

“*ORBIS MINIMA PARS EST EUROPA*”:
HUMANISMO ERASMIANO,
RESPUBLICA CHRISTIANA E AS RAÍZES
NÃO EUROPEIAS DA EUROPA

“*Orbis minima pars est Europa*”: *Erasmian
humanism, respublica christiana and the
non-European roots of Europe*¹

Rui Luis Rodrigues²

RESUMO

Um conceito hegemônico de Antiguidade produziu um conceito hegemônico de humanismo enquanto apropriação desse passado dito “clássico”. Essa operação conceitual não foi tanto obra do Renascimento quanto de elucubrações europeias posteriores. Um olhar historiográfico atento à especificidade de cada período poderá perceber, na obra dos humanistas europeus dos séculos XV e XVI, matizes importantes em sua maneira de pensar a cultura à qual se sentiam ligados e as relações dessa cultura com outras ao redor do mundo. Este artigo tem como finalidade revisitar alguns textos erasmianos em perspectiva histórica, a fim de compreendermos como Erasmo concebia a Europa e sua relação com o restante do mundo. Para Erasmo a Europa não possuía concretude em si mesma; ela existia apenas enquanto materialização da *respublica christiana*, dessa cristandade cujas fontes formativas estavam situadas fora do território europeu: na Palestina dos evangelhos, na Síria helenizada de Luciano de Samósata, na África de Agostinho e Orígenes.

1 A comunicação que deu origem a este artigo foi preparada para a conferência *The Idea of Europe in Literature, Philosophy and the Arts: History and Current Debate*, que ocorreu no King’s College de Londres a 5 de março de 2020. Infelizmente, razões de saúde me impediram de comparecer a essa Conferência. Agradeço aos organizadores do evento, generosos na aprovação do meu texto e compreensivos quanto aos motivos que inviabilizaram minha participação. Agradeço também ao fundo FAPEX, da Unicamp, que havia se disposto a providenciar as condições materiais para minha participação.

2 Professor de História Moderna - Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: ruiluis@unicamp.br

Revisitar a maneira pela qual o humanismo erasmiano compreendia as raízes não europeias da Europa a partir de um ponto de vista específico, como historiador radicado num espaço não europeu, pode cooperar intensamente para a busca de novos caminhos pelos quais refletir sobre a identidade da Europa diante do jogo múltiplo de identidades que compõe nosso tempo.

Palavras-chave: Humanismo erasmiano; Europa; *respublica christiana*.

ABSTRACT

A hegemonic concept of Antiquity produced a hegemonic concept of humanism as an appropriation of this so-called "classic" past. This conceptual operation was not so much a work of the Renaissance as of later European elucubrations. A historiographical look attentive to the specificity of each period can perceive, in the work of European humanists of the 15th and 16th centuries, important nuances in their way of thinking about the culture to which they felt themselves connected and the relations of this culture to which they felt attached with others around the world. This paper aims to revisit some Erasmian texts in historical perspective, in order to understand how Erasmus conceived Europe and its relationship with the rest of the world. For Erasmus, Europe had no concreteness in itself; it existed only as the materialization of the *respublica christiana*, of that Christendom whose formative sources were located outside European territory: in the Palestine of the Gospels, in Luciano of Samósata's Hellenized Syria, in the Origen and Augustine's Africa. Revisiting the manner in which Erasmian humanism understood the non-European roots of Europe from a specific point of view, as a historian rooted in a non-European space, can cooperate strongly in the search for new ways in which to reflect on Europe's identity in the face of the multiple game of identities that make up our time.

Keywords: Erasmian humanism; Europe; *respublica christiana*.

Pertence à galeria dos mitos de origem da moderna arte ocidental o relato sobre o impacto provocado nos artistas plásticos europeus pelas máscaras africanas, em especial pelo acervo exibido, no início do século XX, pelo Musée d'Éthnographie du Trocadéro (hoje Musée de l'Homme), em Paris. Já em busca de novos caminhos, não poucos artistas plásticos encontraram, nas obras ali expostas, uma espécie de chave para a renovação da pintura ocidental. Opinam ainda os especialistas que, sem esse contato com expressões culturais oriundas do continente africano, não teríamos o cubismo, como ele aparece representado por *Les Demoiselles d'Avignon*,

de Picasso, e nem o expressionismo, que oferece ótimo exemplo dessa apropriação no belo trabalho de Lasar Segall, *Emigrantes III*.³

No relato que fez de sua pessoal “descoberta” da arte africana, Maurice de Vlaminck foi bastante eloquente: “Essas três esculturas realmente me chocaram”, escreveu ele. “Elas mexeram com o âmago do meu ser”.⁴ Podemos compreender a profunda impressão causada por essas obras em Vlaminck. Todos nós somos extremamente sensíveis a imagens, o que concede à cultura visual um papel de especial importância na formação de nossas memórias e sensibilidades. Mais do que os textos que lemos, mais do que as ideias que discutimos, as imagens penetram-nos e se inscrevem naquilo que, não por acaso, chamamos “imaginário”. Não é de se estranhar, portanto, que, para muita gente ao longo da segunda metade do século XX, a menção a Cleópatra tenha trazido à mente, de pronto, a branquíssima Elizabeth Taylor, ou que qualquer referência à personagem bíblica Salomé, uma mulher palestina do primeiro século de nossa era, tenha evocado a fisionomia da ruiva Rita Hayworth (MANKIEWICZ 1963; DIETERLE 1953).

De um lado, o papel representado por obras de diferentes culturas africanas na formação da arte moderna ocidental; de outro, a imposição de um padrão norte-europeu de beleza feminina na construção de personagens pertencentes a um contexto não europeu. Espero que, ao longo da exposição que se segue, seja percebida com facilidade a conexão que esses dois exemplos possuem com meu tema.

Ainda é muito frequente notarmos como se trabalha com um conceito de Europa, bem como com um conceito de Renascimento, que são oriundos de um curioso exercício de retroprojeção histórica: não é a Europa e o Renascimento dos séculos XV e XVI que essas categorias espelham, mas o que se pensava dessas categorias num momento histórico posterior. Para dizer de modo mais claro: há uma ideia de Europa que se constrói a partir

3 PICASSO 1907 (veja a imagem em <https://www.moma.org/collection/works/79766>); SEGALL 1936. Ver GORE 2008, pp. 1, 4-7, para quem “Masks captured the European modernist sensibility”, embora esses artistas não tenham contestado a ideologia que dava sustentação à expansão europeia nos territórios coloniais (p. 5). Para uma reconsideração, com ampla bibliografia, desse mito de origem, que oferece oportuna crítica ao conceito de “primitivismo” ao mesmo tempo em que relativiza a participação do acervo do Musée du Trocadéro nesse contato seminal com a arte africana ao assinalar a importância da conexão fauvista (Picasso e Matisse teriam entrado em contato com as obras de arte adquiridas por Maurice de Vlaminck, notadamente uma máscara da cultura Fang, do Gabão, e três estatuetas do Daomé, no estúdio de André Derain ainda no outono de 1906), ver COHEN 2017, pp. 136-65.

4 *Apud* COHEN 2017, p. 139.

do Setecentos, num contexto bastante específico; essa ideia de Europa, por sua vez, dependia de legitimar-se a partir de uma determinada concepção de Antiguidade, a saber, de uma Grécia-Roma feitas à sua própria imagem. Produziu-se no Setecentos um conceito hegemônico de Antiguidade que, por sua vez, produziu um conceito hegemônico de humanismo enquanto apropriação desse passado dito “clássico”. No vórtice de um processo onde a própria noção de “Europa” se constituía, forjou-se uma imagem do Renascimento que, longe do fenômeno histórico que deveria identificar, foi idealizado como a recuperação, por *essa* Europa setecentista, consciente de si, *daquela* Antiguidade que ela mesma havia criado para se legitimar.

Os efeitos dessa dupla criação de identidade (a identidade da Europa e a identidade do Renascimento) são longevos o suficiente para se atestar a força de tais concepções. Assim, em última análise, quando Jack Goody reage a um Renascimento supostamente eurocêntrico e procura relativizá-lo a partir da busca, noutras localidades e culturas, de *outros* Renascimentos, é a *esse* Renascimento, a *essa* imagem produzida no século XVIII, que ele está reagindo (GOODY 2006; GOODY 2011).

