

Retratos de Erasmo: sobre os enraizamentos sociais do humanismo erasmiano

Rui Luis Rodrigues¹

Resumo: Este artigo procura, a partir de uma análise de algumas das representações pictóricas dedicadas a Erasmo de Rotterdam, investigar os principais fatores que dão conta da fortuna e do alcance do humanismo erasmiano. Dedicar-se atenção, em especial, à habilidade com que Erasmo construiu e operou redes de relacionamento que incluíam não apenas a “república das letras” (*respublica litterarum*), mas também os centros decisórios do poder e os meandros do nascente mercado editorial, numa dinâmica que deu ao humanismo erasmiano condições, ao mesmo tempo, de se resguardar de críticos numa época especialmente delicada e de servir de abrigo para “heterodoxos” de vários matizes.

Palavras-chave: Erasmo de Rotterdam. Humanismo erasmiano. Redes de relacionamento. Países Baixos. Império. Ortodoxia. Heterodoxia.

Abstract: This article aims, from an analysis of some of the pictorial representations dedicated to Erasmus of Rotterdam, to investigate the main factors that account the fortune and scope of Erasmian humanism. Attention is dedicated in particular to the skill with which Erasmus built and operated relationship networks that included not only the “republic of letters” (*respublica litterarum*), but also the decision-making centers of power and the intricacies of nascent publishing market, in a dynamic that gave to Erasmian humanism conditions to protect itself from critics in a particularly dangerous time and, simultaneously, provided shelter for “unorthodox” people of various sorts.

Keywords: Erasmus of Rotterdam. Erasmian humanism. Relationship networks. Low Countries. Empire. Orthodoxy. Heterodoxy.

¹ Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo e professor de História Moderna no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

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 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”.² 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.”³

Nos retratos, um discurso eloquente

O juízo de especialistas como McConica e Bataillon não reflete a obsessão de uma (antiga) historiografia fascinada por “personalidades”. Prevenidos como estamos contra a história centrada em indivíduos, sobretudo após a “destruição do sujeito” intentada pela onda estruturalista, talvez tenhamos dificuldades 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 competente na escrita (**figura 1**). 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 (**figura 2**). Na gra-

² McCONICA, James. ERASMUS. In: THOMAS, Keith (ed.). *Renaissance thinkers*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1993, pp. 5-112, aqui p. 108.

³ BATAILLON, Marcel. Actualidad de Erasmo. In: _____, *Erasmus y el erasmismo*. Tradução. Barcelona: Editorial Crítica, 2. ed., 1983, pp. 15-30, aqui p. 21.

vura do humanista “ad uiuam effigiem deliniata” que Albrecht Dürer produziu em 1526 a fisionomia grave, certamente motivada pela dificuldade dos novos tempos, também está presente (**figura 3**). 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.⁴

A própria produção dessas imagens não deixou de apresentar um distintivo viés retórico, o que, de resto, caía muito bem a um humanista. Erasmo foi, por afinidade, gostos e formação, um homem que caminhava com os olhos postos no passado. A maneira pela qual Erasmo lia o presente à luz do passado era, inequivocamente, aquela de um erudito, de quem interpretava o mundo a partir do livro. 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 guarda muitas semelhanças com os retratos feitos de nosso humanista.⁵

⁴ Ver MARTINS, José V. de Pina (coord.). *A utopia I de Thomas More e o humanismo utópico, 1485-1998*: catálogo de uma síntese bibliográfica. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1998, pp. 147-50 (Seis retratos de Erasmo).

⁵ 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 Erasmo derivou muito de Agostinho, em especial no que tange ao emprego da retórica na catequese. A respeito da iconografia de

A iconografia do santo tradutor da Bíblia se desenvolveu, como é sabido, em torno de dois eixos: a representação de Jerônimo enquanto anacoreta (sentado diretamente no chão, o manto deixando entrever a carne emaciada pelos longos jejuns, a presença de animais e, algo discretamente, dos instrumentos de escrita) e sua representação como erudito, instalado no gabinete de estudos.⁶ Erasmo não era atraído pela solidão do eremitério, assim como dava pouquíssima importância aos jejuns; mas é difícil resistir à conclusão de que a imagem do monge-erudito inspirou-o, tornando-se talvez a matriz das representações que permitiu lhe fossem feitas ainda em vida.⁷ Representações que não apenas se encaixavam numa longa tradição retórica, mas que portavam elas mesmas um discurso contundente, uma mensagem dirigida pelo humanista aos seus muitos inimigos e detratores: assim como Jerônimo lutara por escoimar a tradução da Bíblia de erros

Jerônimo, ver as belas reproduções em ARNS, Paulo Evaristo. *A técnica do livro segundo São Jerônimo*. Tradução. São Paulo: Cosac Naify, 2. ed., 2007.

