partir de CHOMARAT, Jacques. *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*. Paris: Les Belles Lettres, 2 vols., 1981, vol. II p. 1119.

vivência cívica das cidades neerlandesas; o que se deve fazer é notar que, especificidades à parte, a tradição cívica das cidades italianas brotou de um caldo de cultura muito semelhante. Em ambos os casos remontamos às práticas plurais das comunas medievais; em ambos os casos o humanismo apoderou-se dessas tradições e elaborou-as numa síntese cívica.

Mas trata-se, inequivocamente, de um ideal. Erasmo, esse homem apaixonado pela tecnologia recente da imprensa, era como já notamos um sujeito do livro, mais do que da experiência. Essa característica talvez responda pelo altíssimo grau de idealização que encontramos o tempo todo em seus escritos e em suas atitudes. Idealizado era o monastério sonhado no *De contemptu mundi*; o desdobrar da dura realidade mostrou a Erasmo que, se desejava prosseguir em seu mister literário, teria que escapular do convento. Mas idealizada também era essa sociedade quinhentista que Erasmo desejava como lugar da vivência plena de suas aspirações cívicas. Os espaços para a afirmação dessa pluralidade participativa tornavam-se, no século XVI, cada vez mais escassos, assim como o ambiente geral assumia características desencorajadoras desse tipo de pretensão. O futuro pertenceria aos eruditos que quisessem – e pudessem – se alinhar com os poderes em ascensão.

Esses dois fenômenos históricos – o humanismo cívico, com sua redescoberta da *uita actiua* como alternativa à tirania e o humanismo erasmiano com sua desconfiança frente à concentração de poderes e seu apelo a uma inserção ativa no *saeculum* – aparentam-se pela origem, duplamente enraizada nas tradições medievais e na aproximação humanista da Antiguidade. Mas aparentam-se também pelas vicissitudes de seus percursos particulares. O humanismo cívico florentino encontrou seu fim com a afirmação, ao longo do século XV, de uma forma autocrática de governo na república florentina. Essa transformação, cujos sinais se apresentam já durante a longa vida de Bruni, pode ser representada pela mudança paulatina do próprio lugar do poder decisório. Enquanto nos dias de Bruni o Palazzo dei Signori, onde despachava o chanceler, era “o centro moral da cidade”, o coração da vida pública, desempenhando papel semelhante àquele da nau capitânia para uma esquadra, no último quartel do século XV esse centro se deslocou para a casa dos Medici, com a chancelaria reduzida a

um espaço onde se abarrotavam funcionários e adutores.⁷⁷⁶ O espaço público desapareceu, ofuscado pelo poderio da família governante, o que pode ser ilustrado pela *loggia* pública que Michelangelo transformou, na década de 1520, em sala fechada do *palazzo* dos Medici na Via Larga. Nesse mesmo espaço foram instalados, em 1534 (após a restauração definitiva dos Medici, com o fim da terceira república florentina em 1530), os afrescos sobre a vida de Júlio César, pintados por Vasari. Isto é significativo, porque fazia parte da tradição cívica florentina não permitir, na cidade, qualquer representação de César como *Imperator*.⁷⁷⁷ O mesmo Vasari, apaniguado dos Medici, pintou entre 1533 e 1534 o retrato de Alessandro de Medici no qual o duque é representado portando o cetro como “príncipe e capitão” e sentando-se numa cadeira redonda que, “não tendo nem início nem fim, mostra o seu reinar perpétuo”. Nas pernas da cadeira, as figuras de corpos cortados “são seus povos que, guiando-se segundo a vontade de quem acima os comanda, não têm braços nem pernas”; são povos instáveis que, todavia, encontram-se “ligados e imobilizados pelo castelo construído e pelo amor que os súditos têm por Sua Excelência”. Não se poderia conceber melhor ícone para a rejeição da *uita actiua* do que esses súditos (não mais cidadãos) desprovidos de braços e pernas, uma massa instável que só a figura do príncipe consegue firmar. Atrás de Alessandro se pode entrever a cidade de Florença em repouso, “envolta que está em uma atmosfera toda serena”. O elmo do duque encontra-se no chão, representando “a eterna paz, que, procedendo da cabeça do príncipe por seu bom governo, mantém os povos seus cheios de alegria e amor”.⁷⁷⁸ A eloquência é tamanha que dispensa comentários: Florença agora repousa serena, mas à custa do ideal de envolvimento e participação cívica que marcara suas principais tradições. Não foi por acaso que uma das primeiras medidas adotadas por Alessandro, ao ser conduzido ao poder em 1531 pelas gestões do papa Medici (Clemente VII) e do imperador Carlos V, foi remover do

⁷⁷⁶ GARIN, “Os chanceleres humanistas da república florentina, de Coluccio Salutati a Bartolomeu Scala”, pp. 33-4, 41.

⁷⁷⁷ MARQUES, Luiz. “Introdução”. In VASARI, Giorgio. *Vida de Michelangelo Buonarroti*. Tradução, Introdução e Comentários de Luiz Marques. Campinas: Editora da Unicamp, 2011, pp. 21-71, aqui p. 33.

⁷⁷⁸ A descrição é do próprio Vasari em carta a Ottaviano de Medici que, embora não datada, Marques reputa como sendo de 1534. Cito a partir de MARQUES, “Introdução”, p. 32.

Palazzo dei Signori o sino usado para a convocação do *Parlamenti* e ordenar que todos os cidadãos entregassem suas armas.⁷⁷⁹

O fim do humanismo erasmiano também deve muito a esse ambiente de rarefação da atividade política. À valorização da *virtù* dos “muitos” no *uiuere ciuile* republicano correspondia, no humanismo erasmiano, a participação articulada dos diferentes segmentos da vida social; mas correspondia, também, a diversidade de expressões na vida religiosa (a piedade não era apanágio do *ordo* monástico) e a pluralidade de opiniões em matéria teológica.⁷⁸⁰ Um retórico acima de qualquer coisa, Erasmo era um cultor do colóquio, e não apenas como forma literária. O formato coloquial que ele atribuiu a alguns de seus textos mais relevantes apenas sublinha sua crença na importância do trato cordial, do confronto de múltiplas opiniões, da troca serena de ideias que deveria incluir mesmo a discordância em temas secundários. Mas essa livre coloquialidade tornava-se cada vez mais ameaçada; a defesa retórica das ideias perderia terreno, nesse processo, para as demonstrações mais lógicas e positivas. Ao disciplinamento da sociedade, que deverá encontrar a paz na sujeição serena ao monarca, corresponderá também o disciplinamento das ideias, que deverão ser reduzidas a modelos previamente arranjados, e o disciplinamento da vida religiosa, que precisará se adequar a um conjunto de padrões cada vez mais estritos. Se a crise do humanismo cívico desembocou na autocracia política, a crise do humanismo erasmiano se deu justamente no ambiente político que gerou a confessionalização.

Chegados até aqui, seja-nos permitida uma síntese breve. A intuição de base do presente capítulo foi a percepção de um vínculo estreito entre as concepções cívicas erasmianas e aquelas que, cem anos antes, deram forma ao humanismo cívico florentino. Esse vínculo não poderia ser encontrado numa reprodução mecânica daquele ideal no novo contexto, o que seria bastante alheio à consciência histórica de Erasmo, mas repousa numa pertença comum tanto a tradições profundamente enraizadas na vida comunal típica do medievo como a uma mesma postura de recuperação dos valores clássicos.

⁷⁷⁹ WALKER-OAKES, Vanessa. “Representing the Perfect Prince: Pontormo’s Alessandro de Medici”. *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies* 32, 1 (2001): 127-46, aqui p. 130.

⁷⁸⁰ CHOMARAT, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, vol. II pp. 1125-6, 1131.

A importância desse vínculo para nossa preocupação central – a relação entre o humanismo erasmiano e os processos de delimitação confessional que marcaram o século de Erasmo – reside no fato de que ele nos permite compreender melhor as posturas que o humanismo erasmiano adotou diante desses processos que, ainda em vida do humanista, encontravam-se em formação. As características básicas das concepções cívicas erasmianas, a maneira específica pela qual essas concepções trabalharam em torno do eixo, central para o pensamento de Erasmo, da rejeição à tirania, são essenciais para compreendermos tanto a postura do humanista de clara recusa aos ordenamentos que se desenhavam no horizonte quanto, paradoxalmente, sua participação no desenvolvimento desses mesmos processos.

Tratar das concepções cívicas de Erasmo obrigou-nos a um levantamento crítico das análises previamente realizadas sobre esse tema. Procurei identificar dois eixos emblemáticos: o tratamento dado pela história do pensamento político feita segundo os moldes clássicos, representada pela avaliação que Pierre Mesnard fez do pensamento erasmiano; e a postura, mais recente, adotada pela escola contextualista, através da análise realizada por Quentin Skinner. Os méritos de ambos os autores são evidentes e dispensam comentários. Todavia, apresentam limitações específicas. Mesnard cometeu o erro de deduzir, das obras erasmianas, um pensamento mais sistemático do que o humanista pretendeu; nesse afã, precisou caracterizar seu sistema, muito embora “incompleto”, como fundamentalmente “idealista” por preconizar a prioridade da moral em relação à política. Faltam aos textos erasmianos, no meu entender, as condições básicas para qualquer formulação teórica efetiva, e isso porque sua pretensão primordial era de ordem bem diversa. Erasmo abordava as questões cívicas a partir de sua maneira de entender a *respublica christiana* como realidade coesa, na ligação íntima entre a esfera religiosa e as demais esferas da vida que caracterizava esse período. Foi a partir de uma longa tradição de reflexão moral, a mesma que informou o gênero dos “espelhos de príncipe” durante todo o medievo, que Erasmo falou e escreveu. Sendo assim, não há em Erasmo qualquer escolha “idealista” que o teria levado a submeter a política à moral; esse arranjo era, efetivamente, o único possível em seu horizonte de reflexão, por mais que a prática política pudesse se revelar desviante em relação à norma. Aliás, a importância da norma em relação à prática nos encaminha para outro aspecto fundamental, não percebido por Mesnard. Em Erasmo a preocupação cívica tomou forma como um esforço humanístico e, portanto, diretamente ligado à recuperação da

tradição clássica. Um teórico da política levaria em conta os dados oferecidos pela realidade para, a partir deles, estabelecer sua reflexão; Erasmo, como humanista, partia do livro para, por intermédio dele, encontrar a forma ideal do mundo. Moral cristã e tradição clássica constituíam a norma à qual a prática política deveria se adequar. Outros em seu século fizeram reflexões mais empíricas e menos livrescas; mas esse não foi, decididamente, o seu caso.

Já Skinner cometeu erro bastante diverso, ao perder de vista, na ampla tentativa de síntese do humanismo norte-europeu que procurou produzir, o que haveria de específico nas ênfases cívicas erasmianas. O método de Skinner é certamente mais histórico e seguro do que o utilizado por Mesnard; mas Erasmo e seu humanismo desaparecem nessa análise e o que se tem, ao final, é uma grande generalização sobre o que teria sido o humanismo do norte da Europa. Skinner se equivoca, também, ao considerar anacronicamente como defesa da imobilidade social o que, de fato, era uma característica da maneira de ser da sociedade em princípios da modernidade.

A análise de alguns trabalhos feitos no âmbito da história social sobre o humanismo erasmiano e sua preocupação cívica revelou-nos também algumas limitações importantes. Tanto Renaudet quanto James Tracy opinam a favor da pertinência das percepções da realidade que encontramos em Erasmo. A análise detalhada mostrou-nos que, nesse processo, ambos os historiadores deixaram de perceber o enorme espaço ocupado pela idealização nas opiniões veiculadas pelo humanista e na formação das ideias que estruturaram sua obra. As soluções cívicas de Erasmo não levavam em conta a realidade e seus desafios, mas o mundo que deveria existir, baseado na moral cristã e no conhecimento derivado dos clássicos. Isso não significa total ausência de atenção para com a realidade; ao contrário, há em sua obra observações muito sutis e pertinentes sobre diferentes aspectos da vida social de seu tempo. Mas significa, antes, o comprometimento da capacidade de observação, prejudicada por essa tendência à idealização e por uma inabilidade de Erasmo para abarcar todos os aspectos de um cenário cuja complexidade era cada vez maior. Por mais justas que tenham sido algumas de suas percepções, a visão de conjunto resultava sempre assinalada por alguma medida de distorção. Essa capacidade de enxergar os problemas hodiernos sem todavia conseguir penetrá-los mais profundamente, está emblematicamente representada no episódio dos monopólios portugueses, criticados na

dedicatória das *Chrysostomi lucubrationes* ao rei português D. João III. Toda a questão ilustra muito bem a inaptidão de Erasmo para compreender os desdobramentos de uma economia-mundo em construção e de um quadro social que se mostrava cada vez mais complexo.

O trabalho de James Tracy foi examinado com bastante atenção porque esse estudioso defende duas teses que, em última análise, comprometem bastante uma compreensão equilibrada das concepções cívicas de Erasmo. Tracy enxergou em Erasmo, de forma acertada, um vínculo fortíssimo com seu solo pátrio, os Países Baixos e suas tradições de representatividade política e de ódio à tirania. Mas enxergou também uma recusa do humanista à sociedade baseada em *ordines* e uma postura que o aproximaria bastante do individualismo atomístico típico da modernidade. Por outro lado, Tracy também defende a tese de que Erasmo era, a partir de sua herança neerlandesa, profundamente crítico do poder imperial. Considerei importante examinar e criticar essas duas teses porque, entendidas dessa maneira, elas distorciam dois itens fundamentais entre as concepções cívicas erasmianas: sua maneira de pensar a sociedade de seu tempo como *respublica christiana* e sua postura, ambígua mas não de recusa sistemática, diante do poder imperial.

Para Erasmo a *respublica christiana*, esse construto de longa duração que assinalou a autocompreensão europeia ao longo de toda a Idade Média, era a única representação possível da sociedade. Sem prejuízo para a existência de espaços de secularidade, Erasmo concebia a *christianitas* como profundamente marcada pelo código religioso que lhe dava unidade e consistência. E a própria sociedade cristã, por sua vez, era compreendida também em termos de uma metáfora tradicional: a imagem do corpo. No contexto vivido por Erasmo essa metáfora sofria as pressões derivadas da complexidade cada vez maior das estruturas sociais, de forma que as perspectivas corporativistas colocavam desafios crescentes à noção de unidade orgânica da sociedade. Nesse quadro, Erasmo posicionou-se em defesa clara das antigas concepções organológicas. Ao contrário do que acredita Tracy, ele não foi crítico da existência dos diferentes *corpora* dentro da sociedade, cada um com seus conjuntos de direitos e privilégios. Ele também não foi crítico da dessemelhança como critério básico da existência social, visto que a *aequalitas* (“igualdade”) não significava atribuir a todos os mesmos direitos, mas a cada um os direitos que lhe eram devidos. Essa percepção é

importante porque somente a partir dela a ação cívica poderia ser pensada por Erasmo. Os cidadãos são todos responsáveis pela *respublica*, cada um em seu *ordo* próprio e com diferentes papéis a desempenhar.

Essa participação cívica realizada pelos diferentes conjuntos que, unidos harmonicamente, integram o corpo indivisível da *respublica* seria arma efetiva contra a tirania, entendida como a ameaça suprema que pairava sobre a sociedade cristã. O grande problema da tirania, que monopolizou as preocupações do humanismo cívico florentino, recebeu enorme atenção também do humanismo erasmiano. Como é próprio de Erasmo, ele sintetizou a herança do humanismo cívico com aquela oriunda de suas próprias tradições e de sua própria leitura dos clássicos; o resultado foi uma postura que não se preocupava em afastar a figura do soberano (Erasmo nunca foi “republicano” no sentido estrito do termo), mas em cuidar para que o soberano não agisse como um tirano. A existência dos *ordines* era uma importante trava de segurança, mas ela podia ser removida pela ação tirânica do príncipe – e isso, de fato, era o que acontecia em muitos contextos naquela época de acentuada centralização das estruturas monárquicas. Dado que a oposição ao soberano deveria ser evitada (Erasmo tinha grande medo dos levantes das multidões), a solução final deveria repousar na educação do príncipe. Um príncipe cristão, educado corretamente e livre das ameaças que rondavam a vida palaciana na forma de maus conselheiros e de distrações de todo tipo, certamente seria um soberano que se manteria longe da tirania. Seria um *pater* para seu povo, e isso deveria significar alguém que honraria e respeitaria os diferentes foros e privilégios.

É a partir dessa moldura que a posição assumida por Erasmo frente ao Império deve ser analisada. Trata-se, como vimos, de uma posição complexa, ambígua. Não é uma recusa pura e simples ao poder imperial, nem uma defesa das antigas ideologias que o embasavam. Boa parte das críticas erasmianas ao Império e ao imperador, apontadas sobretudo por James Tracy, são em verdade críticas à progressiva centralização monárquica que, no caso específico dos Países Baixos, era incentivada pelos Habsburgo não como estratégia do poder imperial, mas como medida adotada por um soberano sobre seus domínios diretos. É certo que, naqueles dias, o poder imperial se imiscuía nas intrigas diplomáticas como outros tantos soberanos e, com isso, perdia aos olhos de Erasmo toda condição para se apresentar como “autoridade máxima”. Por outro lado, essa expressão não significava a aceitação por Erasmo da antiga ideologia

imperial, que ele reputava irrecuperável num contexto de soberanias múltiplas como se revelava então a Europa. Inimigo de mudanças, Erasmo predispunha-se a aceitar a instituição imperial e via, mesmo, positividade nela: se agisse como um verdadeiro imperador, ou seja, como um príncipe cristão (já que era pelo exemplo de Cristo que importava se pautar e não pelos exemplos dos imperadores romanos), César se tornaria o garante da paz no interior da *respublica* e o defensor da *christianitas* diante da ameaça turca, ao mesmo tempo em que seria o adversário da tirania pelo respeito constante aos privilégios e liberdades dos diferentes corpos sociais. Com o advento do cisma religioso, o imperador teria um papel fundamental ao lado do papa na tarefa, indispensável, de dirimir as controvérsias e restaurar a concórdia religiosa sem a qual a existência da *respublica christiana* seria inviável.

Concluimos nosso exame das concepções cívicas de Erasmo retornando à questão inicial. Quais as relações perceptíveis entre o humanismo erasmiano e o humanismo cívico florentino? Encontramo-las não num empréstimo direto, mas numa recriação das principais ênfases do humanismo cívico a partir das características do momento erasmiano em seu ambiente norte-europeu. Ali, a luta contra a tirania ganhou contornos específicos; mas os matizes próprios não nos deveriam impedir de enxergar a matriz comum. Também a noção de *uita actiua* tem, no contexto erasmiano, suas cores particulares, mas que não obscurecem uma origem compartilhada. Em suma, Erasmo era conhecedor das tradições cívicas do humanismo florentino; essas tradições, assim como as dos Países Baixos, remontavam ao ambiente medieval, às práticas comunaais das cidades italianas e às tradições cívicas dos burgos neerlandeses. Tanto no humanismo erasmiano como no humanismo cívico florentino encontramos uma mescla de tradições medievais e de apropriação da herança clássica. Ambos os humanismos também encontraram seu fim vitimados pela tirania: no caso do humanismo florentino, pela afirmação definitiva da autocracia dos Medici; no caso do humanismo erasmiano, pelo triunfo paulatino das políticas centralizadoras e por esse seu reflexo fundamental, o disciplinamento confessional.

A esta altura, resta-nos o exame de um aspecto do humanismo erasmiano que será fundamental para completarmos o quadro que estamos procurando traçar nesta primeira parte de nossa investigação. Vimos que a retórica desempenhou um papel importante no humanismo cívico, na medida em que era através dela, e não das articulações da

filosofia escolástica, que se pretendia incentivar o cidadão à inserção ativa no mundo. O mesmo papel foi desempenhado pela retórica no humanismo erasmiano. Neste caso, ela foi apropriada pelo humanista no âmbito de uma de suas grandes preocupações: a pregação cristã, cuja principal finalidade era possibilitar a instrução na fé e, pela motivação do coração, a ação efetiva, o comportamento adequado. Em Erasmo, portanto, retórica e catequese culminam no esforço da pregação. Ao mesmo tempo, revela-se aqui uma relação clara entre a ação catequética e a preocupação pedagógica. No próximo capítulo estudaremos o nexos que o humanismo erasmiano construiu entre retórica, pregação, catequese e pedagogia. Mas faremos isso com o olhar atento para um desdobramento significativo e, tendo em vista as expectativas e perspectivas de Erasmo, imprevisto: veremos como a construção desse nexos colaborou diretamente para a formação das dinâmicas confessionais.

O humanismo erasmiano entre pedagogia e catequese

“Se a natureza é poderosa, a educação, mais poderosa ainda, a vence.”

Erasmo, *De pueris*⁷⁸¹

“O sacerdote nem sempre batiza, nem sempre unge ou absolve, mas a tarefa do ensino, sem a qual as outras são inúteis, é perpétua.”

Erasmo, *Ecclesiastae*⁷⁸²

“Il y a une très étroite parenté entre ce qu’Erasme dit aux prédicateurs et ce qu’il conseille aux maîtres d’école: dans un cas comme dans l’autre, il s’agit de pédagogie, et cette pédagogie doit être fondée sur l’amour, non sur la peur.”

Jacques CHOMARAT, *Grammaire et Rhetorique chez Érasme*⁷⁸³

O interesse pedagógico marcou de forma sensível a obra erasmiana. Nessa categoria alinham-se não apenas os textos em que Erasmo tratou diretamente da educação de crianças, tema que o preocupou bastante; outros escritos possuem ligações inequívocas com esse gênero ou são, de alguma forma, devedores a ele. Tardiamente o humanista publicou *De pueris statim ac liberaliter instituendis* (“Sobre os meninos e a educação liberal que se deve dar logo a eles”), uma *declamatio* escrita durante sua jornada italiana mas publicada apenas em 1529, e *De ciuilitate morum puerilium* (“Sobre a civilidade dos costumes infantis”, 1530); mas essa preocupação, para não dizer o núcleo e as ideias centrais desses escritos, datam de muito antes. Nos primeiros anos de sua atividade, quando o papel de preceptor ajudava a prover sua subsistência, Erasmo escreveu para o auxílio de seus alunos *De copia uerborum ac rerum* (“Sobre a abundância das palavras e dos assuntos”), onde explorou as diferentes possibilidades de expressão de uma

⁷⁸¹ ERASMO, *De Pueris*. Tradução. São Paulo: Editora Escala, 2006, p. 27.

⁷⁸² “Non semper tingit, non semper ungit aut absoluit sacerdos, sed docendi munus perpetuum est, sine quo caetera sunt inutilis”. ERASMO. *Ecclesiastae siue De ratione concionandi libri quatuor*. Basileae: Froben, 1535, p. 82.

⁷⁸³ CHOMARAT, Jacques. *Grammaire et Rhetorique chez Érasme*. Paris: Les Belles Lettres, 2 vols., 1981, vol. II p. 1085.

mesma ideia. Um roteiro para a composição de cartas enviado a Robert Fisher em 1498 tornou-se depois a *Breuissima maximeque compendiaria conficiendarum epistolarum formula* (“Brevíssima e muito resumida fórmula de elaboração epistolar”), publicada em 1520 como uma brochura de dez folhas e ampliada nos anos seguintes como *Libellus de conscribendis epistolis* (“Libelo sobre como se deve escrever cartas”, 1521) e *Opus de conscribendis epistolis* (“Obra sobre como se deve escrever cartas”, 1522). Os *Colloquia* erasmianos também nasceram nesse contexto, como *Familiarium colloquiorum formulae* (“Fórmulas para conversações familiares”), ou seja, diálogos compostos com o objetivo de auxiliar seus alunos no aprendizado da comunicação em língua latina; os esboços, conservados por um amigo do período parisiense de Erasmo e vendidos a um terceiro, foram publicados por Froben, à revelia do humanista e para seu profundo desgosto, em 1518. Mas o sucesso editorial aplacou a ira de Erasmo e motivou-o a revisar profundamente o texto, alargado, depois, em sucessivas edições.⁷⁸⁴

Obras de outras configurações também carregam uma clara ênfase pedagógica: é o caso da *Institutio principis christiani*, onde a preocupação de natureza cívica se imbrica com a pedagogia (já que a formação do soberano é apresentada como a melhor maneira de evitar que ele se corrompa na tirania). E se o *Enchiridion militis christiani* assumiu a forma de um guia de espiritualidade oferecido a um “amigo”, num estilo que simulava a instrução pessoal, não é de causar surpresa que na mesma época em que meditava essa obra Erasmo tenha composto a *Epistola exhortatoria ad capeendam uirtutem ad generisissimum puerum Adolphum principem Veriensem* (“Epístola exortatória à virtude que deve ser insistentemente buscada, dirigida ao nobre menino Adolfo, príncipe de Veere”), escrita para o filho de Ana de Veere, benfeitora de Erasmo.

Devemos nos perguntar, efetivamente, se o humanista encontraria algum sentido em nossas separações estritas entre os gêneros. Para nós, um manual de piedade, um tratado político e um método pedagógico são entidades claramente separadas; para Erasmo, sem perder de vista a especificidade de cada um desses escritos (visto que

⁷⁸⁴ BATAILLON, Marcel. “Actualidad de Erasmo”. In _____, *Erasmo y el erasmismo*. Barcelona: Crítica, 2ª. ed., 1983, pp. 13-30, esp. pp. 21-3; MARGOLIN, Jean-Claude. “Érasme, notre contemporain” in LAFFONT: I-XIV, esp. pp. VI-VII; CHOMARAT, Jacques. *Grammaire et Rhetorique chez Érasme*. Paris: Les Belles Lettres, 2 vols., 1981, vol. I pp. 158ss; TIN, Emerson. “Introdução”. In _____ (org.). *A arte de escrever cartas*. Campinas: Editora Unicamp, 2005, pp. 17-79, esp. pp. 49-60; CANTOS, Jorge. *Erasmo de Roterdã e a Pedagogia da Sátira*. Tese de Doutorado. Campinas: IFCH/Unicamp, 2006; HALKIN, Léon-E. et al. “Introduction” in ASD I, 3: 3-23.

encorajar à piedade não é a mesma coisa que instruir quanto à composição de cartas), parece-me evidente que as mesmas preocupações ultrapassam constantemente os limites entre os gêneros, fluem entre os textos e se contaminam reciprocamente. De uma forma especial, considero significativo que os *Colloquiorum formulae*, cuja origem foi tão nitidamente demarcada como uma coletânea de escritos funcionais, tenham se tornado justamente o principal veículo das posições erasmianas sobre diversos assuntos (mas especialmente sobre religião), bem como uma das obras mais divulgadas na Europa, a partir da primeira edição dos *Colloquia* em 1522. Esses diálogos, pretensamente escritos para o ensino do idioma latino, se tornaram na década de 1520 o principal alvo dos escolásticos de Louvain em sua busca insistente por heresias nos escritos erasmianos. Mas o que nos interessa ressaltar no momento transparece, com clareza cristalina, no título completo do volume saído em março de 1522 do prelo de Froben: *Familiarium Colloquiorum Formulae per Desiderium Erasmus Roterodamum, non tantum ad linguam puerilem expoliendam utiles, uerum etiam ad uitam instituendam* (“Fórmulas para conversações familiares, por Desidério Erasmo Roterodamo, úteis não apenas ao aperfeiçoamento da linguagem juvenil, mas também ao genuíno estabelecimento da vida”). Não se trata, como fica evidente, apenas de um método para o aprendizado da “conversação” em outro idioma; o texto tinha como finalidade também a instrução para a vida. Era alvo distintivamente pedagógico e formativo, não resta dúvida, mas uma pedagogia que integrava todas as áreas da vida a partir da perspectiva cristã, inescapável para aquele contexto.

O caráter vívido dos *Colloquia*, nos quais o talento erasmiano para a narração se mostrou de forma livre, fez do que seriam áridas fórmulas de conversação textos de altíssimo valor literário, que vão do sério ao cômico, da discussão de temas políticos aos problemas de fundo moral e às questões ligadas à vida religiosa.⁷⁸⁵ A própria vida cotidiana se apresenta nesses textos, seja nas descrições dos encargos diários de um fâmulos, seja na enumeração dos jogos infantis típicos da Renascença.⁷⁸⁶ Esse talante integrador, que conjugava pedagogia, ensinamento moral e verve literária à atenção ao cotidiano, respondeu pela enorme divulgação da obra e pode nos explicar também por que ela foi alvo de tantos protestos. Os mestres do idioma latino lamentaram-se quando, por força de decisões ulteriores, os *Colloquia* tiveram sua leitura proibida aos católicos

⁷⁸⁵ HALKIN *et al.*, “Introduction”, p. 9.

⁷⁸⁶ HALKIN *et al.*, “Introduction”, pp. 8, 17-8.

(em 1559, com a inclusão do livro no *Index*); perdia-se um instrumento precioso para o aprendizado da língua e da cultura latinas ao mesmo tempo em que sacrificava-se uma leitura aprazível. Mas muitos inimigos de Erasmo não deixaram de ver, na configuração do texto, uma estratégia diabólica; tornando-o tão útil pela via pedagógica e tão sedutor pelo valor literário, Erasmo o fazia ainda mais letal pela inserção de suas ideias; junto com o alimento ministrava-se o veneno da heterodoxia. Em Valladolid, se a conjuntura não tivesse sido especialmente favorável aos erasmianos, os *Colloquia* teriam sido estropiados e reduzidos ao caráter primitivo de fórmulas convencionais.⁷⁸⁷ Mas se a mutilação pretendida pelos monges espanhóis não se concretizou, o fato é que já em 1525 os sacerdotes ligados à Universidade de Louvain recusavam a absolvição aos leitores dos *Colloquia*; a condenação do texto pela Sorbonne foi publicada, com grande repercussão, apenas em 1531, mas em 1528 uma ordem do reitor já proibía sua leitura em qualquer dos colégios da Universidade de Paris. Por outro lado, a condenação não vinha apenas dos católicos. Lutero manifestou a intenção de proibir aos filhos, por testamento, a leitura dos *Colloquia*, e afirmou: “Prefiro Luciano a Erasmo, o qual, sob a máscara da piedade, faz deboche da religião e zomba do cristianismo. Luciano é menos perigoso do que ele”.⁷⁸⁸

O exemplo dos *Colloquia* assinala que a preocupação pedagógica não se apresentava isolada em Erasmo. É necessário considerá-la na relação que ela possuía com o conjunto das ênfases próprias desse humanismo. Meu objetivo neste capítulo será, com isso em mente, sondar as relações entre a pedagogia erasmiana, a retórica e a catequese. O aspecto retórico tem sido objeto de não menos considerações do que o pedagógico por parte dos estudiosos do humanista;⁷⁸⁹ mas a catequese, entendida ora como prática medieval frouxamente definida de instrução na fé cristã, ora como desenvolvimento especificamente moderno e *locus* privilegiado para o disciplinamento

⁷⁸⁷ HALKIN *et al.*, “Introduction”, pp. 9-16; BATAILLON, Marcel. *Erasmo y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª. edição, 1966 (segunda reimpressão, 1996), pp. 226-78, esp. p. 265. Sobre a conferência de Valladolid, reunida para julgar a ortodoxia erasmiana, ver acima, Capítulo 2.

⁷⁸⁸ HALKIN *et al.*, “Introduction”, p. 15; MANSFIELD, Bruce. *Phoenix of His Age: Interpretations of Erasmus, c. 1550-1750*. Toronto: University of Toronto Press, 1979, p. 4. “Luciano” é Luciano de Samósata, o célebre satírico latino do século II.

⁷⁸⁹ CHOMARAT, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*; GODIN, André. *Érasme, Lecteur d’Origène*. Genève: Librairie Droz, 1982; NASSARO, Silvio Lúcio F. *A pluralidade da verdade em Erasmo*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2010, esp. pp. 85-109, 182-309.

doutrinário (e, por extensão, também social), parece-me singularmente ausente dessas análises. Em outras palavras, o humanismo erasmiano é considerado geralmente alheio, para não dizer contrário, a essa preocupação catequética cujo desenvolvimento marcou indelevelmente as últimas décadas do Quinhentos. Nossa hipótese de partida será a existência de um nexos não devidamente examinado entre os aspectos retórico-pedagógicos e as ênfases catequéticas em consequência do qual o humanismo erasmiano torna-se, paradoxalmente, um elo explicativo importante na compreensão de várias medidas de disciplinamento confessional e de policiamento das consciências adotadas a partir da segunda metade do século XVI.

Começaremos examinando a importância da pedagogia no humanismo erasmiano e, sobretudo, sua base na concepção que Erasmo elaborou acerca da natureza humana. A seguir sondaremos os vínculos existentes, na perspectiva erasmiana, entre pedagogia e catequese, numa análise que nos permitirá enxergar o papel fundamental desempenhado pela formação religiosa no leque de preocupações de Erasmo (um papel que, de resto, não é apenas “religioso”, mas comporta dimensões cívicas). Daremos atenção também aos instrumentos de trabalho catequético privilegiados por Erasmo: o contato com o texto bíblico, a vivência sacramental da fé e, de forma toda especial, o sermão. Isto nos levará a considerar, num terceiro momento de nosso percurso, as relações de Erasmo com a retórica e com a noção de *doctrina*. Tendo em vista os objetivos da catequese, o que se espera da utilização da retórica? Que compreensão específica Erasmo tinha da abrangência e do significado da doutrina cristã e de sua formulação? Ambas os elementos, o retórico e o doutrinário, desembocam na prática da pregação, considerada a partir da hipótese de ser ela um dos espaços privilegiados para a catequese. Finalmente, daremos atenção a alguns desdobramentos inusitados dessa ênfase catequética erasmiana: de que forma ela, malgrado outras ênfases desse humanismo, contribuiu para a especificação doutrinária típica do período confessional, quais os sinais dessa ênfase retórica na pregação posterior (inclusive em segmentos aparentemente bastante avessos ao humanismo erasmiano) e quais teriam sido alguns de seus reflexos nas disposições adotadas pelo Concílio de Trento.

4.1 Lugar e base da pedagogia na perspectiva erasmiana

As observações introdutórias serviram para delinear algo da importância ocupada pela pedagogia no horizonte das concepções erasmianas, bem como para situar sua principal característica na completa inter-relação com outras preocupações: a vida cívica, a vivência da piedade, a moralidade, o encarecimento das *bonae literae*. Tendo em vista a economia do presente trabalho, não me ocuparei dos aspectos mais visitados do esforço pedagógico de nosso humanista: os elementos considerados inovadores em sua proposta de educação das crianças (como sua atenção para os desenvolvimentos da psicologia infantil e sua valorização dos aspectos lúdicos), sua metodologia baseada na progressividade do conhecimento e a possível presença dessa matriz pedagógica no que viria a ser a *Ratio studiorum* dos jesuítas. Também não me ocuparei de ângulos mais polêmicos: as relações entre essa pedagogia, com o lugar que ela atribui à moral, e os desenvolvimentos da civilidade burguesa, ou o caráter pretensamente elitista das concepções pedagógicas erasmianas. São perspectivas atraentes, mas extremamente arriscadas pela facilidade com que os pesquisadores se põem a analisar teleologicamente a história ou pelo anacronismo, implícito ou explícito, de muitos juízos.⁷⁹⁰

Fazendo abstração desses aspectos, pretendo me debruçar sobre as características mais globais do projeto pedagógico de Erasmo, que informam tanto esses esforços mais diretamente ligados à educação da puerícia como as outras dimensões da atividade do humanista, das quais, como vimos, a preocupação pedagógica não pode ser afastada. Em termos globais, essa era uma pedagogia otimista cuja base achava-se numa concepção elevada do ser humano e de suas capacidades.

O otimismo pedagógico de Erasmo se revela na suficiência que ele atribuía à educação, entendida como condição para a felicidade, ou seja, para se atingir o Sumo Bem:

⁷⁹⁰ TOLEDO, Czar de Alencar Arnaut de. “Razo de estudos e razo poltica. Um estudo sobre a *Ratio Studiorum*”. *Acta Scientiarum*, 22, 1 (2000): 181-7; ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Traduo. Rio de Janeiro: Zahar, 2 vols., 1994, vol. I (“Uma histria dos costumes”), pp. 67-95 (sobre o *De ciuilitate morum puerilium*) e pp. 169-76 (sobre os *Colloquia*); GIARD, Luce e VAUCELLES, Louis de (orgs.). *Les jsuites l’ge baroque*. Grenoble: Jrme Millon, 1996.

Correto, por isso, o que foi escrito por alguém: o primeiro, o segundo e o terceiro passos para se alcançar o ápice de toda felicidade consistem na reta instrução e na autêntica educação. Com tais palavras de incentivo, Demóstenes encarecia a correção na pronúncia. Estava ele coberto de razão, entretanto o ensino adequado concorre em maior intensidade para o bem da sabedoria do que a correta pronúncia em relação à eloquência. Com efeito, a fonte de toda virtude consiste numa educação diligente e aprimorada. De igual modo, em relação à demência e à perversidade, o primeiro, o segundo e o terceiro passos resultam da educação descuidada e corrupta. E pensar que tudo depende, de modo preponderante, de nós mesmos.⁷⁹¹

Os impedimentos naturais à educação são extremamente fortes. Não se tratava, para Erasmo, de minimizar tais barreiras, poderosas o suficiente para gerarem inúmeros distúrbios e sofrimentos nos assuntos humanos, mas antes de ter em elevada conta as virtualidades da educação. Assim,

Coisa poderosa é a natureza, mas a educação, mais poderosa ainda, a vence.⁷⁹²

Essa grande confiança no poder da instrução decorre em especial da antropologia erasmiana, ou seja, de sua concepção específica do ser humano. Suas fontes são múltiplas: desde o início há empréstimos socrático-platônicos cuja demonstração julgo dispensável, dado o caráter permeante de que gozaram tanto no pensamento cristão quanto, em especial, na redescoberta do neoplatonismo pela Renascença; tais empréstimos, sobretudo a questão da dicotomia entre mente e corpo, estão bastante presentes no *Enchiridion militis christiani*. Acho mais relevante passar a outro aspecto, menos observado: a recepção erasmiana da teologia de Tomás de Aquino, que deu expressão à síntese católico-medieval de um intelecto humano não totalmente corrompido pelo pecado. Não se ignora, nessa construção, a realidade do pecado e o comprometimento parcial das capacidades humanas; para Erasmo,

o pecado desfigurou o que estava bem realizado, tendo semeado o vírus da discórdia nos que se entendiam bem. Pois antes do pecado tanto a mente imperava sobre o corpo sem esforço quanto o corpo obedecia à mente com prazer e de bom grado. Agora, ao contrário, perturbada a ordem das

⁷⁹¹ ERASMO, *De Pueris*. Tradução. São Paulo: Editora Escala, 2006, pp. 25-6. Trata-se de tradução de *De pueris statim ac liberaliter instituendis*. Infelizmente não tive acesso ao texto latino.

⁷⁹² “Efficax res est natura, sed hanc uincit efficacior institutio”. ERASMO, *De Pueris*, p. 27. O texto latino, do qual me servi neste passo para fazer minha própria tradução, é dado em nota de rodapé.

coisas, os afetos do corpo se antepõem à razão, que se vê obrigada a seguir as determinações do corpo.⁷⁹³

O que se rejeitava, tanto no tomismo quanto no pensamento erasmiano, eram as formulações do último Agostinho, aquele enrijecido pelas lutas contra o monge Pelágio (defensor da ideia de uma natureza humana em nada afetada pelo pecado); esse Agostinho que o próprio medievo suavizara, à sua revelia, e cuja releitura tornou-se tão influente a partir de Lutero.⁷⁹⁴ As noções tomistas de preservação, no homem, das potencialidades intelectuais após a Queda e da cooperação entre natureza e graça encontraram eco favorável em Erasmo.

Mas a concepção erasmiana do homem não derivava apenas da tradição tomista. Há uma significativa participação, nela, da Patrística grega. Como se sabe, os Padres gregos não desenvolveram a mesma fixação que a teologia latina pela doutrina do pecado original; o reconhecimento dos efeitos danosos do pecado andava, na Patrística oriental, de mão com uma ideia de salvação que privilegiava a *theosis* (a ação ontológica de Cristo na transformação de todo o gênero humano, vinculada à doutrina da encarnação). Para a abordagem da teologia grega, a graça de Deus agia em toda a natureza humana para realizar no homem a intenção divina de torná-lo semelhante a Deus.⁷⁹⁵ Este pequeno parêntese teológico é importante, porque fornece o pano de fundo do otimismo antropológico presente nessa vertente da tradição cristã. E foi exatamente na Patrística grega e sobretudo em Orígenes que Erasmo se apoiou para relativizar, em suas *Annotationes* sobre o Novo Testamento, o uso de Romanos 5:12 como texto de prova para a doutrina do pecado original. Na tradução latina, o texto aparentava assinalar a inclusão de toda a humanidade no pecado de Adão ao se referir a este com a

⁷⁹³ “sed peccatum quod bene conditum erat male deprauavit inter bene concordantes dissensionis virus serens. Antea enim et mens corpori sine negotio imperabat, et corpus animo lubens uolensque parebat; nunc contra perturbato rerum ordine affectus corporis rationi praeire certant, cogiturque illa in corporis sententiam pedibus discedere”. ERASMO, *Enchiridion Militis Christiani*. Coloniae: Apud Haeredes Arnoldi Birckmanni, 1563, pp. E⁵-E^{5v}.

⁷⁹⁴ BROWN, Peter. *Santo Agostinho: Uma biografia*. Tradução: São Paulo, Record, 2005; ORR, James. *El progreso del dogma*. Tradução. Barcelona: Clie, 1988, pp. 119-45; LUTERO, Martinho. “Da vontade cativa”. In _____. *Obras Seleccionadas*. Tradução. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 10 vols., 2004-2008, vol. 4, II, pp. 17-216; ERASMO. *De Libero Arbitrio Diatribe siue Collatio*. Basileae: Johannes Froben, 1524.

⁷⁹⁵ FINLAN, Stephen, e KHARLAMOV, Vladimir (ed.). *Theosis: Deification in Christian Theology*. Eugene: Pickwick Publications, 2006, pp. 86-120 (os estudos omitem Orígenes); MCGUKIN, John Anthony (ed.). *The Westminster Handbook to Origen*. Westminster: John Knox Press, 2004, pp. 91-3.

expressão *in quo omnes peccauerunt* (“em que todos pecaram”). Após extensa discussão exegética e gramatical, Erasmo sustentou em seu comentário que o uso das preposições gregas indica que Paulo falava, nessa passagem, de pecados pessoais cometidos à imitação daquele de Adão, e não em decorrência de uma inclusão de todos no pecado do primeiro homem.⁷⁹⁶

Reconhecer nesse texto seminal a vinculação do pecado humano à imitação é de suma importância para nossa reflexão em torno da pedagogia erasmiana. Se o pecado se radica principalmente na imitação e não numa deficiência insuperável da natureza humana, a importância da educação fica logo evidente e a imitação da justiça aparece como antídoto para a imitação da iniquidade. A vinculação à antropologia grega, por outro lado, é importante para sublinhar que essa noção de pecado não equivale a uma concepção moralista, como julgam os que veem em Erasmo apenas o propagador de uma religião ética baseada no comportamento piedoso.⁷⁹⁷

Em síntese, a concepção erasmiana do homem fundava-se numa perspectiva eminentemente positiva, escorada na síntese da tradição latina efetuada pelo tomismo mas também nas concepções da Patrística grega; essa perspectiva abria largo espaço de ação para a atividade pedagógica, entendida como recurso para o encaminhamento do ser humano na direção dos propósitos divinos. A capacidade de aprender, presente no ser humano, era vista por Erasmo também como dom da graça distribuído generosamente a todos; pela educação, os homens são desafiados e estimulados a atingirem o padrão divino, que é o próprio Cristo.

4.2 Os vínculos entre pedagogia e catequese na perspectiva erasmiana

Em seu instigante trabalho *Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé no Encontro Catequético-Ritual Americano-Tupi (Séc. XVI-XVII)*, Adone Agnolin colocou a hipótese de que a instituição dos catecismos, cuja marcha triunfal na cristandade latina teve como ponto de partida os catecismos luteranos, significou a “derrota da proposta Erasmiana” e teria representado “a imposição da noção teológica (paulina) de heresia, em oposição à

⁷⁹⁶ GODIN, Érasme, *Lecteur d'Origène*, pp. 193-6.

⁷⁹⁷ KOHLS, Ernest-Wilhelm. *Die Theologie des Erasmus*. Basel: Friedrich Reinhardt, 1996, 2 vols., vol. I pp. 143-58.

noção (antiga e humanista) de tipo prático e moral”.⁷⁹⁸ Por “proposta erasmiana”, Agnolin entende aquela consubstanciada no *Enchiridion militis christiani* de um cristianismo centrado sobretudo na prática virtuosa; em contrapartida, a postura luterana seria aquela “definidora de *elementos* claros e *coisas* certas para se acreditar dentro de suas formas rituais bem escandidas”,⁷⁹⁹ a partir da qual a heresia passou a ser definida novamente em termos de adesão (ou não) a determinados ideários.⁸⁰⁰

A oposição entre esses dois representantes da “profunda revolução filológica realizada pelo humanismo italiano”,⁸⁰¹ como Agnolin se refere a Erasmo e a Lutero, é interessante entre outras coisas porque problematiza a figura do reformador alemão como aquele que teria dissolvido a Tradição mediante a instauração da subjetividade.⁸⁰² No entanto, por mais correta que esteja a percepção da centralidade, para Erasmo, da *pietas* como ingrediente decisivo da vivência cristã, e por mais verídico que seja atribuir aos *Catecismos* luteranos uma participação seminal nas novas configurações religiosas que se estabeleceriam no século XVI, a oposição encobre uma complexidade muito maior do cenário e, principalmente, uma complexidade muito maior no interior do próprio humanismo erasmiano. Será preciso demonstrar – e este será o desafio específico deste capítulo – que os desdobramentos confessionais, com sua ênfase na necessidade da transmissão de conhecimentos religiosos e, nesse processo, também de detalhamento e consequente delimitação, foram devedores em grande medida dos impulsos oriundos do humanismo erasmiano. Em resumo, não se trata de falar da vitória dos catecismos como derrota da proposta erasmiana, mas como a consequência final dessa proposta, como uma vitória não desejada e totalmente imprevista.⁸⁰³

Uma compreensão do lugar da catequese no humanismo erasmiano exige que, primeiramente, consideremos essa prática em termos de sua materialidade histórica,

⁷⁹⁸ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé no Encontro Catequético-Ritual Americano-Tupi (Séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, p. 50.

⁷⁹⁹ AGNOLIN, *Jesuítas e Selvagens*, p. 50 (grifos do autor).

⁸⁰⁰ O problema dos desenvolvimentos na noção de “heresia” serão retomados abaixo, pp. [Capítulo 7].

⁸⁰¹ AGNOLIN, *Jesuítas e Selvagens*, p. 48.

⁸⁰² AGNOLIN, *Jesuítas e Selvagens*, p. 47.

⁸⁰³ Os *Catecismos* luteranos foram, sobretudo, o *Pequeno* e o *Grande Catecismo*, ambos publicados em 1529, aos quais poderiam ser juntados os tratados de Lutero sobre o batismo (1526) e sobre o casamento (1529). Esses documentos, ao lado dos demais símbolos da fé luterana, podem ser encontrados no *Livro de Concórdia* (várias edições). Ver a propósito *Triglott Concordia. The Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church: German-Latin-English*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1921.

assentada na experiência judaico-cristã. Como acontece em maior ou menor grau com todos os movimentos religiosos, a preocupação com a objetivação e comunicação de conteúdos discursivos definidos assinalou, na fé hebraica, a passagem do *numen* (o sagrado que é intuído hierofanicamente) para o *nomen* (o sagrado passa a ser nomeado, a hierofania torna-se teofania e encaminha-se para a *teologia*, na medida em que o sagrado se torna objeto de discurso).⁸⁰⁴ No âmbito da tradição judaico-cristã só podemos conjecturar como se deu essa passagem, a partir das narrativas posteriores, escritas já sob inspiração de tendências bastante imbricadas com os desenvolvimentos das antigas monarquias judaicas. Os sacrifícios primaveris dos pastores hebreus no deserto, que constituíram, provavelmente, o pano de fundo das tradições da páscoa judaica no livro de Êxodo (ver *Êxodo* 5:1), encontraram uma primeira instância de disciplinamento nos relatos da manifestação do nome divino no Sinai (*Êxodo* 3).⁸⁰⁵ Posteriormente, uma tradição ainda mais rígida acoplou a esses relatos expressões muito mais precisas em termos de conteúdo discursivo, definindo na forma de uma “confissão” aquela que deveria ser a fé dos judeus.⁸⁰⁶

O movimento de Jesus já surgiu, portanto, num ambiente de há muito acostumado a ligar à fé conteúdos enunciativos cada vez mais estritos. Todavia, há sinais de que inicialmente esse movimento concentrou-se em torno da adesão à pessoa de Jesus e não, como ocorria entre as diversas *haireseis* judaicas, pela reunião em torno de crenças comuns ou de uma específica interpretação da lei mosaica (pode-se, pensar, a título de exemplo, na *hairesis* – “partido” ou “facção” – dos fariseus, caracterizada tanto por crenças específicas quanto por um determinado acordo em torno da observância da lei).⁸⁰⁷ Seja como for, o movimento cristalizou-se e passou a valorizar, igualmente, seus próprios códigos, não apenas comportamentais mas, também, discursivos. Em Paulo já encontramos essa postura, e isso num texto que, escrito não antes de 49 e não depois de

⁸⁰⁴ Para os conceitos de *numen* e *nomen*, ver MAÇANEIRO, Marcial. *O labirinto sagrado: Ensaio sobre religião, psique e cultura*. São Paulo: Paulus, 2011, pp. 18-20.

⁸⁰⁵ CANTALAMESSA, Raniero. *La Pascua de nuestra salvación: Las tradiciones pascuales de la Biblia y de la Iglesia primitiva*. Tradução. Madrid: San Pablo, 2006, pp. 15-24. Os textos do Êxodo, obviamente, sintetizam antigas tradições orais sob uma perspectiva histórica muito própria, aquela de Israel como povo estabelecido na Palestina em torno do século IX a. C.

⁸⁰⁶ Trata-se daquela que seria considerada, posteriormente, a confissão central da fé judaica (*Deuteronômio* 6:4) e que, composta não por acaso em torno do século V a. C., é uma afirmação de fé monoteísta.

⁸⁰⁷ GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução. São Paulo: Teológica/Paulus, 3ª edição, 2003, pp. 218-24, esp. pp. 220-1.

55, talvez seja o documento mais antigo dentre os registros neotestamentários: “se alguém vos anunciar um evangelho diferente do que recebestes, seja anátema” (*Gálatas* 1:9, BJ). A frase traça o limite mais extremo, aquele das convicções que, uma vez formuladas e incorporadas, desfigurariam a fé cristã do jeito que ela era compreendida por essas comunidades paulinas. De um contexto onde a transmissão de conteúdos enunciativos ainda encontrava-se muito imbricada com a difusão de padrões de comportamento, temos um exemplo emblemático na *Didaquê*: sua porção mais antiga, composta ainda dentro do século I, dedica-se a descrever, em tom de preleção catequética dirigida ao catecúmeno, o “caminho da vida” em termos ético-morais.⁸⁰⁸

A catequese, entendida como instrução basicamente oral na fé (mas que não dispensa, como fica claro, formulações escritas), está presente nessas instâncias primitivas da prática cristã. Não importa muito a substância comunicada por essa instrução; ela será mais ético-moral ou mais dependente de conteúdos discursivos, dependendo do contexto específico. A existência nos escritos do Novo Testamento de antiquíssimas fórmulas de “confissão de fé” prenes de aramaísmos aponta para essa transmissão de enunciados que se pressentia ser necessária já em épocas recuadas: “Porque, se confessares com tua boca que Jesus é Senhor e creres em teu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo” (*Romanos* 10:9 BJ).⁸⁰⁹ A *Didaquê*, numa porção que deve datar do início do século II, já estabelecia a instrução prévia como requisito para o batismo: “Quanto ao batismo, procedam assim: Depois de ditas todas essas coisas (...)”.⁸¹⁰ No século II a prática de instrução catequética continuou, ligada sobretudo à preparação para o batismo que, desde então, passou a ser realizado na vigília da Páscoa.⁸¹¹ Na primeira metade do século III, a grande atuação eclesial do eruditíssimo Orígenes era como instrutor da escola catequética de Alexandria.

⁸⁰⁸ “Didaquê ou Instrução do Senhor para as nações, por meio dos doze apóstolos”, I-VI (pp. 343-51). Tradução. In QUINTA, Manoel (dir.), *Patrística*. São Paulo: Paulus, 2ª. edição, 1995, vol I pp. 343-60.

⁸⁰⁹ A passagem encontra-se em texto paulino, mas seu caráter de fórmula tradicional, evidenciado pelos aramaísmos de sua construção, indicam a pertença a antigas tradições da comunidade palestina. O paralelo com a confissão central de fé do judaísmo, mencionada acima (nota 25) parece claro. Para outras ocorrências de antigas fórmulas, ver *Romanos* 1:3-4; *1 Coríntios* 15:3-5; 16:22b

⁸¹⁰ “Didaquê”, VII, 1. In QUINTA, *Patrística*, vol I p. 351.

⁸¹¹ Para as fórmulas de confissão de fé, ver HINSON, E. Glenn. “O ensino cristão”. In _____ e SIEPIERSKI, Paulo (org.). *Vozes do Cristianismo Primitivo*. Tradução. São Paulo: Temática, sem data, pp. 19-34, esp. p. 24; para a prática batismal e o desenvolvimento do catecumenato, ver HINSON, “O batismo na história da Igreja primitiva”, in *ibidem* pp. 61-73; HAMMAN, A.-G. *A vida cotidiana dos primeiros*

A enorme diversidade da *oikouménē* que, a partir do século II, lentamente foi sendo permeada pela presença cristã, a par das configurações sociais específicas desse movimento religioso que, durante muito tempo, foi predominantemente urbano e típico das camadas mais pobres, explicam as feições que a catequese assumiu. Até o século VII algum tipo de instrução pré-batismal foi comum, tendo em vista que, embora se intensificassem os batismos de infantes, muitas pessoas continuavam recebendo o sacramento em idade adulta. Todavia, a predominância posterior do batismo de infantes não foi acompanhada por uma instrução “pós-batismal” nos moldes do antigo catecumenato. Isso não significa que a instrução catequética tenha desaparecido; de fato, ela sofreu modificações importantes exigidas pelos novos contextos. Foi cada vez mais confiada ao sermão; já na primeira patrística, tanto na oriental quanto na ocidental, a homilia confirmou-se como espaço para catequese. Mas a instrução assumiu também outros aspectos. Ao longo do medievo, a catequese – até então centrada na palavra, dita pelo catequista e acatada pelo catecúmeno – tornou-se cada vez mais imagética e litúrgica. Ao invés da imagem suscitada na mente do catecúmeno pelas palavras do catequista (“Existem dois caminhos: um é o caminho da vida, e o outro, o da morte”; e o catecúmeno provavelmente se via diante de uma encruzilhada, como Hércules na fábula de Pródico),⁸¹² teremos a internalização da imagem visualizada, seja nos grandes ícones da tradição bizantina, seja nos tímpanos, mosaicos, vitrais, imagens ou capitéis das igrejas e catedrais do Ocidente. Também a liturgia, apoiada num calendário que repetia com grande sensibilidade didática os principais tópicos da fé, apresentados de forma lúdica através da figura (tomada do Antigo Testamento) das *festas*, se configurava como instrumento catequético.⁸¹³

Esforços mais conceituais também podem ser encontrados, desde a preocupação especial com os “rústicos” na Alta Idade Média até a *Disputatio puerorum*, do século

cristãos (95-197). Tradução. São Paulo: Paulus, 1997, pp. 187-94. Para uma análise muito útil do universo moral das primeiras comunidades cristãs e, em especial, de sua “gramática”, ver MEEKS, Wayne A. *O mundo moral dos primeiros cristãos*. Tradução. São Paulo: Paulus, 1996, esp. pp. 114-48.

⁸¹² “Didaquê”, I, 1. In QUINTA, *Patrística*, vol I p. 343. Tomo a referência à fábula de Pródico de MEEKS, *O mundo moral dos primeiros cristãos*, p. 137.

⁸¹³ HINSON, “O ensino cristão”, pp. 29-30; ADAM, Adolf, *O ano litúrgico*. Tradução. São Paulo: Paulinas, 1979, pp. 13-56; LELOUP, Jean-Yves. *O ícone, uma escola do olhar*. Tradução. São Paulo: Editora Unesp, 2006. Para a importância da imagem no universo medieval, ver FRANCO JR., Hilário. “Modelo e imagem: o pensamento analógico medieval”. In _____. *Os Três Dedos de Adão. Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 2010, pp. 93-128.

XI, apresentada já na forma de catecismo dialogado, e o *Elucidarium siue Dialogus de summa totius christianae theologiae* de Honório de Autun (morto no século XII).⁸¹⁴ Sem dúvida a crescente importância do pensamento lógico a partir do século XII determinou uma nova ênfase na discursividade, geradora tanto de “sumas teológicas” quanto de textos catequéticos.⁸¹⁵

É neste horizonte específico que precisamos situar as preocupações erasmianas. Espalham-se pelas obras de Erasmo inúmeras referências que poderiam ilustrar o valor que ele atribuía à formação do indivíduo cristão, ou seja, à transmissão de conhecimentos capazes de fazê-lo dar sentido à sua fé e encaminhá-lo a uma vivência moral adequada. Nesse sentido considero um erro já longamente estabelecido nos estudos erasmianos o costume de se distinguir radicalmente, no humanista, entre a vivência moral da fé e a absorção de enunciados específicos. Esse equívoco derivou dos estudos sobre o humanismo erasmiano feitos no século XIX e ao longo da primeira metade do século XX: estudos importantes, que nos renderam tantos “belos livros” sobre Erasmo, mas que o enxergavam anacronicamente como precursor do racionalismo oitocentista, para o qual importava mais a ênfase moral do humanista do que sua vinculação a uma fé que possuía estrutura dogmática.⁸¹⁶ Estamos aprendendo, com dificuldade, a abrir mão desse tipo de paralelo sedutor; como homem de seu tempo, Erasmo esteve mais vinculado às crenças e dogmas de sua religião do que desejariam admitir muitos de seus leitores posteriores.

O *Enchiridion militis christiani*, já extensivamente referido nos capítulos anteriores desta investigação, representa uma das instâncias desse anseio erasmiano pela

⁸¹⁴ Para a preocupação com os “rústicos”, temos exemplo na *De correctione rusticorum* de Martinho de Braga (c. 579), que fornece indicações do tipo de preocupação que orientava a catequese desses segmentos. Ver tradução em PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. *Edificação da memória nos escritos de Martinho de Braga: Caminhos da expansão do cristianismo na Gallaecia do século VI*. Dissertação de Mestrado. Franca: Unesp, 2004, esp. pp. 93-109. Para os demais exemplos, ver AGNOLIN, *Jesuítas e Selvagens*, pp. 44-5.

⁸¹⁵ FRANCO JR., Hilário. “Modelo e imagem: o pensamento analógico medieval”, pp. 102-3. Mas ver o alerta do autor (pp. 93-4) no sentido de que o pensamento analógico ainda predominou até, pelo menos, o século XVII.

⁸¹⁶ HALKIN *et al.*, “Introduction”, p. 15 (onde temos a expressão em destaque). Esse equívoco informou ainda várias leituras feitas no século XX, como as de Febvre e Renaudet (a propósito, ver acima, pp. [Capítulo 1, entre notas 11-17]); para uma síntese que mostra claramente o erro dessa redução do cristianismo de Erasmo a uma religião onde o Cristo é apenas “doutrina moral”, ver GODIN, André. “Christ”. In LAFFONT: XC-XCII.

boa formação do fiel. Mas em grande parte nós vamos encontrar tal anseio em formulação negativa, ou seja, expresso a partir da percepção que o humanista fazia da ausência, em seu tempo, de instrução adequada na fé. No prefácio de sua paráfrase ao Evangelho de Mateus, Erasmo escreveu:

Agora há muitos quinquagenários que desconhecem os votos que fizeram no batismo, que nem imaginam, de fato, o que significam os artigos da fé, a oração do Senhor, os sacramentos da Igreja.⁸¹⁷

Para remediar isso o humanista propunha uma instrução pós-batismal mais cuidadosa e que, talvez, pudesse incluir um ato de compromisso. Posteriormente, supôs-se que a sugestão indicava menosprezo, por parte de Erasmo, dos sacramentos do batismo e da confirmação; houve quem pretendesse ver nela um apoio para o radicalismo anabatista.⁸¹⁸ O fato é que, em termos globais, a proposta feita no prefácio não dá margem para tais ilações; não se menospreza o batismo nem se coloca em discussão o crisma, com a validade do sacramento ministrado na infância permanecendo o tempo todo implícita. Para nossas finalidades no momento, o que interessa é notarmos a deficiência que Erasmo observava na vivência eclesial de sua época: as pessoas frequentavam a missa, recebiam os sacramentos, mas desconheciam o que tudo isso significava.

Essa situação e suas consequências aparecem descritas com grande clareza num trecho de uma das últimas obras escritas por Erasmo, o longo tratado sobre a pregação chamado *Ecclesiastae siue de ratione concionandi libri quatuor* (ou *Ecclesiastes siue*

⁸¹⁷ “Nunc multi sunt quinquagenarij, qui nesciant quid uouerint in baptismo: qui ne somniarint quidem, quid sibi uelint articuli fidei, quid precatio dominica, quid Ecclesiae sacramenta” ERASMO, “Des. Erasmus Roterodamus Pio Lectori” (“Epístola ao Piedoso Leitor”, 1522), in _____. *In evangelium Matthaei paraphrasis*. Leiden: Seb. Gryphium, 1544, p. 20. Para a proposta de fazer os batizados na infância acompanharem os sermões (“concionibus adesse”) e serem, depois, examinados por homens probos (“a probis uiris”) quanto àquilo que ensinou o sacerdote (“quae docuit sacerdos”), de forma que tivessem conhecimento dos compromissos feitos em seu nome no batismo (“quod susceptores illorum nomine polliciti sunt in baptismo”), ver *ibidem*, pp. 18-9.

⁸¹⁸ FRIESEN, Abraham. *Erasmus, the Anabaptists, and the Great Commission*. Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1998. Williams, que procura também mapear a presença de elementos do humanismo erasmiano nos ideários da “reforma radical”, é mais cuidadoso. Ver WILLIAMS, George H. *La Reforma Radical*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 21-8.

concionator euangelicus), publicada por Froben em agosto de 1535.⁸¹⁹ Discutindo as funções do sacerdote, Erasmo afirma:

O ensinamento deve incluir tanto a sã doutrina quanto a admoestação, a repreensão, a consolação e a refutação dos que ladram contra a verdade evangélica. Até um leigo batiza; por sua vez o povo pode orar em lugar do sacerdote; a administração dos restantes sacramentos não é difícil. Mas cumprir a tarefa de ensinar é tanto mais difícil quanto muito mais bela, o que fica evidente por sua utilidade. O sacerdote nem sempre batiza, nem sempre unge ou absolve, mas a tarefa do ensino, sem a qual as outras são inúteis, é perpétua. Pois de que serve aos adultos terem sido batizados, se não foram ensinados pelo catequista que força tem o batismo, quais coisas importa crer, de que modo edificar o compromisso de uma vida cristã? De que serve tomar o corpo e o sangue do Senhor, se não aprenderam de que modo o sacramento foi instituído, o que realiza em nós, com que fé, com que pureza deveria ser tomado?⁸²⁰

A preocupação de base, como fica evidente, é com a falta de compreensão das realidades envolvidas na participação dos sacramentos e de como essas realidades cooperam na edificação do “compromisso de uma vida cristã” (expressão emblemática, porque sinaliza elemento característico da perspectiva erasmiana: a importância da correspondência entre fé e vida). A função de ensinar aparece como aquilo que dá sentido, e não realidade, aos sacramentos. É preciso atentar aqui para o detalhe, caso

⁸¹⁹ ERASMO, *Ecclesiastae siue de ratione concionandi libri quatuor*. Basileae: Officina Frobeniana, 1535. Este é o título que consta do frontispício (literalmente, “Os pregadores ou quatro livros sobre o método pelo qual se deve pregar”); o título *Ecclesiastes siue concionator euangelicus* (“Ecclesiastes ou o pregador evangélico”) aparece como cabeçalho na primeira página do texto (p. 1), logo após a carta dedicatória (pp. a²-a^{3v}), com o subtítulo “De dignitate, puritate, prudentia, caeterisque uirtutibus Ecclesiastae” (“Sobre a dignidade, pureza, prudência e outras virtudes dos Pregadores”). “Ecclesiastes” é termo grego empregado, na Septuaginta, para traduzir o hebraico *Qohelet*, o “pregador” ou aquele que se dirige à *qahal* (“congregação”, “assembleia”; grego *ekklesia*). O substantivo latino *ecclesia*, cunhado a partir do vocábulo grego e presente na literatura (em Plínio, *Ep* X, 110, 1) e em inscrições do período clássico (ver *OLD*: 584), corresponde à forma substantivada do verbo *concio* (ou *concio*, de larga atestação), cujo sentido próprio é “chamar, reunir” e que veio a designar as assembleias públicas (assim, *concionator* é em primeiro lugar quem se dirige a essas assembléias). Mas o sentido figurado também será importante para nossa análise: *conciare* pode significar “agitar violentamente, concitar, sublevar”. Ver *OLD*: 386-7; *LS*: 509.

⁸²⁰ “Docendi uox complectitur & doctrinam sanam, & admonitionem, & increpationem, & consolationem, & redargutionem oblatrantium Euangelicae ueritati. Baptizat & laicus, orat uicissim pro sacerdote populus, non difficilis est reliquorum sacramentorum administratio: at docendi munus implere, ut longe difficillimum est, ita idem est longe pulcherrimum, quippe cuius utilitas latissime pateat. Non semper tingit, non semper ungit aut absoluit sacerdos, sed docendi munus perpetuum est, sine quo caetera sunt inutilis. Quid enim prodest adultis tinctos esse, nisi per catechistam docti fuerint, quam uim habeat baptismus, quid oporteat credere, quomodo iuxta professionem Christianam uitam instituere? Quid prodest sumptio corporis et sanguinis dominici, nisi didicerint, quomodo sacramentum hoc institutum, quid in nobis efficiat, qua fide, quaque puritate debeat sumi?” ERASMO, *Ecclesiastae*, p. 82 (ver *LB* V: 815D).

contrário as afirmações erasmianas soarão ambíguas (e essa ambiguidade explica muito das apropriações de seu pensamento feitas posteriormente). Erasmo maximiza a tarefa do ensino (“a tarefa de ensinar é tanto mais difícil quanto muito mais bela”) e sua importância (“tarefa [...] sem a qual as outras são inúteis”). A afirmação é forte, visto que a teologia católica definia tradicionalmente a virtude do sacramento como residindo no poder de Deus que opera no próprio sacramento (*ex opere operato*, “pelo próprio fato de a ação ser realizada”), não dependendo de justiça por parte do fiel ou do celebrante.⁸²¹ Mas a sequência nos mostra que, para o humanista, a realidade do sacramento não depende da consciência despertada pela instrução: o cristão ignorante não deixa de experimentar o sacramento, apenas não sabe o que este “realiza em nós” (“*quid in nobis efficiat*”). O caráter inclusivo desse “in nobis” (“em nós”) mostra que a realidade não é posta em dúvida pela falta de compreensão, mas fica evidente que a edificação de uma vida piedosa (“*iuxta professionem Christianam uitam instituere*”) resta comprometida pela lacuna conceptual.

A mesma lógica – não se nega a validade dos sacramentos, mas se considera que uma vivência plena da fé deve incluir o conhecimento dos seus efeitos – transparece num trecho significativo que, à semelhança do destacado acima, integra também o Livro I do *Ecclesiastae*. Erasmo compara a dignidade do rei com a dignidade do sacerdote, concluindo que este (não somente o bispo, mas mesmo um pároco de aldeia) está revestido de uma dignidade incomparavelmente maior. Obviamente, ambos os ofícios possuem suas próprias esferas, mas o caráter eterno das atribuições do sacerdote determina sua prioridade.⁸²² Ao descrevê-las, nessa comparação, Erasmo deixa claro que não vê os sacramentos em oposição à pregação:

O que concede a liberalidade régia? Estipêndios, bens, títulos honoríficos, tudo coisas efêmeras e expostas às zombarias da fortuna. O que concede o pregador? Através dos sacramentos da Igreja ministra a graça divina, pelo batismo faz dos filhos do inferno herdeiros do reino celeste; pela sagrada unção aduz vigor à alma contra a força do demônio; pela sagrada Eucaristia tanto une os homens entre si como os mesmos são levados à concórdia com Deus, e depressa são feitos um com

⁸²¹ Assim AQUINO, Tomás de. *Summa Theologica*, III, q. 68, a. 8, c. Tomo a referência do *Catecismo da Igreja Católica*. Edição Típica Vaticana. Tradução. São Paulo: Loyola, 2000 (Libreria Editrice Vaticana, 1997), parágrafo 1128 (pp. 317-8).

⁸²² “Em suma, seja o que for que cai como próprio do cuidado real, é terreno e temporário; mas o sacerdote trata do que é divino, do que é celeste, do que é eterno.” (“In summa, terrenum ac temporarium est quicquid proprie cadit sub curam regiam; at diuinum est, coeleste est, aeternum est, quod tractat sacerdos”). ERASMO, *Ecclesiastae*, p. 68.

ele; pelo sacramento da penitência dos mortos recupera vivos, dos escravos recupera libertos. Finalmente, com esforço extrai diariamente das Escrituras saudáveis manjares de doutrinas pelas quais as almas são nutridas e revigoradas, produz o vinho espiritual que verdadeiramente alegra o coração, obtém o remédio pelo qual são sanadas as verdadeiramente letais doenças da mente, produz antídotos contra a eficácia dos venenos da antiga serpente.⁸²³

Na ordem de exposição dos bens fornecidos pelo pregador, e que contrastam com a instabilidade dos bens proporcionados pelo rei, o primeiro lugar é ocupado pelos sacramentos. A pregação, caracterizada pelo esforço diuturno de extrair das Escrituras as doutrinas que conduzem à vida (referidas através de metáforas derivadas dos campos da alimentação e da medicina), aparece somente depois, introduzida por um “finalmente” (“*denique*”). A intenção me parece clara: a ênfase erasmiana no ensino não pretendia deslocar a importância concedida pela tradição aos sacramentos, mas tinha como objetivo possibilitar aos cristãos obter mais fruto da vivência eclesial através da consciência do significado dos bens espirituais que, de fato, já os enriqueciam.⁸²⁴

Uma compreensão minimamente justa das ideias de Erasmo exige que levemos em conta, aqui, o fato de que ele escreve mormente como um retórico e, como tal, inclina sempre seus argumentos na direção do objetivo principal de seu discurso. No caso do *Ecclesiastae* esse objetivo é encarecer a pregação e a contribuição fundamental que ela, enquanto lugar efetivo de catequese, pode fornecer à vivência da fé. Similarmente, em outros momentos sua preocupação girou em torno da valorização do elemento interior da fé, que corria eventualmente o risco de ser negligenciado diante da mera observância de exterioridades. Em ambos os casos ele não pretendia opor pregação e sacramentos ou piedade interior e cerimônias. A presença do elemento retórico obriga-nos a sempre relativizar o acento enfático colocado sobre as afirmações,

⁸²³ “Regia liberalitas quid donat? Stipendia, census, titulos honorificos, fluxa omnia, & fortunae ludibria exposita. Quid Ecclesiastes? Per ecclesiae sacramenta subministrat coelestem gratiam, per baptismum ex filij gehenae facit haeredes regni coelestis; per sacram unctionem addit animo robur aduersus uim daemonum; per sacram Eucharistiam, & homines inter sese, & eosdem concordia conglutinans deo copulat, ut iam unum cum illo fiat; per poenitentiae sacramentum e mortuis reddit uiuos, e seruis liberos. Denique e poenu scripturarum quotidie depromit escas doctrinae salutaris, quibus saginantur & uegetantur animae, profert uinum spirituale quod uere exhilarat cor, profert medicinam, qua sanantur morbi mentium uere letales, profert antidota aduersus uetusti serpentis uenenum efficacia.” ERASMO, *Ecclesiastae*, p. 68.

⁸²⁴ O cuidado de Erasmo em frisar que suas posições não significam a desvalorização dos sacramentos já foi ressaltado por mim em outro contexto, onde me expressei contrariamente à hipótese de que textos mais recentes como o *De sarcienda*, a *Praeparatio ad mortem* e o *Ecclesiastae* representariam uma guinada “tradicional” no pensamento do humanista. Ver acima, pp. 61-2.

considerando-as dentro de seu objetivo imediato e evitando a tentação de sistematizá-las em demasia.

Conhecer a fé cristã não apenas em termos de compromisso moral, de piedade “prática”, mas também em termos de um conteúdo enunciativo definido, era portanto um dos objetivos da pedagogia erasmiana. Tendo em vista a maneira como a *respublica christiana* se configurava, com profunda intersecção entre as esferas civil e religiosa, fica evidente que esse anseio erasmiano não dizia respeito apenas à religião; formar o cristão era, para ele, formar também o cidadão. Como já ficou evidenciado em nossa análise da *Institutio principis christiani*, para o humanista era o caráter profundamente cristão que habilitava para o exercício das prerrogativas cívicas, com a distinção de papéis entre príncipes e cidadãos sendo, aqui, meramente funcional. Que a preocupação é pedagógica resulta claro de toda essa ênfase no ato de ensinar, ainda que um humanismo erasmiano ocupado com a transmissão de “doutrinas” talvez espante os que se habituaram a lê-lo na chave da religiosidade moralista. Mesmo a crítica que Erasmo fez à abordagem escolástica, que ele reputava inadequada por não estimular devidamente a piedade, não significou uma recusa aos conteúdos intelectuais da fé; discutiremos mais adiante tanto essas ressalvas em relação à escolástica quanto a proposta, especificamente erasmiana, de uma *minima dogmata*, uma suma dogmática reduzida ao mínimo essencial. Importava deixar claro, por enquanto, a presença dessa preocupação pedagógica que era, em si mesma, catequética; e que, nessa condição, ligava-se a uma característica estrutural, de longa duração na história da fé cristã.

4.3 A catequese erasmiana entre *rhetorica* e *doctrina*

A catequese geralmente não é associada ao humanismo erasmiano; mas faz parte dele, na exata medida em que a instrução na fé se revela como um dos elementos mais importantes na configuração da perspectiva de Erasmo. No *Ecclesiastae* apenas temos sistematizada, em alguma medida, uma preocupação que se encontrava espalhada pela obra erasmiana: fornecer ao rebanho educação cristã é uma das prioridades do sacerdote, entendido como *catechista*, como responsável pelo doutrinação.

Para compreendermos adequadamente esse objetivo, pouco considerado, do humanismo erasmiano, precisamos levar em consideração dois elementos que lhe são

constitutivos: a noção de *rhetorica*, instrumento indispensável, segundo Erasmo, para a realização da atividade catequética, e a maneira pela qual o humanista entendia a *doctrina christiana*.

O objetivo da retórica assentava-se na pretensão de mover os afetos dos seres humanos, pela via do discurso, na direção pretendida pelo orador. Sua importância na constituição da vida civil no mundo clássico é claramente perceptível: era a capacidade de se fazer ouvir que determinava, em certa medida, a participação efetiva do cidadão nos assuntos da *polis*; obviamente essa participação dependia também de outros aspectos, mas as habilidades retóricas desempenhavam um papel importante no conjunto. Ao mesmo tempo, as sociedades greco-latinas viam um valor extremo na palavra pronunciada, que não apenas possibilitava os discursos públicos e a vida cotidiana, mas organizava a própria vida intelectual na medida em que a leitura era, fundamentalmente, feita em voz alta.⁸²⁵ O aluno era previamente instruído pelo gramático, cujas preocupações giravam em torno da explicação dos autores (*poetarum enarratio*), do treinamento nas artes da escrita e da instrução na “arte de falar corretamente” (*ars bene loquendi*); a seguir era confiado ao retor, cuja preocupação básica era capacitá-lo a persuadir (*ars bene dicendi*, “arte do bem dizer”).⁸²⁶

Como *ars* específica (no sentido latino de habilidade adquirida pelo estudo e pela prática), a retórica constituía-se de três partes, que correspondiam aos diferentes objetivos do discurso: *delectare* (deleitar), *docere* (ensinar, comunicar determinados conteúdos) e *mouere* (mover a vontade).⁸²⁷ “Dizia bem”, falava com eloquência, quem equilibrava esses elementos de forma justa. Obviamente, o próprio sentido civil do uso da retórica determinava a preeminência do *mouere*: esperava-se que o orador convencesse sua plateia e a levasse às decisões julgadas convenientes. Mas uma sociedade que atribuíra tal valor ao discurso via-o também como instrumento de prazer, o que motivava a existência de relações bastante íntimas entre o *mouere* e o *delectare*. O discurso era o resultado da presença proporcional dessas três partes constitutivas.

⁸²⁵ KENNEDY, G. A. “An estimate of Quintilian”. *American Journal of Philology* 83 (1962): 130-146, aqui p. 145; _____. *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill: University of Carolina Press, 1980.

⁸²⁶ PEREIRA, Marcos Aurelio. *Quintiliano Gramático: O papel do mestre de Gramática na Institutio Oratoria*. São Paulo: Humanitas, 2000, pp. 37-60, esp. pp. 50-2.

⁸²⁷ CHOMARAT, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, vol. II p. 1081; MÉNAGER, Daniel. “Rhétorique”. In LAFFONT: CCXVIII-CCXX, esp. p. CCXIX; PEREIRA, *Quintiliano Gramático*, p. 50.

Durante o medievo a retórica integrou o conjunto das “sete artes liberais”; já na lista fornecida por Isidoro de Sevilha em seu *Etimologias* ela ocupava o segundo lugar (logo após a Gramática, definida como “ciência do falar”) e dizia respeito ao “amor à elegância e à riqueza de expressão, sobretudo nas questões civis”. Seu papel, no entanto, foi obscurecido no medievo tardio pela crescente importância obtida pela terceira das artes liberais, a dialética (“cognominada lógica, que separa o verdadeiro do falso por meio de sutilíssimas disputas”, no dizer de Isidoro).⁸²⁸ Essa tensão foi estimulada pela crescente valorização da lógica que caracterizou a sociedade ocidental a partir do século XII e que, manifesta em vários segmentos da vida cultural, ajudou a preparar o cenário para o debate entre escolásticos e retóricos que caracterizou o Renascimento.

Como já foi observado acima, a participação de Petrarca foi fundamental para a revivescência da retórica a partir do século XIV. No humanismo petrarquiano, seu papel era sobretudo o de incendiar o coração, movendo a vontade na direção da virtude. Pesquisas recentes mostraram a necessidade de relativizar essa oposição, que já foi absoluta, entre escolásticos e humanistas, ajudando-nos a mapear os interesses e as lutas pelo poder que se esconderam, inúmeras vezes, por trás dos argumentos empregados no debate.⁸²⁹ Além disso, a rejeição humanista da dialética escolástica não se deu num vácuo; a distinção possibilitada pelo tomismo entre piedade e conhecimento teológico foi primeiramente questionada pelo reflorescimento do pensamento agostiniano ao longo do século XIV (no quarto livro de seu *De doctrina christiana* Agostinho enfatizava a retórica como instrumento para o ensino da doutrina), depois pelas ênfases de místicos do século XIV como Eckhart e de teólogos do século seguinte como Jean Gerson.⁸³⁰

Dos aspectos da arte retórica absorvidos pelo humanismo erasmiano, dois receberam ênfase especial: a *prudentia* e o *mouere*. A *prudentia* determinava o conhecimento prévio do auditório, a fim de que o conteúdo do discurso fosse

⁸²⁸ Isidoro de Sevilha, *Originum libri* (“Etimologias”), I, ii, 1-3. Cito a partir de PEREIRA, *Quintiliano Gramático*, p. 49.

⁸²⁹ Assim RUMMEL, Erika. *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*. Cambridge: Harvard University Press, 1998; KRISTELLER, Paul Oskar. *Renaissance Thought and its Origins*. New York: Columbia University Press, 1979; BOUWSMA, William J. *A Usable Past: Essays in European Cultural History*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1990.

⁸³⁰ TRACY, James D. *Erasmus of the Low Countries*. Berkeley: University of California Press, 1996, pp. 55-6; TILICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. Tradução. São Paulo: ASTE, 2ª. edição, 2000, pp. 205-6.

adequadamente adaptado. Embutia certa medida de dissimulação, visto que os mesmos conteúdos não se prestavam de forma igual a públicos diferentes; nesse sentido, Erasmo distinguia a mentira procedente do desejo de enganar (*malitia*) daquela oriunda da ignorância (*stultitia*) ou da intenção, para ele justificável, de “acomodar-se” ao auditório, ou seja, de protegê-lo falando-lhe apenas o que ele teria capacidade de ouvir.⁸³¹ Comentando, nas anotações que produziu para sua edição do Novo Testamento (1516), o discurso que Paulo teria feito em Atenas (Atos 17:22-23), Erasmo estribou-se na autoridade de Jerônimo para qualificar de “astúcia piedosa” o comportamento do apóstolo, que teria suavizado a idolatria dos gregos em seu discurso, chegando a referir-se a uma inscrição que originalmente dizia: “Aos deuses da Ásia, da Europa e da África, deuses estranhos e desconhecidos” como se dissesse apenas “ao deus desconhecido”.⁸³² De acordo com Erasmo, Paulo “de ‘deuses desconhecidos’ fez ‘deus desconhecido’ e omitiu a menção aos outros”⁸³³. Essa “astúcia piedosa” servia aos interesses da pregação e Erasmo a recomendou com a seguinte observação: “Pois isto era fazer-se tudo para com todos, a fim de ganhar a todos”.⁸³⁴ De igual modo Pedro, nos sermões que abrem o livro dos Atos dos Apóstolos, teria omitido qualquer menção à divindade de Cristo para não ofender a consciência de seu auditório judaico.⁸³⁵ A *prudentia* encontra-se, assim, na origem da *dissimulatio* erasmiana como sinal de caridade para com o auditório.⁸³⁶

⁸³¹ CHOMARAT, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, vol. II p. 1118.

⁸³² “Titulus enim sic habebat autore, quem modo citavi Hieronymo, Dijs Asiae, et Europae, et Africae, dijs ignotis et peregrinis”. ERASMO, *NI*: 393.

⁸³³ “Ex dijs ignotis deum fecit ignotum, et mentionem caeterorum omisit”. *NI*: 393.

⁸³⁴ “Hoc enim erat fieri omnia omnibus, ut omnes lucrifaceret”. *NI*: 393.

⁸³⁵ ERASMO, “Ep 1202 a Justus Jonas” (10/5/1521). In *CWE* 8: 201-11.

⁸³⁶ Obviamente, a totalidade da *dissimulatio* erasmiana não cabe nessa definição estreita. Ela foi recurso principalmente literário cuja finalidade era proteger as *bonae literae* dos ataques de seus “inimigos”; no limite, tinha também a intenção de proteger o próprio Erasmo. Sobre o tema, amplo, da *dissimulatio* nos inícios da época moderna, ver SNYDER, Jon R. *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2009; ZAGORIN, Perez. *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990; JOHNSON, James H. *Venice incognito: masks in the serene republic*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2011; BAKOS, Adrianna E. “‘Qui nescit dissimulare, nescit regnare’: Louis XI and *Raison d’État* during the Reign of Louis XIII”. *Journal of the History of Ideas*, 52 (1991): 399-416. Para a dissimulação como estratégia de sobrevivência entre os dissidentes religiosos de meados do século XVI, ver CANTIMORI, Delio. “El círculo de Juan de Valdés y los demás grupos evangélicos”. In _____. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Tradução. Barcelona: Ediciones Península, 1984, pp. 203-12, esp. pp. 209-10; _____, “Los hereges del movimiento italiano de Reforma”. In *ibidem*, pp. 213-23, esp. pp. 216-7; _____, “Humanismo y religiones en el Renacimiento”. In *ibidem*, pp. 269-305, esp. pp. 285-9; Williams, George H. *La Reforma Radical*, pp. 9, 386-91, 643-6, 663-70.

Na dialética, todavia, não existia preocupação com o auditório; as demonstrações racionais sobre as quais a dialética se apoiava seriam de caráter universal e, portanto, a resistência a elas indicaria no mais das vezes uma vontade corrompida. De igual modo a dialética falhava no encargo de mover os afetos, visto que sua preocupação primordial era o convencimento racional.⁸³⁷ Daí a atenção que o humanismo erasmiano dava ao *mouere*.

Para Chomarat, Erasmo via na dialética, dado seu caráter demasiadamente centrado na disputa, o risco potencial de uma perene alimentação de conflitos, o que se tornava ameaçador para a caridade cristã. Se os escolásticos haviam introduzido a dialética no coração da teologia, Erasmo pretendia instalar ali a retórica.⁸³⁸ Mas Chomarat enxerga essa oposição em cores demasiado fortes ao afirmar que Erasmo, desejando colocar o *mouere* acima do *docere*, pretendia persuadir, mais do que demonstrar.⁸³⁹ As observações que já transcrevi acima, retiradas do *Ecclesiastae*, ressaltam a preocupação com a transmissão de determinados conteúdos discursivos; para Erasmo, mover a vontade era imprescindível, mas isso só poderia ocorrer efetivamente a partir da absorção desses conteúdos. Nesse sentido é importante lembrar que a tarefa retórica dependia do equilíbrio entre as três partes constitutivas dessa arte. Erasmo rejeitava a ênfase dirigida exclusivamente ao *delectare* (ou seja, os discursos rebuscados, de caráter literário mas desprovidos de força religiosa) e aquela centrada apenas no *mouere* (como os sermões intensamente apelativos nos quais os frades mendicantes eram especialistas), tanto quanto rejeitava a preocupação escolástica voltada exclusivamente para o *docere*.⁸⁴⁰ Para que a vontade pudesse ser corretamente movida, o conhecimento não era item dispensável.

⁸³⁷ CHOMARAT, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, vol. II pp. 1122-3.

⁸³⁸ CHOMARAT, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, vol. II pp. 1123-6.

⁸³⁹ CHOMARAT, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, vol. II pp. 1128.

⁸⁴⁰ Para a rejeição do rebuscamento literário de fraco conteúdo religioso, ver as ponderações de Erasmo no “Ciceronianus”, in *CWE* 28: 384-6. Para a rejeição dos sermões apelativos, ver CHOMARAT, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, vol. II pp. 1087-8; ERASMO, *Ecclesiastae*, p. 265 (condenam-se os exageros na descrição da paixão de Cristo e a utilização de gestos teatrais destinados a mover as emoções dos expectadores). Para o uso de expedientes apelativos nas pregações quinhentistas, ver O’MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Tradução. São Leopoldo/Bauru: Unisinos/Edusc, 2004, p. 154; também PROSPERI, Adriano. “O missionário”. In VILLARI, Rosario. *O homem barroco*. Lisboa: Presença, 1995, pp. 145-71, esp. pp. 168-9, descreve prática semelhante no contexto do século XVII.

Isto nos coloca diante do lugar ocupado, efetivamente, pela *doctrina* na perspectiva retórico-catequética do humanismo erasmiano. Superada a noção de que o humanista se preocupava apenas com o encorajamento na direção de uma vida moralmente correta sem dar atenção ao elemento enunciativo, precisamos sondar qual o valor específico atribuído por ele ao conhecimento doutrinário.

Já sinalizamos acima que, para Erasmo, era absurdo considerar a doutrina como algo dissociado da vida; tanto é assim que, na carta a Paul Volz, ele escrevia sobre a necessidade de ganhar o mundo para a “vida cristã” (*ad Christianam uitam*), evitando termos como *doctrina* (“doutrina”) ou mesmo *fides* (“fé”) e frisando que as disputas conceituais dos escolásticos se prestavam pouquíssimo para a vivência efetiva da piedade.⁸⁴¹

Contra uma herança escolástica que afirmava a cisão entre doutrina e vida e tendia a considerar a fé como matéria de exclusiva concordância intelectual, o humanismo erasmiano insistia no caráter indissociável da relação entre ambas. “A primeira coisa é saber o que Cristo ensinou, a segunda é observar”, de forma que “ninguém se pode considerar cristão porque discute [...] os ‘instantes’, as ‘relações’, as ‘quididades’, as ‘formalidades’, mas porque guarda e exprime o que Cristo ensinou e fez”.⁸⁴² O trecho, levemente irônico ao fazer referência a vocábulos caros aos escolásticos, sublinha que é no nexos com a vida que a fé se evidencia. Não se trata de uma recusa ao labor escolástico, mas antes de crítica a toda tentativa de relacionar a fé à posse de determinado conhecimento teológico e não a uma atitude de abertura para a mensagem evangélica que se concretiza na prática.

Ao lado dessa característica devemos situar outra: a percepção que Erasmo tinha da natureza histórica das doutrinas cristãs. Sua aguçada sensibilidade histórica

⁸⁴¹ ERASMO, “Epistola ad Paulum Volsium”, in *Enchiridion*, p. A⁵-A^{6v}. Ver acima, p. [Capítulo 3, c. nota 180].

⁸⁴² “Primum autem est scire quid docuerit, proximum est perstare. Neque enim ob id opinor, quisquam sibi Christianus esse uideatur, si spinosa, molestaque uerborum perplexitate, de instantibus, de relationibus, de quidditatibus ac formalitatibus disputet, sed si quod Christus docuit & exhibuit, id teneat exprimatque.” ERASMO, “Paraclesis ad Lectorem Pium” (“Exortação ao Piedoso Leitor”). *NI*: fl. aaa^{3v}-bbb¹, aqui fl. aaa^{6r}. *Perstare* significa literalmente “permanecer”; no contexto, tem o sentido de permanecer nos ensinamentos de Cristo, ou seja, de observá-los; na construção erasmiana o termo faz par com *teneat* (inf. *tenere*, “guardar”). “Quiddidade” traduz *quidditas*, termo de grande importância na filosofia escolástica; é uma substantivação do interrogativo “quid est?” (“quem [ou o quê] é?”). Ver a propósito FERRATER MORA, J. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2ª. edição, 2004, tomo IV pp. 2433-4.

capacitava-o a perceber as modificações surgidas tanto nas expressões litúrgicas e comunitárias da fé como na elaboração doutrinal propriamente dita. Consciente dos limites da própria noção de retorno à *fons fidei*, ele percebia que a Igreja não compreendera tudo logo de início e que, portanto, não seria apropriado basear-se no Novo Testamento para a elaboração de qualquer padrão não modificável: as novas situações existentes no mundo hodierno pediam respostas novas.⁸⁴³

A relativização histórica do conteúdo doutrinário conduzia a outro elemento que, unido aos demais, dava forma efetiva à concepção erasmiana de *doctrina*: se a própria Igreja durante vários séculos não utilizou a palavra “transubstanciação” para descrever o mistério eucarístico, bastando-lhe reconhecer unanimemente que o corpo de Cristo encontrava-se presente no sacramento, seria preciso discernir qual era o *coração* da doutrina e priorizar em torno desse núcleo a concordância, ao invés de discutir seus aspectos mais exteriores, sua elaboração discursiva. Num texto de 1533 no qual questionava os abusos em torno da devoção eucarística, Erasmo perguntou candidamente: “Se o Cristo está totalmente presente na Eucaristia, por que não se deveria adorá-lo?”⁸⁴⁴ Percebe-se que a preocupação do humanista estava em não perder de vista o caráter central da doutrina – a presença de Cristo no sacramento – por causa dos detalhamentos dogmáticos que, de resto, só se processaram paulatinamente. A Igreja sobreviveu durante séculos sem definir a exata natureza da presença de Cristo no sacramento, mas não teria sobrevivido sem o próprio sacramento; esta perspectiva nos mostra como, na mente de Erasmo, a necessidade de conhecer o cerne da afirmação doutrinária, necessidade que motivou suas observações acima consideradas a propósito da oportunidade de uma percepção mais acurada do significado dos sacramentos, convivia com o reconhecimento das limitações intrínsecas das formulações humanas sobre a fé. No fundo desse reconhecimento repousava a convicção de que mente e linguagem humanas são incapazes de penetrar as profundezas do mistério divino.⁸⁴⁵ Nesse sentido, o humanismo erasmiano afastava-se das pretensões clarificadoras da teologia tomista e de seus desenvolvimentos escolásticos.

⁸⁴³ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 113-5.

⁸⁴⁴ “Si in Eucharistia totus est Christus, quid non est adorandus?” ERASMO, *De sarcienda Ecclesiae concordia*. Basileae: Ex Officina Frobeniana, 1533, p. 107.

⁸⁴⁵ CHOMARAT, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, vol. II p. 1131 (com citação da *Ep* 1333).

Erasmus situava-se, de fato, numa importantíssima encruzilhada em termos de transformação mental. Toda a teologia sacramental católica desenvolvera-se à sombra de um modo fundamentalmente analógico de se compreender a vida, muito mais preocupado com as semelhanças do que com a exatidão. Tomemos como exemplo o sacramento eucarístico. A Eucaristia era entendida, analogicamente, em termos metonímicos: o todo (o Cristo inteiro, corpo e sangue) encontra-se presente na parte (a hóstia), por mínima que seja.⁸⁴⁶ Operando no nível analógico, o cristianismo medieval não sentiu necessidade de definir “logicamente” o mistério eucarístico; quando o fez, finalmente, foi sob o influxo da maré que, lentamente, começava a instalar na Igreja (e na vida mental do Ocidente) o pensamento lógico. Ao enunciar em termos aristotélicos a doutrina eucarística, recorrendo às categorias de “substância” e “acidente” para explicar a transformação da hóstia em Cristo sem mudança aparente, a teologia católica vazou em moldes lógicos uma percepção religiosa fundamentalmente analógica. Obtendo estatuto doutrinal pleno por volta do século XIII, a doutrina da transubstanciação representou a tentativa de se explicar logicamente uma relação, traçada analogicamente, pela qual de há muito se afirmava a presença real de Cristo no sacramento. Ao fazê-lo em termos precisos, a doutrina expôs o flanco a críticas que lhe seriam dirigidas especialmente a partir do século XVI e que questionariam, também em termos lógicos, exatamente a possibilidade dessa presença real.⁸⁴⁷

Por sua vez, era nesse momento de ascensão da perspectiva lógica que nosso humanista se situava. Sua preocupação com a catequese foi expressa em termos de uma defesa do discurso; suas acusações, frequentes, contra determinadas devoções praticadas pelo vulgo também partiam dessa perspectiva encarecedora da enunciação de conteúdos conceituais. Todavia, Erasmo intuía os perigos representados pela atitude excessivamente lógica e percebia que a discordância em torno de determinadas formulações poderia prejudicar a recepção da própria realidade religiosa. Percebe-se nele o duplo movimento de preservação do patrimônio doutrinal do alto medievo, não

⁸⁴⁶ FRANCO JR., “Modelo e imagem”, pp. 97, 114-5.

⁸⁴⁷ LESTRINGANT, Frank. *Une sainte horreur – ou le voyage en Eucharistie: XVI^e – XVIII^e siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996. Obviamente a doutrina eucarística experimentou desenvolvimentos complexos antes da formulação da doutrina da transubstanciação; esta corresponde, de fato, ao corolário de um processo controverso cujo início remonta ao século IX. Mas o fundamental, para entendermos a perspectiva de Erasmo, é compreender que antes dessa controvérsia havia pouca preocupação em definir mais especificamente o mistério e que a definição dogmática, quando finalmente veio, correspondeu a uma distinta abordagem do ponto de vista mental.

tão claro mas marcado por grande medida de consenso, e de apego a uma atitude lógica que, junto com maior clareza quanto aos conteúdos da fé, poderia conduzir a um relativo estreitamento, visto que quanto mais claro o enunciado, menores as licenças para divergir e, conseqüentemente, maiores as chances de dissidência. Sua postura pode ser definida como ambígua, mas trata-se de uma ambiguidade à qual ele foi obrigado pelas circunstâncias de uma religião milenar que experimentava uma complicadíssima mudança de paradigma.

O conceito erasmiano de *doctrina*, portanto, partia da ligação insuperável entre doutrina e vida, reconhecia o caráter histórico das formulações doutrinárias e, justamente por isto, entendia a necessidade de discernir entre o coração da doutrina (a própria realidade para a qual ela aponta) e suas formulações. Ficava implícita, assim, a possibilidade de certa flexibilização, quando se tratava de aspectos secundários. Retomando nosso exemplo para maior clareza, seria inadmissível questionar a presença de Cristo no sacramento eucarístico (aqui o cerne doutrinário), mas não a discussão da forma específica pela qual essa presença se realizava (aqui o aspecto secundário e sujeito à variação histórica). Isto nos conduz ao último aspecto a ser observado neste particular: a defesa que Erasmo fez de uma “*minima dogmata*”.

Como já observamos, no *Conuiuium religiosum* e na *Paraclesis* Erasmo defendeu o direito dos leigos à “conversação religiosa”.⁸⁴⁸ Por que tais temas seriam vedados a eles e confiados apenas aos teólogos, uma vez que todos foram selados pelo mesmo batismo? Essa ênfase evidenciava uma instância onde a *doctrina* encontrava plenamente seu lugar junto ao povo “comum”: edificar-se mutuamente na fé mediante o aprofundamento na doutrina cristã seria um direito de todos os que professam a fé em Jesus. Ora, isso subentende, como é óbvio, a instrução prévia, visto que ninguém fala de coisas que desconhece. Mas o trabalho de “definir” a doutrina não é função leiga, uma vez que pressupõe uma série de competências específicas; o alerta feito no *Conuiuium* deixa claro que o limite intransponível para o leigo é aquele que vai da conversa piedosa sobre doutrina à formulação, considerada leviana pela própria ausência dessas competências.⁸⁴⁹ O humanismo erasmiano não se opunha à tarefa de definição

⁸⁴⁸ ERASMO, “Paraclesis ad Lectorem Pium”, in *NI*: fl. aaa^{4v} - aaa^{5r}; _____. “Conuiuium religiosum”, in *ASD* I, 3: 231-66, aqui p. 242.

⁸⁴⁹ Ver minhas considerações acima, p. 87 nota 165. O povo comum deve “absit definiendi temeritas” (“abster-se da temeridade de produzir definições”), *ASD* I, 3: 242.

dogmática, pela razão muito simples de que sem esse trabalho não existiria conteúdo a respeito do qual crer. Mas como deveria se processar, no entender de Erasmo, essa tarefa?

Já respondemos em parte a essa pergunta. Havia que considerar a distância entre o coração da doutrina e as possibilidades históricas de sua formulação. Era preciso cuidado para que a excessiva atenção ao trabalho definidor não se tornasse obstáculo para o real significado da doutrina: a edificação da vida cristã. A maneira de evitar esse risco era dupla. De um lado, o teólogo deveria, ele mesmo, ser movido pela piedade. Se a junção entre doutrina e vida não se processa nele mesmo, como poderia se processar nos que recebiam os frutos de seu trabalho teológico? Não se podia pretender do teólogo, como atitude básica, menos do que se esperava do próprio leigo que Erasmo desejava estimular à conversação piedosa: “Essa pérola incomparável não considera digno nem um amor vulgar, nem um amar dividido; ela requer ânimo sedento, não menos do que isso”.⁸⁵⁰

Em segundo lugar, era preciso discutir a própria natureza do vocábulo “*dogmata*” ou conjunto de doutrinas. Num texto publicado por Erasmo em 1526 como resposta a um panfleto editado por Leo Jud (c. 1482-1542), colaborador de Zwinglio, que atribuía ao humanista, em conjunto com Lutero, determinadas opiniões sobre a Eucaristia, Erasmo abordou de forma clara sua concepção de *dogmata*.⁸⁵¹ Após assinalar que suas convicções sobre a doutrina eucarística estavam em conformidade com o entendimento tradicional da Igreja e explicar detalhadamente os locais onde, em suas obras, abordou essa doutrina,⁸⁵² Erasmo afirmou que os *dogmata* incluíam três gêneros distintos:

⁸⁵⁰ “Non dignat hoc incomparabile margaritum, uel uulgariter amari, uel cum alijs diligi. Sitientem requirit animum, & nihil aliud sitientem.” ERASMO, “*Erasmi Roterodami Methodus*” (“Método de Erasmo Roterodamo”). In *NI*: bbb¹-bbb^{5v}, aqui bbb^{1v}. A “pérola incomparável”, de acordo com o contexto, é o conhecimento da “filosofia celeste” (*philosophiam coelestem*). O “*Methodus*” é um dos quatro prefácios com que Erasmo dotou sua edição de 1516 do Novo Testamento (o *Nouum Instrumentum*), juntamente com a epístola a Leão X, a “*Paraclesis*” e a “*Apologia*”.

⁸⁵¹ ERASMO. *Detectio praestigiarum cuiusdam libelli germanice scripti, ficto autoris titulo, tum hac inscriptione, Erasmi & Lutheri opiniones de Coena domini*. Basileae: Froben, 1526 (“Identificação dos enganos de certo panfleto escrito em alemão com falso título de autoria e esta inscrição, Opiniões de Erasmo e de Lutero sobre a Ceia do Senhor”). Sobre Leo Jud, ver BIETENHOLZ, Peter G. e DEUTSCHER, Thomas B. *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*. Supplement to *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 2005 (3 vols. em 1), pp. 248-9.

⁸⁵² Para alguns exemplos, ver ERASMO, *Detectio praestigiarum*, pp. C², C⁴-C^{4v}, C⁵, C^{5v}, C⁵ⁱⁱ.

Há três gêneros de doutrinas. Primeiro há aquelas que sem controvérsia e com amplo consenso a Igreja católica mantém, como as que estão expressamente contidas nas Sagradas Escrituras e no símbolo dos apóstolos, às quais eu consentiria juntar as que são decretadas em Concílios regularmente convocados e concluídos. O segundo gênero é daquelas sobre as quais a autoridade da Igreja não se pronunciou de maneira conclusiva e sobre as quais os teólogos ainda não decidiram. O terceiro gênero é daquelas que nos são impostas como oráculos da Igreja quando são opiniões de homens, que frequentemente conduzem às rixas e dissensões e pouco ou nada à piedade.⁸⁵³

Dessa declaração podemos depreender que, para Erasmo, *dogma* deveria ser apenas e tão somente uma doutrina que se enquadrasse no primeiro sentido. Nesse campo abria-se espaço para o desenvolvimento doutrinário, desde que arbitrado pelo consenso da Igreja, o *magnus consensus* ao qual o humanista se referiu, cujo lugar apropriado de expressão era o concílio ecumênico. Os outros dois sentidos apresentam as demais instâncias onde se processava o desenvolvimento doutrinário: o trabalho teológico, feito no interior da Igreja, devia alcançar ele próprio certo consenso e, enquanto isso não acontecia, a formulação doutrinária podia ser feita, mas não deveria pretender um caráter vinculante. Em outras palavras, é quando a segunda instância, a do trabalho teológico, se torna consensual, que se prepara o caminho para a definição dogmática por excelência no âmbito conciliar. Finalmente, havia um campo restante de atuação, cuja legitimidade Erasmo não condenava: o das opiniões humanas (*opiniones hominum*). O problema com essa terceira instância encontrava-se na tentativa por parte de alguns de transmitir essas opiniões como se representassem o *magnus consensus Ecclesiae*, o amplo consentimento da Igreja. Em suma, quando se pretendia fazer passar opiniões humanas (legítimas apenas enquanto tais) por decisões eclesiásticas que, por sua natureza, obrigavam todos os cristãos à obediência.