Podemos dizer que, de igual modo, foi nesse movimento de redefinição de sua própria identidade, quando a Europa elaborava uma autocompreensão diversa da que carregara por vários séculos, que teve início o que Kwame Anthony Appiah chamou, com muita propriedade, num artigo de 2016, “*the golden nugget history*”, a “história da pepita de ouro” que, no dizer (crítico) de Appiah, teria sido “cavada do solo pelos gregos, transferida a Roma quando da conquista”, depois “repartida entre a corte flamenga e as cidades de Florença e Veneza durante a Renascença”, com seus fragmentos passando, a seguir, por Avignon, Paris, Amsterdam, Weimar, Edimburgo e Londres até serem, finalmente, “reunidos, como os fragmentos de uma urna grega, pelas Academias da Europa e dos Estados Unidos” (Appiah 2016, p. 5). Em suma, estamos diante, segundo Appiah, da construção da própria ideia de Ocidente como uma direta e legítima continuação da herança grega.

Como eu afirmei há pouco, tanto essa nova consciência de si que a Europa formulou quanto a criação dessa perspectiva sobre a Antiguidade (e, conseqüentemente, sobre o Renascimento) surgiram num contexto muito específico. Não basta dizer que isso ocorreu durante o Setecentos, durante o “Século das Luzes”. É preciso especificar que isso se deu no momento em que, no bojo das complexas relações suscitadas pela formação de uma economia-mundo, a Europa percebeu que a completa efetividade da exploração econômica dos territórios aos quais sua presença se estendera

(fossem os territórios “descobertos” da América, fosse o imenso continente africano subsaariano, fosse o distante Oriente) dependia, substancialmente, de um processo de *diferenciação*, do estabelecimento de uma efetiva distância entre os *europæus* e os *outros*. Como formulou brilhantemente o historiador português Vitorino Magalhães Godinho, esse foi o momento em que a Europa “curvou-se sobre si mesma”, num certo sentido *encolheu-se, apequenou-se*, mas fez isso para poder dominar o restante do mundo (GODINHO 2000; GODINHO 1984; WALLERSTEIN 1990).

– I –

É interessante notar como esse processo de “europeização”, pelo qual uma Europa do século XVIII produziu tanto a imagem de si mesma como as imagens de suas fontes formadoras (a Antiguidade grega e o Renascimento), encontra paralelo no tratamento dado àquela figura que se tornou símbolo desse fértil humanismo dos séculos XV e XVI. Refiro-me àquele que foi, indubitavelmente, o autor coetâneo mais lido e mais impresso do século XVI: Erasmo de Rotterdam (MCCONICA 1993, p. 108; BATAILLON 1983, p. 21). Em geral, a historiografia do século XX consagrou duas leituras acerca de Erasmo. A leitura mais antiga, que poderia ser emblematizada pelo texto clássico de Roland Bainton, *Erasmo da Cristandade*, mas que também está presente na bela biografia que Johan Huizinga dedicou ao humanista, é aquela que o enxerga como “cosmopolita”, como “cidadão do mundo”. Uma perspectiva que, de resto, parece gozar da autoridade de uma afirmação do próprio Erasmo, que teria dito em carta ao humanista Ulrich Zwinglio: “Ser cidadão do mundo é o que desejo, compatriota de todos; ou, melhor ainda, um peregrino”.⁵ Como notaremos em breve, o problema não está naquilo que Erasmo afirmava nessa frase, mas em como ela foi lida posteriormente. Facilmente se entendeu esse *ego mundi civis esse cupio*, “desejo ser cidadão do mundo”, como defesa de uma comunhão pan-europeia de matiz acentuadamente intelectual. Foi com essa perspectiva que o século XVIII acabou falando em *respublica litterarum* ou república das *bonae litterae* ou “belas letras”. As expressões são dos séculos XV e XVI,

5 BAINTON 1988; HUIZINGA 1957. A afirmação erasmiana (“Ego mundi civis esse cupio, communis omnium vel peregrinus magis”) encontra-se na carta a Zwinglio datada de c. 3 de setembro de 1522. Ver ERASMO 1522, pp. 129-30, citação na p. 129.

mas não o sentido “pan-europeu” que o século XVIII (com Voltaire à frente) lhes atribuiu. Como arremate dessa leitura “europeizada” de Erasmo temos a declaração, já no século XX, do escritor Stefan Zweig, para quem Erasmo foi “o primeiro europeu” (BANCE 1992, pp. 1-19). Não é de se espantar que, a partir dessa leitura, um programa de intercâmbio de estudos concentrado na Europa tenha recebido, à guisa de nome, o acróstico *ERASMUS* (European Region Action Scheme for the Mobility of University Students).

A segunda leitura que a historiografia tem feito de Erasmo, mais recentemente, é aquela que procura enxergá-lo como representante e defensor das tradições locais às quais teria estado ligado; vale dizer, às suas raízes batavas. Essa é a tônica do trabalho de James Tracy, *Erasmus of the Low Countries*, onde o autor, sem perder de vista a relação problemática, conflituosa, existente entre Erasmo e seu torrão natal, procura despi-lo das vestes retóricas de seu cosmopolitismo para colocar em relevo essas ligações profundas com a sociedade neerlandesa, de cidades orgulhosas de suas tradições municipais e onde o pertencimento a redes de relações era algo tido como fundamental (TRACY 1996).

De meu ponto de vista, ambas as leituras, tanto a tradicional, defensora de um Erasmo “cosmopolita” (mas que, com isso, entende-o sobretudo como *europeu*), como aquela que procura recuperar suas raízes localistas, pecam por ignorar o contexto mesmo no interior do qual Erasmo se imaginava e que dava sentido à sua afirmação “*ego mundi civis esse cupio*”, “desejo ser cidadão do mundo”.

Para que compreendamos adequadamente, não apenas a autocompreensão que a Europa passou a articular a partir do Setecentos, mas também a leitura que ela fez de Erasmo como emblema dessa autocompreensão, a exposição exige que tenhamos uma noção de como a Europa se pensava anteriormente. Para Heródoto, o mundo consistia em três partes: a Ásia a leste, a Líbia ao sul, e a Europa a englobar o restante. Os trânsitos entre essas regiões no século V a. C. eram mais do que frequentes e, sobretudo, essas divisões geográficas não legitimavam qualquer diferenciação antropológica (APPIAH 2016, p. 3).

Surpreende, aliás, a parca utilização do vocábulo. Fala-se pouco em “Europa”, tanto na Antiguidade como nos períodos medieval e cedo-moderno. Sirvamo-nos do próprio Erasmo como exemplo. Erasmo empregou raras vezes a expressão “Europa”. Uma dessas poucas ocorrências encontra-se num de seus últimos textos, um tratado sobre a pregação chamado *Ecclesiastae siue De ratione concionandi libri quatuor* (“Pregadores ou

Quatro livros sobre o método pelo qual se deve pregar”), publicado em 1535. Ali, Erasmo escreveu: “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 [*Orbis minima pars est Europa*]”.⁶

No contexto, Erasmo prossegue mostrando como era pequena, ainda, a penetração do evangelho nesses territórios que, olhados a partir de seu ponto de observação na Basileia, pareciam enormes diante de uma Europa subitamente encolhida. Mas (e aqui reside a pergunta capital), de que Europa falava Erasmo? Aqui o uso do termo “Europa” obedece a uma questão retórica, ou seja, a relação de comparação com a imensidão das “terras no mundo” (*in orbe agrorum*) que exigia, na outra ponta, uma menção também geográfica. Erasmo, todavia, não estava preocupado em mencionar a Europa enquanto território específico ao qual algum sentido ideológico pudesse ser atribuído. A preocupação do humanista estava na expansão da “semente evangélica” (*semen Euangelicum*), ainda pouco espalhada ou espalhada de forma imperfeita. Não era a Europa enquanto território que importava para o humanista, mas essa Europa enquanto emblema, *parcial*, de uma consciência que era, simultaneamente, cívica e religiosa. É importante destacar, a esta altura, que para Erasmo a Europa não possuía concretude em si mesma; ela existia apenas enquanto materialização da *respublica christiana*, dessa cristandade cujas fontes formativas estavam situadas fora do território europeu: na Palestina dos evangelhos, na Síria helenística de Luciano de Samósata, na África de Agostinho e de Orígenes. Vale dizer: num fortíssimo amálgama que, antes de ser a “Antiguidade clássica e cristã” reconstruída pela lógica europeia tardo-moderna, era o cadinho de crenças e culturas da Antiguidade tardia e helenística.