⁶ Para o primeiro grupo ver, enquanto reproduções paradigmáticas, o *São Jerônimo* de Leonardo da Vinci (c. 1480, óleo sobre tela, Pinacoteca Vaticana), o *São Jerônimo* de Caravaggio (c. 1608, óleo sobre tela, catedral de La Valleta, Malta) e o *São Jerônimo com o anjo*, de Jusepe de Ribera (1616, óleo sobre tela, igreja colegiada de Santa Maria, Osuna, Espanha).

⁷ Desse segundo grupo de representações de Jerônimo são emblemáticas as de Jan van Eyck (c. 1435, óleo sobre pergaminho, Detroit Institut of Arts [**Figura 4**]), de Antonello da Messina (c. 1475, óleo sobre madeira, National Gallery, Londres [**Figura 5**]) e de Albrecht Dürer (1514, gravura em metal, National Gallery of Art, Washington [**Figura 6**]), todas intituladas *São Jerônimo em seu gabinete*.

e inadequações, recebendo como paga a incompreensão em seu próprio tempo, também o humanista era um servo da verdade, alguém cujo dom realizava-se pela erudição e tinha como objetivo o serviço comum das letras e da fé cristã.

Retratos verbais

O reconhecimento da importância individual de Erasmo, matriz dessa profusão de representações, pode ser ilustrado pelo testemunho de Theodor Beza em sua obra *Icones, id est verae imagines virorum doctrina simul et pietate illustrium* (1580).⁸ 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 pro-

cedências 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.⁹

⁸ 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 eorum vitae & operae descriptionibus, quibus adiectae sunt nonnullae picturae quas emblemata vocant*. Geneva: Apud Ioannem Laonium, 1580. O livro inclui 37 xilografuras 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 que se pretendiam fisionomicamente fiéis.

⁹ “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

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 a 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 vêes parcialmente retratado.

Por que não totalmente? Cesse de se maravilhar, leitor:

O mundo inteiro não pode capturar o homem todo.¹⁰

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 Religio, 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 môde lui sont autant redeuables qu'à autre quelconque d'alors, ie suis content de lui dōner place en cest endroit, & la louange qui s'ensuit”. Cito a partir da tradução francesa: BEZA, *Les Vrais Povtrraits des hommes illustres en pieté et doctrine, du 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, quarante quatre 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 [Figura 7], baseia-se no retrato pintado por Holbein em 1530.

¹⁰ “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

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 pôde relativizá-lo, pôde emitir sobre ele um meio elogio e lhe compor um retrato parcial, mas não foi capaz de 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 advogavam a revitalização da teologia numa época de predomínio da racionalidade e de

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 povtrraits*, p. 25.

avanço científico).¹¹ 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.¹²

¹¹ 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: a religião de Rabelais*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 267-88 (especialmente pp. 267-8 para a compreensão do século XIX acerca de Erasmo).

¹² 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. 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, superaram de longe essa intenção original, passando a discutir, no estilo simples, porém refinado que caracterizou a prosa erasmiana

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 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 cren-te 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”),¹³ Febvre ainda insiste num “racionalismo” erasmiano que poderia ser contraposto ao “irracionalismo” de Lutero; ênfases erasmianas como a valoração positiva

da maturidade, temas caros a esse humanismo, como a necessidade de concórdia na fé cristã e a legitimidade do uso, pelos cristãos, da tradição clássica. Por conta da escrita marcada pela beleza, ora tocante, ora bem-humorada, alguns colóquios estão entre as páginas mais memoráveis de Erasmo. 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.

¹³ REAUDET, Augustin, *Études érasmiennes (1521-1529)*. Paris: E. Droz, 1939, p. 122 (ver a propósito todo o capítulo IV, Le modernisme érasmien, pp. 122-89).

da natureza humana e a necessidade de ler alegoricamente vários 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”.¹⁴ 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 modernistas¹⁵. À semelhança de Loisy, Erasmo teria

¹⁴ FEBVRE, L. *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.

¹⁵ 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 no 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 GIBELINI, Rosino. *A Teologia do século XX*. Tradução. São Paulo: Loyola, 2. ed., 2002, pp. 154-60.

feito em seu tempo um trabalho de re-adequação, procurando, entre a defesa da ortodoxia e a afirmação herética, reajustar as crenças tradicionais às necessidades da época.¹⁶

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.¹⁷ É inegável que eventuais semelhanças entre o contexto vivido por Erasmo e aquele experimentado pelos teólogos modernistas poderiam ser apontadas (sobretudo a preocupação com a necessidade de renovar os estudos bíblicos e a metodologia teológica);¹⁸ 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

¹⁶ FEBVRE, L. *Crises et figures religieuses*, pp. 369-73.

