

DO OUTONO DA IDADE MÉDIA À
CONSTRUÇÃO DO MUNDO MODERNO

PRESIDENTE DA REPÚBLICA: Dilma Vana Rousseff

MINISTRO DA EDUCAÇÃO: Fernando Haddad

**SISTEMA UNIVERSIDADE ABERTA DO BRASIL
DIRETORIA DE EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA DA COORDENAÇÃO DE
APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR - CAPES**

João Carlos Teatini de Souza Clímaco

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE
UNICENTRO**

REITOR: Aldo Nelson Bona

VICE-REITOR: Osmar Ambrósio de Souza

PRÓ-REITORA DE ENSINO: Márcia Tembil

COORDENADORA UAB/UNICENTRO: Maria Aparecida Crissi Knüppel

COORDENADORA ADJUNTA UAB/UNICENTRO: Margareth Maciel

SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

DIRETOR: Carlos Eduardo Schipanski

VICE-DIRETOR: Adnilson José da Silva

COMITÊ EDITORIAL DA UAB

Aldo Bona, Edelcio Stroparo, Edgar Gandra, Klevi Mary Reali, Margareth de Fátima Maciel, Maria Aparecida Crissi Knüppel, Maria de Fátima Rodrigues, Ruth Rieth Leonhardt.

**EQUIPE RESPONSÁVEL PELA IMPLANTAÇÃO DO CURSO DE
GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA LICENCIATURA PLENA A DISTÂNCIA**

COORDENADOR DO CURSO: Carlos Eduardo Schipanski

COMISSÃO DE ELABORAÇÃO: Carlos Eduardo Schipanski, Ariel José Pires,
Maria Aparecida Crissi Knüppel, Milton Stanczyk Filho.

RICARDO ALEXANDRE FERREIRA

DO OUTONO DA IDADE MÉDIA À
CONSTRUÇÃO DO MUNDO MODERNO

COMISSÃO CIENTÍFICA: Ariel José Pires, Carlos Eduardo Schipanski,
Flamarion Laba da Costa, Maria Aparecida Crissi Knüppel, Milton Stanczyk Filho,
Raphael Nunes Nicoletti Sebrian, Vanessa Moro Kukul.

PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO

Andressa Rickli
Espencer Ávila Gandra
Natacha Jordão

Gráfica Unicentro
336 exemplares

Catálogo na Publicação
Biblioteca Central da UNICENTRO, Campus Guarapuava
Bibliotecária responsável: Vânia Jacó da Silva CRB 1544-9



Nota: O conteúdo da obra é de exclusiva responsabilidade do autor.

Não há dúvida de que Deus pode provocar aparições não naturais. Porém, não é questão central da fé cristã que ele as provoque com tanta frequência que os homens devam temer tais coisas mais do que temem a permanência, ou a modificação do curso da Natureza, que ele também pode deter e mudar. Ora, homens perversos, com pretexto de que Deus pode fazer qualquer coisa, levam sua ousadia ao ponto de afirmarem qualquer coisa, se lhes convier, ainda que a julguem falsa. Cabe ao homem sensato só acreditar naquilo que a reta razão lhe apontar como crível.

Thomas Hobbes (1588-1679)

‘A liberdade do homem em sociedade’ consiste em não estar submetido a nenhum outro poder senão àquele estabelecido no corpo político mediante consentimento (...) a ‘liberdade’, portanto, não corresponde ao que nos diz sir Robert Filmer, ou seja, ‘uma liberdade’ para cada um fazer o que lhe aprouver, viver como lhe agrada e não estar submetido a lei alguma’. Mas ‘a liberdade dos homens sob um governo’ consiste em viver segundo uma regra permanente, comum a todos nessa sociedade e elaborada pelo poder legislativo nela erigido: liberdade de seguir minha própria vontade em tudo quanto escapa à prescrição da regra e de não estar sujeito à vontade inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária de outro homem.

John Locke (1632-1704)

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes. Este é o problema fundamental cuja solução é fornecida pelo contrato social. As cláusulas desse contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato que a menor modificação as tornaria inúteis e sem efeito, de sorte que, embora talvez jamais tenham sido formalmente enunciadas, são em toda parte as mesmas, em toda parte tacitamente admitidas e reconhecidas; até que, violando o pacto social, cada qual retorna aos seus primeiros direitos e retoma a liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

SUMÁRIO

Introdução

09

Renascimento ou Outono da Idade Média?

13

- 1.1 - O Renascimento construído pela historiografia
- 1.2 - Quem foi Jacob Burckhardt? Por que ele nos interessa?
- 1.3 - O Redespertar da Antiguidade de Jacob Burckhardt
- 1.4 - Foi o Renascimento uma ruptura?
- 1.5 - Johan Huizinga ou O Outono da Idade Média

13

19

21

33

36

As Reformas Religiosas

49

- 2.1 - Cristianismo público e privado na Europa das Reformas
- 2.2 - Max Weber: sociólogo, jurista, economista e historiador
- 2.3 - Contra-Reforma: novos olhares

50

61

74

O Barroco, o Absolutismo e a Crise do Antigo Regime

87

- 3.1 - O Barroco, a noção de crise e estruturação da sociedade do Absolutismo
- 3.2 - Inglaterra e França: dois absolutismos

88

97

Considerações Finais

125

Referências bibliográficas úteis ao aprofundamento das questões abordadas

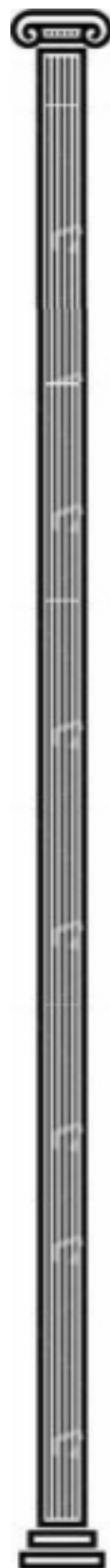
127

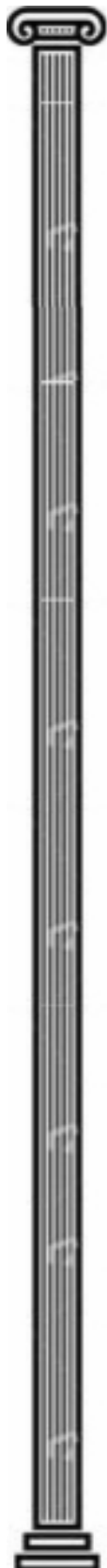
INTRODUÇÃO

O longo período que se estende de meados dos anos mil e trezentos até o chamado *Século das Luzes* constitui-se numa época fundamental não só para o estudo da cultura e da história europeias, mas para a compreensão do lento processo de afirmação do Homem como indivíduo em todo o Ocidente — no Velho e no Novo Mundo. É também neste espaço de tempo que o Estado passa, gradualmente, a ocupar o centro da organização da vida de homens e mulheres, atuando como elemento mediador da distinção racional — legal — das questões públicas e privadas.

Em especial, como será visto ao longo deste itinerário de leituras, o estudo do que convencionalmente chamamos de época moderna constitui-se numa excelente oportunidade para o debate de assuntos caros aos profissionais do campo da História. Refiro-me aqui a um vasto arsenal de termos como liberdade, igualdade, cidadania e razão que, muitas vezes, usamos sem nos darmos conta das implicações a eles subjacentes — sem nos apercebermos das escolhas que fazemos quando deles lançamos mão. Com o intuito de contribuir com a formação e o trabalho desses docentes/pesquisadores, este livro parte do pressuposto de que é fundamental desnaturalizar estes e outros conceitos, restituir-lhes, tanto quanto possível, aos pactos que lhes conferiram o *status* de verdade em diferentes tempos e lugares, para demonstrar — a partir do escrutínio da historiografia especializada e de alguns textos produzidos na época estudada — como eram completamente estranhos a um dado período e acabaram por tornarem-se sustentáculos de projetos de mundo que se apresentaram como novos.

O livro — que aqui prefiro nomear como um guia, ou itinerário, de leituras — foi elaborado a partir da seleção de textos presentes nos programas de História





Moderna das mais reconhecidas universidades. Ao longo da narrativa, busquei contrapor pontos de vista sobre assuntos consagrados, trazer novas perspectivas sobre temas já, de alguma maneira, conhecidos e apresentar a construção de novas abordagens pela historiografia especializada. Sempre que possível, com o fim de melhor instrumentalizar a leitura de jovens estudiosos das humanidades, tezi breves considerações a respeito das trajetórias intelectuais dos mais importantes autores mencionados ao longo do texto.

O primeiro capítulo coloca em debate um aspecto, em geral, pouco ressaltado sobre o tema do Renascimento na Itália, sua relação com o restante da Europa e com a chamada cultura medieval. Aqui, o intuito foi o de buscar autores que serviram de base ao desenvolvimento da historiografia que tratou do tema nos últimos anos, trazendo para o debate as mais contundentes polêmicas interpretativas. O segundo capítulo recoloca a questão das Reformas Religiosas, a partir de textos que procuraram explorar a construção e a reconstrução, no período, de arquétipos desejáveis e indesejáveis. Norteia o capítulo um breve mapeamento da edificação de padrões de conduta que acabaram por balizar as noções de vida pública e privada, sobretudo, a partir do século XVI. Ao seguir os caminhos trilhados pela historiografia especializada, o último capítulo deste guia de leituras apresenta, em rápidas pinceladas, o processo de lenta transformação do Estado e da sociedade modernos. Acompanhamos a verdadeira metamorfose “da natural desigualdade entre os homens”, condição típica das sociedades de Antigo Regime, em “mal que deveria ser evitado a qualquer custo” nos Estados Modernos de inspiração ilustrada e burguesa.

Alguns leitores, certamente, estranharão a ausência, neste guia de textos, da abordagem mais detida de alguns temas caros às obras que tratam da construção do mundo moderno. A título de exemplo, devo dizer que não julguei

necessário discorrer, uma vez mais, sobre as repisadas “teorias dos modos de produção”, por isso, optei por não tratar da conhecida disputa sobre a predominância de condições internas ou externas no “processo de transição do feudalismo ao capitalismo”. Acompanho boa parte da historiografia produzida nas últimas duas décadas que rejeita a equiparação entre “construção do mundo moderno” e “transição do feudalismo ao capitalismo”. Trata-se, sem dúvida, de um tema complexo e polêmico, mais voltado, entretanto, para o debate a respeito das variantes do materialismo histórico e dialético, como método de análise, do que propriamente sobre os pactos de verdade estabelecidos no Ocidente entre os séculos XIV e XVIII. O leitor, entretanto, não ficará desamparado. As principais referências bibliográficas sobre, este e outros temas pertinentes ao estudo da edificação do mundo moderno, vistos a partir de diferentes lentes teóricas, encontram-se na última parte deste livro, que constitui, a meu ver, uma contribuição relevante para a formação do profissional do campo da história. Há ali um arrolamento bibliográfico que certamente servirá como ponto de partida para a elaboração de diferentes trabalhos a serem desenvolvidos, seja na docência ou na atividade de pesquisa, pelo futuro estudioso da ciência-arte que se dedica a refletir sobre a aventura de homens e mulheres ao longo dos tempos.

Este guia de leituras põe termo à minha participação no Curso de Graduação em História oferecido, na modalidade à distância, pela Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná (UNICENTRO) em parceria com o Programa Universidade Aberta do Brasil (UAB), com a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e com o Ministério da Educação (MEC). Por isso, eu gostaria de deixar aqui registrado meu agradecimento aos alunos, personagens centrais do curso, e a toda à equipe que trabalha para a concretização deste projeto. Quero, ainda, destacar





três amigos, de paciência infindável, que me acompanham desde o ano de 2009, quando esta jornada principiou — aos professores Carlos Eduardo Schipanski, Milton Stanczyk Filho e Raphael Nunes Nicolletti Sebrian meu muito obrigado. Finalmente, gostaria de agradecer à Janaína Cristiane da Silva Helfenstein — jovem historiadora — que atuou direta e diariamente para que a minha contribuição final neste projeto fosse possível. Não seria nada injusto dar a ela a co-autoria deste último trabalho.

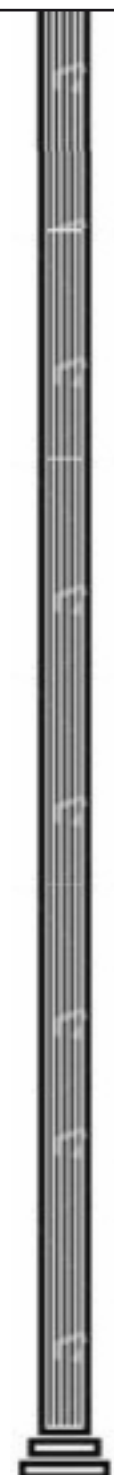


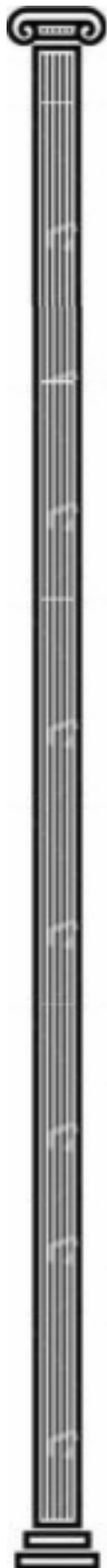
Renascimento ou Outono da Idade Média?

O Renascimento, movimento intelectual tradicionalmente circunscrito aos séculos XIV, XV e XVI, iniciado nas cidades-estado da Península Itálica e que, posteriormente, espalhou-se por toda a Europa Ocidental, ocupa o nosso primeiro capítulo. Inicialmente, abordaremos, de maneira panorâmica, alguns dos principais estudos a respeito do tema, produzidos ao longo do século XX. Nosso objetivo, no início do texto, é demonstrar como a definição mais comum de Renascimento — que atrela uma resposta intelectual a uma demanda econômica — foi alargada ou mesmo colocada em causa pela historiografia especializada nos últimos anos. A seguir, abordaremos uma das principais obras que tratou do tema — *A Cultura do Renascimento na Itália*, publicada em 1860 pelo historiador da arte suíço Jacob Burckhardt (1818-1897). É sabido que este livro marcou e marca, de diferentes maneiras, a maioria dos autores e obras que trataram do movimento humanista do Renascimento entre a segunda metade dos oitocentos e os nossos dias. Encerra o capítulo a exposição dos principais argumentos dirigidos contra algumas das teses contidas no livro de Burckhardt, presentes na obra *O outono da Idade Média* do holandês Johan Huizinga (1872-1945).

1.1 - O Renascimento construído pela historiografia

Por volta do século XIV, por meio dos lucros acumulados do comércio e da indústria, as cidades italianas haviam-se tornado luxuosas protetoras das artes. Florença, por exemplo, começara a construir sua enorme catedral, Santa Maria Del Fiori. Nem

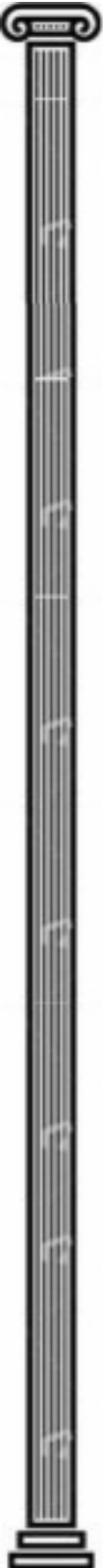


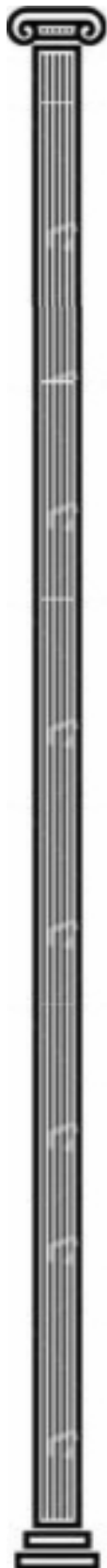


mesmo um período de depressão, agravado pela Peste Negra — a terrível praga que devastou a Europa no século XIV — conseguiu deter a torrente de obras que se sucediam. Quando os lucros caíram, os comerciantes e banqueiros aprenderam a ser mais eficientes em seus métodos de trabalho. Os italianos foram pioneiros em muito do que mais tarde se tornaria prática comum entre os capitalistas: acordos de sociedade, ‘holdings’, seguros marítimos, transferência de crédito, aplicação do sistema ativo e passivo na contabilidade da empresa. E, à proporção que a depressão se acentuava, os homens de negócios italianos começaram a investir em cultura, como uma forma de conservar valor, exatamente como os homens de negócio de hoje compram obras de arte. Dinheiro, contudo, não pode comprar cultura: só seus produtos. A cultura é mantida à custa de dinheiro, mas sua essência é muito mais ampla. Durante a Renascença, enriquecer e continuar rico requeria um grau relativamente alto de educação. Em primeiro lugar, e principalmente, essa educação era utilitarista; um homem não poderia ser bem sucedido no comércio e na indústria sem saber ler, escrever e dominar os números. Mas os caminhos do mundo renascentista pediam alguma coisa além disso. Mais negócios queriam dizer mais acordos de participação, testamentos mais complicados, mais escrituras — em suma, mais leis. Os estudos legais proliferaram com abundância durante a Renascença, atraindo maior número de pessoas às universidades e fazendo com que os professores de direito fossem os mais bem pagos entre os mestres universitários. E, à proporção que as cidades-estado iam crescendo, a administração estatal cada vez mais complicada, criando uma procura

por um secretariado competente internamente e por diplomatas que soubessem falar com eloquência e persuasão no exterior. Havia, então, uma crescente pressão por um tipo de educação mais prática que a fornecida pelos estudos teológicos da Idade Média. Precisava-se de especialização profissional — e de atitudes mais mundanas. O programa humanístico de estudos encarregou-se de fornecê-los. Esse programa envolvia a leitura de autores antigos e o estudo de assuntos como gramática, retórica, história e filosofia moral. No século XV esse tipo de estudos era conhecido oficialmente como ‘studia humanitatis’, ou ‘humanidades’; e os homens que levavam a cabo tais estudos eram conhecidos como humanistas (HALE, 1970, pp. 14-15).

Este longo e instrutivo excerto é exemplar de como o Renascimento foi fartamente descrito pela historiografia nas últimas décadas. Historiografia esta que aprendeu a ler todo o período que aqui tratamos — a História Moderna — como a longa transição entre o Modo de Produção Feudal e o Modo de Produção Capitalista. Essa mesma descrição — da Renascença como uma atualização motivada por uma demanda econômica — é fartamente encontrada em publicações didáticas de história voltadas à preparação para o vestibular, publicadas no Brasil ainda em fins da década de 1980. Mais ou menos na mesma época, no entanto, outras formas de conceber o período do Renascimento tornaram-se mais conhecidas por estudiosos e pesquisadores. Não são, necessariamente, leituras que se anulam, mas que, sem dúvida, iluminam a Renascença a partir de outros pontos de vista, reconstruindo-a por meio de problemas de pesquisa concebidos à luz de outras inquietações.





Uma conjunção de desgraças abateu-se sobre a Europa entre 1320 e 1450: fomes, epidemias, guerras, aumento brutal da mortalidade, grande diminuição da produção de metais preciosos, avanço dos Turcos; desafios que foram enfrentados com coragem e com gênio. A história do Renascimento é a história deste desafio e desta resposta (DELUMEAU, 2004, p. 11).

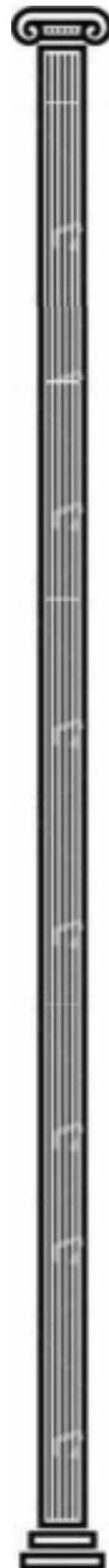
Segundo, até certo ponto, os passos do historiador inglês Arnold Toynbee (1889-1975), Jean Delumeau (1923-) — um dos mais renomados especialistas no estudo da História Moderna — acredita que a noção de “Desafio-Resposta” é uma forma admirável de se explicar o fenômeno do Renascimento. No seu *A civilização do Renascimento* (2004), Delumeau analisa as mais significativas modificações sofridas pelas “estruturas materiais e mentais” que possibilitaram “o progresso da civilização européia” entre os séculos XIII e XVI. Em suas palavras:

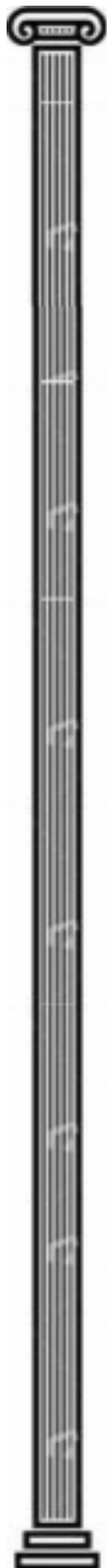
A colocação em causa do pensamento clerical da Idade Média, a recuperação demográfica, os progressos técnicos, a aventura marítima, uma nova estética, um cristianismo repensado e rejuvenescido: estes foram os principais elementos dessa resposta do Ocidente às dificuldades de toda ordem que se tinham acumulado no seu caminho (DELUMEAU, 2004, p. 11).

Delumeau não deixa de lado a questão econômica na sua interpretação do período. O econômico, contudo, não ocupa em sua narrativa o papel de “propulsor da história”. Sua análise enxerga, por exemplo, na conquista do Novo Mundo dos séculos XVI e XVII, além da obtenção de dividendos (ouro, prata, escravos, dentre

outros), o confronto entre culturas, ou seja, formas de compreensão do mundo distintas colocadas em contato. O autor de *A história do medo no Ocidente* (1993) não esteve desacompanhado nesta mudança para uma perspectiva mais arejada de compreensão do período. Logo na introdução da coletânea *O homem renascentista* (1991), o filósofo e historiador italiano Eugenio Garin (1909-2004) também nos oferece um panorama das características mais comuns atribuídas, não sem uma considerável dose de polêmica, ao Renascimento Europeu e ao homem “típico” do período, o chamado Homem Renascentista:

Largamente utilizada, a expressão um tanto ambígua “homem do Renascimento” aparece na Literatura e na História associada a interpretações generalizadas de um período histórico muito preciso, o Renascimento, situado por volta de meados do século XIV e finais do século XVI, e que teve suas origens nas cidades-estado italianas, de onde se propagou depois para toda a Europa, como se nessa época tivessem circulado, em número relevante, tipos exemplares humanos com características especiais, dotes e atitudes particulares e funções novas. Passando, com o decorrer dos tempos, das cidades italianas para outros países europeus, e propagando-se a outras terras, essas figuras humanas e essas características foram-se naturalmente modificando e por vezes mesmo de uma forma muito sensível. Assim, a difusão no exterior da Itália de idéias e temáticas próprias do Renascimento italiano continuaria a verificar-se ainda por muito tempo, assumindo atitudes diversas, para lá dos limites cronológicos habituais, durante todo o século XVII (GARIN, 1991, p. 9).





Além de estender o período do Renascimento até o século XVII, Garin coloca em evidência a idéia de ruptura, durante algum tempo quase naturalmente aceita, entre os chamados Homens Medievais, com sua vida voltada aos planos de Deus, e os Homens do Renascimento “tipos exemplares humanos com características especiais, dotes e atitudes particulares e funções novas”. Suspeitar da noção de ruptura completa entre a cultura do Renascimento e a do período medieval foi uma prática que passou a tomar conta da historiografia especializada no estudo do medievo, pelo menos, desde o início do século XX. Foi, principalmente, a partir da pena do historiador e literato holandês Johan Huizinga que se difundiu a noção de que a Renascença não fundava o novo, o moderno, mas sim evidenciava o longo declínio das concepções que sustentavam a cultura medieval. Segundo Huizinga, fora da Itália, sempre muito ligada à cultura Clássica Greco-Romana, na Holanda e na França, onde as principais instituições medievais como a Cavalaria e a Servidão foram longevas, não era possível ignorar a importância da cultura medieval na constituição do homem moderno. Os argumentos de seu *Outono da Idade Média* foram tão significativos para o estudo dos séculos XIV e XV na França e na Holanda que o retomaremos mais detalhadamente adiante em um tópico específico.

Um aspecto, entretanto, precisa ser considerado. Parte significativa dos chamados homens do Renascimento manifestavam em seus textos o desejo de se diferenciarem da época que imediatamente lhes precedeu. Ao buscar nexos entre o Renascimento e a *História Social do Conhecimento* (2003), o historiador inglês Peter Burke (1937-) defende a idéia de que o movimento humanista da época foi, pelo menos nas intenções, um movimento menos de inovações do que de ressurgimento, “o ressurgimento da tradição clássica”. Mas, assevera o autor que esse movimento foi inovador, e consciente disso, no sentido de se opor a muito

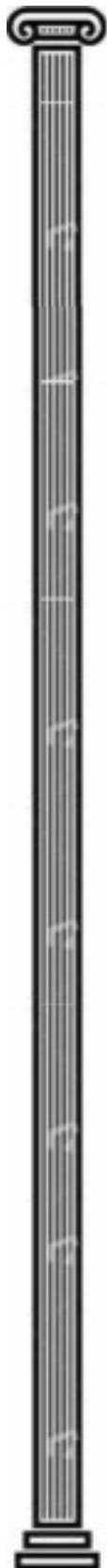
do saber convencional dos escolásticos, em outras palavras, do saber pregado pelos filósofos e teólogos que dominavam o saber na Idade Média. Burke, oportunamente, lembra que foram os próprios humanistas os inventores de termos como “escolásticos” e “Idade Média”.

Embora esta breve apresentação de perspectivas historiográficas tenha demonstrado divergências entre recortes espaciais, temporais, bem como teórico-metodológicos a respeito da definição do movimento renascentista, há entre os estudos mencionados uma questão de consenso. De maneira geral, os historiadores do período não se eximem de tecer considerações, concordantes, ou, na maioria dos casos, divergentes, em relação a uma obra e a um autor: *A cultura do Renascimento na Itália*, originalmente publicado em 1860, pelo historiador da arte Jacob Burckhardt.

1.2 - Quem foi Jacob Burckhardt? Por que ele nos interessa?

Burckhardt nasceu na Basileia, noroeste da atual Suíça, em 1818, onde também morreu em 1897. Lecionou no seu país natal e também na Alemanha. Foi aluno de Leopold Von Ranke (1795-1886) e professor de Friedrich Nietzsche (1844-1900), a quem teria impressionado ao falar dos grandes homens da história. Embora a filosofia da história não lhe agradasse, ele acreditava, a seu modo, na noção de espírito de uma época, o qual podia ser identificado nas ações dos grandes homens. Sua crença em uma história de grandes homens talvez seja também uma das explicações para algumas de suas mais duras antipatias devotadas contra supostas propostas niveladoras, tais como a Revolução Francesa, os EUA (que nunca visitou), a democracia de massas, só para ficarmos em alguns exemplos. O autor pregava ainda sua aversão às duas máximas acadêmicas do oitocentos na Europa — o hegelianismo e o positivismo.