– II –

As sociedades que, desde o fim da Antiguidade tardia, se distribuía geograficamente do sul das planícies russas às ilhas britânicas, num enquadramento que por muito tempo incluiu também o Oriente próximo, a

6 “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* (...).” ERASMO 1535, p. 58 (grifos meus).

Palestina e o norte da África, e que incluiria posteriormente também a Rússia e os territórios nórdicos, definiam a si mesmas a partir da ideia de *respublica christiana*. Também conhecida como *christianitas* ou “cristandade”, essa representação abarcava muito mais do que estamos acostumados a consignar ao território europeu. Era uma construção que repousava numa sólida síntese, elaborada entre o fim da Antiguidade tardia e o século VII. Nesse período, à noção latina de *respublica* e, sobretudo, à característica principal dessa noção, a saber, a forma organológica de se compreender a sociedade (a sociedade pensada como um organismo, em que cada membro/órgão desempenha seu papel em harmonia com o todo), juntou-se o arcabouço intelectual oriundo da fé cristã. A *respublica* que se tornou *christiana* era entendida no bojo de um desenho providencial: Deus, visando a salvação do gênero humano, serviu-se das estruturas cívicas elaboradas antes mesmo que o Evangelho viesse a lume na Palestina, assim como se servira previamente das estruturas de comunicação fornecidas pelo Império alexandrino, sobretudo a difusão da língua grega, para a expansão da mensagem desse mesmo Evangelho. Um apelo universalizante, já presente no coração da fé cristã, juntou-se a uma dinâmica universalizante presente na concepção romana de sociedade e que entendia como apropriada a extensão, nos limites do *orbis terrarum romanorum* ou “círculo das terras dos romanos” (o equivalente da expressão grega *oikoumene*, “casa comum” ou mundo conhecido), dos direitos e das formas de expressão e de vivência política daquela *respublica*. Com seu convite aos bárbaros para que passassem a integrar a *sancta respublica*, o papa Gregório Magno, na passagem no século VI para o VII, dava continuidade à abordagem que se tornara frequente desde o baixo Império Romano, de se estender aos homens livres de todo o Império a condição de cidadania romana, ao mesmo tempo em que sublinhava a imbricação entre essas estruturas derivadas da latinidade e seu conteúdo cristão. Nessa síntese, o elemento religioso passou a desempenhar um papel absolutamente nodal, numa intensidade nunca experimentada, no âmbito do antigo Império romano, pela noção (também romana) de *religio*. Enquanto para o antigo Império a *religio* era entendida como adesão às práticas cívicas da *respublica*, adesão que, uma vez observada, permitia o respeito às variadas crenças dos diferentes povos integrados ao Império, para a *respublica christiana* a difusão da fé cristã tornou-se elemento imprescindível, visto estar inscrita na própria dinâmica escatológico-salvífica que justificava a existência da *respublica*. Essa percepção é suficiente para que entendamos por que razão a religião cristã tornou-se, para as sociedades que aprenderam a pensar sobre

si mesmas a partir dessa autocompreensão, no próprio eixo interpretativo da realidade. O nexos religioso estava inscrito na própria autocompreensão europeia, sendo, virtualmente, o elemento que dava sentido às demais peças desse complicado quebra-cabeças que a constituía.⁷

Entre as características dessa autocompreensão que, efetivamente, definia não apenas os “europeus” (o termo ainda deve ser empregado entre muitas aspas), mas todos os integrantes da *christianitas*, avultava a separação nítida entre as esferas secular e religiosa, com distintas competências reservadas a cada uma. Muito embora a esfera religiosa apresentasse um caráter permeante, e o próprio pertencimento às estruturas cívicas fosse determinado pelo pertencimento religioso, isso não significava a confusão entre as esferas, nem o cancelamento da legitimidade da esfera dita “secular”.⁸ Tal qual as duas naturezas de Cristo, humana e divina, permaneciam unidas em sua pessoa “sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação”, assim também a sociedade era marcada pela existência de duas esferas, a sagrada e a secular, distintas, mas não separadas.⁹

O que é preciso destacar, para nossas finalidades, é o fato de que era intrínseco a essa concepção de sociedade um movimento no sentido de integrar, a essas estruturas, os que se achavam fora delas. Essa consideração deve nos livrar de muitas concepções equivocadas sobre o que teria representado essa “expansão da fé cristã” a partir da eclosão, desde o século XV, dos múltiplos contatos culturais fora dos territórios europeus. Foram sociedades assim constituídas, que entendiam a si mesmas como inseridas no bojo de um projeto escatológico-salvífico divino, as que entraram em contato com a diversidade global a partir do século XV: com a diversidade asiática, que se passava a conhecer agora melhor do que antes, com a rica diversidade do continente africano, mas principalmente, com a diversidade americana. A América passou a ser vista não mais como um conjunto de ilhotas, uma estação provisória no caminho para o Oriente, mas como um continente até

7 PAGDEN 1995, pp. 11-28; AGNOLIN 2007, pp. 242-4. Faça uma síntese mais detalhada da problemática em RODRIGUES 2017a, pp. 48-65, esp. pp. 50-3 e 60-3. Ver ainda RODRIGUES 2012, pp. 190-248. Para o papel central do nexos religioso ao longo da primeira modernidade ocidental, ver RODRIGUES 2018, pp. 191-217.

8 PRODI 2005, pp. 15-164; SCHILLING 2008, pp. 13-28. Como o próprio Prodi admite, essa distinção marcada entre as esferas era menos perceptível no Império do oriente, cuja inclinação cesaropapista constituía importante diferença entre a cultura bizantina e a latina.

9 RODRIGUES 2017a, p. 52. A referência entre aspas é à Fórmula de Calcedônia, de 451, que consolidou a doutrina sobre as duas naturezas unidas na pessoa de Cristo.

então desconhecido, dotado de uma humanidade também desconhecida, mas capaz de realizações tidas pelos novos visitantes como “impressionantes”; uma parcela da humanidade que se constituía em esperança para a Igreja católica latina, como atestam as expectativas dos primeiros franciscanos enviados à Nova Espanha, e em alvo de interesse proselitista até para os muçulmanos (GRUZINSKI 2015, p. 353). É nos quadros dessas convicções e dessas expectativas que se deve pensar as relações entre europeus e autóctones americanos. O objetivo era inserir os “novos territórios” na realidade europeia, pela multiplicação, aqui, de cidades em moldes europeus e dos mesmos pressupostos de vida cívica (instituições, normas, direito etc.), ao mesmo tempo em que se procurava inserir a “nova humanidade” aqui presente no mesmo desenho providencial-salvífico ao qual as populações europeias haviam sido agregadas ao longo dos mil anos precedentes. Com esta análise, não se nega o caráter impositivo adotado pelas ações espanholas (mas também portuguesas, francesas, holandesas e inglesas) na América; não se quer justificar esse caráter. Mas a função do historiador não é julgar, é compreender; e o que queremos é compreender por que razão essa imposição era, para os membros da *respublica christiana*, natural e necessária.

Serge Gruzinski chama “ocidentalização” a esse processo, que ele define como “o conjunto dos meios de dominação introduzidos na América pela Europa do Renascimento” (GRUZINSKI 2001, p. 93). Sem perceber, esse importante historiador reproduz o olhar setecentista, tanto na maneira de se referir a uma Europa interessada em “dominar” como na menção ao Renascimento como principal estofado cultural dessa Europa em vias de expansão. Não me debruçarei sobre o anacronismo presente na própria noção de “ocidentalização”, visto que ela toma como acabada uma construção ideológica (a ideia de “Ocidente”) que, como nos mostra Appiah, só se concluiu no século XIX. De fato, em vez de falar em extensão, para a América, do “ocidente”, seria mais apropriado falar na tentativa, totalmente lógica para seus proponentes, de estender para a realidade americana a *respublica christiana* através da reprodução de suas estruturas.