Boa parte das querelas que o humanismo erasmiano precisou suportar teve ligações com esse terceiro nível de formulação doutrinária. Vou chamar a atenção para os outros dois níveis, porque ali se travava a luta decisiva. Discordar dos teólogos, até

⁸⁵³ “Dogmatum triplex est genus. Primum est eorum quae citra controuersiam magnoque consensu tenet ecclesia catholica, qualia sunt quae expresse continentur in sacris literis, & in symbolo apostolorum, quibus adiungi patiar quae in concilijs rite conuocatis ac peractis decreta sunt. Secundum est eorum de quibus nondum euidenter pronunciauit autoritas ecclesiae, & de quibus inter sese etiamnum disceptant Theologi. Tertium est eorum quae nobis ut ecclesiae oracula obtruduntur, quum sint opiniones hominum, frequenter multum conducentes ad rixas & dissidia, minime aut nihil ad pietatem.” ERASMO, *Detectio praestigiarum*, pp. C⁵ⁱⁱⁱ-C^{5iv}.

mesmo da Sorbonne, era algo possível; nós já vimos que, em determinado momento de sua trajetória, o próprio Erasmo alcançou uma vitória significativa sobre essa instância do trabalho teológico.⁸⁵⁴ Mas uma vez convertido em dogma de fé, o resultado desse trabalho teológico tornava-se vinculante e, naquele contexto, inescapável. Discordar dele equivalia a tornar-se culpado de heresia.

Nesse sentido, Erasmo entendia que era necessário circunscrever o trabalho de definição dogmática. Nem todas as doutrinas da fé deveriam ser dogmas e a tentativa de elevar “opiniões” a essa categoria suprema oferecia o risco de multiplicar indevidamente os hereges, visto que “quanto mais dogmas, mais matéria há para heresia”.⁸⁵⁵ A percepção desse risco – que, obviamente, tornou-se mais clara à medida que as controvérsias religiosas se multiplicaram durante a década de 1520 – já motivava, em 1518, a famosa proposta que Erasmo consignou na carta ao abade beneditino Paul Volz:

O mais cômodo seria, no meu entender, que se confiasse a alguns homens ao mesmo tempo pios e doutos a tarefa de compendiar, a partir das fontes puríssimas dos Evangelistas e dos Apóstolos, a partir dos mais aprovados intérpretes, todo o conjunto da filosofia do Cristo, da forma mais simples, porém erudita; da forma mais breve, porém clara. O que pertence à fé, que seja tratado no menor número possível de artigos. O que pertence à vida, seja tratado também em poucas palavras, de tal forma que se compreenda ser o jugo de Cristo manso e suave, não rude (...).⁸⁵⁶

A distinção entre *fé* e *vida* refere-se de um lado às doutrinas em que se deve crer e, de outro, ao comportamento que essa fé deve refletir na vida. Em ambos os casos, o humanista visava a simplicidade: sem prejuízo para as investigações que os doutos pudessem fazer, o coração da fé cristã seria preservado nessas doutrinas indispensáveis e nessas práticas sem as quais o cristianismo restaria descaracterizado. Tendo em vista tudo o que já consideramos sobre o apreço erasmiano pela rica multiplicidade da vida, pode-se afirmar que ele não pretendia limitar a *totalidade* da expressão da fé cristã a

⁸⁵⁴ Ver acima, p. 140.

⁸⁵⁵ ERASMO, “Ep 1451 a Warham” (5/1/1523). Tomo a citação de CHOMARAT, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, vol. II p. 1131.

⁸⁵⁶ “Commodissimum itaque mea sententia fuerit, si muneris hoc uiris aliquot iuxta pijs ac doctis delegetur, ut ex purissimis fontibus Euangelistarum & Apostolorum, ex probatissimis interpretibus uniuersam Christi philosophiam in compendium contrahant, ita simpliciter, ut tamen erudite; ita breuiter, ut tamen dilucide. Quae pertinent ad fidem, quam paucissimis articulis absoluantur. Quae ad uitam, item paucis tradantur, & sic tradantur, ut intelligant Christi iugum blandum & commodum esse, non asperum (...).” ERASMO, “Epistola ad Paulum Volsium”, in *Enchiridion*, pp. A^{7v}-A⁷ⁱ.

essa “*minima dogmata*”, esse conjunto mínimo de dogmas e de práticas; o que ele pretendia era a identificação do *núcleo essencial* da fé com esse mínimo, de forma que a diversidade, possível numa série de questões, opiniões e comportamentos, não representasse a exclusão da comunhão cristã.

Com este programa em mente, Erasmo escreveu a Jean Carondelet, na carta que prefacia sua edição das obras de Santo Hilário:

A suma de nossa religião é paz e concórdia, que não se pode manter a menos que se observe uma condição: definir o menor número possível de dogmas e para muitas outras coisas deixar a cada um seu próprio julgamento. De fato, muitas coisas são por demais obscuras. [...] Para muitas questões agora apela-se ao concílio ecumênico; faria-se melhor em enviá-las ao dia onde, tendo desaparecido o enigma e o espelho, veremos a Deus face a face.⁸⁵⁷

Talvez a principal razão do fracasso desse projeto esteja no fato de que a “*minima dogmata*” minimizava demais a dimensão lógica. Como veremos adiante, a necessidade de especificação confessional se colocava como exigência da própria configuração adquirida por aquele momento histórico e pelas ferramentas, novas, que as diferentes dissidências religiosas apresentavam.⁸⁵⁸ Num momento em que, pela intensificação do debate, a necessidade de clareza parecia se colocar com grande energia, e no qual uma mentalidade cada vez mais lógica parecia oferecer excelentes possibilidades de expressão discursiva (esse o *locus* específico dos catecismos modernos), falar em “*minima dogmata*”, em deixar o máximo possível ao arbítrio do julgamento de cada um, em esperar a eternidade “sem espelho e enigma” para alcançar esclarecimento, talvez fosse pretender demasiado. Mais uma vez Erasmo apresentou, para as difíceis circunstâncias de sua época, uma solução bonita do ponto de vista literário, mas desprovida de exequibilidade.

Outra razão, não menos importante, é que a alternativa de fato ignorava o papel que a delimitação confessional poderia desempenhar como estratégia de reforço da autoridade monárquica. Creio, a propósito, que Jacques Chomarat exagera na avaliação que faz da compreensão que Erasmo teria tido desse aspecto. Para esse estudioso,

⁸⁵⁷ ERASMO, *Ep* 1334 a Jean Carondelet (5/1/1523). Cito a partir de LECLER, Joseph. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. Paris: Albin Michel, 1994 (edição original, 1955), p. 144. A expressão “enigma e o espelho” é uma referência a *I Coríntios* 13:12 (“uidemus nunc per speculum in aenigmate”, VL).

⁸⁵⁸ Ver abaixo, Capítulo 7.

Erasmus conseguiu compreender adequadamente o potencial que a definição dogmática tinha enquanto estratégia de dominação. Durante uma de suas crises com a Sorbonne na década de 1520, nosso humanista se dirigira ao rei Francisco I, afirmando que Beda e seus correligionários apresentavam a defesa da fé como pretexto, quando seu real interesse era estender sua tirania sobre os próprios príncipes: “Se o príncipe não obedece à vontade deles, será dito que favorece os heréticos e que, assim, poderá ser destituído pela Igreja, ou seja, por alguns monges e teólogos conjurados”. Chomarat comenta: “Admettons qu’Erasme grossisse le péril, il n’en a pas moins vu très clairement comment la maîtrise du *dogme* est un instrument de répression, de domination, de puissance”.⁸⁵⁹ Estou disposto a admitir que Erasmo percebeu que a definição dogmática podia servir aos interesses das facções que se multiplicavam então na Europa em torno de bandeiras religiosas (e assim ele se referia a diferentes partidos dentro do próprio catolicismo, como os franciscanos e dominicanos em disputa entre si por causa do dogma mariano);⁸⁶⁰ mas essa compreensão não foi clara o suficiente, pois deixou de notar que o próprio poder real teria condições de se servir desse recurso para suas finalidades. Se Erasmo pretendia com sua reclamação ao rei, para além da resolução de um transtorno puramente pessoal (a Sorbonne queria implicá-lo nas acusações que movia contra Lefèvre d’Étaples), uma ação do monarca no sentido de impedir a preponderância de um *ordo* específico sobre a totalidade do corpo social, ele não percebeu efetivamente como o jogo poderia se alterar e como a delimitação confessional poderia se prestar ao favorecimento daquilo que, em sua própria concepção, era a *tiranía* do rei. Multiplicar dogmas é ação que multiplica hereges; mas multiplicar hereges sempre interessa em contextos de luta política.

Obviamente, não podemos acusar Erasmo por não compreender adequadamente esses desdobramentos; nós é que temos consciência deles, por força dos caminhos que a história tomou. É preciso perguntar, aliás, em que medida os próprios reis tiveram percepção clara de tudo isso.⁸⁶¹ No momento não devemos nos distrair com esse tema. É mais fundamental tomarmos consciência de outra limitação flagrante, presente na proposta erasmiana de uma “*minima dogmata*”.

⁸⁵⁹ CHOMARAT, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, vol. II p. 1142. A citação de Erasmo, feita *loc. cit.* por Chomarat, é da *Ep* 1722 ao rei francês Francisco I.

⁸⁶⁰ CHOMARAT, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, vol. II pp. 1142-3.

⁸⁶¹ Essa é uma das questões que discuto no Capítulo 5.

Salta aos olhos que, ao formular essa proposta, Erasmo acabou por servir-se da mesma estratégia geral que idealizou para o problema das guerras fratricidas. Como vimos acima, tanto no adágio *Dulce bellum inexpertis* quanto na *Querela pacis* Erasmo defendeu o fim das disputas entre os soberanos europeus pelo estabelecimento de um tratado perpétuo, que deveria liquidar de uma vez por todas com as dúvidas em torno de pretensões e direitos; observei, ao tratar dessa proposta, que ela possuía um caráter sumamente estático, procurando cancelar o dinamismo da história através do instrumento definitivo do tratado, ao mesmo tempo em que questionava os tratados em geral porque eles feriam o dinamismo histórico (ao procurarem perenizar situações movediças, como a posse de um território). Em seu próprio contexto, a “*minima dogmata*” foi solução igualmente “diplomática” e igualmente estática. Assim como um tratado definitivo seria insuficiente, na medida em que constantemente surgem novos interesses que realinham os quadros das relações de poder, também um acordo em torno de uma definição mínima da *philosophia Christi* em termos doutrinários deixaria de contemplar o surgimento de novas situações e de novas necessidades. Do ponto de vista histórico a proposta ignorava que a religião é, sempre, expressão das forças sociais e, com isso, está sujeita aos dinamismos da história. Certamente Erasmo não se encontrava em condições de ler a história nesses termos; mas até do ponto de vista daquilo que se colocava dentro do horizonte de compreensão do humanista a proposta era equívoca, na medida em que um olhar sobre a formação das doutrinas cristãs (e Erasmo, como vimos, já ensaiava essa perspectiva de desenvolvimento histórico, ainda que ela representasse uma novidade em seu momento) revelaria como as formulações obedeceram aos impulsos e necessidades de cada contexto específico.⁸⁶² Não obstante sua sensibilidade para as percepções de natureza histórica, os projetos de nosso humanista concebidos para a liquidação do que entendia como os maiores desafios de seu tempo (o problema das guerras e o problema da discórdia religiosa) se caracterizaram por encontrar somente num impossível “fim da história” uma solução para tais conflitos.

O esforço catequético era compreendido, por Erasmo, como atividade eminentemente retórica. Sem questionar teologicamente o valor do sacramento tomado por um ignorante, Erasmo entendia que a lucidez conceitual tornava a participação mais

⁸⁶² Discuto a compreensão erasmiana do caráter histórico das formulações dogmáticas no Capítulo 7.

significativa; ainda que os benefícios não fossem maiores do ponto de vista sacramental, a consciência desses benefícios o era e isso tornava a participação mais edificante.⁸⁶³ A lucidez conceitual dependia da instrução e esta, obviamente, da formulação dogmática; mas os riscos da excessiva multiplicação de dogmas eram grandes, razão pela qual essa tarefa deveria ser restringida a um mínimo indispensável. O discurso catequético, todavia, deveria ser conduzido retoricamente para que a ligação íntima entre doutrina e vida fosse preservada. Pode-se dizer que o que seria “menos erasmiano” não era a ênfase na catequese, mas pretender uma doutrinação que apenas nutrisse a inteligência, sem mover os afetos.

Talvez compreendamos melhor essa atribuição de importância dada à consciência do fiel se considerarmos uma passagem significativa no *De sarcienda Ecclesiae concordia*, esse comentário sobre o Salmo 83 que se constituiu, de fato, num apelo eloquente pelo retorno à unidade da fé cristã.⁸⁶⁴ O salmo descreve o crente como aquele que “suspira e desfalece” pelos átrios do Senhor;⁸⁶⁵ de acordo com Erasmo, essa é a atitude de quem tem olhos para enxergar além deste mundo.⁸⁶⁶ O desfalecimento é a resposta de quem compreende a altíssima honra à qual é chamado, tendo sido escravo do diabo e herdeiro do inferno e se tornado, agora, herdeiro do reino dos céus, “pela fé e pelo batismo graciosamente liberto da escravidão do diabo”.⁸⁶⁷ Erasmo conclui: “Tal a honra, tal a beatitude proposta aos catecúmenos nos átrios do Senhor, antes de serem

⁸⁶³ Em seus *Loci communes* (“Tópicos comuns”, 1525), a primeira obra de dogmática produzida no movimento luterano, Melancthon formulou o princípio de que “Conhecer Cristo é conhecer seus benefícios”. Ver a propósito BRAATEN, Carl E., e JENSON, Robert W. (orgs.) *Dogmática Cristã*. Tradução. São Leopoldo: Sinodal, 3ª. edição, 2005, 2 vols., vol. I p. 56. A noção sugere o grande relevo atribuído à consciência religiosa e ajuda a entender a importância dos desenvolvimentos catequéticos dentro dos diferentes grupos protestantes: a instrução é elemento fundamental para possibilitar essa consciência. Erasmo não chegaria a semelhante afirmação; é perceptível o quanto ela concentra o conhecimento de Cristo em categorias lógicas e a perspectiva geral da fé católica, à qual Erasmo permaneceu atrelado, entendia que o conhecimento de Cristo era possível em outros níveis (justamente porque se tratava de uma perspectiva desenvolvida no paradigma analógico de pensamento). Mas é inegável que a ênfase catequética de Erasmo valorizou essa consciência como algo importante para a vivência da fé e, nesse sentido, inseriu-se na tendência lógica que se desenvolvia.

⁸⁶⁴ ERASMO, *De sarcienda Ecclesiae concordia* (“Sobre a concórdia da Igreja que deve ser reparada”). Basileae: Ex Officina Frobeniana, 1533.

⁸⁶⁵ “Concupiscit et defecit anima mea in atria Domini” (*Salmo* 83 [84]: 3, VL).

⁸⁶⁶ ERASMO, *De sarcienda Ecclesiae concordia*, p. 33.

⁸⁶⁷ “per fidem ac baptismum gratis e mancipio diaboli.” ERASMO, *De sarcienda Ecclesiae concordia*, p. 36.

admitidos ao mais interior do santuário”.⁸⁶⁸ No entanto, é possível que o fiel não perceba o benefício que lhe é concedido: “Portanto, aqueles que vêm ao batismo como que frios e relutantes não percebem ainda a quanta felicidade são reconduzidos, os quais são indignos de possuir aquilo para o que são convidados”.⁸⁶⁹ Erasmo não sugere que nestes os efeitos do batismo sejam nulos; há que levar em conta duas expressões que ele utiliza: *recipiantur* (“reconduzidos”, que André Godin, a meu ver sem razão, traduz como “chamados”)⁸⁷⁰ e *nondum* (literalmente “não ainda”). A primeira tem um sentido muito mais positivo do que a ideia de um simples chamado; é preciso ter em mente que, apesar da má vontade, trata-se na construção erasmiana de gente que recebeu efetivamente o batismo. Já a locução “ainda” subentende a possibilidade de, no decurso do tempo, tais pessoas atingirem uma disposição de espírito diferente. Reflete uma atitude típica da primeira patrística latina, de tolerância para com os fracos e de oposição aos “rigoristas” que não reconheciam senão a validade de profissões de fé hercúleas.⁸⁷¹ Finalmente, a expressão “indignos de possuir aquilo para o que são convidados” precisa ser compreendida no contexto: na sequência Erasmo menciona a alegria do homem que, tendo estado preso, é liberto e introduzido no palácio do rei e considera que muito maior alegria deveria demonstrar quem é admitido nos átrios do Senhor; não fazê-lo seria muito mais indigno do que mostrar-se ingrato diante do soberano.⁸⁷²

Erasmo não estava preocupado, no texto, em discutir a validade ou não do sacramento diante de uma possível indiferença do catecúmeno; indiferente ou não, o indivíduo era recebido na Igreja. Mas o humanista considerava que alguém cujos afetos foram movidos e que, assim, ganhava consciência acerca dos benefícios recebidos seria, por isso, muito mais agradecido. Erasmo mais uma vez aparece como crítico, não das cerimônias pura e simplesmente, mas de uma religião desprovida de coração.

⁸⁶⁸ “Tantus honos tantaque beatitudo praestatur catechumenis in atrijs domini, priusquam admittantur ad penetralia.” ERASMO, *De sarcienda Ecclesiae concordia*, p. 37.

⁸⁶⁹ “Proinde qui frigidi & inuitis similes ueniunt ad baptismum, nondum peruident ad quantam felicitatem recipiantur, eosque indigni sunt qui potiantur ad quod inuitantur.” ERASMO, *De sarcienda Ecclesiae concordia*, p. 37.

⁸⁷⁰ In LAFFONT: 797.

⁸⁷¹ HAMMAN, *A vida cotidiana dos primeiros cristãos*, pp. 204-8. Essa atitude transparece, noutro contexto, na seguinte declaração de Erasmo: “é preciso suportar a fraqueza dos homens, para que aos poucos sejam convidados ao aperfeiçoamento.” (“hactenus feratur hominum infirmitas, ut paulatim inuitentur ad perfectiora”). ERASMO, *De sarcienda Ecclesiae concordia*, p. 96.

⁸⁷² ERASMO, *De sarcienda Ecclesiae concordia*, pp. 37-8.

Digamos uma palavra ao menos sobre os instrumentos que Erasmo parece ter identificado para essa atividade catequética. A própria leitura do texto bíblico era um deles. Já observamos acima alguns cuidados que se deve ter com esse tema: a postura de Erasmo foi mais tributária da tradição do que geralmente se considera.⁸⁷³ Também já sugeri que Erasmo tinha consciência das dificuldades envolvidas no processo de interpretação do texto bíblico. Não há nada em Erasmo que evoque a convicção luterana de *perspicuitas* (clareza, perspicuidade) do texto bíblico; ao contrário, este apresenta inúmeras dificuldades, desde sua redação em língua estrangeira, passando pelas corrupções nos manuscritos que exigem a recuperação do texto pelo trabalho filológico, até o emprego de imagens e figuras de linguagem que demandam treinamento específico para sua interpretação.⁸⁷⁴ Para o humanista, o esforço filológico-exegético não conduz à ideia de um texto bíblico tão óbvio que poderia ser compreendido por todos, mas à percepção de um que, mesmo escoimado das dificuldades implícitas da crítica filológica – estabelecimento dos textos, identificação das passagens corrompidas – ainda precisa enfrentar o desafio hermenêutico. Na perspectiva erasmiana, a leitura e a meditação pessoal na Escritura não se faziam sem a mediação catequética e litúrgica da Igreja.⁸⁷⁵ Mas eram incentivadas, como se deduz não só de afirmações diretas, como aquela tomada da *Paraclesis*, mas também da própria atuação do humanista: seu trabalho como editor do texto bíblico (que, como fica claro nos prefácios ao *Nouum Instrumentum*, ele não pretendia oferecer apenas aos teólogos), seus esforços em parafrasear os Evangelhos, os diversos comentários que produziu para passagens específicas. Erasmo esperava que o fiel, devidamente instruído, tomasse a própria Escritura nas mãos e a lesse piedosamente.

É impossível fugir da conclusão, todavia, de que nesse particular, como em vários outros momentos da reflexão erasmiana, nosso humanista revelou uma atitude relativamente elitista.⁸⁷⁶ Ele não pode ser enquadrado no papel de um vulgarizador do

⁸⁷³ Ver acima, pp. [Capítulo 1, entre notas 137-46; Capítulo 2, entre notas 63-8], com a importante citação da *Paraclesis*.

⁸⁷⁴ ERASMO, “Epistola ad Paulum Volsium”. In _____. *Enchiridion*, p. A^{7v}.

⁸⁷⁵ Ver acima, p. [Capítulo 1, c. nota 193].

⁸⁷⁶ Estou consciente de que o uso do termo “elitista” pode se constituir em anacronismo; mas corro o risco, a fim de ressaltar o fato, nem sempre salientado, de que Erasmo produziu suas obras tendo em vista um relativamente reduzido grupo de letrados. Problema semelhante enfrentou Carlo Ginzburg, ao ponderar que “parece absolutamente legítimo indagar (como se fez tantas vezes) se Voltaire era ou não racista”, mesmo levando-se em conta a inexistência dos termos “racismo” e “racista” no contexto de

texto bíblico; afinal, Erasmo produziu uma nova tradução latina, jamais qualquer transposição para o vernáculo (ainda que, pessoalmente, não fosse contrário a isso). Suas paráfrases e comentários também eram escritos em latim, idioma cada vez mais distante do povo comum; isso, somado ao problema do analfabetismo, que continuava intenso nos inícios da modernidade, serve para circunscrever os limites desse chamado erasmiano à leitura da Bíblia. Sem dúvida sua ênfase pedagógica tentou ser uma resposta, necessariamente parcial, a esse problema; paralelamente, outros humanistas conceberam iniciativas educacionais até mais ousadas.⁸⁷⁷ Mas parece se impor o fato de que nesse campo Erasmo também permaneceu intensamente literário; seu esforço catequético era concebido como parte de seu programa de cultivo das *bonae literae* e sua proposta encontrava, assim, espaço sobretudo nas camadas letradas da população.

Mas outros instrumentos equilibram, na perspectiva catequética erasmiana, a possível deficiência representada por essa concentração no aspecto letrado. O caráter excludente do idioma latino, e da própria escrita, seria compensado pelo uso da liturgia e pelo sermão como elementos de catequese.

Já se escreveu tanto sobre a inimizade de Erasmo em relação às cerimônias que, certamente, surpreenderá qualquer menção a um uso catequético da liturgia por Erasmo. Estamos diante das distorções produzidas pela ênfase num Erasmo cultor do “evangelismo” (este, como vimos, uma reconstrução historiográfica) e por uma maneira demasiadamente protestante de se ler o humanismo erasmiano.⁸⁷⁸ Mas uma leitura minimamente isenta desses preconceitos pode nos revelar algo bastante diferente. Tal leitura deve providenciar os descontos dos contrapesos retóricos empregados pelo

Voltaire. Ver GINZBURG, Carlo. “Tolerância e comércio – Auerbach lê Voltaire”. In _____. *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 112-38, aqui pp. 122-3.

⁸⁷⁷ É o caso do humanista Juan Luis Vives, com seu programa de educação das mulheres e sua preocupação em, ao lado do latim, instruir adequadamente também no conhecimento do idioma materno. Ver MCCONICA, James. “Erasmus”. In Thomas, Keith. *Renaissance Thinkers*. Oxford/New York, Oxford University Press, 1993, pp. 5-112, aqui p. 108; VIVES, Juan Luis. *De Institutione Feminae Christianae. Liber primus*. Edição crítica do texto latino, introdução, tradução e notas. Leiden: E. J. Brill, 1996.

⁸⁷⁸ Remeto às considerações feitas por mim acima, no Capítulo 1. Para uma leitura da perspectiva erasmiana sobre as cerimônias feita com nítido matiz protestante, ver HUIZINGA, Johan. *Erasmus and the Age of Reformation*. Tradução. New York: Harper Torchbooks, 1957, pp. 167-8 (onde a aceitação dos sacramentos e cerimônias é vista como aderência ao *consensus* da Igreja, mas, no entender de Huizinga, “sem fervor”). Particularmente, entendo que Huizinga, acostumado à cultura protestante holandesa fortemente avessa a liturgias e representações, não deu suficiente atenção aos elementos que embasam a aceitação erasmiana de cerimônias e sacramentos enquanto sinais visíveis da graça invisível.

humanista, visto que a prática retórica consistia em carregar nas ênfases que cooperam para se atingir o resultado desejado; combatendo os excessos formalistas da religião Erasmo parecerá em alguns momentos um espiritualista radical, todavia afirmar que ele o tenha sido de fato é algo bastante diferente.⁸⁷⁹

No *De sarcienda Ecclesiae concordia* há uma descrição sintética da liturgia da missa que merece nossa atenção. Provavelmente ela corresponde mais a uma idealização do humanista do que à observação empírica; mas é justamente a idealização que nos interessa, uma vez que reflete como Erasmo concebia a cerimônia e o que ele esperava dela. No trecho em questão o humanista começa por conceder que não é totalmente falso dizer que a Igreja é uma realidade invisível (trata-se, sem dúvida, de uma concessão gentil aos luteranos); mas logo prossegue destacando a realidade visível da Igreja, aquela situação onde “os bons estão misturados aos maus”, e afirma sobre ela:

Mas essa mesma igreja visível, que tem os bons misturados aos maus, quanta vivacidade e majestade há nela, cada vez que se reúne para o culto. (...) ...no culto solene, cada um ocupa-se de sua função, um lê em voz alta a lição sacra, outro canta louvores a Deus, outro ora em nome de toda a multidão e celebra os mistérios auxiliado por outros nesse mister, enquanto o povo com religioso silêncio presta reverência a todas as cerimônias. Quem, assistindo a tudo isso, não confessaria que os tabernáculos de Deus são amáveis? Do mesmo modo, quando a suplicação solene da Igreja transcorre em apropriada ordem, mesmo aqueles que observam como simples expectadores são tocados por um vivo sentimento de veneração.⁸⁸⁰

O conjunto da cerimônia deve trazer, como resultado, uma impressão profunda sobre o espírito dos assistentes. Sem dúvida nem todos compreendiam o que se dizia na liturgia, mas é preciso lembrar que ainda se trata, aqui, de uma cultura que valorizava a empatia e estava habituada a outras abordagens que não a lógico-discursiva. O conjunto plástico e sonoro da cerimônia toca (*tange*) no ser de forma global e o orienta para a

⁸⁷⁹ CHOMARAT, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, vol. II pp. 1114-5.

⁸⁸⁰ “Sed haec ipsa ecclesia uisibilis quae bonis habet admixtos malos, quantum habet alacritatis ac maiestatis, quoties ad pietatis cultum conuenit. (...) ...in solenni cultu, suo quisque munere fungitur, alius recitat sacram lectionem, alius decantat laudes deo, alius orat totius multitudinis nomine, tractatque mysteria, alij haec agenti subseruiunt, populus interim religioso silentio ueneratur haec omnia. Quis haec spectans non fateatur, amabilia esse tabernacula dei? Itidem quum procedit solennis ecclesiae supplicatio decenti digesta ordine, etiam ij qui tantum spectandi gratia prospiciunt, uenerabunda quadam alacritate tanguntur.” ERASMO, *De sarcienda Ecclesiae concordia*, pp. 27-8. No fim da citação, “suplicação solene” (“solennis ecclesiae supplicatio”) é uma litania específica de intercessão. Para outra descrição, bastante detalhada, da liturgia da missa, ver *ibidem*, p. 103; para uma descrição do comportamento indisciplinado da população durante a missa e especialmente durante o sermão (e que revela a medida de idealização presente na descrição acima), ver ERASMO, *Ecclesiastae*, p. 101.

reverência. Sob uma forma não-lógica de discurso, a liturgia apresentava seu próprio poder catequético.

Talvez reste bem viva em nossa mente a suspeita de que este Erasmo que escrevia em 1533 era outro Erasmo, “mais conservador”, como pretendeu Huizinga.⁸⁸¹ Sem repetir o que já falei acima, destaco que o tratado de 1523 sobre a oração, *Modus orandi Deum* (“Modo pelo qual se deve orar a Deus”), escrito a pedido de um nobre polonês, contém ênfases muito próximas àsquelas do *De sancienda Ecclesiae concordia*. Quase no fim do tratado, e voltando a tocar no tema das cerimônias, Erasmo escreveu: “Pois as cerimônias são úteis para nos fazer avançar através das coisas visíveis para as coisas invisíveis.”⁸⁸² É dessa forma, pela observação do esplendor do culto e pela repetição gestual (prostrar-se em terra, fazer genuflexão, erguer as mãos) que aprendemos a piedade, assim como as crianças são ensinadas (*docentur*) a ler antes mesmo de compreender o que leem.⁸⁸³

Para além de fazer um interessante uso dos preceitos retóricos aplicando-os à oração, o tratado sugere a importância da leitura de preces (e de fazê-lo em voz alta) como parte desse aprendizado da oração. Novamente estamos diante de um instrumento catequético e que cumpre os dois propósitos fundamentais para Erasmo: instrução (*docere*), pois se aprende uma prática fundamental para a vida piedosa, e mover da vontade (*mouere*), porque do movimento da voz nasce o afeto da alma. Tal recurso catequético também poderia ser considerado de cunho restrito e sabor elitista: os modelos de oração que Erasmo sugeria eram todos latinos. Essa barreira, contudo, tendia a ser relativizada pelas traduções das obras erasmianas, que se multiplicavam vertiginosamente. No caso específico do *Modus orandi Deum*, podemos ter ideia da divulgação em vernáculo se considerarmos que o segundo catálogo português de obras proibidas, o *Rol dos livros defesos*, de 1551, relacionava dez obras erasmianas, entre elas o “Modus orandi tam in latino g[uam] in vulgari”; o *Index auctorum et librorum*, do papa Paulo IV (1559), publicado no mesmo ano em Portugal, provocou a inclusão de quinze obras do humanista, entre as quais novamente as autoridades portuguesas

⁸⁸¹ HUIZINGA, *Erasmus and the Age of Reformation*, pp. 161-9 (onde fala em “crescente conservadorismo”), 179-87.

⁸⁸² “In hoc enim sunt utiles ceremoniae, ut per visibilia ad invisibilia proficiamus.” ERASMO, *Modus orandi Deum*. Basileae: Apud Ioannem Frobenium, 1525, p. f^{4v}.

⁸⁸³ ERASMO, *Modus orandi Deum*, pp. f^{4v}-f^{5r}.

destacavam o “Modus orandi deum, tam latino, quam vulgari sermone”. No mesmo ano e por força do mesmo *Index*, publicava-se em Valladolid o “Cathalogus librorum qui prohibentur...”, no qual também era incluída a “Manera de orar de Erasmo, en romance y en Latin y en qualquier lengua vulgar”.⁸⁸⁴ Se esse recurso catequético não pode ser considerado “universal” (dificilmente qualquer ferramenta o seria, naquele contexto), todavia não devemos exagerar-lhe o caráter elitista; sua ação foi decisiva nos segmentos letrados e, através das edições em vernáculo, teve seu poder de acesso sensivelmente acentuado.

A gestualidade e a liturgia têm uma semântica própria, que transcende as barreiras do idioma; nesse contexto ainda profundamente imbricado com as formas de ser e pensar do medievo esse fato não pode ser ignorado. Jacques Le Goff definiu a Idade Média como a “civilização do gesto”, como sabemos,⁸⁸⁵ e para santo Agostinho no *De doctrina christiana* (uma obra de não pouca importância para a perspectiva erasmiana sobre a catequese, visto nosso humanista e o bispo de Hipona compartilharem a mesma valorização da retórica) os gestos tornam-se, para os que conhecem sua gramática, *uerba uisibilia* (“palavras visíveis”).⁸⁸⁶ Ao afirmar a gestualidade litúrgica e mesmo a recitação de preces como meios catequéticos, ainda que esses elementos não cumprissem um papel preponderantemente enunciativo no processo de catequese, Erasmo apenas dava continuidade a uma maneira de compreender a piedade religiosa que ainda não era exclusivamente vazada em moldes lógicos, mas que dependia profundamente das analogias e da atenção aos reflexos interiores, não necessariamente cognitivos, provocados por esses gestos e palavras. Todavia, o próprio momento em que nosso humanista se inseria não lhe permitiria descansar nessa alternativa analógica de catequese; daí porque, para ele, esse trabalho necessitava também de um veículo primordialmente enunciativo. Isso nos conduz ao lugar do sermão como instrumento para a catequese erasmiana.

⁸⁸⁴ MATOS, Manuel Cadafaz de. “Erasmo e os Índices Inquisitoriais Portugueses no Século XVI”. In RAMOS, Luís A. de Oliveira, RIBEIRO, Jorge Martins e POLÓNIA, Amélia (coord.). *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2 vols., 2001, vol. II pp. 129-46, esp. pp. 136-42.

⁸⁸⁵ LE GOFF, Jacques. *La civilisation de l'Occident médiéval*. Paris: Arthaud, 1964, p. 440. Tomo a referência de FRANCO JR., Hilário. “Os três dedos de Adão: Liturgia e metáfora visual no claustro de San Juan de la Peña”. In _____. *Os Três Dedos de Adão*, pp. 363-97, aqui p. 364.

⁸⁸⁶ AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana*, II, ii-iii, 3-4. Cito a partir de FRANCO JR., “Os três dedos de Adão”, p. 371.

4.4 O sermão como *locus* da catequese

A identificação das deficiências catequéticas de sua época levou Erasmo a considerar o sermão como instrumento importantíssimo para a transmissão da *doctrinam sanam*.⁸⁸⁷ Tais deficiências são notórias: muitas populações dependiam de curas mal instruídos e, portanto, pouco aptos à tarefa do ensino;⁸⁸⁸ o fenômeno do absenteísmo agravava esse quadro, uma vez que não raramente clérigos mais bem preparados se faziam substituir nas paróquias por curas que, recebendo apenas uma pequena parte do benefício, tornavam-se o que Jean Delumeau denominou “um proletariado eclesiástico incapaz de dar uma instrução religiosa válida a um povo ignorante e iletrado”.⁸⁸⁹ O próprio Erasmo não foi estranho a essa realidade, tendo acumulado ao menos dois benefícios em caráter absenteísta: em 1512 tornou-se reitor da paróquia de Aldington, em Kent, por influência do arcebispo Warham, sem obrigação de exercer pessoalmente a cura de almas;⁸⁹⁰ graças a Jean Le Sauvage, o chanceler do rei Carlos na Espanha, Erasmo recebeu poucos anos depois um canonicato em Tournai (além da promessa de um bispado em Aragão, que nunca se concretizou).⁸⁹¹ De passagem, James Tracy observa que uma parte não pequena das rendas do humanista eram oriundas de benefícios eclesiásticos atribuídos a ele por seus patronos.⁸⁹²

⁸⁸⁷ Ver acima, p. [cit. nota 40].

⁸⁸⁸ CHOMARAT, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, vol. II p. 1071.

⁸⁸⁹ DELUMEAU, Jean. “Les Chrétiens au temps de la Réforme”. In _____. *Un chemin d’histoire. Chrétienté et Christianisation*. Paris: Fayard, 1981, pp. 13-29, aqui p. 18. Segundo dados apresentados *loc. cit.* por Delumeau, somente nas paróquias francesas e flamengas no século XV e até inícios do século XVI, os índices de absenteísmo iam de 23 a 75%, situando-se na média de 40%.

⁸⁹⁰ TRACY, James D. *The Politics of Erasmus: a Pacifist Intellectual and his Political Milieu*. Toronto: University of Toronto Press, 1978, pp. 32, 147 nota 84; GODIN, André. “Erasme et son banquier”. *Revue d’histoire moderne et contemporaine* XXXIV (1987): 529-52, esp. pp. 535-6. Em 1525, como mostra Godin, Erasmo pedia a ajuda do banqueiro Schets de Antuérpia para facilitar os trâmites dessa pensão inglesa, uma vez que o cura encarregado da paróquia não remetia diretamente ao beneficiário o montante devido, mas enviava-o a Warham, que se servia de banqueiros no continente para encaminhá-lo a Erasmo.

⁸⁹¹ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 76; _____. *The Politics of Erasmus*, p. 52. Tracy faz coro a P. S. Allen, o editor do epistolário erasmiano, ao afirmar que o humanista, a despeito de sua alegada indiferença diante da possibilidade de um bispado hispânico, aceitaria o benefício com a condição de não precisar residir na sé episcopal e de ser dispensado das funções eclesiásticas. Ver TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 239 nota 15.

⁸⁹² TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 164-5.

É anacrônico julgar uma situação como essa a partir de um ponto de vista posterior, burguês, que vê a paga sempre como contrapartida do serviço prestado. Afinal, a prática se inseria numa lógica diferente, aquela de uma sociedade baseada no dom e na qual o que contava era a graciosidade do doador, não o esforço previamente desenvolvido pelo agraciado.⁸⁹³ No entanto, para nossa discussão no momento interessam os efeitos que semelhante prática pode ter gerado, em especial quando o cura substituto não se mostrava à altura das exigências de seu ofício.

Além dessas limitações, no entender de Erasmo e de outros a própria forma do sermão no contexto da primeira metade do século XVI criava barreiras para uma catequese efetiva. Entre os dois extremos, o do pregador-literato que pregava em linguagem ciceroniana, frequentemente aduzindo ao sermão (que devia ser pregado, necessariamente, em vernáculo) um resumo em latim que servia apenas para deixar impressionada a assistência, e o cura incapaz de articular uma homilia adequada, havia um variado leque de comportamentos homiléticos que incluía pregações excessivamente divididas em tópicos e sub-tópicos nem sempre bem relacionados uns com os outros, ilustrações e lições morais tiradas ora das *Gesta romanorum*, ora da *Legenda aurea* e cujo caráter edificante era posto em dúvida, e o uso indiscriminado de elementos apelativos, como o exagero nos gestos e verdadeiras *performances* dramáticas.⁸⁹⁴

Tudo isso comprometia, para Erasmo, a importantíssima função docente do clero. Se essa ineficiência se disseminava entre os párocos era, em parte, porque a tarefa era negligenciada pelos bispos, cujas funções pastorais incluíam o ensino como dever primordial. Bispos mais preocupados com questões temporais tendiam a desvalorizar o trabalho docente, transferindo-o a outras pessoas.⁸⁹⁵ Pregadores ignorantes, portanto,

⁸⁹³ Como esclarece Natalie Zemon Davis, “the whole patronage system was carried on under the rhetoric of gifts [...], even while the accounts of great households arranged their lists of ‘pensions’ and ‘dons’ in a very businesslike manner”. DAVIS, Natalie Zemon. *The Gift in Sixteenth-Century France*. Madison: University of Wisconsin Press, 2000, p. 37.

⁸⁹⁴ ERASMO, “Ciceronianus”, in *CWE* 28: 384-6 (citado acima, p. [nota 61]); _____. *Ecclesiastae*, pp. 141-51, com a crítica de diversos exemplos; *ibidem*, pp. 292-3 para descrição negativa de um sermão cheio de recursos gestuais e fisionômicos. Para um tratamento direto da questão dos afetos, ver *ibidem*, pp. 280-93.

⁸⁹⁵ ERASMO, “Institutio principis christiani”, X, 3 (*CWE* 27: 280).

reproduziam ignorância; pregadores iracundos estimulavam o povo à guerra, incitando-os à rivalidade ao invés de chamá-los à paz.⁸⁹⁶

A consideração desse quadro extremamente complexo faz com que não estranhemos o anseio de Erasmo por uma espécie de renascimento da pregação. Essa foi a expectativa que ele fez transparecer na carta dirigida ao rei D. João III de Portugal que serviu de prefácio para sua edição dos sermões de São João Crisóstomo.⁸⁹⁷ O elogio que Erasmo fez de Crisóstomo, padre grego trazido a Constantinopla pelo imperador Arcádio, corresponde à descrição de um pregador ideal: assinalado pela caridade, solícito para com os pobres, animador das ocupações humanas, recomendado pelo povo; mestre que ensinava com enorme clareza; profundamente douto, conhecedor tanto da filosofia quanto da retórica, todavia capaz de adaptar seu discurso aos ouvidos do povo; assíduo à tarefa de ensinar e que, em contrapartida, provocava a assiduidade do povo ao ensinamento.⁸⁹⁸ Para Erasmo, o afluir do povo e sua disposição para a piedade resultavam de um pregador que cultivava na vida a própria pregação: “Se quem ensina arde, facilmente inflama; se encontra regozijo naquilo que ensina, facilmente transfere os mesmos afetos aos espíritos dos que o ouvem”.⁸⁹⁹ De pregadores assim era que a cristandade encontrava-se carente: “Oxalá tivesse agora o mundo cristão, em toda parte, oradores assim! Pois disso, em primeiro lugar, depende toda a disciplina da república”.⁹⁰⁰ Tamanha era a importância da devida instrução na fé para a *respublica christiana*, daquela instrução que inspirava os afetos na direção de uma vida piedosa, que Erasmo relacionou essa constatação – a disciplina da república depende de uma boa pregação – ao exemplo do imperador Arcádio, que não estimou sua capital

⁸⁹⁶ ERASMO, “Institutio principis christiani”, XI, 13 (CWE 27: 287).

⁸⁹⁷ ERASMO. “Serenissimo Lusitaniae Regi Ioanni”. In *Diui Ioannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani & diui Athanasii Alexandrini Archiepiscopi lucubrationes aliquot non minus elegantes quam utiles, nunc primum uersae & in lucem aeditae per Des. Erasmum Roterodamum*. Basileae: Apud Ioan. Frobenium, 1527, fl. a-a⁵. A epístola vai datada de Basileia, 24/3/1527. Para mais referências, ver acima, Capítulo 3.

⁸⁹⁸ ERASMO. “Serenissimo Lusitaniae Regi Ioanni”, fl. a³-a^{3v}.

⁸⁹⁹ “Si qui docet ardet, facile accendit, si uehementer gaudet iis quae docet, facile transfundit eundem affectum in animos auditorum.” ERASMO. “Serenissimo Lusitaniae Regi Ioanni”, fl. a⁴. Ver ênfase idêntica no *Ecclesiastae*: “nada incendeia a não ser o fogo. A mente em fogo coloca em fogo a língua. [...] Ninguém inflama mais eficazmente em direção à piedade do que aquele que é verdadeiramente piedoso.” (“nihil incendere nisi ignem. Mens ignea linguam facit igneam. [...] Nemo efficaciter inflammat ad pietatem, nisi qui uere pius est.” ERASMO, *Ecclesiastae*, p. 286).

⁹⁰⁰ “Vtinam tales oratores nunc haberet ubique Christianus orbis. Ab his enim praecipue pendet totius reip[ublicae] disciplina”. ERASMO. “Serenissimo Lusitaniae Regi Ioanni”, fl. a⁴.

suficientemente esplêndida enquanto não trouxe a ela Crisóstomo de Antioquia, logo após a morte do bispo Nectário;⁹⁰¹ tal zelo manifestava também o rei português, e Erasmo desejava que todos os demais príncipes cristãos seguissem o exemplo que o imperador Arcádio e o rei João lhes ofereciam.⁹⁰²

Se tais pregadores se difundissem na cristandade, o resultado seria o fim das guerras e dos dissídios internos; seria, também, a extensão do evangelho, com os turcos, maometanos, sarracenos, moscovitas e gregos, nações ou semicristãs ou cismáticas, tornando-se parte do rebanho de Cristo.⁹⁰³ Mesmo os judeus seriam alcançados pela pregação cristã e finalmente haveria no mundo um único rebanho sob um único Pastor.⁹⁰⁴

Não há necessidade de sublinhar o caráter altamente idealizado dessas expectativas, assim como não seria correto questionar-lhes a sinceridade. Mais importante para nossa investigação no momento é frisar, dentre os resultados que Erasmo parecia esperar desse incremento de uma pregação sã, baseada nos exemplos patrísticos, a eliminação simultânea de dois grandes obstáculos à verdadeira piedade como ele a concebia: o afastamento tanto do “judaísmo” quanto do “paganismo”. Erasmo escreveu:

Se isso fosse feito, o mundo não seria abalado quer por guerras, quer por discordâncias de opiniões, e mais distantes todos nós estaríamos tanto do judaísmo quanto do paganismo; mas Cristo reinaria em nós e sob seu estandarte gozaríamos de frutífera tranquilidade.⁹⁰⁵

⁹⁰¹ ERASMO. “Serenissimo Lusitaniae Regi Ioanni”, fl. *a*⁴-*a*^{4v}.

⁹⁰² ERASMO. “Serenissimo Lusitaniae Regi Ioanni”, fl. *a*^{4v}. Mais adiante Erasmo menciona o imperador Carlos V como partícipe dos mesmos sentimentos, ver *ibidem* fl. *a*⁵.

⁹⁰³ ERASMO. “Serenissimo Lusitaniae Regi Ioanni”, fl. *a*^{4v}. Erasmo já havia se referido aos turcos como “semicristãos” no adágio *Dulce bellum inexpertis*. Ver ERASMO. *A guerra e a queixa da paz*. Introdução, tradução e notas de A. Guimarães Pinto. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 69.

⁹⁰⁴ ERASMO. “Serenissimo Lusitaniae Regi Ioanni”, fl. *a*^{4v}-*a*⁵. O tom sereno do apelo de Erasmo, preocupado com a conversão dos judeus pela via do convencimento (ou seja, pela *pregação*), encontrou eco, mais de uma década depois, no *Espelho de cristãos-novos*, escrito pelo frei Francisco Machado em 1541 e que permaneceu inédito, tendo sua publicação vedada pela Inquisição. Ver a propósito VAINFAS, Ronaldo. “‘Deixai a lei de Moisés!’ Notas sobre o ‘Espelho de cristãos-novos’ (1541), de Frei Francisco Machado”. In GORENSTEIN, Lina, e CARNEIRO, Maria Luíza Tucci (orgs.). *Ensaio sobre a Intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2ª. edição, 2005, pp. 243-65 (que, todavia, não investigou a possível presença do ideário erasmiano).

⁹⁰⁵ “Id si fieret, nec tot bellis, nec tot opinionum dissidijs concuteretur orbis, ac longius abessemus omnes & a Iudaismo simul & a paganismo, sed regnaret in nobis Christus, & sub illius vexillis felici tranquillitate fruermur.” ERASMO. “Serenissimo Lusitaniae Regi Ioanni”, fl. *a*^{4v}.

“Judaísmo”, aqui, não é menção à fé judaica, visto que a conversão dos judeus é tratada na sequência e a referência imediata é a uma libertação da sociedade cristã desses dois perigos. Trata-se, portanto, de “judaísmo” na acepção frequentemente utilizada por Erasmo, de dependência das cerimônias exteriores sem a contrapartida de uma genuína piedade.⁹⁰⁶ Já “paganismo” remete a outra preocupação recorrente do humanista, a presença de grande dose de “superstição” na massa da religião cristã.

Mencionam-se aqui, portanto, dois equívocos a serem evitados: tanto o problema das devoções meramente exteriores quanto o tema das práticas não especificamente cristãs que teriam “sobrevivido” à cristianização. O primeiro já foi suficientemente dimensionado; quanto ao segundo, as referências são inúmeras na obra erasmiana, incluindo desde a reprodução de ações sem aparentemente qualquer relação efetiva com os conteúdos da fé cristã (como o costume de introduzir um bode na igreja, em determinada época do ano, conduzindo-o até o altar) até a presença de uma matriz alheia ao cristianismo nas devoções aos santos (a transferência, tantas vezes mencionada, de características de figuras míticas do passado clássico, como Esculápio, para santos cristãos).⁹⁰⁷ Mas o termo “superstição” foi sobrevalorizado nas interpretações posteriores; quanto mais próximos da Ilustração, mais atraídos foram os leitores de Erasmo por essa ênfase,⁹⁰⁸ o que já nos adverte para o risco, muito presente, de múltiplas atribuições de sentido ao vocábulo e, assim, de potencial distorção.

Distorção da qual, aliás, a própria historiografia não escapou. Tornou-se frequente na pesquisa a noção de que a cristianização europeia teria sido um fenômeno recente, datado principalmente do século XVI e tendo tido, sobretudo, uma feição pós-

⁹⁰⁶ Ao considerar “judaica” toda confiança meramente exterior nas cerimônias Erasmo deu vazão, sem dúvida, a preconceitos profundamente enraizados nele. Tracy fala de sua tendência a concordar com a opinião que atribuíam determinados males a certos grupos de pessoas. Ver TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 100-3; BATAILLON, Marcel. “Erasme et la Cour de Portugal”. In _____. *Études sur le Portugal au temps de l’humanisme*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1952, pp. 49-99, esp. pp. 86 e 87 notas 1 e 2. Essa animosidade (que, todavia, nunca se materializou em atitudes violentas contra os judeus) pode ter sido uma das razões da popularidade do humanismo erasmiano, lido exclusivamente em chave anticerimonial, entre os que, egressos do judaísmo, talvez desejassem um afastamento de sua religião de origem.

⁹⁰⁷ ERASMO, *Ecclesiastae*, pp. 93-4; *Enchiridion*, pp. H^{2v}-H³; *De sarcienda Ecclesiae concordia*, pp. 98-9.

⁹⁰⁸ MANSFIELD, Bruce. *Phoenix of His Age: Interpretations of Erasmus, c. 1550-1750*. Toronto: University of Toronto Press, 1979, esp. pp. 221-30. Confortavelmente a Ilustração substituiu um Erasmo crítico da “superstição” por razões religiosas, por outro, inimigo em chave racionalista do “obscurantismo” e da “superstição”.

tridentina.⁹⁰⁹ Para Jean Delumeau também é necessário relativizar a imagem de uma Europa profundamente cristianizada ao longo do medievo,⁹¹⁰ mas ele tende a reconhecer uma série de iniciativas anteriores ao século XVI como centrais num processo de aprofundamento da consciência cristã: um exemplo é a obrigatoriedade, após 1215, da confissão anual, que o historiador enxerga como um poderoso meio de catequese.⁹¹¹ Delumeau distingue entre “cristandade” e “cristianização”, frisando que esta última só pode ser mensurada a partir da referência a um fundo comum de crenças; mas sua conclusão continua sendo a de que nos inícios do século XVI a religião cotidiana encontrava-se penetrada por forte dose de “magismo cristão ou cristianizado” que poderia ser conciliado com a vida cristã “mais autêntica”.⁹¹²

O reposicionamento, ainda que tímido, de Delumeau sinaliza uma importante reviravolta nos estudos sobre a religiosidade europeia de inícios da época moderna, especialmente em sua dimensão não-letrada. De um lado, percebeu-se claramente que a visão homogênea da “cristandade” medieval encobria enorme diversidade de fundo; de outro, desenvolveu-se um sério esforço no sentido de se reabilitar as expressões iletradas, as quais continuavam vítimas da suspeita de constituírem uma crença “inferior”.⁹¹³ Suspeita, aliás, que deriva de longa tradição, tendo experimentado uma

⁹⁰⁹ Assim, de forma sintética, OZOUF, Mona. “Déchristianisation”. In FURET, François e OZOUF, Mona. *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*. Paris: Flammarion, 1998, pp. 50-62, esp. p. 52.

⁹¹⁰ DELUMEAU, “Les Chrétiens au Temps de la Réforme”, pp. 17-22; “Ignorance religieuse, mentalité magique et christianisation”. In _____. *Un chemin d’histoire*, pp. 115-37. Ver também THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia: Crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1991 (edição original, 1971), obra que tem como um de seus fundamentos a hipótese de uma cristianização fraca, que teria deixado amplos espaços para crenças alheias à ortodoxia.

⁹¹¹ DELUMEAU, Jean. “L’histoire de la christianisation”. In _____. *Un chemin d’histoire*, pp. 138-53, aqui p. 149. Neste artigo Delumeau procurou ressituar sua posição (cuja síntese aparece exemplarmente em seus textos citados na nota anterior) à luz das pesquisas mais recentes, que têm procurado valorizar as expressões religiosas populares.

⁹¹² DELUMEAU, “L’histoire de la christianisation”, pp. 147, 153. O autor insiste no fato de que a delimitação de um “fundo comum de crença” e mesmo a asseveração de que uma forma de cristianismo é “mais autêntica” não devem ser interpretados como juízos de valor.

⁹¹³ Momento fundamental para essa mudança de paradigma foi, sem dúvida, a obra de Carlo Ginzburg. Ver em especial GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1988 (edição original, 1966); _____. *O queijo e os vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 3ª. edição, 2002 (edição original, 1976). Mas também merecem menção, entre outros: GATTO, Giuseppe. “Le voyage au paradis. Le christianisation des traditions folkloriques au Moyen-Âge”. *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 34 (1979): 929-42 (com destaque para a mudança de ênfase da tradição oral para a escrita); LE GOFF, Jacques. “Cultura clerical e tradições

metamorfose significativa: aquilo que era considerado como “superstição” nos dias de Erasmo, por não coincidir com um padrão estrito (e escrito) de fé cristã, continuou a ser considerado como tal durante e após a Ilustração, por não corresponder a uma visão minimamente racional do mundo: secularizou-se a perspectiva, mas manteve-se o desprezo permeado por forte preconceito elitista.

O problema não pode mais ser discutido em termos de cristianização deficiente ou de “sobrevivências” do “paganismo”. Novamente precisamos considerar uma mudança global na maneira de ver o mundo como importante fator de explicação. “Porque a visão analógica do mundo era muito mais ampla e enraizada do que a ideologia cristã”, lembra-nos acertadamente Hilário Franco Jr., “a magia fazia parte do universo mental e cultural tanto dos leigos como dos eclesiásticos”.⁹¹⁴ Boa parte das devoções recriminadas por Erasmo e por outros depois dele baseava-se numa concepção de mundo estruturada em torno das similaridades e das relações simpáticas, os mesmos mecanismos que respondiam pelo desenvolvimento das práticas sacramentais “oficiais”.⁹¹⁵ A distinção entre o que era ou não “oficial” dependia, portanto, de critérios ideológicos.

A crítica erasmiana partia de uma perspectiva organizada, nesse sentido, pelo paradigma lógico, mais preocupado com relações de causa e efeito do que com relações de semelhança e de contiguidade. A própria devoção aos santos tornou-se passível de crítica não tanto pelos “excessos”, como depreendemos da leitura dos textos erasmianos (afinal, contra que padrão avaliar tais “excessos”? Bem podia ocorrer que, séculos antes, as mesmas práticas não fossem consideradas “excessivas”), mas porque a nova chave

folclóricas na civilização merovíngia”. In _____. *Para um novo conceito de Idade Média*. Tradução. Lisboa: Estampa, 1979, pp. 207-19 (publicação original: *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 22 (1967): 780-91); SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 9ª. reimpressão, 2005 (edição original, 1986), esp. pp. 86-150 (Capítulo 2, “Religiosidade popular na Colônia”, que por primeiro atraiu minha atenção para essa mudança fundamental); _____. *Inferno Atlântico: Demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1ª. reimpressão, 2001 (edição original, 1993), esp. pp. 21-46 (Capítulo 1, “O conjunto: América diabólica”) e 47-57 (Capítulo 2, “O enraizamento: circularidade de culturas e crenças – Brasil, 1543-1618”).

⁹¹⁴ FRANCO JR., “Modelo e imagem”, p. 125.

⁹¹⁵ “As liturgias não oficiais, isto é, as práticas culturais que a Igreja medieval chamava de superstições, tinham o mesmo fundamento que os ritos católicos – as relações de analogia que aproximavam, explicavam e tornavam operacionalizáveis modelos sagrados e imagens terrenas.” FRANCO JR., “Modelo e imagem”, p. 124.

alterava sua gramática fundamental. A perspectiva analógica privilegiava as relações de semelhança e, a partir dela, a ligação entre modelo e imagem era compreensível, assim como o ícone era entendido em termos do Ser divino para o qual apontava e não enquanto artefato merecedor em si mesmo de devoção.⁹¹⁶ Nesse sentido a concentração nas figuras dos santos não era vista como concorrente em relação a Deus, mas como natural dentro da teia de relações constituída por terra e céu, por seres humanos e divinos. Introduzida a perspectiva lógica, sua concentração nas relações causais tendia a obscurecer o quadro, substituindo por uma dinâmica “ou/ou” (ou Deus, ou o santo) a dinâmica anterior (Deus *através* do santo). Isso explica o alerta preocupado de Erasmo: “Religião é esperar a salvação a partir do único Cristo; esperá-la a partir de anjos e santos é superstição”.⁹¹⁷ O conflito que a declaração erasmiana entrevê não era imaginável dentro do antigo paradigma.

A denúncia erasmiana da superstição era, de fato, um dentre vários esforços semelhantes por delimitar a fé cristã numa moldura letrada própria da elite intelectual. Era a partir dessa moldura que as expressões religiosas do vulgo eram lidas e interpretadas; afinal, somente essa elite cultural podia relacionar tais expressões a figuras do paganismo clássico, de forma que seus relatos espelham não as práticas efetivas do vulgo, mas as maneiras pelas quais eram compreendidas. A mesma perspectiva regia a leitura de textos, tanto da Escritura quanto da tradição patrística, de modo a enquadrá-los devidamente; assim, não é de estranhar que elementos apotropaicos presentes na própria Bíblia – cujos textos, em grande medida, foram também concebidos dentro do paradigma analógico – tenham sido relativizados, em geral a partir de interpretações alegóricas.⁹¹⁸

Para a mentalidade analógica, acostumada às relações metonímicas (a parte representa o todo), o culto das relíquias fazia sentido na medida em que “um pequeno fragmento de um corpo ou um objeto considerado santo equivalia no imaginário cristão

⁹¹⁶ De acordo com João Damasceno (séculos VII-VIII), “a glória da imagem é a glória daquele que ela representa”. João Damasceno, *De Imaginibus Oratio* I, 321 (PG 94: col. 1263a). Tomo a referência de FRANCO JR., “Modelo e imagem”, p. 118.

⁹¹⁷ “Ab uno Christo sperare salutem religio est, ab angelis aut diuis idem expectare, superstitio est.” ERASMO, “Concio” in *Colloquia* (ASD I, 3: 653-66, aqui p. 660).

⁹¹⁸ A lógica denunciadora da “superstição” condenaria Jacó por estimular a reprodução de ovelhas malhadas em seu rebanho levando-as a copular diante de varas descascadas (*Gênesis* 30:37-39), e Raquel por servir-se de mandrágoras para estimular a concepção (*Gênesis* 30:14-22).

medieval à totalidade daquele corpo ou objeto”.⁹¹⁹ Na releitura erasmiana, feita nesse contexto crescentemente preocupado com a abordagem lógica e com a redução das devoções às suas expressões letradas, tal comportamento era considerado perigoso; daí o humanista, significativamente, opor às relíquias o *texto* bíblico:

Veneras os ossos de Paulo expostos numa urna e não veneras a mente de Paulo latente em seus escritos? Tens em alta conta um fragmento de seu corpo visível através do vidro e não te maravilhas com toda a alma de Paulo que reluz por suas cartas?⁹²⁰

Não se trata de uma ênfase isolada que se repetiria, depois, nos movimentos de reforma, mas de uma significativa mudança mental. Estamos, efetivamente, na transição do cristianismo enquanto religião definida basicamente por *atos* para o cristianismo enquanto religião definida por *palavras* e sobretudo por palavras *escritas*. A tendência futura dos protestantismos na direção da *sola Scriptura* (“somente a Escritura”) indica um desenvolvimento próprio, mas que brota desse mesmo solo comum. Afinal, a *sola Scriptura* é, antes de mais nada, *sola scripta* (“somente escrita”).

Também aqui, portanto, a posição de Erasmo é ambígua. Situado na confluência de dois mundos, de uma maneira de ver a vida que se apagava e de outra que se fortalecia, nosso humanista apresentava ambas em si mesmo. Sua relação com as cerimônias e com boa parte da tradição da Igreja reflete as ligações cognitivas e emocionais com o antigo paradigma, mas a força do novo modo de compreensão se impunha e lhe atraía constantemente o olhar. Note-se então quão simplificador e estereotipado é falar de um Erasmo crítico das cerimônias e defensor do “espiritualismo”, ou de um Erasmo que no fim da vida teria se tornado crescentemente conservador. Em ambos os casos ele teria sido muito mais simples e sua própria vivência certamente bem menos complicada. Mas, longe dessas simplificações, ele de fato carregava ambos os mundos em si mesmo e dentro dele os conflitos nem sempre se resolviam em sínteses.

Assim, enquanto outros instrumentos catequéticos, como a liturgia, correspondiam melhor à antiga abordagem analógica, o sermão situava-se plenamente

⁹¹⁹ FRANCO JR., “Modelo e imagem”, p. 114.

⁹²⁰ “Adoras ossa Pauli in oculis condita, non adoras mentem Pauli in scriptis latentem? Magni facis fragmentum corporis per uitrum perspicuum, & non miraris totum animum Pauli per literas pellucetum?” ERASMO, *Enchiridion*, pp. I^{2v}-I³.

nos domínios da abordagem lógica. A esse instrumento Erasmo dedicou o maior dos textos que produziu, o *Ecclesiastae*; obra composta com dificuldade ao longo de mais de doze anos, onde a fluência literária do humanista parece algo tolhida pela necessidade rígida de detalhar ao máximo seu tema. Não há nela tanta verve, mas o texto é de impressionante clareza, sobretudo quando lido na bela edição *princeps* de Froben, com seus soberbos tipos e seus tópicos descritivos cuidadosamente espalhados pelas margens. Nesse escrito Erasmo se preocupou com a formação completa do pregador: o Livro I contrasta a situação atual da pregação com seus modelos elevadíssimos, exemplificados pela roupa sacerdotal de Aarão;⁹²¹ os Livros II e III examinam detalhadamente a concepção e a entrega do sermão a partir dos preceitos retóricos;⁹²² enquanto o Livro II (pp. 109-246) se concentra mais detidamente na *inuentio* do sermão, indicando como tratar adequadamente as partes da oração e como efetuar subdivisões convenientes (sempre com grande abundância de exemplos), além de fornecer outros conselhos úteis para a formação do pregador (como a importância da proficiência nas “três línguas”, o hebraico, o grego e o latim, de forma a saber dirimir dúvidas levantadas pelo texto bíblico; paralelamente, Erasmo sugere que o pregador domine profundamente seu vernáculo e se valha para tanto dos escritores que o conhecem bem – como exemplo cita, para os falantes do italiano, Dante e Petrarca),⁹²³ o Livro III (pp. 247-404) dedica-se ao ato da pregação (a *pronunciatio*), com indicações sobre gestualidade e impositação de voz, mas também com importantes noções sobre como lidar com tropos e como evitar os abusos tanto do literalismo quanto do excesso de alegorização; o Livro IV, finalmente, trabalha com diversos tópicos teológicos (como o caráter trinitário da deidade, a lei de Deus e suas configurações ao longo da história da salvação, a novidade do evangelho, as virtudes teologais, as diversas expressões da piedade – a Deus, à terra natal, aos pais etc.). À medida em que procurou definir os assuntos mais frequentemente encontrados na pregação, Erasmo acabou formulando, nessa última divisão de sua obra, resumos teológicos bastante úteis para o pregador e cuja aplicabilidade no trabalho catequético é facilmente perceptível. De fato, o tempo todo Erasmo considerou o pregador como um catequista que, executando um papel bem

⁹²¹ ERASMO, *Ecclesiastae*, pp. 1-104.

⁹²² ERASMO, *Ecclesiastae*, pp. 109-404.

⁹²³ ERASMO, *Ecclesiastae*, pp. 117-9.

demarcado na celebração litúrgica, devia aproveitar ao máximo a oportunidade de que dispunha para realizar seu trabalho de mestre.

Esse catequista era visto por Erasmo, sempre, como pedagogo. Jacques Chomarat sintetizou bem essa percepção em seu monumental trabalho sobre a retórica de Erasmo:

Il y a une très étroite parenté entre ce qu'Érasme dit aux prédicateurs et ce qu'il conseille aux maîtres d'école: dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de pédagogie, et cette pédagogie doit être fondée sur l'amour, non sur la peur.⁹²⁴

Mas na leitura de Chomarat nosso humanista aparece como um pedagogo hesitantemente instalado nas funções de instrutor de catequistas, alguém tão à vontade nesse papel quanto Anatole France ou André Gide estariam se precisassem redigir manuais de arte oratória para líderes sindicais.⁹²⁵ Comparação sugestiva, mas que a meu ver não procede. É fato que esse instrutor de pregadores nunca foi encarregado de pregar e que a própria tarefa, em vários aspectos, lhe era alheia: a preparação de uma *declamatio* lhe era muito mais familiar e apresentava as comodidades de ser possível em latim e de prescindir de conhecimento e, relativamente, de consideração pelo auditório.⁹²⁶ Mas isso, a par da lentidão com que Erasmo produziu sua obra, não permitem afirmar que o trabalho lhe teria sido assim tão extrínseco.

Sobretudo porque, como penso ter ficado claro, o sermão correspondeu, para Erasmo, a uma ferramenta imprescindível para a instrução da *societas christiana*; e essa instrução, por sua vez, era fundamental para a manutenção da sociedade em seu equilíbrio. O ponto de partida de nosso humanista era uma compreensão de mundo feita em perspectiva religiosa e a própria religiosidade era um componente incontornável da consciência que tinha de si e dos outros. A catequese erasmiana não se extinguiu nesse instrumento tão estratégico do ponto de vista enunciativo; foi mais ampla e complexa, devendo mais a outras abordagens da vida que não a lógico-discursiva. Mas, tomada no conjunto, dentro do qual o elemento enunciativo teve um papel preponderante, a pedagogia catequética de Erasmo, não obstante suas especificidades, ajudou a

⁹²⁴ CHOMARAT, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, vol. II p. 1085. O *Ecclesiastae* é analisado por Chomarat *ibidem*, pp. 1053-1155.

⁹²⁵ A comparação é do próprio CHOMARAT, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, vol. II p. 1059.

⁹²⁶ CHOMARAT, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, vol. II pp. 1055-6.

internalizar na consciência cristã a premente necessidade de educação nos códigos básicos da religião.

4.5 Desdobramentos

O que afirmei acima pode ser comprovado pela consideração de alguns desdobramentos importantes dessa ênfase erasmiana na pedagogia e na catequese. O primeiro a ser destacado é claramente paradoxal: Erasmo, defensor da “*minima dogmata*”, ajudou, com sua preocupação pela instrução cristã, a fortalecer a tendência que gerou, nos anos subsequentes, não apenas os catecismos protestantes e católicos, mas toda a ênfase típica da segunda metade do século XVI nos detalhamentos confessionais.

Em Erasmo, a necessidade de doutrinação e a defesa da “*minima dogmata*” equilibravam-se precariamente; devedor de dois paradigmas mentais, o humanista valorizava a ambas e, de forma bem retórica, carregava as ênfases ora numa, ora noutra, de acordo com as necessidades que vislumbrava. Mas tratava-se de aspirações conflitantes. A doutrinação pede detalhamento e isso só se tornava mais agudo numa sociedade que, dentro do novo paradigma lógico, valorizava cada vez mais as elaborações racionais.⁹²⁷ Nesse ambiente, ironicamente foi a atitude escolástica (nascida no século XII, no alvorecer dessa abordagem lógica) que predominou: já Melanchthon, humanista e admirador de Erasmo, escrevia seus *Loci Communes* na década de 1520 debaixo de uma preocupação com as “razões” da fé que, em si mesma, era nitidamente escolástica; e a partir da metade final do século XVI o fenômeno da “segunda escolástica” (em ambientes católicos) ou da “escolástica protestante” (em ambientes reformados) testemunhou esse avanço inequívoco que tinha tudo a ver com a época.⁹²⁸

⁹²⁷ BOUWSMA, William. “Three Types of Historiography in Post-Renaissance Italy”. In _____. *A Usable Past: Essays in European Cultural History*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1990, pp. 295-307, esp. pp. 299-301.

⁹²⁸ Para referência aos *Loci Communes* de Melanchthon, ver acima, p. [c. nota 85]; sobre Melanchthon e Erasmo, ver ainda WENGERT, Timothy J. *Human Freedom, Christian Righteousness: Philip Melanchthon's Exegetical Dispute with Erasmus of Rotterdam*. New York: Oxford University Press, 1998 (análise mais teológica do que histórica, que procura pontuar as distâncias entre o reformador alemão e Erasmo). Sobre os crescentes detalhamentos confessionais e a atitude das “novas escolásticas” retornaremos abaixo, pp. [Capítulo 8].

Como Erika Rummel nos mostra, o contexto do século XVI, mesmo antes da eclosão dos separatismos religiosos no Ocidente, já não era mais ambiente propício para as antigas sutilezas humanistas (como o recurso retórico no qual o orador simulava defender os pontos de vista do adversário); a época pedia afirmações positivas e coesas, sobre as quais fosse possível embasar pretensões de autoridade.⁹²⁹ Essa postura, eminentemente racional e apologética, encontrava-se a um passo do uso escolástico de afirmações comprobatórias (*dicta probanda*), tão criticado pelos primeiros humanistas. Por outro lado, a ênfase na transmissão efetiva de conteúdos doutrinários sob forma discursiva obrigou a uma formulação cada vez mais racional que tinha como finalidade facilitar a absorção pelo povo. Os desenvolvimentos escolásticos a partir da segunda metade do século XVI foram, assim, tributários diretos da ênfase catequética.⁹³⁰

Seria obviamente um erro enxergar o humanismo erasmiano como causa isolada de todo esse fenômeno complexo. Não se trata de afirmar isso, mas de considerar que o humanismo erasmiano e os desenvolvimentos confessionais posteriores experimentaram um singular processo de retroalimentação. A tendência racionalizante, própria do paradigma lógico em ascensão, estimulou a ênfase numa catequese lógico-discursiva, preocupada com conteúdos doutrinários; as denúncias relativas a uma catequese frouxa, por sua vez, ajudaram a colocar em evidência uma forma de pedagogia adaptada a esse paradigma, tornando-a cada vez mais popular; a crescente popularidade determinou a preocupação cada vez mais acentuada com os conteúdos doutrinários a serem transmitidos (o que se comprova pelo próprio Erasmo e sua cuidadosa exposição de tópicos para ensino no *Ecclesiastae*). Como pano de fundo, temos uma concepção cada vez mais letrada de fé cristã, com o texto escrito substituindo progressivamente outros recursos pedagógicos. Mas, como é óbvio, o cuidado maior com a formulação escrita e detalhada levou a um resultado diametralmente oposto àquele pretendido por Erasmo: ao invés de “*minima dogmata*”, surgiram as confissões de fé protestantes e a detalhada releitura tridentina da tradição católica.

É interessante notar como a mesma preocupação erasmiana com a pregação, e com uma pregação que instrui e que move os ouvintes, esteve também presente na

⁹²⁹ RUMMEL, Erika. *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*. Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 5-9.

⁹³⁰ TILICH, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX*. Tradução. São Paulo: ASTE, 3ª. edição, 2004, p. 50.

prática jesuítica. De acordo com O'Malley, entre os “ministérios da Palavra de Deus” a que se dedicavam os jesuítas destacava-se primeiramente a pregação (*concio*), cujo objetivo fundamental era *mover*, e em segundo lugar as preleções (*lectio*), mais preocupadas em ensinar.⁹³¹ Todavia, se as preleções eram momentos mais apropriados a uma determinada forma de transmissão de ensinamentos (a análise de um livro da Escritura, muitas vezes feita numa seqüência de palestras, com o auditório tomando notas),⁹³² os sermões (*conciones*) também incluíam essa dimensão pedagógica, visto que a vontade só poderia ser movida a partir de um conteúdo efetivo, e não de meros artifícios retóricos e recursos emocionais.

Não é de estranhar, portanto, que algumas notas bastante características da perspectiva erasmiana tenham soado bem longe da Europa e numa posição que, em termos ideológicos, acabou por se situar após meados do século XVI nos antípodas do humanismo erasmiano. Vimos acima como para Erasmo a educação era vista como importante recurso na reversão dos danos trazidos pelo pecado. Algo parecido transparece na convicção dos primeiros missionários jesuítas que desembarcaram em terras brasileiras no ano de 1549. Nas palavras de um deles, tais eram as expectativas durante os primeiros contatos com os indígenas:

Començamos a visitar sus aldeas quatro compañeros que somos; y conversar con ellos familiarmente, presentándole el reyno del cielo si hizieren lo que le enseñáremos. Estos son acá nuestros pregones adonde nos hallamos, conbidando a los muchachos a leer y escribir, y desta manera les enseñamos la doctrina y les predicamos, *porque con la misma arte con que el enemigo de la humana generación venció al hombre, con essa misma sea vencido*; “Eritis, inquit, sicut dii scientes bonum et malum.”⁹³³

São significativos, aqui, a menção ao “leer y escribir” como estágio para a catequese (o que reflete a prevalência do letramento; sente-se que, doravante, a catequese seria bastante dependente da palavra escrita), mas também o atrelamento da

⁹³¹ Ver O'MALLEY, *Os primeiros jesuítas*, pp. 146-174 e especialmente pp. 153ss. As semelhanças com as ênfases erasmianas não são gratuitas; o próprio O'Malley reconhece que, nessa primeira geração de jesuítas, pelo menos para o padre Polanco se pode determinar com segurança que leu o *Ecclesiastae* erasmiano (cf. *ibidem*, p. 156).

⁹³² O'MALLEY, *op. cit.* p. 167.

⁹³³ NÓBREGA, Manuel da. “Carta ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro, Coimbra. Da Bahia, 10 de agosto de 1549”. In LEITE, Serafim (org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 3 vols., 1954-1958, vol. I p. 139.

superação dos efeitos nocivos da Queda ao conhecimento advindo da catequese. Em outras palavras, o conhecimento corretamente adquirido aparece como caminho para desfazer as ilusões da serpente (a frase latina cita *Gênesis* 3:5 e significa: “E sereis, de fato, como Deus conhecedores do bem e do mal”). Não seria correto dizer que os jesuítas meramente repercutiram alguma “influência” erasmiana, mas é inegável que humanismo erasmiano e perspectiva catequética jesuítica apresentam aqui grande similaridade em suas ênfases.

Essa similaridade se aprofunda, aliás, se considerarmos a atitude básica dos jesuítas em relação ao batismo dos indígenas, durante os treze primeiros anos de missionação brasílica. Essa atitude foi marcada por extremo cuidado na catequese e pela preocupação em, sempre que possível, adiar o batismo dos conversos até que tivessem recebido o doutrinamento mínimo. As citações a seguir são emblemáticas dessa postura:

El Padre [Leonardo Nunes, segundo Leite] tiene acá hechas muchas ánimas christianas y toviere toda esta geração con que comarcamos, o la mayor parte della, si no veniera a esta tierra [aqui a referência é a S. Vicente] solo como vino, porque *no quiere baptizar ninguno hasta primero doctrinarle*.⁹³⁴

Este mes de Mayo passado fui entre los Indios a buscar un hombre blanco que andava entre ellos e dos hijas que tenía nacidas allá, y la maior será de 8 annos. Entre ambas estavan por baptizar, y *la madre lo mesmo*; tengolos aora aquí padre y madre y hijas, las quales baptizé; *la madre no, porque la hago enseñar*.⁹³⁵

Estando escribiendo esta, me vino a buscar un indio con su muger y hijos que los baptizasse que querían ser christianos, pero dilatéles el sacramento hasta ser enseñado en nuestra fe. Esto uso con todos salvo en peligro de muerte assí por necessario ser primero instruidos en ella.⁹³⁶

E os que se agora bautizão os apartamos em huma Aldea, onde estão os christãos, e tem huma igreja e casa nossa, onde os emsinão, *porque não nos parece bem bautizar muitos em multidão, porque a esperientia ensina que poucos vem a lume, e hé maior condenação sua e pouca reverentia do sacramento do batismo*.⁹³⁷

⁹³⁴ CORREIA, Pero. “Carta ao P. João Nunes Barreto, África. De S. Vicente, 20/6/1551”. In LEITE, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol. I p. 226 (grifos meus).

⁹³⁵ NUNES, Leonardo. “Carta aos padres e irmãos de Coimbra. De S. Vicente, 20/6/1551”. In LEITE, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol. I p. 235 (grifos meus).

⁹³⁶ AZPILCUETA NAVARRO, João de. “Carta aos padres e irmãos de Coimbra. De Salvador, agosto de 1551”. In LEITE, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol. I p. 283.

⁹³⁷ NÓBREGA, “Carta ao rei D. João III de Portugal. Da Bahia, princípios de julho de 1552”. In LEITE, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol. I p. 346 (grifos meus).

E do mar dez legoas poco mais ou menos, (...) juntamos todos os que Nosso Senhor quer trazer à sua Igreja e aqueles que sua palavra e evangelho engendra *polla pregação*.⁹³⁸

Nesta Aldeia, foram admitidos para o catecismo 130 e para o batismo 36, de toda a idade e de de ambos os sexos. Ensina-se-lhes todos os dias duas vezes a doutrina cristã, e aprendem as orações em português e na língua própria deles. (...) Todos os domingos se lhes celebra missa; mas muitos dos catecúmenos levam a mal serem mandados embora depois do ofertório e pedem-nos assiduamente que os admitamos ao batismo. *Se o não fazemos é por precaução, para que não voltem ao vômito dos antigos costumes, pois pensamos que o batismo não lhes deva ser concedido senão depois de longa prova*.⁹³⁹

Não há espaço, infelizmente, para a devida problematização dessas declarações. Mas no meu entender essas referências, colhidas dentre dezenas de outras espalhadas ao longo dos três volumes de cartas produzidas pelos jesuítas na América portuguesa entre 1549 e 1563, servem para relativizar a insistência, comum na historiografia mais recente, de que a ênfase milenarista, consubstanciada na prática dos batismos em massa, teria sido uma constante na missionação jesuítica na América ao longo do século XVI, sofrendo uma inflexão apenas com a publicação do *De temporibus nouissimis*, uma crítica das perspectivas milenaristas de fundo joaquimita de autoria do jesuíta José de Acosta, em 1595.⁹⁴⁰ Os exemplos indicam certa consistência na prática de se adiar o batismo para depois da doutrinação adequada e um significativo desânimo quanto ao pronto interesse dos indígenas pelo sacramento. Mas nosso foco no momento é outro: ainda que não faça parte de meus objetivos frisar uma ligação direta entre as concepções erasmianas e a ação jesuítica, parece difícil negar as semelhanças entre essa prática batismal dos missionários e a convicção, externada por Erasmo em mais de um lugar, de que a catequese tornava mais significativa a recepção do sacramento. Se o alerta erasmiano parecia fazer sentido no próprio território europeu, marcado de longa data pela presença cristã, tanto mais nestas distantes paragens onde esses missionários se imaginavam de retorno aos tempos apostólicos; é curiosa, na carta de Anchieta citada acima, a referência à despedida dos catecúmenos antes da Eucaristia, como se sabe

⁹³⁸ NÓBREGA, “Carta ao rei D. João III de Portugal. De S. Vicente ou Piratininga, outubro de 1553”. In LEITE, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol. II p. 16 (os grifos são meus).

⁹³⁹ ANCHIETA, José de. “Carta ao padre Inácio de Loyola, Roma. De Piratininga, 1/9/1554”. In LEITE, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol. II pp. 106-107 (os grifos são meus).

⁹⁴⁰ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru: EDUSC, 2003, pp. 61-3; KOK, Glória. *Os vivos e os mortos na América portuguesa – Da antropofagia à água do batismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

costume típico da Igreja ao longo do século II, quando a catequese era demorada e condicionava a participação no sacramento. Aqui, como então, parecia a esses missionários que o evangelho, “polla pregação” (para usar a expressão de Nóbrega) e não pelo crescimento vegetativo, engendrava novamente seus filhos.

Alguns outros desdobramentos importantes reclamam nossa atenção. Inequivocamente a perspectiva estabelecida por Erasmo no *Ecclesiastae* cooperou para fixar uma nova imagem do sacerdote: ocupado com seu mister sagrado, revestido de uma autoridade que o distanciava do povo comum e, com isso, garantia-lhe o respeito do rebanho; para preservar tal respeito, deveria afastar-se de divertimentos comuns, como quermesses, e cumprir um rigoroso código de conduta.⁹⁴¹ Ora, tal postura foi característica dos desenvolvimentos tridentinos, a partir dos quais a figura do sacerdote recebeu uma ênfase toda especial.⁹⁴² Até mesmo o estabelecimento dos seminários, uma das medidas mais importantes do Concílio, ecoa uma preocupação com a formação do sacerdote que, se não foi devedora de Erasmo, certamente brotou do mesmo solo onde floresceu o cuidadoso trabalho desenvolvido no *Ecclesiastae*.

Finalmente, uma preocupação típica da catequese pós-tridentina – a identificação e superação tanto da “superstição” quanto de um paganismo insidioso; a primeira oriunda em especial do vulgo, o segundo tributário sobretudo das elites cultas – também pode ser reportada às ênfases erasmianas. A catequese tridentina, auxiliada pelo braço inquisitorial, dirigiu enorme esforço na tentativa de identificar e superar as práticas “rústicas”, como se depreende das pesquisas mais recentes sobre a religiosidade popular. Por força da bula de Sisto V, *Caeli et terrae creator deus* (1586), em vários locais da península italiana a repressão inquisitorial vitimou populações inteiras, com o propósito de desarraigar práticas supersticiosas, entre as quais o ancestral “culto de Diana”.⁹⁴³ Sem dúvida seus métodos sabiam pouco ao humanismo erasmiano, mas não sua preocupação central, que apresenta a mesma crítica aos comportamentos religiosos do vulgo oriunda de uma matriz letrada, lógica e racional.

⁹⁴¹ ERASMO, *Ecclesiastae*, pp. 91-5.

⁹⁴² PRODI, Paolo. “Réforme intérieure et discipline sociale chez saint Charles Borromée”. In _____. *Christianisme et monde moderne: Cinquante ans de recherches*. Tradução. Paris: Gallimard/Seuil, 2006, pp. 133-146.

⁹⁴³ MARQUES, Luiz. “Apresentação”. In _____. (org.) *A fábrica do antigo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008, p. 15.

A clara inquietação que os hábitos de alguns eruditos de seu tempo despertavam em Erasmo transpareceu em seu *Ciceronianus*, como já observamos. O temor implícito nesse diálogo era de que a imitação dos Antigos degenerasse em revivificação do paganismo e obscurecesse a especificidade da fé cristã. O mesmo cuidado, mas agora expresso em chave menos preocupada com o convencimento e mais com a repressão, aparece nas medidas adotadas ou endossadas por Trento que visavam não exatamente proibir nas manifestações artísticas os elementos próprios da Antiguidade pagã, mas sobretudo impedir as relações entre essa cultura e a doutrina cristã. Assim, não se encontram autores pagãos entre os incluídos no *Index* papal, exceto as paródias moralizantes das *Metamorfoses* de Ovídio, feitas por Pierre Bersuire e por Thomas Walley. Como nos adverte Luiz Marques, o mito e a cultura antiga continuaram prestigiados pela *paideia* cristã, desde que impedidos de interferir na nova agenda reformista da Igreja.⁹⁴⁴ Incluir Júpiter em representações pictóricas desprovidas de cunho religioso não seria proibido, mas chamar a Deus Pai de “Iuue optimus maximus”, como na época da controvérsia ciceroniana, tornar-se-ia vedado.

Por vias insólitas, portanto, concretizaram-se inúmeras expectativas erasmianas. A catequese passou a ser preocupação central para a Igreja, que dedicou-se maciçamente à elaboração de textos apropriados a esse trabalho.⁹⁴⁵ Será, como vimos, uma catequese que não dispensará a retórica, ainda que nem todos os desdobramentos pudessem ser avalizados por Erasmo (em muita pregação continuará predominando ainda o elemento dramático na busca, fundamental, pelo *mouere*). O interesse enunciativo, a instrução especificadora de conteúdos, se fará presente e gerará, à revelia das intenções do humanista, um núcleo dogmático cada vez mais amplo, tanto no catolicismo romano quanto nas diversas expressões protestantes (incluindo a chamada “reforma radical”); será essa pormenorização apaixonada que informará os catecismos compostos no restante do Quinhentos. Ao mesmo tempo uma preocupação intensa por aproximar ao máximo a fé do vulgo dos padrões “corretos”, adotados pela elite letrada, se servirá sempre que possível desses textos para executar sua tarefa doutrinadora; mas se servirá

⁹⁴⁴ MARQUES, “Apresentação”, pp. 15-6, esp. p. 16 para a referência. O autor usa a expressão “agenda contra-reformista”, que considero inadequada pelas razões que já discuti no início do Capítulo 1 (ver acima, pp. 30-43).

⁹⁴⁵ AGNOLIN, *Jesuítas e selvagens*, pp. 119-233.

também de diversos outros mecanismos disciplinadores, dos quais as visitas inquisitoriais serão apenas o capítulo final, a medida mais extrema. Os demais permanecerão espalhados, capilarizados nas relações sociais e reproduzindo nos mais diversos níveis as mesmas dinâmicas de disciplina e policiamento. Erasmo frisou, talvez sem medir completamente as consequências do que dizia, as relações entre catequese e política. Para o futuro, ficaria claro que a catequese se configuraria, ao lado da confissão e de outros mecanismos, como inequívoca estrutura de policiamento social.

Também as elites, finalmente, serão alvo do controle disciplinador: as aspirações “pagãs”, cada vez mais presentes nas manifestações artísticas à medida em que vão se estabelecendo as tendências classicizantes na arte europeia, serão cuidadosamente separadas da vivência íntima da experiência religiosa, esta cada vez mais submetida a escrupulosos códigos de controle.

Inegavelmente a Europa após meados do século XVI começará a apresentar uma fisionomia “cristã” mais uniforme, a duras penas e de forma alguma sem sobressaltos. Mas dificilmente essa face “cristã” estamparia um sorriso no rosto de nosso humanista. Quando a vida de Erasmo findou, na Basileia em julho de 1536, ele não sabia que a “época confessional” estava se iniciando. Se tivesse sobrevivido mais alguns anos, se tivesse podido contemplar os desenvolvimentos posteriores dos debates religiosos que o perturbaram tanto e os resultados das transformações que começaram a ser gestadas durante sua relativamente longa vida, provavelmente o sorriso enigmático que Erasmo apresenta em seus retratos seria acrescido de um ricto de amargura.

PARTE II

O HUMANISMO ERASMIANO NA TENSÃO DOS PROCESSOS CONFESSIONAIS

Uma tentativa de compreensão dos processos de confessionalização

“Oxalá tivesse agora o mundo cristão, em toda parte, oradores assim! Pois disso, em primeiro lugar, depende toda a disciplina da república.”

Erasmio, *Epístola ao rei D. João III* (1527)⁹⁴⁶

“(…) o país inteiro nada é senão religião, como se fosse um único templo comum a todo o povo.”

Matthäus Rader, *Bauaria Sancta* (1615)⁹⁴⁷

“Nenhuma lei é mais favorável ao príncipe do que a cristã, porque esta submete a ele não apenas os corpos e os recursos dos súditos, mas também suas almas e consciências, e liga-os não apenas pelas mãos, mas também pelos sentimentos e pensamentos.”

Giovanni Botero, *Della Ragione di Stato* (1589)⁹⁴⁸

Nas últimas décadas do século XX as relações de poder foram alvo de uma intensa problematização por parte das ciências humanas e sociais. Fruto, sem dúvida, das duras experiências com o poder que nos foram legadas por esse século e que serviram para inutilizar as diversas idealizações (do Estado nacional, do Estado corporativo e paternal, do Estado socialista que deveria trabalhar pelo fim do Estado) com que tais relações foram recobertas em épocas não muito distantes.

Num contexto de grande interesse pelo poder e pelas múltiplas formas que ele assume, não é de estranhar que a atenção dos estudiosos fosse atraída para a constituição das confissões religiosas no interior do cristianismo ocidental e se comesasse a estudar, de forma cada vez mais detalhada, seu papel na formação e no

⁹⁴⁶ “Vtinam tales oratores nunc haberet ubique Christianus orbis. Ab his enim praecipue pendet totius reip[ublicae] disciplina”. ERASMO. “Serenissimo Lusitaniae Regi Ioanni”. In *Diui Ioannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani & diui Athanasii Alexandrini Archiepiscopi lucubrationes aliquot non minus elegantes quam utiles, nunc primum uersae & in lucem aeditae per Des. Erasmus Roterodamum*. Basileae: Apud Ioan. Frobenium, 1527, fl. a⁴.

⁹⁴⁷ “(…) tota regio, nil nisi religio, & vnum quoddam commune gentis templum videatur”. RADER, Matthäus. *Bauaria Sancta*. Monachii [Munique]: Ex formis Annae Bergiae viduae, 1615, pp. 4^v-5^r (minha tradução).

⁹⁴⁸ BOTERO, Giovanni. *Della Ragione di Stato* (ed. Luigi Firpo, Turim, 1948). Apud REINHARD, Wolfgang. “Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment”. *The Catholic Historical Review* LXXV, 3 (1989): 383-404, aqui p. 404.

controle das consciências. Isso é tanto mais significativo se considerarmos que essa temática, até bem recentemente, estivera restrita às cátedras de História Eclesiástica de algumas universidades confessionais, onde seu estudo, apesar de alguns bons levantamentos documentais, não obedecia aos critérios metodológicos que a disciplina histórica considera válidos. Certamente faz parte da renovação historiográfica do século XX – e que teve em fins da década de 1960 mais um influxo renovador – a redescoberta da religião como dado fundamental para a compreensão da sociedade e, dentro desse escopo mais amplo, o possível papel dos geralmente áridos e difíceis textos confessionais.

Efetivamente, o século XVI europeu (mas também o americano, o africano e o asiático, na medida em que a presença europeia espalhava-se então por esses territórios) não pode ser compreendido à parte das questões religiosas e estas, naquele século específico, convergiram decididamente para o fenômeno confessional. De forma sintética, pode-se dizer que entre 1530, quando os príncipes protestantes apresentaram a Carlos V sua primeira confissão de fé na Dieta imperial reunida em Augsburg (donde seu nome *Confessio Augustana* ou *Confissão de Augsburg*), e 1647, quando uma assembleia de teólogos calvinistas concluiu e entregou à promulgação, em Londres, a *Confissão de Westminster* (a última das grandes confissões calvinistas e, em certo sentido, a mais decisiva delas), a cristandade ocidental viu saírem das mentes dos teólogos e das prensas dos publicadores, não raro “cum priuilegio” do poder secular, uma enorme quantidade de documentos que procuravam sintetizar em *formulae* (“fórmulas”) as convicções e doutrinas consideradas como centrais para a fé cristã.⁹⁴⁹

⁹⁴⁹ A confessionalização luterana, especialmente por força dos desenvolvimentos teóricos surgidos na historiografia alemã e que comentarei a seguir, tornou-se alvo de enorme quantidade de estudos, bastante verticalizados. Paralelamente, a concentração quase hagiográfica em Lutero, característica de estudos mais antigos e profundamente dependentes do ambiente eclesiástico, tem sido substituída por uma atenção mais acurada aos processos históricos e a figuras antes tidas como “secundárias”. A Confissão de Augsburg pode ser encontrada em boas edições em conjunto com os demais textos confessionais luteranos, reunidos na chamada “Fórmula de Concórdia”. Para um texto-padrão, ver *Triglot Concordia. The Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church: German-Latin-English*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1921 (há traduções para o português). Ver ainda MELANCHTHON, Filipe. *Apologia da Confissão de Augsburg*. Tradução. Porto Alegre: Casa Publicadora Concórdia, 1969; GERRISH, B. A. “Doctor Martin Luther: Subjectivity and Doctrine in the Lutheran Reformation”. In _____. *Continuing the Reformation: Essays on Modern Religious Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1993, pp. 38-56; DANIEL, David P. “The Influence of the Augsburg Confession in South-East Central Europe”. *Sixteenth Century Journal* XI, 3 (1980): 99-114; PAUCK, Wilhelm (org.). *Melanchthon and Bucer*. Philadelphia: Westminster Press, 1969; STUPPERICH, Robert. *Melanchthon*. Philadelphia:

O objetivo deste capítulo será o de procurar compreender esse fenômeno em si mesmo e nas relações que podem ser traçadas com nosso objeto principal de análise, o humanismo erasmiano. Partimos da hipótese, desenvolvida no capítulo anterior, de que as ênfases pedagógico-catequéticas desse humanismo cooperaram, de forma inusitada e à revelia das principais intenções de Erasmo, para o acirramento da preocupação com o detalhamento e a especificação dogmáticos. No cenário mais amplo do Quinhentos, em especial a partir das controvérsias religiosas assinaladas pela rebelião luterana, esse detalhamento assumiu proporções cada vez mais significativas. Começaremos, portanto, pela descrição desse fenômeno – a eclosão, sem paralelo no passado cristão, da confessionalidade – e pela visita a algumas de suas interpretações historiográficas. A seguir procurarei expor a perspectiva teórica mais recente sobre o fenômeno, a chamada “teoria da confessionalização”, nascida na historiografia alemã, sondando sua recepção e formulando uma avaliação crítica sobre seu aporte teórico. Feito isso, terá resultado claro para nós em que medida podemos, em termos históricos, falar de “processos de confessionalização”. Finalmente, tentarei pontuar com um pouco mais de clareza qual foi, efetivamente, a participação do humanismo erasmiano no surgimento e desenvolvimento desse fenômeno.

5.1 O fenômeno confessional: suas interpretações, sua semântica

5.1.1 A primavera sangrenta das modernas confissões de fé

As modernas confissões de fé surgiram da necessidade, experimentada por todas as expressões nas quais se subdividiu a cristandade ocidental ao longo do século XVI, de demarcar cada uma seu próprio campo de existência religiosa. Foram, portanto, instrumentos de definição dogmática feitos, em geral, por contraposição aos outros campos confessionais e dotados, sempre, de um nítido caráter disciplinador. Nasceram

Fortress Press, 1965; TOGNESS, Michel. *Philip Melancthon, Reformer Without Honor*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1969. Sobre a Confissão de Westminster há enorme quantidade de estudos. Ver LEITH, John H. *Assembly at Westminster: Reformed Theology in the Making*. Richmond: John Knox Press, 1973; PAUL, Robert. *The Assembly of the Lord: Politics and Religion in the Westminster Assembly and the Great Debate*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1985; como documentação fundamental, ver MITCHELL, Alexander F. e STRUTHERS, John (ed.). *Minutes of the Sessions of the Westminster Divines*. Edimburgo: William Blackwood, 1874. Para o texto da Confissão, uma boa edição-padrão é GREEN, James B. *A Harmony of the Westminster Presbyterian Standards*. Nova York: William Collins and World, 1976 (mas há traduções para o português em grande número de edições).

também com escopo bastante amplo: ao contrário dos documentos conciliares conhecidos até então pela Igreja e que procuravam geralmente lidar com a resolução de dificuldades doutrinárias levantadas por heresias específicas, nas modernas confissões de fé a pretensão era formular o corpo global das doutrinas consideradas essenciais por determinada expressão da fé cristã. O tratamento era obviamente sintético, o que já está presente no próprio caráter de *formulae* e explica porque as confissões de fé foram em geral seguidas, dentro de cada grupo, por catecismos específicos, cuja finalidade (além de servirem ao trabalho catequético) era também a de esclarecer o que vinha dito de forma lapidar no texto confessional. Mas a pretensão subjacente era globalizante e isso estabelece um diferencial significativo. Mesmo quando os antigos concílios ecumênicos do primeiro milênio da cristandade produziam seus credos, dificilmente se poderia notar neles pretensão semelhante ou tamanho cuidado em cobrir todas as dimensões possíveis da formulação dogmática.⁹⁵⁰

Em termos bastante gerais, portanto, podemos dizer que as confissões de fé eram definidoras em seu objetivo básico, totalizantes em sua abordagem e disciplinadoras em seu resultado. Nos ambientes altamente polêmicos em que surgiram, elas definiam o que era ser cristão na perspectiva de seus autores, o que estabelece subsidiariamente seu caráter excludente. As igrejas surgidas a partir do rompimento da unidade religiosa do cristianismo ocidental viam o catolicismo como religião apóstata e cada uma a si mesma como a forma pura da única religião do Cristo; ao mesmo tempo enxergavam-se mutuamente com reservas, criticando-se reciprocamente por conta das “imperfeições” da fé dos grupos alheios, de forma que as definições confessionais estabeleciam limites mesmo dentro do campo protestante. O fiel, informado pela confissão aprendida a partir de rigorosa catequese (essa era, ao menos, a intenção), devia reconhecer-se como cristão e ganhar clareza quanto aos equívocos de todos os demais. A confissão tornava-se para

⁹⁵⁰ A título de exemplo podemos considerar o II Concílio de Orange (529): a despeito de não ter sido um Concílio ecumênico, mas sínodo local, foi o primeiro sínodo realizado na Gália a se manifestar de forma mais ampla sobre questões doutrinárias e não apenas sobre assuntos litúrgicos e administrativos. Longe de cobrir todos os principais aspectos da fé, seus vinte e cinco artigos trataram apenas do problema da heresia pelagiana (que afirmava a liberdade total da vontade humana na obra de salvação). Ver *Canons of the Second Council of Orange*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2009 (reprodução fac-similar da edição londrina de 1882); *DS*: 366. Mas a mesma dinâmica pode ser notada nos Concílios ecumênicos: a *Definição de Calcedônia* (451) lidava apenas com o dogma cristológico das duas naturezas de Cristo, enquanto o *Credo de Nicéia* (325), apesar de se constituir em resumo doutrinário da fé para uso catequético e litúrgico, nada dizia, por exemplo, sobre o papel da graça na salvação (central, dois séculos depois, para o contexto de Orange). Ver sobre Calcedônia, *DS*: 310; sobre Nicéia, *DS*: 123.

ele expressão de seu compromisso, de sua “profissão”; confessar a fé era professá-la. Com sua peculiar capacidade de síntese, Paolo Prodi nos oferece uma visão bastante precisa do fenômeno:

Não apenas o nascimento dos Estados modernos, enquanto protagonistas inquestionáveis do novo poder, mas também o nascimento das Igrejas territoriais compõe esse novo panorama: é expressão disso o fenômeno da confessionalização, ou seja, o surgimento do “fiel” moderno a partir do homem cristão medieval. Em outras palavras, de uma pessoa que é ligada à própria Igreja não apenas pelo batismo e por participar dos cultos e dos sacramentos, mas também por uma *professio fidei*, por uma profissão de fé que deixa de ser uma simples participação no credo da tradição cristã para ser também adesão e fidelidade juradas à instituição eclesiástica a que o indivíduo pertence.⁹⁵¹

A síntese de Prodi nos permite ver com clareza o solo concreto onde brotou o fenômeno confessional: estamos falando, em geral, de Igrejas territoriais, o que sugere o atrelamento entre profissão de fé religiosa e autoridade secular. Prodi dá conta também de outro aspecto fundamental: dessa Igreja territorial o fiel era membro não apenas por nascimento e batismo, mas também por adesão pessoal que comportava um voto de obediência e fidelidade. Daí a importância, na maioria dos grupos protestantes, do ato específico da *profissão de fé* como compromisso conscientemente assumido pelo fiel que, tendo sido batizado na infância e tendo recebido, posteriormente, a instrução catequética, tornava-se membro pleno e era admitido ao sacramento eucarístico.

Mesmo grupos onde o poder secular não entrava nas formulações confessionais senão como dado externo e ameaçador, e onde a própria noção de um juramento de fidelidade era questionada – caso de várias expressões da chamada “reforma radical” –, produziram também suas confissões e, conquanto eventualmente se proibissem juramentos, manteve-se neles a necessidade da implícita adesão e fidelidade. O caso desses movimentos “radicais” e, posteriormente, também da expansão “internacional” dos calvinismos deverá ser lembrado quando, mais à frente, relativizarmos o papel do “Estado” na produção dessas formulações confessionais; se fosse tão decisivo, ou se tal papel correspondesse apenas a uma estratégia ideológica de controle, como já se pretendeu, uma atitude confessional não teria predominado entre esses grupos que

⁹⁵¹ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Tradução. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 237-8.

surgiram desconectados e até em oposição aos poderes dominantes.⁹⁵² Como ficará claro, é inegável que essa atitude foi alimentada pelo poder secular, que se serviu amplamente dela; mas as relações são bastante complexas e nelas o poder secular nem sempre foi sujeito.

Sem ser exaustivo (visto que inúmeras cidades livres e Igreja territoriais produziram documentos confessionais cujo âmbito restrito fez com que acabassem suplantados), um levantamento das principais confissões produzidas entre os séculos XVI e XVII deve incluir: o *Pequeno Catecismo* escrito por Lutero em 1529; o *Grande Catecismo* luterano do mesmo ano; a *Confissão de Augsburgo*, de 1530, e a *Apologia da Confissão de Augsburgo*, esta composta por Melanchthon em 1531; os *Artigos de Smalcald*, escritos por Lutero em 1537; o *Tractatus de Potestate et Primatu Papae* (“Tratado sobre a autoridade e o primado do papa”), escrito por Melanchthon em 1537 e acrescentado aos Artigos de Smalcald; a *Formula Concordiae* de 1577 (que procurou dirimir as contendas entre os luteranos, acirradas após a morte de Lutero);⁹⁵³ o *Grosse kirchenordnung* (“Grande ordenamento da Igreja”) promulgado pela Igreja luterana territorial de Württemberg (1559);⁹⁵⁴ o *Corpus doctrinae Philippicum* (1560, também conhecido como *Misnicum* por referência topônima à cidade saxônia de Meissen), *ordnung* da Igreja territorial da Saxônia;⁹⁵⁵ a *Confissão de Fé Escocesa* (1560); a

⁹⁵² A expressão “reforma radical” subentende um juízo de valor. Surgiu em estudos originários de movimentos religiosos que se consideram ligados a esses grupos primitivos; o adjetivo possui dupla significação, identificando tanto o que assume posições extremas como aquele que se aproxima mais das “raízes” e, portanto (com mudança de metáfora), encontra-se mais perto das “fontes puras” da fé. O uso que faço do termo é meramente descritivo, em respeito a uma historiografia já tradicional que o assumiu; mas minha ótica subentende todas essas ressalvas. Sobre a “reforma radical” ver o estudo, ainda não superado em termos de síntese, de WILLIAMS, George H. *La Reforma Radical*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1983 (edição corrigida e aumentada). Também são úteis CLASEN, C. P. *Anabaptism: A Social History, 1525-1618*. Ithaca: Cornell University Press, 1972, e os importantes documentos traduzidos e publicados por BAYLOR, Michael G. *The Radical Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991 (reimpressão 1995). Sobre o caráter “internacional” dos calvinismos ver GODFREY, W. Robert. *Tensions within International Calvinism: The Debate on the Atonement at the Synod of Dordt, 1618-1619*. PhD Dissertation. Stanford: Stanford University, 1974; PRESTWICH, Menna (ed.). *International Calvinism, 1541-1715*. New York: Oxford University Press, 1987.