¹⁷ 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), 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). 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.

¹⁸ LECLERC, Joseph. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. Paris: Albin Michel, 1994 (1^{ère} édition, 1955), pp. 146-7.

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 Chomarar, 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.¹⁹

Os enraizamentos sociais do humanismo erasmiano

O fenômeno erasmiano se explica, em parte, pela singular habilidade com

que o talento de Erasmo deu forma a uma síntese poderosa entre a herança literária da Antiguidade e a piedade cristã. É impossível, por conseguinte, 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. Mas obviamente uma análise histórica não ousaria se limitar a esses aspectos, até pelo simples fato de que eles não operaram 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.

O *Enchiridion Militis Christiani* ou “Manual do soldado cristão”, 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”.²⁰ Não se pode duvidar de que

¹⁹ CHOMARAT, Jacques. *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, p. 14; GODIN, André. *Érasme, Lecteur d'Origène*; 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.

²⁰ “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^{oii}. A edição

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).²¹ Todavia, seu maior impacto é creditado à nova edição preparada por Froben e que veio à luz em Basileia em 1518; impacto esse em grande medida atribuído não apenas ao conteúdo do livro, mas também à carta-prefácio, destinada a Paul Volz,²² que Erasmo acrescentou a 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).²³

Sua forma – um guia para instru-

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 30/4/2015). Para uma recente tradução espanhola, ver ERASMO, *Enquiridion, Manual del caballero cristiano*. Tradução de Pedro Rodriguez Santidrian. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

²¹ As informações são de André GODIN. Cf. suas notas à carta de Erasmo a Paul Volz, em LAFFONT: 621 (especialmente nota 4).

²² “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.

²³ Os dados são fornecidos por James McCONICA, “Erasmus”, pp. 56-7. Para a fortuna do *Enchiridion* na Espanha, ver Marcel BATAILLON, *Erasmus y España*, pp. 190-225.

ção 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.²⁴ 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”.²⁵ A respeito dessa figura as indicações de Erasmo são contraditórias: na carta a Botzheim 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”.²⁶ 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”,²⁷ o qual era celibatário e vivia na corte. Não é impos-

²⁴ Ver em LAFFONT: 560, introdução de André GODIN à tradução de fragmentos do *Enchiridion*.

²⁵ ERASMO, *Enchiridion*, p. C²: “ut tibi compendiarium quandam uiuendi rationem praescriberem, qua instructus posses ad mentem Christo dignam peruenire”.

²⁶ ALLEN EE: I, 19-20 (“Catálogo Botzheim”). Cito a partir de GODIN, *Érasme, Lecteur d'Origène*, p. 30.

²⁷ ERASMO, *Enchiridion*, p. A²: “quem olim uni mihi & amiculo cuidam prorsus *analphabeta* scripseram”. O termo grifado aparece em grego no original; o sentido, estabelecido pelo contexto, é o de alguém ignorante dos assuntos religiosos.

sível 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).²⁸

A primeira edição do *Enchiridion* passou quase despercebida. Ao contrário, a edição de 1518, acompanhada pela carta-prefácio endereçada a Paul Volz, teve enorme repercussão. 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*²⁹ e o monumental *Nouum*

Instrumentum, sua edição crítica, com comentários e tradução, do Novo Testamento; 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, soberano dos Países Baixos desde 1515, rei da Espanha desde 1516 e futuro imperador (1519), Erasmo já recebera convites de residência do rei da França, dos ingleses, do cardeal espanhol Cisneros, arcebispo de Toledo e Inquisidor geral; o editor Froben oferecia a ele uma pensão anual de cem florins, caso decidisse radicar-se em Basileia.³⁰ 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”.³¹

Certamente colaborou, e muito, para a divulgação da nova edição do *Enchiridion* a própria carta-prefácio:

a fama de Erasmo. Ver BATAILLON, *Erasmo y España*, p. 73.

²⁸ BATAILLON, *Erasmo y España*, p. 77.

³¹ “Nomen Erasmi nunquam peribit”. *Allen EE*, II: *Ep* 423. Tomo a citação de MARGOLIN, Jean-Claude. “La Fortune d’Erasmus: L’Exemple Anglais”. In: GIARD, Luce e VAUCELLES, Louis de (org.). *Les jésuites à l’âge baroque*. Grenoble: Jérôme Millon, 1996, p. 83.

²⁸ 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”.

²⁹ Em especial a edição de 1508, aumentada, dos *Adagiorum Chiliades* (“Miriades de Adágios”, publicados em Veneza por Aldo Manucio) parece ter sido fundamental para impulsionar

longa³² 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 advindo de Lutero 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 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

³² 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 (LAFFONT: 621-41).