Uma ênfase teleológica tem feito a historiografia pressupor os processos coloniais como um *continuum*, de certa forma retroprojetando para os séculos XVI e XVII aquela compreensão que se terá desses processos em pleno século XVIII. Esquecemos, assim, que muito provavelmente um português vivendo no nordeste da América portuguesa em meados do século XVII se sentia igual aos seus patrícios de Lisboa ou de Braga. No século XVII persistia ainda, em grande medida, a perspectiva que igualava a

Europa e as possessões coloniais extraeuropeias; discorrendo em 1653, em Veneza, no âmbito das *Historie memorabili* de Alessandro Zilioli, sobre as “Sollevationi di stato de’ nostri tempi”, Giovanni Batista Birago incluiu, ao lado das sublevações da Catalunha, da Inglaterra, da França, de Portugal, da Sicília e de Nápoles, o Nordeste da América portuguesa em sua luta contra os holandeses; para Laura de Mello e Souza, trata-se de “indício, talvez, de que, na época, o mundo ultramarino ainda era visto como parte integrante dos impérios europeus, não se estabelecendo diferenças substantivas entre a Sicília e Pernambuco” (MELLO E SOUZA 1996, p. 12).

Os séculos XVI e XVII, portanto, são momentos em que não temos ainda, claramente formada, a ideia de “Europa”. O que existia então era uma autocompreensão pautada pela ideia de *respublica christiana*, uma *christianitas* que não coincidia obrigatoriamente com os limites da Europa – abarcara, até a conquista muçulmana, o norte da África, o Oriente Próximo, as planícies asiáticas; e mesmo então, nesses territórios, continuava a vigorar a presença cristã, como atestam as fontes sobre o cristianismo etíope (MARCOCCI 2005; RODRIGUES 2012, pp. 467-95; ROGERS 1962). Para essa *christianitas*, era natural supor que suas estruturas se destinavam a todos os cantos do mundo, numa dinâmica de *inclusão* desses territórios, ou seja, de extensão, para eles, dos mesmos direitos e privilégios que os diferentes *corpora* possuíam no contexto europeu.

O que temos a partir, sobretudo, do século XVIII, é um interessante “corte”, tanto espacial quanto jurídico. No plano espacial, deu-se a *exclusão* dessas áreas alheias à Europa, que foram entregues ao *exotismo*, oriental ou ocidental. Esse olhar transparece claramente na *Alegoria dos planetas e dos continentes*, pintada por Gianbattista Tiepolo, em meados do século XVIII, no teto do palácio dos bispos-príncipes de Würzburg (Francônia, norte da Baviera). “Representando a Ásia, a América, a África e a Europa, [Tiepolo] fê-lo de tal forma que, estando onde estiver, o observador só pode ver cada uma das alegorias em relação à Europa. A figura alegórica da Ásia está sentada num elefante, a África num camelo e a América num crocodilo, ameaçador, lânguido e anfíbio” (MELLO E SOUZA 2006, p. 69; ver ainda ASHTON 1978). Para Anthony Pagden, nessa representação pictórica somente a Europa aparece rodeada por suas criações culturais, enquanto os outros continentes são representados a partir de elementos e produtos da natureza (PAGDEN 2002, p. 51). Foi assim, através das lentes do exotismo e da diferenciação, que um século XVIII apaixonado por viagens, e para o qual as viagens tinham um decisivo caráter pedagógico,

passou a encarar tais regiões.¹⁰

No plano jurídico, o corte se processou justamente sobre os “direitos e privilégios” que, na concepção anterior, deveriam ser estendidos a todos os cantos do mundo recobertos pela *respublica christiana*. Em consequência da expansão e nos embates da economia-mundo, como nos diz Vítorino Magalhães Godinho, foi a própria Europa que se formou, mas num processo de divórcio da antiga noção de *christianitas*. Para assumir o papel central nas dinâmicas da economia-mundo, a Europa precisou ultrapassar-se como sinônimo da antiga cristandade. Isso se reflete, especialmente, no fato de que a exploração colonial só alcançou seu limite de efetividade quando o discurso universalista foi abandonado, a extensão pura e simples dos direitos e privilégios dos reinos europeus aos territórios não europeus foi desestimulada e as posições de colonos e colonizadores, de colônia e metrópole, ficaram claramente definidas. A Europa, cujos contornos ficaram claros pelo contraste com as outras três partes do mundo, *encolheu-se*, de certa forma, diante de um mundo ampliado, mas encolheu-se para tentar dominá-lo, arrogando-se ser seu centro (GODINHO 2000, *passim*). Em termos ideológicos, é interessante notar que essa superação da antiga cristandade consignou também um novo lugar à religião: a “ideia de Europa”, construída em substituição à ideia de *respublica christiana*, comportava um movimento que, sem alijar completamente a religião cristã da vida civil europeia, sublinhou o fato de que esse não era mais o elemento definidor por excelência (visto que, no interior da própria Europa, existiam agora diferentes credos e recusas recíprocas do rótulo “cristão” aos praticantes de confissões rivais). O “evangelho” de que a Europa setecentista se serviu como ferramenta ideológica para, efetivamente, dominar essas outras regiões do mundo, era outro: era o evangelho secularizado da *civilisation*, que trazia em seu cerne a ideia de “progresso”. Num passe de mágica, o Erasmo cristão e autor de textos *qui pertinentium ad pietatem* (“que se referem à piedade”) foi convertido, por esse mesmo século XVIII, num Erasmo *philosophe avant la lettre*, ícone dessa *civilisation* e cujas obras interessavam apenas na medida em que era possível encontrar, nelas, críticas aos monges e religiosos

10 HAZARD 1948, pp. 17-9. Para o olhar cada vez mais crítico que a Europa passou a dirigir a esses territórios e, notadamente, à América, ver GERBI 1996.

“obscurantistas”. Um Erasmo feito à imagem e semelhança de Voltaire.¹¹

Devemos nos perguntar se essa lógica de extensão dos direitos e privilégios aos novos territórios, que teria encontrado seu fim, segundo nossa reconstrução, num “sistema colonial” firmemente estabelecido na segunda metade do século XVIII, correspondeu à realidade efetiva. Vitorino Magalhães Godinho parece disposto a ver esse processo de diferenciação como ocorrendo de forma lenta, desde os primeiros momentos de formação da “economia-mundo”. Efetivamente, não podemos cometer o erro de supor que todos os títulos e procedimentos legais, válidos nos reinos europeus, receberam imediata consubstanciação nos territórios não europeus: isso seria fazer uma leitura não crítica das fontes jurídicas que descrevem o sistema organológico-corporativo em vigor em boa parte do Velho Mundo ao longo do período cedo-moderno. Laura de Mello e Souza, que dirige com muita propriedade essa crítica a António Manuel Hespanha, observa com perspicácia que “o mundo das colônias [...] não pode ser visto predominantemente pela ótica da norma”.¹² Tratando especificamente da América Portuguesa, Laura de Mello e Souza conclui que a especificidade desse território não residiu na assimilação pura e simples das estruturas jurídicas vigentes no Velho Mundo, mas “na sua recriação perversa, alimentada pelo tráfico, pelo trabalho escravo de negros africanos, pela introdução, na velha sociedade, de um novo elemento, estrutural e não institucional: o escravismo” (MELLO E SOUZA 2006, p. 68). Este alerta deve ser mantido diante de nossos olhos, de forma a evitar que busquemos homologias que acabem por obscurecer o que houve de novo e específico nas relações entre europeus e esses territórios (para eles) “novos” (MELLO E SOUZA 2006, p. 69). No entanto, é preciso considerar que os agentes históricos não tiveram desse processo uma consciência direta e imediata, consciência essa possível apenas a quem considera o fenômeno retrospectivamente e não a quem se encontra nele inserido e o vivencia. Uma leitura teleológica da implantação do exclusivo

11 Para a compreensão que o século XVIII e (com alguns acréscimos e variantes) o século XIX tiveram de Erasmo, ver CHOMARAT 1981, vol. I pp. 13-4; MANSFIELD 1979, pp. 231-95; MANSFIELD 1992; FEBVRE 2009, pp. 267-8. A expressão *pertinentium ad pietatem* é empregada por Erasmo na carta dirigida por ele a Hector Boecio em 15 de março de 1530 (ERASMO 1530, p. 375), na qual repete, de forma atualizada, a lista de suas obras feita por ele cerca de sete anos antes, na correspondência de 30 de janeiro de 1523 a Johannes Botzheim e que ficou conhecida como “catálogo Botzheim”.