Relembrando, de alguma maneira, o brasileiro Gilberto Freyre (1900-1987), Burckhardt ensinava que “um grande tema histórico deveria necessariamente, estar ligado simpática e misteriosamente à mais profunda intimidade de seu autor”. Peter Burke — historiador que aqui já mencionamos, e que também prefacia a edição brasileira de *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio* (1991) —, assevera que se a intenção é rotular Burckhardt podemos lançar mão dos adjetivos *intuitivo, cético e relativista*, pois ambos lhe caem bem.

[...] Aos 21 anos, Burckhardt descreveu a Itália como: ‘um complemento necessário a todo o meu ser e minha vida’. A Itália representava para ele o “outro”, sedutoramente diferente da Suíça que deixara para trás: o sol no lugar da chuva, o vinho no lugar da cerveja e um povo extrovertido em vez de introvertido (BURKE In.: BURCKHARDT, 1991, p. 7).

Roma despertou em Burckhardt a idéia de estudar o Renascimento e de se dedicar mais detalhadamente à época de Rafael, o século XVI do *Cinquecento*, a ascensão do mundano. O autor já falava em uma história cultural desde 1848. Mas, o sentido que ele conferia ao termo não é para nós de imediata compreensão. A noção de que uma cultura superior à da Idade Média — a Cultura do Renascimento — se desenvolveu na Península Itálica e se espalhou por toda a Europa ocidental entre os séculos XIV e XVI certamente o afasta de uma noção de equiparação de diferentes visões de mundo no tempo e no espaço, cara ao nosso conceito contemporâneo de história cultural. Burckhardt, bem ao gosto de seu tempo, o século XIX, é um historiador da arte e da cultura letrada, mas, sem dúvida, figura como uma dos mais importantes pensadores da cultura até os nossos dias.

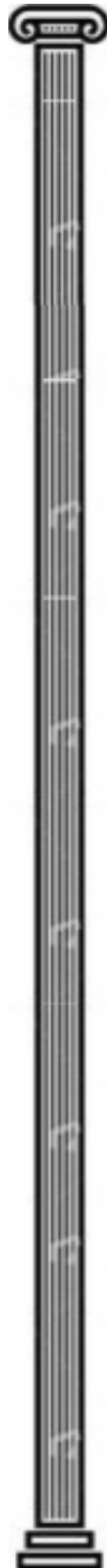
1.3 - O Redespertar da Antiguidade de Jacob Burckhardt

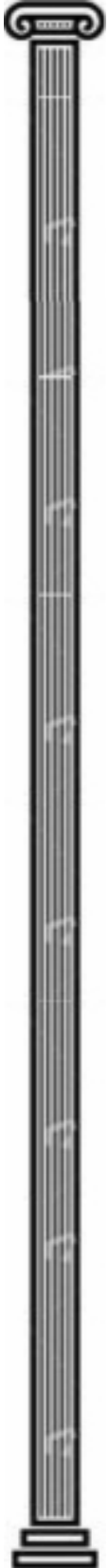
Burckhardt ganhou importância nos estudos sobre a Renascença, sobretudo, por ter associado a definição de Renascimento com o desenvolvimento da noção de indivíduo e por ter colocado em estreita relação a descoberta do Homem e do Mundo, tal como os conhecemos hoje, com o nascer da modernidade. Criava-se na Itália, segundo sua interpretação, algo novo a partir do século XIV. Não era o pensamento medieval, não era o pensamento da Antiguidade Clássica Greco-Romana — um novo homem, e com ele uma nova cultura, foram ali criados.

O Renascimento não se teria configurado na elevada e universal necessidade histórica que foi se se pudesse abstrair tão facilmente dessa Antiguidade. Nesse ponto temos de insistir, como uma proposição central desse livro: não foi a Antiguidade sozinha, mas sua estreita ligação com o espírito italiano, presente a seu lado, que sujeitou o mundo ocidental (BURCKHARDT, 1991, p. 139).

A projeção do espírito italiano sobre o restante do Ocidente pôde ser mais significativamente percebida nas artes plásticas e em outras esferas, do que, por exemplo, na literatura, mas seu alcance foi avassalador. A “aliança entre duas longínquas épocas culturais de um mesmo povo [se revelou] una, porque autônoma em suas partes, e, por isso legítima e fecunda (p.139)”. Coube às outras regiões do ocidente europeu a tarefa de resistir ou se entregar completamente ao movimento de mudança cultural que se espalhou a partir da Itália.

Embora advertisse que alguns dos grandes poetas italianos da renascença, como Tasso (1544-1595), também





pudessem ser vistos nas mãos dos mais pobres, Burckhardt afirma que o Renascimento foi um movimento que, inevitavelmente, atingiu mais os ricos que os pobres, os cultos do que os incultos: “[...] paralelamente à Igreja, que até então mantivera o Ocidente coeso (e não lograria continuar a fazê-lo por muito mais tempo), surge uma nova força espiritual que, espalhando-se a partir da Itália, torna-se a atmosfera vital para todo europeu de maior instrução” (BURCKHARDT, 1991, p. 139).

Burckhardt não manifesta, em sua obra, nenhuma condescendência com a cultura medieval e afirma em tom irônico: “[...] poupem-se-nos as lamentações acerca do declínio precoce de nossas concepções e manifestações culturais medievais: tivessem elas tido força suficiente para se defender, estariam ainda vivas [...]” (BURCKHARDT, 1991, p. 140). Segundo ele, a Antiguidade Clássica Greco-Romana (período que se estendeu do século VIII a.C., com a poesia de Homero, até a queda do Império Romano do Ocidente, no século V d.C.), mesmo fora da Itália, exerceu uma influência parcial sobre a Idade Média. Na erudição de Carlos Magno (747-814), na arquitetura romana do Norte e também no conjunto do saber monástico havia um conjunto significativo de elementos oriundos de autores romanos. Contudo, na Itália havia ainda um povo parcialmente ligado à Antiguidade. Tão logo houve necessidade e condições favoráveis, veio à luz um desejo de celebrar e reproduzir os conceitos, as instituições e os autores antigos. Na Itália, mesmo entre os segmentos populares, a Antiguidade desperta a lembrança da “grandeza de outrora”.

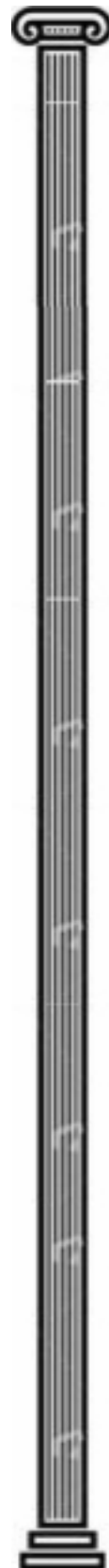
Da fusão do desejo de retomar a Antiguidade Clássica com elementos de sua história recente (as instituições do Estado germano-lombardo, a cavalaria que era comum a toda a Europa, as demais influências culturais provindas do Norte, a religião e a Igreja) surge o novo todo — o moderno espírito italiano, destinado a tornar-se o modelo

decisivo para todo o Ocidente. Como exemplo dessa fusão de elementos, o autor cita algumas das canções de Carmina Burana, que definiu como:

Uma alegria sem entraves pela vida e seus prazeres, sob a proteção dos antigos deuses pagãos, que ali reaparecem, flui numa magnífica torrente de suas estrofes rimadas. Quem as lê de uma só vez dificilmente poderá negar a impressão de que ali fala um italiano, provavelmente da Lombardia (BURCKHARDT, 1991, p. 141).

Em outros textos, a rima medieval demonstrava o retorno da “visão de mundo dos antigos”. Em muitas crônicas medievais é possível perceber, inclusive, evidências do estudo de autores antigos como Ovídio (43 a.C – 18 d.C) e Virgílio (70 a.C. – 19 a.C.). É preciso asseverar que tais citações, na maioria dos casos, serviam mais como demonstração de erudição do que domínio sobre os poetas mencionados. No Renascimento, contudo, não havia espaço para compilações ou citações vazias. Entre os séculos XIV e XVI, na Itália, a cultura clássica nasceu novamente graças à necessidade de uma alternativa ao mundo medieval. Ressurgiu em razão da necessidade, do interesse e da proximidade, quase natural, entre os italianos e os autores antigos, possibilitada, em grande medida, pelo “desenvolvimento da vida municipal”.

A grande e geral tomada de partido dos italianos pela Antigüidade começa [...] apenas no século XIV. Para tanto, foi necessário um certo desenvolvimento da vida municipal, desenvolvimento este que se deu somente na Itália e naquele momento: a convivência sobre um mesmo teto e a efetiva igualdade entre nobres e burgueses; a formação de um meio social comum que sentia





necessidade de educar-se e dispunha de tempo e meios para tanto. Tal educação, porém, tão logo pretendesse libertar-se das fantasias do mundo medieval, não poderia subitamente abrir caminho até o conhecimento do mundo físico e intelectual através do mero empirismo; ela necessitava de um guia, e foi enquanto tal que a Antiguidade clássica, com toda a sua enorme bagagem de verdades objetivas e luminosas em todas as áreas do conhecimento, se apresentou (BURCKHARDT, 1991, p. 142).

O interesse pelas referências da Antiguidade Clássica ultrapassava a busca por textos e obras de arte. As edificações eram testemunhos imediatos dos valores e da grandeza do mundo edificado antes da época medieval. Por isso, algumas iniciativas foram tomadas para o estudo dos vestígios da saudosa urbe. Após o século XIII, “quando 140 casas fortificadas pertencentes aos grandes de Roma foram demolidas”, teve início um sério levantamento topográfico da velha cidade.

Nas peregrinações de Poggio por Roma, o estudo das próprias ruínas é, pela primeira vez, relacionado mais intimamente àquele dos autores antigos e inscrições (que ele persegue por entre a vegetação que as encobre), recebendo um tratamento que repele a fantasia e afasta diligentemente a memória da Roma Cristã (BURCKHARDT, 1991, p. 144).

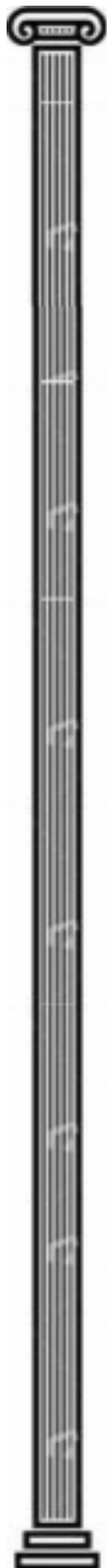
Burckhardt lamenta a pequena extensão e as exíguas ilustrações da obra de Poggio, pois 80 anos mais tarde Rafael (1483-1520) encontrou menos vestígios das edificações romanas, agravadas sempre pelo mármore que

se torna, com o tempo, facilmente consumível pelo fogo. Em meados do século XV os relatos dos cronistas dão conta do que perecera e não do que resistiu. Rafael chegou mesmo a executar, sob encomenda do Papa Leão X, uma representação do que seria a restauração ideal de toda a Roma Antiga.

Após queixar-se amargamente acerca das sempre presentes destruições [...], ele roga ao papa que proteja os poucos testemunhos ainda remanescentes da grandeza e força daquela alma divina da Antiguidade, à memória da qual se inflamam ainda aqueles capazes de coisas superiores (BURCKHARDT, 1991, pp. 147-148).

As ruínas despertam nos homens do Renascimento a idéia de uma proximidade sentimental com seus antepassados, mergulhando-os em profundas memórias das reuniões e discursos que outrora ali ocorreram. As construções figuraram, entretanto, como coadjuvantes, elementos complementares da busca pelos modelos e pelas soluções oferecidos pela Antiguidade clássica. “Infinitamente mais importantes do que os restos arquitetônicos e artísticos, de um modo geral, da Antiguidade foram, naturalmente, os legados escritos, tanto em grego quanto em latim. Estes eram tidos como as próprias fontes de todo o conhecimento, no sentido mais absoluto (BURCKHARDT, 1991, p. 149)”. Inicialmente, não foram tão numerosas as descobertas de escritores antigos quanto as de autores então já conhecidos. A geração de Boccaccio (1313-1375) entusiasmou-se, sobretudo, com poetas, historiadores e oradores mais populares e com certo número de traduções latinas de escritos isolados de Aristóteles, Plutarco, entre outros. “Petarca [por exemplo] possuía, e sabidamente venerava um Homero em grego, sem contudo, poder lê-





lo ((BURCKHARDT, 1991, p. 149)”. Foi Boccaccio, no entanto, com ajuda de um grego, o responsável por produzir a primeira tradução para o latim da *Iliada* e da *Odisséia* de Homero.

Apenas no século XV teve início uma série de novas descobertas de textos e organização de bibliotecas com cópias e traduções dos autores antigos. Tal foi o interesse, no período, que tornou-se relativamente comum a falsificação de livros com o intuito de iludir ou explorar o crescente apetite pela Antiguidade. Foi justamente esse interesse e o endividamento de muitos colecionadores que permitiram às gerações futuras o contato com muitos dos textos antigos, principalmente os gregos. Muitos são os exemplos citados por Burckhardt:

O florentino Niccolò Niccoli, membro do ilustrado círculo de amigos que se reunia em torno do já idoso Cosme de Medici [1389-1464], aplicou toda a sua fortuna na aquisição de livros. Por fim, quando já não tinha mais nada, os Medici colocaram seus próprios cofres à disposição dele, para qualquer soma que desejasse para aquele mesmo fim [...] Dotado de uma admirável confiança nas pessoas, Niccoli emprestava seus livros, permitindo inclusive que, tanto quanto o desejassem, elas os lessem em sua casa, com elas conversando, então, sobre o que haviam lido (BURCKHARDT, 1991, p. 150).

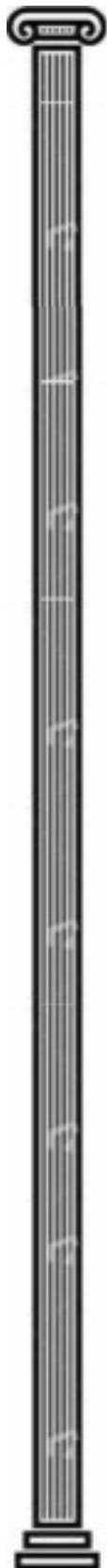
A coleção de Niccolò Niccoli, que somou oitocentos volumes avaliados em 6 mil florins de ouro, foi sempre franqueada a todas as pessoas que quisessem lê-los, sendo, depois de sua morte, transferida ao convento de São Marcos, “sob a condição de que fosse aberta ao público”. Conseguir um manuscrito completo e único produzido na “Antiguidade, era, naturalmente uma dádiva de sorte”, o

que tornava imprescindível o trabalho de copistas, dentre os quais se destacavam os que compreendiam o grego, e por isso eram distintos com o título de *scrittori*. Tal era o requinte das cópias produzidas (grafia, material utilizado na composição da obra) que Frederico de Urbino “ter-se-ia se envergonhado” de possuir um exemplar de um livro impresso.

Para Burckhardt, eram os humanistas os grandes mediadores entre a Renascença e a Antiguidade. Foram eles, os únicos capazes de tornar a última o elemento central da primeira. Eram homens de várias facetas, comportamentos curiosos, espírito crítico e combativo, que ora exibiam um ora outro traço de sua personalidade. “Sabiam, porém, eles próprios, bem como o sabia a época, que compunham um elemento novo da sociedade (BURCKHARDT, 1991, p. 155)”. Seus precursores podem ser identificados ainda no século XII, “entre poetas que já comungavam da mesma existência instável, da mesma forma livre, e mais do que livre, de encarar a vida e, de início aos menos, de uma mesma tendência pagã na poesia (BURCKHARDT, 1991, p. 155)”. No entanto, diferente da Idade Média, quando predominava sempre uma cultura eclesiástica “cultivada por eclesiásticos”, no século XIV os humanistas mais importantes conheciam os saberes dos antigos, pois acreditavam escrever como eles escreviam e pensar como eles pensavam.

Muitos autores modernos, segundo Burckhardt, lamentavam que ainda em 1300 representantes de uma cultura mais autônoma, italiana, tenham sido completamente tragados pela torrente do humanismo, e logo pela preferência à cultura clássica da Antiguidade Greco-Romana. Era o caso de Florença onde conta-se que arrieiros e artesãos sabiam ler. Tanto que teria sido possível o surgimento de uma enciclopédia popular.





A presença mais forte do humanismo, a partir de 1400, teria, pois, atrofiado esse impulso nacional, na medida em que se passou a esperar exclusivamente da Antiguidade a solução para todo e qualquer problema, permitindo-se, além disso, que a literatura fosse absorvida pela mera citação; a própria perda da liberdade estaria relacionada a isso, na medida em que tal erudição repousaria numa servidão à autoridade, sacrificando o direito municipal do romano e, já em razão disso, procurando e encontrando o favor dos déspotas (BURCKHARDT, 1991, p. 156).

Três nomes se destacaram na Itália segundo Burckhardt:

Dante Alighieri (1265-1321):

Se uma sucessão de gênios da sua categoria tivesse podido levar adiante a cultura italiana, esta exibiria e começaria, mesmo que fortemente permeada por elementos da Antiguidade, um caráter nacional fortemente acentuado. Mas nem a Itália nem o restante do Ocidente lograram produzir um segundo Dante, que foi e permaneceu sendo aquele que, pela primeira vez e de maneira enfática, trouxe a Antiguidade para o primeiro plano da vida cultural (BURCKHARDT, 1991, p. 157).

Burckhardt reconhece que, em sua obra máxima *A Divina Comédia*, que por sinal foi escrita em italiano, o poeta não dispensa tratamento igual aos mundos antigo e cristão, “mas os situa continuamente em planos paralelos”. Dante usa sempre exemplos da cultura antiga (pagã) e da cultura medieval (cristã) para argumentar a respeito de um mesmo tema.

Francesco Petrarca (1304-1374): Em meados do século XIV, quando Burckhardt escreveu sua obra, Petrarca era lembrado como “o grande poeta italiano”. No entanto, entre seus contemporâneos do século XIV ele era tido como uma representação da Antiguidade em pessoa. Em seus trabalhos ele reproduzia todos os gêneros da poesia latina.

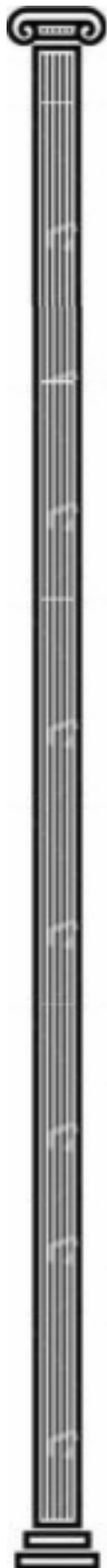
Giovanni Boccaccio (1313-1375): Boccaccio guardava certa semelhança com Petrarca. Seu texto mais conhecido, *Decamerão* — escrito entre 1348 e 1353 — descrevia a paixão pela cultura e pelos prazeres mundanos presentes na vida dos burgueses florentinos. Dentre suas argumentações, Boccaccio produziu uma justificativa para o novo relacionamento da época com o paganismo. Em seus primórdios, a Igreja Católica precisava defender-se contra os pagãos. No entanto,

[...] à sua época [dele Boccaccio] – graças a Jesus Cristo! – a verdadeira religião estaria fortalecida, o paganismo eliminado, e a Igreja, vitoriosa, de posse do território inimigo; assim, poder-se-ia então contemplar e estudar o paganismo quase sem perigo algum. O argumento é o mesmo que, mais tarde, todo o Renascimento empregou para se defender (BURCKHARDT, 1991, p. 158).

Embora nesse ponto Burckhardt retome a questão da necessidade de uma auto-restrição dos humanistas em nome da nação italiana e conclua que a Antiguidade era a mais alta glória da nação italiana, façamos aqui uma pausa na exposição de seus argumentos para mencionar alguns importantes humanistas que viveram fora da Itália:

François Rabelais (1483-1553), na França, que com seu “Gargantua e Pantagruel” zombou e satirizou a filosofia cristã escolástica, as superstições e a própria Igreja.





Miguel de Cervantes (1574-1616), na Espanha, que demonstrou em “Dom Quixote o cavaleiro da triste figura” a ineficiência das concepções medievais da cavalaria para a solução dos problemas do mundo moderno.

William Shakespeare (1547-1616), na Inglaterra, com seus “Romeu e Julieta”, “O Mercador de Veneza” e “Rei Lear” critica o próprio humanismo renascentista, ao mesmo tempo em que demonstra o amor pelas coisas desse mundo.

Luiz Vaz de Camões (1524-1580), em Portugal, que com seu “Os Lusíadas” enaltece os feitos dos navegantes, homens bravos que muito contribuíram para a desmistificação de crenças medievais e dos próprios humanistas.

Erasmus de Roterdã (1466-1536), nos Países Baixos, (Holanda) era considerado “o príncipe dos humanistas”.

Na Itália, a influência da Antiguidade sobre a cultura pressupunha inicialmente que o humanismo se apoderasse das universidades. O ritmo em que se deu esse processo de ocupação das principais instituições de ensino pelos humanistas, contudo, mostrou-se menos eficiente do que se poderia imaginar.

A maioria das universidades italianas só surge verdadeiramente no decorrer dos séculos XII, XIII e XIV, quando a crescente riqueza da vida italiana passou a exigir também uma preocupação mais rigorosa com a educação. No princípio, a maioria delas possuía apenas três cátedras: as de direito canônico e civil e a de medicina. A estas juntaram-se, com o passar do tempo, as de retórica, de filosofia e de astronomia (BURCKHARDT, 1991, p. 160).

A cadeira de retórica ocupava o maior prestígio entre os humanistas. Segundo seu maior ou menor conhecimento

dos assuntos da Antiguidade, os humanistas lecionavam em diferentes cursos, tais como: astronomia, filosofia direito e medicina. O ensino do latim saiu do domínio exclusivo da Igreja e passou a ocupar lugar em todas as cidades mais populosas da Itália. Saber latim era tão vital quanto saber ler e escrever para aqueles que cultuavam a Antiguidade como um guia para a solução de problemas contemporâneos. O sistema dirigido por iminentes humanistas alcançou tanto prestígio, por sua organização e competência, que a educação de alguns príncipes, que antes ficava a cargo de teólogos da Igreja Católica, passou ao seu encargo. Após longos anos de sucesso, no entanto, o século XVI assistiu a derrocada destes mesmos humanistas:

Depois que desde o princípio do século XIV, várias e brilhantes gerações de poetas- filólogos haviam impregnado a Itália e o mundo com seu culto à Antiguidade, determinando em sua essência a cultura e a educação, amiúde tornando-a dianteira nas questões referentes do Estado e reproduzindo o melhor possível a literatura antiga, toda a sua classe mergulhou num puro e generalizado descrédito ao longo do século XVI. Continua-se ainda a falar, escrever e compor poemas da maneira que eles o faziam, mas, pessoalmente, ninguém mais quer pertencer à sua classe. Em meio às duas principais acusações de que eram alvo – a de maligna altivez e a da vergonhosa devassidão – ressoa já uma terceira, na voz da nascente Contra-Reforma: a da irreligiosidade (BURCKHARDT, 1991, p. 200).

Burckhardt lança a pergunta do por que essas acusações não ocorreram mais cedo, e responde.





Na verdade, elas são audíveis cedo o bastante, ainda que sem produzir qualquer efeito particular, evidentemente porque imperava ainda uma dependência bastante grande dos literatos no tocante ao conhecimento da Antiguidade, de cuja leitura eles eram – no sentido mais pessoal – os proprietários, portadores e propagadores. Contudo, o aumento do número de edições impressas dos clássicos, de grossos e bem feitos manuais e obras de referência, emancipou o povo, já em um grau significativo, do contato constante e pessoal com os humanistas (BURCKHARDT, 1991, p. 200).

Os responsáveis por tais acusações foram, acima de tudo, os próprios humanistas. Os humanistas, segundo Burckhardt, nunca foram dotados de um sentimento de coesão. Muito cedo, começaram a elevar-se, uns sobre os outros, sem considerar quais meios eram necessários para tanto. De um momento para outro, passaram dos argumentos científicos a mais profunda infâmia, “não desejam refutar seus adversários, mas aniquilá-los em todos os sentidos”. O autor adverte, no entanto, “que muitos filólogos ainda mantinham consigo a austeridade moral e a religiosidade”. Condenar todos os humanistas generalizadamente revelaria um conhecimento muito limitado de seu tempo. Ainda assim, muitas eram as acusações por eles sofridas, dentre as quais podemos citar as mais recorrentes:

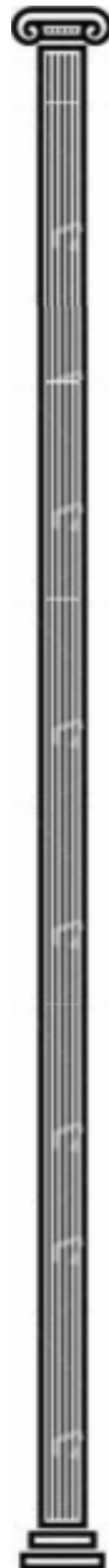
[...] a paixão exagerada, a vaidade, a obstinação, a auto-idolatria, a vida privada dissoluta, imoralidades de toda sorte, heresia, ateísmo e mais: o bem falar desprovido de qualquer convicção, a influência perniciosa sobre o governo, a linguagem pedantesca, a ingratidão para com os mestres, a

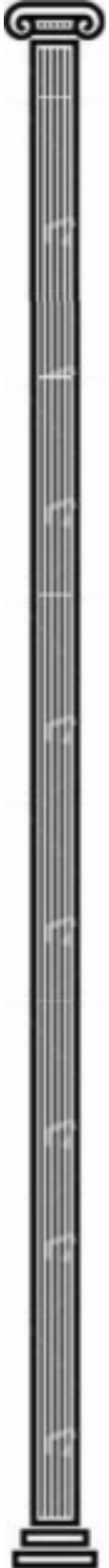
rastejante bajulação dos príncipes – que primeiro fisingam os literatos para depois, deixá-los morrer de fome – e assim por diante (BURCKHARDT, 1991, p. 200).

Dentre todas essas acusações, uma tornou-se a mais ameaçadora – a de heresia. Fora dos muros das universidades, os humanistas passaram a buscar refúgio nos grupos de debates por eles criados – as academias. No entanto, por volta da metade do século XVI, essas associações passaram por modificações substantivas. Os humanistas foram despojados de seus cargos de direção, tornando-se alvos da então nascente Contra-Reforma e, conseqüentemente, dos inquisidores. Perderam, por fim, o controle das academias, e também nelas “a poesia italiana tomou o lugar da latina”.

1.4 - Foi o Renascimento uma ruptura?