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.³³

A esse aspecto devemos ajuntar o que chamaríamos hoje de “habilidade interpessoal” de Erasmo. Inegavelmente ele soube construir amizades, catalisar simpatias e conquistar apoios, numa sociedade onde as relações de favor eram determinantes. Nesse sentido, o costume de dedicar obras a figuras importantes não 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 ao papa Leão X. A tempestade de críticas que Erasmo teve de suportar por conta de sua edição do Novo Testa-

³³ 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.

mento – 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.³⁴

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 1514.³⁵ Por ocasião da assembleia de teólogos reunida em Valladolid (1527) para discutir a ortodoxia das obras de Erasmo,

comprovou-se a importância dessa rede constituída por amigos, discípulos 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, 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.³⁶

No contexto dessa sociedade que girava em torno do dom,³⁷ 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, retroalimen-

³⁴ BATAILLON, “Hacia una definición del erasmismo”. In _____. *Erasmus y el erasmismo*. Tradução. Barcelona: Editorial Crítica, 2ª. edição, 1983, pp. 141-61, aqui p. 145; sobre as reações ao *Nouum Instrumentum* e especialmente sobre as críticas de Lee, Zúñiga e Noël Beda, ver BATAILLON, *Erasmus y España*, pp. 91-9; RUMMEL, Erika. *Erasmus’ “Annotations” on the New Testament*, p. x.

³⁵ KENNEY, Daniel. “More’s Letter do Dorp: Remapping the *Trivium*”. *Renaissance Quarterly* 34, 2 (1981): 179-210. Sobre a polémica entre Erasmo e Dorp, ver também BATAILLON, *Erasmus y España*, pp. 74-5.

³⁶ 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, James D. *Erasmus of the Low Countries*. Berkeley: University of California Press, 1996, pp. 121-6, 132-3 (com amplas referências ao epistolário erasmiano), 145 e 258-9 nota 37.

³⁷ DAVIS, Natalie Zemon. *The Gift in Sixteenth-Century France*. Madison: University of Wisconsin Press, 2000.

tavam o processo e impulsionavam o nome de seu autor. A atividade febril de Erasmo parece testemunhar sua consciência de que, então assim como hoje, o principal caminho para um autor não ser esquecido era produzir continuamente. É a isso que sugestivamente se refere Bataillon, ao afirmar que a fama obrigava Erasmo a “escrever incessantemente para satisfazer a leitores insaciáveis”.³⁸

Essas redes 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 borguinhã 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.³⁹ Para Filipe,

Erasmo compôs um *Panegírico*, peça retórica destinada a celebrar seu retorno ao Brabante.⁴⁰ 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 contexto, produziu outro texto emblemático, *A educação de um príncipe cristão*,⁴¹ 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.⁴²

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; sua cultura política não pode ser compreendida fora de seus embasamentos neerlandeses.⁴³ É verdade que

Brill, 1988, pp. 7-14.

⁴⁰ 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.

⁴¹ ERASMO, “Institutio principis christiani”. In *CWE* 27: 203-88 (texto latino em *ASD* IV, 1: 136-219).

⁴² BATAILLON, *Erasmus y España*, pp. 77-82. O cargo de conselheiro imperial era, no caso de Erasmo, uma honraria remunerada (por mais incerto que esse estipêndio se mostrasse em alguns momentos) e não uma função administrativa.

⁴³ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 3, 88-103. No entanto, divirjo da tese de Tracy, que entende Erasmo em chave de ruptura com as estruturas políticas e de relações sociais predominantes no contexto neerlandês.

³⁸ BATAILLON, *Erasmus y España*, p. 74.

³⁹ SCHOECK, R. J. “Erasmus as Latin Secretary to the Bishop of Cambrai: Erasmus Introduction to the Burgundian Court”. In WEILAND, J. Sperna e FRJHOF, 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.

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.⁴⁴ Todavia, 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. 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 mageren*, “amigos e estômagos”) não era fundamentalmente desconhecida do restante da Europa, mas ganhou nos Países Baixos contornos mais 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 *rederijkerskamers* 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.⁴⁵ 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”),⁴⁶ 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 Erasmo lançou seu olhar favorável, ele foi, efetivamente, um dos principais fatores de sua fortuna. Note-se, primei-

⁴⁴ 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; 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*, vol. I, pp. 499-533.

⁴⁵ TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, pp. 12-6; WILLIAMS, *La Reforma Radical*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 49.

⁴⁶ BATAILLON, *Erasmus y España*, p. 252.

ramente, que Erasmo foi em geral bem recebido nas câmaras, corredores e antessalas 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,⁴⁷ à qual nos referimos brevemente acima.