12 MELLO E SOUZA 2006, p. 56. Para a crítica a Hespanha e, mais precisamente, à aplicação ao mundo colonial das categorias históricas propostas por esse importante historiador, ver *ibidem* pp. 52-8.

metropolitano tende a compreendê-lo a partir de sua forma acabada; assim, o Marquês de Pombal, em 1772, fazia remeter à legislação portuguesa do século XV a própria origem dessa restrição ao comércio.¹³ Na realidade, esse estabelecimento se deu de forma muito mais fluida e de maneira alguma por razões exclusivamente econômicas: o combate às fraudes fiscais, mas também as rivalidades políticas continentais (em especial durante a União Ibérica) e o problema da divisão religiosa da cristandade ocidental são fatores a serem considerados quando se pensa nas restrições comerciais impostas aos territórios ultramarinos.¹⁴ Como assinala o historiador Rodrigo Ricupero, “a plena consciência sobre o fenômeno colonial só surgiria tempos depois” (RICUPERO 2016, p. 18).

Mais relevante para nossos objetivos, todavia, é ter em mente que, se as transformações no nível das práticas econômicas nos territórios ultramarinos, e da legislação pertinente a elas, não foram tão bruscas, vindo a compor-se apenas muito lentamente uma colcha de retalhos jurídica a partir da qual, na segunda metade do século XVIII, seria possível a Pombal falar de forma bastante decidida sobre o “exclusivo comercial”, por outro lado a penetração da antiga ideologia da *respublica christiana* no tecido social certamente foi muito mais profunda e dotada de longa permanência. Em data tão tardia quanto 1747, Antonio Isidoro da Fonseca publicou, em sua tipografia instalada na cidade do Rio de Janeiro, a “relação” ou relato sobre a entrada, na cidade, do novo bispo, D. Frei Antonio do Desterro Malheiro, relato esse de autoria de Luís Antonio Rosado da Cunha, juiz de fora da cidade. É significativo que, nesse documento, se faça referência ao “Senado” da cidade, cujos representantes beijam a mão do novo bispo logo depois do governador, do cabido catedralício e dos ministros. Como assinala Rodrigo Bentes Monteiro, que fez acurada análise desse relato, a utilização do termo “Senado” para se referir aos dignitários da Câmara municipal era privilégio vedado a essa altura para a cidade do Rio de Janeiro, sendo permitida

13 Para as notas escritas pelo Marquês de Pombal em resposta a Robert Walpole, ver *BNL*, Pombalina, Códice 638, fl. 207, 210, 217, 220, 228v. Tomo as referências de RICUPERO 2016, pp. 5, 26.

14 “Neste sentido, a extensão da proibição do comércio com as áreas ultramarinas portuguesas em 1591 (...) poderia ser entendida muito mais como uma ação contra os inimigos da Coroa espanhola do que como a implementação de uma nova doutrina que norteasse a relação entre a metrópole e suas colônias, estabelecendo assim o que se convencionou chamar de Antigo Sistema Colonial”. No alvará de 9 de fevereiro de 1591, o rei Filipe II expressa-se: “[este tempo presente] em que a Igreja Católica está tão perseguida e oprimida de heresias semeadas pela maior parte da cristandade de que resulta sua comunicação e comércio de estrangeiros nas ditas conquistas de muito perigo para a conservação e pureza da fé”. RICUPERO 2016, pp. 10, 13.

pela Coroa apenas após 1757. Para a utilização do termo, era preciso *foro* específico, concedido pela Coroa (MONTEIRO 2009, p. 533). O fato indica que os homens ilustres da cidade do Rio de Janeiro, que compunham sua Câmara, viam-se numa lógica de continuidade com as cidades que, no reino, podiam contar com um Senado; uma imagem mental que, de resto, a própria concessão régia, dez anos depois, apenas confirmou.

– III –

Percebemos, assim, que as relações entre o Velho Mundo e os outros territórios desse globo que, para os europeus a partir do século XV, tornara-se subitamente ampliado, não podem ser compreendidas nos moldes de uma noção estanque e estereotipada de “dominação colonial”. Há mais elementos nesse quadro que precisam ser considerados. Assim, é natural imaginar que, quando Erasmo afirmava em 1522 desejar “ser cidadão do mundo” (*ego mundi civis esse cupio*), ele não pensava em ser cidadão *da Europa*, mas em ser cidadão da *respublica christiana*, cujos limites o humanista jamais restringiria à Europa geográfica. Ao contrário, cumpria estender esses limites de forma a abarcar a totalidade dessas tantas “terras no mundo” (*in orbe agrorum*) que ainda se achavam carentes da semente evangélica.

Longe daquela apropriação *européene* que o século XVIII fez da Antiguidade e do Renascimento, e que, aos nossos olhos, se parece tanto com essa leitura “hollywoodiana” de mulheres palestinas como Salomé, o que encontramos no contexto mesmo do humanismo dos séculos XV e XVI é uma abertura muito maior para a diversidade do mundo. Humanistas como Erasmo estavam conscientes de que as sociedades onde viviam, e a própria síntese cultural que eles se esforçavam por operar, eram dependentes de fontes localizadas fora da Europa. Em primeiro lugar, o Evangelho não era uma realidade “europeia”. Nascido, para um crente como Erasmo, no plano eterno de Deus, o evangelho era, em termos históricos, fruto do solo palestino. Nos três primeiros séculos de sua existência, essa fé espalhou-se a oriente e a ocidente, alcançando os limites da Pérsia, bem como a Gália e a Hispânia; nesse processo, fez nascer suas mais belas flores no norte da África: em Cartago e Hipona, que conheceram a voz e a pena de Agostinho, e em Alexandria do Egito, ilustrada por um bispo como Atanásio e um teólogo do porte de Orígenes. Essas referências são tanto mais significativas quanto assinalam aquilo que, para Erasmo, constituía as *fontes fidei*, as “fontes da fé”. Em uníssono com outros humanistas, ele proclamava a necessidade de

um retorno *ad fontes*, "às fontes" da fé: assim como era preciso libertar os textos antigos dos barbarismos do latim medieval e devolvê-los à sua pureza original, era preciso vivificar, no cristianismo de seus dias, a fé desses Pais da Igreja, bem como a forma, mais calorosa e relacional, pela qual eles faziam teologia (RODRIGUES 2012, pp. 63-102; 120-31).

Vamos nos concentrar em alguns exemplos específicos. De seu extenso trabalho como editor de textos da Antiguidade e dos primeiros séculos da tradição cristã, Erasmo escolheu o volume impresso em 1527 por Froben, seu editor na Basileia, para presentear o rei português D. João III. Trata-se das *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* ("Algumas lucubrações de São João Crisóstomo, arcebispo de Constantinopla, e de Santo Atanásio, arcebispo de Alexandria, não menos elegantes do que úteis, agora pela primeira vez traduzidas e trazidas à luz por Desidério Erasmo de Rotterdam"; ERASMO 1527). Na carta-dedicatória endereçada a D. João III, Erasmo louvou os esforços de pacificação empreendidos pelo pai do rei, D. Manuel, que teria com sua navegação pacificado um vastíssimo oceano e, com isso, aberto as portas para a evangelização, espalhando em vários locais a sementeira da piedade católica. O elogio, uma pérola de engenho retórico, inclui esta observação:

Assim, das oito grandes praças de África que teus [de D. João III] 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.¹⁵

Erasmo não ignorava que o butim era elemento integrante dessas aventuras marítimo-militares portuguesas; já lemos, no *Ecclesiastae*, sua observação sobre aquelas "terras no mundo" que "jazem abertas, nas quais