Embora tenha encontrado eco já entre os contemporâneos do Renascimento e, posteriormente, também durante o movimento das Luzes do século XVIII, a idéia de que a cultura da Idade Média foi substituída por uma cultura superior, a do Renascimento, que fundou o mundo moderno, teve longevidade. Numa outra perspectiva teórico-metodológica, que nega a autonomia das interpretações de base cultural, a idéia de ruptura com o mundo medieval também foi evidenciada. Os séculos XIV, XV e XVI foram interpretados por diferentes historiadores, economistas e cientistas sociais como o momento privilegiado para a demarcação do período de superação do chamado Modo de Produção Feudal que ruína para dar lugar ao moderno Modo de Produção Capitalista. Com forte presença em diversos livros didáticos publicados no Brasil e no exterior durante os anos 1980 e 1990, o processo de ruptura com o mundo





medieval, sob uma nomenclatura assumidamente marxista, passou a ser denominado como “Transição do Feudalismo ao Capitalismo”. Fossem por motivações culturais ou econômicas, ou ainda por uma combinação dessas duas dimensões interpretativas, afirmou-se que uma época caiu para dar lugar a outra. Os olhos dos homens, durante mil anos “imersos em trevas” — sob “o tacho da Igreja Católica” —, passaram a buscar inspiração na Antiguidade Clássica, no paganismo, e em outras referências da Antiguidade Greco-Romana para, finalmente, se reencontrarem com o humano e com o mundano. Principiava ali o lento e longo processo de criação do Mundo Moderno.

Retomemos, uma vez mais, nosso pioneiro da história cultural do século XIX — Jacob Burckhardt. A partir de dois excertos centrais do seu *A cultura do Renascimento na Itália* (1991) podemos relembra seus argumentos a respeito da criação de um mundo novo no Renascimento Italiano. A primeira passagem, uma das mais citadas quando se trata da mais conhecida obra de Burckhardt, versa a respeito do aparecimento do indivíduo:

Na Idade Média [...] o homem reconhecia-se a si próprio apenas enquanto raça, povo, partido, corporação, família ou sob qualquer outra das demais formas do coletivo. Na Itália, pela primeira vez, tal véu dispersa-se ao vento; desperta ali uma contemplação e um tratamento objetivo do Estado e todas as coisas deste mundo. Paralelamente a isso, no entanto, ergue-se também, na plenitude de seus poderes, o subjetivo: o homem torna-se um indivíduo espiritual e se reconhece como tal (BURCKHARDT, 1991, p. 9)

A segunda passagem de Burckhardt, que aqui destacamos, trata do tipo específico de apreensão dos

conceitos, autores e mitos procedentes da Antiguidade Clássica apropriados pelos humanistas da Renascença. Já a vimos acima, mas é importante retomá-la para que possamos demonstrar as críticas formuladas a seguir.

O Renascimento não se teria configurado na elevada e universal necessidade histórica que foi se se pudesse abstrair tão facilmente dessa Antiguidade. Nesse ponto temos de insistir, como uma proposição central desse livro: não foi a Antiguidade sozinha, mas sua estreita ligação com o espírito italiano, presente a seu lado que sujeitou o mundo ocidental (BURCKHARDT, 1991, p. 139).

Não resta dúvida, a presença de tais teses nas obras dos especialistas que se seguiram foi definitiva. Vários estudiosos, dentre eles o próprio Lucien Febvre, fundador do movimento dos *Annales*, deixaram registrada a influência de Jacob Burckhardt em suas formações e em seus trabalhos. No entanto, com o desenvolvimento dos estudos sobre a Idade Média, sobretudo na França, a idéia de que a cultura medieval foi extinta pelo Renascimento começou a ser duramente questionada.

Alguns dos mais conhecidos e respeitados medievalistas deram corpo à idéia de uma sobrevivência bastante distendida do mundo medieval. Jacques Le Goff chegou mesmo a afirmar a existência de “uma longa Idade Média” que teria permanecido vigente até o século XVIII. O tema é extremamente interessante, foi longamente discutido entre os especialistas, mas escaparia às pretensões desse guia de leitura recompor o debate em todas as suas facetas e amplitude. Voltemos nossa atenção, entretanto, a um dos primeiros textos a questionar a validade das afirmações de Burckhardt sobre o espraiar do Renascimento Italiano sobre





toda a Europa Ocidental entre os séculos XIV e XV. De muitas maneiras, o debate contemporâneo sobre a “longa Idade Média” deita raízes no solo por ele preparado.

1.5 - Johan Huizinga ou O Outono da Idade Média

Houve um historiador holandês que dialogou, na maior parte das vezes de maneira implícita, com Burckhardt edificando uma réplica às suas teses sobre a ruptura existente entre a cultura da Idade Média e do Renascimento, sobretudo no que concernia à França e à Holanda dos séculos XIV e XV. É curioso observar, primeiramente, que o medievalista Johan Huizinga nega Jacob Burckhardt ao mesmo tempo em que segue o seu modo de fazer história:

O grande historiador holandês Johan Huizinga escreveu seu *Outono da Idade Média* (1919) como uma espécie de réplica a Burckhardt, enfatizando a temática da decadência, em vez da do renascimento, e as culturas da França e [da Holanda], em vez da Itália. Ao mesmo tempo, contudo, seu livro pinta o retrato de uma época ao estilo de Burckhardt. (BURKE, In: BURCKHARDT, 1991, p. 15).

Peter Burke assevera, uma vez mais, essa tese no texto que escreveu com o fim de prefaciar uma nova e luxuosa edição de *O outono da Idade Média* traduzida diretamente do holandês para o português, publicada no Brasil pela Editora CosacNaify em 2010:


Em muitos sentidos, tanto na prática quanto na teoria, Huizinga foi um fiel seguidor de Jacob Burckhardt, o maior historiador da cultura do século XIX. Ambos rejeitaram o positivismo

e deram importância ao papel da intuição no entendimento do passado. [...] Embora *O outono da Idade Média* envolva uma crítica implícita de Burckhardt, por considerar mudança e “modernidade” como termos equivalentes e por sugerir que as transformações culturais importantes dos séculos XIV e XV aconteceram somente na Itália, o livro permanece como uma obra de mesmo tipo que *A cultura do Renascimento na Itália*. (HUIZINGA, 2010, p. 603)

Johan Huizinga nasceu em 1872 em Groningen e morreu em Rheden, ambas cidades holandesas, em 1945. Burke, que também estudou a biografia de Jacob Burckhardt, assim sintetiza Huizinga:

Huizinga era um homem tímido, exigente, sensível e formal, “um incorrigível sonhador acordado” (nas suas próprias palavras), sem nenhuma simpatia pelo século XX. Ele tinha forte aversão — dentre outras coisas — por ciência moderna, arte abstrata (as pinturas de Kandinsk e Mondrian, por exemplo), cinema, rádio, Marx, capitalismo, Freud e pelos Estados Unidos, país em que via pouca ordem, pouca forma ou, para usar uma de suas expressões favoritas, pouco “estilo”. “Mecânico” era um dos termos que mais gostava de usar em sentido pejorativo. Como estudante, ele “ignorou a política completamente”, como confessou mais tarde, e nunca leu um jornal. Por volta de 1930, entretanto, ele se pôs em dia com a política, ou vice-versa, e sua crítica do mundo moderno estendeu-se até uma denúncia do fascismo. Quando os alemães invadiram a Holanda, Huizinga foi preso e levado para um campo de concentração. Faleceu em uma vila perto de Arnhem logo





após a Libertação (BURKE apud HUIZINGA, 2010, p. 599).

Huizinga, como já tivemos oportunidade de discutir anteriormente, quando falamos do Renascimento lentamente construído pela historiografia especializada, deixa claro seu total estranhamento com a idéia de que subitamente a Antiguidade Clássica tivesse “explodido” diante dos olhos daqueles homens e mulheres do século XIV “como uma libertação, como se eles tivessem abraçado a Antiguidade com a alegria de quem encontrou a salvação” (HUIZINGA, 2010, p. 553).

O classicismo não apareceu por súbita revelação; cresceu entre a vegetação luxuriante do pensamento medieval. Antes de ser uma inspiração o humanismo foi uma forma. E, por outro lado, os modos característicos do pensamento da Idade Média persistem por muito tempo durante o Renascimento (HUIZINGA, 1996, p. 331).

O medievalista holandês é enfático ao defender sua tese:

[...] se deve considerar os séculos XIV e XV não como o anúncio da Renascença, mas como o final da Idade Média, o último sopro da civilização medieval, como uma árvore com frutos muito maduros, completamente desenvolvida (HUIZINGA, 2010, p. 6).

Sem mencionar explicitamente Burckhardt, Huizinga principia a demonstração de sua tese estabelecendo uma crítica da delimitação geográfica adotada pelo historiador da arte suíço para o estudo de um movimento cultural e intelectual, o “Humanismo do Renascimento”, que acabou por espalhar-se por toda a Europa Ocidental.

O problema do humanismo na Itália apresenta-se sob uma forma muito mais simples porque os espíritos sempre ali se mostraram predispostos a recolher a herança da cultura antiga. O espírito italiano nunca perdeu contato com a harmonia e a simplicidade clássicas (HUIZINGA, 1996, p. 331).

Se o argumento central do estudo do Renascimento consiste em supor uma ruptura completa com a cultura medieval, tal cisão deveria ser verificada em outras regiões da Europa, inclusive onde as instituições características da Idade Média deitaram raízes profundas. Para que a tese da ruptura fosse relamente consistente, ela deveria ser capaz de explicar o período no “país que fora o solo mais fértil para tudo o que constituía a maravilhosa riqueza da verdadeira cultura medieval: a França” (HUIZINGA, 2010, p. 553). Ao desenvolver seus argumentos, esclarece Huizinga:

A França foi a pátria dos mais fortes e mais belos frutos do espírito medieval. Todas as formas medievais — o feudalismo, as idéias da cavalaria, a escolástica, arquitetura gótica — lançaram suas raízes mais firmemente ali do que na Itália, e no século XV ainda dominavam. Em vez do rico estilo, da alegria e da harmonia características da Itália e do Renascimento, o que existe ali é a pompa um tanto bárbara, as formas sobrecarregadas, as fantasias sem novidade e uma atmosfera melancólica e grave. É o Renascimento nascente que pode deixar de notar-se, não a Idade Média (HUIZINGA, 1996, pp. 331-332).

Entremos agora no debate que faz o autor especificamente em relação à interpretação da literatura da época, à leitura do que chamamos de documentos ou fontes





do período. Mais especificamente, procuremos observar, seguindo a crítica empreendida por Huizinga, a fragilidade da vinculação entre latinização, “interesse pelo requinte do estilo latino”, menções a referências e autores clássicos, e ruptura cultural. Segundo Huizinga: “Na literatura as formas clássicas podem surgir sem que o espírito tenha mudado” (HUIZINGA, 1996, p. 332). “O que agora chama a atenção é que o novo chega *como* forma exterior antes de realmente se tornar um novo espírito” (HUIZINGA, 2010, p. 554)

Em abono de seu argumento, o autor apresenta um grupo de letrados franceses que, ainda no último ano do século XIV (1400), demonstrava, em cartas trocadas entre si, as mesmas características dos textos escritos por poetas posteriores imediatamente identificados com o movimento humanista do Renascimento.

Jean de Montreuil [cônego da cidade de Lile e secretário real] desfia longas dissertações a respeito da ortografia latina. Defende Cícero e Virgílio das críticas do seu amigo Ambrose de Miliis, que acusava o primeiro de contradições e preferia Ovídio a Virgílio. [...] Há passagens mais agradáveis na correspondência: por exemplo, na descrição do Mosteiro de Charlieu, próximo de Senlis, onde fala dos pardais que vem debicar na comida dos monges, da carriça [pássaro mesmo que cambaxirra] que comprara ao abade, e por fim do burro do jardineiro, que pede ao autor que não se esqueça de falar dele na carta. Hesitamos em classificar isto de ingenuidade medieval ou de elegância humanista. (HUIZINGA, 1996, p. 332).

De acordo com Huizinga, entre esses “humanistas franceses primitivos”, havia guardiões de textos consagrados

como obras medievais, tais como o *Romance da Rosa*, poema francês medieval do século XIII. A relação que mantinham com o que se poderia chamar de humanismo era apenas secundária. Era o resultado de sua erudição, de seu tom professoral e de um “renascimento da latinidade clássica” que, segundo Huizinga, já podiam ser vistos em textos produzidos entre os séculos IX e XII. A questão era de tal modo secundária que esse grupo de intelectuais não deixou sucessores imediatos.

Perseguindo a comprovação de sua tese, Huizinga lança mão daquele que, como vimos em Burckhardt, era supostamente conhecido entre seus contemporâneos como a expressão viva da Antiguidade Clássica, para alguns o pai do humanismo, para outros ainda o primeiro poeta moderno — Francesco Petrarca (1304-1374).

[...] quanto ao próprio Petrarca, somos sempre inclinados a exagerar o elemento moderno do seu espírito e da sua obra porque estamos acostumados a vê-lo exclusivamente como o primeiro dos renovadores. É fácil supô-lo emancipado das idéias do seu século. Nada mais afastado da verdade. Ele é enfaticamente um homem do seu tempo. Os seus temas são os da Idade Média. [...] O que os [...] contemporâneos vêem em Petrarca, fora da Itália, [...] é um filósofo moralista, um Cícero Cristão (HUIZINGA, 1996, p. 333-334).

Algo semelhante, segundo Huizinga, ocorria, num campo mais limitado, com Boccaccio (1313-1375).

Também a sua fama era a de um filósofo moralista, e de modo algum provinha do *Decameron*. Ele era considerado como “o doutor da paciência na adversidade”. [Após escrever algumas





obras] acerca da inconstância do destino humano [...] tornou-se uma espécie de empresário da Fortuna. [...] Reconhecendo em Boccaccio um espírito marcadamente medieval, semelhante ao deles, estes pensadores borgonheses do século seguinte não erravam muito o alvo (HUIZINGA, 1996, p. 334). [...] A afirmação de que Boccaccio teria sido mal compreendido ou mesmo não compreendido pelos borguinhões demasiado medievais do século XV não tem cabimento. Eles apreendiam seu lado fortemente medieval, que corremos o risco de esquecer (HUIZINGA, 2010, p. 557)

Huizinga retoma a diferença de ambientes e tradições que separam significativamente o “nascente humanismo francês do italiano”. O resultado que conseguiu Boccaccio, ainda no século XIV, amalgamando classicismo e medievalismo em língua italiana, só atingiria a França tempos mais tarde. Ser italiano, segundo Huizinga garantia aos poetas, e mesmo à cultura geral, da península itálica uma maior intimidade com os temas da mitologia greco-romana. Por vezes, era possível encontrar em cronistas franceses do século XV traços claros de uma cultura tida como renascentista, sobretudo com menção de deuses e criaturas pagãs. Entretanto, esse esforço, nas palavras do autor, “era ainda muito bizarro”. Não havia nesses poetas franceses a capacidade para construir obras que exprimissem “emoções passionais em forma simples”. Entretanto, quando anseavam por atingir um nível superior de beleza em suas obras, lançavam mão da mitologia, de “termos latinos pretenciosos e sentiam-se retóricos”. [...] “Esse é o começo do que em breve se desenvolverá até o surgimento daquela ridícula latinização que [François] Villon [1431-1463] e Rabelais [1494-1553] haveriam de açoitar com sua ironia” (HUIZINGA, 2010, p. 559).

Vejamos alguns exemplos em trocas epistolares,
cartas trocadas entre os poetas do período:

Ó Sócrates, pleno de filosofia,
Sêneca em moral e inglês no
comportamento.
Ovídio, grande em tua poesia,
Breve no falar, sábio na retórica,
Águia de vôo alto, que por tua teoria
Iluminas o reino de Enéas,
A ilha dos gigantes, e de Brut em que
As flores semeaste e os roseirais
plantaste,
Para os ignorantes da língua de
Pândaro,
Grande tradutor, nobre Geoffrey
Chaucer!

Por isso peço-te uma bebida autêntica
Da fonte de Hélicon,
Cujas canaletas de água estão em teu
poder,
Para com ela saciar minha sede de
ética,
Eu que na Gália estarei paralítico,
Até que me dê de beber.
(HUIZINGA, 2010, p.558-559)

Analisemos um novo exemplo de carta que confirma
o uso de conceitos, autores e valores da antiguidade como
meros adereços ou como símbolos de credibilidade.
Os termos da Antiguidade Clássica apenas adornam as
correspondências trocadas entre os poetas franceses do
período analisado por Huizinga.

Atingido no olho por um brilho terrível,
Ferido no coração por uma eloquência
inacreditável,
Difícil para uma mente humana
produzir,
Totalmente obscurecido por uma luz
incendiária,
Que penetra como um raio quase
impossível





Num corpo obscuro, que nunca pode
luzir,
tomado e absorto, encontro-me em
meu prazer
Meu corpo que em êxtase jaz no chão,
Meu espírito fraco, perplexo em busca
dum caminho
Para encontrar um lugar e uma saída
oportuna
Da situação complicada em que me
meti,
Capturado na rede tecida pelo
verdadeiro amor.
(HUIZINGA, 2010, p.562)

Segundo Huizinga, embora enxerguemos nestes textos a eloquência vazia e a retórica afetada, não devemos duvidar que muitos destes escritores se consideravam modernos. Alguns achavam “que para rivalizar com os italianos bastaria revestir o estilo francês com os ornamentos do classicismo” (HUIZINGA, 1996, p. 338). Quanto mais se esforçavam em imitar o estilo clássico, menos medievais esses homens se pareciam. No entanto, produziam obras vazias. Se retomavam o estilo nacional de inspiração medieval voltavam a escrever obras comparadas às páginas dos melhores poetas da época.

Encaminhando a conclusão de seu texto, Huizinga pergunta: “Quem são os autênticos modernos da literatura francesa do século XV?”

Se por modernos entendermos aqueles que mais afinidades mostram com o desenvolvimento posterior da literatura francesa, os modernos são [...] os que mais alheios ao classicismo se mantiveram e que não se esforçaram em encontrar requintadas formas. O caráter medieval dos seus motivos nada lhes rouba do seu aspecto juvenil e prometedor. É a espontaneidade da expressão que os torna modernos. Ora o classicismo não era fator dominante no advento do novo

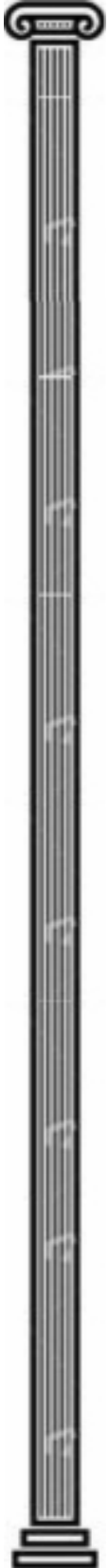
espírito da literatura. Nem o paganismo (HUIZINGA, 1996, 340).

Em particular, Huizinga considera descabida a recorrente associação entre paganismo e Renascimento. Mais uma vez, nosso autor demonstra haver, pelo menos, desde o século XII textos que usam expressões e nomes de deuses pagãos em afirmações perfeitamente cristãs. [Eustache] “Deschamps (Francês 1346-1406) dizendo que ‘Júpiter veio do Paraíso’, [François] Villon (Francês 1431-1463) chamando a Virgem Santíssima de ‘alta deusa’” e mesmo a afirmação “se para enfeitar a minha musa, falo dos deuses pagãos, os pastores e eu não deixamos de ser cristãos”, são recortes que Huizinga faz em textos, em geral do século XV, para comprovar sua tese. O *Romance da Rosa*, obra medieval do século XIII, erótica e popular, tanto que dispensava os contemporâneos de inspirações pagãs vindas do classicismo, nunca teve sua disseminação contida por uma Igreja Católica que se afamou por reprimir rigorosamente os desvios do dogma.

O classicismo e o paganismo certamente impulsionaram um processo de mudança cultural, mas não foram os determinantes dessa mudança. Eles sempre existiram na Idade Média e foram interpretados segundo a escolástica e a cavalaria. Huizinga não nega que, aos poucos, o processo de convivência com os valores da Antiguidade Clássica despertaram na Europa um vivo interesse “pelo homem e pela vida”. Entretanto, deixa claro que esse momento não foi de substituição de um modelo por outro, ocorrido conscientemente de um momento para outro em todos os lugares.

O processo de assimilação do espírito clássico era [...] intricado e cheio de incongruências. A nova forma e o novo espírito não coincidiam.

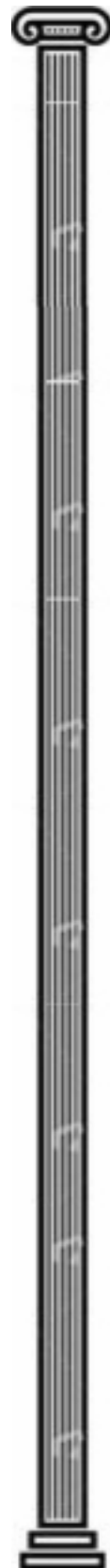




A forma clássica pode servir para exprimir as velhas concepções: mais de um humanista escolhe a estrofe sáfica [própria dos versos gregos e latinos do período clássico] para um poema religioso de pura inspiração medieval. [...] **Nada mais errado do que identificar classicismo e cultura moderna.** O século XV na França e nos Países Baixos [genericamente Holanda] é ainda medieval pelo sentimento. O diapasão de vida não mudara. O pensamento escolástico, cheio de simbolismo e formalismo, a concepção intrinsecamente dualista da vida e do mundo dominavam ainda. Os dois pólos do espírito continuavam a ser a cavalaria e a hierarquia. Um profundo pessimismo derramava sobre a vida uma melancolia geral. Os princípios góticos prevaleciam na arte. Mas todos estes modos e formas estava em declínio. Uma elevada e forte cultura decaí, mas ao mesmo tempo, e na mesma esfera, estão nascendo coisas novas. É uma viragem da maré, um ritmo de vida que vai mudar (HUIZINGA, 1996, p. 343, grifo nosso).

Ao longo deste capítulo passamos em revista uma série de aspectos a respeito do período e do movimento intelectual do Renascimento — imortalizado com o epíteto de fundador da época moderna. Vimos que essa é uma dentre muitas maneiras de se interpretar o fenômeno. Acompanhamos argumentos que ampliam ou limitam o alcance do movimento em diferentes regiões européias. Todas as perspectivas aqui apresentadas são igualmente válidas. Cabe ao profissional do campo da história ter conhecimento das possibilidades e, diante do arsenal disponível, optar pelas tendências interpretativas que mais se afinam com os objetivos de suas atividades.

É importante destacar ainda, sobretudo no que respeita à atividade de pesquisa, que nem todos os autores podem ser agrupados em razão de tratarem do mesmo tema. Como foi possível observar ao longo do capítulo, a variação das abordagens, das filiações e tradições teórico-metodológicas influi diretamente nas múltiplas construções do período produzidas. No próximo capítulo, não menos polêmico, faremos um exercício semelhante ao tratarmos das Reformas Religiosas, além de abordamos rapidamente aspectos inovadores de leituras mais recentes a respeito das Inquisições.

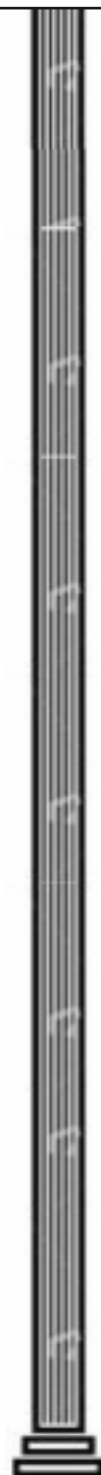


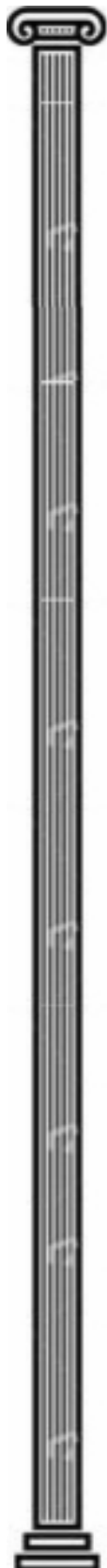


As Reformas Religiosas

O título deste capítulo — *As Reformas Religiosas* — é, certamente, conhecido por todos. Acredito, ainda assim, que a abordagem aqui proposta possa gerar alguma estranheza. Fomos, em geral, acostumados com a idéia de que houve uma Reforma Religiosa de natureza protestante na Europa do século XVI, liderada por nomes conhecidos, tais como Martinho Lutero, João Calvino e Henrique VIII, seguida de uma reação católica, fundamentalmente gestada no interior do conhecido Concílio de Trento (1545-1563), que culminou, sobretudo, com o redimensionamento e a radicalização do Tribunal do Santo Ofício (a Inquisição). Não pretendemos aqui negar tal encadeamento explicativo, entretanto, vamos retomá-lo a partir de perspectivas de interpretação que coloquem frente a frente os diferentes cristãos e suas igrejas, surgidos a partir do século XVI no Ocidente Moderno.

A primeira parte do capítulo, intitulada *Cristianismo público e privado na Europa das Reformas*, vale-se do texto “As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal”, escrito pelo historiador francês François Lebrun, publicado no volume três da *História da vida privada: Da renascença ao século das Luzes* (1991), para abordar as reformas católica e protestante dos séculos XVI e XVII na Europa, bem como suas conseqüências mais diretas na França. A partir do exemplo francês, o autor parte do pressuposto de que a mais significativa modificação ocorrida no período, em relação à religião, diz respeito às dimensões pública e privada da relação dos cristãos com suas igrejas. A seguir, trataremos de um tema incontornável quando o assunto são as Reformas Religiosas iniciadas na Europa Ocidental do





século XVI. Refiro-me, mais especificamente, à ligação entre o protestantismo e o nascimento de uma Cultura Capitalista. Não falamos aqui de um Modo de Produção Capitalista, essa seria a via mais específica de tratarmos o tema a partir de um prisma oriundo do materialismo histórico e dialético de Karl Marx e Friedrich Engels. Falamos de um ‘espírito’ capitalista cuja existência teria sido, em grande medida, possibilitada pelo rigor da ética, da forma de condução da vida cristã, protestante, sobretudo calvinista. A tese não é nova. Já completou o seu primeiro centenário. Além, é claro, de ter tornado o seu autor um dos mais célebres pensadores do Ocidente moderno. Abordaremos, de maneira introdutória, a obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* do sociólogo alemão Max Weber. Encerra o capítulo algumas considerações a respeito da Contra-Reforma ou Reforma Católica. Retomaremos alguns dos debates abordados, com especial enfoque no acirramento da resposta da Igreja Católica, não só em relação aos protestantes, mas também às demais religiões e práticas que passaram a figurar no amplo rol das heresias perseguidas pelo Tribunal do Santo Ofício ao longo dos séculos XVI e XVII.

2.1 - Cristianismo público e privado na Europa das Reformas

Philippe Ariès, célebre historiador francês da família e da infância que, ao lado de Roger Chartier, assina a organização do volume três da *História da Vida Privada*, lança a pergunta: “É possível uma história da vida privada? Ou essa noção de ‘privado’ nos remete a estados ou valores demasiado heterogêneos de uma época a outra para que possamos estabelecer entre elas uma relação de continuidade e separação?” (ARIÈS, 1991, p. 7).