A rede de relações posta à prova: a assembleia de Valladolid (1527)

Essa assembleia fora resultado de uma agitação anti-erasmiana 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 que pudessem incriminar seu autor; 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

⁴⁷ 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).

planos relativamente a esse texto mudariam, no entanto, após o saque de Roma pelas tropas do imperador, em maio de 1527 e em meio ao evidente embaraço provocado pelo comportamento das tropas de Carlos V na cidade. Num 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 erudito e 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 interrompida 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;⁴⁸ 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

⁴⁸ BATAILLON, *Erasmo y España*, pp. 263-5.

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 inúmeras repetições dos mesmos textos; não 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. Ao fim e ao cabo, nem os monges conseguiriam uma condenação em regra de Erasmo, como pretendiam, nem os erasmianos obteriam a chance 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, que não conseguiram comprovar qualquer culpa no 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 acabara posta em circulação à revelia de Erasmo, por causa da confusão que se seguira, na oficina de Froben, à morte súbita do editor) não trouxe resultados negativos. A vitória parcial, discreta, dos erasmianos em Valladolid acabou sendo capitalizada integralmente a favor do humanista: na Espanha proibiram-se os libelos anti-erasmianos, 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 conduzira 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:⁴⁹ 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 república cristã (“por teres realizado, sozinho, o que por imperadores, pontífices, príncipes, universidades e por tantos e tão assina-

⁴⁹ Publicada, em tradução, por BATAILLON, *Erasmus y España*, pp. 277-8.

lados 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 hispânico, 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.⁵⁰

Imprensa, comércio e *uita actiua*

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.⁵¹ Esse empreendimento de grande erudição, confiado a especialistas nos idiomas sacros (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.⁵² No entanto, em termos de edição crítica do texto tratou-se, segundo o juízo posterior de especialistas, de obra superior à erasmiana, na medida em que se baseou em manuscritos mais numerosos e variados. 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

⁵⁰ BATAILLON, *Erasmo y España*, p. 278.

⁵¹ 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.

⁵² Para o Antigo Testamento, a Poliglota trazia o texto hebraico/caldaico, a tradução grega conhecida como Septuaginta e a Vulgata em colunas paralelas.

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; 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.⁵³

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, 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”,⁵⁴ 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

⁵³ 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.

⁵⁴ 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.

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 originalidade⁵⁵ 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.

O mercado, efetivamente, inseria um novo ritmo nas atividades típicas do letrado, em especial um letrado como Erasmo, que não estava vinculado diretamente a uma cátedra universitária ou a apenas um mecenas. Era através desses escritos, avidamente procurados pelos leitores, que Erasmo exercia sua atuação de natureza mais diretamente *cívica*, ou seja, política. Aqui é preciso que evitemos os enganos que certas compreensões apressadas podem provocar. 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, todavia, é enganosa. Há de fato, 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”.⁵⁶ Todavia, se no discurso temos o primado da contemplação sobre a atividade, a prática indicava rumo diverso: “as condições efetivas da existência da cultura letrada a submetiam a serviço do reino ativo da política e do negócio”.⁵⁷ Como Amaral demonstra cristalina-mente para o caso de Sá de Miranda, mesmo o apartar-se do centro decisório da política não significou para ele a reti-

⁵⁵ 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.

⁵⁶ 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. Para as noções de *uita actiua* ciceroniana, privilegiada pelo humanismo cívico do século XV, e de *uita contemplativa* que Petrarca, em meados do século XIV, teria considerado superior, 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, 1966 (1. ed., 1955).

⁵⁷ 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 *uita contemplativa* e *uita actiua*” (*ibidem*).

rada da vida pública, da qual continuou participando pela atividade letrada: “O poeta se manteve estoico 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”.⁵⁸

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.⁵⁹ 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 influiu diretamente sobre seu momento histórico, tomando parte nas questões mais urgentes de seu século, como estimulou outros ao mesmo tipo de envolvimento.

Erasmo protegido, Erasmo protetor

⁵⁸ AMARAL, *Desavenças*, p. 273.

⁵⁹ JARDINE, Lisa, *Erasmus: man of letters. The construction of charisma in print*. Princeton: Princeton University Press, 1993, p. 5.

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 *Diatribes de libero arbitrio* e os dois *Hyperaspistes*.⁶⁰ Williams ainda tem razão ao afirmar, 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 solifidismo, tomavam rumos diferentes”.⁶¹ 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 “iluminadas”, não tinham desejo ou condições de assumir abertamente essas preferências.⁶² Isto parece claro no

⁶⁰ A *Diatribes siue Collatio de libero arbitrio* (“Diatribes 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 de Erasmo (vinda à luz em 1526) à violenta réplica de Lutero publicada no mesmo ano (o *De seruo arbitrio*, “Sobre a vontade escrava”).