⁹⁵³ Em geral publicados conjuntamente nos manuais luteranos. Ver *Triglot Concordia. The Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church: German-Latin-English*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1921.

⁹⁵⁴ Ver *Württembergische grosse Kirchenordnung 1559*. Stuttgart: Quell Verlag, 1983.

⁹⁵⁵ Essas *kirchenordnungen* são de grande interesse histórico, refletindo as diferentes configurações doutrinárias e espelhando os debates travados em seus momentos originários. Do ponto de vista dogmático, acabaram consolidadas e/ou superadas pela Fórmula de Concórdia. Para se ter uma ideia da abundância de documentos confessionais apenas no contexto do luteranismo alemão, essas ordenações

Confessio Helvetica prior (“Primeira Confissão Helvética”, 1536) e a *Confessio Helvetica posterior* (1562/1564, com grande aceitação nas cidades suíças); a *Confessio Belgica* de 1561 (largamente inspirada na *Confessio galicana* de 1559 e apresentada ao rei Filipe II da Espanha em 1562); o *Catecismo de Heidelberg* (1563, também conhecido como “Catecismo do Palatinado”; escrito por ordem do Eleitor Palatino e de grande importância no calvinismo holandês do século XVII); os *Trinta e Nove Artigos da Igreja Anglicana* (1571); os *Cânones de Dordt* (1618); a *Confissão de Fé Belga* (1618) e a *Confissão de Fé de Westminster*.⁹⁵⁶

Como se vê, migramos do ambiente luterano, com sua enorme fragmentação territorial e grande incidência de controvérsias intestinas ensejando esse abundante número de *corpus doctrinae*, para o ambiente das cidades suíço-alemãs cujas teologia e governo eclesiástico transitaram entre zwinglianismo e calvinismo, até os meios calvinistas onde, em certo sentido, a *Confissão de Westminster* desempenhou, no século XVII, papel de uniformização mais ou menos semelhante ao realizado pela *Formula Concordiae* no segmento luterano. O levantamento está longe de ser completo.⁹⁵⁷

incluiram, além das acima mencionadas: o *Corpus Doctrinae Pomeranicum* de 1564; o *Corpus Doctrinae Prutenicum* (prussiano), de 1567; o *Corpus Doctrinae Thuringicum* (da Saxônia ducal, 1570); o *Corpus Doctrinae Brandenburgicum* (1572); o *Corpus Doctrinae Wilhelminum* (Lueneburg, 1576, que inclui um documento com título emblemático: a *Formulae recte sentiendi de praecipuis horum temporum controversiis* ou “Fórmulas de como se deve pensar corretamente sobre as principais controvérsias destes tempos”); o *Corpus Doctrinae Iulium* (Braunschweig-Wolfenbüttel, 1576); os *Livros de Confissão* de Hamburgo (1560) e Braunschweig (1563 e 1570) e a *Ordem da Igreja de Göttingen* (1568). Ver PRODI, Uma história da justiça, pp. 266-72; BENTE, Friedrich. “Historical Introductions to the Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church”. In *Triglot Concordia*, pp. 1-256; SCHÜLER, Arnaldo. *Dicionário Enciclopédico de Teologia*. Canoas: Concórdia/Ulbra, 2002, p. 134.

⁹⁵⁶ Ver *The Scottish Confession of Faith*. Dallas: Presbyterian Heritage Publications, 1993; para o texto das duas Confissões Helvéticas, ver SCHAFF, Philip. *Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes. Vol. III, The Evangelical Protestant Churches*. New York: Harper and Brothers, Publishers, 1877, pp. 211-31 e 233-305 (texto latino e alto-alemão); o volume também traz edições úteis da *Confessio galicana* (pp. 356-81), do *Catecismo de Heidelberg* (pp. 307-54), da *Confessio belgica* (pp. 383-435) dos *Trinta e Nove Artigos* (pp. 486-515), dos *Cânones de Dordt* (pp. 550-96) e da *Confissão de Fé de Westminster* (pp. 600-72), além de outros textos menores. Sobre a *Confessio belgica*, ver ainda GOOTJES, Nicolaas H. *The Belgic Confession: Its History and Sources*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2007; sobre o Catecismo de Heidelberg, ver BIERMA, Lyle D. et al. *An Introduction to the Heidelberg Catechism: Sources, History, and Theology*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2005.

⁹⁵⁷ Por razões de brevidade, não faço menção de vários outros textos, como os *Sessenta e Sete Artigos* de Ulrich Zwinglio (1523), as *Dez Teses de Berna* (1528), o *Catechismus geneuiensis* (1541), o *Consensus Tigurinus* (ou “Consenso de Zurique”, 1549), o *Consensus geneuiensis* (1552, os três últimos desenvolvidos por Calvino), os *Artigos de Lambeth* (anglicanos, 1595) e de grande número de confissões denominacionais evangélicas produzidas a partir do século XVII. Ver SCHAFF, *Creeds of Christendom*, vol. III, respectivamente pp. 197-209, 232, 523-5 e parte III pp. 707-28, 738-40, 757-69, 789-97. Para

Sequer tocamos, aqui, no reflexo católico-romano dessa verdadeira febre de definição dogmática: foi, como é óbvio, de natureza bem mais comedida, todavia (e é importante frisar isto) de caráter tão confessional quanto os demais.⁹⁵⁸

5.1.2 (Auto)interpretações historiográficas

A análise historiográfica dessa tendência moderna para as formulações confessionais nasceu sob o signo do providencialismo. Os diferentes grupos protestantes viam seu próprio irrompimento como o alvorecer de uma nova época *ex tenebris lux*, como a contrapartida religiosa da revalorização humanista da Antiguidade; esta, aliás, era entendida sempre como elemento “preparador”, no desígnio de Deus, para aquela. Tal é o viés que encontramos na primeira tentativa de se fazer uma leitura protestante da história do mundo, o *Chronicon*, iniciado por Johannes Carion, matemático e astrólogo luterano, refundido por Philip Melanchthon e concluído (livros IV e V) por seu genro Caspar Peucer.⁹⁵⁹ O *Chronicon* teve ampla fortuna nos territórios protestantes,

documentos relativos à “reforma radical”, ver, além das referências citadas acima (nota 5), a tradução da *Confissão de Fé de Schleithem* (1527, dos anabatistas suíços e do sul da Alemanha) e do *Relato sobre nossa religião* (escrito por Peter Riedemann, c. 1545, sobre as práticas dos anabatistas morávios; apesar de não ser uma confissão formal, possui nítido valor de delimitação doutrinária) em HILLERBRAND, Hans J. (ed.). *The Protestant Reformation*. New York: Harper Collins (revised edition), 2009, respectivamente pp. 172-81 e 190-4.

⁹⁵⁸ A referência principal é ao Concílio de Trento e aos dispositivos emanados dele. Ver sobretudo ALBERIGO, G., DOSSETTI, G. A., JOANNOU, P. P., LEONARDI, C. e PRODI, P. (ed.). *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna: Edizione Dehoniane, 1991; também DS: 1491-1816. Para a *Professio fidei tridentina*, ver DS: 1880; para o *Catechismus tridentinus* (1566), ver a tradução italiana, *Catechismo tridentino: Catechismo ad Uso dei Parroci Pubblicato dal Papa S. Pio V*. Siena: Cantagalli, 1996. Para informações úteis, em termos introdutórios, ver PROSPERI, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Einaudi, 2001; Agnolin, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé no Encontro Catequético-Ritual Americano-Tupi (Séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007, esp. pp. 135-233.

⁹⁵⁹ Ver acima, pp. [Capítulo 1, entre notas 96-118], com referências bibliográficas e várias citações do *Chronicon Carionis*. A edição considerada definitiva, já com a refundição do texto original feita por Melanchthon e os acréscimos de Peucer, veio à luz em Wittenberg, em 1572. Ver também BRUNET, Jacques-Charles. *Manuel du libraire et de l'amateur de livres*. Paris: Firmin Didot & Frères, 6 vols., 5^{ème} édition, 1860-65, Tome I pp. 1578-9 (com amplas informações sobre as diversas edições do *Chronicon*); BESSELAAR, José van den. “Dois astrólogos: Manuel Bocarro e João Carion”, in _____. *Antônio Vieira – Profecia e polêmica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002, pp. 418-28. Há informações interessantes sobre o contexto de Peucer e de Melanchthon, com apêndices documentais e imagens, em WARBURG, A. “Heidnische-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten”. In _____. *Die Erneuerung der Heidnischen Antike: Kulturwissenschaftlichen Beiträge zur Geschichte der Europäischen Renaissance*. Leipzig/Berlin: B. G. Teubner, 1932, pp. 487-558.

transcendendo os limites da ortodoxia luterana e tornando-se nesses locais, ao longo do século XVII, o principal manual escolar para estudo da história.

A mesma perspectiva, que via no dissenso protestante o caminho para a reabilitação da fé e, conseqüentemente, atribuía grande importância aos esclarecimentos confessionais, informou a primeira tentativa de se trabalhar em chave protestante a história desses movimentos quinhentistas de reforma: *De statu religionis et reipublicae Carolo V Caesare Comentarium* (“Comentários sobre a situação da religião e da república sob o Imperador Carlos V”), publicada por Johann Schleidan (ou Sleidanus) em 1555.⁹⁶⁰ A atitude algo conciliadora dessa obra, compreensível pelo período em que veio à luz (a *Pax Augustana*, do mesmo ano, acenava com a possibilidade de coexistência entre luteranos e católicos nos limites do Império a partir da lógica do *cuius regio eius religio*), está completamente ausente de outro importante trabalho historiográfico quinhentista, as famosas *Centúrias de Magdeburgo*.⁹⁶¹ Assim denominada por causa da periodização utilizada por seus autores (cada volume cobre um período de cem anos) e do lugar em que foi produzida, essa obra também se propunha realizar uma leitura da história da Igreja cristã em ótica protestante, mas o fez de forma muito mais rígida do que o trabalho de Schleidan, refletindo não apenas o acirramento da polêmica com os católicos mas, igualmente, as lutas internas no seio do luteranismo. Foi iniciada em 1552 por Matthias Flacius (forma latinizada de Matthia Vlacic), cognominado “Illyricus” por conta de seu local de origem (a Ilíria, atual Ístria, ao norte do Adriático). Flacius é considerado um dos principais teólogos da segunda geração luterana, justamente aquela na qual, após a morte de Lutero em 1546, explodiu a intensa controvérsia entre os “filipistas”, partidários de Melanchthon (entre os quais se situava Caspar Peucer) e os “flacianos”, partidários de um luteranismo rígido e que se autodenominavam “gnesioluteranos” (ou “verdadeiros luteranos”).

A obra assinala, de fato, uma passagem importante na polêmica anticatólica, da ênfase dogmática, predominante enquanto as principais confissões eram redigidas, para

⁹⁶⁰ Para referências, ver acima, p. 37.

⁹⁶¹ FLACIUS ILLYRICUS, Matthias. *Ecclesiastica Historia, integram ecclesiae Christi ideam, quantum ad locum, Propagationem, Persecutionem, Tranquillitatem, Doctrinam, Haereses, Ceremonias, Gubernationem, Schismata, Synodos, Personas, Miracula, Martyria, Religiones Extra Ecclesiam & statum Imperij politicum attinet, secundum singulas Centurias, perspicuo ordine complectens: singulari diligentia et fide ex uetustissimis et optimis historicis, patribus et alijs scriptoribus congesta: Per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica*. Basileae: per Ioannem Oporinum, 1564-1574.

a histórica. Flacius buscava argumentos históricos para essa polêmica e nesse espírito escreveu seu famoso e influente catálogo de testemunhas antipapistas, o *Catalogus testium veritatis*,⁹⁶² no qual coligia cerca de 400 testemunhos de antigas autoridades da Igreja (entre as quais São Gregório Magno e Santo Tomás de Aquino). O *Catalogus* foi seminal para o projeto, de fôlego muito mais amplo, das *Centúrias*. A obra contou com o apoio de muitos patrocinadores: além de príncipes confessadamente luteranos, Flacius recebeu o auxílio de figuras influentes na administração do Império, como Caspar von Bydruck, criptoprotestante, conselheiro imperial, chefe da Biblioteca Imperial de Viena e homem de extensas relações, que soube empregá-las para favorecer o projeto. Significativamente, a obra não foi apoiada pelos príncipes ligados a Melanchthon e ao partido dos “filipistas”, o que reflete as divisões internas no luteranismo anterior à *Formula Concordiae*. Mesmo assim, graças aos influentes patrocinadores, Flacius e seus colaboradores percorreram inúmeras bibliotecas europeias em busca de fontes documentais.

As *Centúrias* se constituíram, efetivamente, num empreendimento editorial de ampla escala. Os principais colaboradores de Flacius e que, juntamente com ele, formavam o “conselho editorial” (*Gubernatores et Inspectores Institutum Historiae Ecclesiasticae*) foram Johann Wigand (1523-1587, teólogo e superintendente dessa empreitada em Magdeburgo durante vários anos), Mattheus Judex (1528-1576, pregador em Magdeburgo), Basilius Faber (1525-1576, humanista, cooperou nas primeiras quatro “Centúrias”), Martin Copus (médico e tesoureiro do empreendimento) e Eblinek Alman (burguês de Magdeburgo). Cada um desses colaboradores coordenava suas próprias equipes de auxiliares. Sete assistentes eram encarregados de compulsar documentos antigos de acordo com o plano editorial previamente fixado; dois eruditos mais experientes agiam como “arquitetos”, agrupando o material, que era então submetido aos editores. Quando aprovados, os materiais eram trabalhados em capítulos e submetidos novamente aos editores. O grupo organizava toda a tarefa: desde a coleção, análise e arranjo do material até a impressão e distribuição dos livros.⁹⁶³

⁹⁶² FLACIUS ILLYRICUS, Matthias. *Catalogus testium veritatis qui ante nostram aetatem Pontifici Romano eiusque erroribus reclamationunt* (Basiléia: 1556; edição aumentada, Estrasburgo, 1562; edição de Dietericus, Frankfurt, 1672).

⁹⁶³ Ver SCHEIBLE, Heinz. *Die Entstehung der Magdeburger Zenturien: Ein Beitrag zur Geschichte der historiographischen Methode*; Gütersloh: G. Mohn, 1966; RAU, Susanne. “Reformation, Time, and

Nesses três trabalhos, apesar das ênfases particulares, encontramos a mesma postura básica: escreve-se a história dos movimentos protestantes a partir de dentro, em ótica providencialista que instrumentaliza personagens e ocorrências históricas; o período escolástico, em especial, é retratado de forma eminentemente negativa, como um dos principais divisores de águas no processo de apostasia da fé cristã. Em contraste, o alvorecer dos estudos humanísticos é entendido como a ação da providência divina que prepara o mundo para a restauração da fé. Contra semelhante cenário, a atitude confessional é sempre vista como a necessária afirmação da fé que se recupera, em contraste com a fé deformada do passado papista.⁹⁶⁴

Que essa incipiente historiografia ocupava-se principalmente em defender as formulações confessionais é algo que se destaca com clareza quando enxergamos o reflexo dessas iniciativas no ambiente católico. Uma vez que parte significativa da argumentação dos protestantes repousava sobre sua leitura da história da Igreja, a partir da qual defendiam suas doutrinas e práticas como recuperação da pureza da fé, os católicos sentiram-se desafiados a responder na mesma chave. Nesse sentido a obra confiada a Cesare Baronius, os *Annales Ecclesiasticae*, publicados em doze volumes entre 1588 e 1607, intentou ser uma resposta às *Centúrias*, reconhecidamente a mais articulada de todas essas tentativas levadas a cabo em perspectiva protestante. Servindo-se de ampla documentação, a qual submetia a estrito escrutínio filológico (que, todavia, não o impedia de forçar as evidências em favor de suas teses quando necessário), Baronius teve por objetivo tão somente comprovar a ortodoxia das disposições tridentinas, mostrando como a Igreja definida em Trento era a única e verdadeira Igreja, em absoluta continuidade desde seus começos. O uso de argumentos históricos para

History: The Construction of (Dis)Continuities in the Historiography of the Reformation in the Early Modern Period”. In EMDEN, Christian, e MIDGLEY, David (ed.). *Cultural Memory and Historical Consciousness in the German-Speaking World Since 1500*. (Vol. I de *Cultural History and Literary Imagination: Papers from the Conference “The Fragile Tradition”*, Cambridge 2002). Berna: Peter Lang, 2004, pp. 115-38. Infelizmente não tive acesso aos resultados do amplo projeto de pesquisa coordenado por Harald Bollbuck junto à Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, denominado “Historische Methode und Arbeitstechnik der Magdeburger Zenturien: Kirchengeschichtsschreibung in einem gelehrten Netzwerk im 16. Jahrhundert. Mit einer kritischen digitalen Edition der methodischen Texte”.

⁹⁶⁴ CANTIMORI, Delio. “Humanismo y luteranismo ante la escolástica”. In _____. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Tradução. Barcelona: Península, 1984, pp. 95-119.

defender interpretações doutrinárias teve, portanto, início com os protestantes e alcançou seu auge nesta monumental obra de apologética histórica católica.⁹⁶⁵

Talvez a importância dessas confissões para a atmosfera religiosa desse período se torne mais clara se considerarmos um exemplo tomado do contexto francês, onde tais grupos precisavam lidar com a oposição da Coroa. Theodor Beza não apenas começa sua *Histoire Ecclésiastique des Églises Réformées au Royaume de France*, publicada anonimamente em Antuérpia no ano de 1580, do modo mais providencialista possível;⁹⁶⁶ na sequência ele encarece a centralidade da *professio fidei* para esses grupos localizados à margem do poder. Sua detalhada descrição dos valdenses de Mérindol, na Provença, oriundos do Piemonte e radicados em solo francês por mais de duzentos anos, e de como eles tiveram sua tranquilidade ameaçada pelos magistrados do rei e pelos prelados da Igreja, tem todas as cores de uma reconstrução hagiográfica:⁹⁶⁷ Beza celebra a pureza de sua doutrina, mantida “desde tempos imemoriais”, verdadeiro calvinismo *avant la lettre*; descreve idilicamente a prosperidade de sua região e seu trato amistoso com os vizinhos, com isso tornando mais odiosa a oposição movida contra eles pelas autoridades (que são comparadas a Hamã, o perseguidor dos judeus no livro bíblico de *Ester*). Frisando sua humildade e seu desejo de obedecer caso fossem convencidos pela Palavra de Deus, Beza relata como esses valdenses, obtendo os serviços de um notário, a 6 de abril de 1541 fizeram lavrar um documento onde “ils couchèrent par acte public en bonne forme la doctrine à eux enseignées comme de père en fils”.⁹⁶⁸

⁹⁶⁵ Sobre Baronius e os *Annales Ecclesiasticae*, ver BOUWSMA, William J. “Three Types of Historiography in Post-Renaissance Italy”. In _____. *A Usable Past: Essays in European Cultural History*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1990, pp. 295-307, esp. pp. 299-301; COCHRANE, Eric. *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*. Chicago: University of Chicago Press, 1981, pp. 457-63; CANTIMORI, Delio. “Humanismo y religiones en el Renacimiento”. In _____. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Tradução. Barcelona: Península, 1984, pp. 269-305, esp. p. 281.

⁹⁶⁶ “Etant arrivé le temps que Dieu avait ordonné pour retirer ses élus hors des superstitions survenues peu à peu en l’église romain, et comme pour ramener derechef la splendeur de sa vérité quoique dès un siècle auparavant, et plus, elle eut été déçassée par le fer et le feu, (...) il suscita premièrement en Allemagne un grand personnage nommé Jean Reuchlin, native de la ville de Pforzen, (...) pour redresser la connaissance de la langue Hebraïque du tout abolie entre les chrétiens (...)” BEZA, Theodor. *Histoire Ecclésiastique des Églises Réformées au Royaume de France*. Lille: Imprimerie de Leleux, 1844, Tomo I, p. 1.

⁹⁶⁷ BEZA, *Histoire Ecclésiastique*, pp. 22-6.

⁹⁶⁸ BEZA, *Histoire Ecclésiastique*, p. 25.

Segue-se uma fórmula concisa, sumariada por Beza e tornada por demais conforme aos princípios básicos do calvinismo. “Nous confessons devant Dieu et devant vous, et tous princes chrétiens, en quelle foi et doctrine nous sommes et voulons vivre”; menciona-se a adesão irrestrita ao Credo apostólico, a recusa a todas as heresias condenadas pela Igreja antiga, a convicção quanto à total incapacidade de salvação provocada no homem pelo pecado. A recepção de Jesus Cristo como “notre rédemption, justice et sanctification” é apresentada como única via de salvação, pela qual se é justificado “par la seule foi operante par charité”; afirma-se o lugar dos sacramentos, recebidos como sinais da graça de Deus; práticas consideradas inadequadas, como a oração segundo fórmulas não contidas nas Escrituras, a veneração de imagens e as peregrinações (tidas como “supersticiosas”) são rejeitadas, o que se dá igualmente com relação a doutrinas como a da participação das boas obras e dos méritos humanos na salvação. No tocante aos príncipes, o documento protesta a fidelidade e a disposição dos valdenses de viver em paz, pagando os tributos e praticando a obediência prescrita pelo evangelho “en toutes choses qui ne sont contre Dieu”.⁹⁶⁹

O documento interessa-nos enquanto sinal do significado que Beza e os protestantismos em geral atribuíam à confissão de fé. Há um colorido especial aqui, que talvez possua ligação com a formação jurídica de Beza: a confissão é tomada por um notário e tem todas as características de um documento de fé pública (“par acte public en bonne forme”). Se a intervenção notarial não era típica das confissões de fé, o caráter de testemunho público o era e servia para assinalar a pureza e sinceridade das intenções dos confessores: no caso específico deste relato, independente de sua historicidade, trata-se de elemento retórico de grande valor inserido no discurso. A confissão aparece, aqui, como um ato de dupla significação: dirige-se ao poder, procurando apresentar uma visão coesa do grupo e referir a justeza de sua doutrina e prática; e dirige-se também, reflexivamente, ao próprio grupo confessor (ou, pela via do texto de Beza, aos leitores protestantes que são convidados a moldar sua fé pela própria *confessio* que leem e pelo exemplo desses “confessores”). A confissão é, simultaneamente, apologia e disciplina catequética.

Este exemplo nos conduz a uma importante transformação de ordem semântica ocorrida nesse processo de concepção e divulgação de confissões de fé. O vocábulo

⁹⁶⁹ BEZA, *Histoire Ecclésiastique*, pp. 25-6.

“confissão” (*confessio*) esteve associado desde épocas paleocristãs ao local específico onde foram sepultados os restos de um mártir; posteriormente, passou a indicar uma série de outros significados (o altar edificado sobre a sepultura; o *cubiculum* subterrâneo que continha a tumba; o altar principal da basílica erigida sobre a *confessio*; finalmente, a própria basílica que continha os restos de um mártir). Todos esses significados, contudo, pertenciam ao universo semântico do testemunho da fé por ocasião do martírio.⁹⁷⁰ No latim clássico o substantivo indicava simplesmente “confissão”; a forma verbal “*confiteri*” (“confessar”, “professar”) deu origem ao substantivo “*confessor*”, não encontrado nas fontes clássicas. Sua atestação mais antiga encontra-se em inscrições cristãs do século II, onde designa aqueles que experimentaram diversos sofrimentos em função de sua fé e se mantiveram fiéis a essa “confissão” até o fim de suas vidas. Nesse sentido, *confessor* distingue-se do *mártir*: este selou seu testemunho com a morte pela fé, enquanto aquele o fez permanecendo fiel até o fim de seus dias. Mas permanece o pertencimento a um mesmo universo semântico.⁹⁷¹

O termo “*confessio*”, de origem bastante demarcada, passou a ser utilizado para denotar a concordância explícita com os cânones doutrinários. Muito embora a palavra “confessor” não seja empregada nas fontes confessionais modernas, o uso do termo *confessio* denuncia essa vinculação ao passado cristão (um passado que, nas reconstruções da história feitas pelos protestantes, aparecia como ainda fiel ao evangelho, antes da instalação da apostasia na igreja). Implicitamente, subscrever uma confissão de fé significava prestar tal testemunho e arriscar-se ao mesmo sofrimento que experimentaram os antigos confessores. Não se tratava, portanto, apenas de um instrumento de padronização credal, ou de uma ferramenta de uniformização; para as comunidades que as geravam, as confissões de fé representavam um compromisso que poderia, no limite, ser selado com o sofrimento e com o martírio.

Ignorar essa vinculação profunda com um termo importante na tradição cristã pode nos levar a perder de vista uma dimensão fundamental desse fenômeno: não se tratou apenas de recurso imposto, seja pelas elites religiosas com finalidades catequéticas, polêmicas ou de padronização, seja pelo poder secular (nos casos em que a

⁹⁷⁰ RUDGE, F. M. “Confession”. *TCE* IV: 214.

⁹⁷¹ BECCARI, Camillus. “Confessor”. *TCE* IV: 215.

atitude confessional se desenvolveu sob a proteção dos príncipes), mas de disposição que encontrou ressonância entre os indivíduos que integravam esses grupos confessionais. Certamente obra das elites religiosas, mais ou menos mescladas em sua trama com os interesses seculares, as confissões correspondiam também aos anseios dos adeptos; anseios, por sua vez, certamente moldados em grande parte pela pregação, o que nos remete novamente à participação das elites religiosas e de seus representantes oficiais. Seus processos formativos embutiram, assim, grande medida de circularidade.

Simultaneamente instrução e testemunho, esse caráter dinâmico do instrumento confessional ajuda-nos a entender melhor a absorção moderna de um antigo recurso de ensino religioso, o *catecismo*. Como já pudemos observar, quase todas as confissões de fé surgidas no período moderno (inclusive a tridentina) produziram seus dispositivos catequéticos, sobretudo os catecismos na forma tradicional de perguntas e respostas.⁹⁷² Tal estrutura adequava-se bem a um ensino sobretudo oral que enfatizava a repetição das questões pelo catequista e a memorização das respostas. Mas essa estrutura – o catecismo apresenta-se, afinal, como um *interrogatório* – permite-nos enxergar algo que deve ter sido compreendido, no contexto moderno, sob nova luz, diferente da perspectiva que teriam dessa prática catequistas e catecúmenos medievais: o catecismo não apenas instruía e, enquanto isso, preparava para a *professio* (o momento de plena membresia na Igreja), mas também preparava para uma *professio* mais ampla, a confissão diante do restante da sociedade. O caráter instável da época fazia com que mesmo em situações aparentemente mais seguras, onde o grupo confessional não se encontrava à margem do poder secular, a formação religiosa fosse uma constante preparação para o testemunho.⁹⁷³

Devemos sumariar nossas conclusões até o momento. Para essas primeiras interpretações historiográficas, feitas de dentro dos protestantismos e a partir de profundo compromisso com seus pressupostos, as confissões importavam enquanto espaços de esclarecimento da fé, que fora conspurcada por séculos de trevas; simultaneamente serviam como instrumento apologético através do qual se protestava fidelidade à *respublica* e adesão à pura fé cristã, e como instrumento de delimitação

⁹⁷² Ver acima, pp. [Capítulo 4, entre notas 34-5].

⁹⁷³ A título de exemplo, ver CALVINO, João. “Praefatio”. In _____. *Catechismus Ecclesiae Geneuensis*. Augustae Vindelicorum (Augsburgo): apud Philippum Vlhhardum, 1547 (edição original, 1541; o Prefácio pertence à edição revista de 1545), pp. Aⁱ-Aⁱⁱⁱⁱ.

doutrinária, marcando as distâncias entre os que as subscreviam e os adeptos de confissões protestantes rivais e do catolicismo romano, entendido como a suprema apostasia. Do ponto de vista católico a oposição era percebida em chave idêntica, mas inversa, com a apostasia representada por todos os grupos dissidentes. A adesão do fiel à confissão não era entendida apenas como assentimento intelectual e como juramento de fidelidade a uma tradição (milénar, no caso do catolicismo; em construção e, por isso, reivindicadora de ligação com o passado mais distante da igreja, no caso dos grupos protestantes), mas como participação ativa e positiva, seja na afirmação do tradicional *deposito fidei* (no catolicismo), seja na reconstrução de uma fé pura (nos demais grupos); assim como os confessores e mártires da Igreja antiga semearam com suas lágrimas e seu sangue o solo onde a Igreja se desenvolveu, os subscritores das modernas confissões viam-se em posição semelhante e expostos a perigos não muito diferentes.

5.1.3 *Interpretações posteriores*

Essas foram, como pudemos notar, leituras muito marcadas pelos ambientes nos quais se desenvolveram as atitudes confessionais. Com o passar do tempo esse fenómeno passou a ser contemplado através de outras lentes. Desde fins do século XVII a confessionalidade foi vista cada vez mais como limitadora, sobretudo à medida que obrigava à conformação intelectual. O grande ganho da rebelião luterana teria residido menos em sua proposta de recuperação da verdadeira fé e mais em sua defesa da livre expressão individual; todavia, percebia-se nitidamente a contradição entre essas expectativas iniciais do protestantismo e seu posterior encerramento na estreiteza das confissões particulares. Pierre Bayle, defensor dos calvinistas expulsos da França pela revogação do edito de Nantes em 1685, era também o intelectual preocupado com os avanços da rigidez doutrinária dos reformados: “Deus nos livre da inquisição protestante”, escrevia ele em 1691.⁹⁷⁴ E Hazard pergunta: “Se o Protestantismo, com efeito, nas suas manifestações diversas, comporta um ganho de consciência individual contra a ingerência da autoridade em matéria de fé, com que direito se imporá uma autoridade às consciências?”⁹⁷⁵ Independentemente dos exageros perpetrados em torno

⁹⁷⁴ *Apud* HAZARD, Paul. *A crise da consciência europeia*. Tradução. Lisboa: Cosmos, sem data (edição original, 1934), p. 79. Todo o capítulo 4 dessa obra, intitulado “Heterodoxia” (pp. 50-82), é significativo para o tema em discussão.

⁹⁷⁵ HAZARD, *A crise da consciência europeia*, p. 79.

dessa atribuição ao “protestantismo” de um papel matricial na formação da consciência do indivíduo, é inegável que na postura do primeiro luteranismo já se situava essa contradição básica entre subjetividade da consciência e objetividade das formulações confessionais que não passou despercebida a pensadores argutos como Bayle.⁹⁷⁶

Lentamente os protestantismos e sua história foram colocados a reboque de realidade considerada mais decisiva, os Estados nacionais europeus e sua gênese. Nesse contexto passaram a importar mais os *Centum grauamina*, as queixas dos germânicos contra o papado, do que as *Teses* de Lutero; estas teriam funcionado principalmente como índice daqueles outros protestos e insatisfações, um índice necessariamente religioso por conta das configurações do século. Isso já se nota na obra de Leopold von Ranke, para quem, todavia, a formulação confessional ainda ganhava lugar de destaque: o luteranismo estrito de Ranke era expressão de seu profundo conservadorismo político. Comentando as doutrinas dos jesuítas Francisco Suárez e Juan de Mariana, que segundo ele derivavam do povo a autoridade do rei a fim de justificar a desobediência aos soberanos nas situações onde reinavam príncipes protestantes, mas ao mesmo tempo subentendiam uma presença avassaladora da autoridade católica, Ranke observou:

Que extraordinária combinação de pretensões espirituais e de ideias democráticas; de liberdade absoluta e de completa sujeição, contraditória em si mesma e completamente anti-nacional; mas que, todavia, aprisionou as mentes dos homens como que por um inexplicável feitiço.⁹⁷⁷

A atitude contrária era a dos protestantes, para os quais a autoridade deveria ser obedecida mesmo quando exercida por um soberano indigno ou herege. Cerrando fileiras em torno da defesa da monarquia e de seu direito divino, os protestantes teriam, segundo Ranke, garantido a existência de Estados independentes, livres do perigoso universalismo pretendido pelo papado, e preservado o delicado equilíbrio de poderes no

⁹⁷⁶ Para a discussão dessa ambiguidade do luteranismo, ver GERRISH, B. A. “Doctor Martin Luther: Subjectivity and Doctrine in the Lutheran Reformation”, pp. 46-52.

⁹⁷⁷ RANKE, Leopold von. *The History of the Popes, Their Church and State, and Especially of Their Conflicts with Protestantism in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Tradução. London: Henry G. Bohn, 3 vols., 1853, vol. II pp. 3-17, aqui p. 9. A análise de Ranke simplifica o pensamento de Suárez e de Mariana e não leva em conta, apropriadamente, o pano de fundo corporativista do qual esse pensamento procede.

continente europeu.⁹⁷⁸ O discurso de Ranke, assim, denunciava um viés nitidamente conservador.⁹⁷⁹

A consciência de que as confissões e a confessionalidade, enquanto objetos de análise histórica, podiam acobertar projetos políticos de natureza reacionária levou a historiografia do século XX, mais crítica desse fascínio exercido pelo Estado, a manter uma distância cautelosa desse tema. Quando as confissões apareciam como objeto de pesquisa, era sempre de forma subalterna. O conceito de ideologia parecia iluminar exemplarmente o fenômeno confessional:

Ao absolutismo patriarcal na política e ao mercantilismo protecionista na economia correspondeu, na vida religiosa, o confessionalismo e a ortodoxia; foi um fenômeno geral que implicou tanto os príncipes católicos quanto os protestantes: todos concebiam a religião como instrumento para reforçar seu absolutismo, tanto frente aos súditos como frente à autoridade imperial.⁹⁸⁰

As observações de Cantimori, escritas em 1937, incluem algumas percepções muito acuradas, como a das semelhanças entre a atitude confessional protestante e aquela desenvolvida em ambiente católico. Todavia, comunicam uma imagem global do fenômeno que o retrata de forma unidirecional, como algo vindo das elites políticas e imposto sobre o povo; também denunciam uma excessiva consciência dos príncipes quanto à instrumentalização da religião que, conquanto possível quando se reflete, em nossa própria época, sobre o uso utilitarista da religião, talvez não faça jus às especificidades do século XVI. Essa perspectiva, todavia, informou em especial a

⁹⁷⁸ RANKE, *The History of the Popes*, vol. II pp. 11-3. “Então ocorreu”, escreve Ranke, “que a ideia de uma religião sacerdotal, suprema sobre todas as demais autoridades, encontrou poderosa oposição daquela independência nacional que é a expressão apropriada do elemento secular na sociedade. A instituição germânica da monarquia, amplamente difundida entre as nações de origem românica ou latina e profundamente enraizada entre elas, nunca fora perturbada, quer pelas pretensões do sacerdócio, quer pela ficção da soberania do povo, a qual tem se revelado em todos os casos insustentável. A conexão extraordinária entre esses dois princípios no período que estamos considerando recebeu oposição da doutrina do direito divino da monarquia” (p. 12). Sobre o apoio a Henrique IV como forma de preservar o equilíbrio de poderes pelo cerceamento das pretensões espanholas, ver *ibidem*, pp. 15-7.

⁹⁷⁹ Profundamente vinculado às estruturas da sociedade prussiana e inimigo da Revolução Francesa, parece ter sido com esse olhar que Ranke descreveu a pregação antirrealista de católicos como Jean Boucher em 1594: “É nos Estados que este pregador considera que a força e a majestade devam ser depositadas; a eles atribui ele o poder de ligar e de desligar; a soberania inalienável; o direito de jurisdição sobre cetro e reino – pois neles está a fonte e origem de todo poder. (...) Ele declara que a livre escolha do povo pode ser limitada numa única condição (...): a de escolher um soberano herético. Fazendo isto, o povo atrairia sobre suas cabeças a maldição de Deus”. RANKE, *The History of the Popes*, vol. II p. 8.

⁹⁸⁰ CANTIMORI, “Humanismo y luteranismo ante la escolástica”, p. 99.

história social (*Gesellschaftsgeschichte*) alemã cujo florescimento se deu na década de 1960. Temerosa dessa vinculação conservadora que parecia marcar a temática confessional e que só fora agravada, no contexto alemão, pela imbricação profunda entre luteranismo e nazismo, a história social alemã dedicava-se sobretudo às análises em perspectiva socioeconômica, ignorando ostensivamente os problemas de natureza religiosa. O exemplo, neste sentido, é o trabalho do historiador Hans-Ulrich Wehler, para quem as divisões confessionais estavam entre os fatores que dificultaram a construção de uma sociedade alemã bem integrada no século XIX. Entendendo que as confissões religiosas exerceram sobretudo um papel “disfuncional” em termos das relações sociais, adeptos da história social como Wehler justificavam seu banimento do escopo de suas pesquisas.⁹⁸¹

De tema obrigatório, numa historiografia cuja finalidade era unicamente apologética, a tema proibido para as correntes mais críticas e engajadas da historiografia contemporânea: este foi, em linhas gerais, o percurso das modernas confissões de fé, protestantes e católicas, enquanto objetos de pesquisa histórica. Operou-se, contudo, uma mudança significativa nas últimas décadas do século XX, com o surgimento de um novo compasso teórico, a chamada “teoria da confessionalização”.

5.2 A “teoria da confessionalização”: origem, recepção, avaliação crítica

5.2.1 Nos quadros de uma reflexão mais ampla sobre o poder

Enquanto tentativa de reflexão historiográfica, a “teoria da confessionalização” surgida na historiografia alemã em fins da década de 1970 não pode ser considerada à parte de uma preocupação central para diversas disciplinas a partir da segunda metade do século XX: a reflexão em torno do poder. Não entender essa teoria no nexo que ela possui com essas outras tentativas de compreensão significa perder de vista sua gênese e seu significado. Vamos começar, portanto, com um sumário dessas principais investigações.

⁹⁸¹ Sobre a história social alemã, ver ELEY, Geoffrey “‘Alltagsgeschichte’: Experience, Culture, and the Politics of Everyday – A New Direction for German Social History?” *The Journal of Modern History* 61, 2 (1989): 297-343; KAEHLBLE, Hartmut. “Social History in Europe”. *Journal of Social History* 37, 1 (2003): 29-35.

Nesse percurso a obra de Norbert Elias exerceu um papel indubitavelmente seminal, tanto por assinalar a importância do controle na configuração das sociedades ocidentais como por identificar a ação do Estado no processo de articulação de monopólios, nomeadamente os monopólios militar e fiscal, que respondem pela intensificação e interiorização dos mecanismos de controle social. Na concepção de Elias o controle social, que se impõe progressivamente através dos códigos de comportamento e civilidade e culmina nos monopólios do Estado, conduz ao autocontrole, à introjeção das normas de comportamento (por conta, sobretudo, da crescente diferenciação e estabilização das funções sociais) e de uma ética de respeito ao poder constituído.⁹⁸² Segundo Elias,

A estabilidade peculiar do aparato de autocontrole mental que emerge como traço decisivo, embutido nos hábitos de todo ser humano “civilizado”, mantém a relação mais estreita possível com a monopolização da força física e a crescente estabilidade dos órgãos centrais da sociedade. Só com a formação desse tipo relativamente estável de monopólios é que as sociedades adquirem realmente essas características, em decorrência das quais os indivíduos que as compõem sintonizam-se, desde a infância, com um padrão altamente regulado e diferenciado de autocontrole; só em combinação com tais monopólios é que esse tipo de autolimitação requer um grau mais elevado de automatismo, e se torna, por assim dizer, uma “segunda natureza”.⁹⁸³

Como resultado disso, “foi todo o molde social, o código de conduta, que mudaram e, de acordo com as mudanças, não apenas esta ou aquela forma específica de conduta, mas todo o padrão, toda a estrutura da maneira como os indivíduos pautam sua vida. A organização monopolista da violência física geralmente não controla o indivíduo por ameaça direta. Uma compulsão ou pressão altamente previsíveis, exercidas de grandes variedades de maneiras, são constantemente aplicadas sobre o indivíduo. (...) Essa compulsão, em geral, está presente apenas potencialmente na sociedade, como uma agência de controle. A compulsão real é a que o indivíduo exerce sobre si mesmo, seja como resultado do conhecimento das possíveis consequências de seus atos no jogo de atividades entrelaçadas, seja como resultado de gestos

⁹⁸² ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Tradução. Rio de Janeiro: Zahar, 2 vols., 1994, vol. I (“Uma história dos costumes”), esp. pp. 65-213 e vol. II (“Formação do Estado e Civilização”), esp. pp. 87-190, 193-207.

⁹⁸³ ELIAS, *O processo civilizador*, vol. II p. 197.

correspondentes de adultos que contribuíram para lhe modelar o comportamento em criança”.⁹⁸⁴

Com todas as ressalvas que se poderia fazer, sobretudo do ponto de vista do historiador, a essa análise, não se pode negar que ela tocou num ponto bastante delicado para quem toma em consideração o percurso específico de nossa sociedade ocidental. O texto corroborou e ajudou a verbalizar uma impressão profunda, a de que fomos preservados da selvageria apenas pela aceitação de mecanismos cada vez mais internalizados de controle. Os resultados não teriam sido apenas aqueles positivos: uma medida maior de proteção garantida ao indivíduo, o quinhão de uma interioridade pautada por emoções “mais moderadas, estáveis e menos erráticas”,⁹⁸⁵ a mesma sociedade que leu Elias (ainda que o tenha feito com certo atraso) leu também Freud, sobretudo pela mediação de Lacan, e despertou para a percepção de que esse “processo” comportou, e continua comportando, diferentes medidas de trauma.⁹⁸⁶

Não obstante o lugar que concede ao Estado em sua análise, para Elias os mecanismos fundamentais de controle não são disparados conscientemente por essa instância. Ao contrário, o processo se dá de forma bem mais complexa: “A civilização [é] posta em movimento cegamente e mantida em movimento pela dinâmica autônoma de uma rede de relacionamentos, por mudanças específicas na maneira como as pessoas se veem obrigadas a conviver”.⁹⁸⁷ Sabe-se o quanto Norbert Elias foi mal compreendido por fazer uso de noções como “desenvolvimento” e “evolução”; bem ao contrário do

⁹⁸⁴ ELIAS, *O processo civilizador*, vol. II pp. 200-1.

⁹⁸⁵ ELIAS, *O processo civilizador*, p. 202.

⁹⁸⁶ Algo que Elias também observa; ver em especial Elias, *O processo civilizador*, vol. II pp. 203-6. “A aprendizagem dos autocontroles, chame-se a eles de ‘razão’, ‘consciência’, ‘ego’ ou ‘superego’, e a consequente modelação dos impulsos e emoções mais animais, em suma, a civilização do ser humano jovem, jamais é um processo inteiramente indolor, e sempre deixa cicatrizes” (*ibidem*, p. 205). Para a teoria freudiana da cultura, ver KAUFMANN, Pierre. “Freud: A teoria freudiana da cultura”. In CHÂTELET, François (dir.). *História da Filosofia: Idéias, Doutrinas*. Vol. VIII: “O Século XX”. Tradução. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974, pp. 19-70 (não menciona Elias, mas oferece interessante contraponto); MEZAN, Renato. *Freud, Pensador da Cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 7ª. edição, 2006. Sobre Lacan, ver em especial DOSSE, François. *História do Estruturalismo*. Tradução. Bauru: Edusc, 2 vols., 2007, vol. I (“O campo do signo”), pp. 139-80. Para as relações de Elias com outras matrizes de pensamento, especialmente Marx, Weber e Freud, ver MALERBA, Jurandir. “Sobre Norbert Elias”. In _____ (org.). *A Velha História: Teoria, método e historiografia*. Campinas: Papyrus, 1996, pp. 73-91, esp. pp. 79-83. *O processo civilizador* foi publicado originalmente em 1939 (na Suíça), mas foi traduzido bem tardiamente para o francês (1973-1975) e para o inglês (1978-1982). A primeira tradução para o português é de 1987 (Lisboa). Ver Malerba, “Sobre Norbert Elias”, p. 89 nota 1.

⁹⁸⁷ ELIAS, *O processo civilizador*, p. 195.

que tentaram apontar seus críticos, sua ênfase em “configurações sociais de indivíduos interdependentes, em constante mutação, elimina qualquer possibilidade de se pensar o desenvolvimento social de maneira teleológica”,⁹⁸⁸ seja pela ação de mecanismos de classe, seja pela ação de um poder organizador. Na forte imagem concebida por Elias, a humanidade caminha pelo mundo, pés e mãos ligados mutuamente por fios invisíveis, mas sem qualquer condutor.⁹⁸⁹

Não se ignora o papel do Estado, mas se reconhece que sua atuação integra essa vasta teia de relações que, à medida que se tornam mais complexas, repercutem sobre o indivíduo na forma de controles sempre mais intensos. “O poder tem a ver com o fato de que existem grupos ou indivíduos que podem reter ou monopolizar aquilo de que outros têm necessidade, como por exemplo comida, amor, sentido ou proteção, assim como conhecimento”.⁹⁹⁰ Nesses quadros o poder é, sobretudo, resultado do grau de dependência entre os seres humanos: alguém nos domina quando dependemos mais dessa pessoa do que ela de nós.⁹⁹¹

Ao analisar as relações entre conhecimento e poder, Elias reconhece que o Estado assumiu papel preponderante “como instância de síntese que abraça o controle sobre o conhecimento”.⁹⁹² Seu fortalecimento teria se dado no próprio instante que assinalou a perda, pela Igreja, do monopólio dos recursos simbólicos. As configurações são, portanto, do Estado em oposição à Igreja e do conhecimento secular, de controle muito mais complexo, contra o conhecimento de natureza religiosa.⁹⁹³

Michel Foucault não dependeu de Elias para construir sua própria análise do poder. Sua reflexão se inscreve, primeiramente, numa recusa à visão tradicional, de matriz weberiana, que sobrevalorizava o Estado a partir de suas instâncias burocráticas e concebia as relações de poder como fundamentalmente assimétricas. Em Foucault o poder será pensado principalmente como “a multiplicidade de relações de força

⁹⁸⁸ MALERBA, “Sobre Norbert Elias”, p. 79. Para a referida má compreensão em torno desses conceitos, ver *ibidem*, pp. 83-8.

⁹⁸⁹ ELIAS, Norbert. *Engagement et distanciation: contributions à la sociologie de la connaissance*. Tradução. Paris: Fayard, 1993, pp. 19ss. Tomo a referência de MALERBA, “Sobre Norbert Elias”, p. 79.

⁹⁹⁰ ELIAS, Norbert. *Conocimiento y Poder*. Tradução. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1994, p. 53.

⁹⁹¹ ELIAS, *Conocimiento y Poder*, p. 159.

⁹⁹² ELIAS, *Conocimiento y Poder*, p. 68.

⁹⁹³ ELIAS, *Conocimiento y Poder*, 1994, pp. 70-1.

imanescentes ao domínio em que se exercem e constitutivas da sua organização”.⁹⁹⁴ Trata-se, portanto, de uma rede que atravessa todo o conjunto da sociedade e permeia as relações humanas. O poder não emana de instâncias superiores; ele circula, funcionando de forma encadeada. O indivíduo não é apenas efeito do poder, mas também seu veículo.⁹⁹⁵ Em *Folie e déraison* a preocupação central de Foucault era com o “recalcado”, com o louco enquanto síntese do rebotalho social mantido à parte por um discurso específico do poder; na *Arqueologia do saber* o filósofo trabalhou com o problema dos estatutos que legitimam os diferentes discursos, numa vinculação estreita entre competência (ou seja, as condições que permitem deter o conhecimento) e poder.⁹⁹⁶ Em *Vigiar e punir* o caráter descentrado das relações de poder aparece com clareza: os poderes de normalização multiplicam-se e se estendem, passa-se de uma sociedade onde a lei era enunciada de modo uniforme para uma sociedade totalmente fundamentada nas normas disciplinares. Esse teria sido o percurso específico da modernidade: ao aumento do saber, encarnado pela Ilustração, correspondeu o aumento do poder pela extensão dos campos disciplinares. À “emancipação” proposta pela modernidade correspondeu um incremento do controle dos corpos, o fortalecimento de uma sociedade repressiva.⁹⁹⁷

Essa maneira de compreender o poder em termos relacionais será de grande importância para os estudos sobre o fenômeno confessional, porque permite reconhecer a dimensão de reciprocidade presente nessas relações. De igual modo, a extrema capilaridade dessas relações nos permitirá compreender como, longe de ser fenômeno imposto de cima pelas elites políticas, as confissões funcionaram no nível “micro” e tiveram seu poder disciplinar potencializado nas relações domésticas e cotidianas. Retornaremos a isso tudo mais adiante.

⁹⁹⁴ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I. A vontade de saber*. Tradução. Lisboa: Relógio d'Água, 1994, p. 95.

⁹⁹⁵ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001, pp. 182-3.

⁹⁹⁶ FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*. Tradução. São Paulo: Perspectiva, 1978 (edição original, 1961); _____. *A Arqueologia do Saber*. Tradução. Petrópolis: Vozes, 1972 (edição original, 1969). Sobre Foucault, ver DOSSE, *História do Estruturalismo*, vol. I pp. 199-217; vol. II (“O canto do cisne”), pp. 291-318, 415-30. Vale a pena observar que, enquanto para Elias as “cicatrizes” do processo civilizador são reconhecidas, mas como consequência inevitável e como que em apêndice à sua reflexão, Foucault dirige sua atenção desde o início para essa dimensão do recalque provocado pelas relações de poder e a elege como fio condutor de suas investigações.

⁹⁹⁷ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Tradução. Petrópolis: Vozes, 1977 (edição original, 1975); DOSSE, *História do Estruturalismo*, vol. II pp. 310-2.

Esses discursos – o do sociólogo Elias e o do filósofo Foucault – possuem suas especificidades e não podem ser amalgamados, à revelia de seus criadores, numa teorização qualquer sobre a época confessional. Tampouco pretenderam isso os idealizadores dessa “teoria da confessionalização” que analisaremos a seguir. No entanto, é importante sublinhar alguns aspectos presentes nessas formulações e que nos ajudarão, depois, a refletir sobre o fenômeno confessional. Os pontos fortes da construção teórica de Elias são sua recusa à teleologia, mesmo em face da existência de um Estado que cumpre importante papel “monopolizador”, e sua percepção do poder como relações que se multiplicam. Sua reflexão sobre as ligações entre conhecimento e poder também é de grande importância, exercendo influência decisiva no pensamento subsequente. O ponto fraco concentra-se na oposição muito demarcada entre um Estado em ascensão, arauto do conhecimento secular e uma Igreja em declínio, antiga monopolizadora do conhecimento: trata-se de uma oposição esquemática e que não reflete adequadamente as percepções e sensibilidades dos inícios da época moderna.

A percepção básica de Foucault ecoa e amplifica a de Elias, ao reconhecer o caráter descentrado do poder e sua multiplicação como “transversalidade”, existindo em forma dispersa, como “constelação”, e atravessando assim todas as relações sociais. De modo semelhante a Elias, Foucault também pensou as relações entre autodisciplina e disciplinamento, mas o fez em chave profundamente negativa: esse poder permeante, onipresente, é um poder fundamentalmente repressor a agir dentro e fora do indivíduo, mas que também não pode ser atribuído a qualquer sujeito decisório ou sistema de causalidades.⁹⁹⁸ Também para Foucault o conhecimento é ingrediente decisivo nas relações de poder e também aqui a chave de leitura, diferentemente da de Elias, é negativa: não se trata de conhecimento “libertador”, o conhecimento secular do qual o Estado se apresenta como estimulador contra as prerrogativas axiomáticas da religião, mas de conhecimento que tão somente define competências e, com isso, se presta a validar os discursos repressores.

Os criadores da “teoria da confessionalização” não se vinculam nem a Elias, nem a Foucault, mas é evidente que não se pode banir esses pensadores do horizonte reflexivo onde essa teoria se formou. Incorporando muito as especificidades do trabalho

⁹⁹⁸ DOSSE, *História do Estruturalismo*, vol. II p. 310.

historiográfico alemão, essa teoria também integra, a seu modo, as reflexões típicas de nossa época sobre o poder.

5.2.2 A teoria da confessionalização

A chamada “teoria da confessionalização” surgiu na historiografia alemã de fins da década de 1970 e rapidamente ganhou expressividade. Para compreendermos seu percurso específico precisamos dar atenção a alguns fatores, sobre os quais será necessário fornecer informação introdutória.

O historiador Gerhard Oestreich procurou sondar as bases formativas do Estado moderno, numa temática bastante cara aos historiadores alemães. Oestreich principia sua investigação perguntando-se pelas principais compreensões que se formaram sobre esse fenômeno ao longo dos séculos XIX e XX. A primeira delas, exemplificada principalmente pela obra de Leopold von Ranke, privilegiou as instituições características do Estado nacional oitocentista, altamente burocratizado e militarizado. Essa pesquisa deixou-se facilmente teleguiar pelos resultados que tinha diante dos olhos, o aparato do Estado já plenamente montado, e limitou-se a buscar no passado suas origens, ignorando os elementos que destoavam desse quadro pré-estabelecido.⁹⁹⁹

Oestreich observa que, após um longo predomínio dessa perspectiva, a pesquisa passou a olhar para o que jazia por debaixo das novas realizações do Estado: “o antigo, as realidades provinciais, as agremiações regionais, as forças locais, os senhorios e as cidades, os *pouvoirs intermédiaires*. Dito numa palavra, os historiadores investigam e perguntam-se hoje com insistência sobre os elementos não absolutistas do absolutismo, sobre os círculos autônomos”.¹⁰⁰⁰ Ao invés de se preocupar com a ruptura em relação ao passado e com o que, dentro do Estado absolutista, representou novidade, a pesquisa passou a valorizar os elementos de permanência, sobre os quais era indispensável obter clareza a fim de se compreender, no seio do absolutismo, o lugar e a presença da nobiliarquia europeia, assentada “nos modelos corporativos e nas suas tradições

⁹⁹⁹ OESTREICH, Gerhard. “Problemas estruturais do absolutismo europeu”. Tradução. In HESPANHA, Antonio Manuel (org.). *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime: Colectânea de Textos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, pp. 179-200, aqui esp. pp. 183-4. O artigo de Oestreich foi publicado originalmente em 1969.

¹⁰⁰⁰ OESTREICH, “Problemas estruturais”, p. 185.

aristocráticas e castiças”.¹⁰⁰¹ Segundo Oestreich, a monarquia absoluta “não estava de modo algum em situação de retirar os enormes privilégios políticos às entidades corporativas colocadas ao seu serviço ou de pôr de parte os extensos direitos dos senhores locais”.¹⁰⁰²

Resumindo os resultados da pesquisa feita nesse novo diapasão, o historiador alemão sublinha que, num nível mais elevado, experimentou-se lenta concentração do poder nas mãos do príncipe, sua corte e seus funcionários;¹⁰⁰³ no nível provincial, a penetração desse poder central teria sido lenta e apenas parcial; no nível local, a presença do poder central teria sido quase nenhuma, permanecendo “uma quase soberania local, nos domínios da justiça, dos assuntos eclesiásticos e de educação, na administração e nos assuntos de polícia”, numa configuração que seria ultrapassada apenas pelo absolutismo iluminista, de espírito reformador.¹⁰⁰⁴ De acordo com Oestreich não há espaço, nesse momento, para o conceito de centralismo tirado da linguagem política dos séculos XIX e XX: “...a hierarquia burocrática do absolutismo, que é pressuposta pelo conceito de centralismo, era incompleta nos estádios inferiores do aparelho político. No absolutismo europeu, não estamos de modo algum perante uma organização política e hierárquica completa, com delegação de poderes e de direitos, que se ramifica a partir de um centro (...). Cumpre, acima de tudo, dizer que a monarquia absoluta estava de tal modo ligada ao direito que ela, em princípio, nunca atacava ou abolia, numa postura revolucionária, os poderes e ordens jurídico-políticas existentes, mas antes se lhes sobrepunha, através de um lento processo, por meio de instituições suas próprias”.¹⁰⁰⁵

Oestreich afirma a necessidade de um olhar atento para ambas as realidades, o novo e o antigo, os níveis inferiores e os superiores, de forma a perceber a interação vivificadora entre as anteriores estruturas do antigo sistema aristocrático da Europa e as novas formas das produções jurídicas, econômicas e militares nas quais se fundiam princípios monárquicos e aqueles próprios da grande burguesia.¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰¹ OESTREICH, “Problemas estruturais”, p. 186.

¹⁰⁰² OESTREICH, “Problemas estruturais”, p. 187.

¹⁰⁰³ OESTREICH, “Problemas estruturais”, p. 187.

¹⁰⁰⁴ OESTREICH, “Problemas estruturais”, p. 188.

¹⁰⁰⁵ OESTREICH, “Problemas estruturais”, pp. 188-9.

¹⁰⁰⁶ OESTREICH, “Problemas estruturais”, p. 189.

Fica claro como a perspectiva mais antiga, que culminou, em certo sentido, na formulação weberiana de que o elemento controlador na estruturação do Estado moderno foi a racionalização das formas e atitudes (cujos componentes principais foram a centralização e a institucionalização burocrática, possíveis graças à medida de autodisciplina introduzida pelo senso de “ascese intramundana” típico da ética protestante), atinha-se sobretudo ao impacto causado pelas novas instituições, à medida de “sucesso” obtido por essas iniciativas, enquanto a perspectiva mais recente tentou mapear a ineficácia dessas instituições, os pontos cegos não atingidos por elas.¹⁰⁰⁷ Não podendo mais, portanto, depender de uma hipótese – a da racionalização centralista – para explicar as dinâmicas formativas do absolutismo, e duvidando que se pudesse consignar à ética protestante um papel tão decisivo na conformação da autodisciplina necessária a essa transformação institucional, Oestreich propôs dirigir a atenção para um ângulo até então inusitado: o fato básico e a ideia condutora do absolutismo seria a instauração de uma disciplina social, visto que a racionalização, com os componentes centrais supra mencionados, teria abrangido apenas em parte o processo de estatização; e essa disciplina social teria dependido de outro fator, de maior permanência e de penetração mais ampla do que a “ascese intramundana”.¹⁰⁰⁸ “Parece-me, no entanto, de importância muito mais profunda e significativa a modificação das estruturas espirituais, morais e psicológicas do homem político, militar e econômico, através do processo de instauração duma disciplina social. (...) A instituição duma disciplina social é o produto político e social do absolutismo monárquico”.¹⁰⁰⁹

Para fundamentar sua hipótese, em primeiro lugar Oestreich descreve a situação que se estabeleceu na Europa ocidental a partir de meados do século XVI: as guerras religiosas promoveram uma confusão entre confessionalidade e política interna que ameaçava dissolver completamente a autoridade do Estado; este, de seu lado, precisava lidar ainda com elementos ligados ao antigo direito e às antigas liberdades, os privilégios corporativos que limitavam a autoridade monárquica.¹⁰¹⁰ Contra semelhante pano de fundo, as teorias políticas da época, preocupadas com o equilíbrio correto entre coerção e liberdade, necessidade e direito, deram ensejo a uma superação da relação

¹⁰⁰⁷ OESTREICH, “Problemas estruturais”, p. 190.

¹⁰⁰⁸ OESTREICH, “Problemas estruturais”, p. 190.

¹⁰⁰⁹ OESTREICH, “Problemas estruturais”, pp. 190-1.

¹⁰¹⁰ OESTREICH, “Problemas estruturais”, pp. 191-2.

política medieval, baseada na fidelidade e na camaradagem e construída em torno do conceito de *status*, por uma relação contratualista que “pressupôs uma certa instituição generalizada da disciplina como paradigma de organização social”.¹⁰¹¹

Segundo Oestreich, a superação dessa situação caótica não veio através de pactos entre os partidos confessionais, nem dependeu de elementos diretamente religiosos, mas “do lado da pura política, dum grupo de pensadores e estadistas que colocavam a política acima da religião, que tendiam para uma *desteologização* do pensamento político, a fim de afastarem os efeitos e talvez também as causas das guerras religiosas e a fim de limitarem a influência política dos teólogos e a confusão por eles instaurada entre ideologia e poder. (...) A solução do problema da coexistência religiosa foi basicamente obtida através da política, que se tornou, em face da Igreja, no fator dominante das decisões da vida coletiva”.¹⁰¹² Essa teria sido, como afirma Oestreich, a vitória da razão de Estado sobre as pretensões teológicas.¹⁰¹³

Esses políticos teriam apelado para um Estado forte, construído sob influência do humanismo tardio a partir do modelo do principado romano. Nesse sentido o neoestoicismo teria desempenhado um importante papel, ao recolocar e encarecer os valores de vida romano-estóicos, especialmente a *autoritas* e uma *disciplina* centrada na autoeducação.¹⁰¹⁴ Como estrutura intelectual, o neoestoicismo teria sido mais permeante do que a ascese intramundana de Weber, preenchendo condições mais amplas para a difusão, numa Europa ainda dividida pelas questões confessionais, de uma filosofia de disciplina. O reflexo disso encontra-se justamente na onipresença da disciplina na

¹⁰¹¹ OESTREICH, “Problemas estruturais”, p. 191.

¹⁰¹² OESTREICH, “Problemas estruturais”, pp. 192-3 (grifos meus). Oestreich tem em mente o partido dos *politiques*, vitorioso com Henrique IV.

¹⁰¹³ OESTREICH, “Problemas estruturais”, p. 193.

¹⁰¹⁴ OESTREICH, “Problemas estruturais”, pp. 192-4. Oestreich menciona especificamente o principado florentino como exemplo: “A idéia de disciplina acabou por se manifestar na organização militar do Estado florentino. A nova intenção de construir comunidades estaduais mais vastas devia basear-se fortemente nas milícias dos cidadãos” (*ibidem*, p. 194). Sobre as transformações ocorridas na república florentina nas primeiras décadas do século XVI e que culminaram nessa nova postura ver acima, pp. [Capítulo 4, final]. Para a caracterização que Oestreich faz do neoestoicismo como movimento intelectual, ver OESTREICH, Gerhard. *Neostoicism and the Early Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. Ver ainda KRIEKEN, Robert van. “Social Discipline and State Formation: Weber and Oestreich on the historical sociology of subjectivity”. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 17, 1 (1990): 3-28; BOUWSMA, William J. “The Two Faces of Humanism: Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought”. In _____. *A Usable Past: Essays in European Cultural History*. Berkeley: University of California Press, 1990, pp. 19-73.

sociedade europeia ao longo do século XVII: a disciplina do rei (“Até o dia de Luís XIV estava rigorosamente regulamentado desde o levantar até ao deitar”); a disciplina da corte (“Nenhum serviço mais disciplinado do que o da corte, enredado em cerimoniais, em fórmulas rígidas; fórmulas e cerimônias que, no entanto, eram sentidas e fundadas como psicológica e moralmente necessárias como proteção do homem, fraco e volúvel, na vida do dia a dia”); disciplinas eclesiásticas (“Pense-se na disciplina omni-absorvente do ordenamento eclesiástico de Genebra que serviu de modelo aos calvinistas em todo o mundo”); códigos urbanos e estaduais de disciplina “repletos de prescrições e regulamentações para a vida de todos os dias”; disciplina escolar, esforços de instauração da disciplina nos sistemas filosóficos, na jurisprudência e na própria gramática. Mas a disciplina ainda se fazia sentir sobre a natureza, com a multiplicação dos jardins e parques barrocos; sobre a vida econômica, com a normalização mercantilista, a disseminação de leis relativas à produção, a multiplicação de colônias de trabalho e casas de correção); na vida militar, com a criação do exército permanente que foi, de fato, a primeira instituição a tentar o disciplinamento metódico de grandes contingentes humanos.¹⁰¹⁵

Como etapa final desse processo, Oestreich enxerga a própria instituição democrática, que teria surgido como reação a esse disciplinamento típico do absolutismo, mas que incorporou uma grande dose de autodisciplina e seria, de fato, impossível sem ela. “O processo estrutural-histórico da instituição da disciplina política, eclesiástica, econômica e cultural durante o período absolutista e sob a direção das monarquias absolutas, no qual pouco se tem atentado, constitui um pressuposto da democratização da vida coletiva do período burguês-democrático e, portanto, do Estado contemporâneo e da sua sociedade”.¹⁰¹⁶

A abordagem de Oestreich dialoga claramente com a obra de Norbert Elias, de onde deriva forte inspiração, e com o trabalho de Weber, em relação ao qual o historiador alemão se situa criticamente, questionando os papéis atribuídos às estruturas burocráticas e à ascese intramundana derivada da ética protestante. Mas onde Oestreich se distancia efetivamente de Weber é em sua intenção de buscar, para esse disciplinamento que se tornou característico da época moderna, uma causa não

¹⁰¹⁵ OESTREICH, “Problemas estruturais”, pp. 195-7.

¹⁰¹⁶ OESTREICH, “Problemas estruturais”, p. 198.

religiosa: Oestreich encontrou-a numa formulação eminentemente política (o Estado se serve da proposta filosófica do neoestoicismo para garantir seus objetivos de maximização do controle social) que se estabelece, de fato, na recusa da primazia ao elemento religioso: é na *desteologização* da vida política que os conflitos confessionais são superados e o Estado encontra espaço para ampliar seus poderes.

A abordagem toda é passível de muitas críticas. Limito-me ao aspecto que me parece mais frágil, a dependência de uma atitude intelectual específica, ainda que com profundas raízes no passado cultural das elites europeias, como explicação determinante para transformações tão significativas nos planos cultural, institucional, social e do imaginário. Não se trata de negar que o neoestoicismo tenha cumprido um papel importante para determinadas elites culturais sensíveis, elas mesmas, à memória do passado romano; e tanto mais sensíveis quanto esse passado poderia de fato representar, no esgotamento das ênfases religiosas por conta dos conflitos confessionais, um refrigério para os espíritos pressionados entre os ditames da Genebra calvinista e os da Roma tridentina.¹⁰¹⁷ O problema encontra-se em substituir o que já existia de frágil na teoria weberiana, com sua dependência de um “protestantismo” existente mais no terreno dos tipos ideais do que na concretude histórica, mas que de toda forma representaria uma realidade mais ampla, por uma abordagem específica e cuja disseminação no contexto europeu da segunda metade do século XVI teria se dado sobretudo a partir de um determinado intelectual, o flamengo Justo Lúpsio (cujas trajetória Oestreich privilegia em seu estudo sobre o neoestoicismo).

Por outro lado, a rejeição explícita que Oestreich faz do elemento religioso, situando-o como aspecto problemático naquele contexto e que não teria desempenhado papel de importância na configuração do Estado moderno – uma vez que este se estabeleceria apenas graças à *desteologização*, ou seja, pela superação política das divergências confessionais – é outro aspecto a merecer atenção crítica. No contexto que se estabeleceu a partir de meados do século XVI e que se intensificou especialmente na primeira metade do século seguinte, dominado por essa tendência permeante ao disciplinamento, não teria a religião desempenhado papel mais direto? Numa sociedade ainda tão dependente de códigos religiosos não será justamente essa “desteologização”

¹⁰¹⁷ WORDEN, Blair. “Constancy”. *London Review of Books* 5, 1 (1983): 13-4, aqui p. 13.

que terá trabalho especial para se impor?¹⁰¹⁸ E essa tendência ao disciplinamento não teria, ela mesma, motivação de natureza especialmente religiosa para se impor de forma tão absorvente ao longo de todo o tecido social?

Além desses aspectos críticos que nos forçam a relativizar a abordagem de Oestreich, permanece o fato de que sua teoria dava guarida a uma contradição explícita. O próprio Oestreich criticava em Weber a confiança demasiada na ação de uma estrutura burocrática ainda insuficiente para penetrar de forma igual todas as múltiplas camadas da sociedade europeia; mas, tendo feito semelhante crítica, Oestreich não nos explica como os instrumentos disciplinadores puderam ser pulverizados por um Estado ainda não totalmente consolidado, ainda não totalmente senhor das formas corporativas de existência social, de modo a possibilitar semelhantes níveis de controle.

Em 1977 o historiador alemão Wolfgang Reinhard publicou um importante artigo intitulado *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters* (“Contrarreforma como Modernização? Prolegômenos a uma teoria da época confessional”), seguido em 1981 por outro texto, “Confissão e Confessionalização na Europa”.¹⁰¹⁹ A intenção de Reinhard era dupla. Primeiro, responder a essa contradição presente na abordagem de Oestreich; em segundo lugar, oferecer uma construção teórica que possibilitasse, diante do difícil problema da “modernização” da sociedade europeia, a reintrodução do dado religioso como elemento importante de investigação.

Começemos por este aspecto. Um dos principais cimentos a unir os propugnadores da “teoria da confessionalização” (em especial Reinhard e seu colega mais novo, Heinz Schilling) foi o desejo de recuperar a dimensão religiosa – e, dentro

¹⁰¹⁸ Note-se que falo de “tendência” ao disciplinamento, e não de “processo de disciplinamento social”, como faz Oestreich, que se deixou trair pelo vício generalizante tão comum nas disciplinas ligadas à sociologia (e inclusive na história sociológica que ele praticava).

¹⁰¹⁹ REINHARD, Wolfgang. “Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters”. In *Archiv für Reformationsgeschichte* 68 (1977): 226-51; _____. “Konfession und Konfessionalisierung in Europa”. In _____. (ed.). *Bekenntnis und Geschichte: Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*. Munich: Vogel, 1981, pp. 165-89. Infelizmente não tive condições de examinar esses textos. No entanto, Reinhard serviu-se prodigamente deles, segundo afirmação do próprio autor, para a preparação de outro trabalho, amplamente disseminado: REINHARD, Wolfgang. “Pressures towards Confessionalization? Prolegomena to a Theory of the Confessional Age”. Tradução. In DIXON, C. Scott (ed.). *The German Reformation: Blackwell Essential Readings*. Oxford: Blackwell, 1999, pp. 169-92.

dela, a temática específica das confissões religiosas elaboradas no início da época moderna – como objeto válido de pesquisa para a história social. Já notamos, acima, como essa vertente historiográfica, especialmente no contexto da historiografia alemã, havia se afastado dos temas de natureza religiosa.¹⁰²⁰ Em meados da década de 1950, contudo, o historiador Ernst Walter Zeeden sugerira que o conceito de “confissão” seria útil para a compreensão das características específicas do período em geral estudado sob o rótulo de “época das guerras de religião”.¹⁰²¹ Ao propor a interpretação dos processos de “formação das confissões” (*Konfessionsbildung*) como recurso especialmente útil para a compreensão daquele período, Zeeden atinha-se ao fato de que aquela sociedade entendia-se a si mesma primeiramente em chave religiosa: a religião era o vínculo que mantinha unidas as dinâmicas sociais (*religio uinculum societatis*). Afastando-se do interesse meramente histórico-doutrinário, que durante décadas guiou os estudos dos temas confessionais nas cátedras de História da Igreja, Zeeden procurava, a partir da determinação desse processo de “formação confessional”, entender por quais caminhos a cristandade ocidental se tornou plural em termos religiosos passando necessariamente pelo estabelecimento de uma ordem eclesiástico-dogmática e pela constituição de determinados modos de vida religiosos.

O trabalho de Reinhard, seguido de perto pelo de Heinz Schilling, é assumidamente uma retomada da iniciativa de Zeeden, atualizada teórica e metodologicamente por esses historiadores mais jovens. Nascido em 1937, Reinhard estudou nas Universidades de Freiburg e de Heidelberg, completando seu doutoramento em Freiburg sob a orientação do historiador Erich Hassinger (1963). Desenvolveu atividades de ensino e pesquisa na Universidade de Freiburg, onde tornou-se livre-docente (1973); foi professor na Universidades de Augsburg entre 1977 e 1990, tendo atuado como professor visitante na Universidade de Emory (Atlanta/EUA) entre 1985 e 1986. De 1990 até sua aposentadoria em 2002, foi professor de História Moderna em Freiburg. Heinz Schilling nasceu em 1942 e se doutorou em 1971 com uma pesquisa

¹⁰²⁰ Ver acima, pp. [c. nota 36].

¹⁰²¹ ZEEDEEN, Ernst Walter. “Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe”. *Historische Zeitschrift* clxxxv (1958): 249-99. Não tive condições de acesso a este texto; derivo as informações de ROBINSON-HAMMERSTEIN, Helga. “The Confessionalization of Ireland? Assessment of a Paradigm”. *Irish Historical Studies* 128 (2001): 567-78, esp. pp. 567-8. Nascido em 1916, Ernst Walter Zeeden foi por muitos anos professor de História da Igreja (*Kirchengeschichte*) na Universidade de Tübingen, onde aposentou-se como professor emérito de História Medieval e Moderna.

sobre os imigrantes holandeses no século XVI; dez anos depois, defendeu sua livre-docência (1981) com um estudo sobre “construção confessional e conflito de Estado” a partir de um exemplo específico, o condado de Lippe. Schilling atuou como professor-assistente na Universidade de Bielefeld e como professor nas Universidades de Giessen e Osnabruck, antes de se tornar professor na Universidade Humboldt de Berlim, onde ocupa desde 1992 a cátedra de História da Primeira Modernidade. Por ocasião de sua investigação de livre-docência, Schilling já se encontrava envolvido com a pesquisa em torno do fenômeno confessional, cujo interesse ele desenvolveu independentemente de Reinhard; nessa linha o historiador produziu uma série de trabalhos bastante significativos.¹⁰²²

Ambos os historiadores situavam-se num contexto favorável a tais interesses. O segundo dos textos de Reinhard que mencionei acima veio à luz por ocasião das comemorações do jubileu de 450 anos da Confissão de Augsburgo (1980); em 1982 uma das temáticas do encontro anual de historiadores alemães (*Deutscher Historikertag*) girava em torno da formação do Estado moderno (o que, mais do que uma efeméride, funciona como indicador de uma preocupação mais antiga e mais profunda no seio da atividade historiográfica alemã). Por outro lado, já em seu texto de 1977 Reinhard recuperava uma intuição antiga, a de que a oposição global entre “reforma” e “contrarreforma” e as associações frequentes entre “reforma/modernização/burguesia” e “contrarreforma/reação/sociedade feudal” precisavam ser revistas.¹⁰²³ Assim, no entender de Reinhard a instituição jesuítica seria marcada por flagrante modernidade e mesmo as atitudes da Igreja católica diante das transações financeiras teriam sido tão ou mais favoráveis que as da fé reformada, “visto

¹⁰²² Faltam boas traduções, infelizmente, para a maioria dos trabalhos de Heinz Schilling. Além dos mencionados na sequência do texto, ver também SCHILLING, Heinz. “Confessionalization in the Empire. Religious and Societal Change in Germany between 1555 and 1620”. In _____. *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society: Essays in German and Dutch History*. Tradução. Leiden: Brill, 1992, pp. 205-45.

¹⁰²³ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, pp. 173-4. O autor reconhece suas dívidas, no que respeita a essas intuições básicas, para com Hubert JEDIN, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil* (1948), Pierre CHAUNU, *Les temps réformes, Histoire religieuse et système de civilisation, La crise de la chrétienté, L'éclatement 1250-1550* (1975) e (posteriormente) S. OZMENT, *The Age of Reform 1250-1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (1980).

que o catolicismo era mais flexível”.¹⁰²⁴ Numa passagem lapidar, Reinhard explica a que devem conduzir esses redimensionamentos de antigos estereótipos tão presentes nos estudos de temas religiosos na configuração da “primeira modernidade” (*frühe Neuzeit*):

A ideia de que “Reforma” e “Contrarreforma” foram opostos irreconciliáveis e fases históricas consecutivas não pode mais ser sustentada. Parece agora mais acurado distinguir entre um “movimento evangélico” de duração relativamente curta, mas que todavia representa a culminância de dois séculos de esforços pela introdução de reformas, e um processo de “confessionalização” que dura em torno de outros dois séculos, começando na década de 1520 e chegando a um fim apenas no início do século XVIII. O ponto importante é que em certa medida o processo ocorreu de forma paralela nas três áreas confessionais: calvinismo, catolicismo e luteranismo.¹⁰²⁵

Mas o que Reinhard entende efetivamente como “processo de confessionalização”? O termo “confissão”, que designava em primeira instância um ato pessoal de confissão, passou a designar a organização composta por aqueles que confessavam a fé.¹⁰²⁶ Nesse processo, características pontuais e mesmo não diretamente teológicas tornaram-se distintivas dos grupos confessionais e, sob esse caráter, eram rejeitadas pelos demais. Reinhard, especialista no contexto católico, nos oferece o exemplo da comunhão eucarística sob ambas as espécies, o pão e o vinho: questão de disciplina eclesiástica, e não propriamente de teologia, a comunhão sob ambas as espécies foi autorizada em algumas regiões do Império, como por exemplo na Baviera, mas rapidamente abandonada porque a prática identificava singularmente os grupos luteranos.¹⁰²⁷

Dentro dessa dinâmica, a própria razão de ser das confissões de fé – a clarificação de posições doutrinárias – tornou-se secundária, de acordo com Reinhard, diante da necessidade mais urgente de estabelecer institucionalmente novas normas e disseminá-las. Reinhard chama a atenção para o cuidado que, em todo o espectro confessional, se passou a ter em relação a algumas funções consideradas estratégicas: teólogos, pastores, professores, doutores, eventualmente autoridades seculares e até mesmo parteiras (estas

¹⁰²⁴ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, pp. 175-6 (sobre a modernidade dos jesuítas) e pp. 176-7 (sobre as atitudes em relação a crédito e juros). A citação em destaque encontra-se na p. 176.

¹⁰²⁵ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, pp. 173-4.

¹⁰²⁶ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, p. 178. O autor refere-se aqui, como sentido anterior do termo, ao sacramento da confissão; ele deixa de detalhar as transformações semânticas do termo, mais ricas do que essa associação imediata.

¹⁰²⁷ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, p. 178.

sem dúvida por causa do costume, amplamente estabelecido, de realizarem batismos em casos de emergência), eram submetidos a severo escrutínio que visava averiguar sua adesão às posições de doutrina e prática definidas na confissão de fé e não raramente eram obrigados a prestar juramento de fidelidade aos documentos confessionais.¹⁰²⁸ A difusão dessas normas por meio de estruturas institucionais foi mais lenta, a princípio, no catolicismo, por conta do peso da instituição e da indisposição de boa parte do clero. Mas Trento assinalou um divisor de águas: as inovações introduzidas “asseguraram, no longo prazo, a sobrevivência da velha igreja, agora regenerada como uma confissão”.¹⁰²⁹ Por outro lado, no contexto protestante Reinhard observa que a ausência de estruturas fez com que a implantação dos novos padrões acontecesse sob a égide do poder secular, fosse o de um principado, fosse o de uma cidade.¹⁰³⁰

Acompanhando Reinhard, portanto, podemos notar que a confessionalização implicou primeiramente num passo para além da finalidade precípua das confissões, que era a do esclarecimento doutrinário: a confissão ensejava o ajuntamento confessional, pressupunha a estruturação de um conjunto social ao redor da fórmula de fé e esse conjunto social passava a ser reconhecido por certos traços em comum (não necessariamente de natureza teológica). Em contrapartida os grupos confessionais rivais aprendiam a reconhecer e a recusar tais sinais como distintivos dos adversários. Em segundo lugar, a coesão desses ajuntamentos confessionais obrigava à normalização, a começar pelas pessoas investidas de alguma forma de autoridade. Essa normalização transcorria mais facilmente quando veiculada por um aparato institucional apropriado (que, todavia, tomou tempo, no caso do catolicismo, para ser adaptado); quando o aparato não existia, a necessidade era suprida pelas estruturas políticas, que passavam a canalizar a disseminação e o acompanhamento das normas confessionais.

Em terceiro lugar, essa necessidade de normalizar crenças e comportamentos precisava alcançar também o povo comum, o que se fez, segundo Reinhard, através das estratégias de propaganda (catecismos, sermões, música sacra; no caso do catolicismo, peças, práticas cúltras como procissões e peregrinações e todo o aparato visual relacionado ao culto das relíquias e das imagens) e também de contrapropaganda

¹⁰²⁸ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, p. 178. Nos limites do luteranismo insistiu-se no sentido de que as paróquias abandonassem esse costume.

¹⁰²⁹ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, p. 178.

¹⁰³⁰ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, pp. 178-9.

(medidas de censura, como o *Index* no caso católico, mas que não eram desconhecidas nos meios protestantes; material polêmico preparado especialmente para assinalar os erros das confissões rivais).¹⁰³¹

Semelhante preocupação com propaganda e contrapropaganda já pressupõe o ensino como principal estratégia para a internalização da nova ordem confessional. Efetivamente, a centralidade dessa preocupação se revela, segundo Reinhard, pelo número de normas preparadas para as escolas e que tratavam da educação religiosa e da observância de práticas devocionais. Além da multiplicação de normas, houve também a multiplicação de instituições: somente no Império e nos Países Baixos, a partir da segunda metade do século XVI, doze Universidades luteranas e oito Universidades reformadas foram fundadas, além de cinco Universidades reformadas apenas na Suíça. Acrescente-se a isso a enorme e rápida difusão, por toda a Europa, dos colégios jesuítas responsáveis em grande medida pela fidelidade das elites de muitas regiões à antiga religião. A preocupação com a excelência na preparação de mestres para o ensino da doutrina determinou a fundação de instituições específicas para isso: nos segmentos protestantes a importância inicial de Wittenberg foi depressa substituída pelo Colégio de Pastores genebrino, responsável pela formação dos principais ministros calvinistas; no lado católico fundaram-se seminários para a preparação de padres e institutos específicos em Roma, como o Collegium Germanicum.¹⁰³²

Mas imprimir um caráter “confessional” sobre a população não podia depender apenas de medidas pedagógicas. Pressão mais direta era exercida através das visitas: no âmbito católico, Trento regulou e aprofundou a prática da visitação episcopal, conduzindo-a a níveis de detalhamento não conhecidos previamente; além disso, contava-se também com o funcionamento da instituição inquisitorial. Nos territórios protestantes esse tipo de controle mais direto experimentou formas mais variadas: visitas de supervisão nos territórios luteranos, destinadas a checar a conformidade de fé e prática com a confissão adotada e também com vistas ao disciplinamento moral; nas comunidades reformadas, onde não existiam autoridades de fora da localidade que pudessem realizar supervisão, o trabalho era feito pelo presbitério ou consistório,

¹⁰³¹ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, p. 179.

¹⁰³² REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, pp. 179-80, com importantes indicações bibliográficas.

composto pelos pastores e por representantes leigos. Com relação a esta forma específica de supervisão, Reinhard considera que “o controle social realizado pela própria comunidade pode mesmo ter sido mais efetivo do que o controle realizado pela Inquisição espanhola ou pela ‘polícia’ bávara”.¹⁰³³

Para ser obtida, a coesão do grupo confessional dependia, também, do disciplinamento estrito das práticas de culto. Preparavam-se listas dos membros comungantes e dos batismos, casamentos e funerais realizados, com a finalidade de permitir o controle da população. Controlava-se também a frequência aos rituais: a missa ou o culto dominical não eram facultativos.¹⁰³⁴ As práticas de culto proviam o povo de identidade confessional: o protestante celebrava a eucaristia sob ambas as espécies; por outro lado o culto dos santos passou a ser visto como característica distintiva dos católicos. Na mecânica da recusa mútua, até mesmo coisas totalmente neutras em termos religiosos eram consideradas suspeitas quando vindas do outro campo confessional: Reinhard nos mostra que a reforma papal do calendário, levada a efeito em 1582, não foi aceita pelos evangélicos nos limites do Império até 1699.¹⁰³⁵

Finalmente, a regulação doutrinal teria descido, segundo Reinhard, ao próprio nível da linguagem. Sublinhando que as pesquisas nesse campo ainda se encontram em andamento, Reinhard destaca o fato de que, na cidade de Genebra, os prenomes foram submetidos a estrita normalização, com a proibição do uso de nomes tipicamente

¹⁰³³ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, pp. 180-1.

¹⁰³⁴ Para a obrigatoriedade, imposta pelas autoridades seculares, da frequência semanal aos rituais, ver o exemplo, estudado por Amy N. Burnett, da cidade de Basileia, que aderiu ao protestantismo em fins da década de 1520. BURNETT, Amy N. “Basel’s Rural Pastors as Mediators of Confessional and Social Discipline”. *Central European History* 33, 1 (2000): 67-85, esp. p. 82.

¹⁰³⁵ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, p. 181. Reinhard não observa, mas como se sabe o calendário gregoriano não foi aceito na Rússia senão a partir da revolução de 1917, e isso basicamente por razões religiosas (as Igrejas orientais continuam celebrando as festas religiosas pelo calendário juliano). Em geral não se inclui a ortodoxia oriental quando se discute o fenômeno confessional, mas é curioso notar que também naquele contexto as outras confissões ensejaram medidas de relativo endurecimento, principalmente porque, dispersos desde a invasão turca no século XV, muitos teólogos das tradições orientais foram obrigados a reagir aos ambientes religiosos do ocidente. No século XVII a teologia grega foi sobretudo caracterizada por obras apologéticas cujo espírito se revela pelos títulos: *Confutação ortodoxa*, escrita por Melésio Syrigos (morto em 1667), *Enchiridion contra os erros de Calvino* (composta por Dosíteu, patriarca de Jerusalém, morto em 1707) e, no contexto russo, a *Confissão Ortodoxa da Fé*, escrita por Pedro Moghila (morto em 1647) e largamente inspirada no catecismo jesuítico de Pedro Canísio. A importância desse livro foi tamanha que ele foi incluído entre os textos simbólicos da Igreja Ortodoxa russa, recebendo autoridade equivalente à dos decretos dos primeiros concílios. Ver a respeito MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século XX*. Vol. II, “Os teólogos protestantes e ortodoxos”. Tradução. São Paulo: Paulinas, 2ª. edição, 1980, pp. 215-6.

católicos (como nomes de santos) caso não fossem também encontrados na Bíblia; por outro lado, disseminou-se amplamente o uso de prenomes tirados do Antigo Testamento, algo que se tornaria tradição especialmente calvinista. Em territórios católicos, por outro lado, a obrigatoriedade do uso de prenomes de santos, escolhidos a partir da data de nascimento, foi não raramente imposta por lei.¹⁰³⁶

A essas características que, como Reinhard destaca, podiam ser encontradas tanto nos territórios protestantes quanto nos católicos, o historiador ajunta ainda a participação, perceptível em todos os blocos confessionais, do poder secular.¹⁰³⁷ Em termos negativos, a confessionalização servia para demarcar os limites da autoridade do príncipe: permitia restringir a mobilidade dos súditos, impedindo o acesso a regiões de confissão diferente e mesmo os casamentos, que implicariam no estabelecimento de laços indesejados com súditos de outros príncipes.¹⁰³⁸ Nessa perspectiva negativa, fazer profissão de fé católica podia significar, num território protestante, receber a pecha de traidor, visto que o papa era entendido como um soberano estrangeiro. Mas a criação da identidade política através do instrumento confessional não era feita apenas negativamente, pela via do confronto e da demarcação; também se fazia positivamente, através da implementação consciente de práticas que, no longo prazo, acabaram por produzir profunda internalização. Como exemplo, Reinhard oferece-nos o caso das regiões bávaras, onde o ambiente de arraigado catolicismo foi resultado de uma política deliberada do duque Maximiliano que incluiu, entre outros elementos, o patrocínio direto da devoção mariana:

A ascensão do culto mariano propagado pelos jesuítas e pelas ordens mendicantes com o encorajamento do “Estado” ocorreu às expensas dos cultos dos santos locais venerados pelos mosteiros. A *Patrona Bavaria* suplantou os santos padroeiros nas diferentes localidades, assim como a autoridade do duque superou a dos poderes locais.¹⁰³⁹

¹⁰³⁶ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, pp. 181-2.

¹⁰³⁷ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, p. 182.

¹⁰³⁸ REINHARD, “Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment”, pp. 392-3, 399-400.

¹⁰³⁹ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, p. 188 (aspas do autor em “Estado”). Ver pp. 185-8. Em adição aos argumentos de Reinhard podemos citar o trabalho do jesuíta Benignus Kyhler, *Espelho Miraculoso de Divinos Milagres do Antigo e Novo Testamentos*, publicado em 1678. Nesse livro, os santuários (e sobretudo os santuários marianos) são usados como referências topográficas para a delimitação do território do duque, enquanto Maria é apresentada como “celestial duquesa” que protege o território, verdadeira Terra Santa da Europa, de toda sorte de males. Ver SOERGEL, Philip M. *Wondrous in*

Essa presença efetiva da dimensão política não é compreendida por Reinhard como autônoma, mas como realidade entranhada na compreensão, fundamentalmente religiosa ainda, das sociedades europeias na passagem do Quinhentos para o Seiscentos. Quando, portanto, o jesuíta Matthäus Rader escreve, no prefácio de sua *Bauaria Sancta*, uma coletânea de vidas de santos bávaros publicada pelo duque Maximiliano entre 1615 e 1628, que

idades, aldeias, mercados, distritos, vilas, campos, florestas, montanhas e vales respiram e exibem a antiga religião na Baviera. (...) pois o país inteiro nada é senão religião, como se fosse um único templo comum a todo o povo¹⁰⁴⁰

sua declaração reflete, sem sombra de dúvida, as convicções profundas compartilhadas tanto por doutrinadores como ele quanto pelas autoridades seculares e pela imensa maioria da população. A confessionalização – e esse é um aspecto fundamental a ser sublinhado – não se fazia tão somente “à força”, ainda que tal elemento não podia ser negligenciado; ela dependia, para ter sucesso, da aquiescência e da participação do povo.¹⁰⁴¹

Do exposto até o momento, resulta claro que, tanto para Reinhard como para outros defensores do paradigma da “confessionalização”, o elemento religioso se configura como dado imprescindível para a compreensão das dinâmicas sociais próprias da “primeira modernidade”. Esses historiadores sublinham, assim, o que estimam como miopia da história social alemã, em sua recusa deliberada a examinar esse aspecto, considerando-o como meramente “disfuncional”. Todavia, justamente neste ponto podemos perceber também, com clareza, como na ótica de Reinhard a “confessionalização” se constitui num paradigma teórico que permite superar a contradição existente na perspectiva de Gerhard Oestreich.

His Saints: Counter-Reformation Propaganda in Bavaria. Berkeley: University of California Press, 1993, p. 228.

¹⁰⁴⁰ “vrbes, oppida, fora, pagi, vici, agri, siluae, montes, valles, Catholicam & priscam religionem in Bauariam spirant & ostendunt. (...) cum tota regio, nil nisi religio, & vnum quoddam commune gentis templum videatur”. RADER, Matthäus. *Bauaria Sancta*. Monachii [Munique]: Ex formis Annae Bergiae viduae, 1615, pp. 4^v-5^r (minha tradução). Trata-se do primeiro volume da *editio princeps*. Reinhard não fornece o texto latino, exceto para a expressão “tota regio, nil nisi religio” (ver Reinhard, “Pressures towards Confessionalization?”, p. 186). Note-se a concordância entre esse ambiente e aquele que transparece, mais de meio século depois, na declaração de Benignus Kyhler (ver nota anterior).

¹⁰⁴¹ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, p. 186.

Essa contradição consistia no fato de que um disciplinamento social tão permeante como aquele descrito por Oestreich não teria condições de ser imposto, a menos que o Estado dispusesse de um amplo aparato administrativo, tendo obtido previamente o controle sobre as antigas autonomias locais. No entanto, o próprio Oestreich demonstra que esse estava longe de ser o caso. Para Reinhard, o elemento religioso, ostensivamente rejeitado por Oestreich, se constitui na solução efetiva para a aporia. Para vencer as resistências dos poderes locais a religião se prestava admiravelmente, na medida em que as ênfases religiosas propostas pela atitude confessional (fosse essa atitude católica ou protestante) capitalizariam a aprovação dos súditos para o poder central.

A resistência a medidas justificadas por sua importância para a salvação eterna do súdito não significava apenas resistência à autoridade e à ordem pública; quanto mais longe se fosse nessa direção, menos se poderia reconciliar tal atitude com a própria consciência.¹⁰⁴²

“Em minha perspectiva”, conclui Reinhard, “a Igreja preencheu esse hiato [entre a necessidade de disciplinamento e a ausência de instituições estatais apropriadas]. Ela providenciou seu próprio aparato e tornou possível o consenso daqueles afetados pelas medidas. Dessa forma, então, a ‘confessionalização’ tornou-se a primeira fase do disciplinamento social”.¹⁰⁴³ Temos aqui uma completa inversão do argumento de Oestreich.

Mas a intenção dos articuladores dessa proposta historiográfica não se limitava a trazer novamente os temas religiosos para o âmbito da história social alemã – e isso através de uma análise que invertia as premissas do consagrado estudo de Oestreich e ainda respondia a um sério questionamento que envolvia esse trabalho. Reinhard, bem como Heinz Schilling e, na sequência, a grande multidão de jovens historiadores que, desde a década de 1980, passaram a produzir enorme quantidade de monografias bastante verticalizadas em sintonia com essa proposta teórica, também tinham em mente usar suas investigações para esclarecer a contribuição diretamente prestada pelos movimentos confessionais para o processo de modernização da sociedade europeia.

Já vimos que essa preocupação estava na base da investigação de Reinhard, como sugeria o temário do *Deutscher Historikertag* de 1982. No artigo que estamos

¹⁰⁴² REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, p. 191.

¹⁰⁴³ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, p. 191.

analisando, logo de início Reinhard se preocupa em pontuar a “modernidade” *dos jesuítas*, ou seja, da organização tradicionalmente considerada como o braço direito da “contrarreforma” e cuja presença se fizera sentir de forma especial na Baviera. Discorrendo, quase no final do texto, sobre o preço pago pelas igrejas em troca da tranquilidade de que gozaram sob os ordenamentos confessionais – a necessidade de abrir mão não apenas de sua autonomia, mas frequentemente de suas propriedades –, nosso autor assinala que a regulação dos assuntos eclesiásticos pelo Estado, em geral, e a abolição dos privilégios do clero, em particular, foram passos importantes na direção de um nivelamento do *status* de todos os súditos. Com esse nivelamento, escreve Reinhard, “a Reforma deu considerável estímulo ao crescimento do Estado moderno”, uma vez que se tratava da eliminação, lenta porém firme, daquela multidimensionalidade que ainda caracterizava o tecido social na primeira modernidade, marcada pelas diferenças entre corporações e estamentos.¹⁰⁴⁴ As dinâmicas confessionais também teriam preparado o homem moderno para a existência sob a burocracia, ao acostumá-lo com controles desse tipo; com seus detalhados mecanismos de acompanhamento, aliás, essas dinâmicas estariam na base da própria consolidação das características burocráticas do Estado moderno.¹⁰⁴⁵

Num texto mais recente, escrito como parte de um amplo projeto de pesquisa sobre “As Origens do Estado Moderno na Europa, séculos XIII a XVIII”, Reinhard discutiu as implicações de sua teoria para as relações entre Igreja e os Estados nascentes. Em sua opinião, o controle do Estado absolutista sobre a religião era indispensável porque possibilitava o reforço da identidade nacional ou territorial. “Quando a sociedade não estava completamente fragmentada em subsistemas autônomos, tais como ‘religião’, ‘política’, ‘economia’, ‘vida privada’ e assim sucessivamente, como é o caso hoje em dia, era essencial para qualquer comunidade um acordo fundamental sobre a religião”.¹⁰⁴⁶ Nessas condições, a criação da identidade dos súditos em torno do Estado passava, preponderantemente, pelo fomento da identidade religiosa:

¹⁰⁴⁴ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, p. 189.

¹⁰⁴⁵ REINHARD, “Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment”, pp. 397, 403.

¹⁰⁴⁶ REINHARD, Wolfgang. “Las élites del poder, los funcionarios del Estado, las clases gobernantes y el crecimiento del poder del Estado”. In _____ (org.). *Las élites del poder y la construcción del Estado*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 15-35, aqui p. 28.

Assim, estabelecendo indiretamente o controle [através da religião], o estado ‘confessional’ ocupava as próprias consciências dos súditos para convertê-los em agentes de sua própria submissão.¹⁰⁴⁷

A sentença de Giovanni Botero seria, portanto, lapidar como caracterização desse processo e da mutualidade das relações entre religião e poder:

Nenhuma lei é mais favorável ao príncipe do que a cristã, porque esta submete a ele não apenas os corpos e os recursos dos súditos, mas também suas almas e consciências, e liga-os não apenas pelas mãos, mas também pelos sentimentos e pensamentos.¹⁰⁴⁸

Em Wolfgang Reinhard, portanto, “confessionalização” é um paradigma teórico que procura entender como as confissões religiosas da cristandade ocidental, nos inícios da época moderna, produziram efeitos para além de suas finalidades doutrinárias originais: tornaram-se elementos aglutinadores da vida social, na medida em que esta passou a ser organizada e regulada em torno de princípios confessionais. Esse processo se caracterizou, de acordo com o autor, pela expressiva similaridade de seu funcionamento, independentemente das especificidades confessionais: encontramos as mesmas mecânicas em quaisquer dos eixos confessionais da época, uma vez que todos eles precisaram enfrentar a necessidade de, em competição uns com os outros, se estabelecerem como “igrejas”, ou seja, organizações estáveis com membresia bem definida, num processo de delimitação confessional que tornou o ambiente religioso cada vez mais rígido.¹⁰⁴⁹ Caracterizou-se, também, pelo viés distintivamente modernizador comum a todos, católicos, luteranos ou calvinistas e que se manifestou especialmente na criação de condições efetivas para o estabelecimento do Estado moderno: condições sociais, pela oportuna homogeneização promovida pela dinâmica confessional dentro dos territórios; condições mentais, pela introjeção da autodisciplina e pela ênfase na consciência religiosa individual que teria conduzido ao

¹⁰⁴⁷ REINHARD, “Las élites del poder”, p. 28 (a observação entre colchetes é minha).

¹⁰⁴⁸ BOTERO, Giovanni. *Della Ragione di Stato* (ed. Luigi Firpo, Turim, 1948; edição original, 1589). *Apud* REINHARD, “Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment”, p. 404.

¹⁰⁴⁹ REINHARD, “Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment”, p. 390.

desenvolvimento da racionalidade; condições institucionais, pela criação de estruturas e controles burocráticos dos quais o Estado iria servir-se fartamente.¹⁰⁵⁰

O paradigma teórico da confessionalização recebeu várias críticas ao longo dos mais de trinta anos desde sua formulação. Boa parte dessas críticas foi contemplada por Heinz Schilling num texto de 2006, escrito diretamente em inglês e que serviu de base para as palestras dadas pelo autor nos dias 8, 9 e 11 de maio desse ano, no contexto das “Menahem Stern Lectures” promovidas pela Sociedade Histórica de Israel.¹⁰⁵¹ Apesar do tratamento sintético a que Schilling se obrigou, tendo em vista a natureza do texto, o autor conseguiu através dele realizar uma boa apresentação da teoria da confessionalização na qual já aparecem incorporadas as respostas a diversos desses questionamentos.

Entre as preocupações de Schilling nesse texto encontra-se a de entender as estruturas-chave e os mecanismos que capacitaram a Europa a embarcar em processos fundamentais de mudança entre o final da Idade Média e os inícios da modernidade. Para conseguir isso, nosso autor defende a adoção de um novo paradigma de análise histórica que leve em conta tanto as realidades “nacionais”, embora sem os reducionismos da antiga historiografia política, quanto os aspectos “globais” (mas evitando as chaves de leitura que privilegiam as interferências europeias na história de outras civilizações).

A partir do trabalho do sociólogo Shmuel Eisenstadt e de seu conceito de “tipos de civilização mundial”, Schilling identificou dois tipos de civilização no contexto europeu: a civilização “latino-europeia” e a “Europa grego-ortodoxa”,¹⁰⁵² ambos sensivelmente diferentes. O tipo “latino-europeu” de civilização teria sido caracterizado pela importância dos conceitos de lei e justiça, derivados do Direito romano e da tradição do Direito canônico, e pelo respeito dualístico perante o sacro e o secular. Esse respeito, segundo Schilling, teria disposto nas sociedades ocidentais uma tendência à secularização, impedindo que o ocidente fosse marcado por uma estrutura monística como aquela do Império Romano do oriente.

¹⁰⁵⁰ REINHARD, “Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment”, pp. 397-404.

¹⁰⁵¹ SCHILLING, Heinz. *Early modern european civilization and its political and cultural dynamism*. The Menahem Stern Jerusalem Lectures. Lebanon: University Press of New England, 2008.

¹⁰⁵² SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 8.

Essas características teriam operado num arco temporal que se estendeu aproximadamente de 1350 a 1750 e propiciaram à civilização latino-europeia um “específico e aparentemente único dinamismo”¹⁰⁵³ que Schilling identifica com a capacidade europeia para a mudança. A tese de Schilling é a de que a Europa ganhou o decisivo dinamismo que a habilitou para as mudanças significativas da modernidade em torno de 1600, não a despeito do caos religioso introduzido pelas reformas, mas através da decisiva contribuição do processo de confessionalização.

Vemos aqui, com clareza, as principais ênfases da teoria da confessionalização, presentes desde sua formação na década de 1970. O horizonte procurado é sempre o da mudança, da introdução de elementos novos nas configurações sociais: numa palavra, o *moderno*; o veículo para esse moderno é identificado com o aspecto religioso. Essa fixação num processo de modernização para o qual a confessionalização teria contribuído foi um dos aspectos mais criticados da teoria nos últimos anos, especialmente em função de seu caráter implicitamente teleológico. Paralelamente, atacava-se também um desenvolvimento correlato dessa preocupação com o “moderno”: a concentração exagerada nas realidades nacionais. A introdução de uma abordagem inspirada nas teorias sociológicas de Shmuel Eisenstadt procurou superar essas críticas; afinal, o modelo de Eisenstadt valoriza a comparação entre civilizações, ao invés de superestimar o papel modernizador das sociedades europeias, e trabalha com a noção de “múltiplas modernidades” assinaladas não pela uniformidade ou homogeneidade, mas pela diversidade; reduz-se, nesse paradigma, a importância das experiências “nacionais” europeias enquanto rotas privilegiadas para a modernidade. Como se tem afirmado, a crescente internacionalização observada desde fins do século passado levou a história social europeia, nos últimos anos, a concentrar-se menos em questões nacionais; a adoção desse subsídio oriundo da sociologia indica, na teoria da confessionalização, uma abertura para essa nova realidade.¹⁰⁵⁴

Baseado na noção de “tipos de civilização”, Schilling pretende mostrar que as pré-condições indispensáveis para que a Europa embarcasse no caminho da modernização ocorreram não por oposição às forças da confessionalização mas num processo “dialético” no qual elementos novos e modernizadores agiram em profunda vinculação

¹⁰⁵³ SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 9.