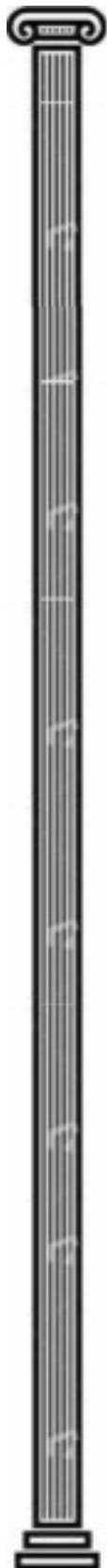
Nascido em 1923, François Lebrun, um reconhecido estudioso da História Moderna na França, acredita poder

contribuir com resposta a esta pergunta, explorando alguns aspectos da dimensão religiosa da construção do homem moderno. Suas principais obras versam a respeito da morte, da guerra, da família, das crenças e do catolicismo entre os séculos XV e XVIII na Europa. Em seus estudos sobre as Reformas Religiosas, Lebrun procura compreender quais os mais significativos aspectos públicos (coletivos e comunitários) e privados (individuais e introspectivos) que caracterizam o catolicismo e o protestantismo de meados do século XVI até o século XVII na Europa e, mais especificamente, em algumas regiões da França.

Quando um estudioso se propõe a analisar as dimensões coletivas e individuais das religiões cristãs na Europa das reformas, um dos primeiros pressupostos de que se pode lançar mão é o de que os fiéis da Igreja de Roma, então ainda muito presos às suas raízes medievais, mantiveram um comportamento predominantemente coletivo em sua relação com Deus. Já os seguidores de Lutero e Calvino, diretamente envolvidos com a invenção do homem moderno, teriam na base mesma de sua religião dissidente a noção de que apenas a relação individual do fiel com Deus era compatível com a graça e com a salvação. Assim, a emergência do privado e do individual no campo da fé seria apanágio, quase exclusivo, das religiões protestantes, enquanto os católicos, anacrônicos, seriam ainda filhos de uma crença preponderantemente coletiva, ainda muito ligada à Idade Média.

Para Lebrun (1991) a questão não é tão simples. A contradição entre religião pública e privada está no âmago do próprio catolicismo. Por um lado, torna-se clara a noção de que a fé e o desejo de salvação são individuais. Eu posso desejar a salvação de meus irmãos, mas nada consigo fazer efetivamente para salvá-los, pois tal atribuição surge da relação do fiel com Deus, ainda que mediada pelos dogmas de uma religião. Entretanto, por outro lado, as palavras





do próprio Cristo, descritas, por exemplo, no Evangelho de Matheus, parecem dizer o oposto: “Onde dois ou três estão congregados em meu nome, ali estou no meio deles”. O mesmo pode ser lido no Livro de Jó: “Pai, que eles sejam um como nós somos um”. Assim, segundo o autor, aspectos públicos, como o culto coletivo e a celebração dos sacramentos (batismo, comunhão, casamento, etc.), e características privadas, como a salvação e a fé individuais foram sempre faces da mesma moeda.

Nos primeiros tempos do catolicismo, ainda no século III, alguns cristãos (monges primitivos anacoretas e cenobitas) ávidos por uma vida disciplinada e ascética, que escapasse à hierarquia de bispos e chefes de igrejas locais, buscavam no isolamento do deserto a presença do verdadeiro Deus. Alguns, entretanto, conseguiam tal isolamento mesmo no seio de suas comunidades. Em muitas dessas pessoas, de acordo com Lebrun, “o fervor pessoal” poderia “chegar a estados místicos”. Mas, tais comportamentos individuais na prática da fé constantemente representaram um incômodo.

Enquanto instituição hierarquizada, a Igreja sempre desconfiou das manifestações de devoção pessoal consideradas excessivas e dos conseqüentes riscos de aventurismo espiritual e de iluminismo; com muita freqüência parecia satisfazer-se com uma religião coletiva cujo unanimismo aparente significava, talvez, mais um cego conformismo que o envolvimento sincero e ponderado de cada fiel. É nessa perspectiva que a partir das Reformas do século XVI convém estudar o papel das Igrejas cristãs na emergência do foro íntimo da vida privada. **Em que medida Igrejas protestantes e Igreja romana favorecem ou frearam essa emergência?** (LEBRUN, 1991, p. 73, grifo nosso)

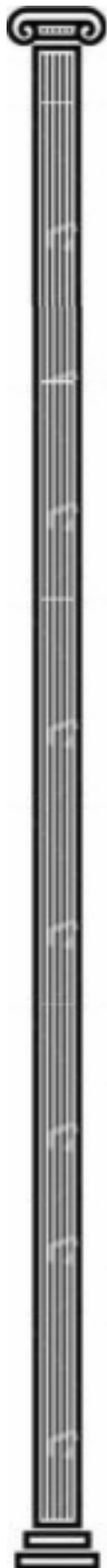
Após construir a pergunta que norteia todo o texto, Lebrun expõe a hipótese que sustenta a sua argumentação. Mesmo se considerarmos que ambas as vertentes cristãs pregavam a piedade e a salvação pessoal, enquanto os católicos professavam a necessidade intermediária do clero e dos sacramentos na relação com o sagrado, os protestantes insistiam, via de regra, na relação direta do fiel com Deus, ainda que não excluíssem alguns sacramentos, a vida familiar e comunitária.

2.1.1 - O indivíduo e as práticas coletivas no interior do catolicismo

Ao longo dos séculos XVI e XVII, mas, sobretudo, após o Concílio de Trento, as práticas coletivas e obrigatórias impostas aos fiéis da Igreja Católica sofreram um lento e longo processo de mudanças. Tais correções de rumo indicavam a necessidade da afirmação pessoal do fiel na sua relação com Deus. De acordo com Lebrun, para a análise dessas transformações, uma vista d'olhos sobre o sacramento da missa pode ser muito útil. “O comparecimento obrigatório à missa aos domingos e dias de festa caracteriza por excelência a participação na Igreja romana. [...] os que faltam para com esse dever arriscam-se a levantar suspeitas de ter aderido à religião reformada”. (LEBRUN, 1991, p. 73)

Entretanto, no período abordado, a missa era, ao mesmo tempo, sinônimo de uma prática coletiva, e um ajuntamento de orações individuais. A comunhão que se estabelecia entre os fiéis e o sacerdote era experimentada a partir de uma atmosfera mística que reunia todos em um mesmo lugar fazendo preces solitárias. O padre, de frente para o altar e de costas para os fiéis, celebrava a missa toda em latim. Tão desligados estavam os fiéis da liturgia pregada no altar que, muitas vezes, os católicos participavam do





sacramento de dentro de uma capela lateral da igreja, distante de onde o sacerdote celebrava a missa. Lebrun assevera: “No século XVI, e durante a maior parte do XVII, os fiéis são espectadores passivos [...]” (LEBRUN, 1991, p. 73).

Com exceção do sermão e de momentos dedicados aos avisos e rotinas da paróquia, recomendava-se que os fiéis, durante a missa, rezassem as orações que lhes conviesse “da maneira mais devota possível”. Esse aspecto só modificou-se mais sistematicamente na segunda metade do século XVIII, quando, lentamente, a pregação do padre passou a ser compreendida como sacrifício feito em nome de todos. No século XVII, o anônimo autor do *Missal de Paris*, publicado em latim e francês, advertia:

Conquanto não condenemos aqueles que durante o divino sacrifício se dedicam a orações mentais ou orais que sua devoção lhes possa inspirar, não obstante estaremos sempre convencidos de que a melhor maneira de ouvir a missa é unir-se ao padre, de forma que se entre no espírito das palavras por ele proferidas (LEBRUN, 1991, p. 75).

Entre fins do século XVII e início do XVIII, até mesmo reformas empreendidas na disposição do mobiliário das igrejas demonstraram, segundo Lebrun, o firme propósito de aproximação entre os fiéis e o celebrante. A presença física deveria se tornar também presença consciente e, por que não dizer, racional. Os missais, em sua esmagadora maioria, ainda publicados em latim, passaram lentamente a contar com traduções para o francês, de forma a incentivar os fiéis a possuírem seus próprios textos e utilizá-los durante a missa. O missal, texto individual do fiel, sendo aos poucos traduzido, passava a carregar consigo o firme propósito de colocar todos em sintonia. Em tese, um texto inicialmente

individual passou à condição de possibilidade da oração coletiva.

As práticas, no entanto, demoraram muito mais a sofrer alterações significativas.

Enquanto o padre realizava suas preces, muitos fiéis permaneciam, ainda, balbuciando suas orações em voz baixa. Ação individual e culto coletivo não passaram a se sobrepor tão rapidamente quanto se desejava. A eficácia da distribuição de missais, por exemplo, esbarrava no índice alto de analfabetos entre os fiéis da igreja romana. O latim continuou sendo a língua do culto e muitos padres perpetuaram o seu zelo sempre maior pela presença dos fiéis no templo do que efetivamente pela participação ativa deles na missa a partir da compreensão de palavra por palavra do que era dito.

Houve, durante algum tempo (séculos XV e XVI), no norte da França a prática da confissão comunitária. Todos, a convite do celebrante, realizavam publicamente a confissão detalhada de seus pecados e, em ato contínuo, eram publicamente absolvidos e, também em conjunto, celebravam o período da Páscoa. Ainda assim, esse tipo de confissão valia apenas para os pequenos pecados, esquecidos de serem relatados nos confessionários. Pecados mortais, por exemplo, só podiam ser confessados diretamente ao padre, no adequado ambiente privado da relação com o confessor. Tornou-se mesmo comum, em algumas regiões da França, a existência de orientadores espirituais e confessores habituais para os fiéis.

Uma ressalva, no entanto, é necessária, confessar os pecados não era simplesmente o ato do membro da comunidade religiosa contar suas faltas ao sacerdote. A partir das reformas sofridas no seio do catolicismo após Trento, o fiel era conclamado a compreender todo o mecanismo implícito no sacramento da confissão para que o perdão surtisse o efeito desejado. Era necessário o exame





de consciência e a verificação do legítimo arrependimento como atos preparatórios. Embora também fosse um sacramento em que claramente podia se enxergar mudanças — ou seja, uma prática mais racional da relação entre os fiéis e os dogmas de sua fé —, a confissão ainda guardava algumas das características individuais e privadas da vida dos católicos. Muitos mesmo tinham receio do sacramento, pois ele poderia resultar na exposição pública de suas vidas privadas:

[...] para a massa dos fiéis, sobretudo nas paróquias rurais, a confissão individual, necessária pelos menos uma vez por ano, é de todas a menos aceita das práticas obrigatórias. Muitos fiéis detestam confessar as suas faltas a um padre, e à vergonha da confissão acrescenta-se o medo que alguns têm de que o padre não respeite o sigilo (LEBRUN, 1991, p. 81).

O batismo, a primeira comunhão e o casamento constituíram, de acordo com Lebrun, em momentos privilegiados da associação entre os fiéis. Todos traziam consigo a ambigüidade de serem simultaneamente atos públicos e privados. Representavam, por um lado, a afirmação e reafirmação da relação individual com Deus. Por outro lado, e ao mesmo tempo, só se realizavam como sacramentos em cultos públicos reconhecidos pela comunidade. Padrinhos e madrinhas (de batismo, de comunhão e de casamento) funcionavam como fiadores daqueles que recebiam os respectivos sacramentos. Eram encarregados da missão de substituir os pais em sua ausência, garantir a perpetuação de seus afilhados na fé e zelar pelas uniões dos casados sob a igreja.

Boa parte da comunidade participava de cada um desses sacramentos, embora cada um deles tivesse que

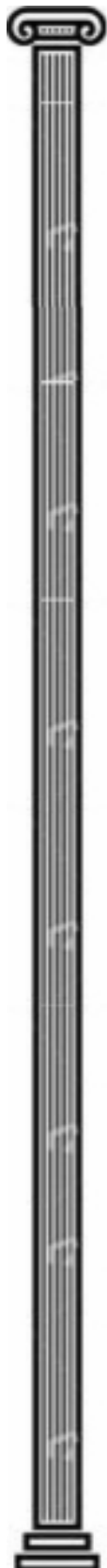
ser vivido também individualmente pelo fiel. Nenhum sacramento escapava da dupla dimensão (coletiva e individual), nem mesmo a extrema-unção. Morria-se sozinho, é óbvio, mas sempre se esperava a presença do sacerdote e da comunidade ao lado do leito de morte para a garantia da salvação eterna. Muitos fiéis mais abastados chegavam mesmo a congregarem-se em irmandades e confrarias consagradas a algum santo. Enterrados dentro das igrejas de suas irmandades, os fiéis receberiam orações por longos anos, orações vitais para aqueles que, como os católicos, acreditavam que o poder da prece abreviava o tempo de permanência no purgatório.

Paralelamente às práticas obrigatórias existe determinado número de práticas de devoção essencialmente facultativas e gratuitas. Algumas, como as confrarias — criadas ou recriadas no século XVII, em geral por iniciativa do clero e em todo caso sob seu controle — pretendem ser em primeiro lugar associações de devoção (LEBRUN, 1991, p. 89).

Dizem em 1653 os estatutos da confraria do Santo Sacramento, em Rennes: “Infeliz de quem é sozinho, pois, se cair, ninguém estará lá para levantá-lo. As confrarias eram, segundo Lebrun, verdadeiras “sociedades de ajuda mútua (1991, p. 89)”. Um interesse eminentemente pessoal (a salvação) encontrava acolhida numa associação, o ato maior de uma prática coletiva.

Algo semelhante passou a ocorrer com o advento da realização de imensas caminhadas até lugares tidos como santos. As grandes peregrinações acabavam por receber ainda mais fiéis que as confrarias. Juntavam ricos e pobres devotos. Encontrada uma estátua numa árvore, ou num rio, como aconteceu no Brasil com Nossa Senhora Aparecida,





iniciava-se a peregrinação. A crença na capacidade de solução para os mais variados problemas levavam a uma busca frenética pelos santos. Como de resto todas as manifestações católicas até aqui apreciadas por Lebrun, a peregrinação comporta uma dimensão pessoal, privada, da fé e da crença, e ao mesmo tempo uma manifestação pública de demonstração da busca por uma graça.

O mesmo padrão, segundo o autor, se repete nas obras de caridade. Ações individuais que se realizam no coletivo. As doações em testamento eram vistas como obras garantidoras da boa morte do doador. A oração individual e mesmo as experiências místicas acabavam por se concretizarem num ato coletivo, na manifestação pública da fé e do contato com Deus.

Nos séculos XVI e XVII, em claro diálogo com as demandas colocadas pela reforma protestante, a Igreja de Roma empreendia reformas na prática de seus sacramentos e rituais de fé combinando ações individuais e práticas coletivas como forma de modernizar-se. Esta estratégia, entretanto, não foi experimentada apenas por católicos. Do lado protestante a vida em comunidade do crente tornar-se-ia também cada vez mais valorizada.

2.1.2 - Protestantes e suas práticas comunitárias

À primeira vista, o fundamento do protestantismo, qual seja, a relação sem intermediários do fiel com Deus, coloca em cheque a dupla dimensão coletiva e individual dos sacramentos e práticas católicas. Lutero e Calvino não acreditam em nenhum intermediário. Sacerdotes e orações pelos mortos não tinham lugar no cristianismo que eles pregavam. Apenas a justificação e a salvação pela fé, a verdade e a autoridade contidas exclusivamente na Bíblia e o sacerdócio universal eram fundamentos do cristianismo reformado do século XVI. Por mais de uma vez se lê nas

pregações protestantes: “Cada fiel, um sacerdote”. Tudo aponta para gênese de vertentes cristãs marcadas por um profundo sentimento de individualidade.

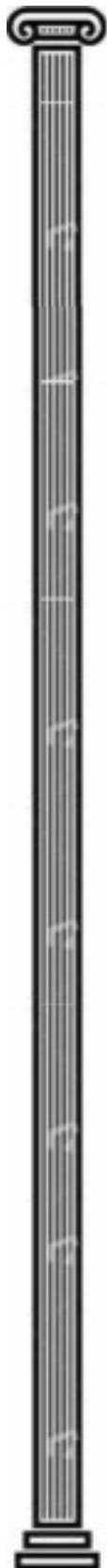
Ainda assim, Lebrun faz uma ressalva:

[...] não se deve ver no protestante um fiel que está sempre só perante Deus em oposição ao católico preso no casulo de uma religião comunitária fortemente enquadrada pelo clero. É verdade que, no estrito plano teológico, as conseqüências do dogma da comunhão dos santos são impensáveis para um protestante, assim como a crença no purgatório e na eficácia das orações pelos mortos. Concretamente, porém, quando se trata de definir as condições de vida neste mundo, Lutero e Calvino têm suficiente consciência das realidades do tempo e das exigências do homem de todos os tempos que vive em sociedade para aceitar, com algumas diferenças, a criação de toda uma rede de instituições e práticas coletivas que visam unicamente a ajudar o justo a perseverar na fé, sem no entanto interferir em sua relação pessoal com Deus (LEBRUN, 1991, p. 103).

As próprias condições materiais e intelectuais do século XVI impunham algumas adaptações na prática protestante. A oração individual, representada pela leitura diária do evangelho, acabava por tornar-se um culto doméstico coletivo. Alto era o número dos que não sabiam ler, além de inúmeros os fiéis que não tinham posses suficientes para a compra de uma, então, cara Bíblia.

Calvino, por seu lado, pregava que o fiel não poderia ser deixado “isolado na certeza de sua fé individual”. Era preciso tê-lo enquadrado nas regras da comunidade cristã, de forma que o desvio pudesse ser evitado. “Tal controle visa inicialmente ao respeito às práticas religiosas coletivas.





A primeira é a participação no culto dominical, que possui triplo objetivo: a adoração, o apelo à conversão e à salvação e, sobretudo, o ensinamento (LEBRUN, 1991, p. 105)”.

Em todas as práticas protestantes podemos verificar dimensões coletivas e individuais. Ainda assim, entre os reformadores católicos e protestantes existia uma diferença fundamental. Os católicos, por mais que estimulassem a compreensão individual de seus sacramentos e práticas, permaneceram numa religião em que a salvação, embora individual, pudesse ser auxiliada pela intercessão de santos ou pelas orações dos vivos. Os protestantes, ao contrário, viam em suas práticas comunitárias a garantia e o controle da fidelidade individual.

Ainda assim, Lebrun não se convence e assevera ao final de sua argumentação que a dupla dimensão (individual – coletivo) foi um traço marcante tanto da reforma católica quanto da prática dos cristãos calvinistas e luteranos dos séculos XVI e XVII.

O protestante se sabe eleito de Deus, eleição pessoal resultante, segundo Calvino, do ‘conselho eterno de Deus pelo qual determinou o que queria fazer de cada homem’. Essa eleição ao mesmo tempo acarreta certeza e responsabilidade. O católico deve, com a ajuda da graça, merecer a própria salvação por suas obras. O protestante deve viver segundo a lei, gratuitamente e sem contrapartida. Nisso reside a responsabilidade do fiel: ao contrário do católico, ele é liberado da angústia da morte e do Juízo, porém, ao acolher a Palavra e aceitar suas exigências, deve demonstrar que Deus o elegeu. Assim o individualismo e o foro íntimo estão no âmago da teologia reformada. [...] O paradoxo sem dúvida reside no fato de que, se as duas Reformas do século XVI — a protestante e a católica — desempenharam um papel fundamental no desenvolvimento de uma devoção cada vez mais interiorizada, as Igrejas protestantes atribuíram às práticas

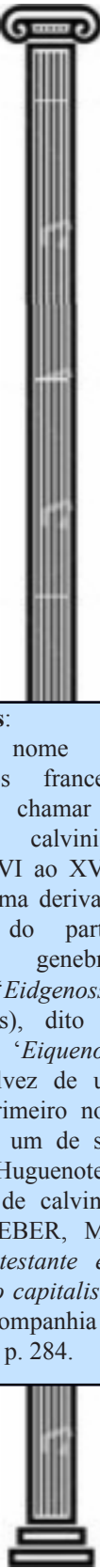
coletivas uma importância tão grande, senão maior, quanto a Igreja romana (LEBRUN, 1991, p. 111).

Embora trate diretamente da contribuição dos protestantes para a construção do mundo moderno, Lebrun tenta demonstrar que as distâncias entre calvinistas, luteranos e católicos, em suas práticas de devoção cotidianas, acabavam por tornarem-se mais curtas em muitos casos. Não é a coletividade que marca o cristianismo nem a individualidade que define o protestantismo, mas a presença constante entre estes dois pólos em ambas as vertentes religiosas que marca o tempo das reformas.

Outra é a visão do sociólogo alemão Max Weber. Para ele, o protestantismo criou uma interpretação bastante específica da relação do fiel com as coisas deste mundo no seio do desenvolvimento de uma cultura ou de um espírito capitalista. A tese parece, até certo ponto, de simples compreensão, entretanto, ao adentrarmos a obra de Weber, ainda que em rápidas pinceladas, veremos que a especificidade da contribuição dos reformadores protestantes é bastante precisa.

2.2 - Max Weber: sociólogo, jurista, economista e historiador

Maximillian Carl Emil Weber nasceu em Erfurt no dia 21 de abril de 1864 e morreu em Munique, ambas cidades alemãs, aos 56 anos, em 14 de junho de 1920. Foi o mais velho dos sete filhos de Max Weber e sua mulher Helene Fallenstein. Seu pai, político (deputado) e advogado, era uma figura tida à época como autoritária. Sua mãe tinha um comportamento identificado com os calvinistas alemães do início do século XX. A mãe de Helene (avó de Weber) fora uma huguenote, cuja família fugira da perseguição na França. Conta-se mesmo que Weber escreveu seus primeiros ensaios aos treze anos de idade. Além de jurista, economista



“Huguenotes: Foi com este nome que os católicos franceses passaram a chamar os protestantes calvinistas do século XVI ao XVIII. O termo é uma derivação do nome do partido independente genebrino dos ‘Eidgenossen’ (confederados), dito em francês ‘Eiquenots’, mesclado talvez de uma alusão ao primeiro nome (Hughes) de um de seus expoentes. Huguenote é o sinônimo de calvinista francês”. WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 284.

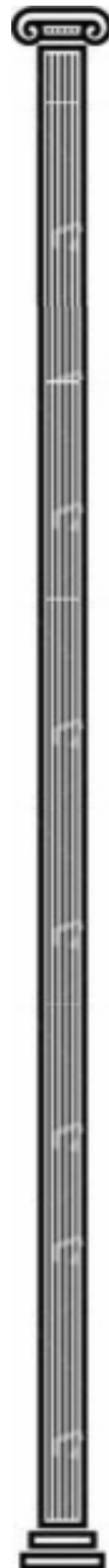
e historiador, consagrou-se como um dos fundadores da Sociologia. Mas, de uma sociologia que não acreditava nas verdades últimas do positivismo comtiano e nem tão pouco na objetividade absoluta da relação entre o pesquisador e seu objeto de estudo. Não acreditamos, portanto, ser casual que sua obra mais célebre verse exatamente a respeito da relação entre o modo de vida protestante e a cultura ou ‘espírito’ capitalista — uma sociologia da religião.

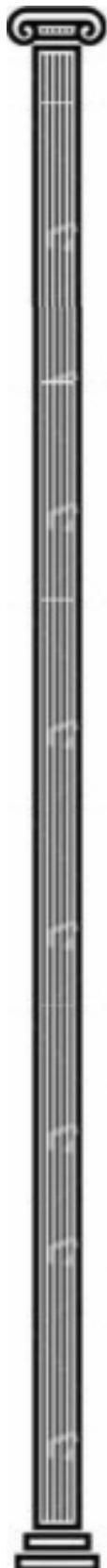
Para mais detalhes a respeito da trajetória de Max Weber, ver a publicação *Cadernos IHU em formação*, da UNISINOS, comemorativo dos cem anos da publicação da primeira versão de “A Ética Protestante e o ‘Espírito’ do Capitalismo”. *Cadernos IHU em formação*. Instituto Humanistas UNISINOS, ano 1, nº 3, 2005.

Não é nosso objetivo aqui tecer longas considerações a respeito das proposições metodológicas de Weber no campo da sociologia, entretanto, acreditamos que a breve exposição de alguns dos princípios epistemológicos que norteiam seus estudos possam ser úteis ao entendimento de sua contribuição ao estudo do protestantismo das Reformas. Duas metáforas são, por vezes, usadas pelos especialistas no estudo da obra weberiana para descrever suas concepções em relação ao conhecimento científico, principalmente em relação às ciências humanas. Para Weber, o conhecimento seria como uma partitura musical de notas indefinidamente incompletas, ou uma figura geométrica com infinitas arestas. Sempre que tocada, a música ganharia uma nova nota, sempre que observada a figura geométrica teria um novo lado conhecido. A relação entre o cientista e seu objeto de estudo é necessariamente a de uma *compreensão empática*, descrita mais tarde como *uma fusão de horizontes*. Tais afirmações carregam consigo consequências imediatas e, em grande medida, polêmicas para o campo das ciências humanas. Para Weber, “nenhuma ciência poderá dizer aos homens como devem viver, ou ensinar às sociedades como devem se organizar. Nenhuma ciência poderá indicar a humanidade qual é o seu futuro” (ARON, 2008, p. 741-742). Essa crença o coloca em oposição a diferentes fundadores da sociologia como Émile Durkheim e Karl Marx.

Segundo Raymond Aron, na obra *As etapas do pensamento sociológico* (2008), pensado a partir da concepção sociológica de Weber, o marxismo é uma filosofia falsa “porque é incompatível com a natureza da ciência e da existência humana. Toda ciência histórica e social representa um ponto de vista parcial; é incapaz de prever o futuro, pois ele não é predeterminado” (ARON, 2008, p 742). No entanto, há neste raciocínio uma tensão. A sociologia, como de resto as demais ciências, nasce de uma relação subjetiva, mas só tem validade se desenvolvida a partir de uma racionalidade que lhe é própria. Aos olhos de Weber, apesar de ser totalmente dependente do cientista, e, portanto, subjetiva, a ciência só pode ser válida se praticada de acordo com uma conduta racional orientada por *critérios de verdade universalmente válidos*, “[...] os resultados científicos devem ser obtidos a partir de uma escolha subjetiva, por procedimentos sujeitos a verificação, que se imponham a todos os espíritos” (ARON, 2008, p 743). A ciência para Weber é racional, demonstrativa e suas proposições são sujeitas a confirmação, pois devem tornarem-se universalmente válidas. Considerar isso não é o mesmo que dizer que ela produza verdades finais. Da mesma forma que nas ciências naturais, as ciências sociais e a história não tendem a atingir verdades essenciais. “O sociólogo se esforça para compreender como os homens viveram inumeráveis formas de existência, que só se tornam inteligíveis à luz do sistema próprio de crenças e de conhecimentos de cada sociedade considerada”. (ARON, 2008, p. 744)

Embora não seja uma questão livre de polêmicas, e o próprio Raymond Aron, em alguns aspectos, relativize a afirmativa, tornou-se, até certo ponto, lugar comum dizer que Max Weber refutou o materialismo histórico de Marx por não acreditar que as religiões fossem apenas parte da superestrutura de uma sociedade cuja infra-estrutura





constitui-se das relações de produção. Weber não acredita que o pensamento, ou a cultura, sejam determinados, em última instância, pela economia. Para Weber, ao se questionar a respeito da conduta dos homens nas diversas sociedades, é preciso ter em conta o quadro geral da concepção que esses mesmos homens têm da existência, ou seja, qual é sua visão de mundo. “Os dogmas religiosos, e sua interpretação, são partes integrantes dessa visão de mundo; é preciso entendê-los para compreender a conduta dos indivíduos e dos grupos, notadamente seu comportamento econômico” (ARON, 2008, p. 772). De acordo com o pensamento weberiano, não se pode compreender o desenvolvimento da economia sem compreender a religião e *vice-versa*, e, para isso, é necessário evitar estabelecer entre ambas uma relação onde um dos aspectos condiciona o outro, pois ambos condicionam-se reciprocamente.