⁶¹ WILLIAMS, *La Reforma Radical*, p. 27.

⁶² Por “iluminados” (*alumbrados*) 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

caso dos “iluminados” ou “alumbrados” espanhóis, e com um acréscimo significativo: como Bataillon demonstrou, boa parte desses “alumbrados” era composta de cristãos-novos⁶³. Para Bataillon, desarraigados do judaísmo esses conversos teriam se constituído em “um elemento mal assimilado, um fermento de inquietude religiosa”⁶⁴ 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”.⁶⁵ Isso explicaria a predileção pelos “alumbrados”, cujo movimento tinha como característico, em geral, essa concentração maior na dimensão interior da religião. Não é impossível que, lido principalmente em chave anticerimonial, o humanismo erasmiano tenha se prestado bem à re-

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 posteriores). Bataillon considera os “alumbrados” 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.

⁶³ BATAILLON, *Erasmus y España*, pp. 179-82.

⁶⁴ BATAILLON, *Erasmus y España*, p. 181.

⁶⁵ BATAILLON, *Erasmus y España*, p. 61.

ligiosidade desses conversos do judaísmo, desejosos talvez de um afastamento daquilo que, eventualmente, podia ser entendido como legalismo de sua religião ancestral.⁶⁶

⁶⁶ 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. A atenção para o detalhe, neste campo, nos permite ver que não apenas houve conversos que abraçaram o catolicismo (e, num processo de afastamento das raízes judaicas, podem ter, como sugere Bataillon, se aproximado de correntes místicas como os *alumbrados* e eventualmente do humanismo erasmiano), mas também os que mantiveram suas práticas judaicas debaixo do verniz católico (os criptojudeus) e 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”); KRIEGL, 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 (org.), *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 (org.), *Ibéria-Judaica: Roteiros da Memória*, pp. 163-78, especialmente p. 165 (para os esforços da Inquisição de Castela contra os criptojudeus

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 “iluminados”, 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.⁶⁷ Para a eficácia dessa máscara, vale recordar que, apesar das oposições a Erasmo por 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 luterar-

entre 1483 e 1520) e *passim* para uma análise das motivações sociais que teriam determinado a recorrência das perseguições aos criptojudeus.

⁶⁷ Bataillon trata da fortuna do *Enchiridion* em espanhol no mesmo capítulo em que aborda os “alumbrados”. Ver *Erasmo y España*, pp. 190-225.

nismo, ou “iluminismo”.⁶⁸

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 os “alumbrados”, mas igualmente nas camadas burguesas que, para Bataillon, favoreceram mais do que qualquer outra a “revolução religiosa”.⁶⁹ 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

⁶⁸ BATAILLON, “Hacia una definición del erasmismo”, pp. 152-4.

⁶⁹ 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. 13-42, aqui especialmente pp. 29-42. Apesar das deficiências na sua compreensão do erasmismo, esse autor percebeu bem como a sociedade mercantil dos Países Baixos recebeu favoravelmente todas essas ênfases religiosas.

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.⁷⁰ Denunciado por causa das suspeitas levantadas por suas atitudes e por sua conversa religiosa, a ingenuidade de suas ideias e de seu comportamento levaram-no à prisão e à morte, 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, 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.⁷¹

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, fize-

ram suas próprias 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.⁷² 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)

⁷⁰ SCHWARTZ, *Cada um na sua lei*, pp. 255-7.

⁷¹ TREVOR-ROPER, *Religião, reforma e transformação social*, p. 30.

⁷² BATAILLON, *Hacia una definición del erasmismo*, p. 145. Sobre a fortuna de Erasmo na Polónia, 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 Polónia, 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.

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.⁷³ 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 transformações sensíveis que se delineariam no horizonte, esconderijo mais ou menos seguro para diferentes heterodoxias, se devia também a um relativo grau de indefinição que predominava, nesse momento, na própria ortodoxia.⁷⁴ 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 teve início justamente quando essa situação de indefinição dogmática começou 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 acabou sendo sua rejeição e condenação quando, com essa mudança de ambiente, os limites bem demarcados da ortodoxia começaram a fazer valer seus direitos. Enquanto num primeiro momento era possível “erasmizar” de forma a ocultar outros ideários e motivações, depois essas outras convicções, perigosas e proscritas, terminaram por colaborar para a condenação do humanismo erasmiano.