¹⁰⁵⁴ KAELEBLE, “Social History in Europe”, pp. 29-35.

com as dinâmicas confessionais.¹⁰⁵⁵ A razão para isso estaria no dualismo entre sagrado e secular que caracterizaria a Europa latina e no qual ambos permanecem unidos, mas respeitando esferas específicas de responsabilidade. Schilling observa que as profundas diferenças teológicas e eclesiásticas entre os ambientes latino e grego resultaram em tipos distintos e não raramente opostos de civilização, bem como em diferentes caminhos para a modernidade. “Only the Latin-Christian type of civilization”, afirma Schilling, “was characterized by a close and permanent interaction of the sacred and the profane in nearly all fields”.¹⁰⁵⁶

Nessa dinâmica, os processos confessionais teriam colaborado diretamente com o processo de modernização da sociedade europeia na medida em que todos eles geraram “novas Igrejas” portadoras de características distintivamente “modernas” (o que valeria mesmo para o catolicismo tridentino): os processos confessionais reforçaram certas características regionais, influenciando a formação de identidades políticas e a própria consolidação do Estado e facilitando a implantação de disciplinas sociais e de seus respectivos mecanismos de controle. Esses processos confessionais foram superados a partir de meados do século XVII, tanto por grupos dissidentes de fora das confissões como pelo surgimento de uma ampla diversidade no interior das próprias igrejas confessionais. A simples possibilidade de existência desses elementos sinaliza a presença, no contexto europeu, da velha tendência à secularização; razão pela qual, para Schilling, é fundamental compreender essa tendência sempre em relação dialética com os processos confessionais.

Aqui Schilling responde a outra crítica acerba que a teoria recebeu, especialmente durante a década de 1990: a de que o paradigma da confessionalização prestava pouca atenção ao processo secularizador. Efetivamente, de início esse paradigma tratava a secularização como processo secundário; em sua tese de livre-docência Schilling parecia inclinado a ver sempre a secularização a reboque da confessionalização e de forma bastante ambígua: ora como um processo explícito de *secularização* (quando o Estado dirigia a manobra), ora como um processo de *ressacralização* do poder (quando o Estado necessitava de legitimação religiosa). A essa altura Schilling considerava que a secularização teria sido fruto da divisão confessional, a qual ensejou uma progressiva

¹⁰⁵⁵ SCHILLING, *Early modern european civilization*, pp. 11-32.

¹⁰⁵⁶ SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 15.

diferenciação entre Igreja e mundo; a própria confessionalização teria provocado o surgimento de ligações inusitadas entre os aspectos religioso e secular: a uma maior medida de secularização no nível do Império, sobretudo por conta da progressiva secularização do direito imperial, teria correspondido uma maior medida de confessionalização no nível dos territórios, com a afirmação do direito dos príncipes sobre a expressão religiosa.¹⁰⁵⁷ A partir de 1993 o debate entre os defensores do paradigma da confessionalização e seus críticos passou a se concentrar na tentativa de entender qual desses modelos, secularização ou confessionalização, se mostrava mais inclusivo.¹⁰⁵⁸ Para Stolleis, a força toda do processo repousava numa política cada vez mais secularizada que se servia do elemento religioso, fosse através da *inclusão* (num deliberado uso da religião que nós chamaríamos, hoje, de “ideológico” e que determinaria alguma medida de “ressacralização” do poder pela instância religiosa), fosse através da *exclusão*, ou seja, da constituição de uma moldura neutra para além das confissões concorrentes.¹⁰⁵⁹ A diferença significativa entre a proposta de Stolleis e a defendida por Schilling é que aquele opta pela secularização como processo decisivo, num retorno às posturas historiográficas mais antigas e sem qualquer receio de comprometer a relevância do dado religioso.

Em resposta, o que Schilling fez – e que transparece claramente no texto de 2006 – foi encarecer o aspecto “dialético” da relação entre confessionalização e secularização, o que lhe permite argumentar que tais relações se apresentam, justamente em função desse aspecto, ora como secularização, ora como ressacralização.

A preocupação em responder, ainda, aos que criticavam o paradigma da confessionalização por assumir demasiadamente interesses “nacionais” levou Schilling, no texto de 2006, a procurar descrever esse dinamismo dialético experimentado durante a primeira modernidade através da análise de algumas “migrações confessionais”.¹⁰⁶⁰

¹⁰⁵⁷ SCHILLING, Heinz. *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*. Gütersloh: G. Mohn, 1981, pp. 23-4; *apud* SCHMIDT, Heinrich Richard. *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*. Munich: Oldenbourg, 1992, pp. 91-3.

¹⁰⁵⁸ STOLLEIS, Michael. “Konfessionalisierung oder Säkularisierung bei der Entstehung des frühmodernen Staates?” *Jus Commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte* 20 (1993): 1-24. Indicações fundamentais encontram-se no trabalho de MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophie de l’histoire de Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin, 2002.

¹⁰⁵⁹ STOLLEIS, “Konfessionalisierung oder Säkularisierung?”, pp. 32-3.

¹⁰⁶⁰ SCHILLING, *Early modern european civilization*, pp. 33-63.

Trata-se de conceito criado por ele (*Konfessionsmigration*) para sugerir que as dinâmicas confessionais, ao forçarem as migrações de determinadas comunidades e provocarem nas pessoas envolvidas, em muitos casos pela primeira vez, o estranhamento típico da consciência de ser desarraigado, teriam provocado direta e positivamente uma grande medida de modernização. Schilling se concentra especialmente nas migrações calvinistas para fora dos Países Baixos entre 1530-1590 e nas comunidades de judeus sefarditas que saíram da península ibérica ao longo de todo o século XVI, dando especial atenção às populações que se fixaram na região do Baixo Reno. Geralmente isoladas em seus locais de destino, essas comunidades desenvolveram códigos rígidos de conduta que disciplinavam as relações com a sociedade hospedeira. A situação, obviamente, reforçava sua consciência de uniformidade confessional.¹⁰⁶¹ Ao mesmo tempo, esse exclusivismo dogmático e a segregação social dessas comunidades, somados à ausência de interesse na participação política, foram fatores de estímulo para seu dinamismo econômico, cultural e social. Obrigadas em alguns casos a se instalarem fora das áreas urbanas (e, conseqüentemente, fora do controle das guildas locais), esses refugiados dedicaram-se sem maiores entraves a técnicas de produção e a estruturas de negócio mais modernas. Aquela burguesia comercial tão celebrada por Weber desenvolveu-se justamente nessa região e isso, para Schilling, bastaria para relativizar a tese de que seu caráter distintivo teria provindo da “ascese intramundana” típica da ética protestante: seu desenvolvimento deveu-se mais ao caráter confessional de sua migração e ao correspondente *status* de minoria, enquanto a exclusão social preservou-os do envolvimento nas estruturas tradicionais da sociedade e da transferência de capital do comércio e indústria para propriedades rurais e títulos de nobreza.¹⁰⁶²

Schilling dedicou o último capítulo de seu livro ao tema das relações entre religião e formação do Estado moderno, mas enfatizando o impacto da confessionalização na formação do moderno sistema de relações internacionais.¹⁰⁶³

¹⁰⁶¹ SCHILLING, *Early modern european civilization*, pp. 51-2. Proferindo a palestra que deu origem a este livro em Israel, Schilling assinalou a necessidade de se investigar o fenômeno da confessionalização também entre as comunidades judaicas, tanto em termos dos reflexos da confessionalização cristã sobre essas comunidades como em termos do desenvolvimento de algum processo paralelo no seu interior. Ver *ibidem*, pp. 27-8.

¹⁰⁶² SCHILLING, *Early modern european civilization*, pp. 56-9.

¹⁰⁶³ SCHILLING, *Early modern european civilization*, pp. 65-86.

Prevenia-se com isso, mais uma vez, da acusação de privilegiar temáticas nacionais. Seu objetivo era mostrar que a combinação entre religião e política proveu um impulso decisivo para uma mudança fundamental na estrutura e no funcionamento da política internacional,¹⁰⁶⁴ de forma que após os tratados que encerraram as lutas confessionais em meados do século XVII o universalismo e gradualismo medievais acabaram definitivamente substituídos por um sistema de estados moderno, secular e pluralístico.

O autor tem o cuidado de distinguir entre o significado das expressões “política externa” e “sistema internacional” no contexto do século XVII (numa situação em que o Estado ainda não se encontrava plenamente formado e, portanto, sem completo monopólio sobre a política externa) e no século XIX, quando esses mecanismos já estavam plenamente desenvolvidos. Ao mesmo tempo, a situação do século XVII apresentava, segundo Schilling, paralelos interessantes com a situação atual, cada vez mais “pós-nacional” e marcada pela atuação e representatividade de figuras não-estatais ou semi-estatais.¹⁰⁶⁵

Esse sistema moderno teria emergido de uma crise intensa, ocorrida no início do século XVII e que deu absoluta primazia aos assuntos confessionais. A correlação entre forças religiosas e políticas já era conhecida, mas o contexto posterior à Reforma, com a ampliação das diferenças religiosas e eclesiásticas, fez das confissões religiosas uma parte essencial da identidade cultural e política dos estados e nações.¹⁰⁶⁶ A priorização do aspecto religioso-dogmático é descrita por Schilling através do conceito de “fundamentalismo confessional”.¹⁰⁶⁷ Trata-se, segundo Schilling, do último passo da confessionalização, caracterizado por alinhamentos entre os reinos a partir de critérios estritamente confessionais¹⁰⁶⁸ e pela disseminação de uma semântica confessional bastante específica, de tons “apocalípticos”.¹⁰⁶⁹ Das três confissões principais, a mais agressiva neste aspecto teria sido o calvinismo, que “developed a radical, confessional propaganda in the form of pamphlets that interpreted contemporary events in general

¹⁰⁶⁴ SCHILLING, *Early modern european civilization*, pp. 67-8.

¹⁰⁶⁵ SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 69. É recorrente, no texto, a preocupação do autor em relacionar os problemas estudados com similares no tempo presente, o que se explica pelo caráter de palestra que presidiu à feitura do livro.

¹⁰⁶⁶ SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 73.

¹⁰⁶⁷ SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 77.

¹⁰⁶⁸ SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 74.

¹⁰⁶⁹ SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 75.

and those in the international system in particular in eschatological terms of the history of religious salvation”.¹⁰⁷⁰ Segundo nosso autor, a origem dessa perspectiva encontrava-se sobretudo nas igrejas de refugiados.¹⁰⁷¹

Esse fenômeno, que explicaria o terrível conflito que foi a Guerra dos Trinta Anos, foi superado pela ação conjunta de dois fatores: a permanência de uma forte tradição legal no ocidente e o fato de que essa tradição legal contava também com uma legitimação de natureza religiosa. Esse reconhecimento da legitimidade da tradição legal pela religião se deveu, essencialmente, à preservação do antigo dualismo entre religião e autoridade civil; em suma, o “fundamentalismo confessional” pôde ser superado porque, de fato, nunca conseguiu suplantar a tradição dualista. Inerente ao dualismo da cristandade europeia, portanto, o papel da *secularização* teria sido fundamental para a superação dos conflitos confessionais.

O livro termina, dessa forma, com mais uma tentativa veemente de Schilling no sentido de estabelecer a validade do fenômeno confessional como originador das mudanças estruturais que impulsionaram a Europa ocidental na direção da modernidade. É significativo que ele empreenda essa tentativa tratando justamente do período (meados do século XVII) no qual baseavam-se os historiadores sociais alemães para relativizar a importância do dado religioso e interpretá-lo apenas negativamente. Afinal, segundo esses historiadores não fora a controvérsia religiosa a principal responsável pelas guerras e não estava em subordinar as formulações confessionais, “desteologizando” a sociedade (como dizia Oestreich) a única esperança de superar-se esse quadro caótico? Schilling precisa discordar, por amor à sua teoria. É evidente que a religião foi promotora de conflitos, concede ele; mas seu papel pacificador existe e não pode ser negligenciado.¹⁰⁷² Além disso, segundo ele o antigo dualismo presente na tradição ocidental impediu que um completo monismo confessional se instalasse: “it was the dualistic constitution of Latin Christianity that offered the ability and crucial legitimation for a thoroughgoing revision of political confessionalism”.¹⁰⁷³ A secularização, ensejada por essa perspectiva dualista (e cujo processo não teria sido bloqueado, mesmo no auge da atitude confessional), conferiu às políticas de paz uma

¹⁰⁷⁰ SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 76.

¹⁰⁷¹ SCHILLING, *Early modern european civilization*, pp. 76-7 (com exemplos).

¹⁰⁷² SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 81.

¹⁰⁷³ SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 82.

legitimação sem a qual o fundamentalismo confessional não teria sido superado tão rapidamente.¹⁰⁷⁴ Estabeleceu-se uma relativa autonomia do elemento político, marcada doravante pela impossibilidade de se legitimar invasões a partir de argumentos de cunho religioso. Schilling considera importante observar que esse processo de superação do “fundamentalismo confessional” não aconteceu impulsionado por atitudes contrárias à religião, visto que não havia posturas irreligiosas entre os principais advogados do fim das lutas confessionais.¹⁰⁷⁵ A estabilidade alcançada pela Europa não foi, obviamente, qualquer espécie de “paz perpétua”, mas uma estabilidade “de tribunais e alianças”, caracterizada por uma racionalidade distintivamente moderna.¹⁰⁷⁶

É preciso sumariar as notas principais que constituem esse paradigma interpretativo, antes de efetuarmos uma crítica mais acurada. A teoria nasceu com a preocupação de incluir os fenômenos religiosos no campo de análise da história social. Um de seus pressupostos fundamentais é o da similaridade entre os diferentes eixos confessionais: muito embora os conteúdos das confissões fossem diferentes, a atitude confessional mostrava-se similar em todos eles. Entre seus efeitos temos, principalmente, a modernização da Europa ocidental no âmbito religioso, com o estabelecimento de uma diversidade religiosa nitidamente moderna (contra a “monocultura eclesiástica” típica da Idade Média);¹⁰⁷⁷ no âmbito político-institucional, com a progressiva concentração de poderes na autoridade secular e a gradual diminuição da importância dos antigos foros e ordenamentos, bem como a lenta formação de uma estrutura burocrática estatal; no plano social, com o nivelamento dos súditos e a paulatina eliminação dos privilégios da antiga ordem; no plano econômico, com o estímulo a novas tecnologias e novas iniciativas. Tratou-se, em suma, de um processo de forja de identidades culturais e políticas estimulado pela aglutinação social que a atitude confessional promoveu. Desse processo o Estado participou conscientemente, ainda que isso não se deva ler numa chave de mero agenciamento ideológico; mas a totalidade do processo dependeu, também, de estruturas típicas da longa duração, com a sociedade ocidental tendo adquirido, desde a Idade Média, uma conformação dualista adequada a essas dinâmicas.

¹⁰⁷⁴ SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 83.

¹⁰⁷⁵ SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 85.

¹⁰⁷⁶ SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 86.

¹⁰⁷⁷ SCHILLING, *Early modern european civilization*, pp. 17-8.

5.2.3 Observações críticas sobre a teoria da confessionalização

Não se pode negar o impacto provocado pela teoria da confessionalização e que se consubstanciou numa enorme quantidade de estudos dedicados à dissecação dos aspectos religiosos da sociedade europeia (sobretudo germânica) dos inícios da modernidade. Igualmente não se pode negar o frutífero diálogo dessa tendência historiográfica com outras, dentro e fora da Europa. Os trabalhos derivados desse paradigma são, em números expressivos, dotados de altíssima qualidade e o terreno desbravado por eles se revelou extraordinariamente fértil.

A tentativa de estabelecer os temas religiosos entre os assuntos obrigatórios da história social representou um importante mérito dessa escola historiográfica. Obviamente, isto se aplica ao contexto alemão onde, como já vimos, essas temáticas encontravam-se desprestigiadas. A situação não era a mesma no restante da Europa e mesmo fora dela; antes do surgimento dessa teoria os temas religiosos já eram objeto de investigações aguçadas da história social, na França (com as pesquisas realizadas na linha da historiografia dos *Annales*, culminando nos estudos sobre as “mentalidades” e com repercussões em diferentes países), na Inglaterra (com estudos brilhantes como os de Christopher Hill sobre os imaginários religiosos radicais no século XVII ou os de Keith Thomas sobre a magia), na Itália (com as pesquisas emblemáticas de Carlo Ginzburg e Adriano Prosperi), nos Estados Unidos (com as investigações de Natalie Zemon Davis). A lista, obviamente, é apenas representativa. O fato é que a ausência da religião na pauta dos historiadores foi fenômeno distintivamente alemão e não pode ser atribuído sequer ao caráter “marxista” de boa parte da história social praticada naquele país.¹⁰⁷⁸ Tem a ver principalmente com percursos específicos daquela historiografia: o ranço de uma herança religiosa por demais imbricada com a estrutura do Estado, a

¹⁰⁷⁸ É preciso levar em conta as especificidades que revestem o termo “história social” no contexto da historiografia alemã e a distinguem, assim, daquela realizada em outros países: empréstimos de conceitos e de teorias das ciências sociais, tendência às teorizações, atenção às amplas configurações das forças sociais, pouca preocupação com estudos mais localizados. Ver as observações de Geoffrey ELEY na resenha a WEHLER, Hans-Ulrich. *Sozialgeschichte Heute. Festschrift für Hans Rosenberg zum 70. Geburtstag*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1974. *Social History* 4, 2 (1979): 379-84, esp. pp. 381-2, 384; _____. “‘Alltagsgeschichte’: Experience, Culture, and the Politics of Everyday – A New Direction for German Social History?”, pp. 301-5, 312-4; KAELBLE, “Social History in Europe”, pp. 29-35; WEHLER, Hans-Ulrich. “Teorias em História”. Tradução. *Revista da SBPH* 2 (1984/1985): 101-9.

presença da temática em cátedras universitárias exclusivas (as cadeiras de *Kirchengeschichte* ou “História da Igreja”, algo que em outros países europeus encontraríamos apenas em Universidades confessionais) e, principalmente, a suspeita de que as complexas heranças do passado confessional estariam na raiz do “atraso” alemão, superado com dificuldade apenas durante o século XIX. Contabilizada como um trunfo, portanto, a reinclusão dos assuntos religiosos nas pesquisas históricas dos inícios da modernidade o é apenas em relação à historiografia alemã.

Para além do caráter específico das monografias feitas ao abrigo da “teoria da confessionalização” e que produziram extraordinários esclarecimentos no nível da pesquisa empírica, existe também um mérito mais geral nessa construção teórica, que todavia ficará evidente apenas depois de uma crítica severa.

Tal como ainda persiste essa teoria deve ser alvo de diversas críticas. A começar pela excessiva dependência de esquemas teóricos, especialmente aqueles derivados da sociologia. Trata-se, de fato, de uma característica da história social alemã essa adoção de amplos modelos explicativos. Algo compreensível em sociólogos como Weber ou Elias, essa prática deveria envolver uma série de cuidados no caso dos historiadores. Em Oestreich já tínhamos a impressão de lidar, o tempo todo, com tipos ideais e não com a necessária empiria que a investigação histórica demanda. Ainda é bastante clara nos propugnadores da teoria da confessionalização essa concentração em aportes teóricos de matriz sociológica, ao lado de um relativo silêncio quanto às contribuições de outras ciências humanas. É significativo, a título de exemplo, que a tese de livre-docência de Schilling tenha sido brindada com uma resenha crítica publicada nos *Annales*, muito elogiosa mas que pontuava a ausência, no livro, das “dimensões culturais e antropológicas” que teriam sido decisivas para uma compreensão mais aprofundada das atitudes confessionais.¹⁰⁷⁹

Essa concentração até bem recentemente fazia da história social alemã, e especialmente daquela ligada ao paradigma da confessionalização, uma historiografia preocupada sobretudo com questões macro-históricas.¹⁰⁸⁰ Essa predileção por modelos

¹⁰⁷⁹ FRANÇOIS, Étienne. “Comptes Rendus”. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 39, 6 (1984): 1233-4, aqui p. 1234.

¹⁰⁸⁰ MACCULLOCH, Diarmaid, LAVEN, Mary and DUFFY, Eamon. “Recent Trends in the Study of Christianity in Sixteenth-Century Europe”. *Renaissance Quarterly* 59 (2006): 697-731; KAEUBLE, “Social

explicativos de longo alcance permite-nos entender as ênfases constantes em processos estruturais (confessionalização, secularização) que, conquanto válidos em si mesmos, muito facilmente se tornam presas da teleologia e de frequentes generalizações. O próprio Stolleis, conquanto crítico do paradigma da confessionalização, demonstrou um amor pelas explicações estruturais que sugere ter sido sua crítica produzida apenas para dar a prioridade ao processo correlato da secularização.¹⁰⁸¹

Essa paixão pelas explicações teóricas conduz às generalizações, visto que não se define uma teoria apenas para um caso específico. Modelos devem ter aplicação geral, dentro de determinado campo cognitivo; não é de causar espanto que o paradigma da confessionalização tenha flertado com as metodologias das ciências “duras”.¹⁰⁸² Já as generalizações ocultam, na habitação do historiador, o ídolo detestável da teleologia. É essa a sedução que explica o poder de noções como “secularização”; e não nos custa muito esforço em termos de reflexão notar que o paradigma da “confessionalização” é filho de ambições teóricas parecidas.

Para que não se diga que minha proposta é a da recusa pura e simples aos instrumentos teóricos, analisemos este ponto com mais vagar. Não me parece totalmente desprovida de sentido a percepção de Schilling, de que a uma progressiva secularização no nível das estruturas do Império tenha correspondido uma progressiva confessionalização no nível dos poderes regionais, os principados territoriais.¹⁰⁸³ Afinal,

History in Europe”, pp. 29-35; SCHMIDT, Heinrich Richard. “Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung”. *Historische Zeitschrift* 265 (1997): 639-82 (é uma crítica veemente à concentração da teoria numa abordagem “macro-histórica”).

¹⁰⁸¹ Ver acima, p. 415.

¹⁰⁸² Ao apresentar sua abordagem teórica e, especialmente, ao justificar os empréstimos das teorias de Shmuel Eisenstadt para a formação de seus “tipos civilizatórios” europeus, Schilling afirma que se trata de um arranjo intelectual “similar to the theoretical experimentalism of the natural sciences” pressupondo (1) termos científicos claramente definidos; (2) clara compreensão das estruturas-chave e das funções de sociedades e civilizações e (3) um modelo racional de mudanças e seus pressupostos culturais, sociais e legais. Ele conclui que “this scientific approach to history (*Geschichtswissenschaften*)” ofereceria uma alternativa ao “relativismo” de que tanto a história quanto as humanidades (*Geisteswissenschaften*) têm sido acusadas. SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 8; ver também nota 14 p. 91 onde, reveladoramente, o autor liga esse retorno a paradigmas “científicos” à mudança intelectual após o 11 de setembro de 2001: Schilling menciona a comunidade científica holandesa, que ele conhece especialmente bem, e destaca no âmbito do programa nacional “Reorientação cultural e os princípios fundamentais das Humanidades” a análise de Ed Jonker, “Fim do Pós-Modernismo nas Humanidades”, que sublinha a necessidade de “‘precise scientific reasons for judgements’ even in the humanities”. Seria impossível produzir uma mais ideológica declaração de apego a posturas “cientificistas” de análise.

¹⁰⁸³ Para as referências, ver acima, pp. 414-5.

tomando-se a realidade do Império em consideração, era neste nível mais imediato que a confessionalização acontecia, especialmente a partir de 1555 com o *cuius regio*. O poder imperial não podia mais afirmar-se em relação aos territórios protestantes pela via confessional, portanto isso o levava a uma necessária “secularização” ou, mais empiricamente, a um discurso de auto-validação não dependente, precipuamente, de argumentos religiosos, e a práticas políticas, sociais e institucionais coerentes com esse discurso. Todavia, enquanto a dinâmica confessional podia ser reconhecida naquele preciso instante pelos agentes históricos, ainda que não sob essa designação, o mesmo não pode ser dito da dinâmica secularizadora; essa só é reconhecida por nós, em caráter retrospectivo. Em outras palavras, os agentes históricos viam-se envolvidos numa dinâmica de afirmação confessional, mas ignoravam completamente que suas ações, em alguns níveis, conduziram a uma futura secularização da sociedade. Ao analisarmos os processos históricos, devemos ter em mente que a realidade atual, aquela diante dos nossos olhos, não pode nos teleguiar em nosso esforço de pesquisa. Ao priorizar a secularização sobre a confessionalização, Stolleis parece pressupor o tempo todo que a religião era um problema que o Estado conscientemente precisava superar. Mas nem se pode falar aqui do “Estado” em termos gerais, como se em toda parte os poderes seculares tivessem agido de igual maneira, nem se pode pressupor tamanha consciência por parte desses poderes. Substitua-se “secularização” por “confessionalização” e os mesmos cuidados, obviamente, valem para Schilling, Reinhard e para os historiadores associados a eles. Diante dos riscos implícitos e explícitos de uma excessiva dependência de grandes modelos teóricos, talvez se deva perguntar, humildemente, se não caberia ao historiador se valer apenas minimamente desses conceitos amplos e trabalhar o mais possível com os elementos empíricos, aqueles que são oferecidos pela própria época estudada. Os processos confessionais merecem ser compreendidos, mas em sua concretude histórica e não como elementos de hipóteses explicativas totalizantes.

O predomínio de preocupações estruturais e macro-históricas foi questionado dentro do paradigma da confessionalização, nos últimos anos, em especial a partir de pesquisadores mais jovens que se mostraram bastante influenciados pela micro-história. Cada vez mais verticalizadas, essas pesquisas acabaram revelando aspectos particulares que obrigavam a profundas revisões das generalizações iniciais. Os estudos sobre as comunas camponesas ou sobre as paróquias rurais, por exemplo, mostraram as

dimensões em que o disciplinamento social não poderia ser feito apenas “de cima”, mas era dependente da aceitação e do consentimento dos súditos.¹⁰⁸⁴ No auge das críticas, Heinz Schilling veio a campo com um artigo eloquente no qual pedia pela tolerância e pelo emprego conjunto dos paradigmas micro e macro-históricos.¹⁰⁸⁵ Justiça seja feita: apesar da concentração em problemáticas macro-históricas e da tendência à generalização, Schilling já havia oferecido muito antes, em sua tese de livre-docência, um exemplo de pesquisa bastante verticalizada e que desafiara, em suas conclusões, qualquer ideia de que a confessionalização pudesse ignorar o consentimento popular: apesar dos esforços do conde de Lippe, Simão VI (1563-1613), que desejava oficializar o protestantismo reformado em seu território, a cidade hanseática de Lemgo, que havia adotado o luteranismo por pressão popular e apesar da resistência das autoridades seculares ainda na década de 1530, recusou-se terminantemente a mudar de religião e, ao cabo de longo processo, teve respaldadas suas antigas liberdades.¹⁰⁸⁶ O problema é que muito frequentemente na teoria da confessionalização o amor pelos percursos teóricos de fôlego suplantou a paixão pela empiria: em suas generalizações, não raro passou-se por cima dessa pesquisa verticalizada que, se realizada, desconstruiria aspectos importantes da teoria.¹⁰⁸⁷

¹⁰⁸⁴ Tomo como exemplo um estudo recente e bastante verticalizado sobre as 29 paróquias rurais da Basileia entre 1529 e 1619. Na conclusão, a autora afirma: “The peasants were neither powerless against pressures from above, nor were they simply the passive subjects of official efforts to impose greater confessional and social discipline. The example of Basel’s rural clergy thus reminds us that generalizations about the process and the effectiveness of confessionalization need to be tied more closely to our knowledge of religious and social change at the local level. Only then can it serve as a useful construct for understanding the long-term changes in early modern European society in the wake of the Reformation”. BURNETT, “Basel Rural Pastors as Mediators of Confessional and Social Discipline”, p. 85. Já Heinrich Schmidt, um dos críticos mais decididos das tendências macro-históricas e “estatistas” dentro do paradigma da confessionalização, é um especialista nas comunas camponesas nos territórios imperiais.

¹⁰⁸⁵ SCHILLING, Heinz. “‘Disziplinierung’ oder ‘Selbstregulierung der Untertanen’? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistoire bei der Erforschung der frühmodernen Kirchenzucht”. *Historische Zeitschrift* 264 (1997): 675-91. Foi a este artigo de Schilling que Schmidt respondeu, no número seguinte da revista, com seu texto algo irônico que citamos acima (ver pp. 421-2, nota 1080).

¹⁰⁸⁶ SCHILLING, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung* (ver acima, p. [nota 113]). Derivo as informações da resenha de Étienne François citada acima).

¹⁰⁸⁷ MACCULLOCH, LAVEN e DUFFY, “Recent Trends in the Study of Christianity in Sixteenth-Century Europe”, esp. pp. 706-20. Mary Laven passa em revista uma série de pesquisas sobre medidas adotadas pela “contrarreforma” para mostrar como a realidade histórica, estudada no nível “micro”, põe a nu a fragilidade das formulações de caráter geral.

Mas deve ser tomado em consideração, também, o risco inverso: a possibilidade de, ao rejeitarmos o exagero generalizante da teoria da confessionalização, perdermos de vista a própria existência desses processos confessionais. Consideremos, a título de ilustração, a pesquisa de Marc Forster sobre a reforma católica no bispado de Speyr entre 1560 e 1720, discutida por Mary Laven.¹⁰⁸⁸ No confessionalmente fragmentado sul da Alemanha, no contexto de um Estado sem maiores ambições e de uma igreja que se poderia considerar moderada, o ímpeto pela reforma católica veio principalmente do laicato: alguns aspectos da reforma tridentina foram aceitos, como a ênfase na residência local dos clérigos e no celibato, enquanto outros encontraram resistência, especialmente as tentativas de coibir certas formas de devoção. Tratou-se de uma reforma prioritariamente feita a partir de baixo, mas que não excluiu, evidentemente, instâncias de negociação com os diferentes níveis de poder. Na obra de 2001, Forster mostra como não houve, nessa região, qualquer distância entre arte e arquitetura apreciadas pela elite católica e pelos camponeses devotos.

O exemplo desafia o modelo proposto pela teoria da confessionalização, ao demonstrar o papel preponderante das populações, e não das elites, num projeto de reforma do catolicismo, e por minimizar o papel desempenhado pelas autoridades seculares. Para Forster, o período contrarreformista foi crucial para o estabelecimento de identidades confessionais, mas essas identidades não foram necessariamente impostas de cima. Forster acredita que, no caso específico que estuda, os desenvolvimentos tiveram pouco a ver com o concílio de Trento ou com as políticas dos Estados confessionais: “The new Catholic identity was being created on the ground”.¹⁰⁸⁹

Mas o fato é que ali se estava criando uma identidade católica confessionalmente mais definida; se ignorarmos a valorização, típica do período, dessa identidade confessional que se montava geralmente por oposição aos elementos religiosos alienígenas, não compreenderemos a dinâmica específica desse instante histórico. No caso de Speyr, como Forster nos mostra, essa ação reformista capitaneada pelo próprio laicato incluía um maior controle sobre si próprios, por exemplo através da vigilância

¹⁰⁸⁸ MACCULLOCH, LAVEN e DUFFY, “Recent Trends in the Study of Christianity in Sixteenth-Century Europe”, pp. 713-4. As obras discutidas são: FORSTER, Marc R. *The Counter-Reformation in the Villages: Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560-1720* (Ithaca, 1992); _____. *Catholic Revival in the Age of the Baroque: Religious Identity in Southwest Germany, 1550-1750* (Cambridge, 2001).

¹⁰⁸⁹ MACCULLOCH, LAVEN e DUFFY, “Recent Trends in the Study of Christianity in Sixteenth-Century Europe”, p. 715.

mútua quanto à observância dos jejuns quaresmais, e sobre o clero (em especial os padres amasiados). Podemos concordar que, em casos como este, a internalização da disciplina não foi fruto de imposição das autoridades, mas isso nos chama ainda mais a atenção para um ambiente onde semelhante internalização poderia ocorrer espontaneamente. Esses estudos mais recentes ajudam-nos a compreender que o engodo da teoria da confessionalização talvez se localize no hábito de derivar conclusões gerais de casos específicos. O exemplo de Milão durante o episcopado de Carlos Borromeu, considerado emblemático da confessionalização católica, é convincente para os objetivos da teoria, quando mencionado após uma apresentação do paradigma; mas a existência de outras realidades locais, desveladas pela pesquisa empírica, revela os limites desse modelo e sua grande tentação de ser uma explicação “universal”.¹⁰⁹⁰

O que é preciso rejeitar, portanto, é a fixação da teoria da confessionalização no Estado como agente e beneficiário principal desse processo, e não o processo confessional em si mesmo. Eis o que deve ser estudado, não com as generalizações de uma abordagem excessivamente estrutural e teórica, mas com a atenção para as realidades concretas da história.

Outro aspecto que merece discussão é o apego ao problema da “modernização”, presente na teoria desde seu surgimento. Trata-se de um aspecto que só pode ser devidamente compreendido após uma análise mais atenta das especificidades da historiografia alemã ao longo do século XX. Nesse particular, a teoria da confessionalização responde a uma preocupação absorvente nas ciências sociais alemãs e, ao mesmo tempo, serve-se dessa preocupação para justificar a validade de suas

¹⁰⁹⁰ Mary Laven menciona o estudo de Wietse DE BOER, *The Conquest of the Soul: Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan* (Leiden, 2001), que explora os hiatos entre o modelo penitencial implantado por Carlos Borromeu e sua execução efetiva; as evidências indicam uma série de pontos de vista divergentes e uma multiplicidade de vozes que destoam da enorme homogeneização que, pensava-se, teria caracterizado aquele empreendimento confessional emblemático. Ver MACCULLOCH, LAVEN e DUFFY, “Recent Trends in the Study of Christianity in Sixteenth-Century Europe”, pp. 715-7. Para o caráter confessionalmente emblemático da reforma católica milanesa (juntamente com a bávara) aos olhos da teoria da confessionalização (que enxerga o mesmo caráter para a Genebra calvinista e a Saxônia luterana), ver REINHARD, “Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment”, pp. 383-404, esp. p. 397; para o caso milanês, ver ainda PRODI, Paolo. “Réforme intérieure et discipline sociale chez saint Charles Borromée”. In _____. *Christianisme et monde moderne: Cinquante ans de recherches*. Tradução. Paris: Gallimard/Seuil, 2006, pp. 133-46 (o texto original é de 1985).

pesquisas, uma vez que elas se prestariam a identificar uma das forças significativas no caminho da modernização.

Ao longo de boa parte do século XX as ciências sociais alemãs, e entre elas a história social, foram dominadas pelo debate em torno do *Sonderweg* ou “excepcionalismo” alemão, nomeadamente o caminho adotado pela Alemanha para abandonar as antigas estruturas sociais e adentrar na modernidade, e que teria se diferenciado das rotas adotadas por outras nações europeias. O termo fora cunhado no século XIX, em ambiente autoritário, para descrever esse caminho distinto tanto da autocracia russa quanto das democracias consideradas “ineficazes” do Ocidente (em especial França e Grã-Bretanha). Dentro dessa perspectiva, o Estado alemão teria tomado providências para instituir reformas sociais antes mesmo que elas se manifestassem como reivindicações populares. Era, sob todos os aspectos, uma tentativa de ressaltar a superioridade germânica: aos valores caóticos introduzidos pela Revolução Francesa contrapunha-se uma sociedade disciplinada ao redor de uma monarquia forte; contra o excessivo materialismo da *civilisation* francesa erguia-se a fé na importância dos valores espirituais que seriam típicos da *kultur* alemã.

Essa conotação positiva do vocábulo foi perdida no século XX, quando o termo passou a ser empregado, negativamente, para descrever a continuidade entre os fenômenos brutais do nazismo e a tradição autoritária alemã. A questão fundamental girava em torno das razões do fracasso da República de Weimar: na tentativa de explicar esse fracasso, os historiadores partidários da teoria do *Sonderweg*¹⁰⁹¹ recuavam até o liberalismo alemão de 1848 (marcado já por um agressivo nacionalismo e, segundo esses autores, portando seminalmente uma tendência autoritária) e, eventualmente, até Martinho Lutero, cuja teoria dos “dois reinos” seria responsável por ensejar uma obediência cega ao poder secular. O nazismo apenas continuava logicamente uma tradição autoritária muito mais antiga e que representava os anseios da população alemã, disposta a trocar suas liberdades pela ideologia do crescimento territorial.

¹⁰⁹¹ Quando se fala, no contexto da historiografia alemã do século XX, em “historiadores partidários do *Sonderweg*”, a referência é sempre a essa leitura crítica do “excepcionalismo” alemão, que identificou o caráter ideológico da formulação original do conceito de *Sonderweg* e, em contrapartida, procura esclarecer as razões da persistência do autoritarismo e do fracasso da democracia alemã anterior à II Guerra Mundial.

Os historiadores que passaram a fazer essa leitura negativa do *Sonderweg* foram, a seu turno, criticados por intelectuais como Meinecke e Gerhard Ritter, para quem o nazismo foi um fenômeno “moderno”, sem ligações com o passado alemão. Na década de 1960 o debate reaqueceu-se, com Fritz Fischer e Hans-Ulrich Wehler argumentando que a Alemanha nunca experimentou completa modernização, continuando sob domínio de uma elite “pré-moderna”. Nesse sentido, a questão principal estava em entender por que a Alemanha deixou de experimentar o mesmo caminho de modernização, tanto industrial quanto político, do restante da Europa; mesmo noções mais antigas, como a crítica de Max Weber à burguesia alemã (que teria se “feudalizado”, aceitando o predomínio da aristocracia na política e descansando sobre uma tradição de reformas burocraticamente conduzidas a partir de cima) foram integradas nessa perspectiva.

Mais recentemente, os historiadores adeptos dessa leitura crítica do *Sonderweg*, todos eles formados na escola da história social alemã, passaram a ser novamente criticados, agora por especialistas alinhados com tendências “pós-modernas”. Segundo estes, o equívoco principal encontra-se em supor que exista um caminho “normal” para as mudanças sociais e políticas; comparações com França e Inglaterra, portanto, não seriam válidas. Para esses especialistas a burguesia alemã teria mesmo predominado em termos sociais, econômicos e culturais em níveis superiores aos observados em França e Inglaterra. Uma das falácias da análise feita pelos historiadores do *Sonderweg* seria, portanto, sua tendência a associar burguesia e liberalismo.¹⁰⁹²

Note-se que uma perspectiva tradicional, politicamente conservadora, vinculava a modernidade alemã a decisões governamentais tomadas ao longo do século XIX (aqui a origem do termo *Sonderweg*); crítica dessa postura, uma parte da historiografia alemã dedicou-se a dissecar as razões do “atraso” alemão e encontrou-as na permanência de estruturas autoritárias que recuavam até os inícios da modernidade. Essa herança estrutural, agravada pela profunda divisão religiosa que impedia uma autêntica homogeneidade social, seria a responsável pelo “caminho especial” adotado pela

¹⁰⁹² BLACKBOURN, David, e ELEY, Geoffrey. *The Peculiarities of German History: Bourgeois society and politics in nineteenth-century Germany*. Oxford: Oxford University Press, 1984 (com informações importantes sobre esses debates). Sobre este tema derivei subsídios relevantes de um fórum de discussão sobre “confessionalização” mantido na Internet, entre abril e maio de 2005, por historiadores alemães e anglo-saxões, especialmente Geoffrey Eley, Andrew Gow, John Holloran, John Harvey, Ute Lotz-Heumann e Stefan Ehrenpreis. <http://www.h-net.org/logsearch/>, último acesso em 9/4/2010.

Alemanha e no qual o crescimento econômico estava indissolúvelmente ligado ao autoritarismo político.

Contra esse pano de fundo, fica mais fácil compreender que a teoria da confessionalização surgiu com a intenção deliberada de afirmar as origens da modernidade alemã no próprio momento que era identificado, por essa historiografia crítica, como aquele onde se radicava o atraso alemão: o século XVI, a reforma religiosa e suas heranças. Enquanto os proponentes do *Sonderweg* encarecem os efeitos complexos da divisão confessional para as possibilidades de desenvolvimento, na Alemanha, de uma sociedade bem integrada (a confessionalização teria sido, portanto, algo “disfuncional”), os historiadores da confessionalização falam justamente da “funcionalidade” desse processo para a formação do Estado moderno (entendido, por todos, como elemento imprescindível na “modernização”). Dessa maneira, a teoria da confessionalização acredita oferecer uma resposta aos defensores do *Sonderweg*, ao afirmar que as origens da modernidade encontram-se lá atrás, no processo confessional; e, simultaneamente, defende uma forma de *Sonderweg* ou “excepcionalismo” ao valorizar esse fenômeno, de origem tipicamente germânica, como propulsor da modernidade.

A preocupação com a modernização embute, tanto quanto a concentração desmesurada no “Estado”, um viés teleológico. Falar sobre a “modernidade” dos jesuítas, ou sobre os aportes “modernos” que o catolicismo reformado trouxe para a sociedade (teses de Reinhard) apenas diminui a importância desses fenômenos ao ligar seu valor às perspectivas modernizadoras. Cria-se uma ilusão de compreensão do devir histórico, mas se perde totalmente de vista a inserção desses fenômenos em seu momento histórico específico. A falta mais grave do paradigma, nesse sentido, talvez seja a de diminuir a própria especificidade do fenômeno confessional, entendendo-o apenas como encaminhamento para a modernidade: concentrando-se nessa abordagem, negligencia-se a questão de saber como a confessionalização foi sentida pelos que a experimentaram.

Em seu texto de 2006, Heinz Schilling tentou levar em conta essas críticas à questão da modernização. Fez isso, como vimos, através do empréstimo da teoria de “múltiplas modernidades” de Shmuel Eisenstadt. A opção por uma abordagem comparativa, possibilitada por essa escolha teórica, já é uma recusa às críticas de

Blackbourn e Eley; mas é uma recusa que procura refinar-se através de uma teoria recente e sofisticada. Eisenstadt é um sociólogo cujo trabalho tem se preocupado, principalmente, com o entendimento dos processos de mudança e das tensões inerentes a esses processos. Um de seus temas principais é o da dinâmica das civilizações (“dinâmica social” é considerado seu principal conceito) e como elas se modernizam, através de programas culturais distintos. Em sua perspectiva sociológica a análise comparativa tem, portanto, uma grande importância. Para Eisenstadt, é preciso refutar os pressupostos homogeneizadores e hegemônicos que caracterizaram a modernidade como um programa ocidental.¹⁰⁹³ Com esse apoio teórico, Schilling faz um esforço consciente por rejuvenescer seu paradigma, num ponto em que se revelara especialmente frágil: como falar de um “caminho para a modernidade” sem transmitir a ideia de superioridade europeia, seja ela britânica, franca ou germânica? Postulando a existência de diferentes caminhos para a modernidade e defendendo os benefícios da análise comparativa, Schilling pode retomar tranquilamente a convicção, inerente ao seu modelo teórico, de que as “capacidades dinâmicas” da Europa residem em sua “habilidade para mudanças de caráter fundamental” e que a confessionalização teria desempenhado um papel central nesse processo.¹⁰⁹⁴ Mas resta uma dúvida: apesar dos ouropéis da teoria sociológica, não persiste de fato um senso de superioridade europeia, e principalmente de superioridade da Europa *centro-ocidental*, nesse programa comparativo? É verdade que o historiador adverte, logo de início, que sua classificação em “*Latin European type*” e “*Greek Orthodox Europe*” é meramente descritiva; não comporta juízos de valor e nem incorpora antigas perspectivas historiográficas que falavam da “decadência” das áreas periféricas da Europa.¹⁰⁹⁵ A divisão feita por Schilling em dois “tipos civilizatórios”, no entanto, é claramente desfavorável para o tipo grego, que teria permanecido imerso em tendências monistas. A propósito das diferenças entre esses tipos civilizatórios, Schilling afirma: “these theological and ecclesiastical differences resulted in two distinct, and in many respects opposite types of

¹⁰⁹³ EISENSTADT, Shmuel N. “Multiple Modernities”. In _____ (ed.). *Multiple Modernities*. Tradução. New Brunswick: Transaction Publishers, 2a. ed., 2005, pp. 1-30, aqui p. 1. Para uma crítica do paradigma de Eisenstadt e em especial de sua noção de que o dinamismo europeu teria como uma de suas causas a peculiaridade dos sistemas de crença do mundo judaico-cristão, ver KNÖBL, Wolfgang. “Max Weber, as múltiplas modernidades e a reorientação da teoria sociológica”. Tradução. *Dados – Revista de Ciências Sociais* 49, 3 (2006): 483-509, esp. p. 493.

¹⁰⁹⁴ SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 10.

¹⁰⁹⁵ SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 8.

European civilizations and *different paths into modernity* or even the *capacity* for modernizing change. *Only the Latin-Christian type of civilization was characterized by a close and permanent interaction of the sacred and the profane in nearly all fields*".¹⁰⁹⁶

Desde que essa interação dualística entre sagrado e profano é considerada básica para o desenvolvimento europeu (estando na origem de seu “dinamismo”), fica implícito que o outro tipo civilizatório privou-se disso; no conjunto, a referência aos “diferentes caminhos para a modernidade” parece ser apenas uma concessão ao politicamente correto.¹⁰⁹⁷ Como não se avaliam esses “outros caminhos”, pode-se sempre considerar que foram, em alguma medida, caminhos ineficazes ou, no mínimo, inferiores aos experimentados pela Europa ocidental. Schilling escreve eloquentemente sobre a importância das análises comparativas, livres dos antigos preconceitos; mas talvez seja, ainda, extremamente difícil para um centro-europeu uma prática comparativa minimamente isenta.¹⁰⁹⁸

A releitura teórica proposta pelo ensaio de Schilling ainda levanta algumas questões específicas. Na abordagem que o autor faz das “migrações confessionais”

¹⁰⁹⁶ SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 15 (grifos meus).

¹⁰⁹⁷ Para Schilling, o tipo latino-europeu de civilização permitiu o desenvolvimento de um “específico e aparentemente único dinamismo” (“the specific and apparently unique dynamism that resulted in fundamental change and ultimately in the transition to modernity”. SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 9). Como se vê, a despeito das teorias invocadas, a atitude eurocêntrica continua presente e se constitui numa das grandes fraquezas não apenas deste trabalho de Schilling, mas da teoria da confessionalização como um todo.

¹⁰⁹⁸ “In my understanding, historians working on the early periods before 1800, which were characterized by exclusively or predominately regional and local experience, can contribute to global history best by constructing and comparing *types of world civilizations*. From this perspective it would be the task of historians of medieval and early modern Europe to elaborate the European type of civilization as an instrument for comparison with other types of world civilizations. The aim would be to identify the specific structures and institutions and economic, social, or cultural functions that characterized the respective civilization and distinguished it from others and that opened or closed paths to its internal development or fundamental societal change. This last question, the ability (or inability) of a civilization to generate fundamental social changes, is one that any comparison of world civilizations must discuss” (SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 7). Evocando Jörn Rüsen, para quem a alteridade das diferentes culturas funciona como espelho que nos oferece uma compreensão melhor de nós mesmos, Schilling conclui que “that mirror is used in a macrohistorical manner to enable European civilization to get a better understanding of its history in the perspective of global history” (*ibidem*, pp. 90-1). Implícitos nessa proposta encontram-se conceitos de “desenvolvimento” e de “mudança social” que, no meu entender, não se desligaram da antiga tendência de se medir o resto do mundo pelo cânone europeu-ocidental. A análise comparativa, nesse sentido, talvez seja mais fácil para nós, historiadores oriundos do antigo mundo colonial; estamos habituados à comparação, visto termos sido introduzidos nela pela própria situação colonial; familiarizados com a alteridade desde o início de nossa história, já estamos habituados a refletir sobre ela desde a etnologia *avant la lettre* dos jesuítas.

permanecemos diretamente ligados ao tema da modernização. Nessa passagem, aliás, Schilling faz uma afirmação extremamente importante: ele observa que “confessional migration and many of the institutions, functions, cultural representations, and perspectives of the early modern confessional minorities are part of the traditional cultural and societal system of the pre-modern era”.¹⁰⁹⁹ Estamos, com este reconhecimento, a considerável distância das posições assumidas no nascimento da teoria, especialmente das perspectivas de Wolfgang Reinhard em seu estudo seminal de 1977. Schilling prossegue afirmando que isso é verdadeiro para a busca por uniformidade religiosa, típica das unidades confessionais e que estaria na origem das próprias migrações, bem como para a contrapartida de isolamento que se pode verificar nas comunidades minoritárias: seus ideais de pureza ideológica e moral, seus mecanismos disciplinares, o alto valor atribuído ao matrimônio, à família e às redes de parentesco.¹¹⁰⁰ Todos esses, como se pode perceber, elementos considerados típicos da realidade confessional e que, anteriormente, eram vistos pela teoria como sinais de sua “modernidade” (por exemplo, a importância dos mecanismos disciplinares como antessala dos controles burocráticos modernos; ou a valorização do casamento, que recebeu novas configurações especialmente na reforma católica).¹¹⁰¹ Todavia, Schilling insiste no sentido de que esse “tradicionalismo” não equivale a “estagnação ou imobilização”; em outras palavras, as dinâmicas essencialmente “pré-modernas” da confessionalização continuariam sendo portadoras de modernidade.¹¹⁰²

Mas cumpre perguntar, a essa altura, pela própria validade do conceito de “*konfessionsmigration*” proposto pelo autor para sublinhar o papel modernizador dessas migrações cujo diferencial residiria justamente em sua natureza confessional. O impulso provocado pelas migrações na direção das transformações econômicas e sociais seria de

¹⁰⁹⁹ SCHILLING, *Early modern european civilization*, pp. 52-3.

¹¹⁰⁰ SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 53.

¹¹⁰¹ Para a normalização tridentina do casamento, ver a síntese acurada em AGNOLIN, *Jesuítas e Selvagens*, pp. 185-7. Embora trate do contexto hispano-americano, especificamente do Novo Reino de Granada, e se concentre numa época posterior (século XVIII), há também uma boa síntese das transformações na perspectiva católica do casamento a partir de Trento em RODRÍGUES, Pablo. *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada (Siglo XVIII)*. Bogotá: Editorial Ariel, 1997, esp. pp. 141-56. A realidade protestante é mais fragmentária, por não possuir a homogeneidade canônica do catolicismo; mas a análise dos contextos específicos indica que ela experimentou transformações bastante análogas.

¹¹⁰² SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 53 (todos os termos entre aspas são empregados pelo autor).

fato tão devedor quanto Schilling supõe de seu caráter “confessional”? Para o autor, a confessionalização, operando tanto nas comunidades de imigrantes quanto no entorno social, constituiu-se na pré-condição para seu excepcional dinamismo. Podemos considerar, em contrapartida, que o elemento confessional apenas provocou, em parte, as migrações e reforçou, em certos casos apenas, a exclusão dos grupos minoritários da vida social, fazendo com que estes desenvolvessem suas atividades econômicas à parte das antigas estruturas de guildas e se tornassem mais envolvidos com seus empreendimentos ao se verem aliados da vida pública. Mas neste caso, a contribuição da confessionalização foi sempre indireta; não se pode vê-la como causa direta do dinamismo econômico, mas apenas como um dos fatores que integram o quadro, complexo, que produziu esse dinamismo. Indo além, podemos recordar que Hugh R. Trevor-Roper já assinalara a importância das migrações flamengas para o desenvolvimento econômico dos mesmos centros urbanos apontados por Schilling;¹¹⁰³ para o historiador britânico, contudo, a razão fundamental das migrações repousou não na questão confessional, mas na “razão de Estado da Contrarreforma” com sua constituição de uma “sociedade de funcionários”, numa dinâmica que se revelou limitadora e desinteressante para a prática industrial e comercial.¹¹⁰⁴ Não cabe aqui, obviamente, uma discussão da hipótese de Trevor-Roper; mas não pode passar despercebido o fato de Schilling não ter feito qualquer referência a essa formulação. Aliás, Schilling também não menciona Werner Sombart que, já em 1902, apontava para a importância das migrações de judeus sefarditas no século XVI como elemento dinamizador da economia europeia.¹¹⁰⁵

No demais, o próprio Schilling oferece-nos os elementos que militam diretamente contra sua tese. Ele admite que os locais de destino de boa parte dessas migrações foram decididos a partir de interesses econômicos e não religiosos: se estes tivessem sido determinantes os judeus sefarditas teriam privilegiado as bem-estabelecidas congregações judaicas na África do Norte e no Oriente Próximo, ao invés de centros como Hamburgo, Amsterdam e Londres; o mesmo poderia ser dito dos calvinistas que escolheram a católica Colônia ou mesmo a Inglaterra (cujo anglicanismo não era

¹¹⁰³ TREVOR-ROPER, H. R. “Religião, Reforma e Transformação Social”. In _____. *Religião, Reforma e Transformação Social*. Tradução. Lisboa: Presença, 1981, pp. 13-42.

¹¹⁰⁴ TREVOR-ROPER, “Religião, Reforma e Transformação Social”, pp. 41, 37.

¹¹⁰⁵ TREVOR-ROPER, “Religião, Reforma e Transformação Social”, pp. 15-6.

especialmente favorável aos “não-conformistas”).¹¹⁰⁶ Vale observar, como Schilling faz, que no contexto do Império, por conta do *cuius regio*, os calvinistas tinham situação extremamente delicada, enquanto os próprios judeus sefarditas passaram a gozar de maior estabilidade. Schilling observa: “The economic interest of the magistrates or the political elite in favor of the migrants and the economic or social opposition of the population against the migrants notwithstanding, conditions of settlement depended primarily on the religious and ecclesiastical status of the host society”.¹¹⁰⁷ A afirmação me parece uma petição de princípio com a qual Schilling descarta o peso das razões econômicas sem uma demonstração mais convincente; ao afirmar de forma apodíctica a predominância dos elementos religiosos parece-me que ele procura apenas sustentar a validade de seu conceito de “migração confessional”, quando o caráter confessional da migração pode ter sido apenas acessório e não central como ele supõe. As razões que levaram judeus e calvinistas a procurarem regiões não tão tolerantes do ponto de vista religioso foram claramente econômicas; Schilling só não concede o devido peso a esses fatores para não desmontar seu próprio esquema de análise. Ao mesmo tempo, a tolerância, quando existiu, não foi motivada por razões confessionais. Isso se percebe ao se considerar que em regiões calvinistas como a Holanda houve alguma tolerância,¹¹⁰⁸ enquanto nas regiões imperiais, também confessionalizadas, a tolerância foi menor e mais seletiva (judeus eram tolerados, enquanto havia profunda desconfiança em relação aos calvinistas).¹¹⁰⁹ Ora, se os judeus eram tolerados, era sobretudo em função de seu papel econômico, enquanto podemos supor que os calvinistas eram discriminados pela ameaça política de seu “internacionalismo” e pelo fato de que sua aceitação representaria a quebra do princípio acordado na Paz de Augsburg. Não há nada, especificamente, que vincule a tolerância à confessionalização, muito ao contrário; e não há razões decisivas na confessionalização para a escolha do destino dessas

¹¹⁰⁶ SCHILLING, *Early modern european civilization*, pp. 44-5. Na Inglaterra anglicana e na Suécia luterana as comunidades calvinistas compostas por imigrantes dos Países Baixos obtiveram concessões reais que permitiram o funcionamento de suas congregações (*ibidem*, p. 48) e isso, no caso inglês, apesar dos riscos implícitos de se fortalecer a dissidência puritana (*ibidem*, p. 47). Schilling não extrai a conclusão lógica de que essas concessões, que abriam brechas na homogeneidade confessional desses reinos, só poderiam ter sido motivadas por razões de ordem econômica.

¹¹⁰⁷ SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 48.

¹¹⁰⁸ Havia tolerância para confissões protestantes e também para os judeus nas Províncias Unidas, mas não para o catolicismo; esse fato deveria levar Schilling a ser mais cauteloso e a abster-se de fazer referência à sociedade holandesa como “multiconfessional or even pluralistic” (SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 48).

¹¹⁰⁹ SCHILLING, *Early modern european civilization*, pp. 45, 47-8.

comunidades. O elemento confessional desempenhou, portanto, um papel nessas migrações, mas de natureza secundária. Podemos arriscar dizer que em algumas situações esses deslocamentos populacionais teriam acontecido, independentemente das razões confessionais.¹¹¹⁰ Não questiono, obviamente, qualquer possibilidade de classificar os diferentes tipos de migração em função de suas razões básicas; tenho para mim, contudo, que nos casos especificamente estudados por Schilling as razões confessionais não devem ser vistas em primeiro plano.

Vamos considerar agora uma deficiência mais estrutural presente no paradigma da confessionalização. Sua argumentação embute uma grande circularidade entre os papéis “modernizadores” da Igreja e do Estado. Para cumprir os objetivos da tese, é preciso afirmar que as estruturas da Igreja serviram à modernização do Estado, que teria derivado dos ordenamentos eclesiásticos boa parte da inspiração para sua futura estrutura burocrática; mas, simultaneamente, reconhece-se que em inúmeras situações foi o aparato do Estado que proveu a Igreja de mecanismos efetivos para o controle. Assim, Reinhard admite que “as Igrejas da Reforma”, carentes de uma estrutura rígida como a do catolicismo, “foram frequentemente estabelecidas com a ajuda do aparato político de uma cidade ou principado”;¹¹¹¹ ao mesmo tempo, Schilling reconhece que os mecanismos de controle propostos pela Igreja (listas de casamentos, batismos e sepultamentos, bem como o policiamento da vida cotidiana pelos pastores) foram apropriados pelo governo central.¹¹¹² Se considerarmos que uma das intenções originais da teoria era resolver a contradição colocada pela pesquisa de Oestreich entre disciplinamento social e recursos efetivos do Estado para sua imposição, e que nesse sentido entendia-se que a Igreja providenciou seu próprio aparato e possibilitou a gestão disciplinadora do Estado, fazendo assim da confessionalização a “primeira fase do disciplinamento social”,¹¹¹³ então é preciso reconhecer que o argumento todo é

¹¹¹⁰ Schilling menciona migrações anteriores, ressaltando seu constante caráter de portadoras de inovações; mas insiste na existência de “diferentes tipos” de migração (em função de crises de subsistência ou por conta de melhores oportunidades de trabalho) e ressalta que seu tratamento se dirige não para essas migrações “cotidianas” (“everyday migration”), mas para as migrações europeias de longa distância motivadas por razões religiosas e eclesiásticas (SCHILLING, *Early modern european civilization*, pp. 35-7).

¹¹¹¹ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, pp. 178-9.

¹¹¹² SCHILLING, Heinz. “The Reformation and the Rise of the Early Modern State”. In TRACY, James D. (ed.). *Luther and the Modern State in Germany*. Kirkville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1986, pp. 21-30, aqui pp. 27-8.

¹¹¹³ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, p. 191.

invalidado por seu caráter circular: ora é o Estado que, ainda despreparado institucionalmente, se serve dos recursos oferecidos pelas igrejas; ora são estas que dependem do Estado para sua implementação e sobrevivência. Diante desse quadro, simplesmente argumentar que “...obviamente o avanço da construção do Estado favoreceu uma ‘Confessionalização’ efetiva tanto quanto a ‘Confessionalização’ favoreceu a construção do Estado” é um recurso de prestidigitação que, sob a máscara da ambiguidade histórica, esconde as fraquezas latentes dessa formulação teórica.¹¹¹⁴

A necessidade absoluta de consenso em matéria religiosa, sublinha Reinhard, foi a razão pela qual “o Catolicismo veio a constituir a identidade política nacional de Portugal, Espanha e, após algum tempo, mesmo da França, exatamente como o protestantismo fez em relação à Inglaterra”.¹¹¹⁵ No entanto, a identidade portuguesa – não cabe falar em “nacional” aqui – já estava construída, como sabemos, bem antes do rompimento protestante e, portanto, antes de qualquer polêmica confessional;¹¹¹⁶ no caso espanhol, é preciso recuar até 1492, e portanto antes das polêmicas confessionais, para entender o papel da uniformidade religiosa. Que esses reinos cerraram fileiras em torno do catolicismo, e fizeram isso porque naquele contexto era impensável que uma sociedade não fosse “unitária” em matéria de religião, é algo fora de dúvida;¹¹¹⁷ somente de forma anacrônica podemos nos perguntar por que Espanha e Portugal não assumiram atitudes religiosas “tolerantes” quando, virtualmente, essa opção não existia. Mas daí não decorre que a opção confessional pelo catolicismo tenha sido necessária para a formação dessa identidade ou tenha sido determinante para a materialização dos aparelhos do Estado.

No caso da Inglaterra, imaginar que o Protestantismo deu a ela uma “identidade política nacional” é, flagrantemente, trabalhar com uma perspectiva posterior, tendo em vista o caráter complexo da implantação do anglicanismo. Efetivamente, o anglicanismo, dada sua origem, contou desde o início com uma estrutura eclesiástica

¹¹¹⁴ REINHARD, “Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment”, p. 399.

¹¹¹⁵ REINHARD, “Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment”, p. 398.

¹¹¹⁶ PAIVA, José Pedro. “El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado: Contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del Reino de Portugal (1495-1640)”. Tradução. *Manuscripts* 25 (2007): 45-57, aqui p. 48.

¹¹¹⁷ Tomo a expressão em destaque de REINHARD, “Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment”, p. 398.

forte; foi, no entender de Paolo Prodi, a primeira Igreja no Ocidente além do catolicismo a desenvolver o antigo direito canônico “na direção de uma codificação orgânica moderna”.¹¹¹⁸ Isso coexistiu, no entanto, com uma confessionalização singularmente fraca: desde o início as formulações dogmáticas foram vistas com reserva, tendo em vista os riscos potenciais que apresentavam;¹¹¹⁹ ao mesmo tempo, a ação do poder secular foi intensa no sentido de obrigar ao consenso (nas palavras de Hooker: “Não há quem pertença à Igreja da Inglaterra que não seja membro do Commonwealth, nem quem seja membro do Commonwealth que não pertença à Igreja da Inglaterra”).¹¹²⁰ Não havia, na reforma inglesa, expressiva convicção religiosa, o que nos obriga a classificar o anglicanismo como ineficaz enquanto agência ideológica; ele não apenas não se constituiu em reforço para as pretensões da Coroa inglesa como foi, ele próprio, fruto da capacidade de afirmação dessa monarquia. Com a delimitação política já feita e favorecida por outros fatores, o anglicanismo pôde prescindir da construção de uma identidade dogmática clara, o que ajuda a compreender o caráter impreciso de sua confessionalidade.

Outra questão importante tem a ver com o grau de consciência que os poderes seculares tiveram desse processo. Reinhard é contundente nesse particular: não se deve imaginar, afirma ele, que as igrejas pretendessem, com sua afirmação confessional, contribuir para o fortalecimento do Estado; já os “modernos construtores do Estado sabiam muito bem que juntando-se ao processo de ‘confessionalização’ se proveriam de três decisivas vantagens competitivas: reforço da identidade política, extensão do monopólio do poder e disciplinamento de seus súditos”.¹¹²¹ Schilling concorda: “As instituições religiosas e eclesiásticas passaram às mãos dos príncipes e de seus corpos administrativos, ajudando-os a substituir o particularismo medieval por uma sociedade de súditos. (...) Religião, pensavam eles, era o melhor instrumento para produzir a obediência voluntária dos súditos aos príncipes e para estabelecer a harmonia entre os diferentes estados e classes sociais”.¹¹²² Não se pode negar que alguma percepção

¹¹¹⁸ PRODI, *Uma história da justiça*, p. 265.

¹¹¹⁹ Segundo Prodi, na Inglaterra não houve “necessidade de conduzir uma batalha de diferenciação doutrinal e dogmática para afirmar uma identidade própria.” PRODI, *Uma história da justiça*, p. 260.

¹¹²⁰ *Apud* PRODI, *Uma história da justiça*, p. 260.

¹¹²¹ REINHARD, “Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment”, pp. 397-8.

¹¹²² SCHILLING, “The Reformation and the Rise of the Early Modern State”, pp. 23-4.

dessas vantagens era possível: as palavras de Botero, anteriormente referidas, sinalizam claramente nessa direção. Mas, enunciada com a crueza proposta por Reinhard, semelhante consciência parece antes fruto da retroprojeção do historiador: sabemos quais os resultados atribuídos ao processo e os colocamos ali, nas intenções dos agentes históricos. Quanto ao “particularismo medieval” que, segundo Schilling, a confessionalização ajudou a superar, o fato é que ele já vinha sendo ultrapassado em vários contextos, como percebemos pelos protestos erasmianos contra o avanço da “tirania” dos príncipes. As dinâmicas nesse sentido já se encontravam em movimento antes do irrompimento das questões confessionais. Por outro lado, os adeptos da teoria da confessionalização nunca observam suficientemente que, em vários locais, essa superação não se deu senão lentamente e dependendo de muitas negociações: vimos, por exemplo, que foi possível para uma cidade dotada de privilégios suficientes frustrar, eventualmente, as intenções confessionais de seu soberano.¹¹²³

E em caso contrário, se houve plena acomodação a essas “intenções”, isso não teria se dado por absoluta consciência religiosa? James D. Tracy observa que nas cidades do Império de predominância protestante o banimento da minoria católica veio por insistência das guildas de artesãos, representantes do povo comum (e isso respondia à antiga convicção de que Deus não toleraria um território conivente com “falsa adoração”).¹¹²⁴ Encontraremos exemplos semelhantes também no âmbito católico. O papel desempenhado pela consciência religiosa da população, portanto, não pode ser colocado de lado. Enfatizar a ação do poder secular no processo de confessionalização pode provocar, como efeito colateral, o enfraquecimento do caráter relevante que tinham as convicções religiosas naquele período específico. No entanto, dentro do horizonte da época, não podemos pretender por parte de quaisquer agentes sociais um uso meramente instrumental da religião. Governantes e governados necessariamente estavam envolvidos no processo, não se tratando, para eles, de algo que ocupava uma área periférica de suas vidas (feito a própria política para muita gente, em nossos dias), mas dos valores que representavam sua chave de compreensão da realidade. Como na imensa maioria dos casos deve ter acontecido um significativo consenso entre poder

¹¹²³ O exemplo emblemático encontra-se na própria tese de livre-docência de Schilling. Ver acima, p. 415 nota 1057.

¹¹²⁴ TRACY, James D. *Erasmus of the Low Countries*. Berkeley: University of California Press, 1996, p. 170.

secular e consciência religiosa, somos iludidos pela impressão de que o Estado idealizou e conduziu o processo todo e dependemos dos casos divergentes para acordarmos de nosso sono teleológico.

Aliás, uma vez que os controles a que Schilling se refere foram efetivamente concebidos com preocupações religiosas (de natureza sobretudo catequética e disciplinar), a ilusão se coloca justamente quando nós, olhando retrospectivamente, supomos a intencionalidade do Estado no seu manuseio. Em processos lentos, que variaram enormemente de lugar para lugar e cujas características só podem ser reveladas pela pesquisa individualizada, podemos admitir que os poderes seculares serviram-se desses controles; mas vai uma grande distância entre reconhecermos isso e pressupormos a deliberada intencionalidade do Estado em se servir desse aparato.

O exemplo inglês se constitui na mais perfeita ilustração de que somente em casos muito particulares a confessionalização podia ser decidida simplesmente em termos de imposição das elites. O que já dissemos sobre a fraqueza do anglicanismo como agência ideológica nos permite observar que se houve aceitação maciça da Igreja Anglicana no contexto inglês foi porque, fundamentalmente, mexeu-se bem pouco nas estruturas e nas formas da religião. Quem efetivamente se “confessionalizou”, no contexto inglês, foram os dissidentes, tanto católicos (que assumiram com especial energia o caráter “internacional” do catolicismo pós-Trento, com sua diminuição da autoridade episcopal e sua maior concentração no papa) quanto calvinistas (estes, tributários de outro “internacionalismo” marcado, também ele, por uma profunda consciência da necessidade de uma reforma religiosa). Caso a imposição da autoridade secular fosse a razão decisiva, não teria havido no século XVI exemplo mais perfeito de homogeneidade religiosa do que a insularidade britânica. Todavia, talvez em nenhum outro local da Europa a oposição por parte de dissidências discriminadas tenha sido tão intensa e prolongada; certamente em nenhum outro lugar se experimentou tamanha diversidade de opiniões religiosas, especialmente na primeira metade do século XVII.¹¹²⁵

Isto nos conduz à questão da homogeneização religiosa. Pretendeu-se que ela caracterizaria os territórios altamente confessionalizados. O objetivo principal do

¹¹²⁵ HILL, Christopher. *O Mundo de Ponta-Cabeça: Ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

disciplinamento, afinal, era a produção de uma sociedade confessionalmente homogênea.¹¹²⁶ Os exemplos sempre citados – Milão e Baviera, para a confessionalização católica – tinham como finalidade ilustrar o sucesso dessa homogeneização.¹¹²⁷ Já vimos como pesquisas mais recentes e menos dadas à generalização têm discernido verdadeira polifonia de vozes sob a capa da homogeneidade. José Pedro Paiva observa que no interior de cada uma das confissões nunca houve total homogeneidade; o catolicismo português, por exemplo, não foi absolutamente igual ao espanhol ou ao vivido na península italiana.¹¹²⁸ A ideia mesma de que o processo confessional proporcionou o fortalecimento do disciplinamento e da homogeneização social sugere que tenha sido possível construir, durante a modernidade, uma sociedade absolutamente homogênea e disciplinada (e, para Paiva, os sinais de ignorância religiosa encontrados pelos bispos portugueses ainda no século XVIII indicam o contrário disso).¹¹²⁹

Finalmente, é preciso atentar para o valor secundário que a teoria atribuiu à própria clarificação confessional. “A clarificação de posições religiosas foi um fator menos decisivo do que a subsequente disseminação e o estabelecimento institucional das novas normas”, afirma Reinhard.¹¹³⁰ Assim, em sua formulação clássica a “confessionalização” preocupava-se mais com as mecânicas institucionais de disseminação das normas confessionais do que com a própria matéria confessional e suas especificidades.

A esta altura é preciso esclarecer uma questão de ordem semântica. Schilling nos recorda que na língua alemã o termo *Konfession* designa o “corpo organizado de cristãos que aceitam uma determinada interpretação da doutrina cristã”. Já a declaração doutrinária sobre a qual uma comunidade se baseava (a “confissão” daquela comunidade) é chamada de *Bekennntnis*.¹¹³¹ Essa distinção permitiu aos historiadores alemães trabalharem mais intensamente, no paradigma da *konfessionalisierung* ou “confessionalização”, com a estruturação institucional dos grupos confessionais (luteranos, calvinistas ou reformados e católicos, cada um deles representando uma

¹¹²⁶ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, p. 180.

¹¹²⁷ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, pp. 178-9, 186.

¹¹²⁸ PAIVA, “El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado”, p. 48.

¹¹²⁹ PAIVA, “El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado”, p. 49.

¹¹³⁰ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, p. 178.

¹¹³¹ SCHILLING, “The Reformation and the Rise of the Early Modern State”, p. 22 nota 3.

Konfession específica) e menos com as perspectivas doutrinárias particulares (expressas nas diferentes *Bekenntnissen*). A distinção, no entanto, é algo fluida.¹¹³² Mas o que nos interessa observar é que encontra-se justamente nessa concentração nos aspectos institucionais uma característica limitadora do paradigma e que o distorce significativamente.

Optar pelos aspectos normativos e institucionais servia bem a um dos propósitos da teoria: frisar as semelhanças básicas, a uniformidade dos processos em todas as confissões (*Konfessionen*), fosse a luterana, a reformada ou a católica; para Reinhard, o processo de confessionalização foi marcado por grande uniformidade e simultaneidade, independentemente das oposições teológicas e dos instrumentos empregados.¹¹³³ Enfocar as especificidades de cada confissão (*Bekenntnis*), por outro lado, convidaria à relativização dessas semelhanças.

Evidentemente, com essa concentração nos processos “mecânicos” e não nos conteúdos evitava-se qualquer parentesco com a antiga *Kirchengeschichte* e sua preocupação exclusivamente doutrinal; no entanto, isso acabou por ofuscar as distinções, significativas, entre os processos confessionais. As especificidades das confissões (*Bekenntnissen*) ensejaram crenças, modos e práticas que determinaram diferenças nas próprias mecânicas confessionais: em termos de interiorização de normas e comportamentos, por exemplo, no caso católico foi muito maior a importância do aspecto *espetacular* dos ritos e das devoções, ao mesmo tempo em que a preocupação católica em controlar o acesso aos textos bíblicos e doutrinários resultou numa religião “que prescindiu da leitura direta e pessoal do texto sagrado”.¹¹³⁴ Indo além, podemos considerar que a prática da confissão auricular moldou a confessionalidade católica numa direção muito precisa, com reflexos inclusive sobre os desenvolvimentos modernos da percepção da interioridade; por outro lado, nenhum estudo da cultura

¹¹³² A *Confessio fidei Augustana* (“Confissão de fé de Augsburgo”) era chamada, em alemão, *Augsburgische Konfession oder Bekenntnis des Glaubens* (“Confissão de Augsburgo ou Confissão de Fé”). Ver *Triglot Concordia*, p. 37. Para a genealogia do termo latino *confessio*, ver as observações feitas acima.

¹¹³³ REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, p. 182.

¹¹³⁴ PAIVA, “El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado”, p. 48. Paiva nos lembra que não podemos fechar os olhos para as diferenças que podem muito facilmente ser ignoradas caso nos concentremos mais na “proximidade e na semelhança dos processos vividos nos territórios católicos e protestantes”. A ênfase nas semelhanças, insiste ele, não pode ignorar que “no seio do cristianismo se criaram duas vias distintas (...) desde o ponto de vista religioso e cultural” (*ibidem*, p. 48).

holandesa a partir do século XVII pode deixar de levar em conta o peso de um aspecto muito específico do calvinismo, sua prática devocional e litúrgica que tendia a minimizar os recursos visuais e a elaborar uma ascese minimamente dependente de realidades externas. A própria violência, que foi um elemento presente, com grandes semelhanças, em todas as mecânicas confessionais, como mostra Natalie Zemon Davis, pôde ser nuançada a partir de características internas às confissões de fé: assim, nos levantes religiosos franceses das décadas de 1560 e 1570, os episódios de profanação de cadáveres eram mais frequentemente praticados por católicos do que por protestantes. Para Natalie Zemon Davis, isso se deve a que, para os católicos, a reverência para com os corpos era algo mais significativo; não bastava matar os hereges protestantes, era preciso também destruir seus corpos.¹¹³⁵

Feita a análise crítica, é necessário perguntar pela utilidade do conceito de “confessionalização”. Encontrando-se eivada de tantos vícios, essa teoria teria algo de positivo a oferecer para o historiador que se ocupa das crises religiosas dos inícios da modernidade e seus efeitos? Creio que o conceito ainda se apresenta útil, desde que seja depurado dos excessos de teorização e dos cantos de sereia das preocupações macro-históricas e tenha sua atenção dirigida para a especificidade dos fenômenos que estuda, superando a tentação das generalizações. O específico e o particular, lembremos, se constituem no território por excelência do historiador; algo importante a ser destacado sempre que as antigas seduções da sociologia reaparecem em novas roupagens.

Seria o caso de se atentar, portanto, para os processos confessionais em sua concretude histórica e investigá-los em si mesmos, não a fim de preencher as lacunas de quaisquer teorias generalizantes, mas como forma de compreender as posturas adotadas ou resistidas pelos atores históricos desses processos. Perde-se em *glamour*, ganha-se na seriedade daquilo que constitui o coração do ofício do historiador: não pretender

¹¹³⁵ Para a importância da confissão auricular a partir de Trento, ver AGNOLIN, *Jesuítas e selvagens*, pp. 99-107; 179-84; 311-21; DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1991; PROSPERI, Adriano. *Tribunali della Coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 1996, pp. 213-548. Para a cultura holandesa no século XVII e os efeitos da piedade calvinista, ver SCHAMA, Simon. *O desconforto da riqueza: a cultura holandesa na época de ouro*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1992; DE REUVER, Arie. *Sweet Communion: Trajectories of Spirituality from the Middle Ages through the Further Reformation*. Tradução. Grand Rapids: Baker, 2007. Para a questão da violência, ver DAVIS, Natalie Zemon “Ritos de violência”. In _____. *Culturas do povo: Sociedade e cultura no início da França moderna*. Tradução. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, pp. 129-156, aqui p. 150.

explicações globalizantes, mas labutar para oferecer esclarecimentos úteis em partes específicas do panorama geral.

5.3 O humanismo erasmiano e os processos de confessionalização

Feitas essas observações, podemos tentar uma definição positiva do que viria a ser, nesses termos, “processo confessional”: trata-se dos contextos, mecanismos e processos nos quais e pelos quais os grupos religiosos oriundos da cristandade dividida se estruturaram, dando expressão específica às suas identidades religiosas e determinando, inevitavelmente, mudanças significativas nas estruturas sociais; mais especificamente, é o conjunto de práticas pelas quais a sociedade europeia, em variados níveis, tentou recriar a estrutura da *respublica christiana*, cindida pela crise religiosa.¹¹³⁶

Esta percepção, ausente da totalidade dos estudos feitos sobre o tema, merece alguma atenção. Talvez seja válido sintetizarmos, em poucas palavras, o quadro mais amplo. Podemos dizer que a ruptura luterana, emblematicamente representada não só pela queima, em 1520, da bula de excomunhão promulgada pelo papa contra Lutero, mas principalmente, pela destruição por ele na mesma ocasião do *Corpus iuris canonici* e da *Summa angelica* (este, de Ângelo Carletti de Chiavasso, o mais difundido manual para confessores),¹¹³⁷ representou uma recusa ao modelo vigente de *respublica christiana* enquanto ligado às práticas e comportamentos sancionados por Roma e considerados “espúrios” por Lutero. O evento foi compreendido à época em cores apocalípticas que se justificam quando o avaliamos da perspectiva dos que defendiam a *respublica christiana* como expressão acabada da ordem social. Para o papa, a rebelião luterana materializava a ação dos javalis e das feras do campo, ocupados em destruir a

¹¹³⁶ Para sublinhar minha distância da teoria em sua formulação tradicional, mas não a recusa à ideia de “processos de confessionalização”, acho importante citar mais uma passagem de Schilling, para quem os processos formativos do Estado moderno “convergiram durante os séculos XVI e XVII com a confessionalização para transformar a *respublica christiana* medieval na moderna paisagem europeia de poderes e estados independentes”. SCHILLING, “The Reformation and the Rise of the Early Modern State”, p. 23.

¹¹³⁷ PRODI, *Uma história da justiça*, p. 261.

vinha do Senhor;¹¹³⁸ mas não resta dúvida de que, na mente de todos, a “vinha” não era apenas a Igreja enquanto instituição. Perturbar a Igreja, no entender do papa e dos que passaram a se opor a Lutero, era perturbar toda a *christianitas*. Num contexto onde a religião era entendida como elemento que dava coesão ao tecido social (*religio uinculum societatis*), o fim da concórdia religiosa representava uma ameaça para a *respublica*.

A partir do dissenso luterano abriram-se diferentes campos religiosos formalmente separados da Igreja romana; razões empíricas levaram esses campos, começando também pelos luteranos, à delimitação cuidadosa dos artigos de fé, num processo que conduziu ao aprofundamento das diferenças teológicas. Com a produção e reprodução de variadas confissões de fé protestantes, aceitas em diferentes territórios no interior desse amálgama que era o Império, a *respublica christiana* virtualmente encontrou seu fim enquanto materialização do ideal de uma *christianitas* unida. É verdade que, sobretudo nos primeiros anos, imaginava-se que a discórdia poderia ser sanada pela via de um concílio ecumênico. Tratava-se o problema, assim, como um cisma (e a cristandade conhecera vários). Mas as décadas de 1540 e 1550 mostraram que o caminho da restauração da concórdia seria inviável. A Paz de Augsburgo, sancionada em 1555 e que estabeleceu, pela implementação do princípio do *cuius regio eius religio*, a convivência dentro do Império de *Landstände* (estados territoriais) luteranos e católicos, representou o desaparecimento da antiga *christianitas*.

Todavia, o fenômeno confessional não apenas inviabilizou a *respublica christiana* enquanto ossatura básica da sociedade ocidental. Ele também procurou reproduzi-la, agora não mais no nível da totalidade europeia, mas no nível “micro” dos territórios onde cada confissão predominava. A disposição confessional básica, portanto, não apontava na direção do “novo”, do “moderno”, mas na direção do antigo, da realidade conhecida e compartilhada por todos. É fundamental perceber que, independentemente das diferenças doutrinárias e de práticas confessionais, católicos e protestantes viam-se como continuadores da tradição da *respublica* e encaravam seus oponentes como

¹¹³⁸ O texto da bula papal *Exsurge Domine* (“Levanta-te, Senhor”), de 15 de junho de 1520, cita textualmente o Salmo 80:14. A figura da vinha, empregada nos profetas do Antigo Testamento como referência a Israel, foi apropriada desde muito cedo pelo pensamento cristão para se referir à Igreja.

cismáticos. Nos diferentes campos, assim, a maneira de entender a sociedade como organismo político-religioso (a *respublica christiana*) era a mesma.

Com uma diferença significativa: nos territórios protestantes (e especialmente naqueles luteranos que integravam o Império) houve uma maior tendência ao enfraquecimento do dualismo entre sagrado e secular. As primeiras *kirchenordnungen* luteranas, ao atribuírem aos príncipes o governo *iure episcopatus* de suas igrejas territoriais, tendiam a obscurecer a distinção entre essas esferas. Não se pode dizer que tal distinção tenha desaparecido totalmente nessas sociedades; todavia, ela ficou bastante obnubilada, sobretudo porque faltava a essas Igrejas tanto a estrutura transnacional quanto o aparato do direito canônico próprios da Igreja romana.¹¹³⁹ A neutralização, ainda que parcial, da herança dualística do Ocidente facilitava o surgimento, nos territórios protestantes, de um monismo confessional que tendia a homogeneizar os interesses laicos e religiosos, fazendo da confessionalidade o diapasão para o controle da vida social.

A crise de unidade da *christianitas* conduziu, finalmente, aos enfrentamentos confessionais. Se cada território entendia continuar vivendo, em seu interior, no legítimo espírito da antiga *respublica christiana*, o “outro”, o adepto de credo divergente, passou a ser visto como inimigo. Com isto as antigas rivalidades, tão criticadas por Erasmo enquanto conflitos entre irmãos e, portanto, vistas como feridas abertas na túnica inconsútil da *respublica christiana*, ganharam uma nova legitimação. Antes o “outro” era familiar, portanto era imoral fazer-lhe guerra; agora, identificado como “herege”, o combate a ele e seu extermínio tornaram-se não apenas lícitos como recomendáveis. A confessionalização funcionou, nesse sentido, como processo de diferenciação do “outro” dentro dos próprios limites do cristianismo ocidental. As guerras de religião, que banharam de sangue a Europa no intervalo de cem anos entre 1550 e 1650, explicam-se, em parte significativa, por essa lógica perversa.

Nesse processo, a própria dualidade ocidental, apesar de existir no plano teórico e refletir-se nas instituições, não era tão plenamente sentida a ponto de impedir certa fusão de papéis religiosos e políticos nos governantes. Na consciência da sociedade o

¹¹³⁹ Para a prática dos príncipes luteranos de governarem as Igrejas territoriais *iure episcopatus* (“com direitos de bispo”) e as primeiras *kirchenordnungen*, ver CANTIMORI, “Humanismo y luteranismo ante la escolástica”, pp. 99-101; PRODI, *Uma história da justiça*, pp. 261-72.

caráter total da *respublica christiana* era mais presente do que essa dualidade que, de resto, como já vimos, comportava infinitas intersecções. Da perspectiva dos súditos, medidas adotadas pela Igreja e medidas adotadas pelas autoridades seculares imbricavam-se; as normas confessionais não eram aceitas porque vinham do Estado, mas porque eram vistas pelos súditos “em bloco”, amparadas pela espada do príncipe mas, também, aureoladas pela tradição religiosa ou pelo convencimento operado pela propaganda reformadora (católica ou protestante). Era isso que se encontrava por trás da maneira de pensar dos camponeses que, em 1523, dirigiram-se a Philipp de Hesse e disseram ao duque: “Sua Graça será nosso príncipe e papa”.¹¹⁴⁰

Essa visão de conjunto possibilita-nos um ajuste de perspectivas. No caso, é importante perceber que a confessionalização não trouxe mudanças significativas em termos de estruturas mentais: a mesma maneira de encarar o mundo como *orbis christianum*, característica do medievo, continuou em vigor, apenas acrescida da ansiedade que representou o transplante, para dentro dos limites da antiga *christianitas*, do “outro”, do elemento alienígena à fé e que, agora, não apresentava mais as distinções culturais e raciais que permitiam discernir com tanta clareza judeus, mouros e turcos. Não é de causar espanto que a partir da segunda metade do século XVI a atmosfera tenha se tornado cada vez mais carregada de elementos “apocalípticos”, uma vez que esse fato inquietante parecia, efetivamente, anunciar a apostasia final. Simultaneamente, no nível da cultura erudita desapareciam os sinais que haviam caracterizado os debates humanistas na virada do século: a crítica ao pedantismo escolástico, a agilidade retórica das discussões, o encantamento diante dos potenciais da análise filológica. Quedaram substituídos por discussões mais duras, pela busca da “verdade” como prioridade, por posturas mais conformadas às diferentes posições confessionais.¹¹⁴¹

É possível concluir, portanto, que a confessionalização, em seus múltiplos aspectos e consubstanciando-se em processos distintos em cada situação específica, foi

¹¹⁴⁰ REINHARD, “Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment”, p. 400.

¹¹⁴¹ RUMMEL, Erika. *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*. Cambridge: Harvard University Press, 1998; _____. *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*. New York: Oxford University Press, 2000; _____. “Humanism and the Reformation: Was the Conflict between Erasmus and Luther Paradigmatic?” In AKKERMAN, F., VANDERJAGT, A. J. e VAN DER LAAN, A. H. *Northern Humanism in European Context, 1469-1625: From the “Adwert Academy” to Ubbo Emmius*. Leiden: Brill, 1999, pp. 186-97.

todavia, em todo o espectro da Europa do Quinhentos e do Seiscentos, a resposta defensiva de uma sociedade que se viu dividida justamente no âmbito mais central de sua autocompreensão: a religiosidade. Em sua estrutura básica, em sua visão de mundo e em seus objetivos, a confessionalização não foi de forma alguma uma realidade “moderna”. Os resultados desses processos, capitalizados para a centralização política e para a futura edificação de estruturas burocráticas; os efeitos seminais, para o futuro, de práticas disciplinares e de atitudes de interiorização da disciplina; as consequências, sociais e econômicas, dos deslocamentos populacionais voluntários ou forçados: todos esses elementos eram imprevisíveis no momento mesmo da constituição histórica desses processos e devemos evitar toda tentativa de entendê-los teleologicamente. O “Estado”, sobretudo, não era tão consciente dessas implicações quanto pretende a teoria da confessionalização; ainda que alguma medida de cálculo político tenha, sem dúvida, estado presente (até porque a atitude fundadora da “razão de Estado”, um olhar pragmático para as relações de poder, não era novidade então, existindo desde muito antes que essa expressão fosse cunhada), seria precipitado imaginar que os governantes tivessem se movido com a frieza que a teoria nos obriga, em alguns momentos, a imaginar.¹¹⁴² Integrados em seu próprio horizonte histórico, também esses governantes se viam como parte da *respublica christiana* e sentiam seus problemas e perplexidades em chave muito próxima daquela comum a seus súditos. Prova disso pode ser encontrada no fato de que, a partir da segunda metade do século XVI, frequentemente os príncipes foram impedidos de fazer alianças político-militares vantajosas por conta do problema religioso. No final da década de 1550 uma revolta de cores protestantes estalou na Escócia contra a regente, Maria de Lorena; essa revolta contou com o apoio da rainha inglesa, Elizabeth, enquanto a França colocou-se ao lado da regente escocesa. Filipe II, rei da Espanha, temia que uma vitória do partido católico pudesse colocar Escócia e Inglaterra sob influência direta da França; mas viu-se impedido, por razões confessionais, de oferecer ajuda a uma rebelião que tinha como um de seus inspiradores o líder calvinista escocês John Knox e que contava com o apoio de uma rainha como Elizabeth, vista então como simpática aos protestantes e, no mínimo, como cismática

¹¹⁴² BAKOS, Adrianna E. “‘Qui nescit dissimulare, nescit regnare’: Louis XI and *Raison d’État* during the Reign of Louis XIII”. *Journal of the History of Ideas* 52, 3 (1991): 399-416; Reinhard, “Pressures towards Confessionalization?”, pp. 182, 185-6.

em relação a Roma.¹¹⁴³ Em 1565, o rei da França era alertado por um de seus conselheiros para essa mesma realidade: “Em nossos dias os príncipes católicos não podem mais agir como antes. Noutros tempos, amigos e inimigos eram divididos pelos limites e territórios dos reinos. Hoje (...) um príncipe católico deve considerar todos os católicos, em todos os reinos, como seus amigos, assim como o príncipe herético deve ter todos os heréticos como seus amigos e vassalos, sem levar em conta se eles são de fato seus vassalos ou vassalos de outrem”.¹¹⁴⁴

As inter-relações entre autoridades seculares e Igrejas, por outro lado, foram muito mais íntimas e constantes do que geralmente se considera dentro do paradigma da confessionalização, com a influência predominante da esfera religiosa sobre a secular sendo percebida de forma nítida em alguns contextos enquanto, em outros, o que sobressaía era a vontade confessional das camadas inferiores da sociedade sobre as disposições das elites. Extremamente complexos, esses processos confessionais precisam ser entendidos em sua especificidade ou não serão compreendidos de forma alguma.

Mediada por essas cautelas, a ideia da existência de “processos de confessionalização” é útil para o estudo dos fenômenos religiosos que marcaram a sociedade ocidental nos inícios da modernidade e construíram paralelos inequívocos com as demais dinâmicas sociais. Um amadurecimento dessa perspectiva teórica exige o abandono da ilusão de “um” processo de confessionalização, em favor da percepção não só de uma maior pluralidade de processos confessionais, mas igualmente de uma maior complexidade desses processos, com a possibilidade de se assinalar ênfases distintas em locais e temporalidades diferentes. Também é necessário dirigir simultaneamente a atenção para o que poderia existir nesses processos em termos de intenção deliberada dos poderes seculares e o que se constitui em pressão da consciência religiosa da sociedade.

O ponto decisivo reside no reconhecimento da ubiquidade dessa consciência religiosa, ainda não departamentalizada, ainda não conduzida à esfera do “foro íntimo”,

¹¹⁴³ ELLIOTT, John H. *La Europa Dividida, 1559-1598*. Tradução. Madrid: Siglo Veintiuno, 6a. edição, 1988, pp. 12-3.

¹¹⁴⁴ *Apud* SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 74.

como fator decisivo de propulsão de todas essas dinâmicas. Quaisquer que sejam nossas opiniões sobre a participação dos poderes seculares nesses processos, é fundamental perceber que os processos mesmos não teriam existido sem essa consciência permeante, que atribuía ao dado religioso a preeminência absoluta.

Os processos de confessionalização tornaram-se concretos, em suas situações específicas, apenas graças a essa consciência religiosa especialmente açulada. Quando populações inteiras pressionam as autoridades citadinas pela aceitação de determinada forma religiosa, católica ou protestante; quando, contrariando os desejos do soberano, os habitantes de uma cidade hanseática recusam-se a passar do luteranismo à confissão reformada; quando os camponeses bávaros sustentam entusiasticamente a devoção mariana em linha de sintonia com a reforma pretendida por seu duque; quando, em contrapartida, no bispado de Speyr os camponeses vão muito além do intentado pelas autoridades civis e religiosas, praticando um amplo policiamento mútuo e do clero; quando as guildas de artesãos numa cidade protestante do Império pedem a expulsão dos católicos por temerem o juízo de Deus sobre a cidade; quando turbas católicas e protestantes praticam uma violência quase ritualizada contra seus opositores, ambas convencidas de que realizam a vontade de Deus e agem no lugar do braço secular indolente; quando os consistórios calvinistas, contando com a ajuda de leigos nas congregações, montam microrredes disciplinares extremamente bem azeitadas, capazes de identificar e trazer à baila as menores transgressões dos fiéis: estamos diante, inequivocamente, de fenômenos que não se explicam senão por essa concentração absoluta no elemento religioso.¹¹⁴⁵ Potencializados por essa concentração, os mecanismos de confessionalização, extremamente plurais, podem ter estimulado, sob certas circunstâncias, a concentração de poderes nas mãos da autoridade civil; mas

¹¹⁴⁵ SCHILLING, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung*; REINHARD, “Pressures towards Confessionalization?”, pp. 185-8; FORSTER, Marc R. *The Counter-Reformation in the Villages: Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560-1720*; TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, p. 170; DAVIS, “Ritos de violência”, pp. 129-156; SCHILLING, *Early modern european civilization*, pp. 25-6; BURNETT, “Basel’s Rural Pastors as Mediators of Confessional and Social Discipline”, pp. 81-2; LÉRY, Jean de. *Histoire memorable de la ville de Sancerre, contenant les entreprises, sieges, approches, bateries, assaux et autres efforts des assiegans le tout fidelement recueilli sur le lieu par Jean de Lery*. Genève: [sem editor], 1574, pp. 145-54 (relato do acompanhamento, pelo consistório da Igreja reformada, do comportamento “desordenado” de um casal acusado de canibalismo, quando a cidade de Sancerre encontrava-se sob cerco das forças católicas).

também podem, sob condições diferentes, ter permitido a circulação desses poderes em níveis significativos.

Foi uma concentração exacerbada no elemento religioso, diga-se de passagem, essa que identificamos ao longo das primeiras décadas do século XVI. Para essa exacerbção o humanismo erasmiano contribuiu, sem sombra de dúvida, através de suas ênfases distintivas. Não foi, obviamente, um fator isolado; mas na exata medida da enorme aceitação de suas ideias ou até mesmo pelos reflexos negativos das polêmicas que ensejou, esse humanismo deve assumir uma importante medida de responsabilidade nesses desdobramentos.

Em primeiro lugar, há o chamado a uma devoção cristã viva, instrumentalizado por uma série de obras das quais o *Enchiridion militis christiani*, sobretudo em sua edição de 1518, serve de emblema.¹¹⁴⁶ Esse chamado, que se imbricou vivamente com o apelo, ecoado por tantas vozes, pela cura das feridas da Igreja, não foi um discurso isolado de Erasmo; mas ganhou notoriedade através de seu cálamo e das prensas de seus editores. Nessas primeiras décadas do século XVI falava-se ainda livremente sobre isso; proclamava-se do alto dos telhados aquilo que, alguns anos depois, seria dito apenas aos sussurros.¹¹⁴⁷ Quem poderia medir as consequências desses discursos? Quem poderia dizer aonde levariam os resultados do trabalho filológico desenvolvido por esse decidido corpo de humanistas europeus para os quais, de uma forma ou de outra, o Roterodamo era um verdadeiro farol?

Mas é sobretudo pela ênfase catequética que a participação erasmiana na gênese dos processos de confessionalização se evidencia mais claramente. Um absurdo que o cristão participe da Eucaristia sem saber o que ela significa; um absurdo que os batizados sejam privados do acesso ao tesouro do conhecimento da fé e a eles seja dado de beber não das fontes dos evangelhos, mas das cisternas rotas da escolástica. Erasmo encarece a pregação com um vigor todo especial, ele que nunca pregou e que sentia-se desconfortável nesse papel. Entende a pregação como mecanismo importante de catequese, de formação do fiel; prepara, é verdade que com sacrifício, um monumental tratado sobre o tema, sua contribuição para as gerações futuras de pregadores (e essas gerações o lerão; mesmo os jesuítas o lerão e, na centralidade de sua atenção à pregação

¹¹⁴⁶ ERASMO, *Enchiridion militis christiani*. Coloniae: Apud Haeredes Arnoldi Birckmanni, 1563.

¹¹⁴⁷ Ver *Mateus* 10:27.

e à catequese, certamente se encontrarão ideias e aspirações do humanista já morto e proscrito).¹¹⁴⁸ Mas, com sacrifício menor porque se sente mais à vontade em tais tarefas, Erasmo produz diversos comentários sobre os textos bíblicos (especialmente aqueles sobre os Salmos são grandes reservatórios de ajuda para os pregadores); não somente traduz de novo (para o latim) o Novo Testamento, mas prepara extensas paráfrases dos evangelhos e de outros livros neotestamentários, destinadas a facilitar o acesso do homem mediano, leitor do latim mas não necessariamente teólogo, aos recursos dos textos bíblicos. Escreve notas exegéticas, esclarece passagens difíceis, consciente de que a compreensão do texto bíblico não emerge facilmente.

Em todo esse processo, coerente com suas concepções, o humanista defende a elaboração de uma *minima dogmata*, uma teologia dogmática reduzida ao mínimo essencial e que deveria deixar espaços em branco para a pluralidade de pensamento. Sejam condescendentes, sejam compreensivos; não nos matem reciprocamente por causa de um *iota* ou de uma vírgula.¹¹⁴⁹ Proposta generosa, que indicava largueza de coração e amplidão de afetos; mas a época não podia sintonizar-se com tanta abertura. Açulada pelos debates, estimulada pela promessa (filológica) de acesso às “fontes puras” da fé passando por cima das distorções históricas, convencida de que as tradições recebidas dos pais continham erros terríveis, perpassada também por outras motivações, queixas e amarguras; ou então, temerosa da ousadia desses gramáticos metidos a perquiridores do texto bíblico, invasores da seara teológica, suspeita dos esforços de reforma ou simplesmente imobilizada pela força da tradição, assustada pela rápida radicalização dos discursos: a consciência religiosa não podia ver com tranquilidade essas propostas. Em ambos os lados do hiato religioso prestes a se abrir, a consciência religiosa alimentou-se das ênfases do humanismo erasmiano e, de uma forma ou de outra, acabou por assimilá-las; mas não pode segui-las na direção de um minimalismo teológico que, naquele contexto, era efetivamente inviável. Erasmo queria a *minima dogmata*; vieram os processos de confessionalização.

Quando, em 1527, Erasmo escrevia ao rei de Portugal, D. João III, sua carta que deveria prefaciara coleção de sermões de São João Crisóstomo, pulsava ali no texto

¹¹⁴⁸ ERASMO. *Ecclesiastae siue de ratione concionandi libri quatuor*. Basileae: Officina Frobeniana, 1535.

¹¹⁴⁹ Ver *Mateus* 5:18.

latino da epístola o coração do humanista cristão que via a esperança para o futuro da cristandade numa ressurreição da pregação semelhante àquela que, segundo ele, fora possibilitada pelo imperador Arcádio ao trazer a Constantinopla o eloquente Crisóstomo (não por acaso cognominado assim; o termo grego significa “boca de ouro”). Que melhor ajuda, nesse projeto, do que aquela derivada dos reis? Não fora sempre assim na *respublica christiana*? Não deveriam os príncipes, a par de viverem retamente como cristãos, sustentarem também a fé com sua força? “Oxalá tivesse agora o mundo cristão, em toda parte, oradores assim! Pois disso, em primeiro lugar, depende toda a disciplina da república.”¹¹⁵⁰ Mas como virão os oradores, se não forem trazidos? “Oxalá seguissem todos os príncipes o exemplo de Arcádio e o teu, ótimo rei”.¹¹⁵¹

Viriam os pregadores, em breve. Em grande medida com a bênção dos príncipes, que excederam em muito a Arcádio, ao menos na quantidade de pregadores comissionados, preparados e enviados a pregar. Ao pedir, eloquentemente, ao rei português por pregadores para a *christianitas*, Erasmo não poderia jamais prever que seu apelo seria atendido com tão pronta rapidez, mas num ambiente outro e com consequências tão diversas daquelas que ele pretendia.

¹¹⁵⁰ ERASMO. “Serenissimo Lusitaniae Regi Ioanni”. In *Chrysostomi lucubrationes*, fl. *a*⁴ (ver acima, na epígrafe deste capítulo, para o texto latino e a referência completa).

¹¹⁵¹ “Vtinam Arcadij ac tuum optime rex exemplum aemularentur omnes principes (...)” ERASMO, “Serenissimo Lusitaniae Regi Ioanni”, fl. *a*^{4v}.

Apropriações e contrapontos

“Yo siempre les hablo así a ellos como a la más gente que se aiunta en la iglesia en su leng[u]a y les predico las cosas de la fe; mas faltanme libros en language para estudiar, porque non soi latino y no me puedo ajudar de los de latín. Mándame V. R. algunos.”

Pero Correia, jesuíta (1553)¹¹⁵²

“(...) considereí (...) que nenhuma linguagem podia convir mais a vós e a mim que a que tratasse de mercadoria, feita em colóquios, por ser tempo deles.”

João de Barros (1532)¹¹⁵³

“Ler é acima de tudo uma luta com o texto.”

Paul RICOEUR¹¹⁵⁴

A quota de responsabilidade do humanismo erasmiano na origem dos processos de confessionalização que procurei descrever no capítulo precedente não é uma acusação fortuita. Precisamos ter em mente que Erasmo foi presença obsedante, não apenas no cenário da erudição humanística do século XVI (onde ele, evidentemente, desempenhou um papel muito significativo), mas também, de forma mais difusa, nos diferentes meios cuja preocupação era predominantemente de natureza religiosa. Seu trabalho também repercutiu, como já observei, num espectro bastante alargado: dos instalados em posições de inatacável ortodoxia aos grupos de “alumbrados” espanhóis que a Inquisição mantinha sob vigilância, dos exigentes círculos de latinistas àqueles que o liam nas muitas traduções que seus textos receberam. Porventura algo na mecânica de leitura dos textos de Erasmo nos ajudaria a entender como ele pôde assinalar com a presença de seu ideário um arco tão amplo?

¹¹⁵² CORREIA, Pero. “Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. De São Vicente, 10/3/1553”. In LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, vol. I pp. 433-48, aqui p. 440.

¹¹⁵³ BARROS, João de. *Ropica Pnefma*. Reprodução fac-similada da edição de 1532. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, reimpressão, 3 vols., 1983, vol. I fl. iii-iii^v.

¹¹⁵⁴ RICOEUR, Paul. “World of the Text, World of the Reader”. Tradução. In VALDES, Mario J. (ed.). *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Toronto: University of Toronto Press, 1991, p. 494.

Este capítulo se propõe investigar as lógicas que permitiram ao humanismo erasmiano, através da leitura, essa extensa apropriação por parte de diferentes agentes históricos. Não será, e nem poderia ser, um levantamento exaustivo. A monumentalidade de trabalhos como *Érasme et l'Espagne*, de Marcel Bataillon, ou mais recentemente a pesquisa primorosa de Silvana Seidel Menchi sobre a recepção da obra erasmiana na Itália, mostra-nos como investigações completas dos variadíssimos círculos erasmianos ou das diferentes recepções da obra do humanista não cabem nos limites de uma pesquisa singular.¹¹⁵⁵ Meu objetivo é bem mais modesto. Partindo de uma reflexão de natureza teórica, procurei sondar um pouco mais de perto a própria natureza do ato da leitura e como esse ato nos permite entrar na posse de um “mundo” específico a partir do texto. Nesse percurso, derivaremos alguns subsídios dos desenvolvimentos da filosofia hermenêutica, em busca de uma noção de “apropriação” que possa ser empregada de forma válida nos estudos históricos.