A exposição mais profunda que Weber fez do tema encontra-se em uma de suas obras mais lidas em todo o mundo “*A ética protestante e o espírito do Capitalismo*”, escrito na forma de um conjunto de ensaios entre 1904 e 1905, o texto foi ampliado um pouco antes da morte do autor, em 1920. Como já afirmamos antes, o livro inaugurou uma perspectiva nova de interpretação do Capitalismo, compreendendo-o, não como um Modo de Produção mas, como um espírito, como uma cultura. Segundo Weber não há um capitalismo mas capitalisms. Cada sociedade, mesmo imersa em relações capitalistas, tem suas especificidades. Assim, como nos ensina Raymond Aron, o capitalismo estudado por Weber deve ser entendido como um *tipo ideal*.

É válido, portanto, contruir um tipo ideal do capitalismo, isto é, uma definição centrada em torno de certas características escolhidas porque nos interessam particularmente, e porque comandam uma série de fenômenos subordinados. [...] É a união do desejo

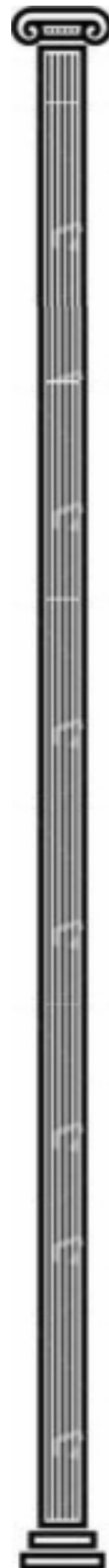
de lucro e da disciplina racional que constitui historicamente o traço singular do capitalismo ocidental” (ARON, 2008, p. 773).


2.2.1 - Aspectos fundamentais da construção de um problema de pesquisa

Não é o objetivo ao qual aqui nos propomos abordar toda a *Ética protestante e o espírito do capitalismo* com o aprofundamento que a tarefa demanda. Assim, a título de introdução à contribuição de Weber ao estudo do entrelaçamento entre o modo de vida cristão protestante principiado pelas Reformas do século XVI e sua coincidência com os países onde o capitalismo mais vigorosamente se desenvolveu no Ocidente, trataremos da formulação do problema de pesquisa pelo autor, que corresponde à primeira parte da obra.

Weber deriva a questão fundamental de sua obra a partir do que dizia ser uma percepção geral na imprensa e na literatura católicas de sua época, qual seja: Tanto os donos do capital quanto os empresários e, ainda, os mais altos funcionários, aqueles mais qualificados nas modernas empresas, provinham majoritariamente de núcleos de cristãos protestantes. Além desse, outro dado, agora do passado, também aponta na mesma direção: Até meados do século XVI, as cidades mais ricas da Alemanha já haviam se convertido ao protestantismo. Tais coincidências, certamente não eram casuais. O autor chama atenção para um ponto relevante:

A Reforma significou não tanto a *eliminação* da dominação eclesiástica sobre a vida de modo geral, quanto a substituição de sua forma vigente por uma outra. E substituição de uma dominação extremamente cômoda,





que na época mal se fazia sentir na prática, quase só formal muitas vezes, por uma regulamentação levada a sério e infinitamente incômoda da conduta de vida como um todo, que penetrava todas as esferas da vida doméstica e pública até os limites do concebível (WEBER, 2004, p. 30).

Weber define o Calvinismo, que se espalhou entre os séculos XVI e XVII pela Holanda, pela Suíça, pelos EUA e pela Inglaterra, como uma forma de controle religioso sobre o indivíduo “simplesmente insuportável”, quando visto pelos homens da virada do século XIX para o XX. Mas foi exatamente destes núcleos de insuportável pressão que surgiram os países economicamente mais destacados do mundo ocidental moderno.

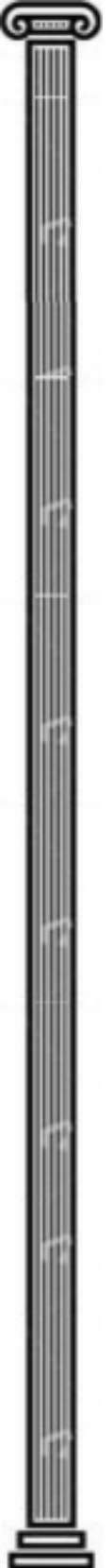
A primeira linha de explicação buscada por Weber para o fenômeno vem do treinamento para a vida burguesa. Segundo ele, entre as populações de protestantes, de cabedais mais fartos, mais abastadas, era possível encontrar um número muito maior de estudantes de nível superior do que de católicos saídos das escolas destinadas a ministrar estudos técnicos que preparavam os jovens para o comércio e para a indústria. Seja como for, “[...] os protestantes [...] mostraram uma inclinação específica para o racionalismo econômico que não pode ser observada entre os católicos (WEBER, 2004, p. 33 e 34)”.


O esforço de compreensão para essa diferença — entre católicos e protestantes em relação aos estudos — poderia, segundo Weber, levar o estudioso, facilmente, a uma explicação demasiado simplificada, que sugeriria ser o católico menos ligado que o protestante às coisas desse mundo. Um estudioso contemporâneo de Weber, Martin Offenbacher, teria assim formulado essa distinção apressada:

O católico (...) é mais sossegado; dotado de menor impulso aquisitivo, prefere um traçado de vida o mais possível seguro, mesmo que com rendimentos menores, a uma vida arriscada e agitada que eventualmente lhe trouxesse honras e riquezas. Diz por gracejo a voz do povo: ‘bem comer ou bem dormir, há que escolher’. No presente caso, o protestante prefere comer bem, enquanto o católico quer dormir sossegado (OFFEMBACKER apud WEBER, 2004, p. 34).

Entretanto, apesar de em alguma medida lógicas, tais distinções não resistem à compreensão da história desses protestantes. Não havia entre os puritanos na América, na Holanda ou na Inglaterra qualquer alegria com o mundo. Os calvinistas franceses, metidos em inúmeras guerras de religião, eram tão “estranhos ao mundo” quanto qualquer católico. A pretensa “alegria com o mundo”, supostamente típica dos protestantes, oposta ao pretense “estranhamento do mundo”, supostamente típico dos católicos, não é uma boa forma de explicação para o fenômeno colocado como problema pelo autor. Pelo contrário, e isso se observa, segundo Weber, nos calvinistas franceses, os huguenotes, quanto mais controle sobre os espíritos havia nesse mundo, maior a sua capacidade de sucesso comercial. “O calvinismo, ao que parece [...], a confissão reformada, em comparação com outras confissões, parece que favoreceu francamente o desenvolvimento do espírito capitalista (WEBER, 2004, p. 37)”. Mais, inclusive que o próprio luteranismo, assevera Weber.

Se é para encontrar um parentesco íntimo entre determinadas manifestações do antigo espírito protestante e a cultura capitalista moderna, não é em sua (pretensa) ‘alegria do mundo’





mais ou menos materialista ou em todo caso antiascética que devemos procurá-lo, mas sim, queiramos ou não, em seus traços puramente religiosos (p. 38).

2.2.2 - *Manifestações do espírito ou cultura capitalista*

O espírito ou cultura do capitalismo é definido por Weber como um tipo ideal, ou seja, “uma individualidade histórica, isto é, um complexo de conexões que se dão na realidade histórica e que nós encadeamos conceitualmente em um todo, do ponto de vista de sua significação cultural (WEBER, 2004, p. 41)”. Não se trata de tentar, nas palavras do autor, “enfiar a realidade em conceitos genéricos abstratos”, mas sim de “oferecer [pelo menos por ora] um *delineamento* provisório daquilo que aqui se entende por espírito do capitalismo” (WEBER, 2004, p. 42).

Ao tomar contato com textos de alguns protestantes que viveram entre os séculos XVI e XVIII, Weber encontra no rol de escritos de um dos “pais fundadores” dos Estados Unidos da América, filho de um calvinista, Benjamin Franklin (1706-1790), um texto, ou, para os críticos coetâneos, uma profissão de fé, que sintetiza diversos elementos do “espírito do capitalismo”.

Lembra-te que tempo é dinheiro; aquele que com seu trabalho pode ganhar dez xelins ao dia e vagabundeia metade do dia, ou fica deitado em seu quarto, não deve, mesmo que gaste apenas seis pence para se divertir, contabilizar só essa despesa; na verdade gastou, ou melhor, jogou fora, cinco xelins a mais. Lembra-te que crédito é dinheiro. Se alguém me deixa ficar com seu dinheiro depois da data do vencimento, está me entregando os juros ou tudo quanto nesse intervalo de tempo ele tiver rendido para mim. Isso atinge

uma soma considerável se a pessoa tem bom crédito e dele faz bom uso. Lembra-te que o dinheiro é procriador por natureza e fértil. O dinheiro pode gerar dinheiro, e seus rebentos podem gerar ainda mais, e assim por diante. Cinco xelins investidos são seis, reinvestidos são sete xelins e três pence, e assim por diante, até se tornarem cem libras esterlinas. Quanto mais dinheiro houver, mais produzirá ao ser investido, de sorte que os lucros crescem cada vez mais rápido. Quem estraga uma moeda de cinco xelins, assassina (!) tudo o que com ela poderia ser produzido: pilhas inteiras de libras esterlinas.

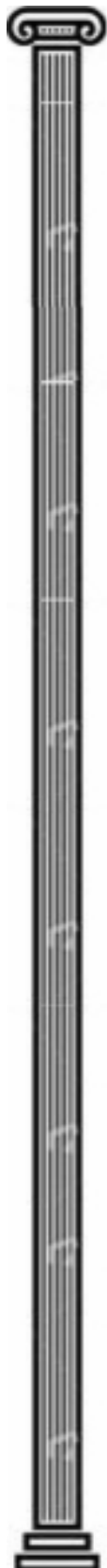
Lembra-te que – como diz o ditado – um bom pagador é senhor da bolsa alheia. Quem é conhecido por pagar pontualmente na data combinada pode a qualquer momento pedir emprestado todo o dinheiro que seus amigos não gastam.

Isso pode ser de grande utilidade. A par de presteza e frugalidade, nada contribui mais para um jovem subir na vida do que a pontualidade e retidão em todos os seus negócios. Por isso, jamais retenhas dinheiro emprestado uma hora a mais do que prometeste, para que tal dissabor não te feche para sempre a bolsa de teu amigo.

As mais insignificantes ações que afetam o crédito de um homem devem ser por ele ponderadas. As pancadas de teu martelo que teu credor escuta às cinco da manhã ou às oito da noite o deixam seis meses sossegado, mas se te vê à mesa de bilhar ou escuta tua voz numa taberna quando devias estar a trabalhar, no dia seguinte vai reclamar-te o reembolso e exigir seu dinheiro antes que o tenhas à disposição duma vez só.

Isso mostra, além do mais, que não te esqueces das tuas dívidas, fazendo como que pareças um homem tão





cuidadoso quanto honesto, e isso aumenta teu crédito.

Guarda-te de pensar que tudo o que possuis é propriedade tua e de viver como se fosse. Nessa ilusão incorre muita gente que tem crédito. Para te precaveres disso, mantém uma contabilidade exata de tuas despesas e receitas. Se te deres a pena de atentar para os detalhes, isso terá o seguinte efeito benéfico: descobrirás como pequenas despesas se avolumam em grandes quantias e discernirás o que poderia ter sido poupado e o que poderá sê-lo no futuro.

Por seis libras por ano podes fazer uso de cem libras, contanto que sejas reconhecido como um homem prudente e honesto. Quem esbanja um groat (quatro pence) por dia esbanja seis libras por ano, que é o preço para o uso de cem libras. Quem perde a cada dia um bocado de seu tempo no valor de quatro pence (mesmo que sejam só alguns minutos) perde, dia após dia, o privilégio de utilizar cem libras por ano. Quem desperdiça seu tempo no valor de cinco xelins perde cinco xelins e bem que os poderia ter lançado ao mar. Quem perde cinco xelins não perde só essa quantia, mas tudo o que com ela poderia ganhar aplicando-a em negócios – o que, ao atingir o jovem uma certa idade, daria uma soma bem considerável (FRANKLIN, apud WEBER, 2004, pp. 42-44).

Aqui, segundo Weber, é o próprio espírito do capitalismo quem fala. Bem como em outras passagens do mesmo Franklin, tais como: “Do gado se faz sebo, das pessoas, dinheiro”. Mas antes de ser uma estratégia ou técnica de vida, constitui-se essa “profissão de fé” numa verdadeira ética. Uma ética tão sólida que não seguía-la podia mesmo representar uma falta ao dever. Nos países da

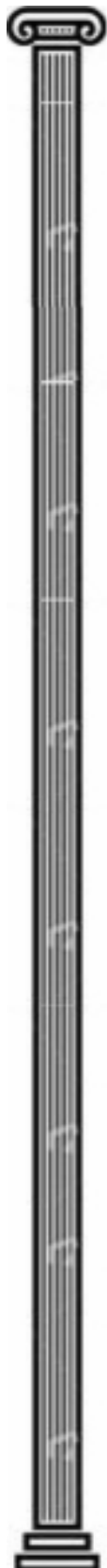
Europa Ocidental e na América do Norte, estas passagens constituem o espírito do Capitalismo. Weber é enfático:

Se alguém pergunta: por que afinal é preciso “fazer das pessoas dinheiro”, Benjamin Franklin, embora fosse ele próprio de confissão palidamente deísta [que explica Deus exclusivamente pela razão], responde em sua autobiografia com um versículo bíblico do Livro dos Provérbios (Pr 22, 29) que seu pai, calvinista estrito, conforme ele conta, não se cansava de lhe pregar na juventude: ‘Vês um homem exímio em sua profissão? Digno ele é de apresentar-se perante os reis’. Na ordem econômica moderna, o ganho de dinheiro — contando que se dê de forma legal — é o resultado e a expressão da habilidade na profissão, e essa habilidade, é fácil reconhecer na passagem citada como em todos os seus escritos sem exceção, constitui o verdadeiro alfa e ômega da moral de Franklin (WEBER, 2004, p. 47).

Weber tece poucas considerações contra a noção de que tal concepção de mundo pudesse ser algum tipo de reflexo idealista das relações de produção, como poderia sugerir algum tipo de interpretação vinda do que ele chama de “materialismo histórico ingênuo”. Não se tratava de entender o protestantismo ou o espírito do capitalismo como ideologias no sentido marxista. Para ele, tais concepções, forjadas no bojo das Reformas, precederam o próprio Capitalismo.

A ética protestante e o espírito do capitalismo tiveram um adversário — o tradicionalismo. A resistência das formas antigas em modernizarem-se. O exemplo dado por Weber é o da relação entre oscilação de salário e trabalho. Na expectativa de aumentar a rentabilidade do trabalho o patrão pré-capitalista oferece um incremento de





salário pela produção de um dia. Em lugar da produção de um dia aumentar é o tempo de trabalho que diminui para que o salário ganho seja sempre o mesmo, agora com menor esforço. Pelo contrário, a estratégia mais bem sucedida para incrementar o trabalho é reduzir o salário de modo que o indivíduo trabalhe mais para manter a mesma remuneração. Tal relação, segundo Weber, vem de um tradicionalismo que não via com naturalidade a idéia de ganhar mais dinheiro como um objetivo a ser buscado. Esse aspecto, sobretudo, a identificação do lucro obtido pelo trabalho como um sinal da manifestação da graça divina será, em grande medida, possibilitado pelo protestantismo, principalmente pelo calvinismo.

Voltando ao problema que permeia todo o texto, qual seja a da relação entre o espírito do capitalismo e a ética protestante, Weber propõe, a título de hipótese a vinculação direta entre o protestantismo e a racionalidade. Embora a proposta seja pertinente, Weber demonstra que não é tão simples, pois a noção de racionalidade é bem anterior ao próprio advento das Reformas. O autor prefere perseguir a construção do seu problema a partir de um elemento intrínseco das confissões religiosas — a noção irracional de vocação.

2.2.3 - Beruf: o novo sentido adquirido pelo conceito de vocação no século XVI

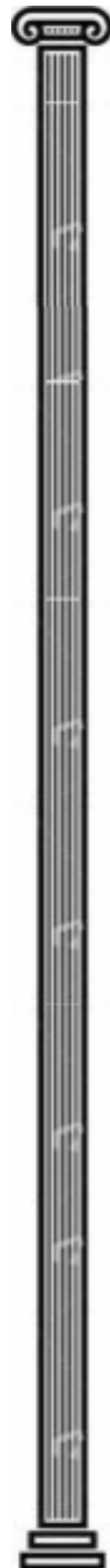
Ao tratar da etimologia da palavra alemã *Beruf*, Weber demonstra que o sentido a ela atribuído como “posição na vida, ramo de trabalho definido” associado a noção “de missão dada por Deus” é totalmente estranha aos povos predominantemente católicos. A idéia também era estranha, por exemplo, à Antiguidade Clássica, seu significado foi construído em traduções bíblicas realizadas durante a Reforma. Neste conceito havia algo de novo:

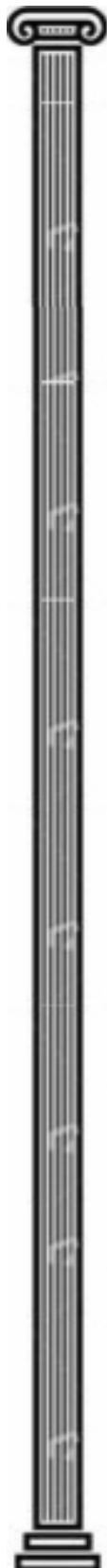
“[...] a valorização do cumprimento do dever no seio das profissões mundanas como o mais excelso conteúdo que a auto-realização moral é capaz de assumir (WEBER, 2004, p. 72)”. Teologicamente, segundo Weber, tal interpretação dada ao termo pelas confissões protestantes jogava por terra a noção de vocação vinculada a vida monástica, cara aos católicos, e colocava em seu lugar a noção de trabalho cotidiano do indivíduo comum, como verdadeira “vocação profissional”.

Tal idéia foi central em todo o projeto reformador de Martinho Lutero. À medida que cresceu a sua convicção de que somente pela fé se poderia chegar à salvação, Lutero passou a considerar os conselhos evangélicos do monacato católico como conselhos vindos do próprio demônio. Em suas pregações, ao contrário do egoísmo da vida monástica que se desviava das necessidades deste mundo, o trabalho cotidiano (profissional e mundano) aparece como única via de satisfazer o plano de Deus para os homens — “[...] toda profissão lícita simplesmente vale muito e vale igual perante Deus”. (WEBER, 2004, p. 73).

Entretanto, adverte Weber, não nos apressemos em colocar lado a lado as idéias de Lutero, em relação à profissão mundana como satisfação da vontade de Deus, e o desenvolvimento do espírito do Capitalismo. Nada há em Lutero que o aproxime, por exemplo de Benjamim Franklin e sua profissão de fé. Rigorosa foi sua condenação da usura e dos lucros excessivos. O pensamento de Lutero acabava por se colocar mais próximo do tradicionalismo do que do moderno espírito do capitalismo, que aos poucos se desenvolvia.

Assim, a simples idéia de “vocação numa profissão” no sentido luterano — e é só isso que nos interessa registrar aqui — tem, tanto quanto pudemos ver até agora, um alcance problemático





para aquilo que buscamos. Com isto não se está dizendo, em absoluto, que a forma luterana de organização da vida religiosa não tenha tido uma significação prática para o objeto de nossa pesquisa. Muito pelo contrário. É que ela, evidentemente, não pode ser derivada imediatamente da posição de Lutero e sua Igreja quanto à profissão mundana, e não é tão fácil apreendê-la como talvez o seja no caso de outras manifestações do protestantismo. [...] com razão o catolicismo considerou o calvinismo, desde o início até os dias de hoje, como seu verdadeiro adversário. A princípio isso tinha razões eminentemente políticas: se a Reforma é impensável sem a personalíssima evolução religiosa de Lutero e se espiritualmente ela ficou para sempre marcada por sua personalidade, sua obra decerto não teria perdurado sem o calvinismo (WEBER, 2004, pp. 78-79).

O modo de ser dos calvinistas, seu rigor disciplinar individual e a convicção na necessidade de auto-vigilância que abarcava todos os membros da comunidade instituíram uma racionalidade do trabalho que coroou definitivamente o entrosamento do protestantismo com o nascimento do capitalismo. O fiel não podia esperar a salvação por seus méritos, valores e obras dessa vida. Era preciso descobrir pelo trabalho incansável se fora ou não marcado pela predestinação divina. Para lembrar, em alguma medida, Sérgio Buarque de Holanda, não adiantava procurar o paraíso dado por Deus era preciso construí-lo em meio à selva e ao deserto.

2.3 - Contra-Reforma: novos olhares

Comumente assentada sobre o tripé: Concílio de Trento (1545-1563), criação da Companhia de Jesus e

reascender das inquisições, a Contra-Reforma tem sido estudada, nas últimas décadas, a partir de novos olhares. A primeira crítica empreendida colocou em questão o recorte espacial até então predominante nos estudos especializados a respeito do tema — os séculos XVI e XVII. Segundo esses novos olhares, o processo de reforma da Igreja Católica não teria principiado em concomitância com as pregações de Lutero, na primeira metade do século XVI. Suas origens remontam à Idade Média e seu alcance atingiu pelo menos a primeira metade do século XVIII, de acordo com o estudioso francês Jean Delumeau.

Não há dúvida de que o Concílio de Trento foi importante, como órgão eclesiástico máximo na definição de normas e regulamentos para a reforma da doutrina e da fé católica. Entretanto, é necessário asseverar que seu alcance foi limitado e algumas de suas resoluções levaram até um século para atingir todo o Ocidente. O *Index*, famoso rol de livros proibidos, nunca constituiu uma lista completamente organizada e, por vezes, encarregou-se de proibir livros de pouca ou nenhuma circulação na Europa da época. No mais, a Inquisição, estrela maior do período, segundo as interpretações até então correntes, acabou por notabilizar um período que nela teve exclusivamente seu lado negativo, não um aspecto central.

Tais afirmações, até certo ponto instigantes para a renovação das interpretações a respeito do período da Contra-Reforma, foram difundidas, dentre outros autores, pelo historiador britânico Michael Mullett, num opúsculo intitulado *A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos Princípios da Idade Moderna Européia* (1985). Abordaremos aqui alguns dos principais argumentos de Mullett a respeito da Contra-Reforma. Ainda assim, mais adiante — mesmo considerando que as novas interpretações têm dedicado menor espaço ao estudo da relação entre inquisição moderna e protestantismo — dedicaremos algumas considerações ao





tema das Inquisições, por entendermos que elas ocuparam um papel importante na articulação entre as reformas religiosas — dos séculos XVI e XVII — e a construção das modernas Monarquias Nacionais do Antigo Regime.

2.3.1 - Contra-Reforma - Reforma Católica - Reforma do Cristianismo

[...] a Contra-Reforma foi um movimento religioso que afetou a história cultural e política da Europa do início da idade moderna e foi por ela afetado. Desempenhou um importante papel na europeização do mundo não europeu. Durante quatrocentos anos, a mentalidade da Contra-Reforma dominou a Europa católica. O Concílio de Trento lançou o processo, o Concílio Vaticano II encerrou-o (MULLETT, 1985, p. 66)”.
[...]

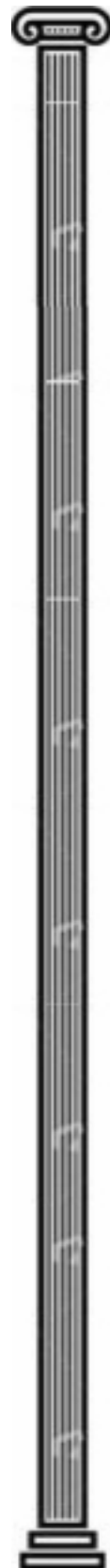
Embora, muitas vezes, utilizadas como termos intercambiáveis, as noções de Contra-Reforma e Reforma Católica expressam movimentos de diferentes alcances, além de pontos de vista interpretativos significativamente distintos. A idéia de Contra-Reforma, segundo Mullett, circunscreve o movimento da resposta católica à investida protestante do século XVI. Mais que isso, sugere que sem as duras críticas de Lutero e Calvino à Igreja de Roma não haveria um movimento reformador do credo católico. Essa perspectiva acabou por ser predominante, durante muito tempo, em livros didáticos de história e outros veículos de comunicação dedicados ao público não especializado. Por sua vez, a expressão Reforma Católica nega a preeminência do movimento protestante como seu estopim. Em seu lugar, deixa ver um movimento espontâneo e interior do próprio catolicismo na busca de um reencontro dos fiéis com os fundamentos de sua crença. Movimento este que

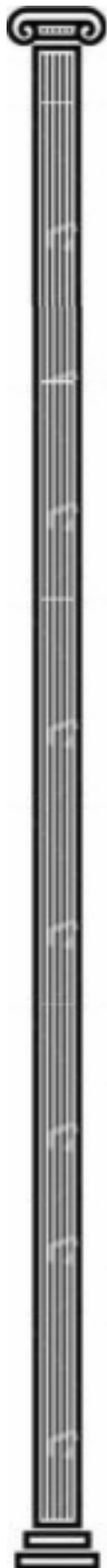
estaria em curso desde, pelo menos, o século XIV. Talvez por isso, essa segunda forma de tipificar o fenômeno tenha sido freqüentemente usada nos estudos de historiadores católicos.