15 "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 emolumentum redire, nisi quantum tuendae ditioni impenditur". ERASMO 1527, fl. a.

ou a semente do Evangelho não foi semeada, ou foi semeada porém o joio é mais numeroso do que o trigo”. De forma ainda mais clara, num texto de 1526, o colóquio *Ichthyophagia*, o personagem Lanio, perguntado sobre as praias e ilhas austrais que se encontravam assinaladas por bandeiras cristãs, responde: “Vi-as e soube que delas tiraram despojos, não ouvi que lá tenham introduzido o Cristianismo”.¹⁶ Em vez de disputar com o rei D. João III, de quem, aliás, esperava receber uma pensão em troca da dedicatória que lhe oferecera, Erasmo preferiu inserir, na carta, um elogio ao zeloso pregador que fora João Crisóstomo, primeiramente na cidade de Antioquia da Síria e, depois, desde 397, como arcebispo de Constantinopla, e fazer dele modelo para os pregadores que os reis, no Ocidente, deveriam patrocinar:

Se quem ensina arde, facilmente inflama; se encontra regozijo naquilo que ensina, facilmente transfere os mesmos afetos aos espíritos dos que o ouvem. (...) Oxalá tivesse agora o mundo cristão, em toda parte, oradores assim! Pois disso, em primeiro lugar, depende toda a disciplina da república.¹⁷

É preciso ter em mente quem é o homem no centro desse elogio: o *sírio* João Crisóstomo, cujo tom negro da pele está presente em todas as representações feitas segundo os cânones da iconografia da Igreja oriental.¹⁸ Eis a fonte da qual os prelados do Ocidente deveriam beber, para serem autênticos pregadores, e que os reis, à semelhança do que fizera em Constantinopla o imperador Arcádio, deveriam patrocinar. E, de forma a equilibrar o elogio aparentemente subserviente que Erasmo fizera dos monarcas portugueses, é preciso destacar que este clérigo, escolhido como modelo para os pregadores, fora crítico ferrenho de atos do imperador e da imperatriz, terminando seus dias no exílio.

16 “Vidi, didicique illinc auctas praedas, Christianismum inductum non audiui”. ERASMO 1526, pp. 504-5.

17 “Si qui docet ardet, facile accendet, si uehementer gaudet iis quae docet, facile transfundet eundem affectum in animos auditorum. (...) Vtinam tales oratores nunc haberet ubique Christianus orbis. Ab his enim praecipue pendet totius reipublicae disciplina”. ERASMO 1527, fl. a⁴.

18 Ícone de S. João Crisóstomo. Bizantino tardio (c. 1325). Mosaico sobre cera e madeira, 18x13x2,2 cm. Dumbarton Oaks, ref. BZ.1954.2. Veja a imagem em <http://museum.doaks.org/objects-1/info/27115>.

No mesmo volume, Erasmo reúne *lucubrações* de Atanásio, arcebispo de Alexandria (e lembremos que *lucubratio* é palavra latina que designa, literalmente, “trabalho noturno, feito à luz de lampião”, e que, por extensão, se refere a todo trabalho feito com dedicação e esforço). Ora, estamos na grande cidade do Egito, a capital da cultura helenística, símbolo da própria síntese cultural operada, mais de seiscentos anos antes de Atanásio, pelas conquistas de Alexandre. Às portas da Tebaida, o deserto egípcio que foi a pátria do monaquismo cristão, Alexandria foi a sé episcopal do operoso Atanásio, cuja defesa da ortodoxia cristã, no século IV, o levou a se indispor com o próprio Imperador. Mais uma vez, o exemplo encomiado por Erasmo é o de um bispo que, na defesa da verdade evangélica, não se intimidou diante do poder político. No que diz respeito ao fenótipo, também neste caso a iconografia, feita segundo os cânones, é consistente na representação de um homem de tez amorenada.¹⁹

Não temos tempo para refletir com vagar sobre o afeto que Erasmo dedicou a outro filho de Alexandria, o teólogo e catequista Orígenes, a quem o humanista amou apaixonadamente desde fins do século XV, quando começou a se habilitar no idioma grego: entre seus últimos trabalhos está uma tradução e edição de seus escritos, publicada postumamente em 1536 (HUIZINGA 1957, p. 186; GODIN 1982; SCHECK 2016). Poderíamos falar de seu amor por Jerônimo, o tradutor da *Vulgata*, nascido na Dalmácia mas residente por longos anos na Palestina, a quem Erasmo tinha na conta de erudito-modelo. Foi de Jerônimo que Erasmo tomou emprestados alguns dos mais contundentes argumentos para a defesa do estudo das letras profanas que ele desenvolveu em seu *Antibarbarorum liber*, um livro que Erasmo escreveu ainda jovem, mas no qual trabalhou por anos até sua versão definitiva, publicada na década de 1520.²⁰ Finalmente, toda a ênfase erasmiana na retórica como arte do “dizer bem”, do dizer de forma “deleitável” que, todavia, não se limita à beleza, mas procura instruir (*docere*) o intelecto e mover (*mouere*) a vontade humana na direção do bem, é tributária da perspectiva do africano Agostinho, como expressa sobretudo em sua obra

19 A título de exemplo, ver o ícone de Santo Atanásio e de São Cirilo em <https://www.oca.org/saints/lives/2021/01/18/100219-saint-athanasius-the-great-archbishop-of-alexandria>. Esta representação poderia ser instrutivamente contrastada com esta outra, que retrata o santo em características físicas e roupagens bem mais “europeias”: <https://newdailycompass.com/en/saint-athanasius>.

20 ARNS 2007; RODRIGUES 2014, pp. 40-2 e 68-9; ERASMO 1969a. Para uma introdução ao texto, ver KUMANIECKI 1969, pp. 7-32.

De doctrina christiana.²¹ Ora, esse Agostinho, o africano, é aquele que, enquanto jovem retor, sofreu discriminação em Roma e em Milão por conta de *não ser romano* (BROWN 1967, p. 22). Mesmo muito depois, já bispo estabelecido em Hipona (próximo a Cartago, norte da África), Agostinho foi detratado num debate teológico por seu opositor, que o chamou “africano” e “numidiano teimoso”.²² Após sua conversão e batismo, retornado ao norte da África do qual nunca mais saiu, Agostinho tornou-se a principal referência pós-apostólica, no Ocidente, para a construção do pensamento cristão. O cristianismo latino tinha, assim, para nos servirmos da expressão empregada pelo historiador Justo González, fortes raízes mestiças (GONZÁLEZ 2016, pp. 9, 15, *apud* SMITH 2020, p. 70). Vendo-se como *outsider* diante da exigente corte imperial que, tanto em Roma quanto em Milão, criticava seu sotaque, o Agostinho que retornou à casa no norte da África “combinou tudo isso com sua própria mestiçagem – pois era africano e italiano, portanto era ambos e nenhum dos dois – para desenvolver uma filosofia da história, uma visão da ação de Deus que não dependia da civilização romana, e em que até os visigodos tinham seu lugar” (GONZÁLEZ 2016, p. 166, *apud* SMITH 2020, p. 70). A estas considerações, seria interessante agregar uma das imagens que o Renascimento italiano conservou de Agostinho, na representação feita em 1480 por Sandro Botticelli e na qual os traços mestiços do maior teólogo da latinidade são evidentes.²³ Também aqui uma comparação instrutiva poderia ser feita com o *Santo Agostinho* pintado por Philippe de Champaigne, que nos mostra o santo com um fenótipo bem mais norte-europeu.²⁴

Permitam-me acrescentar apenas mais um exemplo, todavia bastante contundente. Entre os escritores de expressão grega, não cristãos, mais citados por Erasmo, destaca-se a figura do sírio Luciano de Samósata,

21 BENÉ 1969; GODIN 1982, p. 3 (que vê como “superestimada” por Bené a presença agostiniana em Erasmo). Mas Erasmo derivou muito de Agostinho no que tange ao emprego da retórica na pregação e na catequese; ver RODRIGUES 2017b, esp. pp. 502-7.