Após essa breve reflexão, trabalharemos com a defesa feita pelo humanista português Damião de Góis, em sua obra *Fides, religio moresque Aethiopum* (1540), da inclusão de uma forma diversa de cristianismo, a Igreja etíope, no seio da Igreja Católica latina. O objetivo será sondar como esse texto nos revela a leitura específica que Góis fez de Erasmo e como as atenuações propostas pelo humanista lusitano de temas caros ao humanismo erasmiano indicam os percursos de uma estratégia bastante consciente de apropriação.¹¹⁵⁶

A análise do texto de Góis nos oferecerá um exemplo emblemático de como a obra do humanista podia ser apropriada sem que isso significasse uma adesão estrita a um “programa” erasmiano. Essa, como veremos, é a dinâmica particular das “apropriações”, dinâmica que ficará mais clara, segundo penso, à luz dos “contrapontos”. Concluirei este capítulo com a análise de um texto pouco explorado de Jean Bodin, o *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis* ou

¹¹⁵⁵ BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª. edição corrigida e aumentada, 1966; SEIDEL MENCHI, Silvana. *Érasme hérétique. Réforme et Inquisition dans l'Italie du XVIe siècle*. Tradução. Paris: Gallimard/Seuil, 1996.

¹¹⁵⁶ GÓIS, Damião de. *Fides, Religio Moresque Aethiopum*. Paris: Christianum Wechelum, 1541. A obra de Góis foi publicada inicialmente em Louvain no ano de 1540; trabalho com a segunda edição do texto, impressa em Paris no ano seguinte.

“Colóquio dos sete a respeito dos segredos ocultos das coisas sublimes”,¹¹⁵⁷ escrito por volta de 1588 e que permaneceu inédito por longo tempo. É significativo pensar que essa obra nasceu num contexto que Erasmo dificilmente teria imaginado, aquele da França sacudida pela violência das guerras de religião. No colóquio encontramos temas que ecoam ênfases erasmianas; no entanto, é em seu estranhamento em relação ao humanismo erasmiano que esse texto nos interessa. Por seu ecletismo, o colóquio de Bodin é um registro importante que pode, quando feitas as devidas aproximações, tanto pontuar a transformação de ambiente experimentada nesse final do século XVI – que nos aparecerá como bem mais diverso daquele vislumbrado na perspectiva do humanismo erasmiano – como sinalizar a ultrapassagem de aspectos já destacados previamente por esse humanismo. Nesse processo, a tantas vezes referida ideia de “tolerância” erasmiana deverá ser considerada sob outros contornos. Ao reforçar os limites da proposta feita pelo humanismo erasmiano, ao evidenciar que no terreno das apropriações nem toda semelhança pode ser remetida a uma matriz comum, este percurso nos ajudará a entendermos melhor a dinâmica apropriativa e a ganharmos uma compreensão um pouco mais clara do século erasmiano.

Entender a mecânica apropriativa me parece especialmente importante caso queiramos compreender como as ideias mais caras ao humanismo erasmiano receberam leituras que as transformaram em elementos importantes na constituição de ideários e projetos alheios ao próprio humanista. Somente por este ângulo conseguiremos, efetivamente, entender como as formulações confessionais, com seu amplo detalhamento dogmático, e os processos de confessionalização, com sua preocupação absorvente pelo disciplinamento da vida resultando em inequívocas centralização e uniformização, devem algo ao humanista que defendia a *minima dogmata* e encarecia um modo de vida baseado na pluralidade dos *ordines*. Independentizados de seu autor, seus discursos foram lidos criativamente e possibilitaram a esses diferentes leitores o acesso a novos mundos de reflexão e mesmo de ação. Bem distante do caráter estático que permeava a noção de “influência”, tão predominante na antiga história intelectual, o conceito proposto de “apropriação” pretende fazer jus à dinâmica criativa desse processo fundamental da inteligência humana – a leitura; e fazê-lo em perspectiva histórica.

¹¹⁵⁷ BODIN, Jean. *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*. Tradução, Introdução, Notas e Leitura Crítica de Marion Leathers Daniels Kuntz. Princeton: Princeton University Press, 1975.

6.1 Sobre leituras e apropriações

6.1.1 O trabalho criativo da leitura

Reportando a surpresa dos indígenas brasílicos diante do fenômeno da escrita – através dela o homem branco conseguia comunicar-se no idioma dos índios, ainda sem tê-lo aprendido totalmente; através dela operavam forças proféticas, porque os brancos conseguiam se informar de coisas ocorridas à distância – Jean de Léry não cala sua altíssima valoração dessa habilidade: nós, europeus, devemos nos considerar abençoados, dirá ele, por termos recebido de Deus esse dom singular.¹¹⁵⁸

Sabemos que essa valoração da escrita nunca foi unânime. Frank Lestringant nos mostra como Claude Lévi-Strauss leu o fenômeno em chave oposta à de Léry. Bom calvinista e ministro da Palavra, convicto de que o próprio Deus se servira da escrita, mediada por agentes humanos, para se comunicar, o protestante francês reverenciava essa técnica, enquanto o antropólogo via nela um instrumento de perfídia e de exploração.¹¹⁵⁹

Tanto a perspectiva desiludida do antropólogo quanto o otimismo de seu conterrâneo calvinista se explicam em grande parte através dos contextos nos quais estiveram inseridos, separados por um hiato de quatrocentos anos. Com Léry estamos num momento que assistiu à conjugação de dois fatores especialíssimos: o enorme incremento da possibilidade da leitura a partir da imprensa, que determinou um grande barateamento e maior rapidez nos processos produtivos, juntamente com o senso imperioso de busca pela verdade colocado pelas transformações culturais e religiosas.

¹¹⁵⁸ LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*. Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Paris: Librairie Générale Française, 1994, p. 382.

¹¹⁵⁹ LESTRINGANT, Frank. “De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss: por uma arqueologia de *Tristes Trópicos*”. *Revista de Antropologia* 43 (2000): 81-103, esp. pp. 88-94. O trecho a seguir me parece resumir bem a comparação pretendida por Lestringant: “A esse elogio da escrita, invenção quase divina, em Léry, corresponde, em Lévi-Strauss, um verdadeiro processo, na famosa ‘lição de escrita’ de *Tristes Trópicos*. A lição que o antropólogo tira é a de que a escrita ‘parece favorecer a exploração dos homens, antes de iluminá-los’. Em consequência do subterfúgio empregado por um chefe esperto demais que, para fundamentar sua autoridade, imita o gesto de escrever e rabisca linhas sinuosas sobre o papel, ‘a escrita e a perfídia penetravam de mãos dadas’ entre os Nambikwara. (...) Entre a *História de uma viagem* e *Tristes Trópicos* haveria, assim, uma simples inversão da lição de escrita: os índios de Léry veem truque e ‘feitiçaria’ onde há verdade, os de Lévi-Strauss tomam por verdadeiro algo que é uma mentira evidente, um subterfúgio grosseiro, efeito de ‘perfidia’” (pp. 89, 93).

Não se tratava apenas da disponibilidade de uma nova mídia, capaz de ampliar o alcance do livro, mas também da convicção de ter o que comunicar por esses veículos. Difícil não crer no poder da escrita e não entendê-la, então, como oferta de redenção.

Em sua percepção das enormes complexidades ocultas por trás das práticas de escrita e de leitura, a atual filosofia hermenêutica compartilha algo do deslumbramento de Léry. Isso fica claro num parágrafo de Gadamer que me permitirei citar em extenso, por conta de sua relevância para esta discussão:

Não há nada que seja ao mesmo tempo tão estranho e tão estimulante para a compreensão como a escrita. Nem sequer o encontro com pessoas de língua estrangeira pode ser comparado com essa estranheza e estranhamento, pois a linguagem dos gestos e do tom de voz contém em si um momento de compreensibilidade imediata. A escrita, e a literatura enquanto dela participa, é a compreensibilidade do espírito alheada para o mais estranho. Não há nada que represente uma marca tão pura do espírito como a escrita, e nada está tão absolutamente vinculado ao espírito compreendedor, como ela. *Em seu deciframento e interpretação ocorre um milagre: a transformação de algo estranho e morto em um ser absolutamente familiar e coetâneo.* Nenhum outro gênero de tradição que nos venha do passado se parece a este. As relíquias de uma vida passada, restos de edificações, instrumentos, o conteúdo dos sepulcros sofreram a erosão dos vendavais do tempo que passaram por eles – a tradição escrita, entretanto, *desde o momento em que é decifrada e lida*, é de tal modo espírito puro que nos fala como se fosse atual. Por isso a capacidade de ler, a capacidade de ser entendido em escritos, é como uma arte secreta, como um feitiço que nos solta e nos ata. Nela o espaço e o tempo parecem suspensos. Quem sabe ler o que foi transmitido por escrito atesta e realiza a pura atualidade do passado.¹¹⁶⁰

O estranhamento do historiador diante dessa perspectiva é natural. A sensibilidade histórica resiste a ignorar a distância entre o tempo da escrita, com sua especificidade, sua ímpar conjugação de fatores, e os diferentes tempos em que se realiza a leitura. Mas tampouco Gadamer ignora essa distância, como o texto parece sugerir. Na sua maneira de ver, o passado nunca desaparece, uma vez que ele persiste na tradição dentro da qual nos movemos. O passado, efetivamente, não se compõe para Gadamer de uma série de fatos dos quais possamos tomar conhecimento conscientemente, mas de um fluxo que nos alcança através da tradição.¹¹⁶¹

¹¹⁶⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução. Petrópolis: Vozes, 2 vols., 1997, vol. I pp. 261-2 (os grifos são meus).

¹¹⁶¹ Para a idéia de “tradição”, ver em especial GADAMER, *Verdade e Método*, vol. I pp. 416-36.

A tradição, por sua vez, não é uma realidade que se coloca de forma objetiva, razão pela qual não podemos rejeitá-la pura e simplesmente, como pretendia a lógica da *Aufklärung*; mesmo os processos violentos de ruptura não impedem a continuidade da tradição. No processo de compreensão estamos conscientemente vinculados a ela (Gadamer chama a isso “pertença”) e, em função de uma relação assim tão próxima, não possuímos total clareza sobre o papel efetivo que a tradição desempenha para conosco. A tradição sobrevive aos contextos de ruptura pela partilha de preconceitos comuns.

Assim, a primeira de todas as condições hermenêuticas é a pré-compreensão que surge do ter de se haver com a coisa em questão. (...) Desse modo, o sentido da pertença, isto é, o momento da tradição no comportamento histórico-hermenêutico, realiza-se através da comunidade de preconceitos fundamentais e sustentadores.¹¹⁶²

Esses preconceitos, que têm sua fonte na tradição, não são necessariamente negativos:

O que [na tradição do *Aufklärung*], sob a idéia de uma autoconstrução absoluta da razão, se apresenta como um preconceito limitador, é parte integrante, na verdade, da própria realidade histórica. Se se quer fazer justiça ao modo de ser finito e histórico do homem, é necessário levar a cabo uma drástica reabilitação do conceito do preconceito e reconhecer que existem preconceitos legítimos.¹¹⁶³

No processo de compreensão o problema não reside nos preconceitos de forma geral, mas naqueles que são “ilegítimos” ou “arbitrários”, os que se furtam ao diálogo com a tradição. Os preconceitos legítimos são indispensáveis, porque os sentidos encontrados pelo intérprete sempre dependem, previamente, dos sentidos que esse intérprete traz consigo. A distinção entre preconceitos arbitrários e preconceitos legítimos é operada pelo intérprete, que deve questionar seus preconceitos diante da tradição.¹¹⁶⁴ A tradição nos arma, portanto, com essa “comunidade de preconceitos fundamentais e sustentadores” com os quais nos aproximamos de qualquer texto.

¹¹⁶² GADAMER, *Verdade e Método*, pp. 441-2.

¹¹⁶³ GADAMER, *Verdade e Método*, p. 416. Para a noção de “preconceito” ver pp. 400-48.

¹¹⁶⁴ “O encontro com a tradição tem justamente a finalidade de pôr à prova os preconceitos que movem o intérprete na compreensão de algo. O que ocorre no encontro entre tradição e intérprete é denominado por Gadamer como ‘destaque’ (*Abhebung*), ou seja, a colocação de algo em evidência. (...) É no destacar que o intérprete tem que distinguir os juízos que são originários, que se confirmam no texto interpretado, daqueles juízos que são precipitados ou determinados por expectativas de sentido que são arbitrárias. A compreensão pressupõe sempre uma avaliação contínua sobre os preconceitos”. WU, Roberto. “A

Os horizontes do hermeneuta e de seu texto não são horizontes fechados, visto que passado e tradição encontram-se pressupostos em toda interpretação. Longe do historicismo, que pretendia cancelar a situação do intérprete em nome de um impossível olhar objetivo sobre a obra (ou sobre o passado), para Gadamer a interpretação é, de fato, o encontro da obra com a situação de quem a interpreta, a fusão do horizonte do leitor com o horizonte do texto.¹¹⁶⁵

Em Gadamer, “fusão de horizontes” e “apropriação” são conceitos correlatos. O texto lido, cuja realidade o constitui num horizonte específico, é apropriado pelo leitor, ele também instalado num determinado horizonte. O resultado – a fusão de horizontes, a apropriação – é uma terceira realidade, visto que o processo de compreensão transforma a ambos. A compreensão não é o texto, nem é apenas o horizonte prévio do leitor (se efetivamente ele se aproximou do texto operando preconceitos originários e não ilegítimos), mas uma realidade distinta de ambos: é a compreensão *daquele* texto por *este* leitor.

O teste dos preconceitos é fundamental para garantir que na tentativa de interpretação se produza a necessária experiência de alteridade. A comunidade dos preconceitos pode nos levar a encontrarmos apenas a nós mesmos no texto; e a absoluta familiaridade não cria espaço para a interpretação.

A hermenêutica tem de partir do fato de que quem quer compreender está vinculado com a coisa em questão que se expressa na transmissão e que tem ou alcança uma determinada conexão com a tradição a partir da qual a transmissão fala. Por outro lado, a consciência hermenêutica sabe que não pode estar vinculada à coisa em questão, ao modo de uma unidade inquestionável e natural, como se dá na continuidade ininterrupta de uma tradição. Existe realmente uma polaridade entre familiaridade e estranheza, e nela se baseia a tarefa da hermenêutica (...). Também aqui se manifesta uma tensão. Ela se desenrola entre a estranheza e a familiaridade que a tradição ocupa junto a nós, entre a objetividade da distância, pensada historicamente, e a pertença a uma tradição. *E este entremeio (Zwischen) é o verdadeiro lugar da hermenêutica.*¹¹⁶⁶

No processo compreensivo temos, de acordo com Gadamer, três momentos fundamentais: os preconceitos, gerados pela tradição à qual pertencemos, são testados

experiência como recuperação do sentido da tradição em Benjamin e Gadamer”. *Anos 90* 19/20 (2004): 169-98, aqui p. 191.

¹¹⁶⁵ WU, “A experiência como recuperação do sentido da tradição em Benjamin e Gadamer”, p. 187.

¹¹⁶⁶ GADAMER, *Verdade e Método*, vol. I p. 442 (grifos do autor).

no encontro com o texto; se forem ilegítimos, darão origem a uma ilusão de compreensão, porque encontraremos no texto apenas o que transferimos para ele (o “círculo hermenêutico” torna-se apenas “círculo vicioso”). Caso sejam legítimos, permitirão que o texto não represente apenas familiaridade para o leitor; surge a alteridade como espaço de compreensão. Finalmente, dá-se a fusão de horizontes, a apropriação do texto a partir do horizonte do leitor: nasce a compreensão.

Embora trabalhando em outra chave e com pressupostos diferentes dos de Gadamer, Mikhail Bakhtin também percebeu a importância desse estranhamento, desse “ser outro” como elo fundamental no processo de compreensão. Para ele, a ideia recorrente de que a compreensão de uma cultura só é possível quando o intérprete alcança completo distanciamento da sua própria cultura é equívoca e unilateral; nesse caso, segundo Bakhtin, estaríamos diante de uma mera “duplicação”, não de compreensão autêntica. A possibilidade da compreensão efetiva repousa sobre o diálogo e este, por sua vez, subentende a alteridade. É no diálogo que o fechamento e a unilateralidade desses significados e culturas podem ser superados com vistas à autêntica compreensão.¹¹⁶⁷

Como se percebe, Gadamer tem em mente sobretudo a alteridade temporal, enquanto Bakhtin enfoca o distanciamento de ordem cultural. Tal diferença não é relevante para nossos propósitos. O que resulta de ambos os autores é a percepção de que a interpretação se dá sempre nesse contexto de alteridade, seja numa distância cronológica, seja numa distância culturalmente estabelecida.

Com sua noção de tradição, Gadamer nos permite pensar esse processo de alterização e de conseqüente interpretação não apenas em situações mediadas pelo distanciamento cronológico ou cultural, mas em representantes coetâneos de uma mesma cultura, o que é fundamental para nosso entendimento sobre a apropriação. A tradição fixa nessa determinada cultura os limites de compreensão; assim como recortes vazados numa folha de papel que é aplicada sobre uma paisagem, a tradição determina o que será possível enxergar desse cenário subjacente. O estranhamento provocado pela alteridade do texto é o elemento indispensável para que ocorra a apropriação; o leitor é

¹¹⁶⁷ BAKHTIN, Mikhail. *Speech Genres and Other Late Essays*. Tradução. Austin: University of Texas Press, 1986, pp. 6-7.

primeiramente chocado pelo que entende ser a alteridade do texto, e esse estranhamento provoca a leitura receptiva e a conseqüente apropriação.

Essa leitura, por sua vez, será *criativa*. Gadamer não defende a dissolução do leitor e do texto no que seria uma “confusão de horizontes”, como eventualmente se argumenta;¹¹⁶⁸ ao contrário, a *fusão* de horizontes é justamente o resultado criativo dessa aproximação estimulada pela mola do estranhamento. É na fusão de horizontes que o leitor realiza a produção do sentido específico do texto: esse sentido não é apenas o produzido pelo autor (esse personagem que, desde o momento da escrita, está oculto e apagado pelo texto que produziu),¹¹⁶⁹ nem apenas o depositado no texto pela pré-compreensão do intérprete; trata-se de uma fusão de ambos, na qual ambos continuam existindo, mas profundamente transformados.

O texto lido produz empatia: é nesse momento que o estranhamento inicial é superado e acontece a fabricação de sentido. O leitor encontrou nele elementos “familiares” (seus preconceitos oriundos da tradição comum), de permeio com elementos “novos” que constituem a alteridade do texto. Essa síntese entre familiaridade e estranhamento, entre identidade e alteridade, provoca no leitor o desejo de se apossar do objeto recém-descoberto – e que não é, lembremo-nos, o texto “em si”, mas o sentido produzido pela fusão de horizontes. Consuma-se, assim, a apropriação.

A apropriação determinará, a partir desse instante, os usos que o leitor fará do texto; usos, aliás, que poderão escapar às intencionalidades do autor, superando-as, uma vez que não possuem correspondência com a realidade vivencial do autor, mas com aquela do intérprete. Contudo, mesmo aqui não estamos diante de um “relativismo” epistemológico absoluto. Gadamer não nega o significado do texto, mas argumenta que ele não pode ficar restrito à situação original do autor e de seu público:

Cada época tem de entender um texto transmitido de uma maneira peculiar, pois o texto forma parte do todo da tradição, na qual cada época tem um interesse pautado na coisa e onde também ela procura compreender-se a si mesma. O verdadeiro sentido de um texto, tal como este se

¹¹⁶⁸ Assim Kevin Vanhoozer, que discute Gadamer no contexto da hermenêutica bíblica e a quem pertence a expressão “confusão de horizontes”. Ver especialmente VANHOOZER, Kevin. *Há um significado neste texto? – Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos*. Tradução. São Paulo: Vida Acadêmica, 2005, pp. 448-9 e 454-5.

¹¹⁶⁹ Para o apagamento do autor e de suas intenções, ver em especial RICOEUR, Paul. “Événement et sens”. In CASTELLI, Enrico (org.). *Révélation et histoire*. Paris: Aubier, 1971, pp. 15-34, esp. p. 19.

apresenta ao seu intérprete, não depende do aspecto puramente ocasional que representam o autor e seu público originário. Ou pelo menos não se esgota nisso. Pois esse sentido está sempre determinado também pela situação histórica do intérprete, e, por conseqüência, por todo processo objetivo histórico. (...) O sentido de um texto supera seu autor não ocasionalmente, mas sempre. Por isso a compreensão não é nunca um comportamento somente reprodutivo, mas é, por sua vez, sempre produtivo.¹¹⁷⁰

O texto, portanto, não somente tem significado, mas é também o *locus* de uma contínua produção de significado, a partir dos preconceitos legítimos do intérprete. Para Gadamer, os preconceitos ilegítimos, aqueles que impedem a compreensão, são também chamados de “mal-entendidos”:

Nada além do que essa distância de tempo torna possível resolver a verdadeira questão crítica da hermenêutica, ou seja, distinguir os *verdadeiros* preconceitos, sob os quais *compreendemos*, dos *falsos* preconceitos que produzem os *mal-entendidos*.¹¹⁷¹

Paul Ricoeur, por sua vez, entende a apropriação como “a contrapartida da autonomia semântica, que separou o texto do seu escritor. Apropriar-se é fazer ‘seu’ o que é ‘alheio’”.¹¹⁷² Essa dinâmica entre o que é “nosso” e o que é “estranho” determina o papel da *distância* no processo de compreensão: “A distância não é, pois, simplesmente um fato, um dado, o efetivo hiato espacial e temporal entre nós e o aparecimento de tal e tal obra de arte ou discurso. É um traço dialético, o princípio de uma luta entre a alteridade, que transforma toda a distância espacial e temporal em alienação cultural, e a ipseidade, pela qual toda a compreensão visa a extensão da autocompreensão. A distanciação (...) é a contrapartida dinâmica da nossa necessidade, do nosso interesse e esforço em superar a alienação cultural”.¹¹⁷³

Trata-se, em suma, da leitura como processo intensamente criativo que permite a produção de novos “mundos” de significado. A “luta” que Ricoeur vê no processo de leitura, assim, termina sempre com um resultado que privilegia o intérprete do texto; o que não significa, obviamente, nem a anulação completa do significado do texto, nem a completa imutabilidade do leitor. Para Ricoeur, é importante que na apropriação do texto, o último estágio do processo interpretativo, ocorra um “despojamento” do leitor,

¹¹⁷⁰ GADAMER, *Verdade e Método*, vol. I pp. 443-4.

¹¹⁷¹ GADAMER, *Verdade e Método*, vol. I p. 447 (grifos do autor).

¹¹⁷² RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Tradução. Lisboa: Edições 70, 1976, p. 54.

¹¹⁷³ RICOEUR, *Teoria da interpretação*, p. 55.

única maneira de evitar a circularidade do “Conhece-te a ti mesmo” socrático. “É o texto”, diz Ricoeur, “com o seu poder universal de desvelamento de um mundo, que fornece um *Si mesmo* ao ego”.¹¹⁷⁴ Essa declaração não representa a derrota do leitor nesse processo de luta, a submissão final a um sentido absoluto do texto. Em minha opinião, o “despojamento” é parte integrante do processo de leitura, não como atitude final de derrota diante do texto, mas como elemento que determina a aproximação e a apropriação do mesmo. A interpretação se dá no encontro entre o mundo descortinado pelo sentido do texto e o mundo que o leitor cria em seu esforço de compreensão. O novo mundo produzido pela leitura sempre carrega algo de ambos.

A reflexão de Gadamer deu forma filosófica a algumas percepções que já haviam sido vislumbradas no horizonte da pesquisa histórica recente. A falência do historicismo, com sua pretensa objetividade; a impossibilidade de neutralizar-se completamente para uma aproximação do passado; conseqüentemente, o papel do presente na formulação dos problemas que originam a investigação histórica, são alguns dos aspectos nos quais o trabalho historiográfico e a filosofia hermenêutica parecem comungar. Mas também há senões que a análise gadameriana desperta no historiador. A par do mérito, inquestionável, de sua percepção acurada da tradição como presença que não pode ser negligenciada – e ao longo das últimas décadas, em especial, a historiografia testemunhou a validade dessa percepção ao reconhecer as continuidades como elemento importante na investigação histórica –, há, todavia, em Gadamer uma tendência ao imobilismo que é fundamentalmente a-histórica. Como ocorre na música, onde os intervalos de silêncio desempenham um papel indispensável, mas onde o silêncio absoluto destruiria a própria realidade musical, também na história as permanências só podem ser captadas em relação dialética com as rupturas. No afã de ressaltar o caráter ilusório do conceito ilustrado de ruptura pela indicação da persistência da tradição, Gadamer perde de vista a possibilidade do novo, da emergência de novas apreensões e conceitos que, ao fim e ao cabo, se constituirão na própria matéria das futuras tradições. O mar é agitado na superfície e lento nas suas correntes subterrâneas, ensinava-nos uma antiga metáfora; mas mesmo lá no fundo existem correntes. A consciência histórica rejeita a imobilidade.

¹¹⁷⁴ RICOEUR, *Teoria da interpretação*, p. 106.

Não se trata, aqui, da adoção de uma abordagem filosófica como suporte teórico para a investigação histórica; enquanto armação intelectual teorias são úteis e eventualmente necessárias, mas devem ser mantidas sempre sob custódia a fim de que não se apossem do historiador. No caso das percepções de Gadamer, o que me interessa mais diretamente é destacar a pertinência da mecânica apropriativa delineada por ele, não como molde rígido a ser imposto a todas as realidades, mas como sugestão importante de compreensão.

Décadas atrás, o trabalho dos historiadores nesse campo que seria denominado, posteriormente, de “história cultural” era por demais teleguiado pela noção, bastante insuficiente, de “influência”. Oriunda dos estudos literários, onde tinha a função de identificar os aportes de determinados autores sobre outros, e daí expandida para as artes e o pensamento em geral, essa noção pecava por ser demasiadamente mecânica. Peter Burke nos lembra que, em última análise, o conceito de influência é de matriz astrológica, o que dá conta do elemento necessariamente passivo de que ele se reveste: distingue-se logo o elemento ativo, influenciador, e o passivo, aquele que sofre a influência.¹¹⁷⁵ Contra essa passividade, Burke frisa o caráter ativo e transformador presente no ato da *recepção* pelo qual a tradição é ressignificada e, nessa reinterpretação, sobrevive, tornando-se relevante em novos contextos.¹¹⁷⁶

O que o historiador, e especialmente o historiador interessado na fortuna do humanismo erasmiano, pode, tomadas todas as cautelas, derivar desses aportes teóricos? Entender os caminhos desse humanismo no difícil século XVI requer, primeiramente, que nossa atenção seja atraída para a realidade da escrita. Foi como *texto* que Erasmo tocou prioritariamente sua época: independente de sua forma, independente de ter sido composto para publicação ou não, uma vez veiculado, o texto erasmiano tornou-se o principal protagonista. As não poucas tentativas de Erasmo, especialmente nos últimos anos, no sentido de defender seus escritos anteriores ou mesmo de esclarecê-los (procurando, obviamente, indicar as direções nas quais estariam sendo lidos indevidamente; mas em que medida o “esclarecimento” não era, ele próprio, um *novo*

¹¹⁷⁵ BURKE, Peter. *As fortunas d'O Cortesão: a recepção europeia a O Cortesão de Castiglione*. Tradução. São Paulo: Editora Unesp, 1997, esp. pp. 14-5.

¹¹⁷⁶ Para a paternidade do conceito de “recepção”, também originado nos estudos literários, ver JAUSS, Hans Robert. *Pour une esthétique de la réception*. Tradução. Paris: Gallimard, 1991. Indicações importantes em HOLUB, Robert C. *Reception Theory: A Critical Introduction*. London: Methuen & Co., 1984.

texto?) apenas reforçam essa autonomia do escrito, que ganha vida própria; que interage, a partir dessa autonomia, com outros textos; e que, curiosamente, pode trazer o risco da destruição, não somente para si (decorrerão ainda algumas décadas até que a totalidade dos escritos erasmianos seja encerrada no *Index*) mas, principalmente, para aquele autor que o originou, “apagando-se” em seguida.¹¹⁷⁷

Foi como texto lido, portanto, que Erasmo exerceu seu papel mais determinante. Isso faz com que a atenção do historiador derive, obviamente, para seus leitores. Pouco interessará, aliás, o que Erasmo quis dizer através de seus escritos; relevantes serão as leituras feitas dele e será principalmente através dessas leituras que seu nome se divulgará. Ora, faz toda a diferença saber que esses leitores não foram meros transmissores das ideias de Erasmo, mas foram receptores ativos delas. No mais das vezes, essas recepções não se deram de forma isolada. Ainda que o exercício da leitura seja primordialmente individual, e ainda que a modernidade tenha nos legado definitivamente essa dinâmica da leitura interior, silenciosa, mesmo o leitor individual encontra-se inserido numa comunidade. Ele não apenas faz parte da tradição, como quer Gadamer, a partir da qual recebe suas principais chaves de leitura, aqueles preconceitos originários; ele também faz parte dessa tradição coletivamente, como realidade social, ou seja, encontra-se inserido numa “comunidade interpretativa” que amplifica significativamente o poder desses preconceitos como grades de leitura.¹¹⁷⁸

Esses preconceitos, não é preciso adotar a filosofia hermenêutica para reconhecer-lhes a existência, nem para admitir que são efetivamente “chaves” de leitura. O mesmo *Enchiridion militis christiani*, esse que talvez tenha sido o mais divulgado dos textos erasmianos ao longo do século XVI, não foi lido da mesma forma por um zwingliano e por um jesuíta. O zwingliano encontrou nele seus pressupostos originários e viu ali a defesa de um cristianismo interiorizado contra a multiplicação de cerimônias meramente exteriores; aspectos mais controversos, como as referências aos exageros na veneração dos santos, foram tomados por esse valor de polêmica e de denúncia. Mas talvez esse leitor tenha passado ao largo da valorização de aspectos da tradição, presentes no texto, como a aceitação implícita da importância dos sacramentos e a dialética erasmiana de

¹¹⁷⁷ Para uma apreciação sintética dessas tentativas de defesa por parte de Erasmo em seus últimos anos, ver TRACY, James D. *Erasmus of the Low Countries*. Berkeley: University of California Press, 1996, esp. Parte III (pp. 127-203).

¹¹⁷⁸ Para o conceito de “comunidade interpretativa”, ver BURKE, *As fortunas d'O Cortesão*, p. 14.

interioridade/exterioridade que governava sua atitude diante das cerimônias. O jesuíta enxergou mais prontamente estes aspectos de permanência, mas poderia ter escutado com reservas essa prioridade do interior como dinamizador do exterior. Dependendo do momento da leitura o alerta quanto aos exageros na devoção aos santos foi acolhido com um sorriso ou cuidadosamente assinalado como trecho que não deveria ser lido.¹¹⁷⁹

Mas as chaves são, também, “grades”, por conta de seu caráter condicionante, colocando em destaque alguns aspectos e, simultaneamente, ocultando outros. As mesmas chaves que abrem portas na leitura só fazem isso mediante o fechamento de outras tantas. Toda leitura subentende uma limitação; toda criação de sentido subentende também o cancelamento de outros sentidos possíveis.

Os leitores quinhentistas de Erasmo leram-no a partir dessa lógica apropriativa que, em termos teóricos, foi descrita pela filosofia hermenêutica e pela teoria da recepção. Reconhecer isto significa não procurar por absorções mecânicas, que pressupõem a possibilidade de meras transferências de conteúdo, como se o ato singular da leitura já não representasse uma transformação apropriativa. Significa, também, não se espantar com a localização de leituras do humanismo erasmiano em contextos inesperados, e isso sem a necessidade de supor em toda parte a famosa “dissimulação”. Muito mais do que dissimular a aceitação de ênfases desse humanismo, algumas comunidades interpretativas apropriaram-se de tal modo delas que esqueceram a referência originária e se surpreenderiam de ser relacionadas por alguém a esse ideário. Em certas situações a assimilação se deu por contraste: é o próprio adversário do humanismo erasmiano que podemos surpreender, enredado na teia da familiaridade e do estranhamento.

Tais perspectivas ampliam significativamente as possibilidades de investigação. No entanto, trata-se de terreno bastante movediço. O grande perigo envolvido na tentativa de identificar “apropriações” é o risco de encontrá-las onde elas nunca estiveram; confundir o semelhante com o idêntico, ou atribuir referências de um

¹¹⁷⁹ ERASMO, *Enchiridion militis christiani*. Coloniae: Apud Haeredes Arnoldi Birckmanni, 1563. O exemplar dessa edição tardia do *Enchiridion*, de que me servi ao longo da pesquisa, apresenta riscos deliberados que assinalam as pp. H², H^{2v} e H³, onde Erasmo identifica abusos na veneração dos santos, como impróprias para leitura. O volume pertenceu ao colégio jesuíta de Neuburg (Baviera) desde o ano de sua publicação.

ambiente comum, disseminadas nas obras de um período, a uma determinada expressão desse ambiente.

Na sequência deste capítulo, pretendo ilustrar essas duas possibilidades através de um par de casos concretos. No primeiro, creio que seremos colocados diante de uma leitura apropriativa do humanismo erasmiano – feita, inclusive, com grande medida de criatividade a partir do contexto específico desse leitor, aquele da constituição do Império ultramarino português. No segundo, depararemos com temáticas que facilmente poderiam ser atribuídas ao ideário básico do humanismo erasmiano e que, não obstante, apontam para direção bastante diversa.

6.2 Apropriações: a leitura goesiana do humanismo erasmiano

6.2.1 O autor e sua obra: *Góis e Fides, Religio Moresque Aethiopum* (1540)

A trajetória humanística de Damião de Góis (1502-1574) funciona como síntese exemplar dos elementos que mais bem caracterizaram o humanismo quinhentista português. Fidalgo, criado na corte do rei D. Manuel, amigo de D. João III, secretário da feitoria portuguesa de Antuérpia na década de 1520 (tendo se tornado grande especialista em assuntos financeiros), latinista esforçado, admirador e discípulo de Erasmo de Rotterdam (com quem ficou hospedado por alguns meses), intelectual cosmopolita, interlocutor de católicos e protestantes, Góis compôs obras literárias dentro do amplo leque de interesses que caracterizava o saber renascentista. Escreveu encômios ao avanço ultramarino português, interessou-se por povos tão geográfica e culturalmente díspares quanto os lapões e os etíopes, dedicou-se ao trabalho sumamente difícil de cronista real e, finalmente, foi julgado e condenado pela Inquisição portuguesa à reclusão perpétua no mosteiro da Batalha.¹¹⁸⁰ Em certo sentido, uma trajetória

¹¹⁸⁰ MARCOCCI, Giuseppe. “Gli umanisti italiani e l’impero portoghese: Una interpretazione della *Fides, Religio, Moresque Aethiopum* di Damião de Góis”. *Rinascimento* XLV (2005): 307-66; PAIVA, José Pedro. “‘Católico sou e não luterano’: O processo de Damião de Góis na Inquisição (1571-1572)”. In SERRÃO, José Vicente (coord.). *Damião de Góis. Um humanista na Torre do Tombo*. Lisboa: IAN/TT, 2002, pp. 20-42; HIRSCH, Elisabeth Feist. *Damião de Góis*. Tradução. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª. edição, 2002; BATAILLON, Marcel. “Le cosmopolitisme de Damião de Góis”. In _____. *Études sur le Portugal au temps de l’humanisme*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1952, pp. 149-96. Bataillon, que não se rende a elogios fáceis acerca de Góis, afirma sobre ele: “S’il ne fut pas un grand homme, il fut sans nul doute un de ces hommes qui expriment dans sa complexité la vie

emblemática que evoca com excepcional clareza a mudança de ares experimentada pelo humanismo português entre 1530 e 1570: da fértil expectativa e livre curiosidade intelectual que marcaram as décadas anteriores ao Concílio de Trento ao ambiente mais soturno e obcecado com a ortodoxia que assinalou os anos imediatamente anteriores ao desastre português em Alcácer-Quibir.

As relações de Góis com o humanismo erasmiano são sobejamente conhecidas e estão, inclusive, na raiz da própria condenação de Góis pela Inquisição portuguesa.¹¹⁸¹ Não se questiona, portanto, que as concepções erasmianas encontrem-se, de forma bastante marcada, na produção humanística de Góis. O que me interessa em especial é a apropriação específica que Góis fez desse humanismo, dando a ele um caráter especial e condicionado pelas dinâmicas do Império ultramarino português.

Fides, Religio Moresque Aethiopum, publicado pela primeira vez em Louvain no ano de 1540, é no meu entender uma síntese esplêndida desses elementos que pretendo destacar. O texto constituiu-se, como se sabe, numa defesa da inclusão do cristianismo etíope no seio da catolicidade latina. No ano seguinte foi editado em Paris e alguns anos depois recebeu outra edição louvainiense (1544). Curiosamente, a obra foi censurada pela Inquisição portuguesa, apesar de ter recebido a aprovação da vetusta Universidade de Louvain. Meu trabalho foi conduzido a partir da edição parisiense (de 1541), em confronto com a segunda edição feita em Louvain.¹¹⁸²

Descontados os materiais lendários, a Igreja etíope remonta aproximadamente ao quarto século da nossa era, tendo se constituído numa expressão não-calcedoniana da fé

d'une époque". *Op. cit.* p. 195. Para o processo inquisitorial de Góis, ver HENRIQUES, Guilherme João Carlos (org.). *Inéditos Goesianos*. Arruda dos Vinhos: Arruda Editora, 2002 (edição fac-similar da edição de 1896/1898 em dois volumes).

¹¹⁸¹ MARGOLIN, Jean-Claude. "Damião de Góis et Erasme de Rotterdam". In Vv.AA. *Damião de Góis, humaniste européen*. Paris: Jean Touzot Librairie, 1982, pp. 19-54.

¹¹⁸² Infelizmente não tive acesso ao texto da *editio princeps* de 1540. Até recentemente havia apenas uma tradução dessa obra para o português, feita pelo professor Dias de Carvalho e bastante deficiente (ver "A Fé, a Religião e os Costumes da Etiópia". Tradução de Dias de Carvalho do original latino *Fides, Religio Moresque Aethiopum*. In GÓIS, Damião de. *Opúsculos Históricos*. Tradução. Porto: Livraria Civilização, 1945, pp. 123-201); em 2008 nova tradução foi realizada no escopo da pesquisa de doutoramento de Maria da Conceição Silveira de Almeida na UFRJ (ver ALMEIDA, Maria da Conceição Silveira de. *Damião de Góis e seu amigo Zaga-Zabo: Heterogeneidade enunciativa na Fides, Religio Moresque Aethiopum*. Tese de Doutorado em Letras Clássicas. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008, pp. 201-48). Como no restante desta tese, também neste capítulo optei por realizar minha própria tradução dos textos latinos, sempre que estes se encontravam disponíveis.

cristã: à semelhança da Igreja alexandrina e de outras igrejas orientais de rito não-bizantino, a Igreja etíope não aderiu a determinadas convicções cristológicas definidas no Concílio de Calcedônia em 451.¹¹⁸³ Essa Igreja encontrava-se ligada ao patriarcado cristão de Alexandria, responsável pela nomeação de seu *abuna* ou patriarca. O interesse da cristandade latina pelo reino cristão da Etiópia era antigo e fora pouco a pouco despido da aura mística que o caracterizara no período medieval (quando a famosa *Epistola presbiteri Johannis* popularizou a noção da existência de um “reino cristão” rodeado por nações infiéis; um reino, aliás, cuja localização geográfica era altamente móvel, situado no imaginário medieval ora na Ásia, ora no nordeste do continente africano).¹¹⁸⁴ Em seu avanço para o oriente, Portugal interessou-se pela possibilidade de uma aliança de natureza militar com esse reino, cuja localização já fora identificada de maneira empírica na Abissínia ou Alta Etiópia. Os primeiros contatos entre portugueses e etíopes deram, efetivamente, origem aos documentos que permitiram a redação do texto de Góis.

O texto de *Fides* pode ser dividido em sete partes. Como fio condutor da obra, temos uma carta de Damião de Góis ao papa Paulo III (*Ep I*); essa carta procura tanto apresentar a reivindicação principal do texto – a inclusão do cristianismo etíope, assinalado por uma curiosa diversidade religiosa, no seio da Igreja romana – quanto introduzir os outros documentos coligidos por Góis. O uso dessa carta como fio condutor permite a Góis abrir espaços, entre a transcrição de um ou outro desses documentos, para se dirigir novamente ao pontífice. Os demais documentos, que se constituem nas outras partes de *Fides*, são: uma carta de Helena, regente e avó do futuro imperador etíope Davi, ao rei português D. Manuel, de 1509, traduzida por Damião de Góis (*Ep II*); duas cartas do imperador Davi, uma delas ao rei D. Manuel (1521, *Ep III*) e outra ao rei D. João III (1524, *Ep IV*), ambas traduzidas pelo humanista Paolo Giovio; duas cartas do imperador Davi ao papa Clemente VII, ambas de 1524 (*Ep V* e *VI*), também traduzidas por Paolo Giovio; e finalmente um longo relato elaborado por Zaga-Zabo, bispo etíope enviado à corte de D. João III, onde se tecem comentários sobre a fé, a religião e os costumes dos etíopes. Essa última parte, composta em português

¹¹⁸³ ROGERS, F. M. *The Quest for Eastern Christians: Travels and Rumour in the Age of Discovery*. Minneapolis: Minnesota Archive Editions, 1962, esp. pp. 91-159.

¹¹⁸⁴ FRANCO JR., Hilário. “O conceito de tempo da *Epístola de Preste João*”. In _____. *Os três dedos de Adão: Ensaio de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 2010, pp. 131-54 (com ampla bibliografia).

rudimentar pelo bispo, que passou mais de sete anos na corte portuguesa, e vertida para o latim por Damião de Góis, vai datada no texto como concluída em Lisboa a 24 de abril de 1534.¹¹⁸⁵

Essa estrutura revela uma obra compósita e de difícil classificação. Diferentemente de outras obras de Góis, que poderiam ser mais bem encaixadas em determinados gêneros literários renascentistas (como é o caso da *Deploratio Lappianae gentis* ou “Lamento dos povos da Lapônia”, onde Góis se serve de um gênero literário clássico para descrever a situação dos lapões), *Fides* permanece um discurso no qual o autor se oculta por trás de outros enunciadores. Esse fato, pretensamente objetivo, forneceu ao texto uma dimensão de investigação empírica que permitiu sua classificação entre os escritos “históricos” de Góis; era por essa característica, principalmente, que as obras goesianas eram valorizadas no século XVI. De acordo com um epigrama atribuído a Arias Montano, seria através de Damião de Góis que “Aethiopum accepit nomen ab Historia” (“os etíopes receberam nome na História”), numa referência clara a *Fides*.¹¹⁸⁶ No entanto, não podemos nos deixar iludir por essa classificação, nem ignorar a presença de elementos retóricos que, obviamente, comprometem a objetividade desse discurso.

Numa tese de doutoramento em Letras Clássicas defendida recentemente na Universidade Federal do Rio de Janeiro, Maria da Conceição Silveira de Almeida analisa a “heterogeneidade enunciativa” presente nessa obra de Góis.¹¹⁸⁷ Os pressupostos teóricos da tese de Almeida encontram-se na análise discursiva, especialmente nas formulações de Dominique Mangueneau, e na noção de “polifonia” elaborada por Mikhail Bakhtin. Partindo do conceito de “heterogeneidade discursiva”, ou seja, de uma tentativa de localizar, no interior de determinado discurso, as relações que esse discurso mantém com elementos exteriores a ele, Almeida procurou mapear as diferentes “vozes” identificáveis na *Fides*, determinando a natureza de cada uma dessas enunciações (intertextualidade, discursos relatados diretos ou indiretos, presença de

¹¹⁸⁵ “Vlyssipone, vigesimo quarto Aprilis, Anno salutis nostrae millesimo, quingentesimo, trigesimoquarto.” GÓIS, Damião de. *Fides, Religio Moresque Aethiopum*. Paris: Christianum Wechlum, 1541, p. 93.

¹¹⁸⁶ BATAILLON, “Le cosmopolitisme de Damião de Góis”, p. 183.

¹¹⁸⁷ ALMEIDA, *Damião de Góis e seu amigo Zaga-Zabo: Heterogeneidade enunciativa na Fides, Religio Moresque Aethiopum*, esp. pp. 249-95.

“locutores superlativos” que falam com voz absoluta – em geral através do discurso religioso).

Para nossos objetivos, que são eminentemente de natureza histórica e não de análise discursiva, interessa esse reconhecimento de uma polifonia de vozes presente no texto enquanto indicador da complexidade estrutural dessa obra. A análise do discurso tende, eventualmente, a conceder demasiada autonomia a essas vozes incorporadas ao texto, minimizando o papel de articulação desempenhado pelo autor. Obviamente, não podemos em sã consciência endossar perspectivas ingênuas de autoria; mas a noção de “apagamento” do autor não deve nos levar tão longe a ponto de ignorarmos que, no limite, todo texto tem um autor e esse autor tem intenções específicas: não se trata de escrita “automática”. Que o autor se apaga na obra escrita e, uma vez concluída, a obra torna-se ponto de partida para a interpretação, é lugar-comum na filosofia hermenêutica que não pretendo discutir; nossa análise, contudo, preocupa-se em entender Góis como polo receptivo de determinados ideários, cujas leituras ele passou a veicular através de seu texto.

Já Marcel Bataillon perguntava, décadas atrás, a respeito de uma das afirmações do bispo Zaga-Zabo: “Est-ce l’évêque éthiopien, est-ce son traducteur l’érasmiste Damião de Góis qui écrit ces paroles de tolérance?”¹¹⁸⁸ Essa questão permanece relevante. Não se trata tanto, no meu entender, de uma interferência fraudulenta de Góis, no sentido de colocar suas próprias palavras na boca dos enunciadores que reproduz, mas de um trabalho cuidadoso de justaposições, de esclarecimentos e de verdadeiras paráfrases nas quais transparecem as preocupações do humanista português e suas ênfases distintivas.

Não se pode negar que a reunião da cristandade abalada pelo cisma luterano, reunião essa pensada numa chave eminentemente erasmiana, tenha sido um dos grandes ideais de Góis. Disso prestam testemunho suas obras, suas viagens, seus múltiplos contatos com católicos e protestantes (tendo privado com cardeais adeptos de uma reforma em sentido evangélico, como Sadoletto, e com protestantes, como Lutero e Melanchthon em Wittenberg e Farel em Genebra) e mesmo as declarações encontradas em seu processo inquisitorial. Seus vínculos com o humanismo erasmiano, em especial,

¹¹⁸⁸ BATAILLON, “Le cosmopolitisme de Damião de Góis”, p. 188.

são cristalinos e se encontram entre os elementos decisivos para sua condenação. Em conformidade com nossa problemática central, interessa-me especialmente compreender as apropriações que Góis fez desse ideário e quais as realidades sociais que mediarão e condicionaram essas leituras apropriativas.

6.2.2 *Legitimação da autoridade no escrito de Góis*

O relato de Zaga-Zabo, que forma a parte mais substancial de *Fides*, é introduzido por Góis, que oferece algumas explicações preliminares.¹¹⁸⁹ Em primeiro lugar, as traduções das cartas do imperador Davi feitas por Paolo Giovio mereciam reparos em vários locais. Góis não se dedicou a esses reparos, “salvo poucas coisas que, do idioma árabe ou abissínio foram totalmente mal interpretadas na língua portuguesa, mudando-lhes o sentido”.¹¹⁹⁰ Com essa declaração, Góis engenhosamente questiona a autoridade da própria tradução de Giovio (com quem tinha uma declarada rivalidade): ao traduzir as cartas para o latim a partir da versão portuguesa, e desconhecendo os idiomas originais, Giovio não podia se dar conta de alguns equívocos. É a figura de Zaga-Zabo, “venerável pelo talento e dignidade episcopal, bem como pela fé, instrução e domínio admirável das linguas caldaica e árabe” que, no dizer de Góis, surge como elemento fundamental para garantir a autoridade do texto que ele está em vias de apresentar.¹¹⁹¹

Estimulado por Zaga-Zabo, Góis afirma ter corrigido várias passagens no relato feito originalmente por Mateus, armênio enviado como embaixador em 1509 pela regente Helena da Etiópia ao rei D. Manuel: “e a conselho dele corriji várias partes onde o sentido não era plenamente fiel ou a intenção não fora captada, o que ele

¹¹⁸⁹ GÓIS, *Fides*, pp. 50-2.

¹¹⁹⁰ “...praeter pauca, quae ex Arabico & Abesynico idiomate, in Lusitanicum sermonem, omnino male interpretata, mutato epistolarum ordine, fuerunt.” GÓIS, *Fides*, p. 50. A respeito de Giovio, ver CHABOD, Federico. “Paolo Giovio”. In _____. *Escritos sobre el Renacimiento*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1ª. edição, 1990 (edição original, 1967), pp. 205-27; informações importantes também em MARQUES, Luiz. “Introdução”. In VASARI, Giorgio. *Vida de Michelangelo Buonarroti*. Tradução, Introdução e Comentários de Luiz Marques. Campinas: Editora da Unicamp, 2011, pp. 21-71, esp. pp. 41-56.

¹¹⁹¹ “...viri & Episcopali dignitate venerabilis, & fide, doctrina, ac eloquentia Chaldaicae & Arabicae linguae admirabilis.” GÓIS, *Fides*, p. 51.

afirmava ter acontecido não poucas vezes tanto a mim quanto a Giovio”.¹¹⁹² Em seu relato, o próprio Zaga-Zabo desautoriza diretamente o emissário anterior, Mateus: “Pois Mateus, como era armênio, não poderia conhecer claramente as nossas coisas, sobretudo as que dizem respeito à fé”.¹¹⁹³

Mas há um problema com relação a esse intérprete autorizado, Zaga-Zabo, a quem Góis pede que redija uma súmula contendo as principais convicções dos etíopes em matéria de fé e costumes: ele se expressa num português truncado, cuja sintaxe, entremeada de elementos etíopes e caldaicos, resulta incompreensível para a maioria. Numa passagem capital, Góis escreve:

Reproduzi seu relato com toda a fidelidade em língua latina, como se pode ver do que segue. De fato, dei início imediatamente à tarefa com a consciência de não ignorar que se essas linhas desaparecessem de minhas mãos, por nenhum dos mortais seriam um dia dadas à luz, visto estarem tão adaptadas à frase caldaica e etíope que mal seriam compreendidas por outro que não eu, que pela muita familiaridade com o embaixador etíope já podia entender tanto sua fala quanto seus escritos.¹¹⁹⁴

Góis defende, assim, uma dupla autoridade para seu texto. Diferentemente do relato de Mateus, armênio e, portanto, conhecedor imperfeito dos costumes etíopes, o escrito de Zaga-Zabo é de uma testemunha abalizada que conhece profundamente os costumes de seu próprio povo; a frase de Zaga-Zabo, por outro lado, somente poderia ser interpretada de forma adequada por Góis, visto ter este adquirido, pela amizade com o autor, conhecimento aprofundado de sua maneira de se expressar. Góis é, portanto, o intérprete autorizado de um autor que possui autoridade pessoal para escrever.

Não apenas esse tipo de comprovação era de grande importância no contexto de valorização histórico-filológica do Renascimento; é óbvio que isso acresceu ao texto de Góis um enorme peso, ao mesmo tempo em que deixou o humanista livre para traduzir

¹¹⁹² “multaque ex illius admonitu castigavi, vbi interpretatio non plene rei fidem, aut indolem assecuta erat, quod tum mihi, tum Iouio non raro accidisce affirmabat.” GÓIS, *Fides*, p. 51.

¹¹⁹³ “Matthaeus enim quoniam Armenius erat, non poterat res nostras perspicue scire, praesertim eas, quae ad fidem spectabant.” GÓIS, *Fides*, p. 89.

¹¹⁹⁴ “...sententiam summa fide in Latinam linguam refundi, vt ex sequentibus patebit. Id vero conscientia vrgente eo ardentius aggressus sum, quod non ignorarem, si haec apud me perijssent, a nemine mortalium vnquam in lucem proditura fuissent. Inde quod sic digesta & composita ad phrasim Chaldaicam & Aethiopicam essent, vt vix a quopiam intelligi potuissent, nisi a me, qui ea omnia tan ex ore, quam ex scriptis ipsius Aethiopici Oratoris, per multam familiaritatem consequi iam poteram” (GÓIS, *Fides*, pp. 51-2).

a fé etíope em moldes de pensamento que, como veremos, serão muito familiares a determinados ideários ocidentais.

6.2.3 *O problema central: a falta de unidade entre os cristãos*

A tônica principal, tanto das cartas da regente Helena e do imperador Davi quanto do relato de Zaga-Zabo, relaciona-se ao problema da falta de unidade entre os cristãos. Essa questão aparece colocada pelo próprio Góis na carta que dirige ao papa Paulo III, logo na abertura do texto:

Não há nada em que devamos nos empenhar com mais ardor (...) do que fazer com que todo o mundo seja conduzido à fé de Cristo e orientado a estar sob uma única ordem e modo de viver. O cuidado disso cabe antes de qualquer outro a ti, Sumo Pontífice Paulo, que como primeiro bispo e representante de Cristo presides sua Igreja universal.¹¹⁹⁵

Esse propósito, no entanto, é obstaculizado pelas “calamidades através das quais o mundo diariamente é oprimido”¹¹⁹⁶ e que caracterizam a época como “tempos infelizes”. No entanto, justamente esses tempos infelizes se prestam a oferecer ao pontífice grande oportunidade para remediar tais males.¹¹⁹⁷ Para Góis, esse remédio é o retorno à catolicidade: é preciso que o mundo creia em Cristo e obedeça tão somente ao pontífice, na qualidade de sucessor de Pedro, em todas as coisas que dizem respeito à salvação das almas.¹¹⁹⁸

Esse intróito de grande dimensão retórica destaca o papel do papa como promotor e garante da unidade, bem como procura estabelecer de forma inequívoca seu primado. A ressalva inserida por Góis (“in omnibus quae salutem animarum spectant”, “em todas as coisas que dizem respeito à salvação das almas”) não é novidade; já vimos como a

¹¹⁹⁵ “Nulla est res, in qua vberius niti debeamus, quam vt totus terrae orbis (...) ad Christi fidem alliciatur, allectusque vt sub vnum ordinem, & viuendi ritum redigatur. Cuius rei cura, tibi Paule Pontifex Maxime, qui vt primus Episcopus, & Christi vicarius, eius vniuersali Ecclesiae praesides, caeteris nobis omnibus, magis debetur.” GÓIS, *Fides*, p. 3.

¹¹⁹⁶ “...calamitatibus, quibus quotidie opprimitur...” GÓIS, *Fides*, p. 3.

¹¹⁹⁷ “...tempora, licet alioquin infelicia, magnas tibi occasiones nunc praestant, infelicia, inquam, ob eas calamitates, quas in Europa medenda habes” (“A qual, para a conseguires, os tempos, todavia infelizes, apresentam a ti grandes ocasiões; infelizes, quer dizer, pelas calamidades que na Europa tens a remediar.” GÓIS, *Fides*, p. 4).

¹¹⁹⁸ “vt vni soli Christo totus mundus pareat, ac credat; cum vero crediderit, vt tibi, monitisque; tuis veluti Petri successor, in omnibus quae ad salutem animarum spectant, obediat.” GÓIS, *Fides*, p. 3.

estrutura dual da *respublica christiana* tratava essa questão, entendendo que o papel principal dos prelados relacionava-se primariamente às questões da fé e não se estendia sobre todo e qualquer assunto (mesmo as intervenções do papa em matéria secular só eram possível *ratione peccati*). Ao mesmo tempo, essa ressalva encaixa-se perfeitamente na perspectiva erasmiana, para a qual a *respublica* dependia do delicado equilíbrio entre esses elementos.¹¹⁹⁹ As afirmações de Góis, de fato, são erasmianas, na medida em que, como já pudemos observar, Erasmo encarecia a necessidade de evangelização do mundo e concedia ao pontífice um importante papel na estrutura da *respublica*. Mas no texto elas preparam o terreno para afirmações menos palatáveis que virão a seguir.

Os etíopes são oferecidos por Góis como uma espécie de chamado à unidade, dirigido a todos os cristãos:

Eis aí os etíopes, povo grande e ávido de Cristo, cujo santíssimo imperador, desejando a amizade dos cristãos europeus, a ti e aos invencíveis Reis Lusitanos enviou legados, pelos quais, como se nota em suas cartas, não apenas deseja a amizade e o amor cristão dos príncipes europeus mas também muito piedosamente (por saber que vivem perpetuamente em acerbias discórdias) os exorta à concórdia cristã.¹²⁰⁰

Esse *leitmotiv* – a falta de unidade entre os cristãos europeus – retorna várias vezes no texto; quando Góis transfere a palavra aos etíopes (pela transcrição das cartas ou do relato de Zaga-Zabo) ele inclusive se intensifica. Na carta que encaminhava o legado Mateus ao rei D. Manuel (datada de 1509), a regente Helena faz menção ao

¹¹⁹⁹ Ver acima, pp. 216-32. Como tentei demonstrar nessa seção (pp. 190-248), a predominância do elemento religioso na consciência da *respublica christiana* funcionou sem desembocar no monismo (ou seja, na concentração dos papéis secular e religioso nas mesmas mãos, com a obliteração das estruturas correspondentes). Em outras palavras, ainda quando a mesma pessoa exercia funções judiciais e canônicas, as atribuições eram distintas e entendia-se que se tratava de justiça diferentes e de estruturas diferentes. Nenhum índice de “modernidade”, portanto, pode ser encontrado na separação sugerida por Góis (o papa como respondendo apenas pelas questões relativas à salvação da alma).

¹²⁰⁰ “Adsunt hic Aethiopes, gens magna & Christi audissima, cuius sanctissimus Imperator amicitiam Europaeorum Christianorum cupies, ad te & ad inuictissimos Reges Lusitaniae, legatos missit, per quos, vt ex eius epistolis apparet, non tantum sibi Christianam amicitiam, & charitatem cupit a principibus Europaeis impertiri, verum etiam eosdem (quos assidue in acerbissimis discordijs nouit versari) ad Christianam concordiam pietissime adhortatur.” GÓIS, *Fides*, pp. 4-5.

desejo de que os mouros infiéis fossem eliminados;¹²⁰¹ essa expectativa embasa uma clara oferta de aliança militar:

Além disso também vos certificamos de que, se desejarmos unir nossas guerras e exércitos, será suficiente nossa força para (juntamente com o auxílio divino) eliminarmos inteiramente todos os inimigos de nossa santa fé.¹²⁰²

Em sua primeira carta, enviada em 1521 ao rei D. Manuel, o imperador Davi repetia a mesma ideia: “Mas deixemos isto e tratemos entre nós de como podemos invadir e nos apossar das terras dos infiéis”.¹²⁰³ Essa aliança, justificada na mente do imperador pela concordância de fé, é referida por ele em termos altamente retóricos:

...sejamos igualmente unidos: como tijolo com tijolo se juntam numa parede, assim consintamos ambos em um coração e no amor de Jesus Cristo, que é cabeça do mundo. Os que estão com ele assemelham-se a tijolos unidos numa muralha.¹²⁰⁴

Porque, efetivamente, é assim que, na percepção do imperador, vivem os mouros: em unidade, prestando auxílio uns aos outros. É isso o que Davi afirma ao pedir ao rei D. João, na carta que lhe remete em 1524, o envio de embaixadas frequentes:

...e os mouros, que são maus, mostram-se sempre unidos em sua seita.¹²⁰⁵

As relações que a Etiópia mantém com os mouros são apenas de natureza comercial; não podem deixar de ser superficiais, diz o imperador, “propter religionis dissentionem”.¹²⁰⁶ Isso torna ainda mais necessária a aproximação entre os cristãos;

¹²⁰¹ “Adest iam tempus illud promissum, quod, vt aiunt, Christus & mater eius Maria, praedixere, quod scilicet in postremis temporibus oriturus esset e regionibus Francicis Rex quispiam, qui aboliturus esset vniuersum Barbarorum & Maurorum genus, & hoc ipsum quidem nunc tempus est, quod Christus benefictae suae matri futurum promisit.” GÓIS, *Fides*, pp. 14-5 (“Eis que é chegado o tempo prometido em que, como se diz, Cristo e sua Mãe Maria predisseram que nasceria, evidentemente num futuro distante, na região dos francos, certo rei que eliminaria do universo a raça dos bárbaros e dos mouros, e é exatamente este tempo de agora o futuro que Cristo prometeu à sua bendita Mãe”).

¹²⁰² “Adhaec autem vos certiores facimus, si bella, exercitusque coniungere velimus, satis virium nobis futurum esse ad (diuino accedente auxilio) abolendum vniuersos nostrae sanctae fidei inimicos.” GÓIS, *Fides*, p. 16.

¹²⁰³ “Sed haec transeamus, & agamus inter nos, quomodo inuadere, & capere possimus alias infidelium terras.” GÓIS, *Fides*, p. 26.

¹²⁰⁴ “...simus coniuncti simul: sicut laterculus cum laterculo in pariete copulatur, ita duo in vno corde, & amore Iesu Christi consentimus, qui est caput mundi, & qui cum eo sunt, assimilantur laterculis in muro coniunctis.” GÓIS, *Fides*, pp. 28-9.

¹²⁰⁵ “...& Mauri qui mali sunt, semper in sua secta concordantes existunt.” GÓIS, *Fides*, p. 32.

¹²⁰⁶ “por causa da diferença de religião.” GÓIS, *Fides*, p. 32.

implicitamente, a afirmação de Davi sugere que não existe, entre cristãos latinos e etíopes, a diferença enorme que separa cristãos e muçulmanos.

Nas cartas aos reis portugueses os soberanos etíopes falam preferencialmente em aliança militar contra os mouros; como substrato dessa aliança, defendem a ideia de uma concórdia cuja origem é a fé comum. Nas duas cartas que dirige ao papa Clemente VII (escritas em 1524), o imperador Davi aborda principalmente o papel a ser desempenhado pelo papa na restauração da unidade entre os cristãos europeus. Novamente o exemplo da unidade entre os mouros é evocado:

Os próprios mouros maometanos entre si valem-se do auxílio mútuo, e Reis com Reis e vassallos com vassallos investem juntos contra nós de forma firme e constante. Como exemplo, há um mouro, vizinho a mim, cujos vizinhos mouros, os Reis da Índia, da Pérsia, da Arábia e do Egito, suprem com armas, cavalos e instrumentos de guerra. Por isso sofro tristeza solitária em meu espírito, ao ver diariamente que os inimigos da fé cristã desfrutam de paz e amor fraterno entre si. Os reis cristãos, meus irmãos, nem um pouco comovidos com essas injúrias, não me trazem qualquer ajuda, como decerto conviria a cristãos, enquanto que os horríveis filhos de Maomé se ajudam mutuamente.¹²⁰⁷

Não se trata apenas de um lamento pelo desamparo diante dos mouros; em outras passagens o imperador etíope tem o cuidado de sublinhar seu poder e as vitórias que obteve sobre os inimigos. Mas esse discurso (a afirmação da unidade dos mouros e, diante dessa unidade, o isolamento do único reino cristão existente naquelas regiões) tem como finalidade tornar ainda mais candente a exortação à unidade dos cristãos, feita pouco antes:

Agora devemos passar a outras coisas e eu pergunto a ti, santíssimo Padre, por que não exortas os Reis cristãos, teus filhos, a que deponham as armas e, como convém a irmãos, queiram estar em harmonia, já que são tuas ovelhas e tu mesmo seu pastor? Bem demais conheces, Santidade, o que o evangelho ensina ao dizer: Todo reino dividido contra si mesmo ficará deserto. Mas se os Reis

¹²⁰⁷ “Ipsi autem Mauri Mahumetani inter se mutuis auxilijs vtuntur, Regesque cum Regibus, & Reguli cum Regulis, aduersus nos syncere & constantissime conueniunt. Mihi Mauri quidem admodum vicinus est, cui finitimi alij Mauri arma, equos, atque instrumenta bellica suppediant. Hi sunt Reges Indiae, Persidis, Arabiae, atque Aegypti. Quibus de rebus singularem animo indies capio molestiam, cum hostes Christianae religionis, fraterna charitate inter se coniunctos, pace frui conspiciam. Reges vero Christianos, fratres meos, nihil omnino istis iniurijs commoueri, neque vllam mihi opem affere, vti certe deceret Christianos, postquam foedissimi filij Mahumetis inter se mutuis opibus adiuuantur.” GÓIS, *Fides*, pp. 43-4.

concordarem efetivamente em espírito e em comunhão, com facilidade derrotarão todos os maometanos e, num ataque feliz, destruirão completamente o sepulcro do falso profeta.¹²⁰⁸

A unidade dos mouros, portanto, é usada como exemplo, a fim de espicaçar os cristãos europeus e conduzi-los a uma nova postura.¹²⁰⁹ No entanto, se nas cartas da regente Helena e do imperador Davi aos reis portugueses e ao papa a tônica concentra-se na denúncia da falta de unidade dos cristãos, é no relato de Zaga-Zabo que a proposta efetiva de unidade feita por Góis vai se delinear. Trata-se de uma proposta baseada na ideia de que a ortodoxia da fé comportava várias formas e de que, naquilo que não ofendia o próprio cerne da religião, era possível portar-se com condescendência.

6.2.4 A proposta de Góis para a unidade cristã

A noção que informou a postura adotada por Góis em seu *Fides, Religio Moresque Aethiopum* não foi a ideia de “tolerância”, não raro lida de forma anacrônica por causa de uma grande medida de ambiguidade presente no vocábulo.¹²¹⁰ Também não foi, como pretendeu Elisabeth Feist Hirsch, a aceitação “moderna” da possibilidade de uma unidade religiosa baseada na pluralidade.¹²¹¹ Tratava-se na verdade da aceitação, que em diferentes medidas assinalou os humanistas do Norte europeu, de uma diversidade

¹²⁰⁸ “Nunc ad alia transeundum est: & iam a te postulo sanctissime pater, cur non hortaris Reges Christianos filios tuos, vt arma deponant, & vti fratres decet, concordet inter se esse velint, postquam ipsi oues tuae sunt, & tu ipse pastor earum? Optime quidem tua sanctitas nouit, quid Euangelium praecipiat, quod dicit: Omne regnum in se diuisum desolabitur. Nam si Reges animis & foedere certo consentient, facillime Mahumetanos omnes delebunt, & pseudoprophetae sepulchrum felici irruptione disturbabunt, & diruent” (GÓIS, *Fides* p. 43).

¹²⁰⁹ Podemos comparar esses apelos à unidade entre os cristãos com as palavras de Erasmo na *Institutio principis christiani*: “O que imaginamos dizerem os Turcos ou os Sarracenos sobre nós, quando veem que por centenas de anos os príncipes cristãos têm estado absolutamente incapazes de concordarem entre si? Que a paz nunca dura, apesar de todos os tratados? Que não há limite para o derramamento de sangue? E que há menos levantes entre os pagãos do que entre aqueles que pregam a perfeita concórdia segundo a doutrina do Cristo?” (“Quid censem loqui de nobis Turcas et Saracenos, cum uideant tot iam seculis adeo nihil conuenire inter ullos Principes Christianos? Nullis foederibus cohaerere pacem? Fundendi sanguinis nullum esse modum? Et minus esse tumultus inter Ethnicos, quam inter eos qui ex Christi doctrina summam profiteantur concordiam?” ERASMO, “*Institutio principis christiani*”, XI, 12 [CWE 27: 286]).

¹²¹⁰ Para uma discussão do conceito de “tolerância” em Erasmo, ver abaixo, neste capítulo, pp. 495-9.

¹²¹¹ “Góis lutou por uma Cristandade unida, não num espírito de conformismo, mas, antecipando-se a posições modernas, procurando a unidade na diversidade.” HIRSCH, *Damião de Góis*, pp. 191-2. Como ficará claro a seguir, nada havia de “moderno” na postura adotada por Erasmo e por Góis, uma vez que ela se restringia aos limites da ortodoxia religiosa.

moderada em matéria de doutrina e de prática da fé.¹²¹² O que se tinha em vista era uma diversidade possível por situar-se dentro dos limites da fé cristã, numa moldura de ortodoxia que se pautava não pelo caráter estrito mas pela liberdade em matérias consideradas não essenciais.

Como se pode perceber, essa atitude refletia uma certa “condescendência” (*condescentio*) em relação a determinados pontos de doutrina ou de prática eclesiástica que, conquanto divergentes das normas geralmente estabelecidas, entendia-se lícito suportar em nome da unidade da fé.¹²¹³ Oriundo da esfera teológica, tornou-se princípio de eclesiologia ao permitir acordos como a União de Brest (1595-1596), pelo qual os ortodoxos da Lituânia aceitaram a doutrina romana mas mantiveram suas práticas litúrgicas (incluindo seu próprio idioma nos ritos) e costumes distintivos (como o casamento do clero).¹²¹⁴ A essa altura não nos é difícil perceber que, mesmo não sendo criação erasmiana, essa atitude coadunava-se com a ênfase de Erasmo na “*minima dogmata*” e combinava com o interesse de Góis pelas diferenças culturais. Alimentado por essas perspectivas, Góis aceitou a noção e fez uso dela (ainda que sem nomeá-la) em seu texto.

¹²¹² BEJCZY, István. “Tolerantia: A Medieval Concept”. *Journal of the History of Ideas* 58, 3 (1997): 365-84, aqui p. 376.

¹²¹³ TURCHETTI, Mario. “Une question mal posée: Erasme et la tolérance. L’idée de *sygkatabasis*”. *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, 53, 2 (1991): 379-95. “*Sygkatabasis*” (pronuncia-se, e eventualmente também se translitera, “*synkatabasis*”; significa literalmente “descer juntamente com”, em latim, “*condescentio*”) é termo teológico usado para descrever a condescendência divina manifesta ao estabelecer algo em comum com o ser humano, não obstante a infinita diferença entre a transcendência de Deus e a ordem criada. Ver a propósito BARTH, Karl. *The Theology of the Reformed Confessions*. Tradução. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002 (edição original, 1923), p. 137; TCE 9: 328. Para a presença dessa atitude no humanismo erasmiano, ver TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 163-8. O termo aparece, por exemplo, no *De sarcienda Ecclesiae concordia*, na expressão “moderata *syngkatabasis*” (“moderada condescendência”), que a tradução francesa rendeu (indevidamente, a meu ver) como “sage tolérance”. Ver ERASMO, *De sarcienda Ecclesiae concordia* (“Sobre a concórdia da Igreja que deve ser reparada”). Basileae: Ex Officina Frobeniana, 1533, p. 110; LAFFONT: 846. Para a presença do conceito em são João Crisóstomo, um dos autores favoritos de Erasmo, ver HAUSER-BOREL, Sylvie. *Participantes à la Résurrection. Marthe et Marie selon Jean 11, 1-45 et 12, 1-11 dans l’exégèse de Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Cyrille d’Alexandrie*. Thèse présentée à la Faculté de Théologie de l’Université de Neuchâtel pour l’obtention du doctorat en théologie. Neuchâtel: Université de Neuchâtel, 2006, pp. 29-33.

¹²¹⁴ SCHILLING, Heinz. *Early modern european civilization and its political and cultural dynamism*. The Menahem Stern Jerusalem Lectures. Lebanon: University Press of New England, 2008, p. 9 e nota 17 pp. 91-2 (com bibliografia).

No caso de *Fides*, portanto, é justamente a defesa dessa “condescendência” que tornaria viável, no entender de Góis, o retorno à catolicidade que ele propõe logo de saída. Somente dentro desses parâmetros é que se pode pensar o reconhecimento da supremacia papal defendida por ele; sua proposta de trazer a Igreja etíope à comunhão romana está embasada numa detalhada defesa da diversidade religiosa dessa Igreja e, ao mesmo tempo, da plena possibilidade de se abrigar essa diversidade no seio da catolicidade.

Como se apresenta essa defesa da condescendência? O texto atribuído por Góis a Zaga-Zabo narra de forma meticulosa as crenças e os costumes, sobretudo religiosos, dos etíopes.¹²¹⁵ Existe um fundo comum de fé e este é valorizado: tanto as cartas dos soberanos como o relato de Zaga-Zabo começam com sólidas profissões de fé trinitária. Mas há particularidades: em termos cerimoniais há elementos na fé etíope que lembram práticas judaicas (como a circuncisão, incluindo a feminina pela remoção da ninfa ou clitóris, o repouso tanto dominical quanto sabático, a abstenção de alimentos considerados impuros pela lei mosaica) e muçulmanas (os jejuns, que devem durar do nascer ao pôr do sol duas vezes por semana e que lembram os jejuns do Ramadan; durante a Quaresma jejua-se a pão e água; observa-se uma reverência estrita em relação aos templos que lembra mais a prática islâmica do que os hábitos dos europeus em suas igrejas). Por outro lado, algumas práticas etíopes lembram costumes dos protestantes europeus: há uma curiosa diversidade batismal, com uma repetição anual dos batismos que faz pensar nas ênfases anabatistas; a comunhão eucarística acontece sob as duas espécies; com exceção dos monges, votados ao celibato, os demais padres casam-se; pune-se o concubinato dos clérigos com rigor; os padres não podem praticar a mendicância e sustentam-se trabalhando nas terras pertencentes à Igreja, que não recebe dízimos (apenas ofertas voluntárias); não se oferecem missas em sufrágio das almas dos falecidos e em cada igreja celebra-se uma única missa por dia.

Até aqui, podemos inferir que a diversidade etíope dirige-se, como discurso orquestrado por Góis, à realidade do catolicismo romano: trata-se, assim, de afirmar a possibilidade de práticas diversas, cujo estranhamento faz efetivamente pensar em elementos alienígenas (o mouro, o judeu, o herege protestante), mas que se encontram radicadas numa antiquíssima tradição cristã.

¹²¹⁵ Para o relato de Zaga-Zabo, que constitui a sétima parte do texto, ver GÓIS, *Fides*, pp. 53-94.

A antiguidade do cristianismo etíope serviu para Góis se dirigir, simultaneamente, ao catolicismo latino e aos movimentos protestantes (que, Góis sabia perfeitamente, leriam com interesse o relato do bispo etíope).¹²¹⁶ Na sequência do texto, o relato de Zaga-Zabo mostra como esse antigo cristianismo mantinha práticas semelhantes ao catolicismo latino, como a veneração a Maria e aos santos e a crença no purgatório. A afirmação de antiguidade do cristianismo etíope é importante, nesse sentido, porque responde aos argumentos luteranos; nem todas as práticas romanas, sugere o texto, podem ser consideradas como novidades alheias à antiga fé cristã. Por outro lado, para um protestantismo acostumado a debater sobre diferenças no cânon do Antigo Testamento o texto de Zaga-Zabo afirma que os etíopes consideram como Escritura Sagrada 81 livros (sendo 46 do Antigo, semelhante ao cânon da Septuaginta e da Vulgata latina, e 35 do Novo Testamento, contra 27 do habitual cânon latino e protestante; aqui, especificamente, são incluídos textos que remontam a antigas tradições e constituições eclesiásticas não reconhecidas pela Igreja romana como canônicas, ou seja, não tidas na conta de Escritura Sagrada). Temos entre os etíopes, portanto, um cânon que difere tanto do romano quanto do protestante; ele é, todavia, tratado com uma escrupulosidade que lembra as ênfases luteranas na suficiência das Escrituras:

Não praticamos ou admitimos seja o que for além do que está na lei, nos Profetas, no Evangelho e nos livros dos Sínodos dos Apóstolos.¹²¹⁷

Temos expresso o número de cada um dos livros por contagem dos próprios Apóstolos, segundo os quais não é lícito acrescentar ou retirar dos tais livros do Antigo e do Novo Testamento coisa nenhuma, ainda que um anjo viesse do céu e tentasse nos persuadir. E quem ousasse fazer tal seria considerado anátema. Por isso nem o patriarca, nem nossos bispos por si ou em concílio julgam ou

¹²¹⁶ Ver HIRSCH, *Damião de Góis*, pp. 86-7, para uma discussão ainda na década de 1530 entre Góis e os reformadores moderados Martin Bucer e Caspar Hedio ocorrida em Estrasburgo e que teve como objeto o primeiro texto de Góis sobre os etíopes, a *Legatio magni Indorum Imperatoris Presbyteri Ioannis, ad Emanuelelem Lusitaniae Regem*. Esse texto, constituído pela carta da regente Helena e pelo relato do armênio Mateus, foi publicado em 1532 e experimentou grande difusão, tendo sido traduzido para o inglês no ano seguinte por John More, filho de Thomas More; essa tradução foi publicada em 1533 com um prefácio de John More. A propósito, ver MOSER, Maria Isabel Pestana de Mello. *Damião de Góis and John More through the analysis of Legatio Magni Indorum Imperatoris Presbyteri Ioannis, ad Emanuelelem Lusitaniae Regem*, Anno Domini M.D.XIII. Manchester: University of Manchester, 1992.

¹²¹⁷ “Nec quicquam praeter ea, quae in lege & Prophetis, & in Euangelio, atque in libris Synodorum Apostolorum sunt, seruamus, aut admittimus.” GÓIS, *Fides*, p. 70.

pensam que podem alterar quaisquer leis com as quais se possa obrigar quem quer que seja ao pecado mortal.¹²¹⁸

Transparece no texto, portanto, a complexidade das intenções que movem seu articulador, Damião de Góis: ao ressaltar a existência de um cristianismo antigo e divergente em muitos aspectos da prática romana, Góis abre espaço para a aceitação da diversidade luterana; ao mesmo tempo, todavia, esse cristianismo etíope serve como lição para os luteranos no sentido de respeitarem práticas do catolicismo latino, não desconsiderando-as levianamente como “novidades”. A atitude condescendente, percebe-se, deveria funcionar nos dois lados do cisma.

A defesa dessa diversidade acontece através de alguns argumentos que evocam ênfases do humanismo erasmiano. No caso da prática da circuncisão, possivelmente um dos elementos mais escandalosos para os católicos portugueses por conta da questão, sempre sensível, da presença dos cristãos-novos, a argumentação de Zaga-Zabo reproduz as principais tônicas do ideário erasmiano: a circuncisão é entendida como símbolo da circuncisão verdadeira, aquela que ocorre no coração, e a preservação desse símbolo não representa qualquer superioridade, visto que “[Paulo] também nos mostrou que somos salvos, não por causa da circuncisão, mas por causa da fé, pois em Cristo Jesus nem a circuncisão tem valor, nem o prepúcio, mas a nova criatura”.¹²¹⁹

Numa questão pontual a presença do ideário erasmiano pode ser percebida com clareza ainda maior. Os etíopes chamavam às crianças ainda sem batismo, mas filhos de cristãos batizados, de “semicristãos”, não de “pagãos” como era praxe na Igreja romana. O mesmo termo era estendido, segundo Zaga-Zabo, aos infiéis que desejavam se tornar cristãos e, antes do batismo, passavam um tempo ouvindo, à porta dos templos, a leitura e o ensino do evangelho “a fim de que, antes de ser incitado à fé como quem foi arrebatado, conheça o jugo da lei. Tendo feito isso, pode ser chamado semicristão,

¹²¹⁸ “quem numerum singulorum librorum computatione expressum habemus ab ipsis Apostolis, quibus libris veteris & noui testamenti nihil addere, nec minuere licet: quanquam Angelus de coelo id nobis persuadere conaretur. Et qui talia auderet tentare, pro anathemate reputaretur. Quare nec Patriarcha, nec Episcopi nostri per se, nec in concilijs putant, aut opinantur vllas leges se condere posse, quibus ad mortale peccatum obligari quis possit.” GÓIS, *Fides*, p. 74.

¹²¹⁹ “qui etiam ostendit nos saluos fieri non propter circuncisionem, sed propter fidem; quia in Christo Iesu nec circuncisio aliquid valet, nec praeputium, sed noua creatura.” GÓIS, *Fides*, p. 70.

embora não seja batizado”.¹²²⁰ O termo empregado por Zaga-Zabo fazia parte do vocabulário erasmiano e fora utilizado por Erasmo especificamente para se referir aos “infiéis”. Em seu adágio *Dulce bellum inexpertis*, Erasmo escreveu: “Todavia, aqueles a quem nós chamamos turcos, na sua grande maioria são semicristãos, e provavelmente estão mais próximos do verdadeiro cristianismo do que muitos de nós”.¹²²¹ Além dessa semelhança vocabular, é significativo notar que a prática etíope, preocupada em instruir primeiramente os infiéis na fé e não promover qualquer conversão forçada, também ecoa um motivo erasmiano – e dos mais relevantes para o contexto português, tendo em vista os batismos de judeus ordenados por D. Manuel em 1497.¹²²²

A diversidade de costumes religiosos, em suma, é defendida a partir da percepção de que, se há concórdia quanto ao essencial da fé, alguma medida de divergência em questões periféricas é permissível: “Não há motivo para arbitrar tão acentuadamente sobre as cerimônias, mas que cada um conserve as suas sem ódio e perseguição dos outros; nem deve alguém por isso ser excluído do comércio da Igreja se, estando ausente no estrangeiro, observar seus ritos domésticos”.¹²²³ Este argumento repousa sobre uma das principais ênfases erasmianas: assim como a fé íntima empresta significado às cerimônias (que Erasmo, lembremo-nos, não desvalorizava), diferenças secundárias quanto aos atos exteriores não comprometem a realidade da fé e não deveriam, portanto, ser elevadas à categoria de elementos de divisão entre os cristãos.

¹²²⁰ “vt qui prius ad fidem incitatus ac quasi arreptus fuit, iugum legis cognoscat; quod cum fecerit, vocari possit semichristianus, quanquam baptizatus non sit.” GÓIS, *Fides*, p. 73.

¹²²¹ ERASMO, “Dulce bellum inexpertis”. In _____. *A Guerra e A Queixa da Paz*. Tradução. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 69. MARCOCCI, “Gli umanisti italiani e l’impero portoghese”, p. 343 nota 105 atribui o uso dessa noção (que ele também considera erasmiana) a uma intervenção clara de Góis no texto. Mas não posso concordar com seu entendimento de que, ao aplicá-la, Góis “rileggeva Erasmo secondo una prospettiva più congeniale all’espansionismo dell’impero portoghese, rifiutando al tempo stesso l’idea di un’opera di lenta persuasione e conversione dei popoli dell’Islam” (*ibidem*). No texto o uso de “semicristão” obedece a uma dupla lógica: no caso dos etíopes, designa os filhos dos cristãos eventualmente mortos sem batismo; no caso dos infiéis, designa aqueles que, interessados pela fé cristã, apenas após determinado tempo de instrução passavam a ser chamados assim. Neste último caso, a lógica pressupõe, portanto, a “lenta persuasão e conversão”.

¹²²² “...quem é que jamais viu que se tornassem em verdadeiros cristãos homens que foram coagidos pelo ferro, pelo morticínio, pelos incêndios e pelas pilhagens? É um mal menor ser às abertas turco ou judeu, do que ser um cristão hipócrita. (...) Prefiro um turco sincero a um cristão dissimulado.” ERASMO, “Dulce bellum inexpertis”, pp. 70-1.

¹²²³ “Nec est causa, cur tam acriter de ceremonijs disceptetur, nisi vt vnusquisque suas obseruet, sine odio & insectatione aliorum; nec commercijs Ecclesiae od id excludendus est, si peregre in alienis provincijs domesticos ritus obseruet.” GÓIS, *Fides*, p. 79.

Essa não foi, contudo, a acolhida que teve Zaga-Zabo; ao contrário, ele lamenta ter sido tratado com grande severidade por parte dos cristãos portugueses durante os mais de sete anos que passou no reino:

...fui constringido a dizer tais coisas para purgar os nossos de calúnias desse tipo e para tornar os doutores da sagrada Igreja romana mais afáveis para conosco. Por eles me foi vedado (não sei quão piedosamente) tomar o corpo do Senhor desde que cheguei a Portugal há sete anos e (o que direi não sem dor e lágrimas) sou tido entre irmãos cristãos como pagão e anátema.¹²²⁴

O exemplo, bastante tocante no contexto do relato, coroava com sua ênfase negativa a exposição que vinha sendo construída: a dor desse homem e a situação absurda de um cristão privado da Eucaristia por anos teriam sido facilmente evitadas, caso as autoridades tivessem tratado com mais condescendência a fé dos cristãos etíopes.

A proposta de Góis cumpria um duplo propósito: por um lado, possibilitava a inclusão da alteridade religiosa etíope, uma forma de cristianismo que possuía diferenças marcadas em relação ao catolicismo latino; por outro, possibilitava o encaminhamento do diálogo com a alteridade protestante, em especial a luterana. Em concordância com os etíopes, também os luteranos reconheciam apenas os concílios do primeiro milênio da Igreja; semelhante a eles, os luteranos apresentavam diferenças em sua compreensão e em sua prática da fé. A inclusão de uma dessas formas de cristianismo representaria, assim, a possibilidade da inclusão da outra.¹²²⁵ Mas essa condescendência é pensada como moeda de uso recíproco: também os protestantes deveriam exercê-la em relação ao catolicismo latino. A disposição de aceitar diferenças não essenciais seria o ponto de partida para a resolução dos conflitos religiosos europeus a partir de um concílio ecumênico, como em geral se ansiava no momento da

¹²²⁴ “Quibus obtreactionibus coactus sum talia dicere, vt nostros purgarem ab huiusmodi calumnijs, & vt Doctores sacrae Ecclesiae Romanae redderem nobis affabiliores. A quibus (nescio quam pie) mihi interdictum est sumere corpus Dominicum, postquam in Lusitaniam veni, quod spacium est septem annorum, & (id quod non sine dolore ac lachrymis dicam) reputor inter fratres Christianos tanquam Ethnicus & Anathema.” GÓIS, *Fides*, p. 83.

¹²²⁵ MARCOCCI, “Gli umanisti italiani e l’impero portoghese”, p. 330; para a exclusão do infiel desse ambiente irenista que se desejava para a *christianitas*, ver *ibidem*, p. 358. Minha análise de *Fides* encontrava-se realizada quando tive conhecimento desse belo e erudito texto do prof. Marcocci que coincide, em parte, com algumas de minhas hipóteses. No artigo, Marcocci concentra-se especialmente sobre os interesses de uma aproximação com os etíopes para a propaganda imperial portuguesa e sobre o papel desempenhado, no humanismo de Góis, pelos humanistas italianos, mormente pelos cardeais ligados aos “espirituais”.

escrita de *Fides*. Por outro lado, os limites dessa proposta eram os limites da fé cristã, ainda que entendida numa perspectiva mais ampla de ortodoxia; não contemplava os que se situavam fora desses limites, e sobretudo não contemplava os muçulmanos, a quem Góis votava sentimentos bastante belicosos.

6.2.5 *Especificidades na apropriação do humanismo erasmiano por Damião de Góis*

Se é fato que em tudo isso Góis deu expressão a convicções profundamente erasmianas, também se deve observar que ele não se colocou como mero repetidor desse ideário. Ao contrário, como em geral acontece nos processos apropriativos, Góis retrabalhou essas convicções a partir dos elementos conformadores de sua própria realidade. Nesse processo, determinadas dinâmicas históricas e sociais foram fundamentais para assinalar diferenças e especificidades na apropriação goesiana do humanismo erasmiano.

Em primeiro lugar, Góis rompeu com a preocupação irenista, uma das ênfases mais caras de seu mestre Erasmo. Em seus escritos, Erasmo sempre se mostrou profundamente reticente em relação a qualquer valoração positiva da guerra; mesmo quando o assunto era o perigo iminente representado pelos turcos, suas ressalvas eram tantas que não permitiam qualquer proposta entusiástica de combate a esses inimigos. Inserido na realidade de um Império em construção no ultramar, Damião de Góis não se sentiu comprometido com esse ideário. As aspirações bélicas dos soberanos etíopes, presentes nas cartas enviadas a D. Manuel e a D. João III, não são suavizadas por Góis porque interessam, fundamentalmente, aos portugueses; para a Coroa portuguesa a luta contra o mouro, se não era condição indispensável para a expansão e o fortalecimento do Império, era possibilidade que não poderia ser descartada *a priori*.

Nesse sentido, é preciso considerar que o irenismo erasmiano era traço constitutivo de um humanismo que, em suas dimensões cívicas, encarnava-se nas antigas realidades da *respublica christiana* e entendia a paz como elemento fundamental para a manutenção da própria ordem social. Essa, como vimos, não era necessariamente a lógica desse Império que se entendia como Romano (e o cognome será cada vez mais importante, para distingui-lo das tentativas imperiais mais recentes e relacionadas aos novos mundos, como era o caso das Coroas ibéricas): não raramente esse antigo

Império portava-se de forma guerreira e, no entender de Erasmo, conspurcava a própria finalidade de sua existência.¹²²⁶ O humanismo de Góis, conquanto erasmiano em suas convicções mais profundas, era todavia o humanismo de um Império em construção e de características singulares: ultramarino e radicado na prática comercial.¹²²⁷

A própria defesa da unidade religiosa sustentada por Damião de Góis enraizava-se na compreensão que esse humanista tinha dos interesses lusitanos. Uma vez que o Império ultramarino português era prioritariamente um Império assentado sobre o comércio, não escapavam a Góis os riscos potenciais presentes nas divisões religiosas. Os contatos com os mouros não podiam ser profundos, lamentava-se o imperador Davi, “propter religionis dissentionem”.¹²²⁸ Da mesma forma um aprofundamento do fosso entre católicos e protestantes representaria um perigo enorme para os contatos comerciais dos portugueses. Secretário da feitoria de Flandres numa década em que o trânsito por regiões protestantes ainda era normal, Góis assistiu no decorrer da década de 1530 a um endurecimento cada vez maior nessas relações. Seu apelo em defesa da unidade assumiu, assim, um matiz profundamente favorável aos interesses econômicos portugueses.

Em última análise, poder-se-ia perguntar mesmo se essa defesa da diversidade não poderia, eventualmente, atingir até os cristãos-novos, cada vez mais ameaçados desde a implantação da Inquisição portuguesa em 1536. A quase totalidade dos processos inquisitoriais envolvendo cristãos-novos nos dão conta de pessoas acusadas de, sendo cristãs, manterem “práticas judaicas”. Como Ronaldo Vainfas observa com muita propriedade, essas práticas eram buscadas pelos inquisidores sobretudo em “cerimônias”, num processo em que a religiosidade judaica aparece “catolicizada”, ou seja, pensada principalmente em termos familiares à linguagem religiosa do catolicismo popular, com sua passividade e seu apego à concretude dos ritos.¹²²⁹ Assim, mais do que

¹²²⁶ Sobre as relações de Erasmo com a *respublica christiana* e com a noção de Império, ver acima, Capítulo 3; para as pretensões ibéricas à constituição de “Impérios” e os desdobramentos ideológicos dessa atitude, ver PAGDEN, Anthony. *Señores de todo el mundo: Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Tradução. Barcelona: Península, 1997, pp. 45-86.

¹²²⁷ SUBRAHMANYAM, Sanjay e THOMAZ, Luís Filipe F. R. “Evolution of empire: The Portuguese in the Indian Ocean during the sixteenth century”. In TRACY, James D. (ed.). *The Political Economy of Merchant Empires*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991, pp. 298-331.

¹²²⁸ “por causa da diferença de religião”. Góis, *Fides*, p. 32.

¹²²⁹ VAINFAS, Ronaldo. “‘Deixai a lei de Moisés!’ Notas sobre o *Espelho de cristãos-novos* (1541), de Frei Francisco Machado”. In GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (orgs.). *Ensaio sobre a*

a identificação de uma ideologia religiosa judaica, a Inquisição portuguesa acostumara-se a perseguir práticas cerimoniais específicas: em especial, a guarda do sábado, a observação da dietética *kasher*, a prática da degola de animais para consumo, a observância dos jejuns judaicos e a circuncisão dos recém-nascidos.¹²³⁰ Entre os costumes dos cristãos etíopes defendidos por Zaga-Zabo destacam-se principalmente a prática da circuncisão, o direito de observar as prescrições alimentares do Antigo Testamento e a prática de guardar o sábado juntamente com o domingo.¹²³¹ A lógica de Góis, aplicada aos cristãos etíopes no sentido de tolerar sua manutenção de práticas consideradas como “judaizantes” no contexto português, poderia dessa forma ser estendida também aos cristãos-novos (muitos dos quais representavam importantes aportes de recursos para a Coroa portuguesa). A proposta goesiana apresentava-se, assim, como um espelho de múltiplas faces: visava a uma pluralidade de interlocutores, numa dinâmica dialógica. Esses interlocutores, por sua vez, eram justamente os mais importantes no conturbado quadro vivido pela Europa das décadas de 1530 e 1540.

De acordo com Góis as atitudes de rejeição frente à diversidade cristã não decorriam de um conhecimento aprofundado da fé por parte da zelosa “ortodoxia”, mas da ignorância em relação ao caráter possível dessa diversidade. O caso etíope configurava-se como uma apresentação ideal dessa diversidade que a ignorância da época sequer cogitava, mas que devia ter marcado a cristandade em seus inícios (visto que, segundo as indicações de que Góis dispunha, a Igreja etíope era antiquíssima e mudara pouco no decorrer dos séculos).

Esse era, todavia, um projeto fadado ao fracasso. Apesar da engenhosidade do jogo de espelhos colocado pelo texto, chega a ser espantosa a distância entre a ingenuidade da proposta de Góis e o clima então predominante em Portugal. Tal ingenuidade poderia ser explicada pelo longo alheamento do humanista em relação ao seu país; mas talvez sua razão tenha sido outra. O caráter pretensamente objetivo das colocações feitas pelos documentos plurais que compõem a obra, e especialmente por

Intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo. São Paulo: Humanitas, 2ª. ed., 2005, pp. 243-65, especialmente p. 263.

¹²³⁰ VAINFAS, “‘Deixai a lei de Moisés!’ Notas sobre o *Espelho de cristãos-novos*”, pp. 256-7.

¹²³¹ Sobre a guarda do sábado juntamente com o domingo, ver *Fides*, pp. 60-1; para uma longa defesa da prática da circuncisão, ver *Fides*, pp. 66-71; para a questão das prescrições alimentares (incluindo a prática da degola), assunto que Zaga-Zabo afirma ter debatido muito com teólogos portugueses, ver *Fides*, pp. 76-83, com resumo das posições etíopes nas pp. 82-3.

sua parte mais substancial, o relato de Zaga-Zabo, serviam perfeitamente ao ocultamento do orquestrador do texto, o próprio humanista; imperdoável seria se Góis fizesse, diretamente, tais colocações. No entanto, saídas da boca do representante dos etíopes, elas serviriam de testemunho: poderiam exortar à reflexão e contribuir para uma mudança da atitude religiosa no sentido pretendido por Góis. Não cumpriram esse percurso, todavia; ao menos não em Portugal, onde o texto foi proibido de circular pela Inquisição em 1541.¹²³²

Na proibição pode ser notada, entre outras, a mão de Pedro Margalho, anteriormente um dos mais ferrenhos opositores de Erasmo nos debates de Valladolid (1527).¹²³³ A própria matéria constitutiva do texto de Góis, a diversidade, não se apresentava positivamente aos olhos da ortodoxia lusitana. Ao invés de encorajar à aceitação, ela de fato intimidava. As implicações do jogo de espelhos goesiano, por outro lado, não somente foram bem compreendidas pelas autoridades portuguesas como devem ter aparecido a elas sob uma luz assustadoramente ameaçadora; se aceitas integralmente, equivaleriam a destruir, nos limites do reino, a uniformidade que se buscava desde as primeiras ações contra os judeus em fins do século XV. Certamente pareceu mais seguro reforçar a tradição e continuar pressionando pela uniformidade em matéria religiosa.¹²³⁴

Entre os méritos do texto de Góis pode-se mencionar o tratamento histórico que ele procurou dar aos etíopes e ao seu cristianismo. O reino e a figura do Preste João não aparecem em seu escrito com os contornos esfumados da lenda; trata-se, ao contrário, de um reino assentado histórica e geograficamente. Conquanto Góis não relativize um tema importante como a origem do cristianismo etíope (ainda atribuído, em seu texto,

¹²³² HIRSCH, *Damião de Góis*, pp. 186-9. O texto latino apareceu pela primeira vez em Portugal apenas em 1791; a primeira tradução para o português foi feita em 1945. Ver ROGERS, *The Quest for Eastern Christians*, p. 161.

¹²³³ MARCOCCI, Giuseppe. “A Fé de um Império: A Inquisição no mundo português de Quinhentos”. *Revista de História* 164 (2011): 65-100, aqui p. 68; _____. “Gli umanisti italiani e l’impero portoghese”, pp. 320, 360-6.

¹²³⁴ MARCOCCI, “A fé de um Império”, p. 71. A década de 1550 terá sido decisiva nesse projeto, de acordo com Marcocci. Comentando o avanço da competência dos inquisidores do tribunal de Lisboa para as regiões atlânticas, a partir dessa década, Marcocci escreve: “Aquela política de projeção atlântica foi inaugurada nos mesmos meses em que o tribunal emergia como uma arma privilegiada para reconduzir os humanistas mais inquietos para os limites da ortodoxia doutrinária, que devia constituir o único fundamento da cultura oficial de um reino amparado na missão de construir um império católico pelo mundo.” MARCOCCI, “A fé de um Império”, p. 75.

ao eunuco da rainha Candace mencionado no capítulo 8 dos *Atos dos Apóstolos*; somente muito mais tarde se concluiria que a igreja etíope não era tão antiga assim), ele dá no entanto à figura do imperador uma configuração dinástica que bane, de uma vez por todas, a aura mítica que envolvia esse reino. Ao mesmo tempo, essa preocupação histórica deve ser entendida no contexto do saber humanista, como uma realidade condicionada a propósitos outros, de natureza predominantemente retórica.

Procurei destacar em *Fides, Religio Moresque Aethiopum* sua qualidade de documento complexo, no qual vozes específicas oriundas do distante cristianismo etíope foram incorporadas por Damião de Góis com a intenção bastante determinada de produzir, a partir da justaposição desses discursos, uma defesa da diversidade religiosa que, ao fim e ao cabo, ultrapassava a questão mais específica da Igreja etíope. A “contaminação” dos discursos dos etíopes por elementos do ideário erasmiano, incorporados a esses discursos por Damião de Góis, compromete, do ponto de vista da análise histórica, a possibilidade de uma separação rígida das “vozes” presentes no texto, como pretendeu Maria da Conceição Silveira de Almeida em sua interpretação de *Fides*. Mesmo num discurso plural e polifônico, o autor – no caso, o humanista Damião de Góis – e a realidade social à qual esse autor pertence continuam cumprindo papéis que não podem ser negligenciados pela análise histórica. Já essa perspectiva condescendente de aceitação da diversidade religiosa no interior da fé cristã não era apenas erasmiana; outros humanistas compartilharam tal ideia de uma diversidade possível no interior da única cristandade. Mas ela adequava-se tanto ao humanismo erasmiano e este a assumiu de tal maneira que tornou-se parte constitutiva dele, tanto quanto suas outras ênfases específicas. Quanto à *apropriação* que Góis realizou desse humanismo, ela foi determinada por fatores bastante marcados, que se explicam somente a partir da teia de relações sociais e históricas à qual ele se encontrava ligado.

Nesse sentido, o exame da apropriação do humanismo erasmiano feita por Góis não pode prescindir de uma reflexão sobre as características básicas do humanismo goesiano. Foram essas características, esses “preconceitos originários” (como diria Gadamer), que determinaram o tom dessa apropriação. Eles se constituem no horizonte de Damião de Góis, leitor (e apropriador) de Erasmo de Rotterdam.

O humanismo de Damião de Góis era, como todo o humanismo português, um humanismo voltado para o ultramar e que se nutria dos saberes oriundos dos contatos

coloniais. Tais saberes não cumpriam apenas uma função instrumental, requerida pelas demandas cotidianas da própria expansão, mas encaixavam-se numa tentativa de leitura desse mundo subitamente ampliado por navegações e descobrimentos. A historiografia da expansão portuguesa, por exemplo, tomou a forma de uma autêntica *historia mundi* que incluía pagãos e gentios.¹²³⁵ Essas características encontram-se no esforço cronístico de Góis e podem ser detectadas de forma mais ampla na estrutura mesma de sua formação intelectual: Góis era o humanista viajado, treinado nos contatos comerciais da feitoria portuguesa de Antuérpia num momento em que o trânsito por regiões luteranas ainda não era vedado aos lusitanos, o humanista que se interessava por etíopes e por lapões; essa abertura para diferentes culturas e pontos de vista determinou nesse funcionário de D. João III um olhar que só poderia ser favorável aos apelos erasmianos em prol da concórdia.

No que foi dito acima já se apresenta outra característica importante do humanismo português como um todo e que se encontra radicada de forma especial no humanismo de Góis: suas profundas vinculações com o comércio. Na lógica própria daquele momento, o comércio seguia a preocupação missionária e era visto como um modo efetivo para o estabelecimento da comunicação necessária à propagação da fé.¹²³⁶ Se isso transparece de forma mais evidente no tratamento que João de Barros dá ao tema em suas *Décadas*, é em seu *Ropica Pnefma*, texto de 1532 que acabou experimentando censura por conta de seu erasmismo implícito, que encontramos uma referência à preponderância do comércio tornada mais saborosa pelo caráter algo oblíquo da linguagem: é tempo de comércio, diz João de Barros na carta dedicatória a Duarte de Resende, e tanto Barros quanto Resende são homens ligados a tais práticas, este como feitor do rei, aquele saindo da função de tesoureiro real, “negócio que também trata de mercadoria como o vosso”; daí a proposta de se escrever sobre temas espirituais em forma de colóquios, “por ser tempo deles”, mas empregando a linguagem

¹²³⁵ Para uma análise bastante negativa da historiografia da expansão portuguesa, que a considera tributária de uma perspectiva “épica e proselitista” e opõe a ela a sabedoria “prática” dos homens dos Descobrimentos, ver MENDES, António Rosa. “A vida cultural”. In MATTOSO, José (org.). *História de Portugal*. Vol. III: “No alvorecer da modernidade, 1480-1620”. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, pp. 375-421, aqui p. 400.

¹²³⁶ BARROS, João de. *Asia de Joam de Barros. Dos factos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente. Primeira década*. Reedição da edição de António Baião. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988, Livro I, capítulo ii (p. 14); Livro III, capítulo ix (pp. 102-7).

da mercadoria e do comércio. Barros percebeu nitidamente que, à parte a importância indiscutível que o comércio assumira naquele contexto e de que dá testemunho a própria escolha da linguagem, essa atividade nunca esgotava-se em si mesma: ao comércio de especiarias ligava-se, também, o comércio de ideias.¹²³⁷

Já notamos a crítica que Erasmo formulou ao comércio de especiarias e que atesta a dificuldade que o humanista enfrentou para entender esse aspecto da dinâmica de seu tempo.¹²³⁸ De fato, enquanto Erasmo não estava habituado a tais assuntos, Damião de Góis revelava deles um domínio invulgar, fruto da experiência decorrente do tempo em que desempenhou as funções de secretário da Casa da Índia em Antuérpia.¹²³⁹ Por conta disso, é dele um documento que nos oferece uma excelente possibilidade para compreendermos esse papel desempenhado pelo comércio no humanismo português.