Os retratos de Erasmo não escondem nada; ao contrário, são portadores eloquentes de um discurso bastante definido. Entre a glória de ser saudado pelo Imperador e o opróbrio de ser incluído, como *auctor damnatus primae classis*, no Índice de Livros Proibidos de 1559,⁷⁵ Erasmo não construiu apenas a mais impressionante das trajetórias de letrado de sua época; ele articulou uma atuação retórico-literária, religiosa e cívica que, algumas vezes a contragosto, deu testemunho das profundas transformações que ocorriam em seu tempo. Foi colocando-se na posição de letrado, e defendendo suas prerrogativas como tal pelo recurso constante a tópicos clássicos e da tradição cristã, que ele procurou desempenhar seu papel num mundo que, cada vez mais, deixava de ser aquele mundo que ele conhecera e amara.

⁷³ TREVOR-ROPER, *Religião, reforma e transformação social*, p. 30; PROSPERI, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Einaudi, 2001, p. 10.

⁷⁴ BATAILLON, *Hacia una definición del erasmismo*, pp. 154-5.

⁷⁵ BATAILLON, *Erasmo y España*, p. xvii.

Bibliografia

Lista de abreviações

Allen EEP. S. ALLEN (ed.), *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami denuo recongnitum et auctum per P. S. Allen*. Oxford: Oxford University Press, 12 vols., 1906-1965

ASD *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*. Amsterdam/Oxford: North Holland Publishing Company, 1969 – , vários volumes

CWE *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 1975 – (vários volumes).

DBSJ *Detroit Baptist Seminary Journal*

LAFFONT BLUM, Claude, GODIN, André, MARGOLIN, Jean-Claude et MÉNAGER, Daniel (ed.). *Érasme: Éloge de la folie, Adages, Colloques, Réflexions sur l'Art, l'Éducation, la Religion, la Guerre, la Philosophie, Correspondance*. Tradução. Paris: Robert Laffont, 1992

LB LECLERC, Jean (ed.) *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognovit Ioannes Clericus*. Leyden: 10 vols., 1703-1706

Fontes impressas

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 Povrtraits des hommes illvstres en piete et doctrine, du 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, quarante quatre Emblemes Chrestiens. Traducts du latin de Theodore de Besze. A Geneve: Par Iean de Laon, 1581.*

_____. *Theodori Bezae Vezelii Poemata*. Lugduni Batavorum: 1757.

ERASMO. *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.

_____. *Panegyricus ad Phillipum*

Austriae ducem. In *CWE* 27: 6-75.

_____. *Institutio principis christiani*. In *CWE* 27: 203-88.

_____. “Epistola ad Paulum Volsium”. In: _____. *Enchiridion militis christiani*. Coloniae: Apud Haeredes Arnoldi Birckmanni, 1563, pp. A² – C¹.

Bibliografia subsidiária

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.

ARNS, Paulo Evaristo. *A técnica do livro segundo são Jerônimo*. Tradução. São Paulo: Cosac Naify, 2. ed., 2007.

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 (1. ed., 1955).

BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 2. ed. corrigida e aumentada, 1966.

_____. *Erasmus y el erasmismo*. Tradução. Barcelona: Editorial Crítica, 2. ed., 1983.

_____. Actualidad de Erasmo. In:

_____. *Erasmus y el erasmismo*. Tradução. Barcelona: Editorial Crítica, 2. ed., 1983, pp. 15-30.

_____. Hacia una definición del erasmismo. In: _____. *Erasmus y el erasmismo*. Tradução. Barcelona: Editorial Crítica, 2. ed., 1983, pp. 141-61.

_____. 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.

CHOMARAT, Jacques. *Grammaire et rhétorique chez Érasme*. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1981, 2 vols.

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 (org.), *Ibéria-Judaica: roteiros da memória*. Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e Cultura/Edusp, 1996, pp. 163-78.

DAVIS, Natalie Zemon. *The gift in sixteenth-century France*. Madison: University of Wisconsin Press, 2000.

DE JONGE, H. J. Novum Testamentum a nobis versum. *Journal of Theological Studies* 35 (1984): 394-413.

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.

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.

GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do século XX*. Tradução. São Paulo: Loyola, 2. ed., 2002.

GODIN, André. *Érasme, lecteur d'Origène*. Genève: Droz, 1982.

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.

HALKIN, Léon-E., L.-E., BIERLAIRE, F. e HOVEN, R. "Introduction: *Colloquia*". In: *ASD I*, 3: 3-23.

HOFFMANN, Manfred. *Rhetoric and Theology: the hermeneutics of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 1994.

JARDINE, Lisa, *Erasmus: man of letters*. The construction of charisma in print. Princeton: Princeton University Press, 1993.

KENNEY, Daniel. More's letter do dorp: remapping the *Trivium*. *Renaissance Quarterly* 34, 2 (1981): 179-210.

KRIEGEL, 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 (org.), *Ibéria-judaica: roteiros da memória*. Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e Cultura/Edusp, 1996, pp. 33-58.