22 DECRET 2011, pp. 179-80. Tomo a referência de SMITH 2020, p. 63.

23 BOTTICELLI 1480; agradeço a SMITH 2020, p. 39, pela referência a essa obra de Botticelli, que pode ser vista aqui: <https://thearkofgrace.com/2014/09/02/santagostino-nello-studio-1480/>. Seria tentador pensar nos vínculos extraeuropeus da família Vespucci, possível comitente da obra e cujo brasão figura no alto da pintura. No entanto, o brasão foi executado a seco e pode ter sido acrescentado posteriormente. Ver BANDINI *et al.* 2014, p. 15.

24 CHAMPAIGNE c. 1645-1650; para a imagem, ver <https://www.college.columbia.edu/core/content/saint-augustine-philippe-de-champaigne-1650>.

que viveu no século II. Erasmo produziu, em parceria com seu amigo Thomas More, uma cuidadosa tradução latina dos diálogos de Luciano.²⁵ No catálogo que preparou, visando a publicação de suas obras completas, Erasmo determinou que essa tradução deveria figurar no primeiro tomo, cujos escritos *spectant ad institutionem litterarum* ("dizem respeito ao ensino das belas-letras").²⁶ Erasmo encarecia, em Luciano, a prosa capaz de deleitar e, simultaneamente, de instruir o leitor. "Nesse gênero, muitos [autores] gregos demonstraram habilidade, mas ninguém foi mais produtivo do que Luciano".²⁷ E a instrução a que Luciano se prestava não dizia respeito apenas ao estilo correto e agradável da escrita; o humanista o tinha na conta de elevado moralista, capaz de apontar com precisão os vícios que abundavam nos dias de Erasmo. Assim, o diálogo *Toxaris ou Sobre a amizade* serviria como lição acerca do que o amor cristão deveria ser, mas claramente não vinha sendo em inícios do século XVI; o diálogo *Alexander* ofereceria um comentário sobre a exploração da superstição por parte da Igreja; *De mercede conductis* ("Sobre a recompensa dos assalariados") serviria como retrato da vida contemporânea nas cortes, espaços esses sempre muito criticados por Erasmo.²⁸

Não bastou a Erasmo apontar como modelo de excelência na língua grega um sírio nascido em Samósata; o humanista fez, desse "pagão", um mestre de moral capaz de corrigir, com suas lições, os cristãos entorpecidos de seu tempo. O que resta claro é que, para Erasmo, bem como para não poucos dos que, entre seus contemporâneos, eram seus leitores, admiradores e colegas humanistas, as fontes formadoras de sua própria sociedade encontravam-se fora do território onde eles residiam; elas se encontravam naquele Oriente onde, sob o influxo das conquistas de Alexandre, se dera a mescla entre cultura helênica e as variadas culturas orientais (persa, caldeia, hebraica, egípcia) e que, posteriormente, viu nascer em solo palestino a fé cristã. Somente uma distorção histórica muito grave pôde permitir que se considerasse como "primeiro europeu" um homem como Erasmo, cujos olhos estavam o tempo todo fixados numa cultura que se produzira fora da

25 ERASMO 1969b; para uma introdução ao texto, ver ROBINSON 1969, pp. 363-78.

26 ROBINSON 1969, p. 365; ver ERASMO 1530, p. 373.

27 ERASMO 1703-1706, p. 353 B ("In hoc genere plerique Graeci non infelicitur luserunt sed nemo felicius Luciano"). Cf. ROBINSON 1969, p. 366.

28 ERASMO 1969b, p. 423 (linhas 21-23), p. 449 (linhas 4-18); p. 552 (linhas 6-11). Ver ROBINSON 1969, p. 366.

Europa. Essa cultura, gestada no cadinho da síntese helenística, mas que fermentara com o levedo cristão, era para Erasmo não a cultura da Europa, mas a cultura da *respublica christiana*. Assim como, no século XX, a Europa não teria nem cubismo, nem expressionismo, sem o contato de seus artistas com as famosas máscaras africanas, tampouco teria tido quaisquer daquelas que foram suas referências estruturais para o período cedo-moderno, sem o influxo oriental e norte-africano, crestado de sol e atravessado de coloridos e de sotaques, dessas fontes formadoras não europeias.

Bibliografia

Abreviações empregadas

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

Fontes

Fontes Visuais (em ordem de menção no texto)

- PICASSO 1907 PICASSO, Pablo. *Les Demoiselles d'Avignon*. Óleo sobre tela, 243,9 x 233,7 cm (1907), The Museum of Modern Art (MoMA), Nova Iorque.
- SEGALL 1936 SEGALL Lasar. "Emigrantes III". Óleo sobre tela, 86 x 197 cm (1936), Pinacoteca do Estado de São Paulo, São Paulo.
- MANKIEWICZ 1963 *Cleópatra*. EUA: 1963, colorido, 192 min. Direção: Joseph L. Mankiewicz.
- DIETERLE 1953 *Salomé*. EUA: 1953, colorido, 103 min. Direção: William Dieterle.
- ANÔNIMO c. 1325 *Ícone de S. João Crisóstomo*. Bizantino tardio (c. 1325). Mosaico sobre cera e madeira, 18x13x2,2 cm. Dumbarton Oaks, ref. BZ.1954.2.
- BOTTICELLI 1480 Sandro BOTTICELLI, *Sant'Agostino nello Studio*. Afresco, 152x112 cm (1480). Chiesa di Ognissanti, Florença.
- CHAMPAIGNE c. 1645-1650 Philippe de CHAMPAIGNE, *Saint Augustin*. Óleo sobre tela, 78,7x62,2 cm (c. 1645-1650). Los Angeles County Museum of Art (Ahmanson Building, 3º. Andar, ref. M.88.177).

Fontes Impressas (em ordem alfabética e de data)

- ERASMO 1522 ERASMO a Zwinglio, c. 3 de setembro de 1522, in *Allen EE V*, Ep. 1314, pp. 129-30. (Tradução inglesa: *CWE* 9:185).
- ERASMO 1526 ERASMO, "Ichthyophagia". *ASD* I, 3: 495-536.
- ERASMO 1527 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. Erasmum Roterodamum.* Basileae: Apud Ioan. Frobenium, 1527.
- ERASMO 1530 ERASMO a Hector Boecio, 15 de março de 1530, in *Allen EE VIII*, Ep. 2283, pp. 372-7.
- ERASMO 1535 ERASMO. *Ecclesiastae siue De ratione concionandi libri quatuor.* Basileae: Froben, 1535.
- ERASMO 1703-1706 ERASMO, *De Conscribendis Epistulis*, in *LB I*, 353 B.
- ERASMO 1969a ERASMO, *Antibarbarorum Liber.* Edição e notas de Kazimierz Kumaniecki. *ASD I*, 1: 35-138.
- ERASMO 1969b ERASMO, *Dialogi Luciani* (edição e notas de Christopher Robinson), in *ASD I*, 1: 381-627.

Bibliografia Subsidiária

- AGNOLIN 2007 AGNOLIN, Adone. *Jesúitas e selvagens: A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi* (séculos XVI-XVIII). São Paulo: Humanitas, 2007.
- APPIAH 2016 APPIAH, Kwame Anthony. "There is no such thing as western civilization". *The Guardian*, 9 Nov 2016.
- ARNS 2007 ARNS, Paulo Evaristo. *A técnica do livro segundo são Jerônimo.* Tradução. São Paulo: Cosac Naify, 2ª. edição, 2007
- ASHTON 1978 ASHTON, Mark. "Allegory, Fact, and Meaning in Giambattista Tiepolo's Four Continents in Wurzburg". *The Art Bulletin*, 60, 1 (1978): 109-25.
- BAINTON 1988 BAINTON, Roland H. *Erasmus da Cristandade.* Tradução. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