Trata-se da “Breve contestação de Damião de Góis a Paolo Giovio sobre o domínio dos portugueses”, escrita por volta de 1539 e que se constitui num documento emblemático dessa fase de montagem daquilo que viria ser conhecido posteriormente como “economia-mundo”.¹²⁴⁰ O bispo Paolo Giovio criticara o comércio português em sua obra *De Legatione Moscautarum*; na apologia que faz desse comércio em resposta ao erudito bispo, é significativo observar que Góis não adotou uma estratégia de defesa do comércio em si mesmo; para torná-lo lícito, ele o vinculou à missão. A preocupação com o lucro encontra-se presente, mas ainda não pode ser considerada de forma autônoma: “Nós também procuramos – e é lícito confessá-lo – auferir lucros e riquezas, sem os quais a Europa inteira não poderia compensar as despesas enormes que todos os dias fazemos. Merecemos, porém, louvores, por não sulcarmos os mares, como

¹²³⁷ BARROS, João de. *Ropica Pnefma*. Reprodução fac-similada da edição de 1532. Leitura modernizada, notas e estudo de I. S. Révah. Vol. I (fac-símile); vol. II (transcrição com ortografia modernizada); vol. III (notas filológicas e estudo sobre a obra). Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, reimpressão, 1983, vol. I fl. iii-iii^v. É em Barros, e não em Góis, que encontraremos alguma crítica dessa preponderância do comércio num tom que lembra mais o de Erasmo. Ver a propósito BARROS, *Ásia. Primeira década*, Livro V (pp. 174-5).

¹²³⁸ Para uma síntese e análise dessas críticas, incluídas por Erasmo na carta ao rei D. João III que prefaciava sua tradução dos sermões de São João Crisóstomo, ver acima, Capítulo 3. Voltaremos a tratar desse documento mais adiante.

¹²³⁹ Sobre essas funções de Góis, bem como sua intimidade com temas comerciais e financeiros, ver HIRSCH, *Damião de Góis*, pp. 22-8, 171, 224-6.

¹²⁴⁰ GÓIS, Damião de. “Breve contestação de Damião de Góis a Paulo Jóvio sobre o domínio dos portugueses”. In _____. *Opúsculos Históricos*. Tradução. Porto: Livraria Civilização Editora, 1945, pp. 85-9.

outrora fizeram, e ainda hoje fazem, muitos povos da Itália, da Espanha e da França, quais inermes mercadores em busca só da especiaria: mas com exércitos e armadas, bem aparelhados contra o inimigo, *não tanto para dilatação do nosso império, como para expansão das nossas crenças*”.¹²⁴¹

O documento prossegue numa descrição dos avanços portugueses através dos quais se abriam os caminhos ao comércio e à missionação e alcança seu ápice, em termos retóricos, na peroração final: “Tudo isso bem ponderado, (...) que piedoso cristão nos há-de ofender com seus malévolos comentários, para condenar um lucro tão necessário a compensar tamanhos gastos? Em boa verdade não somos motivo de inveja, *antes a todos cumpre dar-nos auxílio em tão grande empresa, comprando as nossas especiarias por melhor preço* – que sempre vendemos mais barato do que antes outras nações as vendiam – e assim poderemos com esse dinheiro, exterminar da terra a raça dos infiéis e pacificamente pregar a Lei Santa, enquanto os demais príncipes cristãos, esquecidos dos seus deveres, se combatem uns aos outros”.¹²⁴²

A frase final soa erasmiana, fazendo pensar especialmente em um de seus temas caros, a condenação da guerra fratricida. O tom geral, todavia, lembra-o pouco. O comércio não era preocupação fundamental para Erasmo; o humanista tratava dele não de forma direta, mas pelos reflexos que eventualmente provocava sobre outros aspectos da vida. Não era primariamente contrário à atividade comercial, mas mantinha-se a uma distância desconfiada: temia os efeitos do amor excessivo ao lucro e considerava que o comércio deveria sofrer intervenção das autoridades públicas no sentido de que se impedissem as especulações.¹²⁴³ No tocante à missionação, profundamente imbricada com essa atividade nos tratos coloniais, sua atitude era ambígua. De um lado, via positivamente a expansão dos reinos cristãos como caminho para a evangelização; de outro, temia que esses contatos degenerassem em violência e butim.¹²⁴⁴ Em Góis não

¹²⁴¹ GÓIS, “Breve contestação”, p. 86 (grifos meus).

¹²⁴² GÓIS, “Breve contestação”, p. 88 (grifos meus).

¹²⁴³ RENAUDET, A. “Érasme économiste”. In Jacques LAVAUD (org.), *Mélanges offerts à Abel Lefranc par ses amis et ses élèves*. Genève: Librairie Droz, 1936, pp. 130-41, esp. pp. 135, 138, 140-1.

¹²⁴⁴ Na carta ao rei D. João III, Erasmo tece elogios a essa expansão: “[D. Manuel] pacificou um vastíssimo oceano até então fechado à navegação pelas incursões dos bárbaros, de tal modo que hoje não há outra via mais segura para nossos navegadores; de passagem, serviu à propagação da religião cristã, espalhando em vários locais a sementeira da piedade católica” (“uastissimum pelagus (...) adeo pacatum reddidit, ut uix alio in mari nostris sit nauigatio tutior, obiter & Christianae religionis propagandae negocium agens, sparso uarijs in locis Catholicae pietatis seminario”). ERASMO, “Serenissimo Lusitaniae

temos nada desses escrúpulos e ressalvas. Sua defesa do comércio português baseava-se numa compreensão do papel desempenhado por esse comércio e numa aceitação plena da lógica que lastreava essas atividades (inclusa, aqui, a dependência de uma justificativa maior, oriunda de uma esfera legitimadora, no caso a missionação). Ao mesmo tempo, essa defesa sinaliza outro elemento presente no humanismo português: sua vinculação às razões específicas da Coroa portuguesa.

O humanismo português vinculava-se, logo de início, àquilo que seria conhecido em breve como “razões de Estado”. Não se trata aqui, obviamente, de “patriotismo”, como já foi anacronicamente pretendido.¹²⁴⁵ Trata-se, mais concretamente, de um senso de pertencimento cujo principal emblema era, indubitavelmente, a Coroa em nome da qual todo o avanço ultramarino era realizado e na qual sintetizavam-se os sentimentos que atualmente identificamos sob a alcunha de “nacionalidade”. Aqui também estamos diante de situação diversa da experimentada por Erasmo. De tão enfatizado, o cosmopolitismo erasmiano já se tornou tema rançoso e que se prestou a equívocos; um dos méritos do trabalho de James Tracy foi relativizá-lo e mostrar as lógicas neerlandesas presentes em sua obra.¹²⁴⁶ Não obstante, havia esse “cosmopolitismo” no humanista, cuja base radicava-se na sua compreensão da *respublica christiana* como realidade que se sobrepunha aos múltiplos contextos locais. Essa perspectiva, contudo, coincidia plenamente em Erasmo com o reconhecimento da validade de estatutos, hábitos e costumes locais. Ainda que de forma matizada, Erasmo partilhava do universalismo de Dante, como observa Renaudet; era a universalidade da *respublica*

Regi Ioanni”, in _____. *Diui Ioannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani & diui Athanasii Alexandrini Archiepiscopi lucubrationes aliquot non minus elegantes quam utiles, nunc primum uersae & in lucem aeditae per Des. Erasmus Roterodamum*. Basileae: Apud Ioan. Frobenium, 1527, fl. a. Já no colóquio *Ichthyophagia* (1526), o personagem Lanio, perguntado sobre as praias e ilhas austrais que se encontravam assinaladas por bandeiras cristãs (“totum illud littus Austrinum et sparsas insulas Christianis insignibus notatas”), responde: “Vi-as e soube que delas tiraram despojos, não ouvi que lá tenham introduzido o Cristianismo.” (“Vidi, didicique illinc auectas praedas, Christianismum inductum non audiui”). ERASMO, “Ichthyophagia”. ASD I, 3: 495-536, aqui pp. 504-5.

¹²⁴⁵ HIRSCH, Damião de Góis, pp. 7, 13, 40.

¹²⁴⁶ Esse aspecto da trajetória erasmiana transparece nitidamente no título daquela que, durante muito tempo, esteve entre as biografias mais populares de Erasmo: BANTON, Roland H. *Erasmo da Cristandade*. Tradução. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. O trabalho de Tracy brinca, provocativamente, com esse título: TRACY, James D. *Erasmus of the Low Countries*. Berkeley: University of California Press, 1996 (citado acima, nota 25).

christiana que formava o alicerce comum para o pensamento de ambos.¹²⁴⁷ Mas a realidade na qual se inseriam Damião de Góis e o humanismo português como um todo era bem outra e nela tal universalismo já não fazia sentido. Integrados no momento em que viviam e no ambiente intelectual do qual participavam, Góis e outros humanistas portugueses não tiveram dúvidas em fazer de suas obras espaços para a manifestação de sua fidelidade aos interesses e valores da Coroa portuguesa.¹²⁴⁸ Nesse sentido, o atrelamento do humanismo português às razões de Estado significou mesmo o abandono de posições caras ao humanismo cristão erasmiano, como a recusa à violência: no humanismo goesiano – e isso transparece no texto de *Fides* – a guerra é inevitável; não se constrói um Império no ultramar sem ela.

O texto de Góis ilustra bastante bem as dinâmicas apropriativas, sobretudo aquelas que devem ter governado as apropriações do humanismo erasmiano. À altura da escrita do texto Erasmo e suas obras já eram alvo de restrições. Morto o humanista e rompidos os laços que davam sustentação a ele e aos seus trabalhos, transformado o ambiente, da perquirição humanista mais ou menos livre a um senso cada vez maior da necessidade de manter-se nos limites das ortodoxias confessionais que despontavam, desapareciam os espaços propícios à aceitação e divulgação das propostas erasmianas. Com os resultados desanimadores do colóquio de Ratisbona (1542), conduzido entre teólogos católicos e luteranos sob a égide imperial, as esperanças de conciliação alimentadas por duas décadas, e que repousavam na convocação de um concílio ecumênico, pareciam ainda mais distantes.¹²⁴⁹ Quando finalmente o concílio foi convocado, em 1545, foi, de fato, um concílio destinado a reformar a Igreja católica – e

¹²⁴⁷ Para Renaudet, Erasmo era “indifférent, comme Dante, aux patries, universaliste comme Dante, et comme lui partisan de la paix chrétienne” (RENAUDET, “Érasme économiste”, p. 138). Deve-se relativizar esse “indiferente (...) às pátrias”, entendidas como o torrão natal ao qual nos ligamos, com seus costumes e seu jeito de ser. Repete-se aqui a lógica que já discutimos no capítulo 3 com relação à perspectiva organológico-corporativista em Erasmo: o humanista não era inimigo dos privilégios dos *corpora*, apenas não tolerava que estes comprometessem o equilíbrio do corpo social; da mesma maneira Erasmo não era inimigo dos particularismos locais, desde que estes não atentassem contra a paz e o equilíbrio da *respublica* (como acontecia, por exemplo, nas guerras fratricidas).

¹²⁴⁸ De passagem, observe-se que havia um cosmopolitismo em Damião de Góis que não pode ser negado e que não contradizia a prioridade dada por ele aos interesses portugueses. Ver BATAILLON, “Le cosmopolitisme de Damião de Góis”, pp. 149-96; HIRSCH, *Damião de Góis*, pp. 191-2.

¹²⁴⁹ JEDIN, Hubert. *Historia del Concilio de Trento*. Tradução. Pamplona: Navarra, 5 vols., 1972-1981, vol. I, “La lucha por el Concilio”; também PROSPERI, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Einaudi, 2001; HIRSCH, *Damião de Góis*, pp. 122-3, 141 (para as tentativas do cardeal Sadoletto de se aproximar de Melanchthon através de Góis), pp. 118-9, 167 (para referências gerais a esse clima de expectativa predominante na década de 1530 e seu fim por volta de 1542).

que realizou esse intento, dentro de uma lógica eminentemente confessional; mas não foi o concílio esperado por humanistas erasmianos como Góis, aquele que garantiria a recuperação da unidade perdida: senão tanto a unidade da *respublica*, porque para Góis isso era já algo muito mais distante e embaçado do que fora para Erasmo, ao menos a unidade da fé.

6.3 Contrapontos: Bodin ou Os limites do humanismo erasmiano

6.3.1 Erasmo e a tolerância

A ambiguidade em torno do termo “tolerância” remonta à Ilustração. Especialmente a partir de Voltaire, o termo passou a ser tomado como sinônimo de liberdade religiosa ou da necessária coexistência entre sistemas diferentes de pensamento. Sem questionar a validade dessas noções, possibilitadas que foram pelas profundas transformações mentais que, desde o fim do século XVII, ensejaram a própria Ilustração, não ignoramos que a ambiguidade coloca o risco de uma leitura anacrônica do vocábulo. No século XVI, *tolerantia* não tinha essas conotações pela simples razão de que a origem medieval do termo assinalava atitude bem diversa.¹²⁵⁰

O desenvolvimento do conceito de *tolerantia* deu-se sobretudo a partir do direito canônico e da teologia, obedecendo à necessidade de integrar na estrutura social alguns grupos considerados alienígenas, especialmente os judeus.¹²⁵¹ Era, de resto, uma integração que se dava pela via da marginalização, algo alheio aos nossos padrões de pensamento, mas que fazia sentido no contexto medieval: judeus, prostitutas, leprosos, loucos e mendigos eram incorporados à sociedade ao serem mantidos em situação “liminar”.¹²⁵²

¹²⁵⁰ BEJCZY, “Tolerantia: A Medieval Concept”, p. 383; para as transformações a partir de fins do século XVII, ver ainda a análise de HAZARD, Paul. *A crise da consciência européia*. Tradução. Lisboa: Cosmos, sem data (edição original, 1934) e o trabalho, mais recente e também fundamental, de ISRAEL, Jonathan I. *Iluminismo Radical. A filosofia e a construção da modernidade, 1650-1750*. Tradução. São Paulo: Madras, 2009.

¹²⁵¹ Para BEJCZY, integrar os judeus com seus ritos e seu modo de vida singular foi a razão direta do desenvolvimento do conceito. BEJCZY, “Tolerantia: A Medieval Concept”, pp. 368-71.

¹²⁵² BEJCZY, “Tolerantia: A Medieval Concept”, pp. 370, 374-5.

O conceito, portanto, é eminentemente negativo: tolera-se *o mal*, aquilo que não deveria existir, mas cuja eliminação pura e simples poderia representar um mal maior para o conjunto da sociedade. A *tolerantia* não desculpava as práticas consideradas maléficas em si mesmas (era nessa categoria que se tinha, por exemplo, o culto judaico); apenas deixava de puni-las. Dirigia-se ao considerado como estranho: o judeu, em algumas circunstâncias o infiel; ou a pessoas de dentro da própria sociedade, mas cujo modo de vida colocava em posição liminar: o exemplo paradigmático é o da prostituta, considerada como um mal necessário à preservação do equilíbrio social. Fora de quaisquer limites de tolerância situavam-se o herege e o homossexual: o primeiro desafiava com sua atitude o próprio coração da *christianitas*, enquanto o segundo comprometia a distinção sexual, considerada a mais importante no interior da sociedade cristã.¹²⁵³ Ao fim e ao cabo, *tolerar* era atitude de quem odiava o tolerado, não de quem o apreciava ou apenas era indiferente a ele.¹²⁵⁴

No âmbito do pensamento medieval, portanto, a uma maior rigidez para com os de dentro da sociedade correspondia a tolerância em relação aos de fora. Essa rigidez interna não indicava uniformidade absoluta, mas traçava os limites intransponíveis. O judeu podia ser tolerado com seu culto “pernicioso”, mas o cristão que desejasse realizá-lo, ou que pretendesse cultivar de forma diversa da cristã, incorreria no pecado de heresia. Tolerar o judeu não significava privilegiá-lo; ao contrário, indicava justamente a falta de apreço em que era tido. Em contrapartida, punir o herege sinalizava a preocupação com um membro pleno da sociedade (alguém que não existia apenas “à margem”).¹²⁵⁵ Significativamente, a época moderna trouxe uma maior abertura para com as diferenças internas, desde que reputadas como inofensivas; em contrapartida,

¹²⁵³ BEJCZY, “Tolerantia: A Medieval Concept”, p. 375.

¹²⁵⁴ BEJCZY, “Tolerantia: A Medieval Concept”, p. 372. “Tolerance was not an imperative of love but a restraint on one’s hatred” (p. 372).

¹²⁵⁵ Estamos considerando aqui a situação do ponto de vista da origem do conceito de *tolerantia* e das justificativas oferecidas tanto pela teologia quanto pelo direito canônico. Não nos compete, no momento, sondar o caráter “ideológico” dessas afirmações nem nos aprofundarmos naquelas ocorrências, certamente não raras, em que o ódio contra o *outsider* ultrapassou mesmo as margens da tolerância preconizada. É óbvio que tais construções intelectuais não correspondem a uma realidade social uniforme. A propósito desses casos de intolerância medieval, ver BEJCZY, “Tolerantia: A Medieval Concept”, p. 374.

uma rigidez cada vez maior para com os de fora, tanto para com os socialmente *outsiders* como para com as autênticas diferenças culturais.¹²⁵⁶

Essa maior rigidez no contexto moderno para com grupos que anteriormente eram alvo de tolerância transparece na preocupação, típica do humanismo, com os desviantes da norma social: prostitutas e mendigos, por exemplo, sofrerão tratamento mais severo. A noção, comum a Erasmo e a boa parte dos humanistas, do “príncipe educador”, que disciplina a vida social, indica uma medida maior de intolerância em relação a esses grupos.¹²⁵⁷

Em contrapartida, percebe-se claramente como a ideia de “condescendência” que examinamos acima, e que relaciona-se à aceitação de diferenças consideradas inofensivas, não se liga à noção de *tolerantia*. O objeto da “condescendência” não é o *outsider*; pelo contrário, ele se encontra radicado na sociedade cristã, é parte constitutiva dela. Preconizar a inclusão religiosa dos cristãos etíopes, como Góis, ou pretender alcançar um patamar possível de convivência com os luteranos sem a necessidade de cisma, como desejava Erasmo, não eram atitudes tolerantes. Por outro lado, em relação aos efetivamente alienígenas os discursos de ambos podiam assumir tons bastante familiares à tradição. No caso de Góis, como transparece claramente em *Fides*, esse “outro” é o infiel que a lógica do expansionismo lusitano preferiria eliminar. Em relação a Erasmo, ainda que sua *minima dogmata* possibilitasse uma noção mais elástica de ortodoxia, permanecia a convicção de que o herege não poderia ser objeto de tolerância.¹²⁵⁸

O objetivo fundamental de Erasmo no que respeitava ao cisma religioso ocidental não passava pela *tolerantia*, mas pela *concordia*. Reunir novamente a cristandade era o alvo posto diante dos olhos e, no caminho para isso, a condescendência aparecia como

¹²⁵⁶ BEJCZY, “Tolerantia: A Medieval Concept”, p. 383. Ver p. 367 para os debates teológicos medievais como indicadores da medida de discordância então possível dentro da cristandade.

¹²⁵⁷ BEJCZY, “Tolerantia: A Medieval Concept”, p. 380. Para a atitude geral assumida pelos humanistas enquanto pedagogos da sociedade diante desses grupos é emblemático o caso da pobreza, que para eles deveria ser alvo de intensa preocupação dos governantes. Ver ERASMO, “A mendicância” (1524). Tradução. In LAFFONT: 315-21; VIVES, Juan Luis. *De subventionem pauperum siue De humanis necessitatibus* (1526). In MATHEEUSSEN, C. et al. (ed.). *Selected Works of Juan Luis Vives*, Vol. IV (Latin text, introduction, critical edition, translation and notes). Leiden: Brill, 2002.

¹²⁵⁸ “Em matéria de heresia”, escreveu Erasmo, “tolerância é um erro, não uma virtude.” *CWE* 61: 44. Cito a partir de BEJCZY, “Tolerantia: A Medieval Concept”, p. 377.

alternativa importante. Que fossem suportadas as divergências, até sua plena resolução no concílio; que se permitisse aos germânicos (como já se fizera, aliás, aos tchecos) o acesso ao cálice na comunhão: um mal maior adviria da rigidez litúrgica do que da licença a uma prática que, em si mesma, não colocava em discussão a importância do sacramento. Por outro lado, que os reformados não proibissem a reverência ao sacramento eucarístico (afinal, não estava mesmo Cristo presente nele? o desnecessário seria, nessa altura, discutir-se a forma dessa presença); que não se pretendesse construir uma Igreja onde não houvesse espaço para a fraqueza humana.¹²⁵⁹

Essa condescendência, note-se, era recurso temporário. Deveria presidir as atitudes religiosas na *respublica christiana* enquanto a unidade não fosse recuperada. A *concordantia* buscada era o valor supremo, não qualquer exercício de respeito a diferentes ideias e atitudes. Obviamente, a fraqueza humana colocaria, sempre, a necessidade de alguma medida de condescendência; era assim que a Igreja entendia a maneira do próprio Deus tratar com o ser humano. Mas a discordância era um mal à espera do remédio definitivo.

Parece-me que, neste particular, mais uma vez temos presente a tendência do pensamento erasmiano a descansar em posições ilusoriamente estáticas. Já vimos isso com relação à ideia de uma paz total obtida a partir de um acordo definitivo entre os príncipes. Tão ilusório quanto semelhante acordo – que acabaria suplantado pelo irrompimento dinâmico de novas realidades sociais e de novos contextos políticos – seria a pretensão de sanar definitivamente as disputas doutrinárias pela via de um concílio ecumênico cuja pauta deveria ser fixada pela noção de *minima dogmata*. Ainda que tais resultados fossem temporariamente possíveis, não seriam definitivos: novos problemas, novas inquietações, novas conjunturas levantariam outras leituras dos dados da fé. Também não seriam abrangentes: pudesse o concílio satisfazer a católicos e luteranos, talvez também aos reformados (num esforço supremo), dificilmente satisfaria às diversas correntes “radicais” que já fervilhavam então. Mais cedo ou mais tarde se

¹²⁵⁹ ERASMO, *De sarcienda Ecclesiae concordia* (“Sobre a concórdia da Igreja que deve ser reparada”). Basileae: Ex Officina Frobeniana, 1533 (ênfases importantes em todo o livro; ver esp. pp. 97-114); TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 163-74. Sobre a permissão de comunhão eucarística sob ambas as espécies (“*sub utraque species*”) estendida aos “utraquistas” tchecos no concílio de Basileia (1431), sob a condição de rejeitarem a ideia hussita de que corpo e sangue do Senhor não estavam contidos integralmente em cada um dos elementos, ver TCE 15: 244-5; também MACCULLOCH, Diarmaid. *Reformation: Europe's House Divided, 1490-1700*. London: Penguin, 2004, p. 37.

teria que lançar mão da acusação de heresia para reduzir à obediência, ou à morte pelas gestões do braço secular, tais recalcitrantes.

A propalada “tolerância” erasmiana, portanto, jamais foi tolerância no sentido a que a Ilustração nos habituou (e nem poderia ser, obviamente). Seria um erro, conforme julgo, minimizarmos a abertura do humanismo erasmiano para o acolhimento dos que possuíam perspectivas diferentes. Seu senso de ortodoxia pautava-se pela generosidade e assinalava, no humanista, pouca propensão para a discussão de detalhes mínimos. Esse acolhimento e essa generosidade, todavia, tinham os limites colocados pela consciência religiosa da *respublica christiana* à qual Erasmo encontrava-se ligado. Não se estendia à heresia, desde que comprovada; não sinalizava uma posição de geral aceitação e de defesa da liberdade plena de consciência. Estes construtos virão, com o tempo, mas ainda não havia lugar para eles no contexto quinhentista. Em Erasmo a antiga noção de *tolerantia*, em sua negatividade básica, continuava valendo, com modificações, para os *outsiders*; as modificações vinham por conta da menor tolerância para com segmentos anteriormente contemplados com esse tratamento, como mendigos e prostitutas. Era, na melhor forma da tradição, um tratamento destinado aos de fora e seu melhor exemplo talvez esteja na relação de Erasmo com os judeus: tinha por certo que deveriam ser tolerados na sociedade e opunha-se a persegui-los, mas deu claras indicações de não apreciá-los.¹²⁶⁰ Aos de dentro, por outro lado, era preciso tratar com condescendência, de forma a não cavar abismos intransponíveis de separação por causa de temas secundários; mas essa condescendência encontrava, como limites decisivos, aquelas mesmas fronteiras que definiam de forma mais ampla a *respublica christiana*.

6.3.2 A lição de Bodin no Heptaplomeres

Nos limites estreitos deste capítulo não pretendo levar a cabo um exame minucioso dessa obra assombrosa e intimidadora que é o *Colloquium Heptaplomeres de Rerum Sublimium Arcanis Abditis* (“Colóquio dos Sete sobre os Segredos do Sublime”), escrita

¹²⁶⁰ “Erasmus’s dislike of the Jews is a prerequisite of his tolerance, not an impediment to it.” BEJCZY, “Tolerantia: A Medieval Concept”, p. 379. Para a acusação de antisemitismo, da qual é difícil inocentar Erasmo, ver TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 100-3.

por Jean Bodin em torno de 1588 e que permaneceu inédita até 1875.¹²⁶¹ Os adjetivos se justificam não só pelo tamanho da obra, bastante grande para o gênero coloquial, mas também pelos temas tratados, pela amplitude das discussões, pelo número e profundidade dos personagens e pela erudição necessária para se conduzir um exame minucioso desse texto. Acrescente-se a isso a magnitude do autor, com interesses que cruzam os terrenos da filosofia política, do misticismo e do imaginário religioso dos séculos XVI e XVII e se pode concluir que uma pesquisa de fôlego deveria ser dedicada apenas ao *Heptaplomeres* para, ainda assim, apenas arranhar os problemas nele contidos.¹²⁶²

De que trata esse colóquio? Na residência veneziana de Paulus Coroneus, sete sábios encontram-se para conversas cujos temas misturam religião, magia, Cabala, conhecimentos da natureza, milagres, observância da Lei divina, anjos e demônios. Esses sete homens representam, emblematicamente, todo o leque de posições religiosas

¹²⁶¹ BODIN, Jean. *Colloquium Heptaplomeres de Rerum Sublimium Arcanis Abditis*. Tradução, Introdução, Notas e Leitura Crítica de Marion L. D. Kuntz. Princeton: Princeton University Press, 1975 (doravante citado como *Heptaplomeres*). Essa tradução inglesa é a primeira tradução completa do *Heptaplomeres*; uma tradução francesa (parcial) havia surgido em 1914. No entanto, o texto experimentou grande difusão durante o século XVII na forma de cópias manuscritas. Ver KUNTZ, Marion Leathers Daniels. “Introduction”. In BODIN, *Heptaplomeres*, pp. ix-lxxii; também KUNTZ, Marion Leather. “The Concept of Toleration in the *Colloquium Heptaplomeres* of Jean Bodin”. In LAURSEN, John Christian e Nederman, Cary J. *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, pp. 125-44; YATES, Frances A. “El misterio de Jean Bodin”. In _____. *Ensaio reunidos, III. Ideas e ideais do Renascimento em el Norte de Europa*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 210-23; MALCOLM, Noel. “Jean Bodin and the Authorship of the ‘Colloquium Heptaplomeres’”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 69 (2006): 95-150 (examina hipóteses recentes que negam a autoria de Bodin e conclui que não existem razões empíricas suficientes para supor que Bodin não escreveu o texto).

¹²⁶² Até 1998, a tradução inglesa de Kuntz ainda era a única tradução integral do *Heptaplomeres*. O interesse pelo texto cresceu nas décadas de 1980 e 1990, resultando na publicação das atas de um importante colóquio sobre a obra (*Jean Bodin: Actes du Colloque Interdisciplinaire d’Angers*. Angers: Presses de l’Université d’Angers, 1985). Tive acesso apenas tardiamente ao texto latino do *Heptaplomeres*, através da edição eletrônica disponível em <http://ia600404.us.archive.org/3/items/colloquiumheptap17859gut/17859-h/files/colloquium1.html> com último acesso em 26/4/2012). Em razão disso servi-me do texto latino somente para esclarecer algumas passagens obscuras na tradução inglesa; nesses casos, refiz a tradução a partir do latim, ao invés de trabalhar com a tradução de Kuntz. As ocasiões em que isto ocorreu indicam-se em nota de rodapé pela presença da passagem correspondente em latim. Essa edição eletrônica baseia-se na edição latina de Ludovicus Noack (Schwerin: 1857), que serviu de base para a tradução de Kuntz, e traz cuidadosamente à margem a numeração original das páginas. As passagens latinas, portanto, serão referidas como NOACK, seguido do número da página. A propósito do título, o termo “heptaplomeres” é forjado por Bodin a partir do grego: *heptaploous*, “sete vezes”, e *meros*, “parte”. A referência é aos sete interlocutores que desempenham cada um sua parte no colóquio. Ver KUNTZ, “Introduction”, p. lx.

possíveis no século XVI: há uma tríade de cristãos (o anfitrião, Coronaeus, é católico; Fridericus Podamicus, luterano; Antonius Curtius, calvinista), um judeu (Salomon Barcassius), um cristão convertido ao islamismo (Octavius Fagnola), um homem cujo interesse radica-se na filosofia natural (Diegus Toralba) e finalmente um que defende a validade de todas as seitas (Hieronymus Senamus). Como já se observou, o ambiente para encontros tão invulgares não poderia ser outro senão a cidade de Veneza, às portas do Levante, onde pessoas de credos diferentes viviam e trabalhavam juntas.¹²⁶³

A partir dessa ambientação desenvolve-se um texto cujo principal interesse, para nossas finalidades no momento, reside na lição de harmonia que nos é transmitida. Não é por acaso que uma metáfora central domina todas as demais, e essa é justamente de natureza musical. A obra é dividida em seis livros não apenas porque o número seis “é entre os dígitos o número perfeito”,¹²⁶⁴ mas também porque ele desempenhava um papel importante na teoria musical quinhentista, com as relações entre suas partes sinalizando a perfeita proporção que constitui as consonâncias.¹²⁶⁵

A metáfora musical alude à música polifônica, onde a linha melódica é tornada mais complexa pelo uso simultâneo de oitavas acima ou abaixo, e que experimentou longa evolução desde o século XII, tendo alcançado grande popularidade nos séculos XIV e XV especialmente nos Países Baixos.¹²⁶⁶ Essa predileção é claramente manifestada pelo anfitrião do colóquio, que pergunta no início do Livro IV: “por que as harmonias em uníssono, nas quais nenhum tom se opõe a outro, não são agradáveis ao ouvido treinado?”¹²⁶⁷

A polifonia se presta a Bodin como metáfora capaz de dar conta de múltiplos aspectos da vida social. Na polifonia os contrários não são anulados pela modulação musical, antes “os extremos opostos são reunidos pelo entrelaçamento dos meio-tons”,

¹²⁶³ BODIN, *Heptaplomeres*, pp. 3-4; KUNZ, “The Concept of Toleration in the *Colloquium Heptaplomeres* of Jean Bodin”, p. 127 (que, todavia, assinala o fato de que na prática Veneza não correspondia totalmente a esse retrato idealizado feito por Bodin).

¹²⁶⁴ BODIN, *Heptaplomeres*, p. 4.

¹²⁶⁵ KUNZ, “The Concept of Toleration in the *Colloquium Heptaplomeres* of Jean Bodin”, p. 132, fazendo referência a *Le istituzioni harmoniche*, de Gioseffo Zarlino da Chioggia (Veneza: 1558).

¹²⁶⁶ LA RUE, Jan (ed.). *Aspects of Medieval and Renaissance Music: a birthday offering to Gustave Reese*. New York: W. W. Norton, 1966; BURKHOLDER, J. Peter et al. *A History of Western Music*. New York: W. W. Norton, 8a. ed., 2010, esp. pp. 84-112, 167-210.

¹²⁶⁷ BODIN, *Heptaplomeres*, p. 144.

afirma o luterano Fridericus.¹²⁶⁸ E o filósofo Toralba, que previamente definira a união dos opostos como possível tanto pela natureza quanto pelo engenho humano,¹²⁶⁹ conclui: “Os opostos, quando unidos pela interpolação de certas ligações intermediárias apresentam uma significativa harmonia do todo (...). Dessa forma, tons em uníssono roubam toda a doçura da harmonia”.¹²⁷⁰ A tediosa música diatônica, portanto, corresponde a uma sociedade onde a harmonia foi obtida pela eliminação de um oposto por outro. Todavia, na harmonia da natureza mesmo realidades aparentemente dissonantes, como doenças e insetos venenosos, possuem sua própria função que as justifica. “O sapo venenoso no jardim”, afirma o calvinista Curtius, “ou a aranha na casa são tão necessários para a recolha de venenos quanto o carrasco na república”.¹²⁷¹

O estranhamento diante dessa maneira de encarar o problema da pluralidade em matéria de convivência social é apresentado por Senamus:

Não entendo por que uma república que expulsa todos os homens perversos não seria mais feliz do que aquela que permite a permanência de alguns desses celerados, ou como é possível a concórdia na dissensão, quando não existe vínculo mais firme para a harmonia eterna de cidadãos e de amigos do que, em amor mútuo, o supremo acordo e vontade nas coisas divinas e humanas.¹²⁷²

Essa questão fora provocada por uma colocação do filósofo Toralba:

Numa república de homens ilustres a justiça, a integridade ou a virtude sequer seriam percebidas, a menos que houvesse homens perversos misturados aos bons, são com loucos, corajosos com covardes, ricos com pobres, os de humilde posição com os de elevada posição, todos contidos dentro dos mesmos muros; desde que os males, se é que o são efetivamente, sejam mais fracos do que o bem.¹²⁷³

O que Bodin critica aqui é a tentativa de se produzir harmonia social pela eliminação dos elementos discordantes. Fazê-lo equivaleria a destruir os ritmos próprios da vida, que se valem dessas oposições. Trata-se de algo impensável na natureza, da

¹²⁶⁸ BODIN, *Heptaplomeres*, p. 146.

¹²⁶⁹ BODIN, *Heptaplomeres*, p. 145.

¹²⁷⁰ BODIN, *Heptaplomeres*, p. 146.

¹²⁷¹ BODIN, *Heptaplomeres*, p. 147.

¹²⁷² BODIN, *Heptaplomeres*, p. 148 (“aut cur isto modo discordia concors esse possit, cum nullum ad ciuium et amicorum concordiam sempiternam uinculum arctius esse queat, quam in caritate mutua rerum diuinarum ac humanarum summa consensio et uoluntas”). NOACK: 115.

¹²⁷³ BODIN, *Heptaplomeres*, p. 148.

qual é impossível eliminar-se os opostos; mas é algo também impraticável em termos de convivência social.

Diante de Bodin descortinava-se um quadro não muito diferente daquele conhecido por Erasmo ao longo de sua vida. A sociedade europeia tornara-se mais complexa e, nesse processo, as dinâmicas dos diferentes *corpora* desafiavam o equilíbrio do organismo social; corria-se, eventualmente, o risco de que determinados *ordines*, sobrepujando-se aos demais, aniquilassem a multiplicidade característica do tecido social. A solução erasmiana, como vimos em detalhes no capítulo 3, consistia em encarecer o equilíbrio: todos os órgãos precisam compreender-se como membros do mesmo corpo; regulados por príncipes exemplares, conscientes de integrarem uma mesma *respublica*, os cristãos devem buscar a harmonia no trato de uns com os outros. A metáfora dos círculos concêntricos foi, talvez, o retrato mais acabado dessa sociedade idealizada por Erasmo.¹²⁷⁴

Como já observamos também, essa solução continha um elemento inequivocamente estático. Os círculos concêntricos eram dinâmicos apenas em termos religiosos, com o Centro crístico atraindo a todos para si; de resto, eram estáticos, com cada elemento encontrando seu lugar e permanecendo ligado a ele. Sobretudo, esse modelo não guardava espaço para as lutas internas à sociedade, para os conflitos de interesse, para as crises da história. Tais elementos eram vistos em caráter negativo por Erasmo, como manifestações contrárias à paz cristã que deveriam ser superadas.

Os dados da experiência concreta disponíveis a Bodin incluíam alguns elementos seguramente novos. Os desdobramentos da crise religiosa que Erasmo vira nascer tinham se revelado plenamente; a Europa se confessionalizara em torno dos três eixos fundamentais (luteranos, reformados ou calvinistas e católicos), com a existência de zonas fronteiriças imprecisas entre esses credos, onde predominavam adeptos de posições mais radicais que, não reconhecidos em nenhuma dessas confissões, eram tidos na conta de sectários. Após a renúncia de Carlos V em 1556 o Império parecia ter perdido seu brilho, obnubilado pelos fulgores da monarquia hispânica e pelas outras coroas que, mais bem adaptadas ao dinamismo da época, viam chegar seu tempo: França, Inglaterra, Portugal. Essas dimensões da fé e do poder davam provas de seu

¹²⁷⁴ Ver acima, pp. 216-32.

inescapável imbricamento nas guerras de religião, que assolaram por trinta anos o reino francês, produzindo certamente efeitos marcantes em gente como Bodin. Os territórios imperiais encontraram sua solução de compromisso em 1555 com a *Pax Augustana*: uma solução que, todavia, nada significava para o contexto de um reino como a França. Cada cidade europeia tornara-se um microcosmo onde forças conflitantes se exercitavam: adeptos de formas divergentes de cristianismo disputavam entre si aberta ou veladamente, enquanto o mesmo ocorria entre artesãos de guildas estabelecidas e empregados de manufaturas que não possuíam esse estatuto, entre banqueiros e comerciantes, entre comerciantes e comerciantes (sempre havia quem desejasse desafiar os monopólios conquistados), entre nobres de sangue e funcionários togados, entre franciscanos e dominicanos, entre mendicantes e a nova ordem dos jesuítas, entre cristãos e judeus, entre essa Europa fervilhante como um todo e a sombra ameaçadora do inimigo infiel.¹²⁷⁵

Diante de semelhante situação, a solução apresentada por Bodin era singularmente dinâmica. Propunha não o fim do conflito, não o seu cancelamento através de uma harmonia que apararia as arestas da sociedade e a reduziria a um todo uníssono, mas antes a deliberada assunção dos elementos discordantes. Como a polifonia na música, propunha produzir a harmonia através da concórdia discordante (*concordia discors*).

A harmonia obtida dessa forma não se liga a sentimentos emocionais de empatia, como no caso da amizade. “Uma coisa é cultivar a amizade, outra é preservar a harmonia. Assim como as naturezas discordantes das coisas individuais combinam-se para a harmonia do único universo, também as hostilidades dos cidadãos individuais promovem a harmonia dos povos. A república romana floresceu quando o patriciado se opunha à plebe e o poder tribúncio frustrava a ganância consular”.¹²⁷⁶

Os opostos oferecem, assim, condições de garantir o dinamismo da existência social. Ao invés de nivelar todos os interesses no monocordismo da caridade erasmiana, Bodin enxergava no interesse de um o elemento que agia para limitar o interesse de outro. Mas na polifonia, para retomarmos a metáfora musical, os extremos só podem ser

¹²⁷⁵ Como exemplo do grande dinamismo das relações sociais nesse período, ver DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo: Sociedade e cultura no início da França moderna*. Tradução. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

¹²⁷⁶ BODIN, *Heptaplomeres*, pp. 148-9.

harmonizados graças aos meio-tons que os aproximam. Esses tons indicam metaforicamente em Bodin a importância de um terreno comum sobre o qual os extremos podem se avizinhar. As aplicações dessa metáfora para o conjunto da sociedade não são difíceis de se perceber: “Se um oposto estiver ligado a outro oposto sem algum solo comum entre ambos, necessariamente haverá batalha contínua”.¹²⁷⁷ Daí a necessidade, na vida cívica, de existirem outros elementos além das posições polares: “Pois um terceiro partido força as duas facções opostas na direção da harmonia. (...) Enquanto Marco Crasso viveu não houve divergência de vontade entre Pompeu e César, já que Crasso, voz média como ele era, facilmente reconciliava-os. Mas quando Crasso foi morto na Caldéia, os outros dois lançaram-se às armas”.¹²⁷⁸

As matérias políticas e religiosas não são tratadas separadamente no colóquio, mas em paralelo porque vistas como integradas no mesmo todo. “Espanta-me que possa existir harmonia numa república com tamanha variedade de seitas”, afirma o luterano Fridericus a respeito do tardio Império romano. “Epifânio e Tertuliano disseram haver mais de cento e vinte (...). Em nossa época muitas e grandes guerras e revoltas resultaram dos desacordos entre cristãos de duas religiões”.¹²⁷⁹ A resposta de Curtius é incisiva:

Nada é mais destrutivo para uma república do que cindirem-se os cidadãos em duas facções, seja o conflito a respeito de leis, honras ou religião. Se, contudo, existirem muitas facções, não há perigo de guerra civil, desde que os grupos, balanceando-se uns aos outros, protejam a estabilidade e a harmonia da cidade.¹²⁸⁰

E Octavius, que carrega no colóquio a singular identidade de europeu converso ao islamismo, afirma:

Julgo que por essa razão os reis dos Turcos e dos Persas admitem todo tipo de religião em seus reinos e com admirável harmonia reconciliam todos os cidadãos e os estrangeiros, que diferem em matéria de religião entre si mesmos e com a república.¹²⁸¹

Mas não se supera a tendência à uniformidade religiosa rapidamente. “Considero”, diz o luterano Fridericus, “que nada de mais desejável pode acontecer aos

¹²⁷⁷ BODIN, *Heptaplomeres*, p. 148.

¹²⁷⁸ BODIN, *Heptaplomeres*, p. 149.

¹²⁷⁹ BODIN, *Heptaplomeres*, pp. 150-1.

¹²⁸⁰ BODIN, *Heptaplomeres*, p. 151.

¹²⁸¹ BODIN, *Heptaplomeres*, p. 151.

grandes reinos do que estarem todos os cidadãos juntos nos mesmos rituais sagrados e na mesma adoração da divina vontade”.¹²⁸² Essa posição, que reflete o arranjo de paz religiosa obtido dentro dos territórios imperiais, suscita a discussão sobre a natureza da verdadeira religião. O debate é longo e complexo, repleto de argumentos bastante nuançados; como Marion Kuntz observou, tem-se a impressão de que Bodin procurava testar sua hipótese de uma “concordia discorde” através justamente do exame do problema religioso.¹²⁸³ Finalmente, encontra-se um terreno comum para esse tema na lei natural e no Decálogo, entendidos ambos como expressão da vontade divina. O judeu Salomon expressa-se assim: “Abraham Aben Esra considerava ser este Decálogo o epítome da lei natural. Uma vez que esta foi obliterada e violada pelos grandes pecados e crimes dos homens, o Deus Altíssimo, compadecendo-se da ruína do homem, renovou as leis e proibições da natureza com solene aliança nas grandes assembleias de Seu povo e gravou-as em tábuas de pedra (...)”.¹²⁸⁴ E Toralba, o filósofo, lhe faz eco: “E que aliança é essa que foi apreendida em duas tábuas e sob dez itens, senão a própria lei da natureza? (...) Embora não exista lei que não seja enfraquecida por alguma limitação de tempo, ou lugar, ou pessoa, esta lei todavia é eterna. A nenhum título pode ser ela violada, e aplica-se a todos os lugares, épocas e pessoas: a saber, que Deus apenas deve ser amado e seguido”.¹²⁸⁵

Uma vez estabelecido esse solo comum de princípios morais que constituem o âmbito da *concordia*, os aspectos restantes são as particularidades que devem ser deixadas ao arbítrio de cada um.¹²⁸⁶ Já que há tantos conflitos entre os líderes das religiões para se determinar qual delas é a verdadeira, não é melhor admitir publicamente todas as religiões dos povos na república, como nos reinos dos Turcos e Persas, ao invés de excluir alguma?¹²⁸⁷ Certamente misturar os ritos sagrados é algo

¹²⁸² BODIN, *Heptaplomeres*, p. 151.

¹²⁸³ KUNZ, “The Concept of Toleration in the *Colloquium Heptaplomeres* of Jean Bodin”, p. 136.

¹²⁸⁴ BODIN, *Heptaplomeres*, p. 191. Traduzo “Deus Altíssimo” onde o latim traz “Deus Optimus Maximus” (que Kuntz preferiu traduzir pela complicada locução “the best and greatest God”). Essa locução soa estranha na boca de um judeu como Salomon, para quem há um só Deus. A expressão latina “optimus maximus” era usada no latim clássico como epíteto de Júpiter (onde ela faz sentido, ao destacar Júpiter no panteão); mas seu uso consagrou-se no cristianismo, por enfatizar os atributos de total bondade e de onipotência de Deus. Ver NOACK: 147.

¹²⁸⁵ BODIN, *Heptaplomeres*, p. 192.

¹²⁸⁶ “The particular can be called *discors*, while the general can be seen as *concordia*.” KUNZ, “The Concept of Toleration in the *Colloquium Heptaplomeres* of Jean Bodin”, p. 138.

¹²⁸⁷ BODIN, *Heptaplomeres*, p. 152 (argumento de Senamus).

nocivo; mas a atitude dos reis turcos e persas foi incentivada por teólogos ismaelitas como Elhari, para quem “todos os homens poderiam agradar o Deus imortal se cada um reverenciasse seu Deus com um espírito puro, ainda que não soubesse qual Deus deveria ter”, visto que “a fonte de toda ação encontra-se na força da vontade e da própria mente, cuja integridade e pureza o mais justo Deus sempre considera”.¹²⁸⁸

Os dois exemplos que acabo de destacar servem para ilustrar a pluralidade de opiniões a que se pode chegar nos aspectos discordes, uma vez assentado o princípio geral de concórdia. Note-se que, nesse leque amplo, nenhuma das expressões religiosas típicas do século XVI, cristãs ou não, ficava de fora. Mas o princípio geral de concórdia estabelecia também o limite derradeiro: aceitava-se toda forma de piedade que não contradissesse a lei natural, mas rejeitava-se a possibilidade da descrença. No *Heptaplomeres* o ateísmo aparece como o elemento negativo e, portanto, intolerável.

A palavra *tolerantia* não aparece uma única vez no texto latino do *Heptaplomeres* e isso se dá, no meu entender, por uma razão bastante significativa. Como vimos, *tolerantia* era, na perspectiva medieval, conceito essencialmente negativo. Nesse caráter, ele não dava conta da proposta encerrada no colóquio e que era justamente uma tentativa de estender ao máximo possível a aceitação e a inclusividade. Se a harmonia é produzida pelos opostos, nenhum elemento pode ser mantido de fora; todos são necessários na produção dessa concordância social. Significativamente, um termo derivado de *tolerantia* será usado, com características negativas, apenas uma vez em toda a obra:

A superstição, não importa quão grande seja, é *mais tolerável* do que o ateísmo; pois quem é atado por alguma superstição é de alguma maneira mantido pelo temor do divino nos limites do dever e das leis da natureza. O ateu, contudo, que nada teme exceto a testemunha ou o juiz, inclina-se a cair em toda sorte de crimes.¹²⁸⁹

De acordo com a definição medieval de tolerância, tolera-se o mal em função de se evitar um mal maior. No caso, o mal representado pela superstição deve ser preferido

¹²⁸⁸ BODIN, *Heptaplomeres*, p. 157 (argumento de Octavius). KUNTZ nos informa que *Elhari* é o teólogo Elhari ibn Esed, de Bagdá (ver *ibidem*, nota 66).

¹²⁸⁹ BODIN, *Heptaplomeres*, p. 239. “Superstitio, quantacumque sit, quouis atheismo *tolerabilior* est; nam qui superstitione aliqua obligatur hunc numinis metus in officio quodammodo ac naturae legibus continet, atheum uero, qui nihil nisi testem metuit aut judicem, ad omnia scelera procliui lapsu ruere oportet.” NOACK: 182-3 (grifos meus).

ao mal do ateísmo; este produz muito mais males do que aquele. O ateísmo situa-se, assim, fora dos limites da tolerância, no mesmo lugar ocupado pela heresia na compreensão medieval. Mas a tolerância enquanto lógica negativa não exprime adequadamente a proposta de Bodin; chamar a esta de “tolerante”, portanto, perpetua os equívocos em torno desse vocábulo.¹²⁹⁰ Na configuração apresentada pelo pensamento de Bodin no *Heptaplomeres*, já não se trata mais simplesmente de “não punir” os *outsiders* por suas práticas religiosas não conformes à fé da *respublica*, mas antes, trata-se de aceitar e de incluir como válidos, na sociedade, os discordantes.

Nesse sentido, significativamente, as posições que poderiam ser consideradas como próprias do autor não são encarnadas por nenhum conviva em especial, como frequentemente se fazia nesse gênero. Ao invés disso elas estão espalhadas nas falas de todos os interlocutores.¹²⁹¹ A ênfase basilar do texto, colocada na concórdia discorde, impedia que qualquer um desses interlocutores fosse contemplado com a razão absoluta; esta se identifica com o elemento concorde que é partilhado por todos. O colóquio, assim, não termina com seis interlocutores se rendendo à posição privilegiada de um *alter ego* do autor, mas com um significativo silêncio em torno dos temas religiosos: após uma discussão final que estabelece a concordância dos interlocutores em torno dos malefícios representados pela imposição de qualquer credo, o sexto e último encontro desse grupo de sábios termina com a execução de uma canção pelo coro de garotos; desta feita uma adaptação do Salmo 133 (ou 132, segundo a antiga numeração da Vulgata).¹²⁹² O narrador, um elemento que não participa dos debates mas que está presente em todos os encontros, conclui com as seguintes palavras:

Todos, suavemente deleitados com a canção e tendo se abraçado uns aos outros com mútuo amor, separaram-se. Doravante, cultivaram sua piedade em admirável concórdia e sua integridade de vida em atividades comuns e intimidade, mas depois não tiveram nenhuma conversa sobre

¹²⁹⁰ Outras ocorrências de termos oriundos da mesma raiz de *tolerantia* aparecem em *NOACK*: 170 (“foetore intolerabilis”, “fedor insuportável”); 183, na fala de Salomon, que praticamente repete a de Coronaeus (“superstitionem [...] quouis atheismo iudicat tolerabiliorem”); 198 (“crudelitates intolerabiles”, “crueldades intoleráveis”); 222 (“intolerabili molestia”, “sofrimentos insuportáveis”).

¹²⁹¹ É a opinião de KUNZ, “The Concept of Toleration in the *Colloquium Heptaplomeres* of Jean Bodin”, p. 139.

¹²⁹² “Ó quão bom e agradável é para os irmãos viver em união” (BODIN, *Heptaplomeres*, p. 471). Cada um dos seis encontros do grupo terminava com cânticos executados por um coro de meninos. É significativo também que o debate final do colóquio, ao tratar dos malefícios da imposição religiosa, faça menção da expulsão de judeus da península ibérica. Ver BODIN, *Heptaplomeres*, pp. 468-71.

religiões, embora cada um defendesse sua própria religião com a suprema santidade de sua vida.¹²⁹³

Estamos diante de uma leitura apropriativa de Erasmo? Essa pergunta surge naturalmente a partir do contato com o texto. Não seria essa abertura generosa para a diversidade, existente em Bodin, congênere daquela presente no humanismo erasmiano? Não encontramos aqui, certamente, ênfases próximas às do humanista de Rotterdam, como a importância da crença ser confirmada pela “santidade da vida”?

Neste particular dois aspectos precisam ser ressaltados. Em primeiro lugar é natural que encontremos neste texto ênfases e ideias que lembram o humanismo erasmiano. Na medida em que os diferentes interlocutores do colóquio espelham, em suas falas, o variegado universo mental de sua época, seria quase impossível não detectarmos temas, conceitos e formulações próprios de Erasmo. E não somente dele, mas também de correntes neoplatônicas, da *deuotio moderna*, de Maquiavel, de Marsílio Ficino, de Aristóteles (que é rivalizado em número de menções apenas por Agostinho), de conhecimentos empíricos sobre a natureza.¹²⁹⁴ Não é, portanto, a partir de menções específicas que podemos responder adequadamente a essa pergunta. Estamos aqui, parece-me, diante de uma situação bastante distinta daquela que encontramos no *Fides, religio moresque Aethiopum* de Góis, onde a apropriação acontece a pleno título.

Em segundo lugar, a resposta depende justamente do exame das atitudes de ambos, Erasmo e Bodin, diante da diversidade. Não são atitudes idênticas. No humanismo erasmiano a condescendência para com o que pensa e age de forma diversa é expediente temporário, visando a cura do tecido lacerado da *respublica*. A discordância é estranha à natureza e à estrutura da cristandade; não se sonha com menos do que com sua superação definitiva. O próprio uso da estrutura dialógica em Erasmo aponta para isso: à semelhança dos diálogos construídos segundo o modelo clássico, os colóquios erasmianos são dominados pela busca do consenso; parte-se da perspectiva de

¹²⁹³ BODIN, *Heptaplomeres*, p. 471. Texto latino: “quo suauiissime omnes delectati ac seipsos mutua caritate amplexati discesserunt. Deinceps mirabili concordia pietatem ac uitae integritatem communibus studiis ac conuictu coluerunt, sed nullam postea de religionibus disputationem habuerunt, tametsi suam quisque religionem summa uitae sanctitate tueretur.” NOACK: 358.

¹²⁹⁴ KUNTZ, “Introduction”, pp. I-III.

que existe uma única verdade e que ela pode ser encontrada pelos que a procuram com sinceridade.¹²⁹⁵

Em Bodin estabelece-se, a partir da noção central de *concordia discors*, o lugar da discordância como elemento estruturante da vida social. A estrutura dialógica do *Heptaplomeres* rompe com o padrão clássico; não há busca pelo consenso e, de fato, os sete interlocutores conservam inúmeras opiniões em absoluta discordância uns dos outros. É o caráter complexo da verdade que vemos ressaltado no colóquio de Bodin: ela só existe como soma de todas as verdades abraçadas, separadamente, por cada um dos interlocutores; como resultado do debate não se dá o convencimento na direção de uma concepção singular, mas cada um é reafirmado na sua própria compreensão.¹²⁹⁶

Os riscos dessa postura são óbvios. Quais seriam os limites de uma sociedade onde se autoriza cada um a pensar como quiser? Os rótulos utilizados por séculos pela cristandade para delimitar(-se) – pagão, infiel, herege – são inutilizados. Senamus, com sua aceitação de todas as formas de crença, aproxima-se do paganismo; Octavius é muçulmano; como luterano Fridericus seria, na perspectiva de um catolicismo estrito, um herege. Mas os perigos potenciais são evitados pela demarcação, através de uma generalização religiosa dos princípios básicos da lei natural, de um terreno comum sobre o qual concordam os homens de todas as facções e a partir do qual devem, todos, venerar suas divindades em retidão de coração. Exclui-se apenas o ateu, porque o ateísmo enfraquece a base moral comum pretendida e porque, obviamente, não há lugar para ele numa sociedade que se pensa, ainda, em termos fundamentalmente religiosos.

¹²⁹⁵ REMER, Gary. “Dialogues of Toleration: Erasmus and Bodin”. *The Review of Politics* 56, 2 (1994): 305-36, esp. p. 307. Remer constrói sua análise do diálogo erasmiano tendo como exemplar de estudo o *De libero arbitrio* (que ele classifica como uma forma de diálogo com um interlocutor ausente, no caso, Lutero; cf. *ibidem*, pp. 311-21). *De libero arbitrio* é chamado pelo próprio Erasmo de *collatio* (“comparação”) e essa é de fato sua estrutura; mas tenho minhas dúvidas de que se possa relacioná-lo efetivamente ao gênero dialógico ou coloquial. Não obstante esse fato, a perspectiva de Remer sobre o diálogo erasmiano destacada acima me parece acertada, e poderia ser confirmada tranquilamente através de um exemplar mais apropriado: o *Dialogus Ciceronianus*, onde um extenso debate sobre o ciceronianismo, conduzido com extremo *decorum*, termina com a vitória incontestável do representante da tese erasmiana. Ver a propósito *CWE* 28: 337-448.

¹²⁹⁶ REMER, “Dialogues of Toleration”, pp. 308, 321-8. Remer observa com propriedade que, enquanto os diálogos erasmianos lidam sobretudo com os *adiaphora* ou conceitos não essenciais à fé (visto que o fundamental não é matéria de discussão), e que em Erasmo a lista de *adiaphora* é bastante grande, o colóquio de Bodin trabalha exclusivamente com temas essenciais, sobre os quais ao fim e ao cabo não surge consenso. O contraste é gritante, o que explica por que o *Heptaplomeres* foi considerado pela literatura crítica como um “fracasso” em termos dialógicos (conclusão rejeitada por Remer e por Kuntz). Ver REMER, “Dialogues of Toleration”, pp. 316-7, 322-4.

As diferenças formais emergem de concepções distintas da verdade, como já ficou claro. Mas refletem, também, perspectivas diferentes sobre a sociedade. Como já tentei demonstrar, o humanismo erasmiano permaneceu ligado às antigas concepções que estruturaram a noção de *respublica christiana*. Tais concepções, muito embora se baseassem na aceitação da multiplicidade de *ordines* com diferentes estatutos como elemento estruturante, dependiam de uma noção orgânica de harmonia que é fundamentalmente marcada pelo consenso. Como a mente comanda o corpo, assim a razão deve guiar os diferentes membros do corpo social a ações múltiplas (cada membro realiza seu próprio trabalho), mas concordes. O mesmo corpo não pode obedecer a dois comandos discordantes. Esse comando, para Erasmo, não se originava apenas do príncipe, mas de cada ofício relacionado ao governo, às magistraturas, à condução dos povos (até mesmo papas e bispos, conquanto não cuidassem de assuntos civis, tinham sua colaboração a prestar): múltiplos estamentos, cada *ordo* apresentando sua configuração específica, mas todos unânimes em agir segundo a razão e segundo a moral cristã. Acima de tudo, a espinha dorsal da *respublica* era a concordância em matéria religiosa. A fé cristã era a fé da *respublica* e assim deveria permanecer. O elemento comprovadamente herege não poderia ser integrado enquanto tal, ao mesmo tempo em que o infiel e o judeu deveriam ser tolerados (até para que, mediante a docilidade dos cristãos, assistissem a um testemunho positivo da fé cristã e fossem influenciados por ele). Com seus matizes particulares, o humanismo erasmiano subscrevia todas essas ênfases.

Em Bodin abre-se espaço para a aceitação do fato que assombrava a mente de Erasmo: a discórdia entre os membros do corpo não é temporária, mas permanente. A existência social, tornada cada vez mais complexa, colocou em xeque as antigas noções organológicas: os *corpora* não são membros do mesmo corpo, são corpos distintos em luta uns com os outros. Mas esse fato, que já aparece com clareza meridiana na segunda metade do Quinhentos, não assustava a Bodin. Sua concepção de verdade encontrava-se preparada para assimilá-lo.

O caminho para impedir as consequências nefastas da multiplicidade, nomeadamente o conflito resultante do choque entre os extremos, é o meio-termo. Este é garantido, como já vimos, pela existência mesma da pluralidade, na medida em que várias facções cancelam o risco, muito maior, trazido pela polarização; mas esse terreno

comum se consubstancia principalmente nas dinâmicas do poder. O paralelo a ser traçado, para Bodin, é entre o universo, governado pela mão de Deus, e a república.¹²⁹⁷ Como Deus rege o universo, equilibrando a multiplicidade da ordem criada e impedindo, assim, que os opostos que compõem a realidade se cancelem, assim o soberano rege a república e se constitui, para Bodin, no elemento de controle e de moderação que medeia os conflitos.¹²⁹⁸ Uma sociedade onde a contingência dos tempos já não permite mais a coexistência dos múltiplos foros de autoridade, porque tornou-se por demais complexa (e esses foros, opondo-se uns aos outros, provocam conflitos), depende de um elemento de meio-termo que só pode se encarnar na figura do soberano. Isto, todavia, representava a quinta-essência do horror cívico para Erasmo: a tirania, que cancelava as liberdades dos *corpora* e obrigava-os à uniformidade.

Conclui-se que algumas concepções sobre essas duas construções intelectuais do século XVI precisam ser modificadas. A pergunta pela “tolerância” em Erasmo e Bodin fica prejudicada pela ambiguidade do termo. Há *tolerantia* (no sentido medieval do vocábulo), parcialmente, em Erasmo: mais restrita, de certa forma, do que no próprio medievo. Mas não há tolerância no sentido moderno da palavra, aquele sentido que proclama a aceitação de todas as posturas a partir de uma atitude radicalmente indiferente; o sentido voltairiano, que admite a liberdade religiosa porque, ao fim e ao cabo, considera-se a própria religião organizada como um elemento já superado.¹²⁹⁹ O que se chama, tradicionalmente, de “tolerância” erasmiana é, na verdade, sua

¹²⁹⁷ “Eu penso que este mundo deveria ser governado como uma república a partir da imagem da república deste mundo (...). Pois quem quer que tenha olhado profundamente para dentro da ordem do universo regulará muito melhor os assuntos de sua república” (BODIN, *Heptaplomeres*, p. 65, fala de Curtius). Pouco depois o interlocutor Salomon completa, descrevendo o governo de Deus: “A divindade de Deus está acima deles [dos anjos que regem os povos] para que saibamos que Deus, apreciando o pacífico repouso, se vale dos serviços e da obediência de anjos e de demônios” (*ibidem*, p. 66). E Curtius acrescenta: “Pois o que seria mais tolo do que um rei ser livre dos editos e das leis em sua própria república para que possa corrigir e emendar as leis, de acordo com a mudança dos tempos, e contudo Deus, governante e pai do mundo, ser ligado por suas próprias leis?” (*ibidem*, p. 66).

¹²⁹⁸ A relação foi bem percebida, entre outros, por Nicole JACQUES-CHAQUIN: “Le Dieu de la *Démonomanie* est bien ce souverain absolu, à qui non seulement tous les miracles sont possibles, mais qui peut se permettre à tout instant de changer la loi qu’il a promulguée. Ce que nous nommons désordre est donc tout aussi divin que l’ordre. Satan peut bien disposer de pouvoirs extraordinaires, il n’en reste pas moins l’instrument de Dieu” (JACQUES-CHAQUIN, Nicole. “Nynauld, Bodin et les autres: les enjeux d’une métamorphose textuelle”. In *De la lycanthropie – transformation et extase des sorciers – 1615*. Paris: Frénésie Éditions, 1990, p. 22. Tomo a citação de SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: Demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 [reimpressão 2001], pp. 198-9).

¹²⁹⁹ BEJCZY, “Tolerantia: A Medieval Concept”, pp. 183-4.

“condescendência” para com diferenças secundárias dentro da cristandade; uma largueza de perspectivas ampla o suficiente para fazer o humanista passar, a olhos desavisados, por precursor da tolerância moderna, mas que espelha ainda os rígidos limites conceptuais da *respublica christiana*.

Em Bodin não encontramos resquícios da *tolerantia* medieval; é significativo da ambiguidade do vocábulo que os estudiosos continuem se referindo à sua atitude como “tolerante”.¹³⁰⁰ Uma vez que a ambiguidade vocabular ainda não existia no tempo de Bodin, ele simplesmente não empregou o termo *tolerantia* em seu texto; a atitude que ele defendia diante da verdade situava-se fora dos limites então demarcados por esse conceito. Sua aceitação, pura e simples, de perspectivas diferentes e mesmo contraditórias sobre o mundo e sobre a fé não recorda nem a atitude medieval, onde a *tolerantia* emergia de uma concepção bastante definida de verdade, nem a “condescendência” erasmiana, com sua suspensão temporária de juízos visando a concórdia futura. Garantidas as bases de sustentação da vida social (a lei natural, expressa nas generalidades do Decálogo e sustentada pelo poder soberano) a verdade pode ser apreciada em sua multiplicidade, da qual os seres humanos só conseguem perceber determinadas nuances. Mas o modelo proposto por Bodin, se não pode ser chamado de “tolerante” sob pena de anacronismo, pela mesma razão também não pode ser considerado precursor do relativismo moderno. É significativo que, longe de ser “moderna” no sentido de absoluta imanência do mundo que nos acostumamos a dar a essa palavra, sua atitude geral seja ainda uma atitude profundamente religiosa. O primeiro contato com o texto do *Heptaplomeres* revela como estamos, ainda, diante de um universo não desencantado: anjos e demônios continuam presentes, o Deus soberano de Bodin realiza milagres através de intervenções pontuais na natureza (como soberano, ele pode suspender e cancelar suas próprias leis), o ambiente mágico e hermético que caracterizou boa parte do humanismo quinhentista é o próprio ar que se respira na casa de Coronaeus.¹³⁰¹ Kunz nos lembra que, ao contrário de Uriel da Costa e Spinoza, que

¹³⁰⁰ Um exame do índice remissivo organizado para a tradução feita por Kunz é instrutivo, neste ponto: sob a rubrica “toleration”, Kunz relaciona (fora as passagens de seu próprio estudo introdutório) uma série de ocorrências onde nem a palavra latina *tolerantia*, nem o termo inglês “toleration” aparecem; o que aparece, em cada uma das referências, matizada pelas perspectivas dos diferentes interlocutores, é a noção de respeito para com os vários sistemas de crenças.

¹³⁰¹ KUNZ, “Introduction”, pp. xxix-xlvi, descreve os elementos religiosos constitutivos da perspectiva de Bodin; para a ambientação desse período nesse aspecto particular, continua sendo importante a obra de

assumiram posições tolerantes apenas por terem desistido das religiões históricas, “Bodin remained religious throughout his life”.¹³⁰² Produzida pelos embates terríveis de sua época, a atitude de Bodin não é “moderna” porque não pretende abrir mão da centralidade do dado religioso para superar os conflitos (isso será feito posteriormente, a partir do ceticismo inaugurado pelo século XVII); impossibilitada de ler o mundo sem as lentes religiosas, sua atitude é a de ampliar o foco dessas lentes de tal maneira que elas abarquem, a partir de uma concepção fundamentalmente dinâmica da verdade, todas as opções religiosas possíveis. Mas o mundo que persiste em Bodin é ainda aquele mundo assustador, onde feiticeiras realizam sabás sanguinários e demônios, mesmo sendo em última análise instrumentos do Deus soberano, ainda possuem pessoas. O Deus de Bodin ainda é um Deus perturbador com o qual o século seguinte terá dificuldades para se relacionar. Bodin, todavia, não era homem do século XVII, mas desse Quinhentos cuja ambiguidade já foi assinalada pela historiografia.¹³⁰³

Bodin conhecia a obra de Erasmo e, eventualmente, ecoou suas ênfases; a frase final do *Heptaplomeres*, com sua menção à defesa da religião que se faz pela santidade da vida, me parece o mais belo exemplo disso: testemunho claro, a uma época que se acostumara a defender a validade das religiões com polêmicas doutrinárias, de que esse valor só se sustenta efetivamente através do modo de viver. Mas Bodin não se apropriou do humanismo erasmiano, como fizera Góis e como fizeram inúmeros outros, provavelmente porque sentia que as premissas desse humanismo não resolviam mais os

YATES, Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964 (que, todavia, não menciona Bodin). Mesmo a condenação de mágicos e adivinhos juntamente com os feiticeiros, repetida ao longo das principais obras de Bodin, não cancela essa presença permeante do universo hermético: Bodin encontra-se ligado a ele mesmo quando o rejeita (e principalmente quando o rejeita, porque está subsumida sua crença nele). Outros aspectos são recebidos com mais tranquilidade, como a noção de harmonia universal refletida nos números e nas proporções geométricas, algo indiscutivelmente de base pitagórica.

¹³⁰² KUNZ, “Introduction”, p. xlii. Não entro no mérito da afirmação da autora sobre Costa e Spinoza e discordo de seu uso sem precisão do adjetivo “tolerante”, mas parece-me acertado destacar esse substrato religioso no pensamento de Bodin.

¹³⁰³ “Nesses anos de aparente iluminação, as trevas estavam a ganhar terreno sobre a luz em pelo menos um quarto do céu.” TREVOR-ROPER, Hugh R. “A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII.” In _____. *Religião, Reforma e Transformação Social*. Tradução. Lisboa: Presença/Martins Fontes, 1981, pp. 73-146, aqui p. 73. Minha atenção foi atraída para este ensaio, fundamental para a compreensão da ambiguidade do século XVI, e para esta frase belíssima, pelo estudo de Laura de Mello e Souza citado acima (ver SOUZA, *Inferno Atlântico*, pp. 24, 199).

problemas de seu tempo. O gosto musical do século mudara: já não servia mais a antiga música diatônica, na qual os sete tons deveriam soar um de cada vez com exclusão dos semi-tons, e nem sequer a escala cromática, que ampliara o leque de tons para doze. Bodin termina o *Heptaplomeres* evocando a escala enarmônica, que permite intervalos menores do que os dos semi-tons e, por isso, produz a impressão de maior riqueza sonora, com mais divisões provocando enorme variedade de harmonias.¹³⁰⁴

O contraste com os gostos musicais de Erasmo, cuja preferência pela música diatônica e sobretudo pelo cantochão foi assinalada por Jean-Claude Margolin, é marcante.¹³⁰⁵ O uso da polifonia no ambiente litúrgico, sobretudo, era desaconselhado por ele quando colocava em risco a compreensão do que se cantava.¹³⁰⁶ O curioso está justamente no fato de que, ao admitir a polifonia no uso litúrgico apenas de forma relativa, submetendo os aspectos musicais à compreensão das palavras, Erasmo indicava a importância do consenso, que devia predominar sobre a multiplicidade de opiniões assim como a inteligibilidade do texto deve predominar sobre a superposição de vozes corais ou instrumentais. São metáforas musicais, sem dúvida, tanto a predileção de Bodin pela polifonia (e pela discordância) quanto a valorização erasmiana da clareza (e da diatonia). Mas são metáforas que funcionam como índices de compreensão de mundo e que revelam, mais do que apreensões estéticas, concepções de vida. Para não dizer que, inúmeras vezes, as metáforas revelam mais de nós mesmos do que nossos próprios discursos.

¹³⁰⁴ BODIN, *Heptaplomeres*, p. 471. O cântico que Coroneus entrega ao coro de meninos, ao final do último encontro, diz: “Ó quão bom e agradável é para os irmãos viverem em união, unidos não segundo a razão diatônica ou a cromática, mas segundo a enarmônica, uma modulação mais divina” (“Ecce, quam bonum et quam jucundum, cohabitare fratres in unum, non diatonicis vulgaribus aut chromaticis, sed enharmonicis rationibus, diviniore quadam modulatione compositum”. NOACK: 358). Ver KUNZ, “The Concept of Toleration in the *Colloquium Heptaplomeres* of Jean Bodin”, pp. 140-1. “All seven participants”, escreve Kunz sobre os interlocutores do colóquio, “with all of their divisions (or intervals) are inseparably joined, forming one celestial *enharmonia*. The beauty of this sound with its multiple intervals and varied harmonies lifted the souls of the participants to a higher level of understanding. Since all the intervals and modulations in enharmonic mode, though multiple, are joined as if inseparably, we may say that ‘all are in all’” (*ibidem*, p. 141).

¹³⁰⁵ MARGOLIN, Jean-Claude. *Érasme et la musique*. Paris: Vrin, 1965; _____. “Introduction”. In LAFFONT: 393-7; _____. “Musique”. In LAFFONT: clxxiii-clxxv.

¹³⁰⁶ Segundo Margolin, Erasmo “pense que cette musique grave et monodique est celle qui exprime le mieux la pureté et la sublimité des textes sacrés. (...) Mais il admet un concours de voix diverses, à supposer qu’il ait renoncé à toute ornementation, et que le fidèle puisse percevoir les paroles liturgiques”. MARGOLIN, Jean-Claude. “Musique”. In LAFFONT: clxxiv, clxxv. Ver também ERASMO, *De sarcienda Ecclesiae concordia*, pp. 104-5.

Quando Pero Correia, jesuíta que se encontrava no Brasil desde aproximadamente 1542 e que, descobrindo sua vocação religiosa, juntou-se aos jesuítas primeiramente como “língua” (intérprete) e depois na categoria de “irmão”, escreveu de São Vicente, a 10 de março de 1553, a carta ao padre Simão Rodrigues que cito na abertura deste capítulo, estava sem o saber prestando-nos um testemunho a respeito da força das apropriações literárias. Correia era homem inculto, que não podia se servir dos textos latinos, como ele mesmo afirma; mas sentia necessidade, em seu trabalho de catequista, de livros que lhe fornecessem ajuda e conteúdo, visto que “un predicador si no tiene siempre cosas nuevas enhasía, cuánto más yo que ni nuevas ni viejas tengo, porque mi estudio en este mundo nunca fué para servir a Dios mas para lo ofender”.¹³⁰⁷ A carta inclui uma lista de obras, modesta, mas significativa, todas de autoria de um certo “doutor Constantino”:

el uno Confesión de un pecador, el otro Doctrina Christiana, el otro Exposición del primer salmo de David ‘Beatus Vir’, etc., el otro Suma de Doctrina Christiana, el otro Catecismo Christiano para instruir a los niños, de los quales yo vi uno que es la parte Ia. sobre los artículos de la fe, cosa muy santa y necesaria para estas partes.¹³⁰⁸

Há algo de tocante nesse pedido de um homem sem cultura, mas que reconhece o valor dos livros. Deixando de lado esse aspecto, contudo, interessa destacar que esse autor a quem Correia se refere, o “doutor Constantino”, tornou-se conhecido por seu erasmismo. Eis como o humanista, que apenas escreveu em latim, podia chegar a um indivíduo como Correia, a quem os livros latinos não eram de serventia alguma. O quadro fica ainda mais sugestivo se considerarmos que esse Correia certamente não conhecera os livros de Constantino quando vivia na Europa; não apenas era então homem sem interesses espirituais como, principalmente, os textos são posteriores à sua partida do Velho Mundo. Dessa forma, Correia só pode ter entrado em contato com tais obras, provavelmente de ouvir dizer, através dos padres jesuítas.¹³⁰⁹

¹³⁰⁷ Correia, Pero. “Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. De São Vicente, 10/3/1553”. In LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, vol. I pp. 433-48, aqui p. 442. De acordo com Leite, Correia já se encontrava no Brasil em 1542. Ver LEITE, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol. I p. 44.

¹³⁰⁸ Correia, “Carta ao padre Simão Rodrigues”, pp. 441-2. Sobre o “doutor Constantino”, ou Constantino de la Fuente, cristão novo, contemporâneo de Erasmo e que se tornou o principal pregador da catedral de Sevilha, ver Bataillon, *Erasmo y España*, pp. 522-45.

¹³⁰⁹ Os sermões sobre o salmo “Beatus Vir” parecem ser de 1546, enquanto a *Suma de Doctrina Christiana* é de 1543; o *Catecismo christiano* é de 1547; a *Doctrina Christiana* é de 1548, enquanto a

A Pero Correia e seus colegas jesuítas muito do que Erasmo escreveu não fazia sentido e não despertava interesse. Mas, como observou bem Bataillon referindo-se não só a Correia, mas também aos zelosos evangelizadores do México, a esses “pescadores de homens, de tmpera to distinta daquela de Erasmo, que passou sua vida entre os livros, atraa-os um Erasmo evangelista, transparente e atual em suas parfrases dos livros sagrados, pregador entusiasta da cristianizao universal do gnero humano. Agradava-os esse Constantino, expositor eloquente da doutrina central do cristianismo, to reduzida ao essencial que, na Europa, corria o risco de cheirar a luteranismo”.¹³¹⁰ Era do Erasmo apropriado por Constantino que Correia acabaria se apropriando, caso sua solicitao fosse atendida – e nesse processo sugestivo, com os leitores munidos de seus prprios preconceitos e operando dentro de seus prprios horizontes, no apenas se multiplicavam as leituras mas dava-se, tmbem, a transformao dos iderios.

Confsion no anterior a 1543. Ver ASPE ANSA, Mara Paz. *Constantino Ponce de la Fuente: El hombre y su lenguaje*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1975; GUERRERO, Jose-Ramon. *Catecismos espaoles del siglo XVI. La obra catequtica del Dr. Constantino Ponce de la Fuente*. Madrid: Instituto Superior de Pastoral, 1969. provvel que Correia tenha tido em mos algum desses livros e a partir dele tenha copiado os nomes dos outros; ao menos sabemos que a edio de 1551 da *Suma de Doctrina Christiana* trazia impressa uma cdula real (de 1548) onde as obras de Constantino aparecem listadas na mesma ordem seguida por Correia. Ver ASPE ANSA, *ibidem*, p. 68.

¹³¹⁰ BATAILLON, *Erasmo y Espaa*, p. 828.

Entre o dito e o maldito:

filologia, confessionalização e as metamorfoses da heresia

“(...) quanto mais dogmas, mais matéria há para heresia.”

Erasmo (1523)¹³¹¹

“Certos Padres mais ortodoxos foram compelidos pela audácia dos arianos a definirem a própria [doutrina], os quais de toda forma preferiam se abster das coisas que deveriam ser definidas, pois de longe superam a capacidade do engenho humano e não se definem senão com grande risco.”

Erasmo (1523)¹³¹²

“...o crime de lesa-majestade (‘crimen lesae maiestatis’) permanece um delito misto, que atinge ambos os foros e merece tanto a danação eterna quanto a mais atroz condenação humana, porque implica uma ruptura da *fides*.”

Paolo PRODI, *Uma história da justiça*¹³¹³

As questões que têm ocupado nossa reflexão – o humanismo erasmiano em suas específicas configurações, a necessidade e as consequências das ênfases catequéticas, a complexa situação confessional introduzida pelos debates religiosos quinhentistas – conduzem-nos, diretamente, ao problema da heresia. Não apenas esse vocábulo ganhou livre presença nas bocas dos debatedores, com incidência cada vez maior ao longo do século; o temor de se incorrer no pecado de heresia, e a concretude cada vez mais

¹³¹¹ ERASMO, “*Ep* 1451 a Warham” (5/1/1523). Tomo a citação de CHOMARAT, Jacques. *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*. Paris: Les Belles Lettres, 2 vols., 1981, vol. II p. 1131.

¹³¹² “Arianorum audacia compulsi sunt orthodoxi patres certiora quaedam de rebus iisdem definire, quum maluerint ab eiusmodi rebus definiendis abstinere, quae & longe superant humani captum ingenii, nec nisi magno periculo definiuntur.” ERASMO, “Ilustrissimo principi D. Ferdinando, Austriae Archistratego” (1523). In _____. *Paraphrasis in euangelium secundum Ioannem*. Basileae: In Officina Io. Frobenij, 1524, p. 11.

¹³¹³ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Tradução. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 41.

flagrante desse risco, deram ao conceito uma soberania inequívoca no universo mental da época.

Os principais textos que consideramos no último capítulo: a defesa goesiana da diversidade religiosa etíope no *Fides, religio moresque Aethiopum*, a abertura inclusiva de Bodin no *Heptaplomeres*, só podem ser plenamente compreendidos à luz da importância adquirida por esse conceito. Da mesma forma, boa parte da obra erasmiana, especialmente a partir da década de 1520, lidou direta ou indiretamente com ele. Sua noção de *minima dogmata* não visava outra coisa senão que se evitasse a utilização exagerada e desnecessária do drástico rótulo de “herege”. A sombra da heresia permanecia, como uma presença incômoda, no campo de visão de todos os homens que, no século XVI, escreviam e pensavam; mas ela se alongava, também, sobre o vulgo, que aprenderia a disciplinar a própria boca a fim de não sofrer as acusações e os castigos reservados ao herege.

A sentença mencionada em epígrafe, escrita por Erasmo a Warham em 1523, quando os céus da controvérsia religiosa já estavam mais do que escurecidos nos territórios imperiais, foi fruto não apenas do mais claro bom senso, mas também de um programa definido de instrução na fé cristã que, de permeio a essa concentração num núcleo dogmático mínimo (e, por consequência, com largas margens reservadas aos *adiaphora* ou temas secundários), localizava também o coração do cristianismo não tanto nos dogmas, esse produto histórico das relações humanas com a fé, mas sobretudo na maneira de ser. Longe de ser mera leitura “moralista” da fé, como aparecerá posteriormente a certos estudiosos, tratava-se para Erasmo do reconhecimento de que quanto mais se recuava no tempo a análise do pensamento cristão, menor aparecia o edifício doutrinário e maior era a preocupação com o modo de vida. Nosso humanista não era um “racionalista” que imaginasse ser possível prescindir dos dogmas acumulados ao longo da história; tal postura seria estranha e incompreensível para ele. Mas Erasmo, conquanto se mantivesse ligado a toda essa herança dogmática, sentia que não se justificavam as controvérsias acérrimas levantadas a propósito de boa parte dela. Seria possível pensar de forma diversa com relação a grande número de temas; esses, aliás, não raro se definiram lentamente, o que significava que gerações inteiras de cristãos viveram e creram antes que algumas dessas formulações viessem à luz. Essa

diversidade, mantida dentro de limites que não representassem ameaça para o cerne da religião, não comprometeria a fé da *respublica*.

Já sabemos qual o destino das aspirações minimalistas de Erasmo. A lógica que triunfou ao longo do século não foi a da *minima dogmata*, mas a da confessionalização, com seu detalhamento dogmático que, inevitavelmente, produziu em todos os campos confessionais a multiplicação dos culpados de heresia. Mas assim como a ênfase erasmiana na catequese trouxe como um de seus subprodutos a atitude confessional, que se desdobrou nos processos de confessionalização, essa preocupação do humanista com a instrução religiosa, e com a própria urgência de se falar e escrever sobre o patrimônio comum da fé, produziu também a contrapartida negativa do incremento da acusação de heresia. Nesse particular a única salvaguarda erasmiana para tal risco óbvio – a *minima dogmata* – falhou espetacularmente por conta de sua própria insuficiência e inadequação aos tempos.

Não apenas isso. Como advogado, incentivador e vulgarizador de uma ferramenta básica para os estudos humanísticos, a análise filológica, Erasmo também contribuiu para a exacerbação dos conflitos religiosos e, conseqüentemente, para a ampliação do uso dos designativos “heresia” e “herege”. Os instrumentos filológicos dotaram os homens do Quinhentos, especialmente aqueles que se interessavam pela pesquisa bíblica ou que, por diferentes razões, pretendiam recorrer ao texto bíblico como fonte legitimadora, de um poder desconhecido antes do período moderno. Há, portanto, um diferencial significativo na heresia moderna, em comparação com sua congênere medieval: a poderosa lógica que passou a embasá-la tornou ainda mais necessárias a delimitação confessional, a polêmica doutrinária e, no limite, o uso dos rótulos e dos instrumentos de punição.

O objetivo deste capítulo será sondar as metamorfoses ocorridas, nesse ambiente tumultuado, no conceito de “heresia”, procurando situá-las diante do fenômeno erasmiano. Com isso, pretendemos tanto alcançar mais clareza sobre esse humanismo e seus desdobramentos, quanto compreender melhor os conflitos de um século que não foi iluminado apenas pelas luzes do conhecimento, saídas das mentes de tantos eruditos e dos prelos de tantos impressores, mas também pelos terríveis reflexos afogeados dos autos de fé.

7.1 A heresia: antiga questão, novo contexto

7.1.1 A heresia no horizonte cristão

Já se insistiu bastante sobre a transformação semântica que envolveu o termo “heresia”, desde sua origem no grego do período neotestamentário.¹³¹⁴ Segundo essas análises, teria sido obra paulina a imposição de um sentido teológico de heresia, em oposição à noção antiga de escolha prática ou moral. Mas a maioria das ocorrências do termo no Novo Testamento parece preocupar-se principalmente com a questão do amor mútuo entre os irmãos, que era negado pelas “divisões” que estes construíam entre si.¹³¹⁵ Primariamente, a questão de divergência por razões teológicas não era evidente, até porque durante as primeiras décadas de sua existência (que incluem o período de atuação de Paulo) era o próprio conteúdo doutrinário do cristianismo que ainda se encontrava em formação bastante lenta. Mas ainda que uma paternidade paulina dessa transformação não seja tão clara quanto se pretendeu (sobretudo se nos ativermos ao *corpus* paulino efetivo, deixando de fora as cartas atribuídas a ele mas consideradas hoje, pela crítica, seguramente como dêutero-paulinas ou pseudepígrafas), o fato é que a complexidade da evolução dogmática da fé cristã acabou provocando essa aderência do vocábulo a um de seus sentidos originários (e, curiosamente, não o mais testemunhado dentro do Novo Testamento).

¹³¹⁴ Mais recentemente e de forma sintética, AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé no Encontro Catequético-Ritual Americano-Tupi (Séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, pp. 49-51, onde retoma a análise de MOMIGLIANO, Arnaldo. “Empietà ed Eresia nel Mondo Antico”. *Rivista Storica Italiana* LXXXIII (1971): 499-524. Para algumas das problemáticas textuais envolvidas no uso da noção no âmbito do Novo Testamento, ver *NDITNT* I: 584 (infelizmente essa importante publicação não dedicou um verbete exclusivo ao termo “hairesis”, cujo sentido corrente no grego era o de “escolha”, “partido” ou “facção”). *TCE* 7: 256ss interessa principalmente pelo levantamento lexicográfico nos parágrafos iniciais. Ver também LE BOULLEUC, Alain. *La notion d'hérésie dans la littérature grécque, II-III siècles*. Paris: Études Augustiniennes, 2 vols., 1985.

¹³¹⁵ Com esse significado, rigorosamente: *1 Coríntios* 11: 18-19; *Gálatas* 5:20 (não transparece preocupação doutrinária, mas o problema da inimizade dentro da comunidade cristã). Outros sentidos importantes: seita (*Atos* 5:17; 15:5, referindo-se a saduceus e fariseus; 24:14 e 28:22, referindo-se aos cristãos); escolha (na *Septuaginta*, a tradução grega do Antigo Testamento, a palavra aparece com esse sentido em *Levítico* 22: 18, 21, denotando “voluntário”). Com o sentido de “opinião escolhida” a única ocorrência do termo é em *2 Pedro* 2:1, denotando as “opiniões destruidoras” dos “falsos mestres”. Percebe-se claramente que este é o sentido que vai aderir ao vocábulo. Todavia, sabemos que *2 Pedro* é documento bastante tardio, datando das controvérsias doutrinárias da segunda metade do século II. Ver a propósito VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva. Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos*. Tradução. Santo André: Academia Cristã, 2005, pp. 622-7.

O termo que, na tradição, será intimamente associado a “*hairesis*” – o grego *anathema* – expressava no Novo Testamento, em continuidade com a tradição judaica, o sentido profundo de condenação divina. No grego clássico o termo designava tanto uma oferta dedicada aos deuses como aquilo que era entregue à ira das forças divinas; a *Septuaginta*, de seu lado, usa o termo para traduzir o hebraico *herem* (“interdição”, “proibição”, “maldição”; o interditado e proibido, por sua vez, pode ser votado à destruição ou preservado para alguma finalidade).¹³¹⁶ A fórmula é empregada nos escritos paulinos com o mesmo sentido restrito que possuía na *Septuaginta*: Paulo prefere tornar-se maldito, a fim de que seus irmãos judeus possam ser salvos (*Romanos* 9:3); quem experimenta um êxtase autêntico, segundo Paulo, não amaldiçoa a Jesus durante essa experiência (*I Coríntios* 12:3). Dois textos mais complexos merecem análise mais cuidadosa. Em *I Coríntios* 16:22 Paulo declara “anátema” (maldito) quem não ama a Jesus; mas a inserção, logo a seguir, da locução aramaica *maran atha* (“Vem, Senhor!”) indica que o contexto é o da celebração eucarística. Não se trata, portanto, de situação disciplinar, mas do aviso colocado pela comunidade antes da celebração: esta é vedada aos que ainda não pertencem à comunidade e, portanto, situam-se ainda sob o juízo de Deus.¹³¹⁷

A outra passagem é a de *Gálatas* 1:8-9, onde aquele que prega um evangelho diferente do anunciado por Paulo é considerado como estando debaixo do juízo destruidor de Deus. O contexto indica as gestões de segmentos dentre os cristãos de origem judaica, que pretendiam obrigar os cristãos gentílicos ao ritual da circuncisão. Obviamente, esta ocorrência, à semelhança do que se deu com o texto de *2 Pedro* mencionado acima, acabou determinando o uso posterior do vocábulo. No entanto, em *Gálatas* o termo ainda não indica uma medida eclesiástica de disciplina, mas o anúncio do juízo divino sobre os que perturbam as consciências dos irmãos com tais ensinamentos. O versículo foi relido, posteriormente, no contexto muito mais complexo das controvérsias

¹³¹⁶ *NDITNT* I: 182-4. Essa dupla destinação possível, entre sagrado e condenado, percebe-se também no vocábulo latino *sacer*. Ver a propósito as reflexões de AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*. Tradução. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002 (2ª. reimpressão, 2007), esp. pp. 79-121.

¹³¹⁷ BORNKAMM, Günther. *Early Christian Experience*. New York: Harper & Row, 1969, p. 171.

intestinas enfrentadas pela Igreja no século II, e interpretado nesse sentido disciplinar que seria consagrado pela tradição.¹³¹⁸

Essa digressão linguístico-teológica me pareceu necessária porque, frequentemente, termos neotestamentários são empregados na discussão historiográfica com sentidos que ultrapassam seus significados originais. Para nós, o que interessa efetivamente é a maneira como foram construídos os conceitos de heresia e de anátema; e não se pode negar que eles foram moldados posteriormente, não apenas pelas circunstâncias históricas mais objetivas, mas também por razões internas, por características específicas do cristianismo enquanto estrutura intelectual.¹³¹⁹ Esse enrijecimento no sentido teológico-doutrinário, que se pretendeu atribuir à mão de Paulo (na esteira de uma excessiva valorização de suas contribuições, como nota a crítica neotestamentária mais recente),¹³²⁰ é perceptível no Novo Testamento, mas apenas lentamente e nas suas partes mais tardias: nas chamadas “cartas pastorais”, datadas aproximadamente de meados do século II, em textos como *2 Pedro* e *Judas*, escritos ao longo da segunda metade do século II, e nas cartas joaninas (da primeira metade do século II, mas onde a controvérsia doutrinária já se insinua a propósito da natureza do Cristo).¹³²¹

¹³¹⁸ *NDITNT* I: 183.

¹³¹⁹ Talal Asad observa que, ainda que não se possa atribuir ao cristianismo o monopólio da tendência a impor a conformação religiosa, é fato que sua estrutura não assimila confortavelmente a divergência. Ver ASAD, Talal. “Medieval Heresy: An anthropological view”. *Social History* 11, 3 (1986): 345-62, aqui p. 345.

¹³²⁰ A propósito das Cartas Pastorais, Vielhauer observa a existência, em meados do século II, de uma “tentativa literária concentrada de círculos eclesiásticos de conjurar a Paulo, o apóstolo, como testemunha principal na luta da ortodoxia contra a heresia” (VIELHAUER, *História da Literatura Cristã Primitiva*, p. 267). Percebe-se como essas gestões posteriores superdimensionaram a atuação do apóstolo nesse âmbito; um preconceito ainda não totalmente superado pela historiografia quando lança mão da crítica neotestamentária.

¹³²¹ Para sinais de controvérsias doutrinárias nas Pastorais, ver *1 Timóteo* 4: 1-7; 6: 2b-10; *2 Timóteo* 3: 1-9; *Tito* 1: 10-16. A pequena carta de *Judas* é, toda ela, um libelo contra os “falsos mestres”; ver esp. os versículos 3-16. Em *1 João* a controvérsia doutrinária aparece indiretamente no intróito litúrgico da carta (1: 1-4) e sobretudo em 2: 18-23; 4: 1-3; ver também *2 João* 7-10, com o significativo mandamento: “Se alguém vem a vós sem ser portador desta doutrina [a identidade entre o Pai e o Filho], não o recebeis em vossa casa, nem o saudeis” (v. 10, BJ). Em contraste, podemos notar que, para Paulo, era principalmente o comportamento imoral, quando cometido por pessoas que se identificavam como cristãs, que deveria provocar tal reação excludente (ver especialmente *1 Coríntios* 5: 9-13). Para as questões de autoria e data das cartas joaninas, ver VIELHAUER, *História da Literatura Cristã Primitiva*, pp. 488-511; para as Pastorais, ver *ibidem*, pp. 246-67.

O fato é que a cristandade assumiu os termos *heresia* e *anátema* com essa significação que restará consagrada: heresia como a escolha da opinião errada em matéria de fé (e escolha consumada com “pertinácia”) e anátema como sanção disciplinar, começando pela excomunhão, praticada desde os primeiros séculos, até a situação medieval mais complexa onde à punição eclesiástica podia corresponder, também, a punição por parte das autoridades civis. Não deixa de ser emblemática a definição dada por Tomás de Aquino: heresia é “uma espécie de infidelidade nos homens que, tendo professado a fé de Cristo, corrompem seus dogmas”.¹³²²

Essa definição já embute os elementos fundamentais que, por um lado, sintetizam o tratamento dado ao termo ao longo do medievo e, por outro, indicam a direção que o conceito tomará: existe necessariamente um conteúdo de natureza intelectual envolvido, relacionado à compreensão imperfeita dos dados da fé; e o acolhimento desse conteúdo gera, no indivíduo, uma atitude de infidelidade para com o compromisso religioso.

Quebra na relação de fidelidade para com Deus, mas também quebra na relação de fidelidade para com o restante da sociedade, fosse essa relação representada pelo vínculo com o senhor feudal, com a comuna ou com a própria figura do príncipe; a infidelidade para com a fé subentendia, no contexto medieval mais amplo, a infidelidade para com a *respublica christiana*. Dadas as configurações da sociedade medieval, semelhante atitude não poderia ser apenas matéria de convicção pessoal ou opção religiosa individual; a escolha feita necessariamente desafiava a vivência comum na *respublica*, visto que o dano gerado pelo herege não prejudicava apenas a ele mesmo, mas também aos demais e à própria ordem da sociedade.¹³²³

¹³²² AQUINO, Tomás de. *Suma Theologica*, II, ii, q. xi, a 1. Cito a partir de TCE 7: 256.

¹³²³ DUBY, Georges. *The Three Orders: feudal society imagined*. Tradução. Chicago: Chicago University Press, 1978, p. 31; PROSPERI, Adriano. *Tribunali della Coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 1996, pp. 48-9. Ver também, para as problemáticas discutidas a seguir: *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, XI-XVIII siècles. Actes du colloque de Royaumont*. Paris/La Haye: Mouton, 1968; LEFF, Gordon. *Heresy in the Latter Middle Ages: The Relation of Heterodoxy to Dissent ca. 1250 – ca. 1450*. Manchester: Manchester University Press, 2 vols., 1967; BURNHAM, L. *Medieval Heresy. The Church's struggle for Orthodoxy and survival*. London: I. B. Tauris, 2009; ZERNER, Monique (org.). *Inventar a Heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Tradução. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. De grande relevância, também, os estudos reunidos em BILLER, Peter e HUDSON, Anne (org.). *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Quando os humanismos do Quatrocentos e do Quinhentos, portanto, procuraram de alguma forma rever o conceito de heresia, foi com esse patrimônio complexo que tiveram que lidar. A ênfase moral do humanismo, a par de suas tentativas de recuperação dos sentidos originários daqueles vocábulos considerados fundadores da tradição cristã, apreciaria um retorno ao significado primário de “*hairesis*” enquanto quebra da comunhão cristã que, todavia, não subentendia erro teológico malicioso; agradaria aos humanistas retornar a uma situação onde, ao invés de priorizar o elemento doutrinário, a Igreja se preocuparia mais com a realidade moral.¹³²⁴ Mas para tanto era preciso se haver com esse passivo ideológico imenso, sem falar dos demônios interiores dos próprios humanistas que deveriam ser exorcizados, suas pessoais e profundas ligações com esse imaginário.

Conquanto advogassem uma sutil modificação conceitual que, se efetivada, colocaria na mira da acusação de heresia principalmente os desvios morais e as sedições (e não a sincera busca da verdade, manifesta eventualmente nas discordâncias menores de natureza doutrinária), os humanistas não pretendiam liquidar o conceito de heresia. Alterar-lhe o foco, sim; repensar as eventuais punições, também. Mas se mesmo em Erasmo a consciência da necessidade de punir o herege deliberado continuava viva, isso atesta para nós o enraizamento profundo desse conceito na vida social europeia.¹³²⁵ Ao fim e ao cabo, a fé cristã, nas configurações que ela podia apresentar naquela altura, dependia da concordância irrestrita em determinados pontos; ainda que a *minima dogmata* erasmiana restringisse bastante esse núcleo, tal necessidade de consenso continuava presente.

7.1.2 Transformações

Como já vimos, a literatura de polêmica religiosa e as reconstruções históricas feitas por luteranos e reformados tinham a tendência de exaltar as transformações culturais dos

¹³²⁴ PROSPERI, *Tribunali della Coscienza*, p. 46. Em consonância com essa atitude humanista, Erasmo expressou-se assim sobre a heresia: “Chamo ‘heresia’ não a um erro qualquer, mas a uma maldade obstinada que, em vista de quaisquer interesses, transtorna a tranquilidade da Igreja por meio de opiniões desordenadas.” *LB* V: 1081B (cito a partir de CHOMARAT, Jacques. *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*. Paris: Les Belles Lettres, 2 vols., 1981, vol. II, p. 1132).

¹³²⁵ Recordemos a declaração de Erasmo mencionada no capítulo anterior: “Em matéria de heresia, tolerância é um erro, não uma virtude.” (*CWE* 61: 44). Ver acima, p. 497.

séculos XV e XVI, a fim de explicar, nos quadros de uma ação divina de recuperação da Igreja, a emergência vitoriosa dos movimentos que procuravam legitimar. Assim, para o luterano Caspar Peucer a invenção da imprensa foi “um dom divino comunicado ao gênero humano”, tendo em vista essa obra de reforma;¹³²⁶ na mesma perspectiva foi considerado por ele o fenômeno do renascimento das letras gregas no ocidente.¹³²⁷ Theodor Beza podia associar o início da ação triunfante de Deus em favor do que seriam, em breve, as Igrejas reformadas do reino de França, à trajetória do humanista Johann Reuchlin, cultor do idioma hebraico.¹³²⁸

Descontada, obviamente, a ênfase providencialista, e para além dos lugares-comuns historiográficos, há involuntariamente nessa perspectiva um fundo de verdade. Um importante fator de ordem cultural ajuda a elucidar a razão pela qual tais movimentos foram vistos, em seu tempo, como especialmente perigosos. Esse fator, simultaneamente, ajuda-nos a entender um diferencial das heresias modernas em relação àquelas surgidas na antiguidade tardia e ao longo do período medieval.

O que dizer sobre essa verdadeira magia representada pelo conhecimento filológico? A imprensa podia reproduzir livros mais rapidamente, mas tivessem eles sido vítimas de traduções deficientes, as prensas dos editores reproduziriam apenas erros; o conhecimento dos três grandes idiomas – o grego e o hebraico, ao lado de um latim renascido, livre de barbarismos – era fundamental, mas ele somente não podia nos

¹³²⁶ “Hoc artificium agnoscamus esse donum diuinitus genere humano communicatum (...)” PEUCER, Caspar. *Chronicon Carionis Expositum et Auctum Multis et Veteribus et Recentibus historiis, in descriptionibus regnorum & gentium antiquarum, & narrationibus rerum Ecclesiasticarum, & Politicarum, Graecarum, Romanarum, Germanicarum & aliarum, ab exordio Mundi vsque ad Carolum quintum imperatorem, a Philippo Melanthe & Casparo Peucero*. Genevae: Apud Petrum Santandeanum, 1576, p. 1052.

¹³²⁷ “Com estes inícios renasceram as letras gregas na Itália (...); por tal benefício graças são devidas para sempre ao eterno, misericordioso e propício Deus, Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, e ao Filho Jesus Cristo, que é luz da luz, luz verdadeira derramada sobre o que existe, e ao Espírito Santo, dispensador dos dons, entre os quais os dons de línguas e de interpretação” (“His initiis renatae sunt literae Graecae in Italia (...); de quo beneficio gratiae debentur sempiternae aeterno, misericordiae et propitio Deo, Patri Domini nostri Iesu Christi, et Iesu Christo Filio, qui est lumen de lumine, veram lucem rebus tribuens, et Spiritui sancto dispensatori donorum, inter quae est et donum linguarum atque interpretationum.” PEUCER, *Chronicon Carionis*, p. 1004). Ver acima, p. [Capítulo 1, c. nota 114].

¹³²⁸ “Etant arrivé le temps que Dieu avait ordonné pour retirer ses élus hors des superstitions survenues peu à peu en l’église romain, (...) il suscita premièrement en Allemagne un grand personnage nommé Jean Reuchlin, native de la ville de Pforzen, (...) pour redresser la connaissance de la langue Hebraïque du tout abolie entre les chrétiens (...)” BEZA, Theodor. *Histoire Ecclésiastique des Églises Réformées au Royaume de France* (1580). Lille: Imprimerie de Leleux, 1844, Tomo I, p. 1. Ver acima, p. [Capítulo 5, c. nota 21]; sobre Reuchlin, ver ainda acima, p. [Capítulo 1, c. nota 115].

garantir o acesso a conhecimentos mais seguros sobre o passado, visto que a própria língua é realidade viva que acumula em si mesma as marcas da passagem do tempo. Apenas com dificuldade conseguimos imaginar o impacto provocado, a médio prazo, por essa obra fundamental de Lorenzo Valla na qual, servindo-se das diretrizes dessa nova arte, a falsidade da *Doação de Constantino* foi comprovadamente exposta.¹³²⁹

Para entendermos melhor o que representou o advento da pesquisa filológica para aquele contexto histórico, consideremos de início outro aspecto importante. Não era novidade, para os movimentos considerados heréticos ao longo do medievo, buscar legitimação na Igreja apostólica. De uma forma ou de outra essa tendência manifestou-se na maioria deles, como mecanismo intelectual bastante simples que funcionava em dois estágios: primeiro, o movimento tinha consciência de si como legítimo continuador da tradição apostólica; a seguir, externava sua discordância em relação à Igreja estabelecida, imaginando que ela se afastara das práticas sãs dos apóstolos. Mais lógicos do que cronológicos, esses estágios, intimamente relacionados, indicam uma consciência que se formava mais ou menos simultaneamente nos integrantes desses grupos.

É fato que esses movimentos cresciam não tanto por apresentarem credenciais convincentes de legitimidade apostólica, mas porque, como produtos de seu próprio contexto, respondiam a demandas feitas pela sociedade em que se encontravam inseridos.¹³³⁰ Grande parte de seus seguidores não se impressionava com tais mecanismos de legitimação e certamente permaneceriam ligados a esses grupos mesmo sem eles. Se no senso mais amplo as reivindicações de origem apostólica não eram determinantes para a divulgação desses movimentos, elas eram todavia centrais para a consciência que esses grupos tinham de si próprios. Eles não se viam como alheios à fé cristã nem deixavam de reforçar sua ligação com a ideia de uma Igreja. As comunidades que idealizavam poderiam diferir completamente de quaisquer elementos presentes na tradição eclesiástica ou no próprio texto bíblico; ainda assim eles continuavam a se enxergar dentro dos limites da fé cristã. A única possibilidade de dissentirem da Igreja

¹³²⁹ GINZBURG, Carlo. “Lorenzo Valla e a Doação de Constantino”. In _____. *Relações de Força: História, Retórica, Prova*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 64-79.

¹³³⁰ Como exemplo de análise das relações entre sensibilidade herética e seus ambientes originários, ver FRANCO JR., Hilário. “As abelhas heréticas e o puritanismo milenarista medieval”. In _____. *Os Três Dedos de Adão: Ensaio de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 2010, pp. 219-41.

estabelecida era imaginando que esta se tornara uma falsa Igreja. Apóstatas, notemos, sempre são os outros.