Contudo, como ocorre em geral com a maioria das polêmicas interpretativas do campo da historiografia, há uma terceira via que busca equilibrar as duas opiniões precedentes. Essa interpretação mista levou Mullett a reforçar sua convicção de que o movimento reformador do credo católico “deitava raízes” no período medieval, a partir de um interesse comum a vários religiosos em renovar a fé cristã. Vejamos os argumentos do autor:

Existe ainda a opinião de que a Reforma religiosa do século XVI teve um caráter misto. Foi constituída, primeiramente, pelas Reformas Protestantes da Alemanha, Suíça, Escandinávia, Inglaterra, Escócia, etc. Em segundo lugar, incluiu uma chamada “Reforma Radical”, que foi mais revolucionária que a Reforma Protestante propriamente dita e que procurou recuperar a essência da primitiva cristandade. E, em terceiro lugar, beneficiou-se do arrastamento da Igreja Católica, como “Contra-Reforma” ou “Reforma Católica”. Ora, ao examinarmos as raízes destas Reformas — a Protestante, a Radical e a Católica —, verificamos que todas têm uma origem comum: a reanimação cristã do final da Idade Média. Assim, pode-se dizer que as Reformas separadas do século XVI foram subdivisões de uma experiência comum e que, efetivamente, constituíram uma Reforma (MULLETT, 1985, pp. 13-14).

Mullett não coloca em causa as guerras religiosas entre católicos, protestantes e participantes de outras seitas nos séculos XVI e XVII. Insiste, apenas, no fato de que elas foram “violentas disputas de membros incompatibilizados





da mesma família”, e que tais disputas tiveram um ancestral comum, “a renovação da piedade cristã”, principiada, pelo menos, duzentos anos antes do início dos anos mil e quinhentos. Até mesmo, as referências pagãs Greco-Romanas manejadas pelos renascentistas italianos dos séculos XIV e XV, como já vimos, integraram o conjunto de argumentos que detonaram o movimento da Contra-Reforma.

Ainda assim, Mullett parece convicto ao afirmar que, embora tenha suas origens recuadas no tempo, o centro da Contra-Reforma foi mesmo a reunião dos bispos católicos na cidade ou comuna italiana de Trento na primeira metade do século XVI. Coube a eles, mais que a quaisquer outras autoridades católicas, a difusão da fé e do cânone renovados.

Os bispos foram os agentes indispensáveis da Contra-Reforma; o Concílio de Trento foi, em grande parte, o seu concílio e eles tiveram como tarefa levar a cabo as suas decisões em diversas regiões da Europa. A reforma sistemática dos bispados, paróquia por paróquia, implicando a inspeção dos padres, o estabelecimento de escolas e seminários, a pregação e a administração dos sacramentos, constitui o coração pulsante da Contra-Reforma (MULLETT, 1985, p. 17).

É necessário distinguir duas fases do movimento da Contra-Reforma. A primeira teve centro em Roma e, embora não tenha surgido nesse momento, manifestou-se claramente como uma resposta ao movimento detonado por Lutero na Alemanha em 1517. A inquisição e o *Index* de livros proibidos ocuparam, nesse primeiro momento, papéis importantes no mecanismo de contenção ao protestantismo. Houve, durante e após o Concílio de Trento, uma segunda fase, ou mesmo modalidade de ação, menos defensiva, da

Contra-Reforma voltada para a sua internacionalização, para a reocupação dos territórios que foram tomados do catolicismo. Destacou-se, sobretudo, nesse momento, a atividade missionária da Igreja Católica. Inicialmente voltada para a Suíça, para a Inglaterra, para a Espanha e Portugal, mais tarde tal estratégia seria desempenhada pela então nascente Companhia de Jesus, sobretudo nos domínios ibéricos do Novo Mundo. Voltaremos aos Jesuítas e seu papel central no cenário da Contra-Reforma logo à frente.

Uma tese importante, defendida por Mullett, foi a de que a Reforma Católica não teve como causa a Reforma Protestante. Na Itália, o movimento de reivindicação de mudanças, teria começado ainda em fins do século XV. Congregava um conjunto de cardeais componentes do mesmo ambiente reformador que, na Alemanha, teria sido favorável ao surgimento de Lutero, na França, de João Calvino e, na Inglaterra, de Thomas Cranmer, contemporâneo de Henrique VIII. O raciocínio que se pode derivar dessa afirmação é sem dúvida favorável à noção de Reforma Católica. Poderíamos mesmo concordar que um mesmo ambiente de descontentamento com os caminhos da fé no Cristo levaram às Reformas dos séculos XVI e XVII.

Uma questão parece consensual entre os especialistas. O centro de todo o processo, no que concerne à Reforma Católica, foi a Itália, graças, fundamentalmente, ao seu sistema político, descentralizado em cidades-estado que, por sua vez, eram dotadas de uma forte estrutura organizacional e exerciam grande influência regional, onde os bispos tinham grande importância.

A Itália prestava-se para uma série crescente de reformas católicas, bispo a bispo, por três razões principais. Em primeiro lugar, não se tratava de um estado politicamente unido, mas de





um mosaico de estados; a sua estrutura episcopal, altamente desenvolvida, ajustava-se perfeitamente à estrutura política altamente descentralizada da região [...]. Em segundo lugar, a Itália era apropriada à reforma das dioceses individuais graças à característica organização italiana da cidade-estado e território por ela governado [...]. Em terceiro lugar, a reforma por dioceses adaptava-se bem ao contexto italiano, porque os Italianos do Renascimento tinham sido pioneiros do conceito de humanismo cívico. Este era constituído por um conjunto de ideais que exigiam que cada indivíduo os servisse para a renovação moral e educacional da cidade como comunidade (MULLETT, 1985, pp. 24 e 25).

Como já discutimos, o movimento da Reforma Católica instituiu uma série de mudanças na relação dos fiéis com os sacerdotes. Ritos e práticas passaram por longas e lentas revisões, as quais apresentavam significativas variações regionais. Um dos maiores destaques ficou para a criação de seminários destinados a formar novos padres dentro dos princípios definidos pelo Concílio de Trento. Em todo esse processo a Itália teve papel fundamental e propiciou a expansão do movimento reformista para outras regiões da Europa Ocidental.

Uma então nova ordem, fundada em plena Contra-Reforma, se destacou com o propósito missionário e pedagógico de combater a heresia em todos os cantos — a Companhia de Jesus, fundada por Inácio de Loyola (1491-1556). Segundo alguns de seus estudiosos, a companhia levava esse nome por representar um autêntico exército empregado na defesa da fé católica. Sua ação estava baseada em dois momentos: era preciso, primeiro, converter os católicos batizados a um grau superior de compromisso

com a fé cristã e, depois, partir para a conquista de novos fiéis. Os jesuítas realizaram uma importante — embora controversa — obra catequética em boa parte do mundo ocidental, no Velho e no Novo Mundo, pregando os valores da Contra-Reforma, exercendo um impacto efetivo das reformas no dia-a-dia da vida dos seus seguidores.

Ao assumirem as funções ativas, ao prepararem-se para o sacerdócio em seminários, ao executarem trabalhos que exigiam experiência, ao libertarem-se de certas práticas “monásticas” que os faziam perderem tempo [...], os “novos” padres da Contra-Reforma, especialmente aqueles que, como os Jesuítas [...], eram considerados padres regulares, aproximaram-se inconscientemente do espírito laico, especialmente da classe média e dos profissionais seculares. Verificou-se uma interação contínua entre a Igreja [Católica] e o mundo quando as “irmandades” ou “arquiconfrarias” ajudaram a levar a Igreja até o mundo e as novas ordens levaram o mundo até à Igreja (MULLETT, 1985, p. 40).

O trabalho de Mullett, ainda que de caráter eminentemente introdutório, nos auxilia a perceber detalhes do processo mais amplo da Reforma Católica que, em geral, nos escapam. Chama a atenção, sobretudo o fato de que ela não foi uma resposta exclusiva ao protestantismo, mas sim que ambos foram movimentos intimamente ligados à formação do mundo moderno, sobretudo, à construção de uma concepção moderna de crença e à revisão fundamental da relação dos fiéis com o seu Deus.

Mas não só. As Reformas estiveram ligadas à pregação de uma nova disciplina terrena intimamente vinculada com a salvação. Mesmo que em pólos inconciliáveis, católicos e protestantes acabavam por estar





unidos a uma, então, nova forma de organização política no Ocidente — a emergência dos estados nacionais. Se como afirma Mullett, as inquisições foram apenas uma parte negativa do movimento mais amplo das Reformas Católicas, sua ação no processo mais amplo das relações da Igreja com os estados nacionais e territoriais no ocidente entre os séculos XVI e XVII foi sem dúvida fundamental.

2.3.2 - *Inquisições: breves comentários*

De certa forma, o papel das Inquisições sofreu nesse período [as últimas décadas do século XVII] uma inversão fundamental: de temíveis guardiões da fé católica, que faziam valer sua severidade como uma qualidade de fé essencial à proteção da Igreja e da comunidade dos fiéis, as Inquisições passaram a ser vistas como um caso exemplar de intolerância religiosa, de arbitrariedade judiciária, de repressão cega e interessada. Essa mudança, que envolve os países protestantes, mas também a opinião pública em vias de formação nos países católicos ao longo do século XVIII, é representativa da transformação do sistema de valores que abalou toda a Europa. Em geral, as Inquisições, dadas as suas constantes práticas repressivas de exclusão social, forneceram um exemplo maior do que era rejeitado pela civilização européia construída, em grande medida, nos últimos três séculos (BETHENCOURT, 2000, p. 410).

Escaparia às pretensões da abordagem introdutória que viemos construindo nesse guia de leituras fazer um apanhado amplo e aprofundado do fenômeno das inquisições. As considerações que seguem têm como único propósito abordar preliminarmente o tema no que respeita a repressão ao protestantismo e à relação entre a Igreja e o

nascente Estado Moderno, de tendência absolutista, a partir de um dos mais extensos estudos sobre o tema, disponível hoje aos professores e pesquisadores do campo da História. Refiro-me à obra *História das Inquisições*, de autoria do historiador português Francisco Bethencourt, publicada no Brasil pela editora Companhia das Letras no ano 2000.

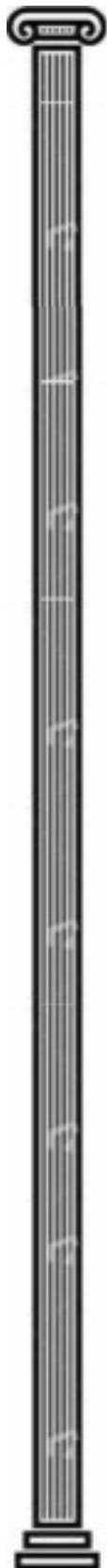
No que concerne às relações com os nascentes estados nacionais, a fundação, ou “refundação”, da Inquisição na Espanha, segundo Bethencourt, constitui-se num caso exemplar:

No dia 1º de novembro de 1478, o papa Sisto IV assinou a bula *Exigit sinceræ devotionis affectus*, através da qual fundou uma nova Inquisição na Espanha. Redigida como resposta às petições dos Reis Católicos, essa bula reproduzia os argumentos régios sobre a difusão das crenças e dos ritos mosaicos entre os judeus convertidos em Castela e Aragão, atribuía o desenvolvimento dessa heresia à tolerância dos bispos e autorizava os reis a nomear três inquisidores [...] (BETHENCOURT, 2000, p. 17).

A bula produzia algo inédito para a época, autorizava, na prática, uma transferência de competências. A grande diferença dessa iniciativa em relação à inquisição de pouco mais de duzentos anos antes, a inquisição medieval, era de que, pela primeira vez, havia uma união clara entre as jurisdições eclesiástica e civil. Embora continuasse submetido ao papa, o inquisidor estabelecia uma nova rede de fidelidades ao ser nomeado pelo príncipe.

O mesmo ocorreu, algumas décadas mais tarde em Portugal, quando o rei também passou a ser autorizado pelo papa a nomear um inquisidor para trabalhar ao lado de outros três nomeados por Roma. Não houve uma





ruptura ritualística ou cerimonial significativa entre as novas inquisições do período do chamado Antigo Regime em relação ao período medieval, entretanto a participação direta da Coroa nos ritos demonstrava uma nova relação de poder no nascente mundo ocidental moderno.

Vejam agora, especificamente, a relação entre a moderna Inquisição e a repressão aos protestantes, nosso interesse mais imediato neste capítulo, o que nos diz Bethencourt:

A perseguição inquisitorial contra os protestantes só se desenvolveu de uma forma sistemática durante as décadas de 1540 e 1550, tanto na Espanha e em Portugal como na Itália. Essa conjuntura repressiva, que se prolonga até as décadas de 1560 e de 1570 (e mesmo na de 1580, na Itália), para se estabilizar em seguida, nunca atingiu, no caso hispânico, o nível de violência observado em face dos cristãos-novos (BETHENCOURT, 2000, p.345).

Ainda que não deixassem de serem vítimas do Santo Ofício, os protestantes não cessaram a produção contundente e repetida de questionamentos a seus algozes. Denunciaram, em diferentes textos, a perseguição que sofriam como prova cabal das críticas elaboradas por Lutero a Calvino a respeito do total desvirtuamento do catolicismo, que até então se apresentava como portador da vontade de Deus. A base de seus protestos residia na acusação de tirania. Nada nas escrituras, ou nos ensinamentos da Igreja Primitiva, segundo esses protestantes, fundamentava o poder reclamado pela Igreja Católica de inquirir sobre as consciências e comportamentos religiosos. Em outras palavras, segundo Bethencourt, a Igreja era acusada pelos protestantes de ter se tornado uma organização meramente

política, uma instituição que já não mais representava a inspiração divina.

Mais do que a denúncia, a crítica protestante conseguiu criar uma das mais substantivas representações negativas da Inquisição. Seus textos transformaram-na em símbolos de tudo aquilo que era oposto aos novos valores que então se constituíam. As idéias-chave mais identificadas com o Santo Ofício passaram a ser: “tirania, barbárie, a opressão das consciências, a conformação das populações ao ritualismo tradicionalista. [...] A formulação dos novos valores fez-se, assim, por oposição à imagem da Inquisição [...] (BETHENCOURT, 2000, p.345)”.

Mais do que lamentar por seus entes supliciados pelas mãos dos carrascos, os protestantes foram fundamentais na construção da imagem que até os nossos dias reproduz-se a respeito do Santo Ofício e, em grande medida, para muitos, da imagem que se tem da própria Igreja Católica — a de uma instituição conservadora, atada a regras medievais e, portanto, contrária aos valores que edificaram o mundo moderno.

No último capítulo deste livro, no entanto, veremos que, embora tal representação tenha alcançado uma remarcada longevidade, a Igreja Católica perdurou como uma instituição fundamental de todo o processo de edificação da modernidade no Ocidente. Funcionou como um elemento aglutinador na construção das monarquias absolutistas, tanto as apoiando, quanto delas sendo o outro. Basta lembrar, por ora, que dois precursores do Absolutismo na França dos séculos XVI e XVII, foram cardeais — Richelieu e Mazarin. Na Inglaterra, o rei Henrique VIII funda a Igreja Anglicana como uma das formas de ser livre das limitações dogmáticas impostas pelo clero católico.

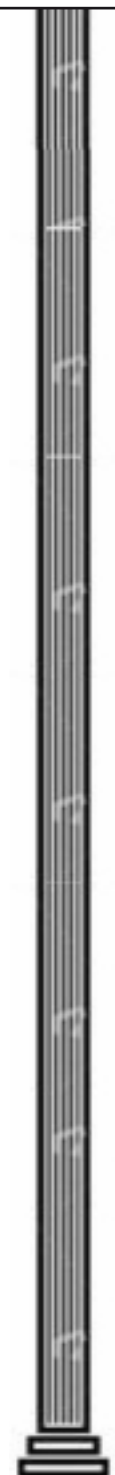




O Barroco, o Absolutismo e a Crise do Antigo Regime

O barroco é, sem dúvida, mais conhecido entre nós por suas vinculações com a História da Arte, sobretudo com a literatura e com a arquitetura. Houve mesmo quem o nomeasse, com grande dose de imprecisão é verdade, como “a arquitetura própria do Antigo Regime”. No Brasil, muito ouvimos falar, por exemplo, do barroco mineiro, presente em Igrejas Católicas Coloniais — construídas no período em que ainda compúnhamos o Império Português — monumentos representativos de uma época em que adornos carregados buscavam exprimir o fausto de uma dada região. Na literatura do século XVII, talvez, uma de nossas mais imediatas referências relacionadas ao barroco esteve ligada à sermonística do Padre Antônio Vieira (1608-1697). Deixemos de lado, no entanto, tais aproximações entre a cultura barroca e o nosso tempo colonial, apesar de úteis como primeiras referências sobre o tema, elas — e as polêmicas construídas na bibliografia especializada — demandariam de nós um espaço e um tempo que ultrapassariam, e muito, os limites deste guia de leituras. Voltemos nossos olhos, uma vez mais, ao Velho Continente entre os fins dos mil e quinhentos e o começo dos mil e seiscentos.

Especialmente no que respeita à Europa Ocidental, a *época barroca* acabou por ficar conhecida por seu conteúdo negativo, como uma crise na construção da cultura ocidental moderna, uma inflexão entre o Renascimento e o Iluminismo. O barroco, quase sempre, apareceu ligado a dois outros movimentos: a Contra-Reforma, que tratamos acima, e o Absolutismo, forma de organização do poder





com centro na figura do monarca, que tomará nossa atenção mais adiante.

3.1 - *O Barroco, a noção de crise e estruturação da sociedade do Absolutismo*

O pesquisador e professor italiano Rosario Villari (1925-) é autor da coletânea de estudos que aqui nos serve de guia. Na introdução de *O Homem Barroco* (1995), Villari demonstra como o século XVII europeu produziu de si mesmo uma imagem de crise que acabou por marcar a própria cultura historiográfica que se construiu sobre o tema.

Os europeus do século XVII tiveram [...] uma idéia particularmente dramática do período em que viveram e conseguiram transmiti-la aos seus sucessores: século de ferro, *mundus furiosos*, época de tumultos e agitações, opressões e intrigas, em que “os homens transformados em lobos se comem uns aos outros”, tempo de desordem, de destruição, de subversão da hierarquia, de fantasias; época de grandes tensões, em suma, muitas vezes consideradas mais como simplesmente negativas do que como etapas necessárias para se atingir um maior equilíbrio social e político e uma mais profunda e abrangente capacidade criativa (VILLARI, 1995, p. 8).

Parece incomodar Villari, contudo, a idéia de que este seria um período de crise maior ou mais dramático do que os que ocorreram em outros momentos da história européia. Segundo o autor o que, provavelmente, torna os anos mil e seiscentos na Europa peculiares é a convivência de grandes contradições: “[...] de amor à verdade e culto da dissimulação, [...] de superstição e racionalidade, de

austeridade e “consumismo”, de afirmação do direito natural e de exaltação do poder absoluto (VILLARI, 1985, p. 9)”. Para além de seu conteúdo contraditório, a época barroca foi também um período de criação de modelos rígidos de organização política e mesmo de criação de tipos sociais — por meio da crônica, da pregação religiosa e do jornalismo — extremamente profícuo.

A sociedade barroca é um corpo, um organismo social onde não só cada elemento tem um lugar e uma função, mas que também está internamente estruturado e organizado de acordo com hierarquias reconhecidas e aceites. A faixa da desordem e da confusão aumenta indubitavelmente na época barroca: basta pensar na expansão das cidades, que muitas vezes atinge tais dimensões que não se consegue incorporar as vagas [ou ondas] dos recém-chegados nas estruturas da organização tradicional. Os marginalizados aumentam, preocupam, provocam reações e medidas de vários tipos (não só restritivas e repressivas), mas, de uma forma geral, esses fenômenos parecem bem controlados, e, portanto, incapazes de dominar totalmente o clima geral e inverter o princípio da organização que governa a sociedade barroca urbana e, em certa medida, também a rural (VILLARI, 1995, p. 10).

Seguindo os passos da coletânea organizada por Villari, analisaremos o século XVII e, conseqüentemente, a cultura barroca por meio de alguns tipos sociais por ela criados. Privilegiamos, dentre os diversos textos que compõem a citada obra uma contraposição típica do período: *A Religiosa – A Bruxa*.



3.1.1 - A Religiosa – A Bruxa

De acordo com o historiador Mario Rosa, a religiosa de fins do século XVI esteve intimamente ligada às reformas proporcionadas pelo Concílio de Trento. A mais significativa delas, no que concerne aos conventos, foi a imposição da clausura. Estabeleceu-se uma das contradições típicas do período barroco, uma vez que os mosteiros femininos não eram integrados apenas por moças que buscavam o recolhimento de uma vida de devoção ao sagrado. Durante muito tempo, eles também serviram como uma alternativa viável para onde eram enviadas as filhas de famílias poderosas em suas regiões, que preferiam não casar algumas de suas mulheres em razão de estratégias de acúmulo patrimonial. A clausura acabava por tornar-se um empecilho vindo de fora, uma determinação da Santa Sé que interferia diretamente nos interesses locais.

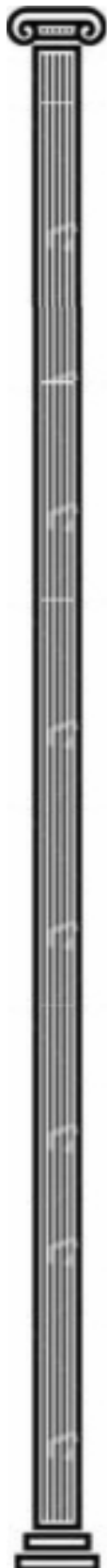
As conseqüências da clausura, que, como um fio vermelho, atravessa toda a realidade monástica da Contra-Reforma, foram pesadas. Tratava-se de uma forma de encarceramento cuja violência foi sentida não só por quem, como as monjas, a sofreu diretamente, mas também por quem, como parentes e familiares, não deixou de reagir com seus protestos às tentativas dos eclesiásticos para dissolverem os laços que até então tinham ligado de várias formas as religiosas e seus núcleos de origem (ROSA, In: VILLARI, 1995, p. 177).

Não era, contudo, nada simples fazer a clausura funcionar como previsto pelo Concílio. Hábitos antigos da relação dos dois lados dos muros dos monastérios foram criados séculos antes e mantinham-se. Bispos e padres encarregaram-se de adaptar a seu modo algumas normas

para que a nova regra pudesse ser cumprida. Adaptar aqui não significa transigir. O isolamento em relação ao mundo exterior e às suas tentações estava na base do intento reformador do cristianismo católico dos seiscentos. Da organização administrativa às reformas nas edificações dos mosteiros; do rigor com a disciplina da oração e do trabalho à observância do silêncio; das palavras abafadas e dos gestos discretos, os jejuns e os tormentos usados contra o corpo das religiosas (flagelações individuais e coletivas, uso do cilício, de camisas e hábitos cheios de espinhos) tudo nos mosteiros buscava reiterar entre seus membros a necessidade de uma vida distante do mundo secular — uma verdadeira morte para o mundo, não sem conseqüências, é verdade.

Embora a morte para o mundo fosse interpretada freqüentemente no seu sentido mais pleno, nem todas se entregavam a estas implacáveis penitências, e para as religiosas menos fervorosas não era cômodo percorrer os caminhos da vida monástica. Vencidas pelos escrúpulos ou atemorizadas — muitas vezes aterrorizadas — pelo pecado, devido à ação de pregadores ou confessores ou devido a leituras ascéticas e normativas que eram interpretadas à letra [ao pé da letra], podiam facilmente acabar por sofrer de neurose e mesmo de perturbações mentais. Não é por acaso que, na primeira metade do século XVII, ou seja, no período em que as ordens femininas conhecem o regresso à observância ou o restabelecimento mais firme da clausura, se assiste a uma autêntica epidemia de possessões diabólicas, e surgem conflitos interiores mais violentos em religiosas [...] (ROSA, In: VILLARI, 1995, p. 180).





Mas nem todas as enclausuradas rederam-se aos rigores do tormento ou ao isolamento imposto. Muitas dessas mulheres acabaram notabilizadas por serem parentas de filósofos famosos ou mesmo pelo testemunho de suas vidas. Suas palavras, em alguns casos, atravessaram os muros dos monastérios e seus escritos até hoje servem de base aos estudos sobre o cotidiano destas instituições do século XVII.

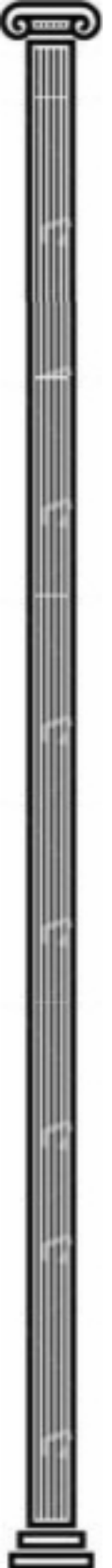
Num pólo oposto da hierarquia da sociedade barroca, em geral, sem nenhum poder político, econômico, físico ou relações privilegiadas que lhes permitissem escapar às perseguições, as bruxas eram, certamente, as figuras mais temidas do século XVII europeu. Numa sociedade que se considerava naturalmente desigual, onde a pureza de sangue definia a posição de gerações em relação aos cargos mais elevados de poder, a bruxa frequentemente incutia medo nos que, dentro da sociedade remarcadamente hierarquizada do Antigo Regime, se posicionavam abaixo e acima dela.

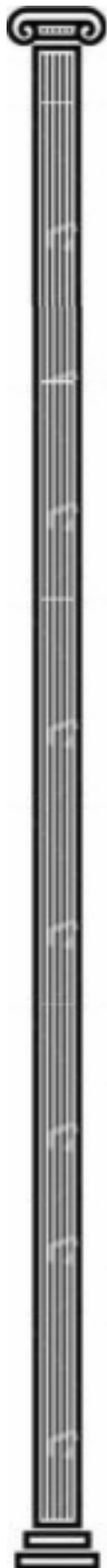
Quando um processo civil ou religioso era instaurado para a apuração da existência de bruxarias todo um conjunto de exceções jurídicas passava, na prática, a ser tolerado. Mesmo aqueles indivíduos que, em condições normais, não poderiam figurar como testemunhas, por impureza de sangue, vida dissoluta, baixa posição na escala social ou condenações pretéritas, passavam a serem admitidos como fiadores da verdade. Comunidades inteiras patrocinavam denúncias, juízes tidos como clementes se tornavam impiedosos, homens de letras escreviam longos manuais para a sua identificação, prisão e punição de homens e, sobretudo, mulheres acusados de manter relações de subordinação ou controle do demônio.

A bruxa inspirava medo por dois motivos. O primeiro era seu poder mágico. De fato considerava-se que

a bruxa praticava a magia maléfica, uma atividade que teólogos e juristas designavam como *maleficium*. Segundo se dizia, devido a um qualquer poder misterioso, preternatural ou sobrenatural, era capaz de fazer com que o azar, a doença ou a morte atingissem os seus vizinhos ou os seus animais. Por vezes, esse malefício recaía sobre toda a comunidade, como acontecia quando a bruxa provocava quedas de granizo que destruíam as searas nos campos, ou incêndios que destruíam cidades ou aldeias inteiras. [...] Noutras circunstâncias, as bruxas eram acusadas de provocar impotência nos maridos, a morte do gado e o roubo dos bens. [...] Também se dizia que, para provocar tempestades, as bruxas lançavam ao mar pedras enfeitiçadas e gatos. A atadura, ou seja, uma série de nós feitos num pedaço de fio, numa corda ou numa tira de pele, era um método corrente para provocar a impotência. O segundo motivo do medo gerado pela bruxa, sobretudo entre o clero e os membros mais instruídos da sociedade, era o fato de ela se considerar aliada e serva do Diabo. [...] Se os magos eruditos tinham sempre tentado comandar os demônios com quem mantinham relações, as bruxas tornaram-se servas de Satanás e o seu papel foi mais de obediência do que de comando (LEVACK, In: VILLARI, 1995, pp. 209-210).