- BANCE 1992 BANCE, A. “The Idea of Europe: from Erasmus to ERASMUS”. *Journal of European Studies* xxii (1992): 1-19.
- BANDINI *et al.* 2014 BANDINI, Fabrizio, Giancarlo LANTERNA, Anna MAZZINGHI, Chiara RUBERTO, Caroline CZELUSNIAK, Lara PALLA, Roberto OLMÍ e Cristiano RIMINESI, “Il restauro del *Sant’Agostino* di Botticelli nella chiesa di Ognissanti e le relative indagini diagnostiche”. *OPD Restauro* 26 (2014): 15-34.
- BATAILLON 1983 BATAILLON, Marcel. “Actualidad de Erasmo”. In IDEM, *Erasmo y el erasmismo*. Tradução. Barcelona: Editorial Crítica, 2a. edição, 1983, pp. 13-30.
- BENÉ 1969 BENÉ, Charles. *Érasme et saint Augustin ou influence de saint Augustin sur l’humanisme d’Érasme*. Genève: Droz, 1969.
- BROWN 1967 BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley: University of California Press, 1967.
- CHOMARAT 1981 CHOMARAT, Jacques. *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*. Paris: Société d’Édition Les Belles Lettres, 1981, 2 vols.
- COHEN 2017 COHEN, Joshua I. “Rethinking Modern ‘Primitivist’ Uses of African and Oceanic Art, 1905-8”. *The Art Bulletin* 99, 2 (June 2017): 136-65.
- DECRET 2011 DECRET, François. *Early Christianity in North Africa*. Tradução. Cambridge: James Clark, 2011.
- FEBVRE 2009 FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: A religião de Rabelais*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

- GERBI 1996 GERBI, Antonello. *O Novo Mundo: História de uma polêmica*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GODIN 1982 GODIN, André. *Érasme, Lecteur d'Origène*. Genève: Librairie Droz, 1982.
- GODINHO 1984 GODINHO, Vitorino Magalhães. *Os descobrimentos e a economia mundial*. Lisboa: Editorial Presença, 2a. edição, 1984, 4 vols.
- GODINHO 2000 GODINHO, Vitorino Magalhães. *Le Devisement du Monde: De la pluralité des espaces à l'espace global de l'humanité, XVème-XVIIIème siècles*. Lisboa: Instituto Camões, 2000.
- GONZÁLEZ 2016 GONZÁLEZ, Justo L. *The Mestizo Augustine: A Theologian between Two Cultures*. Downers Grove: InterVarsity Press Academic, 2016.
- GOODY 2006 GOODY, Jack. *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006;
- GOODY 2011 GOODY, Jack. *Renascimento: Um ou muitos?* Tradução. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- GORE 2008 GORE, Charles. "Masks and Modernities". *African Arts* 41 (Winter 2008): 1, 4-7
- GRUZINSKI 2001 GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GRUZINSKI 2015 GRUZINSKI, Serge. *A águia e o dragão: Ambições europeias e mundialização no século XVI*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

- HAZARD 1948 HAZARD, Paul. *A crise da consciência europeia*. Tradução. Lisboa: Edições Cosmos, 1948.
- HUIZINGA 1957 HUIZINGA, Johan. *Erasmus and the Age of Reformation*. Tradução. New York: Harper Torchbooks, 1957.
- KUMANIECKI 1969 KUMANIECKI, Kazimierz. "Introduction". In *ASD I*, 1: 7-32.
- MANSFIELD 1979 MANSFIELD, Bruce. *Phoenix of his Age. Interpretations of Erasmus, c. 1550 – c. 1750*. Toronto: University of Toronto Press, 1979.
- MANSFIELD 1992 MANSFIELD, Bruce. *Man on his own. Interpretations of Erasmus, c. 1750 – 1920*. Toronto: University of Toronto Press, 1992.
- MARCOCCI 2005 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.
- MCCONICA 1993 MCCONICA, James. "Erasmus". In Keith THOMAS (ed.), *Renaissance Thinkers*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1993, pp. 5-112.
- MELLO E SOUZA 1996 MELLO E SOUZA, Laura de. "Notas sobre as revoltas e as revoluções na Europa moderna". *Revista de História* 135 (1996): 9-18.
- MELLO E SOUZA 2006 MELLO E SOUZA, Laura de. *O sol e a sombra: Política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

- MONTEIRO 2009 MONTEIRO, Rodrigo Bentes. “Aparente e essencial. Sobre a representação do poder na Época Moderna”. In MELLO E SOUZA, Laura de; FURTADO, Júnia Ferreira; BICALHO, Maria Fernanda (orgs.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009, pp. 519-38.
- PAGDEN 1995 PAGDEN, Anthony. *Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500 – c. 1800*. New Haven/London: Yale University Press, 1995.
- PAGDEN 2002 PAGDEN, Anthony. “Europe: conceptualizing a continent”. In IDEM (org.), *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union*. Washington-DC/Cambridge-UK: Woodrow Wilson Center Press/Cambridge University Press, 2002, pp. 33-54.
- PRODI 2005 PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Tradução. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- RICUPERO 2016 RICUPERO, Rodrigo. “O estabelecimento do exclusivo comercial metropolitano e a conformação do Antigo Sistema Colonial no Brasil”. *História (São Paulo)*, 35 (2016): 1-30.
- ROBINSON 1969 ROBINSON, Christopher. “Introduction”. In *ASD I*, 1: 363-78.
- RODRIGUES 2012 RODRIGUES, Rui Luis. *Entre o dito e o maldito: Humanismo erasmiano, ortodoxia e heresia nos processos de confessionalização do Ocidente, 1530-1685*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH-USP, 2012.
- RODRIGUES 2014 RODRIGUES, Rui Luis. “Retratos de

- Erasmus: Sobre os enraizamentos sociais do humanismo erasmiano”. *Cadernos de Pesquisa do CDHis* 27, 2 (2014): 39-69.
- RODRIGUES 2017a RODRIGUES, Rui Luis. “Sobre diversidade e unidade: dinâmicas locais e extralocais nas concepções do humanismo erasmiano, da *Institutio principis christiani* (1516) ao *Ecclesiastae siue De ratione concionandi* (1535). *Topoi*, vol. 18, n. 34 (2017): 48-65.
- RODRIGUES 2017b RODRIGUES, Rui Luis. “A contribuição erasmiana para a reforma da Igreja: Pedagogia e catequese entre *rhetorica e doctrina*”. *Pistis & Práxis* 9, 2 (2017): 493-522.
- RODRIGUES 2018 RODRIGUES, Rui Luis. “Religião e política entre ‘primeira modernidade’ e ‘tempo presente’: Preciões conceituais e intersecções de pesquisa”. In MOURA, Carlos André Silva de *et al.* (orgs.), *História, narrativas e religiões: Diálogos sob o olhar da cultura*. Recife-PE/Rio de Janeiro/RJ: Edupe/Autografia, 2018, pp. 191-217.
- ROGERS 1962 ROGERS, F. M. *The Quest for Eastern Christians: Travels and Rumour in the Age of Discovery*. Minneapolis: Minnesota Archive Editions, 1962.
- SCHECK 2016 SCHECK, Thomas P. *Erasmus’s Life of Origen: A New Annotated Translation of the Prefaces to Erasmus of Rotterdam’s Edition of Origen’s Writings (1536)*. Washington/DC: The Catholic University of America Press, 2016.

- SCHILLING 2008 SCHILLING, Heinz. *Early modern european civilization and its political and cultural dynamism*. The Menahen Stern Jerusalem Lectures. Lebanon: University Press of New England, 2008.
- SMITH 2020 SMITH, James K. A. *Na estrada com Agostinho: Uma espiritualidade do mundo real para corações inquietos*. Tradução. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2020.
- TRACY 1996 TRACY, James. *Erasmus of the Low Countries*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- WALLERSTEIN 1990 WALLERSTEIN, Immanuel. *O sistema mundial moderno*. Tradução. Porto: Afrontamento, 2 vols., 1990.

Sítios da Internet visitados (em ordem de menção no texto)

<https://www.moma.org/collection/works/79766>, último acesso em 1º. de março de 2021.

<http://museum.doaks.org/objects-1/info/27115>, último acesso em 1º. de março de 2021.

<https://www.oca.org/saints/lives/2021/01/18/100219-saint-athanasius-the-great-archbishop-of-alexandria>, último acesso em 1º. de março de 2021.

<https://newdailycompass.com/en/saint-athanasius>, último acesso em 1º. de março de 2021.

<https://thearkofgrace.com/2014/09/02/santagostino-nello-studio-1480/>, último acesso em 1º. de março de 2021.

<https://www.college.columbia.edu/core/content/saint-augustine-philippe-de-champaigne-1650>, último acesso em 1º. de março de 2021.