Podia-se, eventualmente, a partir da Igreja estabelecida, ressaltar o caráter questionável dessas reivindicações: demonstrar que a pretensa ligação com a matriz apostólica da fé era infundada, assinalando a descontinuidade entre o que tais grupos faziam e o que a tradição da Igreja registrava. Isso indubitavelmente era feito e constituía a matéria mesma dos tratados contra hereges. O problema é que, assim como as credenciais de apostolicidade não eram estratégicas para o aliciamento de integrantes, também sua refutação no terreno das ideias não era determinante para desbaratar esses grupos. A opção por ações mais firmes e punitivas demonstrava o rancor que a sociedade medieval nutria em relação a esses recalcitrantes, mas também o desespero quanto a qualquer outra possibilidade de afastá-los do que se considerava então como erro.

Uma mudança lenta começou a se fazer notar a partir do medievo tardio. O ideal da Igreja apostólica tornou-se item não apenas do programa de movimentos tidos como heréticos, mas passou a ser defendido no próprio terreno da Igreja e, o que é pior, a partir de uma elaborada estrutura intelectual. Encaixado nos argumentos de paulicianos e bogomilos esse ideal não tinha maiores poderes de destruição; mas utilizado no bojo de uma das mais fortes críticas que a Igreja católica recebeu no medievo tardio, a configuração do tema passava a ser radicalmente outra.

Foi do ideal da Igreja apostólica que Marsílio de Pádua partiu para desferir seu ataque contra a Igreja católica enquanto corporação independente, não subordinada à autoridade civil. Esse ataque, feito a partir de dentro da Igreja por alguém que se considerava católico, mas que desejava mudanças estruturais, concentrou-se em dois níveis. Servindo-se da Escritura como evidência histórica (e não apenas como autoridade), Marsílio sustentou que a Igreja primitiva devia ser o padrão, marcado por pobreza, simplicidade e igualdade, para a Igreja no presente. O reino de Cristo, afinal, não era deste mundo e o próprio Cristo, quando na terra, submeteu-se ao poder civil. Assim também deveria agir sua Igreja, renunciando, aliás, à hierarquia episcopal e

retornando ao governo baseado apenas em sacerdotes e diáconos.¹³³¹ A seguir, tomando como base essa mesma visão a respeito da Igreja primitiva, Marsílio negou as bases da reivindicação papal do primado petrino, chegando a questionar a tradição da estada e martírio de Pedro em Roma.¹³³² “In Marsilius’s hands, then, the Bible became a weapon against the church in its present state as an independent corporation”.¹³³³

O *Defensor Pacis* (1324), que Leff considera “the most devastating weapon of political criticism in later medieval ecclesiology”,¹³³⁴ baseou-se portanto, nesse ideal da Igreja apostólica.¹³³⁵ Marsílio opôs Cristo e a Igreja apostólica à Igreja existente em seu tempo e, com isso, tornou-se referência importante para os futuros críticos do papado. Como já ficou claro, Marsílio não foi o primeiro a empregar esse *topos* da Igreja apostólica;¹³³⁶ mas ele potencializou-o com a configuração que lhe forneceu: “scripture, as the source of truth, was treated also as historical truth, and applied critically to the present church (...); and with it, not for the last time, the demand for a return to the past became a programme of action for the future”.¹³³⁷

O uso feito por Marsílio desse *topos* específico, e a maneira como o empregou (servindo-se historicamente do texto bíblico), assinalam uma guinada significativa: a introdução e sustentação de um argumento típico de grupos considerados heréticos, dentro das fileiras católicas e por indivíduos e grupos que não desejavam se separar da Igreja. Como o próprio Leff indica na parte final de seu texto, muitos outros no medievo tardio repetiram essa apropriação do ideal da Igreja apostólica, em construções nem sempre idênticas às de Marsílio.¹³³⁸ Em vários desses autores posteriores, assim como no próprio Marsílio, a *Doação de Constantino* aparecia como evento problemático, sinal do ponto em que a Igreja se corrompera ao assumir papéis que pertenciam ao governo

¹³³¹ Acompanho aqui os argumentos de LEFF, Gordon. “The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology”. In _____. *Heresy, Philosophy and Religion in the Medieval West*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2002, pp. 58-82.

¹³³² LEFF, “The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology”, p. 68.

¹³³³ LEFF, “The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology”, p. 69.

¹³³⁴ LEFF, “The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology”, p. 67. Para uma análise recente do *Defensor Pacis*, ver BAYONA AZNAR, Bernardo. *Religión y poder. Marsilio de Padua: La primera teoría laica del Estado?* Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007 (anacrônico em alguns momentos, mas útil como introdução).

¹³³⁵ LEFF, “The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology”, p. 71.

¹³³⁶ LEFF, “The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology”, p. 67.

¹³³⁷ LEFF, “The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology”, p. 81.

¹³³⁸ LEFF, “The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology”, pp. 72-81.

civil.¹³³⁹ Todavia, a realidade do próprio documento não era questionada ou, quando isso acontecia, dava-se apenas em termos de suspeitas. A firme assunção do ideal apostólico, *topos* recorrente desde muito, mas que recebera nova força a partir do aporte de Marsílio, dependia ainda de uma ferramenta importante para fazer valer seu potencial crítico.

A crítica filológica, inaugurada por Valla e continuada ao longo do século XVI, era essa ferramenta. Graças a ela a leitura historicizada podia realizar-se plenamente; determinou-se a falsidade da “Doação de Constantino” a partir de argumentos que não deixavam margem à dúvida. Mas não apenas isso. Graças ao seu emprego emergiam leituras inadequadas do texto bíblico e lapsos flagrantes, oriundos de deficiências nos manuscritos; surgiam, cristalinamente, interpolações – como o famoso *comma johanneum*, a passagem em *1 João* 5:7-8 que Erasmo considerou como uma glosa marginal acrescida durante as controvérsias levantadas pela heresia ariana.¹³⁴⁰ A partir da contribuição filológica Erasmo esmerou-se em interpretar são Jerônimo como uma figura histórica, mostrando como ele se expressava dentro de seu tempo e cultura e só poderia ser entendido, conseqüentemente, a partir dessas coordenadas.¹³⁴¹ Isso foi de importância fundamental, porque o mesmo Jerônimo que, em seu tempo, fora atacado por ousar fazer uma nova tradução da Bíblia, tinha sua tradução, no tempo de Erasmo, elevada à categoria de padrão inamovível (a novidade de hoje será, provavelmente, a ortodoxia de amanhã). Aplicando os princípios filológicos não apenas aos textos, mas também aos comportamentos, Erasmo respondeu candidamente aos frades que insistiam na santidade do uso de determinadas vestimentas: santo Agostinho aconselhava seu clero a não procurar se distinguir dos demais homens através do modo de vestir.¹³⁴² A perspectiva histórica, ingrediente fundamental da crítica filológica, era assim usada pelo

¹³³⁹ LEFF, “The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology”, pp. 75, 79.

¹³⁴⁰ Em sua edição anotada do Novo Testamento (1516), Erasmo omite a interpolação, explicando a razão nas anotações correspondentes. É de Jerônimo a opinião seguida por Erasmo, de que a interpolação teria sido feita por copistas latinos para refutar os arianos e prover suporte bíblico para a doutrina da Trindade. Ver BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª. edição corrigida e aumentada, 1966, p. 41; COMBS, William W. “Erasmus and the *Textus Receptus*”. In *DBSJ* 1 (1996): 35-53, aqui p. 49.

¹³⁴¹ MCCONICA, James. “Erasmus”. In Thomas, Keith (org.). *Renaissance Thinkers*. Oxford/New York, OXFORD University Press, 1993, p. 41.

¹³⁴² ERASMO, “Epistola ad Paulum Volsium” (1518). In _____. ERASMO, *Enchiridion militis christiani*. Coloniae: Apud Haeredes Arnoldi Birckmanni, 1563, pp. A²-C¹, aqui p. B⁷ⁱ.

humanista para relativizar costumes, ao assinalar seu caráter de construção humana e temporal.

Calvino, por sua vez, empregou a mesma ferramenta para descrever as transformações experimentadas pelas formas de governo da Igreja ao longo dos primeiros séculos, tendo em vista sua tese de que as igrejas do Novo Testamento eram governadas apenas por presbíteros, auxiliados por diáconos no cuidado dos pobres, e não por bispos.¹³⁴³ Um exemplo basta para nos indicar como operava, em Calvino, esse instrumental histórico-filológico: ao discutir a questão da eleição dos presbíteros pelo povo no Novo Testamento, e não por nomeação hierárquica, ele se vale simultaneamente dos argumentos filológico e histórico:

Lucas, de fato, narra que Paulo e Barnabé constituíram presbíteros nas igrejas, mas explica que isso foi feito por sufrágio ou, *como diz o termo grego*, mediante a voz do povo (*Atos 14: 23*). Portanto, os dois escolheram, mas, *conforme o costume dos gregos testemunhado pelos historiadores*, a multidão toda, erguendo as mãos, indicou a quem queria. De modo semelhante, *quando os historiadores romanos dizem que o cônsul instituía* novos magistrados, isso não quer dizer outra coisa senão que eles contavam os votos e serviam de moderadores no processo eletivo.¹³⁴⁴

Temos aqui o uso direto da crítica filológica, ao estabelecer o sentido objetivo do termo grego empregado por Lucas, seguido de uma abordagem histórica (a referência aos costumes eletivos dos gregos); Calvino conclui com um argumento histórico-filológico ao iluminar com o conhecimento histórico disponível o sentido vocabular: “*quando os historiadores romanos dizem que o cônsul instituía* novos magistrados, isso não quer dizer outra coisa senão...”.

Ora, se contrastarmos o comentário de Calvino com o texto de *Atos* enfocado por ele, teremos clara ideia do potencial e da finalidade da ferramenta filológica: “Em cada igreja designaram anciãos e, depois de terem orado e jejuado, confiaram-nos ao Senhor, em quem tinham crido” (*Atos 14: 23*, BJ). Não se acrescenta mais nada e o leitor,

¹³⁴³ Para a concepção reformada da identidade entre presbíteros e bispos no governo da Igreja, com a palavra “bispo” (grego *episkopos*, “supervisor”) indicando a função específica dos presbíteros, ver CALVINO, João. *A Instituição da Religião Cristã*. Tradução. São Paulo: Editora da Unesp, 2 vols., 2009, vol. II pp. 507, 514 (Livro IV, iii, 8; iv, 1); para os argumentos de Calvino sobre as progressivas transformações na forma de governo eclesiástico, onde ele procura assinalar diferentes usos históricos e recorre o tempo todo a fontes patrísticas, ver *ibidem*, vol. II pp. 514-26 (Livro IV, iv, 1-15).

¹³⁴⁴ CALVINO, *A Instituição da Religião Cristã*, IV, iii, 15 (vol. II p. 511). Os grifos são meus.

distanciado do evento, é entregue ao próprio desespero quanto a saber como efetivamente se deu a escolha. Para Calvino e seus contemporâneos, a ferramenta filológica abria o texto, permitindo o acesso através dele para a cena reproduzida, com seus costumes e sua cor local; era o desvelamento do que Ginzburg chamou de “obviedade cotidiana oculta” – aquilo que não é mencionado, porque conhecido e implícito no momento da produção do texto, mas que nos escapa.¹³⁴⁵

Não interessa sabermos se Calvino estava certo ou não; pode até se dar que nossa análise, operando com os mesmos instrumentos históricos e filológicos, mas armada de conhecimentos melhores sobre o período e sobre os costumes das primitivas comunidades cristãs, conclua pelo equívoco de Calvino. O que importa destacar é que tais argumentos, possibilitados pela aplicação dos princípios filológicos e construídos com tamanha clareza, introduziam nos debates religiosos um tom absolutamente novo. Com a filologia, tinha-se a impressão de que era possível fornecer evidências inequívocas sobre a decadência da Igreja, essa intuição que durante séculos fora nutrida sem que existissem condições objetivas de comprovação.

A ferramenta filológica prestava-se, assim, a potencializar o ideal da Igreja apostólica. Se muitos nos séculos anteriores tinham aspirado a esse ideal, nenhum deles tivera, todavia, acesso aos instrumentos que permitiriam a própria recuperação desse passado. Para os que abraçavam a ideia de uma Igreja apostólica diferente e distanciada das práticas romanas, parecia que não se tratava mais de sustentar credenciais incertas, mas de desenvolver argumentos pelos quais, pensava-se, seria possível identificar com clareza meridiana os desvios em que se perdera a Igreja católica.

Erasmus, que por razões óbvias nunca chegou a ler o latim enxuto e preciso de Calvino, não acompanhou, contudo, esses entusiastas da filologia até essas conclusões. Ao contrário, nele o senso de perspectiva histórica era forte demais para permitir que se deixasse levar por idealizações da Igreja apostólica; o que nos sugere que o humanista percebeu que o instrumento não era tão neutro quanto se presumia e que podia ser utilizado de forma tendenciosa. A Igreja apostólica não conhecera também divisões e

¹³⁴⁵ GINZBURG, *Relações de força*, pp. 40-1. É o desvelamento dessa obviedade que Ginzburg afirma ter Valla transformado em instrumento de pesquisa, no caso específico da comprovação da falsidade da *Doação de Constantino*: “O uso inteligente do contexto faz emergir o anacronismo, escrito com tinta invisível” (*ibidem*, p. 41).

problemas? Não fora o lugar de perversões da própria mensagem evangélica? Não procedia, portanto, que ela fosse idealizada dessa forma. Por outro lado, Erasmo resistia a identificar como *desvio* e *decadência* todas as formulações elaboradas na Igreja após o período apostólico. Para ele, necessariamente deveria haver crescimento: nos ritos, nas formas de compreensão, nas construções teológicas; seria tolice imaginar que a Igreja poderia caminhar ao longo dos séculos apenas com a bagagem reunida em sua época prisca. Erasmo ajudou a abrir a porta da pesquisa filológica para um exército de entusiastas do texto bíblico, mas não os acompanhou na atitude “biblicista” de ater-se apenas às palavras da Escritura.

Por causa da filologia, o debate com os heréticos, fossem estes quais fossem, foi colocado sobre novas bases. A ameaça dos argumentos filológicos e históricos tornou ainda mais premente a necessidade de definir a doutrina. Escrevendo noutra época, nos finais do século anterior, quando sua maior preocupação ainda era defender uma erudição cristã legítima dos ataques obscurantistas do clero flamengo, Erasmo frisava o papel indispensável dos sábios na refutação da heresia: em matéria de verdade não basta a sinceridade, é preciso estabelecer cuidadosamente a validade das afirmações e para isso a erudição é fundamental.¹³⁴⁶ Mas agora era a erudição que dava ares de verdade a vastos segmentos que a Igreja católica considerava como heréticos; em contrapartida, as certezas acumuladas no trabalho erudito deveriam se constituir na matéria mesma que daria forma às confissões. As ferramentas filológicas levavam as alegações dos grupos dissidentes para um nível onde somente a delimitação estrita, feita também ela com os recursos filológicos e retóricos, seria suficiente. Assim, a heresia nascia da delimitação confessional, como bem notou Erasmo (“quanto mais dogmas, mais matéria há para heresia”); mas a delimitação confessional também surgia da heresia na razão mesma em que esta passava a apresentar fortes evidências filológicas.

¹³⁴⁶ Essa é uma das tónicas do *Antibarbarorum*, escrito por Erasmo entre 1494-1495 e publicado em versão final apenas em 1520. Ver ERASMO, “*Antibarbarorum liber*”, in *ASD* I, 1: 35-138; BAINTON, Roland H. *Erasmo da Cristandade*. Tradução. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, p. 24.

7.2 A delimitação confessional, a heresia e as dinâmicas do poder

7.2.1 A gramática da fé

Delimitar era, portanto, quesito obrigatório, não importava de qual lado do fosso doutrinário alguém estivesse situado. Essa configuração complexa, somada ao que já vimos sobre a gênese das dinâmicas confessionais, permite-nos compreender a fixação do século erasmiano, malgrado a *minima dogmata* do humanista, no detalhamento e na polêmica. Para Erasmo isso se apresentava como um erro. A fé desde logo tinha, para ele, nuances que escapavam à capacidade definidora dos teólogos. O humanista se lamentava: havia tantas coisas sendo definidas que poderiam permanecer sem definição precisa, e isso sem perigo para a fé! “Será, afinal, impossível estar unido à Trindade sem ser capaz de explicar a distinção que separa o Pai do Filho, ou o Espírito das demais Pessoas?”¹³⁴⁷ Erasmo não ignorava, além disso, que no processo de formação das doutrinas cristãs, algumas foram definidas no calor das controvérsias; certamente procurava-se com isso evitar males maiores, mas arriscou-se bastante o equilíbrio da fé nesse processo:

Certos Padres mais ortodoxos foram compelidos pela audácia dos arianos a definirem a própria [doutrina], os quais de toda forma preferiam se abster das coisas que deveriam ser definidas, pois de longe superam a capacidade do engenho humano e não se definem senão com grande risco.¹³⁴⁸

Este é um exemplo emblemático da sensibilidade histórica de Erasmo para os desenvolvimentos doutrinários. As verdades da fé não formavam patrimônio conhecido desde o início da Igreja; sem prejuízo para a realidade da experiência religiosa fundadora do cristianismo (que Erasmo jamais põe em dúvida), o fato é que as doutrinas se formaram com a passagem do tempo, à medida que novas questões eram suscitadas. Com isso, era inevitável a pressão de cada contexto histórico e de suas demandas. A própria cristologia talvez não teria recebido as formulações precisas que recebeu nos

¹³⁴⁷ ALLEN EE V: 176. Cito essa correspondência de 1523 a partir de HALKIN, Léon-E. *Erasmo*. Tradução. México, Fondo de Cultura Económica, 2ª. edição, 1992, pp. 173-4.

¹³⁴⁸ “Arianorum audacia compulsi sunt orthodoxi patres certiora quaedam de rebus iisdem definire, quum maluerint ab eiusmodi rebus definiendis abstinere, quae & longe superant humani captum ingenii, nec nisi magno periculo definiuntur.” ERASMO, “Ilustrissimo principi D. Ferdinando, Austriae Archistratego” (1523). In _____. *Paraphrasis in euangelium secundum Ioannem*. Basileae: In Officina Io. Frobenij, 1524, p. 11.

concílios ecumênicos dos séculos IV e V, se a heresia ariana não exercera pressão extraordinária nesse sentido.

A desconfiança para com as definições precisas não correspondia a um “irracionalismo” erasmiano, mas a um discernimento bastante frequente na teologia patrística grega, da qual Erasmo se sentia tão próximo, e que enxergava com clareza os limites da compreensão racional no campo teológico: havia temas sobre os quais era melhor calar (e contemplar) do que falar demais.¹³⁴⁹ Embora não fosse de perfil contemplativo, Erasmo deve ter compreendido a sabedoria dessa atitude dos Padres gregos, útil além de tudo num contexto cada vez mais polêmico.

Mas ainda que tal atitude possa ter sobrevivido no isolamento das consciências individuais, na *dissimulatio* dos que não viam necessidade de tais detalhamentos, mas também não viam porque arriscar a própria vida para questioná-los, o fato é que os tempos eram dados a essas práticas exaustivas. Épocas de insegurança buscam, em geral, por certezas, e dificilmente encontraremos na história ocidental moderna momento mais angustioso do que esse, que assistiu ao fim da estrutura milenar da *respublica christiana* sem abandonar seus pressupostos mentais e, por isso, procurou, de todas as formas, construir algo semelhante a ela para ocupar seu lugar.

Definir, obviamente, equivalia também a dominar. Por mais desconfiados que sejamos, justificadamente, das leituras teleológicas da história, e por mais vital que fosse o elemento religioso para todos na Europa quinhentista, o que inviabilizava usos meramente “instrumentais” da religião, sabemos perfeitamente que a relação entre definição do dogma e domínio político foi percebida. Nesse sentido podemos construir um paralelo entre essa realidade de sistematização doutrinária e confessional, experimentada no século XVI, e a multiplicação de gramáticas que fez, também, parte desse momento. É evidente que as gramáticas responderam a uma situação específica: o incremento do uso do vernáculo na produção literária e a atenção voltada para os temas relacionados ao torrão natal foram fatores que ensejaram a valorização não apenas da

¹³⁴⁹ Sobre as tensões entre a teologia afirmativa, típica da Igreja latina, e a teologia oriental, mística e contemplativa, ver PACHECO, Maria Cândida da Costa Reis. *Ratio e sapientia. Ensaio de filosofia medieval*. Porto: Livraria Civilização Editora, 1985; para uma síntese, ver VAZ, Henrique Cláudio de Lima. “Mística e política: A experiência mística na tradição ocidental”. In BINGEMER, Maria Clara Lucchetti e BARTHOLO Jr., Roberto dos Santos (org.). *Mística e política*. São Paulo: Loyola, 1994, pp. 9-82, esp. pp. 22-60.

história, mas também da língua materna. Mas sabe-se também que, em relação à língua, a postura normativa frequentemente decorre de situações movediças, marcadas por significativos encontros culturais.¹³⁵⁰ O Outro é para nós sempre estranhamento e curiosidade, mas também ameaça que nos põe em guarda e nos leva a aprimorarmos a representação que temos de nós mesmos. O século XVI encaixa-se, sem dúvida, nessa descrição, especialmente para as regiões que mais se aventuraram no trato com a alteridade, como foi o caso de Portugal e de Espanha. Foram elas, justamente, as que então mais produziram gramáticas, tanto de suas próprias línguas como daquelas pertencentes aos povos com os quais entraram em contato; e, significativamente, entre elas o zelo de delimitação confessional se mostrou bastante intenso.

As relações entre gramática da língua e gramática da fé, bem como as razões de natureza política subjacentes a ambas, são claras e não precisam ser buscadas apenas no ultramar, onde a gramatização dos idiomas indígenas se impôs como necessidade para a evangelização e esta, sem prejuízo da sinceridade dos pregadores, como condição fundamental para o controle social.¹³⁵¹ Vamos encontrá-las na própria Europa. A *Cartinha com os Preceitos e Mandamentos da Santa Madre Igreja*, do humanista português João de Barros, foi publicada separadamente em Lisboa no ano de 1539, mas deveria fazer parte da *Grammatica da lingua portuguesa*, publicada no ano seguinte; é este o título que consta do frontispício da obra, completado pelo subtítulo *com os mandamentos da santa madre igreja*.¹³⁵² Na epístola dedicatória ao príncipe D. Felipe, filho de D. João III, Barros escreveu:

¹³⁵⁰ “A exigir a instalação de uma disciplina gramatical estão as condições peculiares da época helenística, marcada pelo confronto de culturas e de línguas, e pela consequente exacerbação do zelo pelo que então se considerava a cultura e a língua mais puras e elevadas.” NEVES, Maria Helena de Moura. *A vertente grega da gramática tradicional*. São Paulo/Brasília: Hucitec/UnB, 1987, p. 243. Tomo a citação de PEREIRA, Marcos Aurélio. *Quintiliano Gramático: O papel do mestre de Gramática na Institutio oratoria*. São Paulo: Humanitas/FFLCH, 2000, p. 45.

¹³⁵¹ A este respeito, e com grande ênfase nas “política linguísticas” adotadas pelas Coroas ibéricas, AGNOLIN, *Jesuítas e selvagens*, pp. 341-421.

¹³⁵² BARROS, João de. *Cartinha com os Preceitos e Mandamentos da Santa Madre Igreja*. Edição crítica, leitura modernizada e reprodução fac-similar da edição de 1539, organizada por Gabriel Antunes de Araújo. São Paulo: Humanitas/Paulistana, 2008. O título *Cartinha...* aparece apenas no final do volume (fl. 28^v), juntamente com a identificação da imprensa e a licença da Inquisição.

E antes que se trate da gramática, porei os primeiros elementos das letras, em modo de arte memorativa, por mais facilmente aprenderem a ler; e depois os preceitos da lei e os mandamentos da Igreja, com um tratado de ouvir a missa.¹³⁵³

Segue-se, portanto, a uma “Introduçam pera aprender a ler” (fl. 3^v-8^r) que se vale de figuras para estimular o aprendizado da formação de sílabas, uma longa seção de “Preceitos & mandamentos da igreja, com algumas doutrinas cathólicas em que os mininos deuem ser doutrinados” (fl. 8^v-27^v), da qual a parte mais substancial (fl. 14^v-22^r) é um comentário bastante detalhado da liturgia da missa, que não apenas dá conta do significado dos atos litúrgicos como, também, recomenda as ações e a atitude geral devidas em cada momento pelos que a ouvem.

Essa aproximação tão significativa entre alfabetização e catequese, seguida pela gramática (como era plano de Barros, a julgar pelo que diz na carta), presta um eloquente testemunho da compreensão que homens como esse humanista tinham dessas relações. O que, aliás, fazia todo o sentido: se a palavra é canal necessário para se entender o mundo, e se a chave decisiva de compreensão da realidade naquele contexto era a chave religiosa, então aprender a ler e aprender os rudimentos da fé caminhavam juntos. Igualmente, normalizar a língua (pela gramática) e normalizar a fé (pela discriminação dos conteúdos doutrinários) eram atividades que não podiam ser dissociadas e que serviam aos interesses dos segmentos controladores da sociedade.

7.2.2 *A teologia nas teias do poder*

Nada nesse ambíguo século XVI, contudo, era simples. A própria gramática frequentemente podia ser mais difícil do que supunham os que a manuseavam e pretendiam se valer dela. O mesmo se dava com a gramática da fé.

Uma das fraquezas da “teoria da confessionalização”, como já pudemos observar, era sua tendência, ora mais explícita, ora algo velada, de pensar as relações entre confessionalização e poder de forma unidirecional, como se o movimento no sentido da confessionalização partisse sempre das elites para o povo e do príncipe para os súditos. Muitos críticos observaram que, inúmeras vezes, produziram-se cenários díspares; a

¹³⁵³ BARROS, *Cartinha com os Preceitos e Mandamentos da Santa Madre Igreja*, fl. 3^r.

realidade tem a teimosa mania de contradizer as teorias.¹³⁵⁴ Todavia, muito antes de todos esses críticos e do próprio surgimento dessa teoria, Delio Cantimori já nos chamara a atenção, num artigo seminal para muitas de minhas reflexões nesta investigação, para uma direção inusitada assumida por esses processos confessionais.¹³⁵⁵

Nesse artigo, Cantimori procura compreender a trajetória singular de Caspar Peucer (1525-1602), considerado um dos mais notórios representantes da historiografia humanística alemã: genro de Melanchthon, professor em Wittenberg desde 1552, reitor da Universidade e catedrático de Medicina e História aos trinta e cinco anos de idade, posteriormente médico da corte do eleitor Augusto da Saxônia (tendo sido padrinho de um de seus filhos), Peucer esteve no cárcere entre 1574 e 1586, acusado de sustentar uma doutrina religiosa não luterana.¹³⁵⁶ De fato, ele se alinhava com as concepções eucarísticas de Melanchthon, muito próximas da postura calvinista; de resto era, tanto quanto seu sogro, um luterano fiel e convicto. De acordo com Cantimori, esse humanista germânico foi preso nas redes que seu próprio sogro tecera, e de cuja necessidade o próprio Peucer não duvidava.

Não é preciso dizer que, desde o início, a presença do poder civil nos assuntos religiosos luteranos era muito marcada.¹³⁵⁷ Teria sido justamente para salvaguardar um espaço livre de interferências do poder secular que Melanchthon organizara a vida universitária na Saxônia, e em especial a formação do clero luterano, segundo moldes rígidos que, ao fim e ao cabo, tinham toda a aparência de uma “nova escolástica”. Isso era muito estranho a Peucer, cujo humanismo luterano nutria forte inimizade para com a escolástica; mas Cantimori entende que ele, apesar disso, compreendia as razões que guiaram seu sogro, sobretudo “a necessidade de manter, mediante uma doutrina solidamente sistematizada e de acesso nada fácil, uma aristocracia eclesiástica que garantisse a independência da Igreja frente ao Estado”.¹³⁵⁸

¹³⁵⁴ Ver acima, pp. [referenciar Capítulo 5].

¹³⁵⁵ CANTIMORI, Delio. “Humanismo y luteranismo ante la escolástica”. In _____. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Tradução. Barcelona: Ediciones Península, 1984, pp. 95-119.

¹³⁵⁶ CANTIMORI, “Humanismo y luteranismo ante la escolástica”, pp. 100-2.

¹³⁵⁷ CANTIMORI, “Humanismo y luteranismo ante la escolástica”, pp. 99, 101. Em algumas situações isso se exacerbava ainda mais: o eleitor Augusto, por exemplo, considerava-se guardião da ortodoxia teológica luterana e apreciava ser chamado de “*Vater Augustus*”.

¹³⁵⁸ CANTIMORI, “Humanismo y luteranismo ante la escolástica”, p. 107.

Se as coisas de fato se deram assim, então Peucer foi realmente vítima da teia tecida por Melanchthon e por ele próprio, enquanto funcionário da Universidade e homem da corte do eleitor Augusto. Afinal, ele foi aprisionado justamente porque a delimitação doutrinária tornara-se, nos territórios da Saxônia, milimétrica, capaz de mapear uma divergência que, anos antes, ainda em vida de Melanchthon, passava despercebida; e essa delimitação estrita, todavia, era necessária porque a “pureza de doutrina, zelosamente mantida *mediante distinções sutis e definições precisas*, era o último refúgio no qual o luteranismo se podia considerar autônomo diante da autoridade dos príncipes”.¹³⁵⁹

Temos aqui, portanto, a delimitação rigorosa dos conteúdos da fé não como estratégia dos príncipes, mas como recurso dos especialistas da Igreja, visando construir limites para a ação do próprio poder civil. Melanchthon não foi, portanto, apenas o primeiro teólogo protestante a produzir um tratado de teologia sistemática; também sistematizou, no mesmo viés escolástico, a existência eclesiástica luterana, e encaminhou-a na direção do estrito dogmatismo que pontilhou de controvérsias sua história ao longo do século XVI.¹³⁶⁰

Estudos mais recentes confirmam a hipótese de Cantimori, iluminando melhor alguns aspectos importantes. O *status* dos membros do clero nos principados luteranos correspondia ao de funcionários do poder civil, com tendência a serem assimilados junto aos escalões de nível médio. Isso aumentava a distância entre o clero e as elites governantes.¹³⁶¹ Além desse maior distanciamento, que certamente não agradava aos estratos mais elevados do clero, o próprio atrelamento de sua função à autoridade

¹³⁵⁹ CANTIMORI, “Humanismo y luteranismo ante la escolástica”, p. 107 (grifos meus).

¹³⁶⁰ Fiz referência no Capítulo 4 aos *Loci Communes*, a grande obra de teologia sistemática preparada por Melanchthon. Para as disputas doutrinárias no interior do luteranismo, que só serão resolvidas definitivamente a partir da Fórmula de Concórdia (1577), ver CANTIMORI, “Humanismo y luteranismo ante la escolástica”, pp. 98-100. Há uma semelhança intrigante, que não pode ser explorada no momento, entre as trajetórias de Peucer e de Damião de Góis: ambos próximos do poder, ambos convictos de suas religiões e todavia acusados de traí-las pela introdução de elementos alienígenas (Peucer, acusado de “cripto-calvinismo”; Góis, suspeito por seu erasmismo mas formalmente acusado de luteranismo), ambos aprisionados em épocas próximas. Sem dúvida os processos de delimitação confessional, diferentes em conteúdos mas com semelhanças significativas nas mecânicas operativas, ajudam a explicar a comunhão, no infortúnio, entre esses dois humanistas.

¹³⁶¹ MILLET, Hélène e MORAW, Peter. “Los clérigos en el Estado”. In REINHARD, Wolfgang (org.). *Las élites del poder y la construcción del Estado*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 219-37, aqui p. 221.

secular representava uma diminuição significativa de poder, numa medida em geral mais intensa do que a experimentada pelo clero católico nos territórios que permaneceram leais a Roma. Efetivamente, no caso do clero católico, mesmo um prelado nomeado a pedido do rei gozava de mais liberdade do que um clérigo luterano, visto que aquele “nem era um contribuinte, nem estava sujeito a um tribunal criminal secular”.¹³⁶² Não surpreende que o clero luterano das Igrejas territoriais alemãs tenha então se tornado objeto de uma acelerada “profissionalização” que se dava pela formação teológica universitária; seu paralelo mais próximo, em termos de ocupações civis, era o da formação jurídica, mas o processo todo não é alheio a características comuns a outras trajetórias profissionais, como aquelas ligadas às magistraturas e às finanças.¹³⁶³ Direito e Teologia, contudo, lideravam essa dependência cada vez maior de uma formação estrita e complexa para o exercício de suas funções; estratégia que se prestava, sem dúvida, a garantir a sobrevivência desses profissionais.

Para Wolfgang Reinhard, efetivamente, a profissionalização do direito romano configurou-se como garantia de monopólio do poder e caminho para afirmação de uma determinada parte das elites da estrutura administrativa civil nos principados alemães. “Como deviam todo o seu *status* e poder ao serviço dos príncipes”, escreve Reinhard sobre essa categoria, “era de seu interesse posicionar-se de forma decidida a favor do aumento do poder do Estado”.¹³⁶⁴ Podemos, em consequência, surpreender, no interior dos principados luteranos, a clérigos e juristas na execução de movimentos opostos em relação ao poder do príncipe: enquanto os primeiros faziam de sua profissionalização o meio para a construção de um espaço de autonomia, em velada resistência ao poder, os advogados, justamente porque não representavam uma categoria que tivesse perdido espaço com a crescente centralização, mostravam-se mais identificados com os interesses do príncipe. Comum a ambos, uma atuação profissional dependente de extensa e complexa formação.

¹³⁶² MILLET e MORAW, “Los clérigos en el Estado”, p. 232.

¹³⁶³ Ver DE RIDDER-SYMOENS, Hilde. “Capacitación y profesionalización”. Tradução. In REINHARD (org.), *Las élites del poder y la construcción del Estado*, pp. 191-218 (trabalha com amplo leque temporal e espacial, mas aduz informações muito úteis).

¹³⁶⁴ REINHARD, Wolfgang. “Las elites del poder, los funcionarios del Estado, las clases gobernantes y el crecimiento del poder del Estado”. In _____. (org.) *Las élites del poder y la construcción del Estado*, pp. 15-35, aqui p. 23.

Estes elementos ajudam-nos a refletir sobre as relações complicadas que se estabeleceram entre fé e poder ao longo do Quinhentos. A gramática da fé prestava-se, sem dúvida, ao poder; mas os articuladores dessa gramática souberam, também, tomá-la nas mãos para criar seus próprios espaços de autoridade, em movimentos que não lembram a ideia de subserviência da religião à política, muito sugerida pela teoria da confessionalização. Inquestionavelmente a teologia encontrava-se instalada nas teias do poder no século XVI; mas ali, ela podia eventualmente ser a predadora e não a presa.

7.3 Entre o dito e o maldito

7.3.1 Entre discurso e vida

Havia, portanto, razões de sobra para a delimitação doutrinária cada vez mais estrita, minuciosa e abundante. O instrumental filológico dava às críticas ao catolicismo uma força inédita e exigia que as teses dissidentes, consubstanciadas nos corpos dogmáticos das novas igrejas, fossem combatidas com igual recurso metodológico. Nesse processo, o rótulo de “herege” era largamente distribuído, num jogo de espelhos alucinante, de forma que o ortodoxo num território era sempre o herege numa série de outros. Definir a ortodoxia e ter condições de arbitrar sobre ela se constituía, sempre, num instrumento de poder.

Como denominador comum nessas múltiplas rotulações ensejadas pelas dinâmicas confessionais temos uma ideia básica: em todos os campos, o que definia o herege era, prioritariamente, o que ele dizia. Aqui, todavia, situa-se uma metamorfose importante na própria noção de heresia. Desde a Antiguidade tardia caracterizava-se a heresia pelo *topos* retórico segundo o qual o herege era identificado por sua forma corrompida de viver. Qualquer que fosse o peso concedido à ideia de deturpação dos conteúdos intelectuais da fé, o sinal definitivo repousava sempre sobre esse dado de natureza moral. Tertuliano já começava, em fins do século II, seus *Cinco livros contra Marcião* pela evocação dos costumes libidinosos dos primitivos habitantes do Ponto Euxino, terra natal do herege. Após descrever-lhes a imoralidade e selvageria, bem como o

caráter hostil do clima, Tertuliano conclui dizendo que, não obstante tudo isso, tal região não gerou monstro mais danoso do que o herege Marcião.¹³⁶⁵

Estamos diante, aqui, de uma longa tradição. A *Vulgata* traduziu a afirmação paulina de *1 Coríntios* 15: 33 da seguinte forma:

Nolite seduci corrumpunt mores bonos colloquia mala.¹³⁶⁶

Durante os debates em Valladolid, que questionavam a ortodoxia de Erasmo, o texto foi empregado de forma ligeiramente modificada, para se fazer uma referência irônica aos colóquios erasmianos (que estavam entre as obras mais visadas pelos monges que acusavam o humanista): “Corrumpunt bonos mores colloquia praua”.¹³⁶⁷ A leitura da *Vulgata* deu forma na tradição a um vínculo entre má conversação e corrupção de costumes cuja origem remonta ao Novo Testamento.

O próprio Erasmo empregou a ideia. Na *Paraclesis*, defendendo que os leigos frequentem o texto bíblico e mantenham palestras sobre a fé, ele afirmou: “Pois somos apenas aquilo que são nossas conversações cotidianas”.¹³⁶⁸ Em outras palavras, somos feitos da própria matéria de nossas conversações, tornamo-nos naquilo que elas são. Esta ideia, que deriva diretamente do texto bíblico, fora desenvolvida pelo amigo britânico de Erasmo, John Colet, que teria dito: “Somos o que nos fazem nossas frequentações cotidianas; tornamo-nos semelhantes àquilo que com frequência ouvimos ser dito”.¹³⁶⁹

¹³⁶⁵ TERTULIANO, *Adversus Marcionem Libri Quinque*, I, i (PL II: 270-2). Ver também, para outras denúncias de imoralidade em relação aos hereges, _____. *De praescriptionibus adversus haereticos*, XXX (PL II: 48-51).

¹³⁶⁶ “Não se deixem desviar: más conversações [*colloquia mala*] corrompem os bons costumes”. Trata-se de verso do poeta Menandro que se tornara, provavelmente, dito corrente. O grego traz “*homiliai kakai*” (literalmente, “más companhias”) e é assim que a expressão vem traduzida na maioria das versões modernas da Bíblia (por exemplo, ver BJ). A escolha da *Vulgata* se justifica por duas razões: a degradação do comportamento não poderia ser atribuída, primariamente, à companhia, já que é o que se diz nessas frequentações duvidosas que produz tal resultado; e o contexto da passagem, que menciona os argumentos contrários à ideia de ressurreição (ver *1 Coríntios* 15: 29-33), coloca também ênfase no conteúdo das conversas e não na mera companhia.

¹³⁶⁷ “Colóquios [lit. *conversações*] depravados corrompem os bons costumes”. Ver BATAILLON, *Erasmo y España*, p. 262.

¹³⁶⁸ “Tales enim ferme sumus, quales sunt cotidianae nostrae confabulationes.” *NI*: fl. aaa^{4v}.

¹³⁶⁹ A frase é mencionada por Erasmo justamente num adágio onde o humanista comenta o dito grego de Menandro. Ver *CWE* 32: 266-7. Note-se que, na reconstrução que faz da sentença de Colet, Erasmo se atém ao uso corrente do vocábulo grego *homiliai* (“companhias”, “frequentações”), aproximando-o

No período confessional a ênfase principal passou da corrupção dos costumes para a conversação que gerava essa degeneração moral. Foi uma mudança sutil, mas significativa: ao invés de “conversação *que corrompe*”, o acento passou a recair sobre a “conversação *que corrompe*”. No início da controvérsia luterana, Erasmo ainda podia apelar para o bom testemunho de que Lutero gozava para aliviá-lo das acusações de heresia – o que atesta a vigência, ainda, do antigo paradigma.¹³⁷⁰ Logo, porém, o comportamento de Lutero seria investigado por muitos polemistas católicos para comprovar o caráter destrutivo de seu ensino. Afinal, não se casou ele com uma freira? Não revela isso entrega irrestrita à sensualidade? Não tornou-se gordo em função de seus hábitos imoderados à mesa? Calvino, diriam depois outros polemistas, só não pereceu na fogueira em Noyon pelo crime de sodomia porque teve a sentença comutada pelo bispo; todavia, foi marcado nas espáduas com o símbolo da flor de lis, a ferro em brasa.¹³⁷¹

A mudança de acento é compreensível, se levarmos em conta a importância crescentemente atribuída às formulações confessionais. Enquanto antes o herege era visto como um ser pernicioso, que deturpava as palavras justamente por causa de sua própria maldade e depravação, agora entendia-se que esse poder de corrupção encontrava-se nas palavras que o herege formulava. A lógica é a mesma presente no texto de *1 Coríntios*, mas perde-se um matiz importante. Antes as más conversações o eram porque partiam de más companhias. Agora, palavras desprovidas de sanidade podiam brotar mesmo de pessoas aparentemente sãs; seu poder corruptor se revelaria logo, assim como a pretensa santidade de seus articuladores não tardaria a cair por terra.

Aparentemente fazia toda a diferença, nesse momento, não tanto a maneira como se vivia mas principalmente aquilo que se dizia. Essa concentração na palavra explica-

imediatamente da ideia de *conversação* (pela menção ao que “ouvimos ser dito”). Erasmo volta a se referir ao dito, colocando-o na boca de um dos personagens do colóquio *Conuiuium religiosum*, de 1522: “Mesmo evitar a conversação dos maus tem a aparência de piedade. Mas deve-se renunciar a isso cada vez que a caridade para com nosso próximo nos aconselhe de outra forma.” (“Habet speciem sanctimoniae etiam colloquia uitare malorum. Sed hoc cessare debet, quoties aliud suadet charitas proximi.” *ASD* I, 3: 231-66, aqui p. 247).

¹³⁷⁰ MCCONICA, “Erasmus”, p. 88.

¹³⁷¹ Para a equiparação entre “depravação herética” e “perversão dos costumes”, ver DELUMEAU, Jean. “Pouvoir, peur et hérésie au début des Temps modernes”. In _____. *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*. Paris: Fayard, 1981, pp. 80-111, esp. pp. 94-5; para a acusação contra Calvino (refutada pela erudição desde o século XIX), ver BOLSEC, Jérôme-Hermès. *Histoire de la vie, moeurs, actes, doctrine, constance et mort de Jean Calvin*. Paris: Guillaume Chaudiere, 1577, p. 28.

se, contudo, pelo fato de que a ligação entre o dizer e o fazer era percebida como extremamente íntima. Nesse mundo de inícios da modernidade a palavra em geral equivalia à ação; fosse o verbo proferido contra o rei, constituindo crime de lesa-majestade humana, fosse proferido contra Deus (e a heresia, sob todas as suas formas, era vista como lesa-majestade divina), ele tinha o poder de se constituir automaticamente em ato criminoso. Isso explica o porque de tanta concentração inquisitorial no *dizer* dos acusados.¹³⁷²

7.3.2 *O medo do mal-dizer*

Falar tornara-se, portanto, perigoso. Aquilo que era *mal dito*, ou porque o indivíduo, inábil, não se expressara convenientemente, ou porque dava vazão deliberada à sua maldade, tinha propriedades peculiares. Podia causar o mal, como se supunha desde há muito nas crenças mágicas que o século erasmiano denominaria “superstição”. Mas podia também, mais concretamente, envenenar não apenas o emissor das palavras defeituosas ou criminosas – certamente ele se tornava tal qual o que dizia –, mas principalmente contaminar a sociedade como um todo. Afinal, não se esforçava a Igreja (fosse a católica, fossem as igrejas luteranas, reformadas e outras) na tarefa do ensino? Quem catequizava sentia-se, portanto, no direito de cobrar sãs palavras de seus fiéis. Não se explicava pacientemente às crianças que o sinal da cruz sobre os lábios, feito à missa, significava a boa confissão da fé?¹³⁷³ Como conspurcar a boca, portanto, com palavras nefastas? Más palavras produziam degeneração moral e iam além: com essa

¹³⁷² “Este é um delito de natureza tal”, dizia na prisão o conspirador Cláudio Manuel da Costa, “que basta ser só proferido para me constituir réu de alta traição”. Data e local são outros – Minas Gerais, 1789 – mas os mecanismos mentais permanecem fundamentalmente os mesmos. Como observa Laura de Mello e Souza, de quem empresto a citação, para essa sociedade anterior à Ilustração “a palavra podia quase equivaler à ação, e o suplício era uma sombra negra sempre à espreita dos infratores”. SOUZA, Laura de Mello e. *Cláudio Manuel da Costa: O letrado dividido*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 183-4. Ver também SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Tradução. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/Edusc, 2009, p. 40: a Inquisição “entendia a fala como a expressão do pensamento e a apresentação de convicções internas, e queria saber exatamente qual tinha sido a declaração e em que condições fora feita, porque em seu quadro conceitual ‘a fala garantia a realidade do pensamento’”.

¹³⁷³ BARROS, *Cartinha com os Preceitos e Mandamentos da Santa Madre Igreja*, fl. 18^v, 20^v.

degeneração provocavam também a corrupção da *respublica*.¹³⁷⁴ O *mal dito* gerava o *maldito* e colocava a sociedade debaixo de *maldição*.

Esse não era um discurso recente. Já estava reproduzido de forma abundante na iconografia sacra. Na capa dos *Pericópios* de Henrique II foi inserido um marfim do século IX onde, logo abaixo da crucificação, talhou-se uma serpente de boca bem aberta; outro marfim, também do século IX, mostra uma serpente monstruosa com a língua enrolada na base da cruz, significando que o Cristo vence por sua morte as palavras venenosas que afastaram a humanidade de Deus.¹³⁷⁵ Em ambos os casos o que se tem em mira é o mal que se encontra radicado no falar. O sermão do bispo Geraldo de Cambrai, pronunciado em 1025 e redigido na década de 1040 relaciona diretamente heréticos e serpentes: “(...) vocês despejam, em seus ensinamentos, o veneno das serpentes contra a cruz do Senhor (...)”.¹³⁷⁶ Os heréticos reproduziam, portanto, o modo de agir do diabo e derramavam peçonha através do que falavam.

Daí a preocupação, extensa, com o controle e o disciplinamento dos “atos de fala”. Blasfêmias, críticas à Igreja, a mera expressão de dúvidas sobre os sacramentos e outros mistérios da fé, declarações sobre moral sexual desviantes em relação aos comportamentos estabelecidos, todas essas ações discursivas eram tratadas pelas Inquisições católicas de forma nuançada, tendo em vista a gradação de erro (havia que distinguir entre a simples blasfêmia, por vezes expressão genuína de fé, de formulações heréticas mais refinadas expressas, por exemplo, em críticas à Igreja), mas sempre de maneira bastante atenta.¹³⁷⁷

Maximizada na época confessional, essa percepção que ligava o mal-dizer à heresia, ao veneno do diabo e ao comportamento socialmente desviante explica porque se criou em Veneza (a mesma Veneza onde, segundo Bodin, podia-se conversar livremente sobre religião), em 1537, uma magistratura civil especial contra os blasfemadores. Delumeau nos interpreta esse e outros dados: “Ainsi, pour les autorités

¹³⁷⁴ SCHWARTZ, *Cada um na sua lei*, p. 38.

¹³⁷⁵ KESSLER, Herbert L. “Contra os judeus, hereges e sarracenos que dizem que nós adoramos ídolos’: a arte como ortodoxia”. Tradução. *Revista de História* 165 (2011): 21-36, aqui pp. 28-9.

¹³⁷⁶ KESSLER, “Contra os judeus, hereges e sarracenos que dizem que nós adoramos ídolos’: a arte como ortodoxia”, p. 32.

¹³⁷⁷ SCHWARTZ, *Cada um na sua lei*, pp. 39-42, 45.

du temps le blasphème représentait plus qu'une réaction de colère. Il était un défi à Dieu dont celui-ci ne manquerait pas de se venger sur la collectivité entière".¹³⁷⁸

Desafio a Deus, desafio à comunidade. O horror ao *crimen lesae maiestatem* colocava a sociedade de sobreaviso diante do risco representado pelo herege. Como um falsário da verdade, este se situava em paralelo ao que falsificava a moeda do reino. Ambos os crimes ofendiam as majestades, este a da terra, aquele a do céu, e ambos feriam a boa-fé do povo, ao oferecer o vil em lugar do precioso. As dinâmicas confessionais, ao ensejarem uma maior medida de concentração nas formulações doutrinárias e, assim, instalarem em toda parte a sombra da heresia, aprofundaram e radicalizaram convicções que de longa data integravam a consciência e o imaginário ocidentais. Diante dessas convicções, a intenção dos humanistas – Erasmo entre eles – de atribuírem prioridade às questões de ordem moral e procurarem minorar a fixação em afirmações dogmáticas foi atitude bela, mas ingênua e irrealizável naquele contexto. A sociedade europeia, nos estertores da *respublica christiana*, deveria ainda temer por muito tempo o fantasma da heresia.

¹³⁷⁸ DELUMEAU, Jean. "L'histoire de la christianisation". In _____. *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*. Paris: Fayard, 1981, pp. 138-53, aqui p. 152. Para a menção a Veneza em Bodin, ver acima, p. 501.

Um mundo que se foi:

Estado, secularização e crise do humanismo erasmiano

“Doravante, cultivaram sua piedade em admirável concórdia e sua integridade de vida em atividades comuns e intimidade, mas depois não tiveram nenhuma conversa sobre religiões, embora cada um defendesse sua própria religião com a suprema santidade de sua vida.”

Jean Bodin (1588)¹³⁷⁹

“É mais importante ser bom cidadão do que bom cristão.”

Hugo Grócio (c. 1640)¹³⁸⁰

“Todos os conceitos mais significativos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados.”

Carl Schmitt (1922)¹³⁸¹

O humanismo erasmiano ligava-se intensa e intimamente a formas de ser, sentir e pensar características do medievo tardio e, especialmente, da sociedade neerlandesa desse período. Essas características – profundo gregarismo; a sociedade estruturada em torno de vários níveis associativos, com cada *ordo* regido por seus próprios institutos; a catolicidade, malgrado todos os cismas religiosos, como característica básica do *corpus*

¹³⁷⁹ “Deinceps mirabili concordia pietatem ac uitae integritatem communibus studiis ac conuictu coluerunt, sed nullam postea de religionibus disputationem habuerunt, tametsi suam quisque religionem summa uitae sanctitate tueretur.” BODIN, Jean. *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*. Tradução, Introdução, Notas e Leitura Crítica de Marion Leathers Daniels Kuntz. Princeton: Princeton University Press, 1975, p. 471.

¹³⁸⁰ “Prius est, bonum civem esse, quam bonum Christianum.” GRÓCIO, Hugo. “Rivetiani Apologetici pro schismate Contra Votum pacis facti discussio”. In _____. *Operum Theologicorum*. Basileae: apud E. & J. R. Thurnisius, Fratres, 1733, IV: 679-748, aqui p. 701b.

¹³⁸¹ SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 35. Modifiquei a tradução seguindo a edição italiana: SCHMITT, Carl. *Le categorie del “politico”*. Tradução. Bolonha: Il Mulino, 1972, p. 61.

christianorum – começaram a experimentar, entre os séculos XV e XVI, transformações que não podem ser qualificadas senão como dramáticas.¹³⁸²

A dimensão política da existência, por exemplo, tendia cada vez mais para a superação dessas dinâmicas corporativas, onde o príncipe era uma voz entre outras e onde era preciso negociar com variados níveis. A estrutura social, por sua vez, adquiria complexidade cada vez maior, o que representava novas medidas de conflito, com novos agentes lutando por espaço, não raro às expensas de segmentos até então detentores de privilégios.

Nesse cenário, o rompimento da unidade do cristianismo ocidental foi especialmente preocupante. Compreendido inicialmente como cisma, não representava novidade para a Igreja ocidental. Mas a crise revelou-se mais grave com o passar do tempo. Seu aspecto mais sombrio se mostrou quando tornou-se claro para todos que o conflito atingira um ponto a partir do qual o retorno à antiga situação era inviável. Esse foi um momento já posterior em alguns poucos anos à morte de Erasmo. Todavia, a Europa não sabia pensar sobre si mesma exceto como Europa cristã, como *respublica christiana*. Tal consciência foi, inquestionavelmente, o horizonte que dominou toda a vida e obra de Erasmo, a tela sobre a qual ele pintou, camada sobre camada, sua compreensão de mundo. Ver ameaçado esse horizonte representou para o humanista um golpe fortíssimo, do qual sequer conseguimos nos dar conta. Por tanto tempo nos ocupamos com o Erasmo “moderno”, com o Erasmo “evangélico” – no fundo, com uma versão ligeiramente protestante de Erasmo, o Erasmo “qui posuit Lutheri ova”¹³⁸³ e que somente não aderira à revolta religiosa por pusilanimidade – que interpretamos equivocadamente suas motivações e, principalmente, suas expectativas.

Quando Erasmo morreu, em julho de 1536, suspirando em batavo uma jaculatória, os contornos da crise ainda não estavam totalmente desenhados. Ainda se aguardava o concílio, o famoso concílio que colocaria a *respublica christiana* em ordem, sanaria o

¹³⁸² Ver acima, pp. 46-63, nossa discussão sobre o conceito de “espiritualismo” erasmiano, que se encontra ligado ao ambiente tardo-medieval neerlandês e que não apresenta, fundamentalmente, solução de continuidade com as principais concepções defendidas havia muito pelo catolicismo. Ver também, para os enraizamentos sociais de Erasmo no ambiente neerlandês, pp. 132-49.

¹³⁸³ “Erasmus posuit ova, Lutherus eduxit pullos” (“Erasmo pôs os ovos, Lutero criou os pintos”). Essa famosa acusação contra Erasmo, como se sabe, partiu do segmento católico, mas a luteranos e reformados agradava alimentá-la como forma de se legitimarem a partir do humanista.

cisma e, talvez, inauguraria uma nova época de avanço cristão. Urgia pôr a casa em ordem para fazer frente aos desafios da época. Eram tantas as necessidades do mundo! Mesmo uma pessoa como Erasmo, totalmente mergulhado nos assuntos europeus e quase indiferente aos novos mundos que se descortinavam pelos avanços marítimos ibéricos, conseguia ouvir, eventualmente, o clamor vindo dos quatro cantos desse globo repentinamente alargado:

Deus imortal! Quantas terras no mundo jazem abertas, nas quais ou a semente evangélica não foi semeada, ou foi semeada porém o joio é mais numeroso do que o trigo! A menor parte do mundo é a Europa. (...) Em verdade o que é nosso na África? Não há dúvida de que, em tão vastas regiões, existem povos rudes e simples que facilmente podem ser atraídos a Cristo se forem enviados os que semeiem a boa semente. Não me refiro agora à infinidade de judeus misturados à nossa virtude; deixo de lado os muitos nos quais o nome de Cristo encobre a pagãos, não menciono tantos batalhões de cismáticos e de heréticos. Quantos desses seriam ganhos para Cristo, se fossem enviados operários industriais e fiéis que lançassem a boa semente (...).¹³⁸⁴

Essa passagem do *Ecclesiastae* me parece sintomática. O velho Erasmo vê, aqui, uma Europa tornada mais estreita e reduzida a uma posição defensiva. Não era o continente que avançava pelo mundo no ímpeto colonizador que ele enxergava; era o continente que fora grande, mas que agora se achava premido pelos desafios externos, colocados pelo Orbis Novus (tantas terras, tantos povos aos quais lançar a semente cristã), e perplexo diante dos desafios internos (os judeus, que contaminam com seus costumes a vitalidade da fé cristã; os cristãos que vivem como pagãos, mergulhados em superstições; e agora, também os cismáticos e heréticos). O que fazer? Onde os trabalhadores “industriais e fiéis”, capazes de espalhar a mensagem do evangelho nesses terrenos difíceis?

O programa de Erasmo era o programa da velha *respublica christiana*, confrontada subitamente com a existência de um mundo mais vasto e de situações singularmente mais complexas. Nosso humanista não se situa nesse contexto como um

¹³⁸⁴ “Deum immortalem, quantum in orbe patet agrorum, in quibus aut nondum iactum est semen Euangelicum, aut ita iactum est, ut plus sit zizaniarum quam tritici. Orbis minima pars est Europa (...). In Aphrica uero quid nostrum est? Nec dubitandum est, quin in tanta uastitate regionum sint populi rudes ac simplices, qui facile possent ad Christum allici, si mitterentur qui facerent bonam sementem. (...) Omitto nunc infinitam Iudaeorum uim nobis admixtam, omitto plurimus qui titulo Christi tegunt Ethnicos, omitto tantas schismaticorum ac haeticorum phalanges. Quantus in his esset prouentus Christo, si gnauis ac fideles mitterentur operarij qui iaciant semen bonum (...).” ERASMO. *Ecclesiastae siue De ratione concionandi libri quatuor*. Basileae: Froben, 1535, p. 58.

visionário, discernindo realidades futuras, “antecipando” o que viria nos séculos seguintes. Nós é que, em geral, nos iludimos com semelhantes leituras retrospectivas. Erasmo não foi apenas homem de sua própria época; foi também, por afinidade, gostos e formação, homem que se movia para a frente, mas com os olhos postos no passado. Toda a vida Erasmo olhou para o ontem; fê-lo através das lentes antepostas pelo baixo medievo, pousando através delas o olhar na alta patrística, especialmente na patrística grega. Amou sobremaneira os Pais gregos, como Crisóstomo e Orígenes, relacionou-se respeitosamente com Agostinho, a quem apreciava em vários aspectos, mas espelhou-se inequivocamente em Jerônimo, cuja iconografia ao longo dos séculos XIV e XV lembra tão fortemente os retratos feitos de nosso humanista.¹³⁸⁵ Quando se voltava para o presente, como cabe a todos nós fazer mais cedo ou mais tarde, era com olhos de ontem, repletos dessas figuras do passado, que Erasmo lia seu próprio tempo. O mundo está carente de pregadores? Faltam-nos oradores como Crisóstomo e imperadores como Arcádio, porque se é preciso que se pregue é mister que alguém traga, sustente e autorize os pregadores.¹³⁸⁶ O problema está na tibieza da fé? Faltam-nos os que, à semelhança dos Pais, pregam e ensinam misturando a boa doutrina e a excelente retórica, única maneira de se fazer com que a verdade aqueça o coração e não apenas estimule o cérebro.¹³⁸⁷

Esse Erasmo que valorizava o passado de sua *respublica*, que por causa desse amor dominou, à custa de muito esforço, os dois idiomas básicos dessa civilização; que percorreu os Pais, preparou-lhes edições críticas, traduziu-os, divulgou-os; que tinha a fé cristã, essa mesma fé da *respublica*, como centro integrador de sua própria vida: para ele, não se concebia Europa que não fosse cristã. A unidade religiosa era condição básica de sobrevivência, estava inscrita na própria natureza daquela *societas*.

Sinal quase inconsciente disso, verdadeiro ato falho, Erasmo nos deu numa declaração encaixada na *Institutio principis christiani*. Na hora de celebrar tratados,

¹³⁸⁵ André Godin crê que uma presença agostiniana em Erasmo foi superestimada no passado e cita como exemplo dessa tendência o trabalho de C. BENÉ, *Érasme et saint Augustin ou influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme* (Genève, 1969). Ver GODIN, André. *Érasme, lecteur d'Origène*. Genève: Droz, 1982, p. 3. Mas, como já observamos, Erasmo derivou muito de Agostinho no que tange ao emprego da retórica na catequese. A respeito de Jerônimo, ver as belas reproduções de sua iconografia em ARNS, Paulo Evaristo. *A técnica do livro segundo são Jerônimo*. Tradução. São Paulo: Cosac Naify, 2ª. edição, 2007.

¹³⁸⁶ Ver acima, Capítulo 5, a propósito dos apelos de Erasmo ao rei português por pregadores.

¹³⁸⁷ Ver, a propósito, a discussão mantida acima, pp. 328-50.

aconselha Erasmo ao príncipe, o soberano cristão deve evitar fazê-lo com gente como os pagãos, “que estão separados de nós por diferença de religião”.¹³⁸⁸ Ora, isso demonstra que, assim como para toda aquela sociedade, também para Erasmo a diferença de religião representava uma barreira bastante complexa. Era dentro desses mesmos pressupostos, comuns a todo o corpo social, que a mente de nosso humanista funcionava; e as consequências disso no quadro mais amplo da sociedade estavam perto de se revelarem no horizonte. Em 1516, expressar-se assim significava, ainda, olhar para além dos limites da *respublica christiana*, para os pagãos situados à distância, para os infiéis geograficamente um tanto mais próximos e bem mais ameaçadores. Menos de cinquenta anos depois, essa mesma linguagem seria usada para se referir não mais a “pagãos”, mas a cristãos que, por conta das crises do século, já não eram mais “dos nossos”. As dinâmicas confessionais trouxeram a oposição nós/eles para dentro dos antigos limites da *respublica*.

A título de conclusão de nosso percurso, desejo refletir neste capítulo sobre o fim desse mundo erasmiano. Veremos como essa *respublica*, colocada em xeque pela dissensão religiosa (ou seja, pela discórdia naquele que era seu próprio código de interpretação da realidade), buscou uma sobrevida para a única maneira de existir que ela conseguia conceber. Acompanharemos, brevemente, tanto as resistências do velho mundo, seu desejo de continuar vivo, como as soluções de compromisso encontradas para essa crise e os becos sem saída aos quais essas soluções acabaram por conduzir a sociedade. Tentaremos compreender como essas situações críticas foram, lentamente, superadas. Mas, ao seguir com os olhos esses movimentos assinalados por grande turbulência, assistiremos também ao eclipse do humanismo erasmiano.

8.1 Vinho velho em odres novos

8.1.1 Crise da *respublica christiana* e a busca por soluções

Para a teoria da confessionalização, a época confessional representou um momento de guinada na direção do novo: o Estado com seu aparelhos em formação, o disciplinamento da sociedade, a superação das antigas estruturas corporativas. Mas

¹³⁸⁸ “(...) quos religio diuersa a nobis alienat, ueluti cum Ethnicis.” ERASMO, “Institutio principis christiani”, VIII, 3 (CWE 27: 277).

essas dinâmicas já se encontravam em movimento antes da crise religiosa que provocou a confessionalização; que o poder em rota de centralização se tenha servido desses elementos, ainda que sem a plena consciência de instrumentalizá-los (típica apenas de épocas posteriores), é compreensível.

O que não se pode deixar de reconhecer é que, conquanto brotassem estruturas novas, operavam-se ainda conteúdos intelectuais antigos. No próprio Império, onde persistiam as regras e estruturas medievais, onde o poder imperial só se mantinha em conexão com os direitos dos príncipes e no respeito aos diferentes ordenamentos, até mesmo ali as novas dinâmicas se instalavam. Exemplo suficiente é, de acordo com recente análise, o progressivo desprestígio da anteriormente central figura do *chanceler* que, ainda enquanto imperava Carlos V, foi sendo lentamente obnubilado pela pluralidade, abrangência e agilidade de um *secretariado*: empréstimo que Carlos fizera a seu avô, Fernando, já treinado em matéria de centralização pelas experiências ibéricas.¹³⁸⁹

Mas se os odres estruturais que se armavam, ou ao menos alguns deles, eram novos, o vinho que se derramava dentro desses odres era velho. Era, ainda, o vinho da velha *respublica christiana*. O que é, de resto, absolutamente natural. Não há trocas súbitas de mentalidade nos assuntos humanos; aquilo que aparecerá, um dia, como rompimento claro, deu-se quase sempre como transição lenta. Se isso é verdadeiro mesmo para a história mais recente, tanto mais naquele mundo que ainda desconhecia os nossos significados para o termo “revolução”; um mundo onde *reuolutio* significava o retorno do movimento sobre si mesmo, a permanência, e jamais a ruptura. Todavia, como as permanências ainda nos surpreendem, fazemos bem em frisá-las; neste caso, o vinho armazenado era ainda o mesmo.

Obviamente nesse processo de transição as velhas estruturas e a velha consciência resistiam a passar. Como já procurei sugerir, o referencial dessa tentativa de permanência encontra-se na própria solução adotada para a crise religiosa.¹³⁹⁰ A *Pax Augustana* deu forma a essa solução, que fora encontrada pelos juristas imperiais e que,

¹³⁸⁹ É dessa transformação que trata o livro de HEADLEY, John M. *The Emperor and His Chancellor: A Study of the Imperial Chancellery under Gattinara*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Infelizmente não tive condições de examinar esse trabalho antes da conclusão desta pesquisa.

¹³⁹⁰ Ver acima, pp. 443-52.

ao fim e ao cabo, estabelecia a uniformidade religiosa como critério social básico. Heinz Schilling, um dos grandes defensores do paradigma da confessionalização, vê aqui algo novo em contraste com a situação anterior, medieval, mais tolerante.¹³⁹¹ O *cuius regio eius religio* seria, assim, como expressão jurídica da ideia de *religio uinculum societatis*, uma alavanca de modernização.¹³⁹² Trata-se, no meu entender, de uma ilusão que sobrevaloriza as estruturas, inequivocamente novas, que despontavam. A base do *cuius regio* encontrava-se na antiga consciência da *respublica christiana*, era matéria da mais augusta tradição. Obviamente, não se formulava o princípio do *religio uinculum societatis* antes da crise religiosa, quando a unidade da *christianitas* era um dado inquestionável diante de todos e a diversidade de crenças (especificamente a judaica, eventualmente a muçulmana) era tratada através do conceito de *tolerantia*. Exceção feita aos que precisavam ser “tolerados” (e sabemos quem eram e o que significava essa “tolerância”), a *respublica christiana* nunca conheceu pluralismo religioso. O *cuius regio*, portanto, ao invés de criar algo novo, apenas lutava por reproduzir, dentro da estrutura menor dos principados territoriais, a mesma situação experimentada, anteriormente, nas dimensões maiores da *respublica*. Significativo é, todavia, que ao precisar ser formulada juridicamente, a noção de *religio uinculum societatis*, que expressava a autocompreensão desse velho mundo, já revelava ter perdido sua “inocência primitiva”, como diria Ricoeur: já não era mais uma atitude natural, automática – o que indicava que, conquanto ela permanecesse, já se avizinhava seu fim a partir das novas dinâmicas históricas.¹³⁹³

Porque o *cuius regio*, efetivamente, conduzia a Europa a becos sem saída. Já observamos acima alguns deles e destaco, nesta análise conclusiva, apenas um: com a transferência, operada pela crise religiosa e por seus desdobramentos, da oposição

¹³⁹¹ SCHILLING, Heinz. *Early modern european civilization and its political and cultural dynamism*. The Menahem Stern Jerusalem Lectures. Lebanon: University Press of New England, 2008, pp. 18, 30, 47-8 e nota 6 p. 94.

¹³⁹² “ (...) confessionalization (...), was far from being a brake on social change; indeed, it was an engine to push it ahead.” SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 18.

¹³⁹³ Para Paul Ricoeur, a “inocência primitiva” era a atitude original diante do mito, que o aceitava sem subentender sua literalidade; a perda dessa inocência corresponde, para o filósofo, à perda da dimensão metafórica e consequentemente à passagem para a leitura literal. Ver RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*. Paris: Seuil, 1969. Tomo emprestada a referência para salientar que a sociedade europeia vivia “inocentemente” o princípio do *religio uinculum societatis* quando não precisava formulá-lo; fazê-lo indicou que a situação concreta se modificara e que era, agora, necessário agir reflexivamente sobre esse princípio.

nós/outras para dentro dos antigos limites da *respublica*, a limitação confessional imposta aos príncipes em matéria de alianças e tratados era algo insustentável. As dinâmicas das relações entre os reinos, o delicado equilíbrio de poderes, pediam ações diplomáticas claras (fazer acordo com este um, apoiar aquele outro em guerra contra um terceiro); mas os critérios confessionais se imiscuíam e atrapalhavam os arranjos. Ao longo da segunda metade do século XVI, com os contextos confessionais delineados, a situação encaminhou-se para isso e, lentamente, revelou-se o lado politicamente perverso das soluções confessionais: uma ideologia totalizante como a da *respublica christiana* só poderia ser mantida em âmbito universal; transportada para os limites dos diferentes territórios e reproduzida no nível das diversas confissões, ela se tornava obstáculo para a própria sobrevivência das estruturas sociais.

Isso ficou claro, primeiramente, no contexto francês. As guerras de religião influíram, sem dúvida, para essa consciência; mas também os reflexos da atitude confessional na política externa desempenharam seu papel. O fato é que, enquanto em 1565 o rei da França era aconselhado a aliar-se apenas a soberanos católicos, tendo inapelavelmente os demais na conta de inimigos, em 1591 um advogado francês formulava uma frase no mínimo surpreendente, para um contexto social acostumado à noção de *religio vinculum societatis*: “l’Estat et la religion n’ont rien de commune”.¹³⁹⁴

Não é necessário, a esta altura, aprofundarmos a análise das formulações ideológicas dos *politiques* franceses para entendermos que processava-se uma transformação significativa em termos de estruturas de pensamento.¹³⁹⁵ Mas é cristalinamente claro que essas transformações não se deram no sentido das dinâmicas confessionais, mas justamente em reação a elas. Meio século foi o suficiente para a França perceber que a atitude confessional era insustentável e precisava ser superada de alguma forma; os *politiques* desejavam exatamente isso. O que triunfou, ao fim dos longos arranjos de um processo extremamente tenso, foi a solução encontrada por

¹³⁹⁴ Cito a partir de SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 30, que também a cita indiretamente, *apud* KLIPPEL, Diethelm. “Souveränität”. In *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990, 6: 108, no. 65. Infelizmente não tive acesso a esta obra para checar a referência. Para o conselho dado em 1565 ao rei francês, ver acima, p. 448.

¹³⁹⁵ Para as perspectivas dos *politiques* e o contexto geral em que foram formuladas, ver a síntese em SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, pp. 513-616.

Henrique IV: o Editto de Nantes (1598) finalmente estendia a *tolerantia* aos protestantes.¹³⁹⁶

8.1.2 *A face malévola da respublica e sua superação*

Os defensores da teoria da confessionalização precisam insistir sobre a modernidade de seu paradigma e, mesmo, sobre a continuidade dessa forma de pensar. Afinal, se tal paradigma é “moderno”, não faz sentido vê-lo ser abandonado no decurso de apenas cinquenta anos. Assim descreve Schilling a permanência dessa mentalidade confessional durante as décadas iniciais do século XVII:

And as Reformation and confessionalization widened the religious and ecclesiastical differences, religion and confession became an essential part of the cultural and political identity of the early modern states and nations. During the second decade of the seventeenth century, confession became a dominant and key force in foreign policy (...).¹³⁹⁷

Não se pode negar isso para largos segmentos da sociedade europeia, sobretudo para os territórios alemães que Schilling menciona na sequência e que foram, justamente, o palco do conflito confessional por excelência, a Guerra dos Trinta Anos. É evidente que a tentativa de manter viva a *respublica christiana* através dos instrumentos confessionais continuou ao longo da primeira metade do século XVII; exceção, como pretendi demonstrar, foi a França, onde se ganhou consciência mais precocemente do caráter incontornável da dificuldade confessional. Todavia, é justamente o caso francês que Schilling menciona, algumas linhas adiante:

As the great Cardinal and Prime Minister Richelieu himself repeatedly and plausibly claimed, France, despite its real alliances with Protestant powers, would have liked nothing better than to orientate its foreign policy by confessional, Catholic considerations. But, the great cardinal and

¹³⁹⁶ Razões de ordem prática não me permitiram, ainda, sondar em que medida o Editto de Nantes ecoa as antigas lógicas da noção de *tolerantia* (o que pretendo fazer como parte de uma investigação futura); em princípio as mecânicas me parecem semelhantes. Mas o ponto não é decisivo para meu argumento neste instante; mesmo que a solução tenha se valido de um referencial da tradição mais medieval, o que interessa é saber que essa solução indicava a consciência de que o critério confessional não se prestava mais para organizar a sociedade. No momento em que se tem clara essa consciência, desaparece para sempre, com sua sobrevivência confessional, o sonho da *respublica christiana*.

¹³⁹⁷ SCHILLING, *Early modern european civilization*, p. 73.

foreign politician explained, such was not possible because Spain had split international Catholicism and was conducting anti-French hegemonic policy under the pretext of religion.¹³⁹⁸

Resisti à tentação de introduzir destaques na citação acima. É melhor que ela fale por si mesma. De acordo com Schilling, Richelieu invoca a *raison d'État* para explicar por que escolheu aliar-se aos protestantes: ele teria preferido, obviamente, juntar-se aos católicos, mas fora impedido pelas políticas anti-francesas da Espanha; indo além, o cardeal culpa a própria Espanha por romper, com interesses hegemônicos, o “catolicismo internacional”. A contragosto, portanto, o cardeal escolheu as opções que eram melhores para a França, muito embora contrariassem sua intenção (confessional) mais profunda.

O que surpreende não é apenas Schilling aceitar pelo valor de face as justificativas de Richelieu (das quais ele, infelizmente, não fornece as referências), sem relativizá-las ou mencionar seu possível caráter retórico, mas principalmente o fato de, por amor a seu argumento, fechar os olhos para a evidência clara de que a posição de Richelieu já denunciava, por si só, a superação das estruturas confessionais enquanto padrão mental e de conformação política. Não nos interessa, fundamentalmente, o que Richelieu “teria gostado” de fazer; é óbvio que, como católico, ele preferiria aliar-se a potências católicas. Mas a própria possibilidade de vir a fazer o contrário do que desejava, de submeter o critério confessional à *raison d'État* aliando-se aos protestantes, não obstante a diferença religiosa, sinaliza suficientemente a superação do paradigma confessional. Quisessem ou não os agentes históricos, o mundo mudava.

Mas não mudava impulsionado pelas lógicas da confessionalização, como querem Schilling e os demais historiadores que subscrevem seu paradigma teórico. Mudava apesar dessas lógicas, na medida em que elas representavam o próprio (e velho) mundo que se encontrava em superação. Se houve alguma cooperação das dinâmicas confessionais nesse processo, ela se deu apenas em chave negativa, ao sublinhar a face malévola da *respublica christiana*, sua tendência congênita àquilo que nós, hoje, denominamos “intolerância”, e mesmo ao exacerbar essa característica.

É matéria para discussão o quanto a antiga distinção entre as esferas de sagrado e secular teria cooperado nesse processo de superação da antiga maneira de ver o mundo.

¹³⁹⁸ SCHILLING, *Early modern european civilization*, pp. 73-4.

O tema da “secularização”, um dos favoritos da historiografia alemã em função do apreço que têm ali os estudiosos por essas questões macro-históricas, é bastante espinhoso.¹³⁹⁹ Particularmente, creio que a noção de duas esferas como algo distintivo do ocidente medieval pode ser aceita, com ressalvas; como já observei, o equívoco de Schilling (e, nesse sentido, também de Prodi) está em não perceber suficientemente a inter-relação entre as esferas, o imbricamento muito mais pronunciado de ambas, com o sensível predomínio da esfera religiosa. Ora, esse predomínio, aceitável enquanto o contexto era o de uma *respublica christiana* que pensava de forma majoritariamente concorde, tornou-se inviável a partir do desaparecimento dessa unidade básica. É justamente nesse momento que se dá a ultrapassagem da antiga consciência da *respublica* e do paradigma confessional que a ajudou a se manter viva temporariamente.

Gerhard Oestreich chamou a esse processo de “desteologização da política”.¹⁴⁰⁰ Podemos e devemos, na minha opinião, prescindir dos componentes sociológicos e macro-históricos do pensamento de Oestreich para nos atermos a essa intuição fundamental: a superação do beco sem saída representado pelas dinâmicas confessionais, com sua concentração nas antigas estruturas de pensamento da *respublica christiana*, se deu, sim, pela busca de uma solução de natureza política.

Para uma compreensão mais adequada, precisamos recuperar algumas análises realizadas, bem antes de Oestreich, por Reinhart Koselleck.¹⁴⁰¹ Segundo ele, a doutrina da razão de Estado determinou a separação radical entre moral e política; a consciência, campo prioritário das decisões morais, é governada pelos valores religiosos, mas estes, por serem plurais e discordarem entre si, não podem ser tomados como base para a norma política. Para Thomas Hobbes, como mostra Koselleck, a consciência que “sobe

¹³⁹⁹ Ver acima, Capítulo 5, para o tratamento dado por Schilling ao tema e para as observações críticas que faço. Além das referências bibliográficas fornecidas nesse capítulo, ver também PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Tradução. São Paulo: Martins Fontes, 2005; CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares. Secularização, Laicidade e Religião Civil*. Coimbra: Almedina, 2006 (ambos para uma visão de conjunto; não lhes subscrevo todas as conclusões); para uma discussão filosófica do problema, ver MARRAMAO, Giacomo. *Poder e Secularização: As Categorias do Tempo*. Tradução. São Paulo: Editora da Unesp, 1995.

¹⁴⁰⁰ OESTREICH, Gerhard. “Problemas estruturais do absolutismo europeu”. Tradução. In HESPANHA, Antonio Manuel (org.). *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime: Colectânea de Textos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, pp. 179-200.

¹⁴⁰¹ KOSSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 1999, especialmente pp. 19-47. A edição original alemã é de 1959, enquanto o artigo de Oestreich acima citado foi publicado originalmente em 1969.

ao trono” deixa de ser juiz do bem e do mal para se tornar fonte do próprio mal (ou seja, da anarquia política). “Em vez de ser uma *causa pacis*, a instância da consciência é, em sua pluralidade subjetiva, uma *causa bellis ciuilis*”.¹⁴⁰² O Estado vai surgir, assim, como uma construção na qual as convicções privadas são destituídas de sua repercussão política.¹⁴⁰³ “*Auctoritas, non ueritas, facit legem*” (“A autoridade, e não a verdade, faz a lei”) é uma máxima que sintetiza esse pensamento; na concepção de Hobbes, o monarca, único garante da paz social, está acima do direito e é sua fonte, agindo simultaneamente como legislador e como juiz.¹⁴⁰⁴ Uma vez que é o medo da morte que leva o homem a buscar refúgio no Estado, o dever moral supremo do Estado é tão somente o de oferecer proteção.¹⁴⁰⁵

Não é difícil perceber que, aqui, estamos diante de empréstimos feitos pela teologia à política. Carl Schmitt, no bojo de suas reflexões sobre o princípio da exceção, captou bem essa dinâmica pela qual a política moderna se armou conceitualmente secularizando noções teológicas.¹⁴⁰⁶ Neste caso, a ideia emprestada é a do Deus soberano, governante e legislador do universo, que como tal impõe a lei mas se encontra acima dela: pode alterá-la e até mesmo contrariá-la. Vimos como no *Heptaplomeres*, onde justamente se defendia a pluralidade em matéria religiosa, Bodin construía uma fortíssima relação entre as figuras de Deus no governo do universo e do rei no governo da *respublica*.¹⁴⁰⁷ Ambos formulavam leis e ambos estavam acima das leis que produziam. Nutria-se ali uma concepção de Deus que seria cara aos homens do século XVII e que foi expressa na figura do Soberano que, eventualmente, pode ordenar o que é moralmente proibido aos súditos.

Existe grande distância entre essa concepção de Deus (e do príncipe) e a compreensão que se tinha de Deus e do príncipe no contexto medieval. O Deus e o príncipe de Bodin e de Hobbes têm como inimigos quaisquer níveis intermediários de autoridade; o próprio diabo precisa ser pensado como agente dos desígnios insondáveis de Deus. No contexto medieval os níveis intermediários existiam, para Deus e para o

¹⁴⁰² KOSELLECK, *Crítica e crise*, p. 30.

¹⁴⁰³ KOSELLECK, *Crítica e crise*, p. 31.

¹⁴⁰⁴ KOSELLECK, *Crítica e crise*, p. 31.

¹⁴⁰⁵ KOSELLECK, *Crítica e crise*, p. 32.

¹⁴⁰⁶ “Todos os conceitos mais significativos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados”. SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 35.

¹⁴⁰⁷ Ver acima, pp. 511-2.

príncipe. Para Deus, sem prejuízo de sua majestade e autoridade, existiam os espaços específicos de atuação do próprio homem, dos santos intercessores, dos seres angelicais e do diabo que, conquanto adstrito aos limites da divina providência, era agente de seus próprios atos maléficos. O Deus da consciência religiosa medieval, acostumada esta à pluralidade, abria espaços que permitiam a existência e o funcionamento desses níveis. Nesse sentido, as concepções teológicas não deixavam de refletir as formas de ser e de pensar da sociedade, onde encontramos, instalado no meio da pluralidade dos *corpora* que compõem a existência social e em relação dinâmica com eles, a figura do príncipe. Era essa riqueza do tecido social que, na concepção dos homens do medievo, constituía a própria glória da majestade real. Lembremos de Erasmo: *lesa-majestade* é tudo que milita contra a prosperidade do reino e contra as liberdades dos cidadãos, coisas que constituem, em si mesmas, a glória do príncipe.¹⁴⁰⁸

No processo de superação dessas antigas estruturas sociais, portanto, concepções teológicas e novas realidades políticas se amalgamaram com vistas à produção de um novo modelo divino de legitimação da soberania real. O processo de centralização, que já vinha se desenvolvendo, recebeu legitimação teológica dessa noção de uma soberania divina que não restringe a si mesma, mas que pratica intervenções pontuais na realidade que exigem a suspensão de suas próprias leis. A possibilidade do milagre, que será um dos elementos constitutivos dessa religiosidade típica do século XVII, origina-se dessa compreensão de Deus que lembra muito pouco a teologia tomista com suas *causae secundae*, seu progressivo reconhecimento da legitimidade de “níveis intermediários” no próprio mundo natural.¹⁴⁰⁹

¹⁴⁰⁸ “Lesamajestade ocorre apenas quando um homem diminui aquelas qualidades que fazem o príncipe realmente grande; se sua grandeza encontra-se na excelência de sua mente e na prosperidade que sua sabedoria traz para seu povo, então qualquer um que prejudica *estas coisas* deve ser acusado de lesamajestade. (...) Pois erram muito, e nada compreendem da verdadeira majestade do príncipe, os que a supõem aumentada se a lei e as liberdades públicas recebem pouco respeito, como se príncipe e república fossem duas entidades separadas.” (“Is demum Principis maiestatem laedit, quisquis id imminuit, quo uere magnus est: at animi bonis magnus est, et populi rebus sua sapientia florentibus magnus est. *Haec* qui deterit, maiestatis est accusandus. [...] Plurimum enim aberrant, nec prorsus intelligunt ueram Principis maiestatem, qui sic eam putant augeri, si quam minimum ualeant leges et publica libertas, quasi duae quaedam res sint, Princeps et Respublica.”) ERASMO, “Institutio principis christiani”, VI, 30 (CWE 27: 272). Os grifos são meus.

¹⁴⁰⁹ Para a referência ao tomismo e ao papel das “causas secundárias”, ver BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e Artífício: Iberismo e Barroco na Formação Americana*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: IUPERJ/Editora da UFMG, 2000, p. 177.

Esse percurso nos assinala algumas coisas significativas. No *Heptaplomeres* de Bodin, a defesa da pluralidade religiosa que se ensaia é a de uma pluralidade que deve ocorrer no interior do indivíduo, no nível da consciência individual, naquilo que seria chamado posteriormente de “foro íntimo”.¹⁴¹⁰ Em Hobbes, o espaço da religiosidade, com os ditames que projeta sobre a consciência, deve também ser o dessa vivência interior, ao mesmo tempo em que a pluralidade do corpo social, os diferentes níveis de autoridade, devem ser severamente restringidos. Não foi por acaso que, no *Leviathan*, ele atacou duramente professores, advogados e clero, pelas doutrinas perversas que ensinavam sobre a soberania e a resistência.¹⁴¹¹ Professores universitários, juristas e clero, lembremos, estavam entre os *ordines* que possuíam tradicionalíssimos privilégios. A paz religiosa será conquistada, mas ao preço dessa transferência da religiosidade de fora para dentro, da sociedade para a consciência; a tranquilidade social será obtida, mas ao preço da renúncia à antiga pluralidade e suas liberdades. Com tais arranjos apenas será possível acomodar a efetiva diversidade que se formou na sociedade europeia desde aproximadamente o século XII: a vitalidade social que fez explodir a antiga moldura organológica, que deu origem a expressões culturais múltiplas, que finalmente se manifestou na realidade incontornável das distintas convicções religiosas do século XVI, só poderia ser suportada à custa dessas profundas mudanças estruturais. Se na modernidade o disciplinamento social apresenta-se como realidade permeante, talvez isso se deva ao fato de que, superando os limites em que era possível ser plural na *respublica christiana*, a sociedade europeia não viu saída senão nesse arranjo complexo. Para ficarmos com uma metáfora musical, será permitida a ela a execução de uma partitura polifônica, desde que os instrumentos sigam rigidamente as orientações do regente.

¹⁴¹⁰ “Deinceps mirabili concordia pietatem ac uitae integritatem communibus studiis ac conuictu coluerunt, sed nullam postea de religionibus disputationem habuerunt, tametsi suam quisque religionem summa uitae sanctitate tueretur.” (“Doravante, cultivaram sua piedade em admirável concórdia e sua integridade de vida em atividades comuns e intimidade, mas depois não tiveram nenhuma conversa sobre religiões, embora cada um defendesse sua própria religião com a suprema santidade de sua vida.”) BODIN, Jean. *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*. Tradução, Introdução, Notas e Leitura Crítica de Marion Leathers Daniels Kuntz. Princeton: Princeton University Press, 1975, p. 471.

¹⁴¹¹ Tomo a referência de DE RIDDER-SYMOENS, Hilde. “Capacitación y profesionalización”. In REINHARD, Wolfgang (org.). *Las élites del poder y la construcción del Estado*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 191-218, aqui p. 210.

Todo o quadro que acabamos de visualizar nos ajuda a compreender uma declaração do teólogo e jurista holandês Hugo Grócio (1583-1645). Do ponto de vista do bem público, Grócio opinou em algum momento da década de 1640 que

Também a gentileza do esforço dos cristãos para a paz está nisto, em demolir os dogmas, que perturbam a paz civil. É mais importante ser bom cidadão do que bom cristão.¹⁴¹²

Grócio falava de um ponto de vista estritamente civil. A declaração, como é óbvio, não representa qualquer ataque à fé cristã (aliás, ela se encontra no bojo de uma obra teológica); o que o jurista e teólogo condenava era o amálgama entre razão de Estado e fé, o conúbio entre religião e vida civil que respondia pelas tragédias testemunhadas por todos na Europa. Embora em chave diversa (teologicamente Grócio não comungava dessa crença na extremada soberania divina), o movimento intuído por ele apontava na mesma direção dessas transformações profundas que se desenhavam na consciência social e política europeia. A religião é matéria individual que não deve perturbar a vida da república; se determinados dogmas obrigam a isso, devem ser abandonados. Ser bom cristão não equivale portanto, necessariamente, a ser bom cidadão, e no âmbito da república este último deve ser o critério determinante.

O percurso assinalado pela declaração de Grócio, todavia, é estarrecedor. Em pouco mais de cento e cinquenta anos passamos da *minima dogmata* erasmiana à *maxima dogmata* da época confessional, com todas as suas implicações para a vida da sociedade; e chegamos, com Grócio, a uma noção de vida civil totalmente dissociada dos dogmas religiosos, na qual a própria religião presta um favor à sociedade ao eliminar, da esfera civil, aqueles dogmas que apresentam um potencial destruidor do harmônico convívio humano.

Sem risco de generalizar demasiadamente, podemos enxergar nesse percurso global uma direção básica seguida, em ritmos diferentes, nos diversos contextos europeus. A Guerra dos Trinta Anos assinalou um divisor de águas, a partir do qual a

¹⁴¹² “Paci Christianorum studentis officium et hoc est, demoliri dogmata, quae pacem civilem perturbant. Prius est, bonum civem esse, quam bonum Christianum.” GRÓCIO, Hugo. “Rivetiani Apologetici pro schismate Contra Votum pacis facti discussio”. In GRÓCIO, Hugo. *Operum Theologicorum*. Basileae: apud E. & J. R. Thurnisius, Fratres, 1733, IV: 679-748, aqui p. 701b. Sobre Grócio, ver também HEERING, Jan-Paul. *Hugo Grotius as apologist for the Christian religion: a study of his work De veritate religionis Christianae, 1640*. Tradução. Leiden: Brill, 2004; SCHMIDT, Alexander. “Irenic Patriotism in Sixteenth- and Seventeenth-Century German Political Discourse”. *The Historical Journal* 53 (2010): 243-69.

atitude de desteologização da política preconizada pela França encontrou ressonância em outras partes do continente, uma ressonância que se deu de forma não muito distinta das linhas propostas pelos *politiques* franceses. Outros fatores, obviamente, colaboraram nesse processo; entre eles situa-se a emergência de formas “radicais” de pensamento que representavam o questionamento direto dos padrões confessionais.¹⁴¹³ Quando, numa clara reação, Luís XIV revogou o edito de Nantes em 1685 (através do edito de Fontainebleau), provocando a saída de milhares de huguenotes da França para regiões onde a pluralidade religiosa já gozava de maior espaço (principalmente a Inglaterra e a Holanda), ajudava sem saber a espalhar o pensamento radical que tomaria forma, décadas depois, na Ilustração.¹⁴¹⁴ Mas a atitude do rei, cuja complexidade embutia uma das últimas tentativas de afirmação da consciência confessional, era todavia extemporânea: já não estava mais no poder dos soberanos o decidir sobre a fé dos súditos. Malgrado as intenções de Luís XIV, e a despeito de todos os resultados imediatos que tais medidas possam ter provocado, o ano de 1685 assinalou, por causa do edito de Fontainebleau, a cristalização de uma nova maneira de pensar. O edito pretendia um retrocesso para atitudes mais próprias da época confessional, mas representou na verdade o encerramento de um período. Terminou ali a lenta agonia da *respublica christiana*.

8.2 O eclipse do humanismo erasmiano

Tudo isso, no entanto, teria sido muito estranho para Erasmo. O Deus de Bodin e Hobbes seria, para ele, um tirano; seria o próprio diabo travestido em divindade. É verdade que Erasmo não teve que se preocupar com tais desdobramentos; é prerrogativa de nossa finitude o silêncio da tumba, o privilégio de não precisarmos arbitrar sobre as

¹⁴¹³ ISRAEL, Jonathan I. *Iluminismo Radical: A filosofia e a construção da modernidade, 1650-1750*. Tradução. São Paulo: Madras, 2009. Toda a obra é de sumo interesse, apesar dos inúmeros problemas de tradução presentes nessa edição. Mas ver em especial pp. 30-50, 196-337, 435-9.

¹⁴¹⁴ Assim o trabalho clássico de HAZARD, Paul. *A Crise da Consciência Europeia*. Tradução. Lisboa: Edições Cosmos, sem data, pp. 69-82. O que Israel fez, a par da pesquisa empírica extremamente meticulosa, foi reconstruir a periodização utilizada por Hazard (que se concentra no último quartel do século XVII), antecipando-a em cerca de trinta anos: Israel situa a “crise da consciência europeia” entre 1650-1680 e vê a emergência da Ilustração, fundamentalmente, entre 1680-1750. Ver ISRAEL, *Iluminismo Radical*, p. 48.

confusões dos dias que nos sucedem. Mas esse cenário complexo foi o que, inequivocamente, assistiu ao eclipse do humanismo erasmiano.

8.2.1 *A paixão pelos arrazoados*

Esse século que Erasmo não conheceu e que se estendeu da segunda metade do Quinhentos até fins do Seiscentos revelou-se, sob todos os aspectos, alheio a ele e ao humanismo que lhe era familiar. Talvez seja útil, ao final de nossas reflexões e sem qualquer pretensão de esgotar o assunto, desdobrarmos um pouco o quadro desse ambiente geral.

A partir da segunda metade do século XVI assistiu-se ao predomínio de uma atitude de ampla valorização da abordagem racional e sistemática. Essa atitude, que desembocou na chamada “segunda escolástica”, tanto ajuda-nos a explicar a proliferação de instrumentos como catecismos e gramáticas (nascidos de uma perspectiva forçosamente racional e lógico-classificatória) como é, ela mesma, fruto da ênfase cada vez maior na preocupação pedagógica visível desde o início do Quinhentos. É um campo de inter-relações complexas. Mas o que parece claro é justamente o predomínio dessa atitude a partir da metade final do século, assinalando uma mudança significativa de paradigma em relação às posturas prévias dos humanistas. Na própria escrita da História o tratamento tipicamente humanista foi abandonado em favor de uma abordagem lógica e sistemática: segundo William Bouwsma, os historiadores católicos nesse final de século preocupavam-se mais com o estabelecimento de “verdades eternas”, cujas lógicas deveriam regular a própria história, do que com origens e desenvolvimentos dos fenômenos. Rejeitava-se, assim, a mutabilidade essencialmente histórica; essa mutabilidade era olhada com desconfiança e tida, de fato, como perigosa. Emblema dessa postura foram os *Annales Ecclesiastici* (1588-1607), de Cesare Baronius, onde uma história da Igreja praticamente imóvel (a Igreja é apresentada como invulnerável às mudanças, com sua estrutura hierárquico-dogmática presente desde sempre, ainda que de forma embrionária) é vista tão somente como um ramo do dogma

religioso; na mesma linha, o cardeal Belarmino não tinha receios de chamar de “heresia histórica” a alegação de que Carlos Magno não fora coroado pelo papa.¹⁴¹⁵

A própria história convertida em dogma e, portanto, passível de transformar-se em heresia – que é, ao fim e ao cabo, a deturpação, intencional ou não, da verdade dogmática, o dogma “mal dito”, articulado imperfeitamente. Difícil pensar em algo mais característico do que isso para uma época marcada pela disputa confessional. Lucien Febvre enxergava nessa atitude uma sobrevivência da antiga escolástica. Seus exemplos são saborosos como seu texto: o cardeal Du Perron afirmava que a doutrina luterana negava a imortalidade da alma; aparentemente, uma calúnia – mas Febvre mostra que o sistema de encadeamento dos raciocínios do cardeal, cada proposição firmemente desenvolvida e concatenada à seguinte, levava inexoravelmente a essa demonstração. Agindo assim o cardeal era, segundo Febvre, homem de seu tempo e de sua batina, raciocinando segundo o modelo que aprendera. Calvino e Farel, acrescenta Febvre, não precisavam encontrar nas palavras de Serveto todas as evidências de sua heresia; desenvolviam essas evidências, retiravam do que Serveto dissera ou escrevera todas as consequências possíveis: “E a conclusão a que foram levados por sua série de raciocínios, identificavam-na muito naturalmente com seu ponto de partida. Viam Z em A, dado que, de A a Z, haviam assinalado todos os escalões intermediários; e condenavam A em nome de Z sem a menor hesitação”.¹⁴¹⁶

Vale a pena citar por extenso a maneira pela qual Febvre situa esse ambiente em contraste com a atmosfera humanista:

Persistência cruel desse espírito de lógica dedutiva, desses jogos a uma só vez refinados e infantis de terministas para os quais, no começo do século, tantos humanistas e inovadores não tinham sarcasmos suficientes. Lendo os antigos, eles haviam admirado outras atitudes intelectuais, mais diretas, mais humanas também porque punham face a face não, como recentemente, espíritos esgotando-se em superar constantemente sua engenhosidade doentia e em revirar as realidades nas mortais teias de aranha de seus silogismos: mas homens olhando-se bem diretamente nos olhos, consciências confrontando-se, puras e nuas, com desprezo por todo disfarce e cândido ódio a toda

¹⁴¹⁵ BOUWSMA, William J. “Three Types of Historiography in Post-Renaissance Italy”. In _____. *A Usable Past: Essays in European Cultural History*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1990, pp. 295-307, esp. pp. 299-301. O uso de ferramentas filológicas por Baronius não encobre, a meu ver, o viés profundamente estático e dogmático que permeia suas reconstruções.

¹⁴¹⁶ FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 137-40, esp. p. 139 (para a referência a Du Perron) e p. 140 (para a referência a Serveto). Os grifos são meus.

dissimulação. Quantas coisas úteis poderiam ser ditas sobre o renascimento do diálogo no século XVI! (...) A própria Reforma, em seus inícios, em sua propaganda para os leigos, não se serviu copiosamente do diálogo liberal e emancipador (...)? Pois as velhas formas de pensamento, os velhos modos de raciocínio obstinam-se em não morrer.¹⁴¹⁷

Para Febvre, tratava-se da persistência de antigos hábitos, do jeito escolástico de pensar. No entanto, os contornos que essa atitude de verdadeira devoção à razão, aos arrazoados e ao razoável assumiram a partir da segunda metade do século XVI nos autorizam a falar não em mera persistência, mas em intensificação; um incremento do interesse pelo debate lógico que determinou mesmo a superação e o abandono das posturas humanistas. A escolástica com a qual polemizaram os humanistas até as primeiras décadas do Quinhentos era “permanência”; esta atitude do final do século é uma realidade nova que atrai para si até mesmo os que receberam formação humanística pelas mãos da geração anterior.

A que atribuir tal intensificação? A mudança de ambiente colocada pelos processos de confessionalização – da inquirição aberta, da busca humanista pela verdade histórica e filológica, passou-se à preocupação com a especificação confessional –, com todos os temores e sobressaltos associados a essa transformação, levou a essa revalorização da lógica. Nova época, novas necessidades de certeza; o abalo na visão de mundo da sociedade, com a ruptura da *christianitas*, provocou tal onda de insegurança que empurrou a muitos para a busca de estabilidade onde ela parecia mais sólida, nos raciocínios bem elaborados construídos segundo o modelo escolástico. Fora boa a aventura retórica, mas agora importava sobreviver. Quando o pé resvala na escada, a mão busca instintivamente o apoio do corrimão.

Tal atitude, que se acostumou a entender o mundo como realidade absolutamente sistematizada e coordenada, integrou-se completamente ao ambiente propenso ao disciplinamento que caracterizou a época confessional. O próprio culto foi crescentemente visto (e valorizado) no que tinha de “razoável”. Rememorando a trajetória pastoral de Carlos Borromeu em Milão, uma antiga ovelha desse bispo expressou-se assim, numa carta de 1584, após a morte do prelado: “Esse desejo, esse gosto pelo culto divino, todos os sacrifícios e cerimônias eclesiásticas feitas com tanta

¹⁴¹⁷ FEBVRE, *O problema da incredulidade no século XVI*, pp. 139-40.

gravidade e pompa razoável”.¹⁴¹⁸ Não se trata tanto de transformação litúrgica (no caso católico, ela não se modificou em relação ao essencial), mas da colocação de um outro olhar sobre a liturgia: um olhar acostumado ao ordenamento racional e que, portanto, encontra esse ordenamento no culto divino e justifica esse culto, apologeticamente, a partir de tal atitude. É possível dar as razões desse culto; nas partes e no todo ele é dotado de razoabilidade e merece, por isso, crédito e confiança.

No campo da especulação teológica, sobretudo, o raciocínio dedutivo potencializou o dogma. Numa inversão curiosa entre os reformados, inicialmente tão devotados ao embasamento doutrinário exclusivamente a partir dos textos bíblicos lidos com atenção filológica, tornou-se frequente o estabelecimento de doutrinas a partir de arrazoados bem elaborados. Sem textos bíblicos que lhe dessem suporte direto, a doutrina da expiação limitada (segundo a qual os méritos expiatórios da obra de Cristo seriam válidos apenas para os eleitos, e não para todos os homens) foi, todavia, sustentada, em inícios do século XVII, a partir exclusivamente de deduções racionais, num esforço que conjugou a doutrina agostiniana da predestinação à doutrina medieval da expiação de Cristo enquanto satisfação penal pelos pecados humanos. Quem segue os argumentos dessa sofisticada construção e vê a maneira pela qual os textos bíblicos são concatenados, permitindo ao raciocínio a extração de conclusões que não são aparentes à simples leitura, percebe logo o papel desempenhado pela lógica dedutiva.¹⁴¹⁹

¹⁴¹⁸ Cito a partir de PRODI, Paolo. “Réforme intérieure et discipline sociale chez saint Charles Borromée”. In _____. *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherches*. Tradução. Paris: Gallimard/Seuil, 2006, pp. 133-46, aqui p. 136.

¹⁴¹⁹ A doutrina da expiação limitada deve mais a Theodor Beza do que a Calvino. Foi consagrada no Sínodo calvinista de Dordt (1618-19), onde os calvinistas holandeses debateram o problema da predestinação e condenaram as reflexões de Armínio. Sobre Dordt, ver acima, Capítulo 5. Sobre Armínio e toda a problemática arminiana, ver as fontes reunidas em NICHOLS, James e BAGNALL, W. R. (trad.). *The Writings of James Arminius*. Tradução. Grand Rapids: Baker Book House, 3 vols., 1956, especialmente vol. III pp. 279-525 (“Exame de um tratado concernente à Ordem e ao Modo da Predestinação e à amplitude da Divina Graça, por William Perkins”), onde Armínio procurou examinar e refutar as teses de Perkins (1558-1602), um dos maiores teólogos puritanos ingleses. Sobre a doutrina da expiação enquanto “satisfação penal”, que alcançou formulação clássica na obra de santo Anselmo, bispo de Cantuária (1034-1109), sobretudo em seu livro *Cur Deus homo?* (*Por que Deus se fez homem?*), ver ORR, James. *El progreso del dogma*. Tradução. Barcelona: Clie, 1988, pp. 182-9 (síntese antiga, mas ainda útil). O exemplo mais claro de exposição dessa doutrina, em pesado e laborioso estilo puritano seiscentista, está na obra de John Owen (1616-1683), *Salus Electorum, Sanguis Iesu or The Death of Death in the Death of Christ* (“O sangue de Jesus, salvação dos eleitos, ou A morte da morte na morte de Cristo”, 1647). Ver OWEN, John. *Salus Electorum, Sanguis Iesu or The Death of Death in the Death of*

Em relação a esse culto da lógica o humanismo erasmiano era totalmente estranho. Sua atitude mental básica era outra: a da perquirição curiosa, da busca da verdade que pode transitar por temas distintos, da confiança quase ingênua no poder do livro – daí o esforço, todo o esforço possível, para depurar os antigos das excrescências que se lhes aderiram e devolver-lhes, límpida, a lição. A época que se inicia agora, ao contrário, é a mesma sobre a qual se disse ser aquela na qual “se cancela la ilusión que soporta el orden humanista; es decir, la confianza en los libros, en que ellos representan una verdad que conquistar sobre el mundo”.¹⁴²⁰ O livro não mais conduz; agora acompanha e curva-se aos raciocínios lógicos. Por isso é natural que seja tutelado pela razão, definidora dos resultados aos quais se deve chegar, e disciplinado pelo Santo Ofício que, mais eficaz do que a filologia, purga dele as inverdades.