Como é sabido, tal medo gerou a expressão caça às bruxas. Mais que uma expressão, a Europa assistiu a um verdadeiro massacre de supostas adoradoras do demônio. Muitas, durante interrogatórios e tormentos — ou mesmo em razão de uma suposta vaidade em relação aos poderes que lhes eram imputados durante os longos interrogatórios — acabaram por considerarem-se como tais. Não faltam,





entre os especialistas e militantes de causas diversas que atuaram no último meio século, explicações acadêmicas que vinculam os processos movidos contra as supostas bruxas a equívocos e flagrantes mentiras.

A mais famosa é a da antropóloga Margareth Murray, segundo a qual as bruxas se dedicavam de fato a um antigo culto pré-cristão de fertilidade, sendo os seus ritos benéficos considerados maléficos e diabólicos por padres receosos e juizes. Outros estudiosos, unidos por uma visão romântica da bruxaria, interpretaram as reuniões das bruxas [o *sabat*] como protestos organizados contra a ordem socioeconômica constituída ou contra o patriarcado (LEVACK, In: VILLARI, 1995, pp. 213).

Independentemente de nossas preferências e crenças pessoais contemporâneas, devemos estar atentos ao dado de que muitas mulheres foram encaminhadas aos tormentos e mesmo ao fogo inquisitorial em razão do incômodo que passaram a causar no seio das comunidades onde viviam. A acusação de bruxaria acabou por vincular-se a uma forma de transgressão da norma. Fosse ou não serva do Diabo, a acusada de bruxaria se colocava em oposição ao conjunto das normas que prescreviam o que era certo. Talvez o mais óbvio fosse o desvio sexual.

A abundância de referências aos desejos e ao comportamento sexual das bruxas nos tratados da época demonstra que o clero sentia um medo profundo da tentação carnal, que era particularmente forte em homens forçados ao celibato. No caso do *Maleus Maleficarum* [Martelo das Feiticeiras, publicado em 1487], as referências à libido feminina eram tão constantes, e mesmo tão obsessivas,

que só se pode concluir que os autores estavam a projetar nas mulheres os seus próprios desejos sexuais. O mesmo tipo de projeção pode ter ocorrido em todas as paróquias, na época da Contra-Reforma. Uma das principais características da Reforma Católica era a obrigação de o clero paroquial aderir às rígidas normas do celibato clerical decretadas pela Igreja. Muitos padres, sobretudo os menos observantes nesse domínio, estavam destinados a ser presa de freqüentes tentações e de cedências ocasionais. Uma forma de lidar com essa tentação, tal como o pecado de apostasia, era projetar nas bruxas, que nessas comunidades eram o símbolo da sexualidade, o seu próprio comportamento sexual (LEVACK, In: VILLARI, 1995, pp. 216).

A acusação de bruxaria acabou por tornar-se um expediente sempre à mão daqueles que desejavam controlar homens e, como já referimos, principalmente mulheres que praticavam quaisquer comportamentos tidos como desviantes. O simples fato de não se frequentar a Igreja nos dias de costume, ou mesmo qualquer inferência positiva a respeito de heterodoxias religiosas manifestadas em público eram motivos para uma delação. Em algumas comunidades protestantes, até mesmo o chamado recuo à religião anterior, o catolicismo, poderia ser considerado um comportamento típico de bruxas. No seio das comunidades em que habitavam, as bruxas passaram, progressivamente a significarem o oposto do desejável, modelo a não ser seguido por todos aqueles que pretendiam fazer parte do ideal patriarcal que fundamentava a *sociedade bem organizada* da época.

No entanto, seria errado considerar a bruxa apenas como bode expiatório e como vítima. Por vezes, a bruxa





encarnou de fato esse ‘espírito de revolta’ [...]. Na realidade, a bruxa uniu-se muitas vezes aos protestos contra a política das elites no poder e contra a prática em vigor nos tribunais do século XVII. Assumindo essa posição, tinha poucas esperanças de sucesso: na grande maioria dos países europeus as absolvições nos processos por bruxaria foram bastante raras. Em todo caso, ajudada pelo desejo de afirmar sua inocência, suportou corajosamente as atrozes torturas a que foi submetida e conseguiu sobreviver. Na grande maioria dos casos foi condenada ou banida. A sua morte ou exílio constituem uma tragédia terrível, o fruto de um dos maiores erros judiciários na história do Ocidente. E se repensarmos no seu desafio contra as autoridades que a perseguiram, nos esforços para suportar as torturas que lhe eram infligidas, na insistência com que negava todas as suas culpas, encontramos muitas razões para a admirar e para ter pena dela (LEVACK, In: VILLARI, 1995, pp. 227).

Não precisamos necessariamente concordar com o voluntarismo militante da interpretação de Levack, entretanto o que fica claro ao analisarmos suas observações a respeito da Bruxa ao lado das explicações do historiador Mario Rosa em relação à religiosa, é que o século XVII expressou na cultura barroca a inconstância e as contradições de que nos falou Rosário Villari páginas atrás. Tanto a Religiosa quanto a Bruxa, como pudemos ver, viveram movimentos fundamentais do estabelecimento de novas e rígidas regras de conduta, inventadas e reinventadas no seio da sociedade absolutista do período barroco. O que parece ficar claro na interpretação dos autores é que nem o barroco, nem as pessoas que nele viveram abstiveram-se de contribuir com a construção do Mundo Moderno no

Ocidente Europeu. Se o século XVII, como predominou no texto de muitos estudiosos, foi um tempo de crises, tais crises tiveram um conteúdo significativamente renovador e importante para a sociedade que nele se edificou.

3.2 – *Inglaterra e França: dois absolutismos*

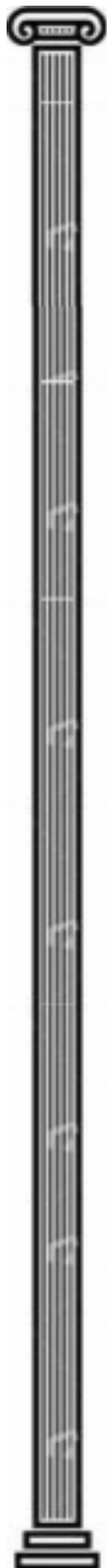
Por mais que tenha sido discutida pela historiografia especializada das últimas décadas, a noção de absolutismo vinculada à construção do mundo ocidental moderno está intimamente ligada à idéia de um rei, príncipe ou ministro que centraliza e, logo, controla todas as esferas do Estado sob suas mãos. A figura clássica do Rei Absoluto, encarnada em Luís XIV, um homem quase onipotente, escolhido pelo próprio Deus era — segundo algumas leituras — o centro de um mundo de ordens que os revolucionários de 1789 (Revolução Francesa) denominaram *Ancien Régime* (Antigo Regime).

Contudo, por volta de um século e meio antes da famosa Queda da Bastilha na França de 1789, o Absolutismo receberia, talvez, o seu primeiro grande golpe. Um conjunto de revoltas e conflitos (tais como: a Grande Rebelião ou Rebelião Puritana: 1640-1642, a Guerra Civil: 1642-1648, a República de Cromwell e seu fim: 1648-1660, a restauração Stuart: 1660-1688 e a Revolução Gloriosa: 1688-1689) ocorridas na Inglaterra ao longo do século XVII que a historiografia especializada — não sem uma boa dose de controvérsia — comumente nomeou Revolução Inglesa.

3.2.1 - *O século XVII e a história inglesa*

Sobretudo na segunda metade do século XX, travou-se uma imensa discussão historiográfica a respeito da revolução inglesa. Houve mesmo, segundo o historiador brasileiro Modesto Florenzano (1995), quem negasse que a





revolução pudesse ser assim definida. Acreditamos que tal controvérsia só reforça a importância dos eventos ocorridos na Inglaterra do século XVII, da última Tudor (Isabel I), dos Stuarts (Jaime I, Carlos I, Carlos II e Jaime II) e de Oliver Cromwell (1599-1658), para a construção do mundo ocidental moderno.

Não é o nosso objetivo, no entanto, reconstituir todos os conflitos ocorridos entre os diferentes grupos de poder e os monarcas ingleses no século XVII. Nossa atenção recai aqui sobre um dos mais importantes livros a respeito do tema. Obra que trata da revolução inglesa a partir da perspectiva de um de seus mais conhecidos protagonistas. Refiro-me ao livro “O eleito de Deus: Oliver Cromwell e a revolução inglesa”. *O eleito de Deus* resultou de um trabalho de pesquisa desenvolvido ao longo de três décadas pelo historiador marxista inglês Christopher Hill (1912-2003). Publicada originalmente em 1970, esta autêntica biografia histórica só receberia sua versão em português no Brasil vinte anos mais tarde, em 1988.

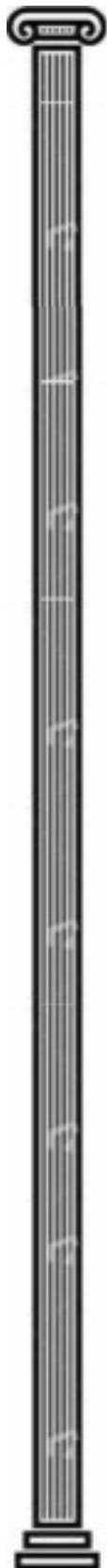
Segundo nos conta Hill, as primeiras quatro décadas da vida de Oliver Cromwell representaram um período fundamental para a história da Inglaterra e para todo o ocidente Europeu. Foram estes, dos pontos de vista político e econômico, os anos em que a Idade Média no mundo britânico chegou ao seu fim. Desde o século XVI, a conquista dos territórios do Novo Mundo, a exploração de novas rotas comerciais para o extremo oriente, crises monetárias, elevações populacionais, dentre outros fatores, alteraram significativamente o jogo de forças no território europeu. Alguns governantes, sustentados pelas teorias políticas do Absolutismo, ante a reorganização das classes sociais — lembremos que Hill era marxista — tentaram aproveitar-se de tais modificações para consolidar seus estados nacionais.

No bojo desse processo, podemos destacar cinco países principais. Dois dentre eles, Alemanha e Itália, permaneceram com seus territórios fragmentados, de acordo com Hill, por sua incapacidade em constituir mercados nacionais unificados. Um terceiro, a Espanha, obteve resultados muito oscilantes. Mesmo com os lucros advindos das porções americanas sob seu domínio, havia no maior país da Península Ibérica uma forte pressão dos “interesses agrários e da Igreja”. Por seu turno, a França, após inúmeras convulsões sociais, conseguiu unificar-se sob uma monarquia e uma classe de comerciantes então ainda disposta a se submeter a condições desiguais de acesso aos postos centrais da administração do Estado. Ainda assim, apenas a Inglaterra — quinto e último país de nossa listagem — experimentou uma ruptura efetiva com o passado ao longo do século XVII. Seu governo, peculiar por ser dotado de um Parlamento que, de certa forma, limitava o poder dos reis desde o século XIII, passou a colocar na ordem do dia a relevância das questões de natureza comercial.

As decisões tomadas durante este século possibilitaram à Inglaterra tornar-se a primeira grande potência imperialista industrializada, e garantiram que ela fosse governada por uma assembleia representativa. Em relação ao século XVII, as décadas decisivas são as de 1640 a 1660. Nelas a figura preponderante é Oliver Cromwell. Qualquer estudo sobre essa pessoa, por consequência, não será apenas a biografia de um grande homem (HILL, 1988, p. 14).

Segundo Hill, na Inglaterra dos 1500 as bases da sociedade feudal foram dizimadas. Os senhores perderam o seu poder ao mesmo tempo em que a Igreja Católica deixou de exercer suas relações internacionais, ficando desprovida





de vários de seus privilégios. Aos poucos, estabeleceu-se uma aliança tácita entre a Coroa, os pequenos comerciantes e uma pequena nobreza rural. Aliança esta que permaneceria sólida enquanto houvesse perigos à espreita. Dentre tais perigos as revoltas de católicos e camponeses eram os mais temidos. A situação mudaria significativamente com a morte de Isabel I (filha de Henrique VIII e Ana Bolena) e a ascensão ao trono inglês de Jaime I, em 1603.

No reinado de Jaime, o Parlamento, que representava os proprietários, arrogava-se maior poder no que se referia à taxação dos impostos e às políticas comercial e externa; reivindicava suas próprias “liberdades” e seu status independente na constituição. Jaime I, experiente e bem sucedido rei da Escócia durante 36 anos, revidou ao enunciar a teoria do Direito Divino dos Reis, e enfatizou a prerrogativa real e o poder independente do executivo. Isabel [I ou Elizabeth] provavelmente também acreditara no Direito Divino das Rainhas, mas fora prudente de mais para enfiar esses direitos goela abaixo de seus súditos. Jaime revelou-se mais circunspecto na prática do que na teoria e procurou sinceramente uma acomodação com seus poderosos súditos, mas seu filho Carlos I era menos sensato. Ao recorrer às detenções arbitrárias e às prisões, reforçou sua pretensão de tributar sem o consentimento parlamentar (HILL, 1988, p. 15).

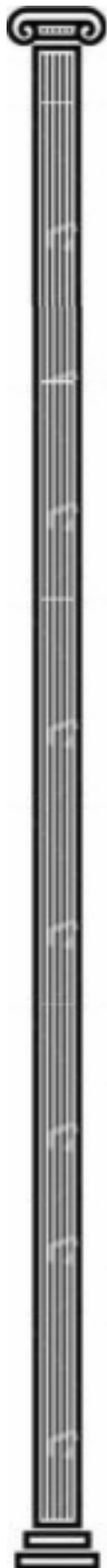
Não por acaso, Carlos I, que assumira o trono em 1625, o deixaria em 1649, deposto e posteriormente executado pela revolução. Os dois primeiros Stuart (Jaime I e Carlos I), adotaram medidas para enfraquecer os *sheriffs* e os juízes de paz, funcionários reais que exerciam poderes

de milícia e polícia, “pequenos soberanos em suas próprias regiões”. Carlos I chegou mesmo a estender para toda a Inglaterra em 1635 o *Ship Money*, um imposto praticado até então somente em tempos de guerras em portos e outras circunscrições administrativas marítimas. Esse imposto passara a ser anual e não estava sob nenhuma forma de controle do Parlamento. Era essa a questão central do desequilíbrio de forças. Quem detinha a maior proeminência no controle dos destinos no país? O Rei ou o Parlamento? “Tudo indicava que o soberano estivesse a caminho de estabelecer uma monarquia absoluta de tipo europeu (HILL, 1988, p. 16)”.

A fome da última década do século XVI contribuiu com o acirramento das tensões entre o Parlamento e o Rei. Caso fossem transformadas em terras cultiváveis, as florestas reais e os pântanos poderiam produzir alimentos suficientes para toda a população que não parava de crescer e encaminhar-se aos centros urbanos. No entanto, para tomar tal medida, a Coroa acabaria por fortalecer poderes locais.

Foi exatamente por esse motivo que Francis Bacon [1561-1626] aconselhou Jaime I a manter o controle sobre as terras ociosas e comunais reais, fontes potenciais de riqueza no caso de serem cercadas e melhoradas. Durante toda a primeira metade do século [XVII] os senhores de terras, decididos a levantar cercas, lutaram contra os *cottagers* e *squatters* [ocupantes irregulares de terras], alegando seus direitos sobre os terrenos comunais e pântanos. A Coroa opôs-se àqueles que invadiam florestas reais. O governo multava esporadicamente os que levantavam cercas, mas pouco fez no sentido de proteger as vítimas desse ato. Ele próprio possuía terras que mandava cercar (HILL, 1988, p. 18).





A fome e os cercamentos de terras contribuíram significativamente para a instabilidade do governo de Jaime I. Em meados do século havia movimentos organizados que exigiam a liberação das terras da Coroa para o cultivo dos pobres famintos. Ademais, no cenário religioso, o reinado de Jaime I representava o retorno à cena política inglesa do clero católico. Em muitas causas a Igreja, seus dízimos e poder local, associada ao Rei colocava-se contra a pequena nobreza proprietária de terras. Não era, porém, um tempo em que as lideranças católicas pudessem agir de maneira livre. Em meados do século XVII já havia se formado entre os proprietários ingleses bem educados um laicato que fazia questão de controlar a educação e a censura em seus domínios. De acordo com Hill, os sinais do avanço na construção de um mundo moderno na Inglaterra, sobretudo em Londres, eram muito claros.

Pelo menos em Londres as idéias da ciência moderna começavam a difundir-se. A Terra deixara de ser o centro do universo e os homens se mostravam menos inclinados a acreditar na intervenção cotidiana da divindade ou do demônio na vida das pessoas comuns. Em países católicos romanos acreditava-se que a miraculosa transubstanciação do pão e do vinho era uma ocorrência diária; na Inglaterra tal crença era regularmente denunciada nos púlpitos como uma superstição, e em termos que, algumas vezes, encorajavam um raciocínio crítico. Alguns homens questionavam a existência das bruxas. Oliver tinha treze anos de idade quando o último inglês foi queimado por heresia (HILL, 1988, p. 20).

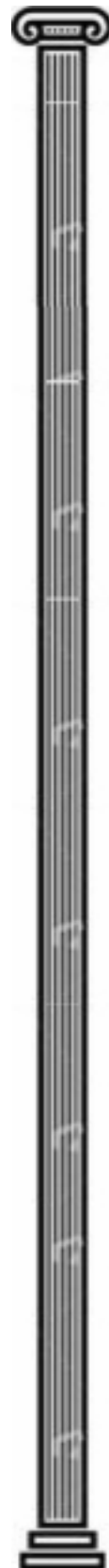
Essa verdadeira revolução intelectual, que incluía ainda o questionamento da condenação de gerações futuras

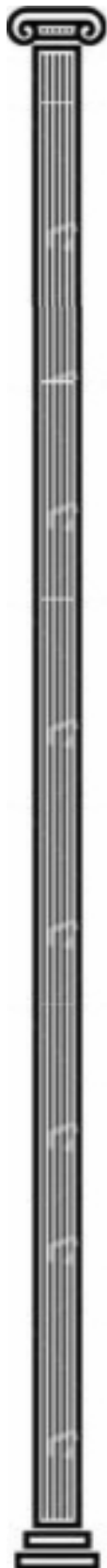
pelos crimes e faltas de antepassados distantes, associada às dificuldades nas condições da vida material (a fome, os cercamentos, o aumento dos impostos do Rei e dos dízimos da Igreja) acabaram funcionando como um verdadeiro “rastilho de pólvora” no auge dos eventos revolucionários que tomaram conta da Inglaterra nas décadas seguintes. Criava-se ali o germe de um sentimento de revolta que a um só tempo voltava-se contra os poderes centralizadores do catolicismo e do absolutismo.

3.2.2 - Oliver Cromwell e a execução pública do primeiro rei absoluto na Europa Moderna

Mesmo não sendo, desde o berço, um homem de posição — pois era “o primo pobre da grande casa de Hinchimbrooke”, Oliver Cromwell não podia ser classificado, numa sociedade onde o nascimento e a ancestralidade valiam muito, como um simples lavrador ou um mero fidalgo de campo. Estava ligado, por laços de sangue, a influentes famílias que participaram diretamente da deposição e do regicídio de Carlos I.

Embora desfavorecido pela fortuna, Cromwell se ligava por nascimento e por casamento com a filha de um notável da capital, a algumas das famílias mais importantes do país e a um grupo de homens que organizava a oposição. Ele mesmo exerceu papel importante nas eleições parlamentares de Huntingdon ao participar do Parlamento de 1628 e por sua luta contra a corporação sobre a nova carta que impunha uma oligarquia à cidade. Foi derrotado pelo poder do governo real, para ele simbolizado pelo conde de Manchester, cabeça dos grandes rivais locais que adquiriram os bens dos Cromwell e conseguiram firmar influência política no condado.





Vira-se também em dificuldade com o governo, devido à teimosa recusa em aceitar um título de cavaleiro ou pagar por isso, capitulando apenas no último momento, que procurou protelar ao máximo [...] Na disputa sobre a drenagem dos pântanos adquiriu muito mais do que simples notoriedade local, na qualidade de líder e organizador da oposição dos ocupantes das terras comunais. Quanto a isso, bem como no que se refere a seus ataques à oligarquia de Huntingdon, ele se tornou o porta-voz das pessoas mais humildes e menos preparadas (HILL, 1988, p. 46).

De formação puritana desde o colégio, Oliver não encontrava na corte de Carlos I, apoiadora dos católicos, um terreno favorável. Em 1637, em razão de revoltas contra a tentativa real de criar novos impostos, que aqui já mencionamos, o monarca decidiu dissolver o Parlamento. Quando o rei, em 1640, resolveu convocar um novo Parlamento, Cromwell logo se candidatou. Assim, abandonara o seu “torrão natal” rumo a Cambridge. Embora eleito para o chamado Parlamento Curto, perdera o cargo. Foi essa a sua primeira vitória, mas, ainda assim, apenas o começo de uma vida política que principiava aos quarenta e um anos de idade. Ao curto parlamento sucedeu-se, por nova convocação, o longo parlamento. Mesmo entre homens que mais tarde, durante a guerra civil (1642-1648), lutariam em lados diferentes decidiu-se que era o momento de dismantelar o Antigo Regime. Hill chega mesmo a afirmar que a maior parte das conquistas definitivas de toda a revolução inglesa foi obtida durante os primeiros duzentos dias de funcionamento deste segundo parlamento (o parlamento longo).

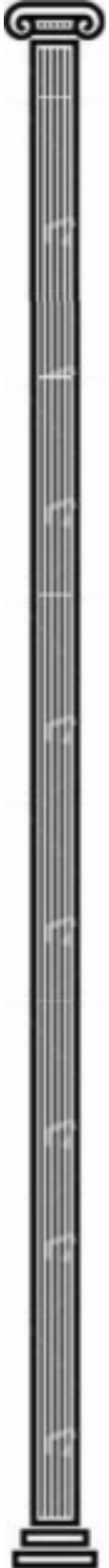
Com sua defesa intransigente dos “ocupantes pobres das terras comunais”, Cromwell, que já havia se destacado em questões militares, passara a ganhar mais espaço na seara política, funcionando como um canal de comunicação entre lideranças protestantes e entre as câmaras de lordes e comuns. Mas foi na organização do “New Model Army” ou *Exército de Novo Tipo*, e no combate às tropas reais que Cromwell ganhou sua fama e notoriedade mais amplas.

Numa sociedade de hierarquias muito rígidas, Cromwell era apontado pela habilidade em constituir exércitos, competentes e bem organizados, com homens comuns. Camponeses que antes de serem soldados valorosos trabalhavam, por exemplo, carregando esterco. Nunca perdeu uma batalha. Só ia à luta com superioridade numérica. Chegou rapidamente, em 1644, ao posto de general. No final de 1648, os radicais do parlamento se impuseram pela força das armas, muitas delas de Cromwell, e o rei Carlos I foi obrigado a deixar sua coroa, sendo, após uma segunda guerra civil, eliminado. Foi a primeira vez na história da Europa moderna que os súditos executaram publicamente o seu rei.

Nos dez anos que seguiram entre 1648 e 1658, Oliver acabou por ser conduzido à condição de chefe de Estado. Instaurou-se na Inglaterra uma república ditatorial intitulada *protetorado*. Foi sob o governo de Cromwell que a marinha inglesa tornou-se a maior potência marítima do período, a qual, por consequência passou a dominar os mercados mundiais.

Podemos, sem dúvida, detectar linhas de continuidade na personalidade de Oliver, em sua religião e em seus preconceitos sociais [...]. Compadeço-me daquele homem desiludido, que envelhecia e que prosseguiu sua luta carregando o fardo do Protetorado, sabendo que, sem ele, acabaria





acontecendo o pior [...]. É, porém, o líder confiante e impetuoso da década de 1640 que cativa minha imaginação e cujas verdades pungentes e terrenas ecoam séculos afora. Enquanto homens e mulheres “possuídos da indignação interior” questionarem aqueles valores de sua sociedade que negam nossa humanidade comum, enquanto as grandes questões da liberdade e da igualdade, levantadas por Oliver, permanecerem sem resolução, ele continuará a nos fascinar e os debates em torno dele prosseguirão (HILL, 1988, p. 244).

Muito mais haveria a se falar de Cromwell, coube-nos, em rápidas pinceladas, no entanto, apresentar algumas das condições que favoreceram o fim do absolutismo monárquico na Inglaterra. A leitura de *O Eleito de Deus*, que fica aqui fortemente indicada, nos deixa com a impressão, e o último excerto acima transcrito não me deixa mentir, de tratar-se de uma obra saudosa de líderes românticos capazes de fazerem a diferença num momento preciso. Mais que um livro que reconstrói a revolução inglesa a partir da interpretação da trajetória de vida de um homem excepcional, acabamos por acompanhar um debate sobre a condição de ser um líder revolucionário no século XX. Obviamente, devo enfatizar, não é privilégio de textos de inspiração marxista refletir sobre o presente ao se construir uma narrativa a respeito do passado.

3.2.3 - *O Absolutismo como figuração na França*

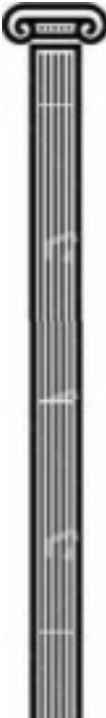
Décadas após o regicídio inglês, outro monarca seria executado, desta vez na França. Luís XVI acabou guilhotinado como símbolo do fim de um mundo, em grande medida, inventado por um de seus avôs. Em relação ao caso francês devemos dizer que temos também estudos

românticos, sem dúvida os temos, mas preferimos, neste itinerário de leituras, lançar mão de um texto mais voltado à compreensão de padrões — de um conjunto de relações posicionais — conformadores da “Sociedade de Corte” que se construiu sob Luís XIV, pois, sobretudo no caso do absolutismo francês, tal estudo, já antigo, nos auxilia a desfazer uma série de equívocos transformados em *sensu comum* nas últimas décadas.

Embora entre nós só fosse conhecido bem mais tarde, ainda nos anos 1930, o sociólogo alemão Norbert Elias (1897-1990) defendeu como tese de doutorado um estudo que tornaria, sem dúvida, mais complexa a compreensão de como se constituiu e se sustentou o poder absoluto dos reis, durante o processo de edificação de “um novo equilíbrio” da sociedade moderna entre os séculos XVI e XVIII.