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

LEVY, A. H. T. Introduction. *CWE* 27: ix-xxx.

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.

MARGOLIN, Jean-Claude. La fortune d'Érasme: l'exemple anglais. In: GIARD, Luce e VAUCELLES, Louis de (org.). *Les jésuites à l'âge baroque*. Grenoble:

Jérôme Millon, 1996, pp. 79-88.

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.

McCONICA, James. Erasmus. In: THOMAS, Keith (ed.). *Renaissance thinkers*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1993, pp. 5-112.

MÉNAGER, Daniel. Introduction. In: *LAFONT*: 213-20.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia, 1624-1654*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____ e KUPERMAN, Diane (org.). *Ibéria-judaica*: roteiros da memória. Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e Cultura/Edusp, 1996.

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.

PRODI, Paolo. La crise religieuse du XVI^e siècle: Réforme catholique et Contre-réforme. In: _____. *Christianisme et monde moderne*: cinquante ans de re-

cherches. Tradução. Paris: Gallimard/Seuil, 2006, pp. 23-84.

PROSPERI, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Einaudi, 2001.

RADICE, Betty. Introductory note to *Moriae encomium*. *CWE* 27: 78-82.

RENAUDET, Augustin. *Études érasmiennes (1521-1529)*. Paris: E. Droz, 1939.

RUMMEL, Erika. *Erasmus' annotations on the New Testament: from Philologist to Theologian*. Toronto: University of Toronto Press, 1986.

SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Tradução. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/Edusc, 2009.

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. TRACY, James D. *Erasmus of the Low Countries*. Berkeley: University of California Press, 1996.

TREVOR-ROPER, H. R. *Religião, reforma e transformação social*. Tradução. Lis-

boa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1981.

WILLIAMS, George H. *La reforma radical*. Tradução. México. Fondo de Cultura Económica, 1983.

Imagens



Figura 1: Hans Holbein, o Jovem, *Erasmus escrevendo* (1523), técnica mista sobre papel, Basel Kunstmuseum.



Figura 2: Hans Holbein, o Jovem, *Erasmus* (1530), óleo sobre madeira, Basel Kunstmuseum.



Figura 3: Albrecht Dürer, *Erasmus ad vivam efigiem deliniata* (1526), gravura em metal, <http://collections.vam.ac.uk/item/O154972/portrait-of-desiderius-erasmus-print-durer-albrecht/>.



Figura 4: Jan van Eyck, *São Jerônimo em seu gabinete* (c. 1435), óleo sobre pergaminho, Detroit Institut of Arts.

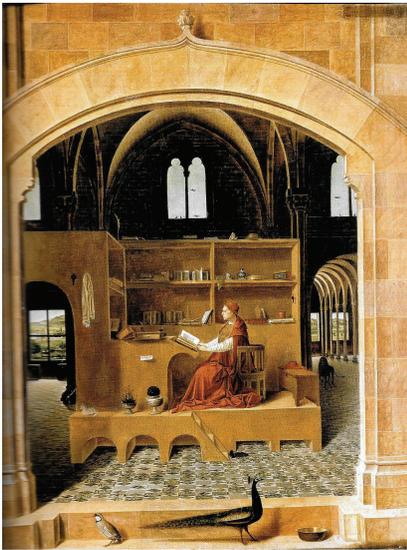


Figura 5: Antonello da Messina, *São Jerônimo em seu gabinete* (c. 1475), óleo sobre madeira, National Gallery, Londres.

**D. ERASME, DE ROTTERDAM
EN HOLLANDE.**



Figura 7: Erasmo de Rotterdam a partir de Hans Holbein, o Jovem. Xilogravura. In Beza, Theodor. *Icones, id est verae imagines...* (1580).

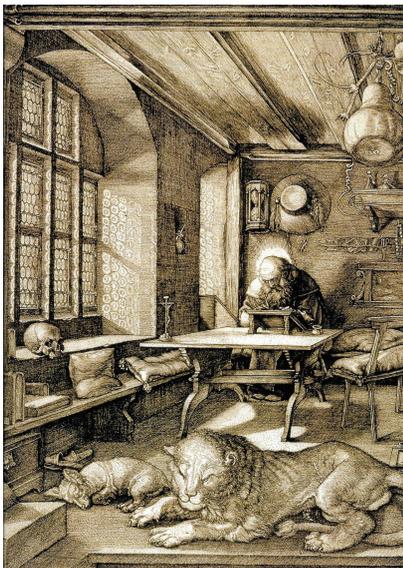


Figura 6: Albrecht Dürer, *São Jerônimo em seu gabinete* (1514), gravura em metal, National Gallery of Art, Washington.