8.2.2 *Ambiguidade e culpa*

Ao lado da razão, içada a essa nova posição de controle, é fundamental ter em mente, para a compreensão desse século que se segue ao erasmiano, a ambiguidade. Diferentemente da postura humanista, que sabia acolher melhor as limitações humanas e tinha uma relação mais tranquila com a vida, o corpo e o prazer, o disciplinamento confessional assinalou com muito maior força as contradições entre o ser e o dever ser. Fruto, em última análise, da própria lógica: a clareza confessional deixava menos espaço para o lusco-fusco da incerteza; os códigos de comportamento, tendo mapeado detalhadamente as irregularidades da vida, organizavam a existência de tal maneira que os pecadilhos de outros tempos não encontravam mais espaço ou tolerância. A normalização tridentina do casamento é exemplo claro dessa tendência, não apenas pelo

Christ. Falkirk: T. Johnston, 1799 (há várias edições recentes, mas a maioria sem valor para a pesquisa histórica, por resumirem o tratado de Owen).

¹⁴²⁰ R. DE LA FLOR, Fernando. “Barroco hispano: la perspectiva nihilista”. In GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto e VILA VILAR, Enriqueta (org.). *Grafías del Imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 490-507, aqui p. 497. Não pretendo entrar na discussão de um conceito tão complexo como o de “barroco”; apenas assinalo que os matizes da *forma mentis* desse período são singularmente distintos daqueles que caracterizaram o humanismo de modo geral e o humanismo erasmiano em particular. Sobre o barroco, ver MARAVALL, Jose Antonio. *La cultura del barroco*. Barcelona: Ariel, 1975 (absolutamente seminal); POLETTI, Christine. *Art et Pouvoirs a l'age baroque*. Paris: L'Harmattan, 1990; SCHUMM, Petra (ed.). *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*. Frankfurt/Madrid: Vervuert Verlag/Iberoamericana, 1998.

que ela fez ao estabelecer nitidamente os cânones, mas principalmente pelo que a partir dela se deixou de fazer, ou se passou a ter que ocultar melhor – as relações mais soltas, os noivados que já incluíam a vivência conjugal, os filhos ilegítimos.¹⁴²¹

A ambiguidade não se confina ao registro sexual, mas começar esta reflexão por ele não é fortuito. Tratou-se, para aquele contexto, de uma dimensão especialmente crítica. Esse foi um processo marcado por verdadeiro ódio ao corpo, que se materializou numa desconstrução do humanismo cristão nos quadros de programas de confessionalização que, malgrado os distintos campos religiosos, operaram uma mesma “conquista [do] cuerpo físico y pulsional de sus mejores hombres”.¹⁴²² A partir desse nível mais básico, o processo de disciplinamento dava frutos em outras dimensões. Não se proibiam apenas os prazeres relacionados ao sexo, mas também os prazeres da mente (esses que, noutros tempos, devem ter ajudado a muitos na sublimação dos instintos sexuais). Ler um livro defeso, para além dos riscos exteriores do flagrante e da punição, significava acumular um passivo de culpa com o qual era preciso lidar (e talvez nem todos, ou até mesmo bem poucos, tenham entendido o confessionário como oportunidade de alívio).¹⁴²³ A lenda de *dom Juan*, conquanto mais antiga, tornou-se seiscentista no que esse século teve de mais visceral: o transporte dos sentidos, o peso agudo da consciência.¹⁴²⁴ O que distingue a ambiguidade desse século confessional daquela conhecida e vivida durante o Renascimento é, sem dúvida, sua dose inusitada de culpabilização criada pelo permeante disciplinamento social. Mas os esforços normativos não mudam necessariamente os comportamentos; mascaram-nos, empurram para a sombra aquilo que antes estava à luz, produzem os profundos recalques culturais. A duplicidade emerge, assim, não tanto como atitude consciente, mas como traço constitutivo da personalidade: ama-se aquilo que se odeia, o que se recusa é aquilo que

¹⁴²¹ Sobre a normalização tridentina do casamento, ver acima, p. [Capítulo 5, nota 158].

¹⁴²² R. DE LA FLOR, “Barroco hispano: la perspectiva nihilista”, pp. 505-6. Embora se refira especificamente ao barroco hispânico, o ponto em questão ilustra a meu ver uma atitude comum.

¹⁴²³ DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: A confissão católica, séculos XIII a XVIII*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

¹⁴²⁴ BALL, David e ELLIS, Frank H. “Molière’s *Dom Juan*: Form, Meaning, Audience”. *Modern Philology* 81, 2 (1983): 146-58; SCHERER, Jacques. *Sur le Dom Juan de Molière*. Paris: Société d’édition d’enseignement supérieur, 1967; WHITTON, David. *Molière, Dom Juan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

se busca. Nada mais típico do que escrever um livro para desconstruir a própria ideia de livro, um romance de cavalaria cuja finalidade era destruir os romances de cavalaria.¹⁴²⁵

A trajetória de Jerônimo Osório (1506-1580) ilustra em parte esse ambiente.¹⁴²⁶ De formação humanista, tendo privado na Itália da amizade de Bembo, Sadoletto e Pole, escritor de estilo ciceroniano, Osório foi dos eruditos portugueses mais precocemente colhidos pelo conflito entre fé cristã e cultura antiga. No *De gloria* (1549) ele, muito humanisticamente, deplorava os que dissociavam a doutrina do estilo elegante; no *De vera sapientia* chegava a afirmar que “a fé iletrada é fraca”. Posteriormente, repreendido pelo cardeal polonês Hosius, a quem dedicara este último escrito, Osório parece ter se apercebido do abismo que os tempos interpunham entre a fé ortodoxa e a erudição humanística; fez, então, esforços intensos para afirmar sua ortodoxia. Talvez não tenham sido suficientes, porque a Inquisição cuidou de depurar algumas de suas obras.¹⁴²⁷

Esse abismo que assustou a Osório era desconhecido de Erasmo. As implicâncias frequentes dos monges agostinianos com a erudição eram resolvidas por ele com artifícios que conjugavam a boa resposta humanista – como se vê no *Antibarbarorum liber*, escrito justamente como defesa dos benefícios da erudição para a fé – com doses de humor e mesmo de dissimulação, como em várias de suas cartas.¹⁴²⁸ Nos seus textos, não enxergamos essa marcada descontinuidade entre piedade e erudição, por mais que já se tenha tentado ver isso numa suposta “conversão” erasmiana aos estudos bíblicos por obra de John Colet.¹⁴²⁹ Erasmo também não conheceu as tensões entre um sensualismo de inspiração clássica e um ascetismo de origem cristã; apontou os riscos de uma entrega desordenada à sensualidade, todavia sem fazer das práticas ascéticas

¹⁴²⁵ A referência, óbvia, é ao *Quixote*, de Cervantes. Ver R. DE LA FLOR, “Barroco hispano: la perspectiva nihilista”, p. 497, que recupera aqui uma análise foucaultiana.

¹⁴²⁶ Sobre Osório, ver acima, pp. 165ss, com referências. Uma das obras de Osório, *De gloria*, foi objeto de uma tradução parcial no âmbito de uma tese de doutoramento. Ver VIEIRA, Ana Thereza Basilio. *O De Gloria, livro I, de Jerônimo Osório*. Tese de Doutorado em Letras Clássicas. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999 (contém o texto latino, a tradução e um pequeno aparato crítico).

¹⁴²⁷ Ver OSÓRIO, Jerônimo. *De gloria*, livro I (*apud* VIEIRA, *O De Gloria, livro I, de Jerônimo Osório*, pp. 30-5 (texto latino) e pp 67-71 (texto em português); HIRSCH, Elisabeth Feist. *Damião de Góis*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª edição, 2002, pp. 218-22.

¹⁴²⁸ ERASMO, “*Antibarbarorum liber*”, in *ASD I*, 1: 35-138; _____. *Ep 290 a Servatius Roger* (8/7/1514). In HUIZINGA, *Erasmus and the Age of Reformation*. Tradução. New York: Harper Torchbooks, 1957, pp. 212-8.

¹⁴²⁹ Ver acima, pp. 63-103.

condições fundamentais para a existência piedosa (inimigo dos jejuns, invocava sua saúde frágil para livrar-se deles; a mesma razão servia-lhe para justificar sua preferência pelo bom vinho da Borgonha).¹⁴³⁰ Criticou o que considerava como descaminhos da erudição humanística (aquela veneração pela Antiguidade que se aproximava do paganismo e levava cristãos a se referirem ao Deus e Pai de Jesus Cristo como “*Iuppiter Optimus Maximus*”), mas num tom leve, capaz de convencer o interlocutor de sua tolice sem levá-lo aos porões da consciência culpada.¹⁴³¹

A abordagem erasmiana via na capacidade de aprendizado do ser humano a razão mesma de seu otimismo. Não era uma visão ingênua sobre o homem; como já vimos, nosso humanista não menosprezava a realidade do pecado – e este era o limite conceitual e linguístico disponível, no século XVI, para se falar dos condicionamentos humanos que nos circunscrevem e instalam dentro de cada um de nós a ambiguidade fundamental;¹⁴³² mas para o problema do pecado o cristão Erasmo invocava a solução evangélica da graça divina que, acessível a todos os homens, permitia a conversão, a possibilidade de refazer-se o curso da vida. Na cultura confessional que se seguiu, todavia, a consciência era de que se ensinava porque o homem, fundamentalmente mau e desencaminhado, precisava de molduras que o limitassem; e o próprio homem ocidental, católico ou protestante, convenceu-se dessa necessidade e colocou a cabeça sob o jugo. Não teria agradado a Erasmo viver sob tais circunstâncias.

8.2.3 *O fim*

Começamos nossas reflexões sobre o humanismo erasmiano evocando o peso da figura do humanista, consubstanciada nos retratos feitos dele *ad uiuam effigiem deliniata* e que, passados mais de quatrocentos e setenta anos de sua morte, ainda é reconhecida mesmo pelos que não saberiam nomeá-lo.¹⁴³³ Essa figura singular constituiu, mais ou menos involuntariamente, um movimento significativo em torno de si: um movimento

¹⁴³⁰ GODIN, André. “Erasmus et son banquier”. *Revue d’histoire moderne et contemporaine* XXXIV (1987): 529-52, aqui p. 535.

¹⁴³¹ ERASMO, “Ciceronianus siue De optimo dicendi genere” (“Ciceroniano ou Sobre o Estilo Latino Ideal”) in *CWE* 28: 342-448, aqui p. 388.

¹⁴³² ERASMO, *Enchiridion Militis Christiani*. Coloniae: Apud Haeredes Arnoldi Birckmanni, 1563, pp. E⁵-E^{5v}.

¹⁴³³ Ver acima, pp. 30-2.

do qual derivou apoio e sustento financeiro, através das redes de relações e de benfeitores; que ajudou a suprir a sede de reconhecimento que parecia ser uma constante no humanista; e que, sobretudo nos últimos anos, trouxe-lhe inúmeros problemas à medida que seu nome se tornava tanto cobertura para os que buscavam legitimação, quanto explicação para os que procuravam as causas dos males do século.¹⁴³⁴

Erasmus e o humanismo que ele criou marcaram de forma indelével a cultura ocidental. Suas obras encontrariam ainda amplo espaço nos duzentos e cinquenta anos seguintes à sua morte, disseminadas em infinitas edições de qualidade desigual ou, principalmente, reunidas na *Opera omnia* (primeiramente na edição de Froben, entre 1538-1540, depois na edição preparada por Le Clerc, entre 1703-1706). Mas seu público já se tornava cada vez mais restrito e bem definido: latinistas, gente refinada com laivos de latitudinarianismo. Os ortodoxos de todas as facções (“*haireseis*”) confessionais viam-no com suspeita. Largos segmentos, mesmo entre os instruídos, afastavam-se dele à medida que o latim deixava de ser veículo vivo de cultura e se tornava língua restrita aos exercícios gramaticais escolares e à liturgia religiosa; em muitíssimos casos os grossos volumes da edição de Le Clerc, com seu vistoso frontispício setecentista e seu texto de tipos minúsculos e elegantes distribuídos em colunas compactas, estavam destinados a permanecer fechados nas bibliotecas. Erasmus, o autor mais impresso do século XVI, passou a ser mais mencionado do que lido; assumiu o destino complicado de referência cujo nome era conhecido, mas cuja obra tornava-se cada vez mais ignorada.

O fato é que as expectativas que o humanista nutriu ao longo da vida deram, todas elas, frutos bem diferentes dos que ele esperava. Seu anseio pela disseminação do texto bíblico nos moldes religiosos da *respublica christiana*, frustrou-se: o texto foi amplamente vulgarizado, mas isso resultou em atitudes sectárias e confessionais bem distantes de seus sonhos. A Europa e o resto do mundo sofreram o profundo impacto da catequese cristã nos cento e cinquenta anos posteriores à morte do autor do *Ecclesiastae*; mas a partir de uma lógica que não lembrava o apelo erasmiano. Em tudo

¹⁴³⁴ Ver acima, pp. 132ss; para a aparente fragilidade de Erasmus e sua busca constante por reconhecimento, ver TRACY, James D. *Erasmus of the Low Countries*. Berkeley: University of California Press, 1996, pp. 22-3.

isso, contudo, sua mão esteve inegavelmente presente. Terá percebido Erasmo, no fim da vida, que em última análise não controlamos os resultados dos esforços aos quais dedicamos a vida?

O Império cristão do ocidente, que alcançou seu zênite e, portanto, o início de seu declínio com Carlos V, e com o qual as relações de Erasmo foram de amor e de afastamento (talvez justamente de amor porque eram, também, de afastamento), acompanhou o humanismo erasmiano em seu ocaso. Continuou a existir por séculos, mas não mais como detentor de um patrimônio simbólico capaz de suscitar, feito em vida de Erasmo, esperanças de restauração da cristandade dividida. O cisma religioso aprofundou-se em ritmo alucinante; o concílio, tão sonhado por Erasmo e por erasmianos, trouxe à Igreja católica uma reforma outra, diferente da que se idealizara, produzindo o encastelamento do catolicismo numa fortaleza dogmática à semelhança do que os processos de confessionalização realizaram nos demais campos da fé cristã. Não obstante, também ali Erasmo não esteve ausente; sua presença também perpassou Trento e, lida e relida, sua obra também ali inspirou soluções que ele não imaginaria serem possíveis.

Mas talvez tenha sido no conjunto da sociedade que as aspirações erasmianas mais se mostraram irrealizáveis. Sua visão da harmonia social, tão emblematicamente retratada na carta a Paul Volz, era um projeto que já no nascedouro não dava conta da complexidade cada vez maior das estruturas sociais. As vozes plurais nos diferentes âmbitos da sociedade, tendo a pluralidade religiosa à testa, não queriam e não podiam ser reduzidas ao concordismo diatônico da *respublica christiana*. O século XVI terminou ao som de Palestrina, não ao som do canto gregoriano que Erasmo admirava. Nos contrastes dessa época que se seguiu à sua geração o humanismo erasmiano continuou existindo como herança intelectual, passível de releituras e de apropriações; estas, todavia, sempre incontrolláveis, sempre dependentes mais dos leitores (e nos dizendo mais sobre os leitores) do que desse autor agora silencioso. O humanismo erasmiano persistiu como herança, mas dissolveu-se como força social viva.

CONCLUSÃO

“A 12 de julho [de 1536] o fim veio. Os amigos ao redor de sua cama ouviram-no murmurar incessantemente: ‘O Iesu, misericordia; Domine, libera me; Domine, miserere mei!’ E por fim em holandês: ‘Lieve God’ [‘Querido Deus’].”

Johan Huizinga (1924)¹⁴³⁵

“Desconfiemos das palavras; desconfiemos mais ainda dos argumentos e das acusações de outrora.”

Lucien Febvre (1942)¹⁴³⁶

Como resultado desta investigação, creio que o humanismo erasmiano surgiu para nós como fenômeno bem mais complexo do que geralmente se considera. Em termos fundamentais Erasmo e seu humanismo não foram “modernos” – qualquer que seja o sentido que possamos atribuir a esse vocábulo.

Erasmo não conseguia conceber a sociedade senão como *respublica christiana*, unida em torno do código religioso; e essa *respublica*, por sua vez, era entendida por ele nos moldes da antiga noção organológica de *corpo*. Dentro dessa moldura o humanista considerava válida a existência de diferentes *ordines*, cada um com seus conjuntos de direitos e privilégios. Esse arranjo era, para Erasmo, o único capaz de impedir o avanço da tirania: nesse particular ele operou uma síntese importante entre a herança do humanismo cívico florentino, com sua recusa à tirania e sua valorização da *uita actiua* ciceroniana, e aquela herança oriunda de suas tradições neerlandesas (os Países Baixos tinham uma longa tradição de representação comunal e participativa) e de suas leituras particulares dos clássicos. O resultado dessa síntese singular foi uma concepção de poder principesco segundo a qual o governante, adequadamente instruído na fé e nas

¹⁴³⁵ HUIZINGA, Johan. *Erasmus and the Age of Reformation*. Tradução. New York: Harper Torchbooks, 1957, p. 187.

¹⁴³⁶ FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 140.

melhores tradições do povo, deveria ser o garante da prosperidade e das liberdades cívicas; pelo respeito profundo a essas liberdades, esse príncipe seria a própria antítese do tirano.

A postura erasmiana em relação ao Império deve ser analisada a partir dessa mesma moldura. Longe tanto da recusa aberta ao poder imperial (nada mais alheio a Erasmo do que a ideia de mudança, em especial da estrutura política), quanto de qualquer defesa das antigas ideologias cesáreas (visto não haver mais espaço para a ideia de um Império universal), Erasmo ainda enxergava, todavia, um espaço para a atuação do imperador: se agisse como um verdadeiro imperador, ou seja, como um príncipe cristão (livre, segundo a lógica erasmiana, de toda tentação da tirania), César se tornaria o garante da paz interna da *respublica* e o braço a defender a *christianitas* diante das ameaças externas. Respeitar as liberdades dos diferentes corpos sociais, esforçar-se pela paz entre os reinos cristãos e combater, quando necessário, o infiel, seriam suas principais tarefas – acrescidas, após a efetivação do cisma religioso, de outra: a recuperação da unidade perdida da *christianitas*.

Em tudo isso, Erasmo recriou as principais ênfases do humanismo cívico florentino, adaptando-as ao seu momento específico, onde a luta contra a tirania e o apreço pela *uita actiua* não poderiam significar exatamente o mesmo que significaram em Florença, cento e cinquenta anos antes. Os matizes específicos, todavia, não conseguem esconder o fundo comum, derivado das tradições clássicas somadas às práticas comunais das cidades italianas e às tradições cívicas dos burgos neerlandeses. A consciência dessa comunhão de origem entre dois humanismos separados no tempo ainda se reforça, como vimos, pela consideração de seu fim, operado em ambos os casos pela tirania: a herança do humanismo florentino foi sepultada pela afirmação definitiva da autocracia dos Medici a partir de 1530; e o humanismo erasmiano terminou com o triunfo paulatino das aspirações centralizadoras dos governantes e pelo disciplinamento confessional que teve, igualmente, a década de 1530 como seu marco de inauguração.

Mas o humanismo erasmiano não era uma construção sólida, compacta; era marcado por ambiguidades. Sua defesa da catequese, que ele procurava estimular a partir de uma relação dinâmica com a retórica clássica e veicular, sobretudo, através do sermão, é um dos lugares onde podemos detectar essa ambiguidade. A valorização da catequese através do sermão pressupunha uma centralidade do verbo que, apesar das

tentativas do humanista de defender o projeto de uma *minima dogmata*, acabou por estimular a atitude confessional. No embate, triunfou o mundo das novas disposições confessionais e, forçosamente, de definições dogmáticas cada vez mais detalhadas. Seria um mundo de ampla atenção à catequese e de zelosa eliminação daquilo que o próprio Erasmo considerara, negativamente, como *superstitio*. Mas nosso humanista, que em parte foi um de seus autores, não se reconheceria nele.

Nosso exame da teoria da confessionalização foi importante pela necessidade premente de relativizarmos alguns pressupostos dessa abordagem, sobretudo sua tese do caráter “moderno” dos processos confessionais. Entendemos que esses processos foram, com matizes distintos tendo em vista as situações específicas, a resposta defensiva de uma sociedade que se viu subitamente dividida naquele que era o âmbito mais central de sua autocompreensão: a religiosidade.

Confessionalizar foi, em última análise, a tentativa desesperada de recriar, nas pequenas unidades dos reinos e dos principados territoriais, a antiga unidade da *respublica christiana*. E essa tentativa não ocorreu apenas por imposição das elites, mas em grande medida também como resposta ao clamor do povo: era, de fato, a consciência religiosa da *christianitas*, profundamente açulada pela pregação e pelas controvérsias, que pedia tal solução. Não há por que negar que, em ampla medida, esses processos serviram à centralização do poder; mas isso não aconteceu de forma homogênea (em alguns contextos o poder já se encontrava em vias de centralização, enquanto em outros o desejo de confessionalizar virtualmente contrariou as intenções centralizadoras dos príncipes) nem foi resultado de uma consciente e deliberada instrumentalização da fé tendo em vista os interesses políticos.

Nesses processos, a participação erasmiana aconteceu, malgrado as intenções originais do humanista, graças à sua ênfase catequética. Isso se deu principalmente porque a época não pôde absorver a generosa noção de *minima dogmata* proposta por Erasmo. O alto estímulo provocado pelas controvérsias religiosas impedia que esse minimalismo teológico fosse assimilado; o ambiente complexo e a centralidade do dado da fé para aquela sociedade exigiam o detalhamento doutrinário, pediam a confessionalização.

Entender a presença do humanismo erasmiano nesse novo cenário que se desenhava a partir da década de 1530 – que foi, também, a dos últimos anos de vida do humanista – exigiu de nós o refinamento de alguns instrumentos de análise, para que pudéssemos compreender de que maneira o ideário do humanismo erasmiano foi recebido. Fizemos isso através de uma abordagem centrada na noção de “apropriação”. Com base nessa noção e no fato, absolutamente fundamental, de que “apropriar-se” não pressupõe a identificação completa com o ideário de origem, mas sobretudo a sua transformação criativa, acompanhamos um exemplo na obra do humanista português Damião de Góis. Encontramos, ali, uma defesa da aceitação da diversidade religiosa do cristianismo etíope, e de sua inclusão no seio do catolicismo latino, fundamentalmente erasmiana e que foi construída como um verdadeiro jogo de espelhos: aceitar a diversidade etíope significaria, também, abrir-se para a possibilidade da reinclusão da diversidade luterana. De permeio, constatamos também como se processou essa apropriação criativa, por Góis, do ideário erasmiano: o humanismo de Góis releu Erasmo, apropriou-se dos elementos que julgou necessários, mas ignorou discretamente outros. Góis era um humanista a serviço do projeto português de expansão e tinha como um de seus pontos centrais a defesa do comércio lusitano; justamente por conta dessa configuração, seu humanismo não apenas interessou-se por temas aos quais Erasmo permaneceu alheio, como também relativizou bastante aspectos importantes do ideário do mestre.

O exame dessa apropriação realizada por Góis obrigou-nos, contudo, a rever o conceito de “tolerância” no interior do pensamento erasmiano. A atitude de Góis em relação aos etíopes (e aos luteranos), que ecoava a prática erasmiana, nada tinha em comum com a noção de *tolerantia*. Para Góis e Erasmo, etíopes e luteranos eram cristãos que operavam dentro de um espectro de diversidade possível no interior da fé; não eram elementos alheios, como judeus, infiéis ou alguns grupos minoritários aos quais, exclusivamente, se destinava a noção de *tolerantia*. A preocupação do humanismo erasmiano, assim recebido e apropriado pelo humanista português Damião de Góis, também não era o estabelecimento de qualquer “pluralismo religioso”, mas a luta por esclarecer que esses grupos aos quais ambos destinavam seu apoio (etíopes, luteranos) deveriam ser acolhidos não pelo que tinham de diverso, mas pelo que tinham de semelhante em relação ao resto da cristandade. Ao cabo de nossa análise, nem Erasmo nem Damião de Góis parecem mais tão “tolerantes” (no sentido que nos

habitamos a dar a essa palavra); mas, no meu entender, acabam reduzidos, nessa questão, a seu tamanho normal e à consciência de sua própria época.

Em Jean Bodin e especialmente em seu *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis* encontramos um significativo contraponto para o humanismo erasmiano e a leitura apropriativa que Góis fizera dele. A proposta “tolerante” de Bodin nem era efetivamente “tolerância”, nem era eco de qualquer ênfase erasmiana. De fato, *tolerantia* – dentro do arcabouço mental daquele período – significaria incluir nos limites da *christianitas* algumas religiões não cristãs (especialmente os judeus, eventualmente os muçulmanos), excluindo rigorosamente outras (hereges, pagãos). Ora, o que Bodin propunha era algo bem diferente: a aceitação de todas as religiões, sem qualquer discriminação, contanto que todas elas concordassem sobre um núcleo comum derivado da lei natural. Fica claro que tal proposta jamais passou pela mente de Erasmo, para quem o ideal não era a pluralidade religiosa total, mas a concórdia, a restauração da unidade religiosa da cristandade que deveria, necessariamente, incluir uma atitude de condescendência para com as diferenças não essenciais. A “abertura” erasmiana destinava-se apenas a expressões da fé cristã cujas diferenças – secundárias – em relação ao catolicismo deveriam ser objeto de uma atitude condescendente, até que a concórdia pudesse ser plenamente restaurada no seio da *respublica christiana*.

Ao promover a catequese, o humanismo erasmiano gerou a especificação doutrinária que desejava evitar; ao estimular a propagação do ensino cristão, facilitou o desenvolvimento da atitude confessional que virtualmente destruiria sua noção de *minima dogmata*; o humanismo erasmiano pregou a condescendência, mas dentro dos limites da *christianitas* e visando a recuperação da concórdia no interior da sociedade cristã. A essas ambiguidades devemos também acrescentar outra. O emprego das ferramentas filológicas no estudo bíblico, grandemente estimulado por Erasmo, acabou colocando nas mãos de grupos de contestação religiosa uma arma potente para a articulação e legitimação de suas reivindicações. Esse fato levou os que se situavam em outras posições do espectro religioso a fortalecerem suas próprias posturas, também com a utilização dos instrumentos de análise filológica. Quer pela necessidade de legitimar os novos posicionamentos religiosos, quer pela necessidade de defender as antigas convicções, o uso da filologia teve como consequências o fortalecimento da

atitude confessional e, a par desse fortalecimento, a multiplicação das heresias: dois resultados que Erasmo não desejava, mas que sua própria atuação ajudou a produzir.

Diante do quadro complexo que caracterizou a Europa nas primeiras décadas do século XVI, Erasmo se situou como um homem cujos olhos estavam voltados para o passado. Vimos como uma parte importante de sua formação humanística estava em adequar o mundo (a realidade que se tinha diante dos olhos) ao livro (fosse a sabedoria dos antigos, fosse a sabedoria do texto bíblico, fosse – melhor ainda – uma síntese de ambas). Mas o mundo real em que Erasmo vivia transbordava para fora das margens dos antigos textos. Recusava-se a se adequar a eles; queria reescrevê-los e, efetivamente, fez isso. Diante das pressões desse novo ambiente, o humanismo erasmiano limitou-se a oferecer saídas inadequadas. Erasmo desejava a cura da *respublica christiana* e o retorno à concórdia em matéria de fé; o mundo caminhava para uma explosão de opções religiosas que tornaria virtualmente impossível qualquer retorno. Erasmo desejava o fim das tensões entre os reinos mediante um acordo decisivo que pusesse fim a todos os acordos; a Europa encaminhava-se para a época das alianças militares e da balança de poderes. Erasmo queria o controle dos comerciantes pelo príncipe; as Coroas europeias, transformadas em autênticos comerciantes, singravam os mares através de seus prepostos para estabelecerem a economia-mundo.

O humanista de Rotterdam, que tinha entre sessenta e sete e setenta anos no momento de sua morte (persiste a dúvida quanto à data efetiva de seu nascimento, 1466 ou 1469), tornara-se singularmente velho para seu mundo. Chegada a hora de partir, já não havia mais lugar para ele no contexto complexo que se desenhava. Seu tempo findara. *Tempus fugit*, o tempo foge sempre para longe de nós e é nesse movimento que se criam os espaços para o futuro.

BIBLIOGRAFIA

Fontes impressas

1. Fontes erasmianas

- _____. *Enchiridion Militis Christiani*. Coloniae: Apud Haeredes Arnoldi Birckmanni, 1563
- _____. *Enquiridion, Manual del caballero cristiano*. Tradução de Pedro Rodriguez Santidrian. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995
- _____. *De Pueris*. Tradução. São Paulo: Editora Escala, 2006
- _____. *Panegyricus ad Phillipum Austriae ducem*. In *CWE* 27: 6-75.
- _____. *Scarabaeus aquilam quaerit*. In *LAFFONT*: 159-99
- _____. *Institutio principis christiani*. In *CWE* 27: 203-88.
- _____. *Paraclesis ad Lectorem Pium*. In *NI*: fl. aaa^{3v}-bbb¹
- _____. *Ratio verae theologiae*. In *LB*: V, 92C_{ss}
- _____. *De Libero Arbitrio Diatribe siue Collatio*. Basileae: Johannes Froben, 1524
- _____. *In evangelium Matthaei paraphrasis*. Leiden: Seb. Gryphium, 1544
- _____. *Paraprrasis in euangelium secundum Ioannem*. Basileae: In Officina Io. Frobenij, 1524
- _____. *Ecclesiastae siue De ratione concionandi libri quatuor*. Basileae: Froben, 1535
- _____. *In Psalmum quartum concio*. In *ASD* 2: 181-276
- _____. *Institutio Christiani matrimonii*. In *LB* V: 717F-718C (Prefácio)
- _____. *Ennaratio Psalmi XXXVIII*. In *ASD* V, 3: 112-174
- _____. *Paraphrases in Nouum Testamentum*, in *LB* VI: 731C-F (Prefácio)
- _____. “Erasmi Roterodami Methodus”. In *NI*: bbb¹-bbb^{5v}
- _____. *Modus orandi Deum*. Basileae: Apud Ioannem Frobenium, 1525
- _____. *Detectio praestigiarum cuiusdam libelli germanice scripti, ficto autoris titulo, tum hac inscriptione, Erasmi & Lutheri opiniones de Coena domini*. Basileae: Froben, 1526
- _____. *Conuiuuium religiosum*. In *LAFFONT*: 221-66
- _____. *De praeparatione ad mortem libellus*. Coloniae: Apud Haeredes Arnoldi Birckmanni, Anno 1563

- _____. *De sarcienda Ecclesiae concordia*. Basileae: Ex Officina Frobeniana, 1533
- _____. *Antibarbarorum liber*. In *ASD I*, 1: 35–138
- _____. “Ichthyophagia”. *ASD I*, 3: 495-536
- _____. “Problema”. In *ASD I*, 3: 713-19
- _____. “Puerpera”. In *ASD I*, 3: 453-69
- _____. “Concio”. In *ASD I*, 3: 653-66
- _____. “A mendicância” (1524). Tradução. In *LAFFONT*: 315-21
- _____. *Ciceronianus siue De optimo dicendi genere*. In *CWE 28*: 342-448
- _____. *A guerra e a queixa da paz*. Introdução, tradução e notas de A. Guimarães Pinto. Lisboa: Edições 70, 1999
- _____. *Ep 153*, de 12/7/1501, a Jacob Anthoniszoon. In *CWE 2*: 32-3
- _____. *Ep 173*, de 13/2/1503, a Jacob Anthoniszoon. In *CWE 2*: 60-5 (texto latino em ANTHONISZOON, *Elegans libellus*, fl. 108^r-109^r)
- _____. *Ep 288*, de 14/3/1514, ao abade de Saint-Bertin. In *CWE 2*: 279-83
- _____. *Ep 290*, de 8/7/1514, a Servatius Roger. In HUIZINGA, Johan. *Erasmus and the Age of Reformation*. Tradução. New York: Harper Torchbooks, 1957, pp. 212-8
- _____. *Ep 335*, de 21/5/1515, ao papa Leão X. In *CWE 3*: 99-110
- _____. *Ep 533*, de 21/2/1516, a Francisco I. In *CWE 4*: 246-7
- _____. *Ep 393*, de março de 1516, ao príncipe Carlos. In *CWE 27*: 203-4 (epístola dedicatória da *Institutio principis christiani*)
- _____. “Epistolam ad Leonem X”. In *NI*: aa²-aa³
- _____. *Ep 586*, de 5/6/1517, aos duques Frederico e Jorge da Saxônia. In *CWE 4*: 373-83
- _____. “Epistola ad Paulum Volsium”. In _____. *Enchiridion militis christiani*. Coloniae: Apud Haeredes Arnoldi Birckmanni, 1563, pp. A² – C¹
- _____. *Ep 1202*, de 10/5/1521, a Justus Jonas. In *CWE 8*: 201-11
- _____. “Des. Erasmus Roterodamus Pio Lectori”, 1522. In _____. *In evangelium Matthaei paraphrasis*. Leiden: Seb. Gryphium, 1544, pp. 7-26

- _____. *Ep 1400*, de 1/12/1523, a Francisco I. In *CWE* 10: 113-26
- _____. “Ilustrissimo principi D. Ferdinando, Austriae Archistratego” (1523). In _____. *Paraprrasis in euangelium secundum Ioannem*. Basileae: In Officina Io. Frobenij, 1524, pp. 3-12
- _____. *Ep 1756*, de 26/9/1526, a Nicolas Varius. In *LAFFONT*: 401-2
- _____. “Serenissimo Lusitaniae Regi Ioanni, Huius Nominis Tertio, Emanuelis filio”. In _____. *Diui Ioannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani & diui Athanasii Alexandrini Archiepiscopi lucubrationes aliquot non minus elegantes quam utiles, nunc primum uersae & in lucem aeditae per Des. Erasmum Roterodamum*. Basileae: Apud Ioan. Frobenium, 1527, fls a-a5.
- _____. *Epistles of Erasmus*. Tradução. London: Longmans, Green and Co., 2 vols., 1904

2. Outras fontes impressas

- ALBERIGO, G., DOSSETTI, G. A., JOANNOU, P. P., LEONARDI, C. e PRODI, P. (ed.). *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna: Edizione Dehoniane, 1991
- ANTHONISZON, Jacob. *Elegans libellus ac nunc primum impressus de precellentia potestatis imperatoriae (...) contra cuiusdam Aretini & alioqui quorundam calumnias*. Antuérpia: Martens, 1503
- BARROS, João de. *Ropica Pnefma*. Reprodução fac-similada da edição de 1532. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, reimpressão, 3 vols., 1983
- _____. *Asia de Joam de Barros. Dos factos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente. Primeira década*. Reedição da edição de António Baião. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988
- _____. *Cartinha com os Preceitos e Mandamentos da Santa Madre Igreja*. Edição crítica, leitura modernizada e reprodução fac-similar da edição de 1539, organizada por Gabriel Antunes de Araújo. São Paulo: Humanitas/Paulistana, 2008
- BEZA, Theodor. *Icones, id est verae imagines virorum doctrina simul et pietate illustrium: quorum praecipue ministerio partim bonarum literarum studia sunt restituta, partim vera religio in variis orbis christiani religionibus, nostra patrumque memoria fuit instaurata: additis eorundem vitae & operae descriptionibus, quibus adiectae sunt nonnullae picturae quas emblemata vocant*. Geneva: Apud Ioannem Laonium, 1580.
- _____. *Les Vrais Povtraits des hommes illvstres en piete et doctrine, dv trauail desquels Dieu s'est serui en ces derniers temps, pour remettre sus la vraye Religion en diuers pays de la Chrestienté*.

Auec Descriptions de leur vie & de leurs faits plus memorables. Plus, qvarante qvatre Emblemes Chrestiens. Traduits du latin de Theodore de Besze. A Geneve: Par Iean de Laon, 1581

_____. *Histoire Ecclésiastique des Églises Réformées au Royaume de France.* Lille: Imprimerie de Leleux, 1844, Tomo I (edição original, Antuérpia, 1580)

_____. *Theodori Bezae Vezelii Poemata.* Lugduni Batavorum, 1757

BODIN, Jean. *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis.* Tradução, Introdução, Notas e Leitura Crítica de Marion Leathers Daniels Kuntz. Princeton: Princeton University Press, 1975

BOLSEC, Jérôme-Hermès. *Histoire de la vie, moeurs, actes, doctrine, constance et mort de Jean Calvin.* Paris: Guillaume Chaudiere, 1577

BUONARROTI, Michelangelo. *Cartas escolhidas.* Prefácio, seleção, tradução e notas de Maria BERBARA. Campinas/São Paulo: Editora da Unicamp/Editora Unifesp, 2009

CALVINO, João. *A Instituição da Religião Cristã.* Tradução. São Paulo: Editora da Unesp, 2 vols., 2009

_____. “Praefatio”. In _____. *Catechismus Ecclesiae Geneuensis.* Augustae Vindelicorum (Augsburgo): apud Philippum Vlhardum, 1547, pp. Aⁱ-Aⁱⁱⁱⁱ

Canons of the Second Council of Orange. Tradução. Whitefish: Kessinger Publishing, 2009 (reprodução fac-similar da edição londrina de 1882)

Catechismo tridentino: Catechismo ad Uso dei Parroci Pubblicato dal Papa S. Pio V. Siena: Cantagalli, 1996

CORREIA, Pero. “Carta ao padre Simão Rodrigues, Lisboa. De São Vicente, 10/3/1553”. In LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil.* São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, vol. I pp. 433-48

FLACIUS ILLYRICUS, Matthias. *Ecclesiastica Historia, integram ecclesiae Christi ideam, quantum ad locum, Propagationem, Persecutionem, Tranquillitatem, Doctrinam, Haereses, Ceremonias, Gubernationem, Schismata, Synodos, Personas, Miracula, Martyria, Religiones Extra Ecclesiam & statum Imperij politicum attinet, secundum singulas Centurias, perspicuo ordine complectens: singulari diligentia et fide ex uetustissimis et optimis historicis, patribus et alijs scriptoribus congesta: Per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica.* Basileae: Ioannem Oporinum, 1564-1574

GÓIS, Damião de. *Fides, Religio Moresqve Aethiopum.* Paris: Apud Christianum Wechlum, 1541

_____. *Opúsculos Históricos.* Tradução. Porto: Livraria Civilização, 1945

- GRÓCIO, Hugo. “Rivetiani Apologetici pro schismate Contra Votum pacis facti discussio”. In _____ . *Operum Theologicorum*. Basileae: apud E. & J. R. Thurnisius, Fratres, 1733, IV: 679-748
- HENRIQUES, Guilherme João Carlos (org.). *Inéditos Goesianos*. Arruda dos Vinhos: Arruda Editora, 2002 (edição fac-similar da edição de 1896/1898)
- LEITE, Serafim (org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 3 vols., 1954-1958
- LÉRY, Jean de. *Histoire memorable de la ville de Sancerre, contenant les entreprises, sieges, approches, bateries, assaux et autres efforts des assiegans le tout fidelement recueilli sur le lieu par Jean de Lery*. Genève: [sem indicação de editor], 1574
- _____. *Histoire d’un voyage faict en la terre du Brésil*. Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Paris: Librairie Générale Française, 1994
- LOPE DE VEGA CARPIO, *Ierusalem Conquistada*. Epopeya tragica. Lisboa: En la imprenta de Vicente Aluarez, 1611
- MELANCHTHON, Filipe. *Apologia da Confissão de Augsburgo*. Tradução. Porto Alegre: Casa Publicadora Concórdia, 1969
- MITCHELL, Alexander F. e STRUTHERS, John (ed.). *Minutes of the Sessions of the Westminster Divines*. Edimburgo: William Blackwood, 1874
- NICHOLS, James e BAGNALL, W. R. (trad.). *The Writings of James Arminius*. Tradução. Grand Rapids: Baker Book House, 3 vols., 1956
- OSÓRIO, Jerônimo. *Tratados da Nobreza Civil e Cristã*. Tradução. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1996 (edição original, 1542)
- _____. *De gloria*, livro I. In VIEIRA, Ana Thereza Basilio. *O De Gloria, livro I, de Jerônimo Osório*. Tese de Doutorado em Letras Clássicas. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999
- OWEN, John. *Salus Electorum, Sanguis Iesu or The Death of Death in the Death of Christ*. Falkirk: T. Johnston, 1799
- PEUCER, Caspar. *Chronicon Carionis Expositum et Auctum Multis et Veteribus et Recentibus historiis, in descriptionibus regnorum & gentium antiquarum, & narrationibus rerum Ecclesiasticarum, & Politicarum, Graecarum, Romanarum, Germanicarum & aliarum, ab exordio Mundi vsque ad Carolum quintum imperatorem, a Philippo Melanphone & Casparo Peucero*. Genevae: Apud Petrum Santandreanum, 1576
- QUINTA, Manoel (dir.). *Patrística*. São Paulo: Paulus, 2ª. edição, 1995, vol I (“Pais apostólicos”)

- RADER, Matthäus. *Bauaria Sancta*. Monachii [Munique]: Ex formis Annae Bergiae viduae, 1615
- SCHOENGEM, M. (ed.). *Jacobus Traiecti alias de Voecht Narratio de Inchoatione Domus Clericorum in Zwollis*. Werken uitgegeven door het Historisch Genootschap, 3a. série, vol. 13. Amsterdam: Johannes Müller, 1908
- The Scottish Confession of Faith*. Dallas: Presbyterian Heritage Publications, 1993
- Triglot Concordia. The Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church: German-Latin-English*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1921
- VASARI, Giorgio. *Vida de Michelangelo Buonarroti, florentino, pintor, escultor e arquiteto* (1568). Tradução, Introdução e Comentários de Luiz Marques. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- VIVES, Juan Luis. *De Institutione Feminae Christianae. Liber primus*. Edição crítica do texto latino, introdução, tradução e notas. Leiden: E. J. Brill, 1996
- _____. *De subventionem pauperum siue De humanis necessitatibus* (1526). In MATHEEUSSEN, C. et al. (ed.). *Selected Works of Juan Luis Vives*, Vol. IV (Latin text, introduction, critical edition, translation and notes). Leiden: Brill, 2002
- Württembergische grosse Kirchenordnung 1559*. Stuttgart: Quell Verlag, 1983

Bibliografia subsidiária

- ADAM, Adolf, *O ano litúrgico*. Tradução. São Paulo: Paulinas, 1979
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*. Tradução. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002
- AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2007
- AKKERMAN, F., HUISMAN, G. C. e VANDERJAGT, A. J. (ed.), *Wessel Gansfort (1419-1489) and Northern Humanism*. Leiden: E. J. Brill, 1993
- AKKERMAN, F., VANDERJAGT, A. J. e VAN DER LAAN, A. H. *Northern Humanism in European Context, 1469-1625: From the "Adwert Academy" to Ubbo Emmius*. Leiden: Brill, 1999
- ALMEIDA, Maria da Conceição Silveira de. *Damião de Góis e seu amigo Zaga-Zabo: Heterogeneidade enunciativa na Fides, Religio Moresque Aethiopum*. Tese de Doutorado em Letras Clássicas. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008

- AMARAL, Sérgio Alcides Pereira do. *Desavenças. Poesia, poder e melancolia nas obras do doutor Francisco de Sá de Miranda*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2007
- ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. Tradução. São Paulo: Brasiliense, 3ª. edição (2ª. reimpressão), 2004
- ARNS, Paulo Evaristo. *A técnica do livro segundo são Jerônimo*. Tradução. São Paulo: Cosac Naify, 2ª. edição, 2007
- ASAD, Talal. "Medieval Heresy: An anthropological view". *Social History* 11, 3 (1986): 345-62
- ASPE ANSA, María Paz. *Constantino Ponce de la Fuente: El hombre y su lenguaje*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1975
- BAINTON, Roland H. *Erasmus da Cristandade*. Tradução. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988
- BAKHTIN, Mikhail. *Speech Genres and Other Late Essays*. Tradução. Austin: University of Texas Press, 1986
- BAKOS, Adrianna E. "'Qui nescit dissimulare, nescit regnare': Louis XI and *Raison d'État* during the Reign of Louis XIII". *Journal of the History of Ideas*, 52 (1991): 399-416
- BALL, David e ELLIS, Frank H. "Molière's *Dom Juan*: Form, Meaning, Audience". *Modern Philology* 81, 2 (1983): 146-58
- BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e Artifício: Iberismo e Barroco na Formação Americana*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: IUPERJ/Editora da UFMG, 2000
- BARON, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton: Princeton University Press, 1966 (1ª. edição, 1955)
- _____. "Leonardo Bruni: 'Professional Rhetorician' or 'Civic Humanist'?" *Past and Present* 36 (1967): 21-37
- BARTH, Karl. *The Theology of the Reformed Confessions*. Tradução. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002 (edição original, 1923)
- BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª. edição corrigida e aumentada, 1966
- _____. *Erasmus y el erasmismo*. Tradução. Barcelona: Editorial Crítica, 2ª. edición, 1983
- _____. "Actualidad de Erasmo". In _____. *Erasmus y el erasmismo*. Tradução. Barcelona: Editorial Crítica, 2ª. edição, 1983, pp. 15-30

- _____. “De Erasmo à la Compañía de Jesús: protesta y integración en la Reforma católica del siglo XVI”. In _____. *Erasmo y el erasmismo*. Tradução. Barcelona: Editorial Crítica, 2ª. edição, 1983, pp. 203-44
- _____. “Hacia una definición del erasmismo”. In _____. *Erasmo y el erasmismo*. Tradução. Barcelona: Editorial Crítica, 2ª. edição, 1983, pp. 141-61.
- _____. “Un extremo del irenismo erasmiano en el adagio *Bellum*”. In _____. *Erasmo y el erasmismo*. Barcelona: Editorial Crítica, 1983, pp. 64-79
- _____. “Les Portugais contre Érasme à l’Assemblée Théologique de Valladolid (1527)”. In _____. *Études sur le Portugal au temps de l’humanisme*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbricensis, 1952, pp. 9-48
- _____. “Erasme et la Cour de Portugal”. In _____. *Études sur le Portugal au temps de l’humanisme*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbricensis, 1952, pp. 49-99
- _____. “Le cosmopolitisme de Damião de Góis”. In _____. *Études sur le Portugal au temps de l’humanisme*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1952, pp. 149-96
- BAYLOR, Michael G. *The Radical Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991 (reimpressão 1995)
- BAYONA AZNAR, Bernardo. *Religión y poder. Marsilio de Padua: La primera teoría laica del Estado?* Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007
- BEAUDUIN, Edouard. *Memórias de Erasmo*. Tradução. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991
- BEEKE, Joel R. *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1999
- BEJCZY, István. “Tolerantia: A Medieval Concept”. *Journal of the History of Ideas* 58, 3 (1997): 365-84
- BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente. “Erasmo y España. A propósito de un libro”. *La Ciencia Tomista* 57 (1938): 544-82
- BENTE, Friedrich. “Historical Introductions to the Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church”. In *Triglot Concordia. The Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church: German-Latin-English*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1921, pp. 1-256
- BESSELAAR, José van den. “Dois astrólogos: Manuel Bocarro e João Carion”, in _____. *Antônio Vieira – Profecia e polêmica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002, pp. 418-28
- BIERMA, Lyle D. et al. *An Introduction to the Heidelberg Catechism: Sources, History, and Theology*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2005

- BIETENHOLZ, Peter G. e DEUTSCHER, Thomas B. *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*. Supplement to *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 3 vols., 1985 (reimpressão 1995). Eventualmente, utilizei também a edição de 2005 (três volumes em um).
- BILLER, Peter e HUDSON, Anne (org.). *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994
- BLACK, Anthony. *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*. Ithaca: Cornell University Press, 1984
- BLACKBOURN, David, e ELEY, Geoffrey. *The Peculiarities of German History: Bourgeois society and politics in nineteenth-century Germany*. Oxford: Oxford University Press, 1984
- BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis: Vozes, 10ª. edição, 1985
- BOFF, Leonardo. *São Francisco de Assis: Ternura e Vigor*. Petrópolis: Vozes, 12ª. edição, 2009
- BORNKAMM, Günther. *Early Christian Experience*. New York: Harper & Row, 1969
- BOSI, Alfredo. “Paulo Evaristo, leitor de São Jerônimo”. In ARNS, Paulo Evaristo. *A técnica do livro segundo São Jerônimo*. Tradução. São Paulo: Cosac Naify, 2ª. edição revista e ampliada, 2007, pp. 7-9
- BOUWSMA, William J. *A Usable Past: Essays in European Cultural History*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1990
- _____. “Three Types of Historiography in Post-Renaissance Italy”. In _____. *A Usable Past: Essays in European Cultural History*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1990, pp. 295-307
- _____. “The Two Faces of Humanism: Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought”. In _____. *A Usable Past: Essays in European Cultural History*. Berkeley: University of California Press, 1990, pp. 19-73
- BOXER, Charles R. *O império marítimo português, 1415-1825*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2002
- BRAATEN, Carl E., e JENSON, Robert W. (orgs.) *Dogmática Cristã*. Tradução. São Leopoldo: Sinodal, 3ª. edição, 2 vols., 2005
- BRADY, Thomas A., OBERMAN, Heiko A. e TRACY, James D. (ed.). *Handbook of European History 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*. Vol. I: Structures and Assertions. Leiden: E. J. Brill, 1994

- BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo*. Tradução. São Paulo: Martins Fontes, 3 vols., 1995
- BRINT, Steven. “*Gemeinschaft* Revisited: A Critique and Reconstruction of the Community Concept”. *Sociological Theory* 19-1 (2001): 1-23
- BROWN, Peter. *Santo Agostinho: Uma biografia*. Tradução: São Paulo, Record, 2005
- BRUNET, Jacques-Charles. *Manuel du libraire et de l’amateur de livres*. Paris: Firmin Didot & Frères, 6 vols., 5^{ème} édition, 1860-65
- BURKE, Peter. “*Heu, domine, adsunt Turcae*: Esboço para uma história social do latim pós-medieval”. In BURKE, Peter e PORTER, Roy (orgs.), *Linguagem, indivíduo e sociedade: História social da linguagem*. Tradução. São Paulo: Editora da Unesp, 1993, pp. 41-74
- BURKE, Peter. *As fortunas d’O Cortesão: a recepção européia a O Cortesão de Castiglione*. Tradução. São Paulo: Editora Unesp, 1997
- BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: Um ensaio*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2009
- BURKHOLDER, J. Peter et al. *A History of Western Music*. New York: W. W. Norton, 8a. ed., 2010
- BURNETT, Amy N. “Basel’s Rural Pastors as Mediators of Confessional and Social Discipline”. *Central European History* 33, 1 (2000): 67-85
- BURNHAM, L. *Medieval Heresy. The Church’s struggle for Orthodoxy and survival*. London: I. B. Tauris, 2009
- CANTALAMESSA, Raniero. *La Pascua de nuestra salvación: Las tradiciones pascuales de la Biblia y de la Iglesia primitiva*. Tradução. Madrid: San Pablo, 2006
- CANTIMORI, Delio. *Storici e storia: Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico*. Torino: Einaudi, 1971
- _____. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Tradução. Barcelona: Ediciones Península, 1984
- _____. “Humanismo y luteranismo ante la escolástica”. In _____. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Tradução. Barcelona: Ediciones Península, 1984, pp. 95-119
- _____. “Erasmo y la vida moral y religiosa italiana en el siglo XVI”. In _____. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Tradução. Barcelona: Ediciones Península, 1984, pp. 47-66
- _____. “Erasmo e Itália”. In _____. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Tradução. Barcelona: Ediciones Península, 1984, pp. 67-94

- _____. “El círculo de Juan de Valdés y los demás grupos evangélicos”. In _____. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Tradução. Barcelona: Ediciones Península, 1984, pp. 203-12
- _____. “Los hereges del movimiento italiano de Reforma”. In _____. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Tradução. Barcelona: Ediciones Península, 1984, pp. 213-23
- _____. “Humanismo y religiones en el Renacimiento”. In _____. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Tradução. Barcelona: Ediciones Península, 1984, pp. 269-305
- CANTOS, Jorge. *Erasmus de Roterdã e a Pedagogia da Sátira*. Tese de Doutorado. Campinas: IFCH/Unicamp, 2006
- Catecismo da Igreja Católica*. Edição Típica Vaticana. Tradução. São Paulo: Loyola, 2000
- CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares. Secularização, Laicidade e Religião Civil*. Coimbra: Almedina, 2006
- CESHIRE, Neil M. e HEATH, Michael J. “Introductory Note to *Institutio principis christiani*”. In CWE 27: 200-2
- CHABOD, Federico. “Existe un Estado del Renacimiento?” In _____. *Escritos sobre el Renacimiento*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 523-48.
- _____. “Paolo Giovio”. In _____. *Escritos sobre el Renacimiento*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1ª. edição, 1990, pp. 205-27
- _____. *Escritos sobre el Renacimiento*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1ª. edição, 1990 (edição original, 1967)
- _____. *Carlos V y su Imperio*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1992
- CHARTIER, Roger (org.). *Práticas da Leitura*. Tradução. São Paulo: Estação Liberdade, 1996
- CHÂTELET, François (dir.). *História da Filosofia: Idéias, Doutrinas*. Tradução. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 8 vols., 1974
- CHOMARAT, Jacques. *Grammaire et Rhétorique chez Erasme*. Paris: Société d’Édition Les Belles Lettres, 2 vols., 1981
- CLASEN, C. P. *Anabaptism: A Social History, 1525-1618*. Ithaca: Cornell University Press, 1972
- COCHRANE, Eric. *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*. Chicago: University of Chicago Press, 1981

- COELHO, Maria Helena da Cruz. “Na barca da conquista. O Portugal que se fez caravela e nau”. In NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 123-43
- COMBS, William W. “Erasmus and the *Textus Receptus*”. In *DBSJ* 1 (1996): 35-53
- CONTRERAS, Jaime. “Conversos en España: una población urbana”. In NOVINSKY, Anita e KUPERMAN, Diane (orgs.), *Ibéria-Judaica: Roteiros da Memória*. Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e Cultura/Edusp, 1996, pp. 163-78
- DANIEL, David P. “The Influence of the Augsburg Confession in South-East Central Europe”. *Sixteenth Century Journal* XI, 3 (1980): 99-114
- DANIEL, Nathan. “From *Jongleur* to Minstrel: The Professionalization of Secular Musicians in Thirteenth- and Fourteenth-Century Paris”, pp. 12-3, disponível em <https://jscholarship.library.jhu.edu/handle/1774.2/35244> (último acesso em 11/1/2012)
- DAVIS, Natalie Zemon. *The Gift in Sixteenth-Century France*. Madison: University of Wisconsin Press, 2000
- _____. “Ritos de violência”. In _____. *Culturas do povo: Sociedade e cultura no início da França moderna*. Tradução. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, pp. 129-156
- _____. *Culturas do povo: Sociedade e cultura no início da França moderna*. Tradução. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990
- DE JONGE, H. J. “Novum Testamentum a nobis versum”. *Journal of Theological Studies* 35 (1984): 394-413
- DELUMEAU, Jean. *Un chemin d’histoire: Chrétienté et christianisation*. Paris: Fayard, 1981
- _____. “Les Chrétiens au temps de la Réforme”. In _____. *Un chemin d’histoire. Chrétienté et Christianisation*. Paris: Fayard, 1981, pp. 13-29
- _____. “Pouvoir, peur et hérésie au début des Temps modernes”. In _____. *Un chemin d’histoire. Chrétienté et christianisation*. Paris: Fayard, 1981, pp. 80-111
- _____. “L’histoire de la christianisation”. In _____. *Un chemin d’histoire. Chrétienté et Christianisation*. Paris: Fayard, 1981, pp. 138-53
- _____. *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996 (edição original, 1971)
- _____. *La péché et la peur: la culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles*. Paris: Fayard, 1983

- _____. *História do Medo no Ocidente, 1300-1800: Uma cidade sitiada*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 (edição original, 1978)
- _____. *A confissão e o perdão*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1991
- DE REUVER, Arie. *Sweet Communion: Trajectories of Spirituality from the Middle Ages through the Further Reformation*. Tradução. Grand Rapids: Baker, 2007
- DE RIDDER-SYMOENS, Hilde. “Capacitación y profesionalización”. Tradução. In REINHARD (org.), *Las élites del poder y la construcción del Estado*, pp. 191-218
- DE SCHEPPER, Hugo. “The Burgundian-Habsburg Netherlands”, in BRADY Jr., Thomas A., OBERMAN, Heiko A. e TRACY, James D. (ed.), *Handbook of European History 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*. Vol. I: Structures and Assertions. Leiden: E. J. Brill, 1994, pp. 499-533
- DIXON, C. Scott (ed.). *The German Reformation: Blackwell Essential Readings*. Oxford: Blackwell, 1999, pp. 169-92
- DOSSE, François. *História do estruturalismo*. Tradução. Bauru: Edusc, 2 vols., 2007.
- DUBY, Georges. “A emergência do indivíduo”. In _____ (org.). *História da Vida Privada*. Vol. 2: Da Europa feudal à Renascença. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp. 503-26
- DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Tradução. Lisboa: Estampa, 1994. (Usei também a edição norte-americana: DUBY, Georges. *The Three Orders: feudal society imagined*. Tradução. Chicago: Chicago University Press, 1978)
- EISENSTADT, Shmuel N. “Multiple Modernities”. In _____ (ed.). *Multiple Modernities*. Tradução. New Brunswick: Transaction Publishers, 2a. ed., 2005, pp. 1-30
- ELEY, Geoffrey “‘Alltagsgeschichte’: Experience, Culture, and the Politics of Everyday – A New Direction for German Social History?” *The Journal of Modern History* 61, 2 (1989): 297-343
- _____. Review about WEHLER, Hans-Ulrich. *Sozialgeschichte Heute*. Festschrift für Hans Rosenberg zum 70. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1974. *Social History* 4, 2 (1979): 379-84
- ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte*. Tradução. Rio de Janeiro: Zahar, 2001
- _____. *O processo civilizador*. Tradução. Rio de Janeiro: Zahar, 2 vols., 1994
- ELLIOTT, John H. *Imperial Spain, 1469-1716*. London: Penguin, 2002 (edição original, 1963)
- _____. *La Europa Dividida, 1559-1598*. Tradução. Madrid: Siglo Veintiuno, 6a. edição, 1988

- EMDEN, Christian, e MIDGLEY, David (ed.). *Cultural Memory and Historical Consciousness in the German-Speaking World Since 1500*. (Vol. I de *Cultural History and Literary Imagination: Papers from the Conference "The Fragile Tradition", Cambridge 2002*). Berna: Peter Lang, 2004
- EPSTEIN, S. R. e PRAK, Maarten (eds.). *Guilds, Innovation and the European Economy, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009
- EVANS, Maurice. *English Poetry in the Sixteenth Century*. New York: W. W. Norton and Co., 1967
- EVDOKIMOV, Paul. *O sacramento do amor: O mistério conjugal à luz da Tradição ortodoxa*. Tradução. São Paulo: Paulinas, 1989
- FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: A religião de Rabelais*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2009
- _____. "Crises et figures religieuses. Du Modernisme à Érasme". *Revue de Synthèse* 3 (1931): 357-76
- FERRATER MORA, J. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2ª. edição, 4 vols., 2004
- FINLAN, Stephen, e KHARLAMOV, Vladimir (ed.). *Theosis: Deification in Christian Theology*. Eugene: Pickwick Publications, 2006
- FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*. Tradução. São Paulo: Perspectiva, 1978 (edição original, 1961)
- _____. *A Arqueologia do Saber*. Tradução. Petrópolis: Vozes, 1972 (edição original, 1969)
- _____. *Vigiar e punir*. Tradução. Petrópolis: Vozes, 1977 (edição original, 1975)
- _____. *História da Sexualidade I. A vontade de saber*. Tradução. Lisboa: Relógio d'Água, 1994
- _____. *Microfísica do poder*. Tradução. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001
- FRANCO JR., Hilário. "Georges Duby e o outro lado do feudalismo". *Revista de História* 115 (1983): 159-165
- _____. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2ª. edição ampliada, 2001
- _____. "A castração de Noé. Iconografia, folclore e feudalismo". *Revista de História* 125/126 (1991/1992): 33-52
- _____. "Modelo e imagem: o pensamento analógico medieval". In _____. *Os Três Dedos de Adão. Ensaio de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 2010, pp. 93-128
- _____. "Os três dedos de Adão: Liturgia e metáfora visual no claustro de San Juan de la Peña". In _____. *Os Três Dedos de Adão. Ensaio de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 2010, pp. 363-97

- _____. “O conceito de tempo da *Epístola de Preste João*”. In _____. *Os três dedos de Adão: Ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 2010, pp. 131-54
- _____. “As abelhas heréticas e o puritanismo milenarista medieval”. In _____. *Os Três Dedos de Adão: Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 2010, pp. 219-41
- _____. *Os Três Dedos de Adão. Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 2010
- FRANÇOIS, Étienne. “Comptes Rendus”. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 39, 6 (1984): 1233-4
- FRIESEN, Abraham. *Erasmus, the Anabaptists, and the Great Commission*. Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1998
- FURLAN, Mauri. “Tradução romana: suplantação do modelo”. *Nuntius Antiquus* 6 (2010): 79-88
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução. Petrópolis: Vozes, 2 vols. 1997
- GARIN, Eugenio [ed.], *Prosatori latini del quattrocento*. Milano: Riccardo Ricciardi Editore, 1952
- _____. *Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano*. Tradução. São Paulo: Editora da Unesp, 1996
- _____. “Os chanceleres humanistas da república florentina, de Coluccio Salutati a Bartolomeu Scala”. In _____. *Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano*. Tradução. São Paulo: Editora da Unesp, 1996, pp. 21-55
- GARNSEY, Peter. *Food and Society in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999 (reprinted 2002)
- GATTO, Giuseppe. “Le voyage au paradis. Le christianisation des traditions folkloriques au Moyen-Âge”. *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 34 (1979): 929-42
- GERRISH, B. A. “Doctor Martin Luther: Subjectivity and Doctrine in the Lutheran Reformation”. In _____. *Continuing the Reformation: Essays on Modern Religious Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1993, pp. 38-56
- GIAMMARCO, Thais Maria. *Dido, Rainha de Cartago: Uma Proposta de Tradução para a Obra de Christopher Marlowe*. Dissertação de Mestrado. Campinas/SP: Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, 2009
- GIARD, Luce e VAUCELLES, Louis de (orgs.). *Les jésuites à l'âge baroque*. Grenoble: Jérôme Millon, 1996
- GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. Tradução. São Paulo: Loyola, 2ª. edição, 2002

- GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1988 (edição original, 1966)
- _____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 3ª. edição, 2002
- _____. “Lorenzo Valla e a Doação de Constantino”. In _____, *Relações de Força: História, Retórica, Prova*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 64-79
- _____. *Relações de Força: História, Retórica, Prova*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2002
- _____. *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2007
- GODFREY, W. Robert. *Tensions within International Calvinism: The Debate on the Atonement at the Synod of Dordt, 1618-1619*. PhD Dissertation. Stanford: Stanford University, 1974
- GODIN, André. *Érasme, Lecteur d'Origène*. Genève: Librairie Droz, 1982
- _____. “Érasme et son banquier”. *Revue d'histoire moderne et contemporaine* XXXIV (1987): 529-52
- _____. “Christ”. In *LAFFONT*: XC-XCII
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto e VILA VILAR, Enriqueta (org.). *Grafías del Imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003
- GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, José Luis. *El erasmismo y la educación de Felipe II (1527-1557)*. Tese de Doutorado. Departamento de História Moderna, Faculdade de História e Geografia da Universidade Complutense de Madrid, 1997
- GOOTJES, Nicolaas H. *The Belgic Confession: Its History and Sources*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2007
- GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução. São Paulo: Teológica/Paulus, 3ª. edição, 2003
- GORENSTEIN, Lina, e CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (orgs.). *Ensaio sobre a Intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2ª. edição, 2005
- GREEN, James B. *A Harmony of the Westminster Presbyterian Standards*. Nova York: William Collins and World, 1976

- GUERRERO, Jose-Ramon. *Catecismos españoles del siglo XVI. La obra catequética del Dr. Constantino Ponce de la Fuente*. Madrid: Instituto Superior de Pastoral, 1969
- HALKIN, Léon-E. *Erasmus*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 2^a. edição, 1992
- _____, L.-E., BIERLAIRE, F. e HOVEN, R. “Introduction: *Colloquia*”. In *ASD* I, 3: 3-23
- HAMMAN, A. G. *A vida cotidiana dos primeiros cristãos, 95-197*. Tradução. São Paulo: Paulus, 1997
- HANKINS, James. “The ‘Baron Thesis’ after Forty Years and some Recent Studies of Leonardo Bruni”. *Journal of the History of Ideas* 56 (1995): 309-38
- HARDIN, Richard F. *Civil Idolatry: Desacralizing and Monarchy in Spenser, Shakespeare, and Milton*. Cranbury, NJ: Associated University Presses, 1992
- HAUSER-BOREL, Sylvie. *Participantes à la Résurrection. Marthe et Marie selon Jean 11, 1-45 et 12, 1-11 dans l'exégèse de Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Cyrille d'Alexandrie*. Thèse présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel pour l'obtention du doctorat en théologie. Neuchâtel: Université de Neuchâtel, 2006
- HAZARD, Paul. *A crise da consciência europeia*. Tradução. Lisboa: Cosmos, sem data (edição original, 1934)
- HEERING, Jan-Paul. *Hugo Grotius as apologist for the Christian religion: a study of his work De veritate religionis Christianae, 1640*. Tradução. Leiden: Brill, 2004
- HEESAKKENS, C. L. e WASZINIK, J. H. “Introduction à ‘Paraphrasis sed potius epitome in Elegantiarum Libros Laurentii Vallae’”. *ASD* I, 4: 191-205
- Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, XI-XVIII siècles. Actes du colloque de Royaumont*. Paris/La Haye: Mouton, 1968
- HESPANHA, Antonio Manuel. “As estruturas políticas em Portugal na época moderna”. In TENGARRINHA, José (org.). *História de Portugal*. Bauru/SP: Edusc, 2004
- _____. “Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime”. In _____ (org.), *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*. Colectânea de Textos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, pp. 7-89;
- _____. *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993;
- _____. “La economía de la gracia”. In _____, *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp. 151-76

- _____. “Por que é que foi ‘portuguesa’ a expansão portuguesa? ou O revisionismo nos trópicos”. In SOUZA, Laura de Mello e, FURTADO, Júnia Ferreira e BICALHO, Maria Fernanda. *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009, pp. 39-62
- _____. *As vésperas do Leviathan: Instituições e poder político em Portugal, século XVII*. Coimbra: Almedina, 1994
- HILL, Christopher. *O Mundo de Ponta-Cabeça: Ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1987
- HILLERBRAND, Hans J. “Was there a Reformation in the Sixteenth Century?”. *Church History* 72, 3 (2003): 525-52
- _____. (ed.). *The Protestant Reformation*. New York: Harper Collins (revised edition), 2009
- HINSON, E. Glenn. “O ensino cristão”. In _____ e SIEPIERSKI, Paulo (org.). *Vozes do Cristianismo Primitivo*. Tradução. São Paulo: Temática, sem data, pp. 19-34
- _____. e SIEPIERSKI, Paulo (org.). *Vozes do Cristianismo Primitivo*. Tradução. São Paulo: Temática, sem data
- _____. “O batismo na história da Igreja primitiva”. In _____ e SIEPIERSKI, Paulo (org.). *Vozes do Cristianismo Primitivo*. Tradução. São Paulo: Temática, sem data, pp. 61-73
- HIRSCH, Elisabeth Feist. *Damião de Góis*. Tradução. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2^a. edição, 2002
- HOENEN, M. J. F. M. “At the Crossroads of Scholasticism and Northern Humanism”. In AKKERMAN, F., VANDERJAGT, A. J. e VAN DER LAAN, A. H. *Northern Humanism in European Context, 1469-1625: From the “Adwert Academy” to Ubbo Emmius*. Leiden: Brill, 1999, pp. 131-48
- HOFFMANN, Manfred. *Rhetoric and Theology: The Hermeneutics of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 1994
- HOLECZEK, Heinz. “Die Entstehung des *Novum Instrumentum* des Erasmus von Rotterdam von 1516”. *NI*: v-xli
- HOLUB, Robert C. *Reception Theory: A Critical Introduction*. London: Methuen & Co., 1984
- HUIZINGA, Johan. *Erasmus and the Age of Reformation*. Tradução. New York: Harper Torchbooks, 1957
- HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média. Estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*. Tradução. São Paulo: CosacNaify, 2010
- IMBART DE LA TOUR, Pierre. *Les Origines de la Réforme*. Vol. I, “La France Moderne”. Paris: Hachette, 1905; vol. II, “L’Église Catholique, la Crise et la Renaissance”. Paris: Hachette, 1909; vol. III:

- “L’Évangélisme (1521-1538)”. Paris: Hachette, 1914; vol. IV, “Calvin et l’Institution Chrétienne”. Paris: Firmin-Didot, 1935.
- ISRAEL, Jonathan I. *Iluminismo Radical. A filosofia e a construção da modernidade, 1650-1750*. Tradução. São Paulo: Madras, 2009
- JARDINE, Lisa, *Erasmus: Man of Letters. The Construction of Charisma in Print*. Princeton: Princeton University Press, 1993
- JAUSS, Hans Robert. *Pour une esthétique de la réception*. Tradução. Paris: Gallimard, 1991
- Jean Bodin: *Actes du Colloque Interdisciplinaire d’Angers*. Angers: Presses de l’Université d’Angers, 1985
- JEDIN, Hubert, *Historia del Concilio de Trento*. Tradução. Pamplona: Navarra, 5 vols., 1972-1981
- JOHNSON, James H. *Venice incognito: masks in the serene republic*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2011
- KAELBLE, Hartmut. “Social History in Europe”. *Journal of Social History* 37, 1 (2003): 29-35
- KAMEN, Henry. “The Habsburg Lands: Iberia”. In BRADY, Thomas A., OBERMAN, Heiko A. e TRACY, James D. (ed.). *Handbook of European History 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*. Vol. I: Structures and Assertions. Leiden: E. J. Brill, 1994, pp. 467-98
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei: Um Estudo sobre Teologia Política Medieval*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 (ed. original, 1957)
- KAUFMANN, Pierre. “Freud: A teoria freudiana da cultura”. In CHÂTELET, François (dir.). *História da Filosofia: Idéias, Doutrinas*. Vol. VIII: “O Século XX”. Tradução. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974, pp. 19-70
- KENNEDY, G. A. “An estimate of Quintilian”. *American Journal of Philology* 83 (1962): 130-146
- _____. *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill: University of Carolina Press, 1980
- KENNEY, Daniel. “More’s Letter do Dorp: Remapping the Trivium”. *Renaissance Quarterly* 34, 2 (1981): 179-210
- KESS, Alexandra. *Johann Sleidan and the Protestant View of History*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2008
- KESSLER, Herbert L. “‘Contra os judeus, hereges e sarracenos que dizem que nós adoramos ídolos’: a arte como ortodoxia”. Tradução. *Revista de História* 165 (2011): 21-36

- KNÖBL, Wolfgang. “Max Weber, as múltiplas modernidades e a reorientação da teoria sociológica”. Tradução. *Dados – Revista de Ciências Sociais* 49, 3 (2006): 483-509
- KNOWLES, David e OBOLENSKY, Dimitri. *Nova História da Igreja*. Vol II: A Idade Média. Tradução. Petrópolis: Vozes, 2ª. edição, 1983
- KOHL, Ernest-Wilhelm. *Die Theologie des Erasmus*. Basel: Friedrich Reinhardt, 2 vols., 1996
- KOK, Glória. *Os vivos e os mortos na América portuguesa – Da antropofagia à água do batismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução. Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 1999
- KRIEGER, Maurice. “‘Questão’ dos Cristãos-Novos e Expulsão dos Judeus: a dupla modernidade dos processos de exclusão na Espanha do século XV”. Tradução. In NOVINSKY, Anita e KUPERMAN, Diane (orgs.), *Ibéria-Judaica: Roteiros da Memória*. Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e Cultura/Edusp, 1996, pp. 33-58
- KRIEGER, Robert van. “Social Discipline and State Formation: Weber and Oestreich on the historical sociology of subjectivity”. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 17, 1 (1990): 3-28
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Renaissance Thought and its Origins*. New York: Columbia University Press, 1979
- KUMANIECKI, Kazimierz. “Introduction to *Antibarbarorum*”. In *ASD I*, 1: 7-32
- KUNTZ, Marion Leathers Daniels. “Introduction”. In BODIN, Jean. *Colloquium Heptaplomeres de Rerum Sublimium Arcanis Abditis*. Tradução, Introdução, Notas e Leitura Crítica de Marion L. D. Kuntz. Princeton: Princeton University Press, 1975, pp. ix-lxxii
- _____. “The Concept of Toleration in the *Colloquium Heptaplomeres* of Jean Bodin”. In LAURSEN, John Christian e Nederman, Cary J. *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, pp. 125-44
- LAGA, Carl. “O engenho dos Erasmos em São Vicente: Resultado de pesquisas em arquivos belgas”. *Estudos Históricos* 1 (1963): 13-43
- LA RUE, Jan (ed.). *Aspects of Medieval and Renaissance Music: a birthday offering to Gustave Reese*. New York: W. W. Norton, 1966
- LAURSEN, John Christian e Nederman, Cary J. *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998
- LAVAUD, Jacques (org.). *Mélanges offerts à Abel Lefranc par ses amis et ses élèves*. Genève: Librairie Droz, 1936

- LE BOULLUEC, Alain. *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II-III siècles*. Paris: Études Augustiniennes, 2 vols., 1985
- LECLER, Joseph. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. Paris: Albin Michel, 1994 (edição original, 1955)
- LEFF, Gordon. *Heresy in the Latter Middle Ages: The Relation of Heterodoxy to Dissent ca. 1250 – ca. 1450*. Manchester: Manchester University Press, 2 vols., 1967
- _____. “The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology”. In _____. *Heresy, Philosophy and Religion in the Medieval West*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2002, pp. 58-82
- LE GOFF, Jacques. “Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia”. In _____. *Para um novo conceito de Idade Média*. Tradução. Lisboa: Estampa, 1979, pp. 207-19 (publicação original: *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 22 (1967): 780-91
- _____. *Para um novo conceito de Idade Média*. Tradução. Lisboa: Estampa, 1979
- _____. “Antigo/Moderno”. In ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi*. Tradução. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, vol. I, pp. 370-92
- _____. *São Francisco de Assis*. Tradução. Rio de Janeiro: Record, 2010
- LEITH, John H. *Assembly at Westminster: Reformed Theology in the Making*. Richmond: John Knox Press, 1973
- LELOUP, Jean-Yves. *O ícone, uma escola do olhar*. Tradução. São Paulo: Editora Unesp, 2006
- LERER, Seth. “Agnosco, Fateor. Error and the Birth of Friendship in the Humanist Epistle”. In GÖBEL, Walter e ROSS, Bianca (org.), *Renaissance Humanism – Modern Humanism(s)*. Festschrift for Claus Uhlig. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2001, pp. 73-82
- LESTRINGANT, Frank. *Une sainte horreur – ou le voyage en Eucharistie: XVI^e – XVIII^e siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996
- _____. “De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss: por uma arqueologia de *Tristes Trópicos*”. *Revista de Antropologia* 43 (2000): 81-103
- LEVY, A. H. T. “Introduction”. *CWE* 27: ix-xxx
- LUTERO, Martinho. “Da vontade cativa”. In _____. *Obras Seleccionadas*. Tradução. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 10 vols., 2004-2008, vol. 4, II, pp. 17-216
- MAÇANEIRO, Marcial. *O labirinto sagrado: Ensaio sobre religião, psique e cultura*. São Paulo: Paulus, 2011

- MACCULLOCH, Diarmaid, LAVEN, Mary and DUFFY, Eamon. "Recent Trends in the Study of Christianity in Sixteenth-Century Europe". *Renaissance Quarterly* 59 (2006): 697-731
- MACCULLOCH, Diarmaid. *Reformation: Europe's House Divided, 1490-1700*. London: Penguin, 2004
- MCCONICA, James, "Erasmus". In THOMAS, Keith (ed.). *Renaissance Thinkers*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1993, pp. 5-112
- MCGUKIN, John Anthony (ed.). *The Westminster Handbook to Origen*. Westminster: John Knox Press, 2004
- MCLAUGHLIN, Martin L. *Literary imitation in the Italian Renaissance: the Theory and Practice of Literary Imitation in Italy from Dante to Bembo*. New York: Oxford University Press, 1996
- MALCOLM, Noel. "Jean Bodin and the Authorship of the 'Colloquium Heptaplomeres'". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 69 (2006): 95-150
- MALERBA, Jurandir. "Sobre Norbert Elias". In _____ (org.). *A Velha História: Teoria, método e historiografia*. Campinas: Papirus, 1996, pp. 73-91
- MANSFIELD, Bruce. *Phoenix of His Age: Interpretations of Erasmus, c. 1550-1750*. Toronto: University of Toronto Press, 1979
- _____. *Man on his own: Interpretations of Erasmus, c. 1750-1920*. Toronto: University of Toronto Press, 1992
- MARAVALL, Jose Antonio. *La cultura del barroco*. Barcelona: Ariel, 1975
- MARCOCCI, Giuseppe. "Gli umanisti italiani e l'impero portoghese: Una interpretazione della *Fides, Religio, Moresque Aethiopum* di Damião de Góis". *Rinascimento* XLV (2005): 307-66
- _____. "A Fé de um Império: A Inquisição no mundo português de Quinhentos". *Revista de História* 164 (2011): 65-100
- MARGOLIN, Jean-Claude. *Bibliographie érasmiennne I: Quatorze années de bibliographie érasmiennne (1936-1949)*. Paris: J. Vrin, 1969
- _____. *Bibliographie érasmiennne II: Douze années de bibliographie érasmiennne (1950-1961)*. Paris: J. Vrin, 1963
- _____. *Bibliographie érasmiennne III: Neuf années de bibliographie érasmiennne (1962-1970)*. Paris: J. Vrin, 1977
- _____. *Bibliographie érasmiennne IV: Cinq années de bibliographie érasmiennne (1971-1975)*. Paris: J. Vrin, 1997

- _____. “Damião de Góis et Erasme de Rotterdam”. In VV.AA. *Damião de Góis, humaniste européen*. Paris: Jean Touzot Librairie, 1982, pp. 19-54
- _____. “La Fortune d’Erasme: L’Exemple Anglais”. In GIARD, Luce e VAUCELLES, Louis de (org.). *Les jésuites à l’âge baroque*. Grenoble: Jérôme Millon, 1996, pp. 79-88
- _____. “Érasme, notre contemporain”. Préface. In *LAFFONT*: I-XIV
- _____. “Le Scarabée au pourchas de l’aigle”. In *LAFFONT*: 155-9 (introdução de Margolin ao *Scarabaeus aquilam quaerit*)
- _____. “Érasme entre Charles-Quint et Ferdinand I^{er}, et le Modèle Érasmien du Prince Chrétien”. *Mélanges de l’École Française de Rome*, 99 (1987): 275-301
- _____. *Érasme et la musique*. Paris: Vrin, 1965
- _____. “Introduction”. In *LAFFONT*: 393-7
- _____. “Musique”. In *LAFFONT*: clxxiii-clxxv
- MARKUS, Robert A. *O fim do cristianismo antigo*. Tradução. São Paulo: Paulus, 1997
- MARQUES, Luiz (org.). *A fábrica do antigo*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2008
- MARQUES, Luiz. “Apresentação”. In _____. (org.) *A fábrica do antigo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008, pp. 11-23
- MARQUES, Luiz. “Introdução”. In VASARI, Giorgio. *Vida de Michelangelo Buonarroti*. Tradução, Introdução e Comentários de Luiz Marques. Campinas: Editora da Unicamp, 2011, pp. 21-71
- MARRAMAO, Giacomo. *Poder e Secularização: As Categorias do Tempo*. Tradução. São Paulo: Editora da Unesp, 1995
- MARTINS, José V. de Pina (coord.). *A Utopia I de Thomas More e o Humanismo Utópico, 1485-1998: Catálogo de uma Síntese Biblio-Iconográfica*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1998
- MATOS, Manuel Cadafaz de. “Erasmio e os Índices Inquisitoriais Portugueses no Século XVI”. In RAMOS, Luís A. de Oliveira, RIBEIRO, Jorge Martins e POLÓNIA, Amélia (coord.). *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2 vols., 2001, vol. II pp. 129-46
- MEEKS, Wayne A. *O mundo moral dos primeiros cristãos*. Tradução. São Paulo: Paulus, 1996
- MEHL, James V. “Language, Class, and Mimic Satire in the Characterization of Correspondents in the *Epistolae Obscurorum Virorum*”. *Sixteenth Century Journal* XXV/2 (1994): 289-305
- MÉNAGER, Daniel. “Introduction”. In *LAFFONT*: 213-20.

- _____. “Rhétorique”. In *LAFFONT*: CCXVIII-CCXX
- MENDES, António Rosa. “A vida cultural”. In MATTOSO, José (org.). *História de Portugal*. Vol. III: “No alvorecer da modernidade, 1480-1620”. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, pp. 375-421
- MESNARD, Pierre. *L'Essor de la Philosophie Politique au XVIe Siècle*. Paris: J. Vrin, 3^{ème}. édition, 1977
- MEZAN, Renato. *Freud, Pensador da Cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 7^a. edição, 2006
- MILLER, Edward W. e SCUDDER, Jared W. *Wessel Gansfort: Life and Writings*. New York/London: G. P. Putnam's Sons, 1917, 2 vols
- MILLET, Hélène e MORAW, Peter. “Los clérigos en el Estado”. In REINHARD, Wolfgang (org.). *Las élites del poder y la construcción del Estado*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 219-37
- MOMIGLIANO, Arnaldo. “Empietà ed Eresia nel Mondo Antico”. *Rivista Storica Italiana* LXXXIII (1971): 499-524
- MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século XX*. Tradução. São Paulo: Paulinas, 2^a. edição, 2 vols., 1980
- MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophie de l'histoire de Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin, 2002
- MOSER, Maria Isabel Pestana de Mello. *Damiao de Gois and John More through the analysis of Legatio Magni Indorum Imperatoris Presbyteri Ioannis, ad Emanuele Lusitaniae Regem, Anno Domini M.D.XIII*. Manchester: University of Manchester, 1992
- NASSARO, Silvio Lúcio F. *A pluralidade da verdade em Erasmo*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2010
- NICHOLS, Francis Morgan (ed.). *Epistles of Erasmus*. London: Longmans, Green and Co., 2 vols., 1904
- NORA, Pierre e LE GOFF, Jacques (org.). *Faire de l'histoire: Nouveaux problèmes, Nouvelles approches, Nouveaux objets*. Paris: Gallimard, 3 vols., 1974
- NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998
- NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia, 1624-1654*. São Paulo: Perspectiva, 1972
- _____, e KUPERMAN, Diane (orgs.), *Ibéria-Judaica: Roteiros da Memória*. Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e Cultura/Edusp, 1996

- OESTREICH, Gerhard. “Problemas estruturais do absolutismo europeu”. Tradução. In HESPANHA, Antonio Manuel (org.). *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime: Colectânea de Textos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, pp. 179-200
- OESTREICH, Gerhard. *Neostoicism and the Early Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982
- O’MALLEY, John W. *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450-1521*. Durham: Duke University Press, 1979
- _____. “Was Ignatius of Loyola a Church Reformer? How to look at Early Modern Catholicism”. *Catholic Historical Review* 77 (1991): 177-93
- _____. *Religious culture in the sixteenth-century: preaching, rhetoric, spirituality, and reform*. Aldershot: Variorum, 1998
- _____. *Os primeiros jesuítas*. Tradução. São Leopoldo/Bauru: Editora Unisinos/EDUSC, 2004
- ORR, James. *El progreso del dogma*. Tradução. Barcelona: Clie, 1988
- OVERFIELD, James H. *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*. Princeton: Princeton University Press, 1984
- OZOUF, Mona. “Déchristianisation”. In FURET, François e OZOUF, Mona. *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*. Paris: Flammarion, 1998, pp. 50-62
- PACHECO, Maria Cândida da Costa Reis. *Ratio e sapientia. Ensaios de filosofia medieval*. Porto: Livraria Civilização Editora, 1985
- PAGDEN, Anthony. *Señores de todo el mundo: Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (En los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Tradução. Barcelona: Ediciones Península, 1997
- PAIVA, José Pedro. “‘Católico sou e não luterano’: O processo de Damião de Góis na Inquisição (1571-1572)”. In SERRÃO, José Vicente (coord.). *Damião de Góis. Um humanista na Torre do Tombo*. Lisboa: IAN/TT, 2002, pp. 20-42
- _____. “El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado: Contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del Reino de Portugal (1495-1640)”. Tradução. *Manuscripts* 25 (2007): 45-57
- PANOFSKY, Erwin. *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*. Tradução. Madrid: Alianza Editorial, 1988
- PAUCK, Wilhelm (org.). *Melanchthon and Bucer*. Philadelphia: Westminster Press, 1969

- PAUL, Robert. *The Assembly of the Lord: Politics and Religion in the Westminster Assembly and the Great Debate*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1985
- PEREIRA, Marcos Aurelio. *Quintiliano Gramático: O papel do mestre de Gramática na Institutio Oratoria*. São Paulo: Humanitas, 2000
- PFISTER, Ulrich. "Craft Guilds, the Theory of the Firm, and Early Modern Proto-industry". In EPSTEIN, S. R. e PRAK, Maarten (eds.). *Guilds, Innovation and the European Economy, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 25-51
- PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. *Edificação da memória nos escritos de Martinho de Braga: Caminhos da expansão do cristianismo na Gallaecia do século VI*. Dissertação de Mestrado. Franca: Unesp, 2004
- POLETTI, Christine. *Art et Pouvoirs à l'âge baroque*. Paris: L'Harmattan, 1990
- POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru/São Paulo: Edusc/Anpoc, 2003
- POST, R. R. *The Modern Devotion*. Tradução. Leiden: E. J. Brill, 1968
- PRESS, Volker. "The Habsburg Lands: The Holy Roman Empire, 1400-1555". In BRADY Jr., Thomas A., OBERMAN, Heiko A. e TRACY, James D. (ed.), *Handbook of European History 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*. Vol. I: Structures and Assertions. Leiden: E. J. Brill, 1994, pp. 437-66
- PRESTWICH, Menna (ed.). *International Calvinism, 1541-1715*. New York: Oxford University Press, 1987
- PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Tradução. São Paulo: Martins Fontes, 2005
- _____. "‘Réforme catholique et Contre-Réforme’: le binôme de Jedin et l’historiographie italienne". In _____. *Christianisme et monde moderne: Cinquante ans de recherches*. Tradução. Paris: Gallimard/Seuil, 2006, pp. 85-99
- _____. *Christianisme et monde moderne: Cinquante ans de recherches*. Tradução. Paris: Gallimard/Seuil, 2006
- _____. "Réforme intérieure et discipline sociale chez saint Charles Borromée". In _____. *Christianisme et monde moderne: Cinquante ans de recherches*. Tradução. Paris: Gallimard/Seuil, 2006, pp. 133-146
- PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 1996
- _____. *L'eresia del Libro Grande: Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*. Milano: Feltrinelli, 2000

- _____. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Einaudi, 2001
- _____. “Uma discussão com Paolo Prodi”. Tradução. *Revista de História* 160 (2009): 131-46
- _____. “O missionário”. In VILLARI, Rosario. *O homem barroco*. Lisboa: Presença, 1995, pp. 145-71
- R. DE LA FLOR, Fernando. “Barroco hispano: la perspectiva nihilista”. In GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto e VILA VILAR, Enriqueta (org.). *Grañas del Imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 490-507
- RADICE, Betty. “Introductory Note to *Panegyricus*”. In *CWE* 27: 2-5
- _____. “Introductory Note to *Moriae encomium*”. *CWE* 27: 78-82
- RANKE, Leopold von. *The History of the Popes, Their Church and State, and Especially of Their Conflicts with Protestantism in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Tradução. London: Henry G. Bohn, 3 vols., 1853
- RAU, Susanne. “Reformation, Time, and History: The Construction of (Dis)Continuities in the Historiography of the Reformation in the Early Modern Period”. In EMDEN, Christian, e MIDGLEY, David (ed.). *Cultural Memory and Historical Consciousness in the German-Speaking World Since 1500*. (Vol. I de *Cultural History and Literary Imagination: Papers from the Conference “The Fragile Tradition”*, Cambridge 2002). Berna: Peter Lang, 2004, pp. 115-38
- REINHARD, Wolfgang. “Pressures towards Confessionalization? Prolegomena to a Theory of the Confessional Age”. In DIXON, C. Scott (ed.). *The German Reformation: Blackwell Essential Readings*. Tradução. Oxford: Blackwell, 1999, pp. 169-92
- _____. “Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment”. *The Catholic Historical Review* LXXV, 3 (1989): 383-404
- _____. “Las élites del poder, los funcionarios del Estado, las clases gobernantes y el crecimiento del poder del Estado”. In _____ (org.). *Las élites del poder y la construcción del Estado*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 15-35
- _____. “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico”. Tradução. In PRODI, Paolo (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bolonha: Il Mulino, 1994, pp. 101-123
- _____. (org.). *Las élites del poder y la construcción del Estado*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1997

- RAMOS, Luís A. de Oliveira, RIBEIRO, Jorge Martins e POLÓNIA, Amélia (coord.). *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2 vols., 2001
- REMER, Gary. "Dialogues of Toleration: Erasmus and Bodin". *The Review of Politics* 56, 2 (1994): 305-36
- RENAUDET, Augustin. "Érasme économiste". In LAVAUD, Jacques (org.). *Mélanges offerts à Abel Lefranc par ses amis et ses élèves*. Genève: Librairie Droz, 1936, pp. 130-41
- _____. *Études érasmienne (1521-1529)*. Paris: E. Droz, 1939
- RICE, Eugene F. (ed.), *Medieval and Renaissance Studies*. Ithaca/NY: Cornell University Press, 1959
- RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969
- _____. "Événement et sens". In CASTELLI, Enrico (org.). *Révélation et histoire*. Paris: Aubier, 1971, pp. 15-34
- _____. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Tradução. Lisboa: Edições 70, 1976
- ROBINSON-HAMMERSTEIN, Helga. "The Confessionalization of Ireland? Assessment of a Paradigm". *Irish Historical Studies* 128 (2001): 567-78
- RODRÍGUES, Pablo. *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada (Siglo XVIII)*. Bogotá: Editorial Ariel, 1997
- ROGERS, F. M. *The Quest for Eastern Christians: Travels and Rumour in the Age of Discovery*. Minneapolis: Minnesota Archive Editions, 1962
- ROSSI, Paolo. *Naufrágios sem expectador: a idéia de progresso*. São Paulo: Editora Unesp, 2000
- ROUCHE, Michel. "Sagrado e segredos". In Paul VEYNE (org.), *História da Vida Privada* (vol. 1): Do império romano ao ano mil. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 501-529
- RUMMEL, Erika. *Erasmus' Annotations on the New Testament: From Philologist to Theologian*. Toronto: University of Toronto Press, 1986
- _____. *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*. Cambridge: Harvard University Press, 2ª. impressão, 1998
- _____. "Humanism and the Reformation: Was the Conflict between Erasmus and Luther Paradigmatic?" In AKKERMAN, F., VANDERJAGT, A. J. e VAN DER LAAN, A. H. *Northern Humanism in European Context, 1469-1625: From the "Adwert Academy" to Ubbo Emmius*. Leiden: Brill, 1999, pp. 186-97

- _____. *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*. New York: Oxford University Press, 2000
- _____. *The Case against Johann Reuchlin: Religious and Social Controversy in Sixteenth-Century Germany*. Toronto: Toronto University Press, 2002
- SÁNCHEZ-MOLERO, Jose Luis Gonzalo. *El erasmismo y la educación de Felipe II (1527-1557)*. Tese de Doutoramento. Departamento de História Moderna, Faculdade de História e Geografia da Universidade Complutense de Madrid, 1997
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. “Do gênio da língua ao tradutor como gênio”. *D.E.L.T.A.*, 19: Especial (2003): 175-91
- SENEILLART, Michel. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. Tradução. São Paulo: Editora 34, 2006
- SERRÃO, José Vicente (coord.). *Damião de Góis. Um humanista na Torre do Tombo*. Lisboa: IAN/TT, 2002
- SCHAFF, Philip. *Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes..* New York: Harper and Brothers, Publishers, 3 vols., 1877
- SCHAMA, Simon. *O desconforto da riqueza: a cultura holandesa na época de ouro*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1992
- SCHIEBLE, Heinz. *Die Entstehung der Magdeburger Zenturien: Ein Beitrag zur Geschichte der historiographischen Methode*; Gütersloh: G. Mohn, 1966
- SCHERER, Jacques. *Sur le Dom Juan de Molière*. Paris: Société d’édition d’enseignement superieur, 1967
- SCHILLING, Heinz. “The Reformation and the Rise of the Early Modern State”. In TRACY, James D. (ed.). *Luther and the Modern State in Germany*. Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1986, pp. 21-30
- _____. *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society: Essays in German and Dutch History*. Tradução. Leiden: Brill, 1992
- _____. “Confessionalization in the Empire: Religious and Social Change in Germany Between 1555 and 1620”. In _____, *Religion, Political Culture and the Emergency of Early Modern State. Essays in German and Dutch History*. Tradução. Leiden/New York: E. J. Brill, 1992, pp. 205-245
- _____. “‘Disziplinierung’ oder ‘Selbstregulierung der Untertanen’? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistoire bei der Erforschung der frühmodernen Kirchengzucht”. *Historische Zeitschrift* 264 (1997): 675-91

- _____. *Early modern european civilization and its political and cultural dynamism*. The Menahem Stern Jerusalem Lectures. Lebanon: University Press of New England, 2008
- SCHMIDT, Alexander. "Irenic Patriotism in Sixteenth- and Seventeenth-Century German Political Discourse". *The Historical Journal* 53 (2010): 243-69
- SCHMIDT, Heinrich Richard. *Konfessionalisierung im 16. Jarhrhundert*. Munich: Oldenbourg, 1992
- _____. "Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung". *Historische Zeitschrift* 265 (1997): 639-82
- SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução. Belo Horizonte: Del Rey, 2006
- _____. *Le categorie del "politico"*. Tradução. Bolonha: Il Mulino, 1972
- SCHOECK, R. J. "The Geography of Erasmus". In AKKERMAN, F., VANDERJAGT, A. J. e VAN DER LAAN, A. H. (org.), *Northern Humanism in European Context, 1469-1625*. Leiden: Brill, 1999, pp. 198-205
- _____. "Erasmus as Latin Secretary to the Bishop of Cambrai: Erasmus Introduction to the Burgundian Court". In WEILAND, J. Sperna e FRIJHOFF, W. Th. M. (ed.), *Erasmus of Rotterdam, the man and the scholar: Proceedings of the symposium held at the Erasmus University, Rotterdam, 9-11 November 1986*. Leiden: E. J. Brill, 1988, pp. 7-14
- SCHÜLER, Arnaldo. *Dicionário Enciclopédico de Teologia*. Canoas: Concórdia/Ulbra, 2002
- SCHUMM, Petra (ed.). *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*. Frankfurt/Madrid: Vervuert Verlag/Iberoamericana, 1998
- SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1988
- _____. *Cada um na sua lei: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Tradução. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/Edusc, 2009
- SEIDEL MENCHI, Silvana. *Érasme hérétique. Réforme et Inquisition dans l'Italie du XVIe siècle*. Tradução. Paris: Gallimard/Seuil, 1996
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 (4ª. reimpressão, 2003)
- _____. "Hermeneutics and the Role of History". *New Literary History* 7 (1975): 209-32
- _____. "Significado y comprensión en la historia de las ideas". In _____. *Lenguaje, política e historia*. Tradução. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2007, pp. 109-64

- _____. "The State". In Ball, T., Farr, J. e Hanson, R. L., *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 90-131
- SNYDER, Jon R. *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2009
- SOERGEL, Philip M. *Wondrous in His Saints: Counter-Reformation Propaganda in Bavaria*. Berkeley: University of California Press, 1993
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 9ª. reimpressão, 2005 (edição original, 1986)
- _____. *Inferno Atlântico: Demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1ª. reimpressão, 2001 (edição original, 1993)
- _____. *O Sol e a Sombra: Política e Administração na América Portuguesa do Século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006
- _____, FURTADO, Júnia Ferreira e BICALHO, Maria Fernanda (org.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009
- _____. *Cláudio Manuel da Costa: O letrado dividido*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010
- STOKES, Francis Griffin (ed.). *On the Eve of the Reformation: "Letters of Obscure Men"*. London: Chatto and Windus, 1909; reimp. New York: Harper Torchbooks, 1964
- STOLLEIS, Michael. "Konfessionalisierung oder Säkularisierung bei der Entstehung des frühmodernen Staates?" *Jus Commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte* 20 (1993): 1-24
- STOLS, Eddy. "Um dos primeiros documentos sobre o Engenho dos Schetz em São Vicente". *Revista de História* 76 (1968): 407-19
- STUPPERICH, Robert. *Melanchthon*. Philadelphia: Fortress Press, 1965
- SUBRAHMANYAM, Sanjay e THOMAZ, Luís Filipe F. R. "Evolution of empire: The Portuguese in the Indian Ocean during the sixteenth century". In TRACY, James D. (ed.). *The Political Economy of Merchant Empires*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991, pp. 298-331
- THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia: Crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1991 (edição original, 1971)
- _____. (ed.). *Renaissance Thinkers*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1993
- TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. Tradução. São Paulo: ASTE, 2ª. edição, 2000

- _____. *Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX*. Tradução. São Paulo: ASTE, 3ª. edição, 2004
- TIN, Emerson. “Introdução”. In _____. (org.). *A arte de escrever cartas*. Campinas: Editora Unicamp, 2005, pp. 17-79
- TOGNESS, Michel. *Philip Melanchthon, Reformer Without Honor*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1969
- TOLEDO, César de Alencar Arnaut de. “Razão de estudos e razão política. Um estudo sobre a *Ratio Studiorum*”. *Acta Scientiarum*, 22, 1 (2000): 181-7
- _____. “Pedagogia e Política nos *Tratados de Nobreza Civil e Cristã* de Jerônimo Osório da Fonseca”. *Acta Scientiarum* 28, 1 (2006): 73-9
- TÖNNIES, Ferdinand. *Community and Society*. Tradução. Mineola: Dover Publications, 2002
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. “Deus e as religiões: ‘inreligiosa’, universalismo assimétrico e teocentrismo jesuânico”. In _____. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: Por uma nova imagem de Deus*. Tradução. São Paulo: Paulinas, 2001, pp. 315-55
- TOUSSAERT, J. *Le Sentiments Religieux en Flandre à la fin du Moyen-Age*. Paris: Plon, 1963
- TRACY, James D. *The Politics of Erasmus: A Pacifist Intellectual and His Political Milieu*. Toronto: University of Toronto Press, 1978
- _____. “Heresy Law and Centralization under Mary of Hungary”. *Archiv für Reformationsgeschichte* 73 (1982): 284-308
- _____. (org.), *Luther and the Modern State in Germany*. Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1986
- _____. *Holland under Habsburg Rule, 1506-1566. The Formation of a Body Politic*. Berkeley: University of California Press, 1990
- _____. (ed.). *The Political Economy of Merchant Empires*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991
- _____. *Erasmus of the Low Countries*. Berkeley: University of California Press, 1996
- TREVOR-ROPER, H. R. *Religião, Reforma e Transformação Social*. Tradução. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1981
- _____. “Religião, Reforma e Transformação Social”. In _____. *Religião, Reforma e Transformação Social*. Tradução. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1981, pp. 13-42

- _____. “A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII.” In _____. *Religião, Reforma e Transformação Social*. Tradução. Lisboa: Presença/Martins Fontes, 1981, pp. 73-146
- TURCHETTI, Mario. “Une question mal posée: Erasme et la tolérance. L’idée de *sygkatabasis*”. *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, 53, 2 (1991): 379-95
- VAINFAS, Ronaldo. “‘Deixai a lei de Moisés!’ Notas sobre o ‘Espelho de cristãos-novos’ (1541), de Frei Francisco Machado”. In GORENSTEIN, Lina, e CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (orgs.). *Ensaio sobre a Intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2ª. edição, 2005, pp. 243-65
- VALDES, Mario J. (ed.). *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Toronto: University of Toronto Press, 1991
- VANHOOZER, Kevin. *Há um significado neste texto? – Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos*. Tradução. São Paulo: Vida Acadêmica, 2005
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média ocidental (Séculos VIII-XIII)*. Tradução. Lisboa: Editorial Estampa, 1995
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. “Mística e política: A experiência mística na tradição ocidental”. In BINGEMER, Maria Clara Lucchetti e BARTHOLO Jr., Roberto dos Santos (org.). *Mística e política*. São Paulo: Loyola, 1994, pp. 9-82
- VIEIRA, Ana Thereza Basilio. *O De Gloria, livro I, de Jerônimo Osório*. Tese de Doutorado em Letras Clássicas. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999
- VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva: Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos*. Tradução. Santo André: Academia Cristã, 2005
- VILLARI, Rosario. *O homem barroco*. Lisboa: Presença, 1995
- VV.AA. *Damião de Góis, humaniste européen*. Paris: Jean Touzot Librairie, 1982
- YATES, Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964
- _____. “El misterio de Jean Bodin”. In _____. *Ensaio reunidos, III. Ideas e ideais del Renacimiento en el Norte de Europa*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 210-23
- WALKER-OAKES, Vanessa. “Representing the Perfect Prince: Pontormo’s Alessandro de Medici”. *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies* 32, 1 (2001): 127-46
- WALLERSTEIN, Immanuel. *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Tradução. México: Siglo Veintiuno, 1979 (vol. I)

- WARBURG, A. "Heidnische-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten". In _____. *Die Erneuerung der Heidnischen Antike: Kulturwissenschaftlichen Beiträge zur Geschichte der Europäischen Renaissance*. Leipzig/Berlin: B. G. Teubner, 1932, pp. 487-558
- WEHLER, Hans-Ulrich. "Teorias em História". Tradução. *Revista da SBPH* 2 (1984/1985): 101-9
- WEILAND, J. Sperna e FRIJHOFF, W. Th. M. (ed.), *Erasmus of Rotterdam, the man and the scholar: Proceedings of the symposium held at the Erasmus University, Rotterdam, 9-11 November 1986*. Leiden: E. J. Brill, 1988
- WENGERT, Timothy J. *Human Freedom, Christian Righteousness: Philip Melancthon's Exegetical Dispute with Erasmus of Rotterdam*. New York: Oxford University Press, 1998
- WILLIAMS, George H. *La Reforma Radical*. Tradução. México. Fondo de Cultura Económica, 1983
- WORDEN, Blair. "Constancy". *London Review of Books* 5, 1 (1983): 13-4
- WU, Roberto. "A experiência como recuperação do sentido da tradição em Benjamin e Gadamer". *Anos* 90 19/20 (2004): 169-98
- WHITTON, David. *Molière, Dom Juan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995
- ZAGORIN, Perez. *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990
- ZERNER, Monique (org.). *Inventar a Heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Tradução. Campinas: Editora da Unicamp, 2009