A instauração do poder absoluto do príncipe, que é ao mesmo tempo o resultado e o princípio de um novo equilíbrio social, é acompanhada de evoluções mais significativas, designadas por Elias como constitutivas do processo civilizador. No Ocidente, entre os séculos XII e XVIII, as sensibilidades e os comportamentos efetivamente se modificaram profundamente por dois fatos fundamentais: a monopolização pelo Estado, da violência que obriga ao controle das pulsões e assim pacifica o espaço social; e o estreitamento das relações interindividuais, que implica necessariamente um controle mais severo das emoções e dos afetos. A progressiva diferenciação das funções sociais, condição mesma da formação do Estado absolutista, multiplica as interdependências e portanto suscita os mecanismos de autocontrole individual que caracterizam o homem ocidental da idade moderna (CHARTIER, In: ELIAS, 2001, p. 19).





O estudo de Elias mudou a atenção dos pesquisadores que, em geral, focavam o líder absoluto — “todos os poderes nas mãos do Rei”. O alvo agora é o tipo específico de sociedade que permitiu a existência e longevidade do absolutismo. “A proposta de Elias, portanto, é compreender a sociedade do *Ancien Régime* a partir da formação social que pode qualificá-la: a corte (CHARTIER, In: ELIAS, 2001, p. 8)”. A definição do poder do monarca absoluto estava, para o autor, intimamente ligada a um jogo de dependências recíprocas. Na *Sociedade de Corte* os indivíduos estavam intimamente ligados uns aos outros a partir do estabelecimento de códigos comuns de conduta que, por consequência, visavam a prescrição de comportamentos específicos.

Essa perspectiva de interpretação, além de contribuir com a renovação dos estudos a respeito do Antigo Regime sob o ponto de vista da análise sociológica — assim como, com a renovação da própria sociologia desdobrada a partir dos estudos de Max Weber —, também impactou o movimento mais amplo de revisão do próprio campo da História, iniciado pelos idealizadores do movimento dos *Annales*. “Estudar não um rei em particular mas a função rei, não a ação de um príncipe mas a rede de pressões na qual ela está inscrita: eis, segundo Elias, o próprio princípio da análise sociológica e a especificidade primordial que a distingue fundamentalmente da abordagem histórica”. (CHARTIER, In: ELIAS, 2001, p. 7)

Aqui, no entanto, nos interessa atentar, a partir da análise de alguns pontos abordados por Elias no estudo da Corte francesa de Luís XIV, para a desnaturalização da idéia de “Rei Absoluto”. Quais ações efetivas garantiam o absolutismo do rei? Nosso objetivo é compreender, em linhas gerais, quais as características mais significativas da figuração de uma sociedade de corte. Aqui, em particular, a corte de Luiz XIV na França dos séculos XVII e XVIII.

Segundo Chartier, na obra “O que é sociologia?”, Elias explica que uma Figuração “é uma formação social, cujas dimensões podem ser muito variáveis (os jogadores de um cartado, a sociedade de um café, uma classe escolar, uma aldeia, uma cidade, uma nação), em que os indivíduos estão ligados uns aos outros por um modo específico de dependências recíprocas e cuja reprodução supõe um equilíbrio móvel de tensões [...] Elias prefere pensar a ‘liberdade’ de cada indivíduo como inscrita na cadeia de interdependências que o liga aos outros homens e que limita o que lhe é possível decidir ou fazer (CHARTIER, In: ELIAS, 2001, p. 13)”.

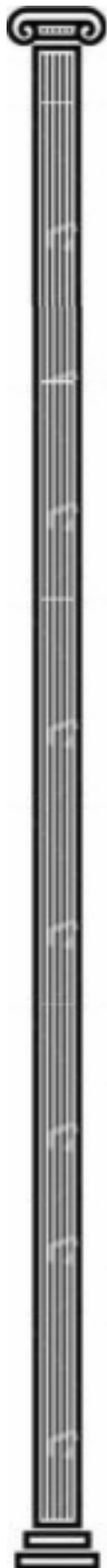
3.2.4 - A corte no período de Luís XIV (1643-1715)

A possibilidade de estudar a corte do Antigo Regime como uma figuração carrega consigo algumas implicações que lhe são próprias. A primeira delas é a de que a corte estudada, por mais exemplar que possa ter se tornado, não é única. Não foi a primeira e nem mesmo a última. Em segundo lugar, devemos ter em conta de que não se trata de um projeto de um homem excepcional — o rei, por exemplo. E nem, por fim, um sistema de relações de poder completamente claro e conhecido de antemão pelos indivíduos que o integravam. Tal figuração, como diversas outras, é antes assemelhada a um jogo.

Em quase todos os países europeus, a partir da Renascença, a corte ganhou importância cada vez maior. E muito embora a corte francesa, principalmente a de Luís XIV, tenha se tornado exemplar, em larga escala, para a estruturação das cortes europeias dos séculos XVII e XVIII, a “corte” desse período expressava por si própria uma situação social bem definida, formada por indivíduos interligados, e que não é planejada, desejada ou almejada por nenhum indivíduo em particular, nem por um grupo em particular, assim como a igreja, a cidade, a fábrica ou a burocracia — para designar alguns outros tipos de figurações — não são frutos de um planejamento individual (Elias, 2001, p. 61).

As relações que garantem reciprocamente o poder do rei absoluto e de sua corte correspondem à aceitação mútua de um conjunto de normas de conduta. Todos estão presos a uma dada etiqueta. A sociedade de corte do tempo de Luís XIV faz crer que os nobres precisavam viver como uma elite, *uma camada distinta e separada*, sob pena de





não poderem existir de outra maneira. O rei, que se intitula o primeiro dos nobres, acaba por beneficiar-se de tal crença. “A tendência à auto-afirmação por parte da aristocracia e a incumbência de dominação do rei encaixam-se como elos de uma corrente que envolve a nobreza” (ELIAS, 2001, p. 132). Permitir que a nobreza ruísse, para o rei, era o mesmo que permitir que a sua própria família desmoronasse.

A etiqueta não se constituía apenas como um conjunto de regras de distinção e posição que garantia a preponderância do rei sobre os nobres. Nem tão pouco tratava-se de um cerimonial espetacular encerrado em si mesmo. Segundo Elias, a etiqueta, aos olhos de Luís XIV era uma ferramenta indispensável no controle e dominação de todos aqueles que estavam sujeitos ao seu poder.

O povo não acredita em um poder que, embora existindo de fato, não apareça explicitamente na figura do possuidor. É preciso ver para crer. Quanto mais um soberano se mantém distante, maior é o respeito que o povo lhe confere. No caso da nobreza de corte, que não tem mais nenhuma função de governo, o distanciameto é um fim em si. Também significa a mesma coisa para o rei; pois ele considera sua pessoa e sua existência como o próprio sentido do Estado. ‘Antes só se falava’, diz um opositor, ‘dos interesses do Estado, das necessidades do Estado, da conservação do Estado. Hoje em dia isso seria um crime de lesa-majestade, por assim dizer. **O rei tomou o lugar do Estado, o rei é tudo, o Estado não é mais nada.** Ele é o ídolo a quem se oferecem as províncias, as cidades, as finanças, os grandes e os pequenos, em uma palavra, tudo’ (ELIAS, 2001, p. 133, grifos nossos).

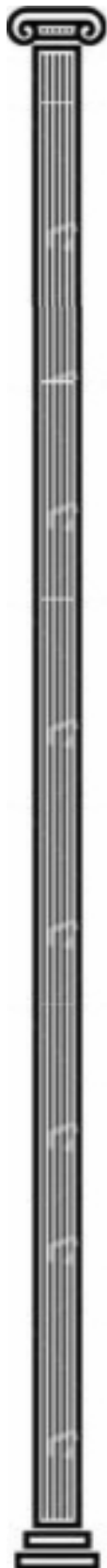
Observemos atentamente que Elias não diz que essa característica de “o rei é tudo” é natural à pessoa do

rei. Nem mesmo de a nobreza se resignar a um segundo plano na esfera do poder. São relações construídas a partir de uma determinada etiqueta, que funciona na medida exata em que oferece a posição desejada por cada uma das partes envolvidas. A corte não é, certamente, a única estrutura de dominação de que o rei lança mão para garantir a sobrevivência do seu poder absoluto, mas, dentre tantas outras é a figuração central do poder no Antigo Regime.

No interior da corte, o rei não é intocável. Ele desfruta de uma situação especial, é verdade, por não enfrentar — se pudermos pensar em uma hierarquia de poderes na forma de uma pirâmide — de nenhuma pressão que lhe venha de cima. Contudo, uma ação coordenada de todos os seus súditos, ou seja, de todos que estão ao seu lado e abaixo dele, poderia lhe ser fatal. Uma ação desse tipo poderia reduzir o rei absoluto a nada. Elias alerta, no entanto, para uma consequência própria das relações de interdependência estabelecidas entre os membros da sociedade de corte. Tais súditos do rei dificilmente concentrariam suas forças na direção do monarca em virtude de ocuparem-se, na maior parte do tempo, em degladiarem-se mutuamente:

[...] não só todos concorrem entre si individualmente por chances de prestígio, como os diversos grupos também lutam uns contra os outros; os príncipes e as princesas de sangue com os bastardos legitimados do rei, contra os quais os “grandes”, os duques e pares também entram em disputa. Como um grupo autônomo, há os ministros vindos da burguesia, e muitas vezes da *noblesse de robe* [nobres que ocupavam cargos no governo francês]. Eles pertencem à corte, não podendo tomar nenhuma atitude caso não compreendam as leis não-escritas da vida cortesã (ELIAS, 2001, p. 134).





Esses eram apenas alguns dentre os grupos em disputa. No interior de cada categoria havia muitas outras cisões e associações desenvolvidas de acordo com as necessidades presentes. Cisões e associações estas fundamentais a toda a estrutura de funcionamento da sociedade de corte. Cabia ao rei manter-se atento para que tais eventos, sobretudo as rivalidades, pudessem sempre serem capitalizados em favor de sua posição. Daí a importância de manter a corte toda reunida num mesmo espaço físico próximo ao soberano (o Palácio de Versalhes), daí também, em grade medida, a importância das festas, dos banquetes, dos bailes, dentre tantos outros eventos que evidenciavam hierarquias, rixas e solidariedades de ocasião. Essa era, nas palavras de Elias, “a tática pessoal” de Luís XIV:

Para a alta nobreza havia sempre um certo grau de independência em relação ao rei, o que naturalmente não podia nunca se converter em uma oposição aberta. Por isso, Luís XIV se apoiava preferencialmente e com tanto empenho nos homens que lhe deviam sua posição na corte, e que seriam reduzidos a nada se *ele* os abandonasse — especialmente as amantes, os ministros e os filhos bastardos. Protegia sobretudo estes últimos, para grande irritação dos nobres autênticos (ELIAS, 2001, p. 135).

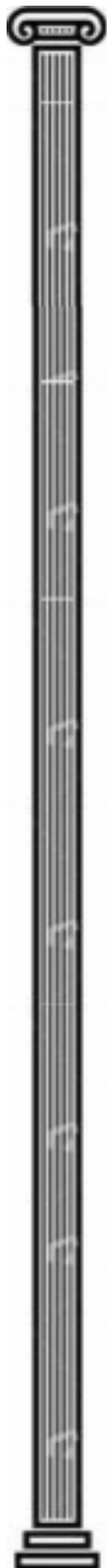
Elias insiste entretanto que, apesar de, sem dúvida, ter passado ao futuro como um dos grandes homens da história ocidental, Luís XIV não tinha nada de extraordinário. Era, pelo contrário, um indivíduo de talentos que tendiam mais ao mediano que ao elevado. Havia mesmo quem dissesse, com algum exagero, que sua inteligência estava abaixo da média. Aí parece haver um aparente paradoxo que Elias diz ser, no caso de Luís XIV, completamente

inexistente. Sua calma, seu estilo conservador e também sua mediocridade foram vitais na tarefa de impedir que as pressões vindas dos súditos pudessem abalar o seu reinado.

Luís XIV conhecera, em sua juventude, a Fronça [guerra civil ocorrida na França entre 1648 e 1653], tentativa de uma revolução contra a ordem estabelecida e contra sua dinastia. O movimento de quase todos os grupos tomou, naquele tempo, uma mesma direção, contra o representante da realeza. Essa unidade voltou a se esfacelar com relativa rapidez. Quando Luís XIV alcançou a maioridade, ao subir ao trono, a soberania da realeza absoluta já havia sido reconquistada e ele era o seu herdeiro. A tarefa que passava a ter não consistia em conquistar e realizar novas criações, mas em assegurar, consolidar e estender a estrutura de dominação existente. Ele precisava supervisionar cuidadosamente e manter em curso a estrutura das tensões que opunham as diversas ordens e camadas sociais. Um gênio inovador talvez tivesse sucumbido; teria operado erroneamente essa máquina, destruindo a figuração conveniente a ela (ELIAS, 2001, p. 141).

Ainda assim, cada passo do rei, cada movimento do seu governo precisava ser cuidadosamente calculado. Em certa medida, sentimentos indesejáveis, no caso da sociedade de corte, eram revertidos em características positivas. “Ciúmes e invejas rondavam o rei, mantendo o equilíbrio social”. Todos esses sentimentos, aparentemente negativos, ligavam profundamente os súditos ao soberano, permitindo que todas as peças dessa verdadeira engrenagem pudessem ser constantemente checadas e, por consequência, controladas. Nenhuma inovação era desejada. Quanto mais





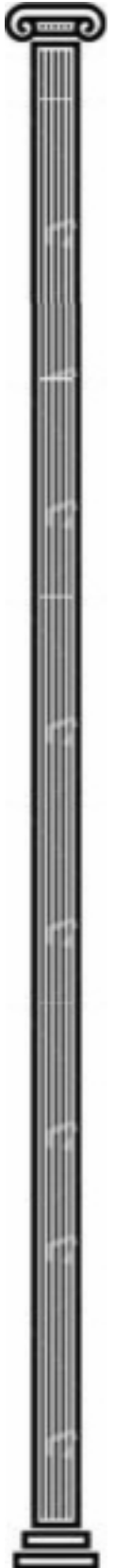
repetitiva e conservadora fosse essa sociedade melhor era para o exercício do poder absoluto do rei. A rotina do palácio, do acordar ao dormir, era a prova viva de que, salvo a doença e a morte, tudo estava previsto no cerimonial que abarcava a todos os homens e mulheres que viviam próximos ao monarca.

Essa repetição tinha várias consequências. O ato de repetir era pedagógico. Os indivíduos diretamente ligados à etiqueta da corte acabavam por legar à gerações seguintes verdadeiras regras, cujo desconhecimento passou a tornar-se o equivalente ao não pertencimento. No âmbito da rede de interdependências que se estabelecia, cada indivíduo se tornava um fiscal das ações de outro indivíduo a ele ligado. “Qualquer ‘passo fora da linha’ prejudicava os outros, trazendo-lhes desvantagens”. Formava-se assim, uma grande rede de relações, em grande medida, esperadas e, logo, com maior probabilidade de serem controladas.

No entanto, tal máquina de poder cobrava um alto custo. O rei, para exercer o seu poder, acabava também por tornar-se um “prisioneiro da etiqueta”. Para manter firme o controle de todos, tinha antes de controlar a si mesmo. O Estado, na corte de Luiz XIV não era um fim autêntico. Se assim fosse seria possível ao monarca separar a sua vida privada da vida de chefe político. Mas, como tudo voltava-se para a “glorificação do rei como valor propriamente autêntico”, não havia separação entre “ação estatal e ação privada”.

No tempo de seu bisneto, Luís XV, o Estado e a pessoa do rei lentamente caminhariam para uma separação mais detida. Entretanto, tal característica teria consequências fatais para a sociedade do Antigo Regime francês, se não em seu próprio reinado, certamente, no de Luís XVI — executado pelos revolucionários de 1789.

Nada falta a um rei, salvo as delícias de uma vida privada’, diz La Bruyère. Segundo as necessidades de conservar as chances de poder de sua posição, sem que elas se reduzam, é sobretudo essa exigência de *gloire*, de prestígio, que o obriga a organizar a sua vida nos mínimos detalhes. Impelido por isso, Luiz XIV talvez tenha sido o último a assumir em toda a sua extensão um tal entrelaçamento de sua existência, conforme a antiga tradição em que as funções de senhor da casa e senhor do país ainda não eram bem diferenciadas para o rei. A disposição e a função de seu quarto [...] são um símbolo desse fato. O rei praticamente não tinha em Versailles, algo que pudéssemos denominar como *appartement privé*. Quando ele desejava escapar da coerção da etiqueta, à qual sua vida estava submetida em Versailles, partia para Marly ou algum outro de seus castelos no campo, onde a etiqueta e o cerimonial o pressionavam menos do que em Versailles, embora ainda se tratasse de uma pressão suficientemente grande para os nossos parâmetros. Luís XV, por sua vez, abandonou o quarto de Luís XIV, seguindo [...] [uma] tendência de distensão [...], e mandou preparar uma ala no lado frontal do pátio de mármore, com cômodos mais íntimos, menos voltados para a representação ostensiva, e que deveria ser seu *appartement privé*. Começavam a se mostrar os vestígios da gradual diferenciação entre o Estado e o rei, o que acabaria levando o Estado ou o povo a se tornar um fim em si, e faria de seu líder supremo um funcionário com uma vida pública e uma vida particular distintas (ELIAS, 2001, p. 135).



3.2.5 - O movimento das luzes e a crítica do Antigo Regime

Dentre as diferentes teorias que sustentaram o Absolutismo dos Reis europeus, a noção de escolha divina do monarca, foi, certamente, uma das mais criticadas por pensadores dos séculos XVII e XVIII, mais tarde conhecidos por integrarem um movimento que propunha trazer à luz a razão humana — única fonte de todo o poder. Engana-se, contudo, quem atribui generalizadamente o ateísmo como uma característica intrínseca aos pensadores do *século das luzes* — o século XVIII. O problema não residia precisamente em crer na existência, ou não, de um criador, mas sim em discordar da maneira como os próprios homens, até então, faziam crer aos seus semelhantes os desejos e planos de Deus para o Homem. Citando São Paulo, diz Jean-Jacques Rousseau (1712-1778):

Todo poder vem de Deus, reconheço-o, mas também todas as doenças. Significa isso que não se deva chamar o médico? Quando um bandido me ataca num canto do bosque, não só preciso forçosamente entregá-lhe minha bolsa, mas também, caso pudesse salvá-la, estaria obrigado, em sã consciência, a entregá-la? Afinal, a pistola que ele impunha é também um poder (ROUSSEAU, 2006, p. 13).

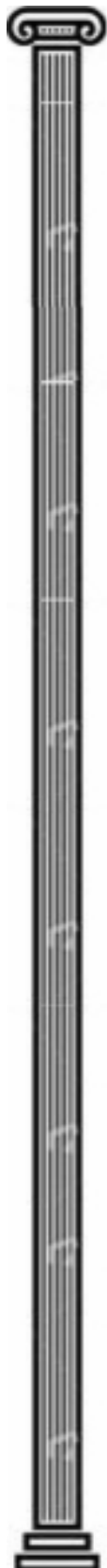
Na Renascença, a Filosofia Escolástica do medievo foi duramente criticada por pensadores humanistas e desde o século XVI, como vimos, os seguidores de Lutero e Calvino se encarregaram de colocar em dúvida diversas representações de Deus e de seu plano para os homens. Engrossando este coro, o filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679), tido como um dos grandes teóricos do absolutismo, já em meados do século XVII, se encarregou de denunciar o que chamava de “pessoas ambiciosas e

astutas” que “abusam da credulidade das pessoas simples”.
Vejam os a passagem em mais detalhes:

Não há dúvida de que Deus pode provocar aparições não naturais. Porém, não é questão central da fé cristã que ele as provoque com tanta frequência que os homens devam temer tais coisas mais do que temem a permanência, ou a modificação no curso da Natureza, que ele também pode deter e mudar. Ora, homens perversos, com o pretexto de que Deus pode fazer qualquer coisa, levam a sua ousadia ao ponto de afirmarem qualquer coisa, se lhes convier, ainda que a julguem falsa. Cabe ao homem sensato só acreditar naquilo que a razão lhe apontar como crível. Se desaparecesse este temor supersticioso dos espíritos, e com ele os prognósticos tirados dos sonhos, as falsas profecias, e muitas outras coisas dele dependentes, graças às quais pessoas ambiciosas e astutas abusam da credulidade da gente simples, os homens estariam muito mais preparados do que agora para a obediência civil (HOBBS, 2003, p. 22).

Um dos argumentos em favor do direito divino dos reis — sustentáculo do Absolutismo — vinha da noção de que o monarca descendia do mais antigo filho de Deus (Adão) e, por isso, seria o seu legítimo herdeiro. Em 1690, aparecia na Inglaterra o texto de John Locke (1632-1704) *“Dois tratados sobre o governo”*. Na abertura do segundo livro, o autor, considerado um dos pais do liberalismo político e o mais incisivo teórico da propriedade como humanidade, repele totalmente a idéia de que a descendência de Adão pudesse, ainda que provada, ser a fonte do poder político:





1º Que Adão não tinha, nem por direito natural de paternidade nem por doação positiva de Deus, autoridade alguma sobre seus filhos ou domínio sobre o mundo, como se pretende;

2º Que, se ele a tivesse, seus herdeiros, contudo, não teriam direito a ela;

3º Que, caso seus herdeiros a tivessem, por não haver lei da natureza ou lei positiva de Deus que determine qual é o legítimo herdeiro em todos os casos que possam surgir, o direito de sucessão, e conseqüentemente de deter o mando, não poderia ter sido determinado com certeza;

4º Que, mesmo que houvesse sido determinado, ainda assim o conhecimento de qual é a linhagem mais antiga da descendência de Adão foi há tanto tempo completamente perdido que em todas as raças da humanidade e famílias do mundo não resta, a nenhuma mais que a outra, a menor pretensão a ser a casa mais antiga e a ter o direito de herança.

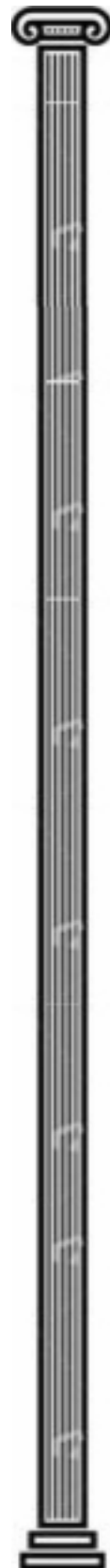
Tendo todas essas premissas sido, como me parece, claramente demonstradas, é impossível que os soberanos ora existentes sobre a Terra devam haurir algum benefício ou derivar que seja a menor sombra de autoridade daquilo que é considerado a fonte de todo o poder, o *domínio particular e a jurisdição paterna de Adão*; de maneira que aquele que não queira dar ocasião a que se cogite que todos os governos do mundo são produto apenas da força e da violência, e que homens vivem juntos apenas segundo as regras dos animais, em meio aos quais o mais forte leva a melhor, estabelecendo, assim, o alicerce da desordem, do mal, do tumulto, da sedição e da rebelião intermináveis (males contra os quais os seguidores dessa hipótese bradam tão alto), deve necessariamente, descobrir outra fonte de governo, outra origem

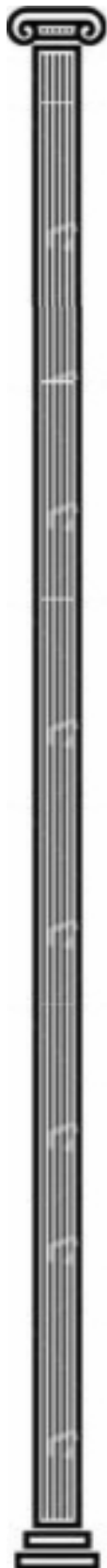
do poder político e outro modo para designar e conhecer as pessoas que o possuem [...] (LOCKE, 2005, pp. 379-380).

O radicalismo de tais idéias, presente em alguns autores anteriores e em muitos posteriores a Locke, mudaria significativamente a face de todo o mundo de influência europeia ocidental, dos dois lados do Atlântico, nos séculos XVIII e XIX. Só para ficarmos em dois exemplos, a essas idéias estão intimamente associados os processos de independência política das colônias americanas e o fim da escravidão legal de africanos e descendentes nas então jovens nações do Novo Mundo.

A noção de desigualdade natural entre os homens (os que oram, os que guerreiam e os que lavram), herdada do período medieval — e cara à sociedade do Antigo Regime —, entre fins do século XVIII e o início do seguinte, daria lugar à noção, até então completamente estranha, de igualdade civil. A crítica ao Antigo Regime acabaria por dar nova certidão de nascimento ao Homem — único (dentre os animais), igual (a toda a fraternidade humana) e destinado, pelo amadurecimento da razão, a ser incondicionalmente Livre. A crítica à sociedade do Antigo Regime e a sua desigualdade natural tornou-se a meta dos construtores do mundo moderno.

O tema é vasto e extremamente complexo. Não pode certamente ser reduzido à noção de revoluções burguesas. Havia mais em jogo do que a satisfação de uma nova classe até então alijada do poder. Em abono desta afirmação, basta dizer que tratamos, nestas poucas páginas, do nascimento do acordo ou convenção política, em grande medida, ainda vigente, para o bem e para o mal, na maioria das nações ocidentais. Assim, o objetivo a que nos propomos aqui é abordar, preliminarmente, alguns dos princípios daquela





que se tornou a obra de referência para a compreensão do tipo de pacto que se estabeleceu no Ocidente após a derrocada final do Absolutismo Monárquico — *O Contrato Social* (1762), de Rousseau, que citamos a pouco.

Rousseau não é o primeiro filósofo a falar em um contrato social. No *Leviatã* de Thomas Hobbes e nos *Dois tratados sobre o governo* de John Locke — só para citarmos dois exemplos que aqui já referimos — a idéia de um pacto entre homens como fundamento do poder político já estava presente. Embora divergindo em diferentes pontos, os três pensadores acreditavam que os homens nem sempre viveram da mesma maneira — divididos em diferentes níveis de amadurecimento da razão.

O Homem é Homem porque em um momento anterior, num Estado de Natureza, todos os homens eram naturalmente iguais e livres. Sempre muito próximos dos animais, estes primeiros homens viviam a infância da razão e acabaram por se tornarem diferentes, desiguais e viverem em Estado de Guerra. O dever da sociedade civil, simbolizada no Estado, era o de devolver ao homem a sua condição ancestral de igualdade. Diferente dos outros animais, os homens estavam mesmo condenados a serem iguais e livres. Eram os únicos, dentre todas as criaturas, a possuírem razão. A razão conduziria a uma forma mais perfeita de liberdade: a liberdade civil, definida por contrato — a cidadania. Capaz de proteger competentemente as vidas de todos os signatários do contrato.

Em Hobbes o Estado, representado pelo príncipe, depositário do acordo de todos os súditos, deveria ser como o grande monstro bíblico Leviatã, capaz de incutir terror aos que quisessem retornar à condição de guerra de todos contra todos. Em Locke, o desequilíbrio entre os homens no Estado de Natureza viria justamente do desejo de uns em se possarem dos bens legitimamente possuídos por outros, o que desencadeava uma reação, na forma de Guerra Justa

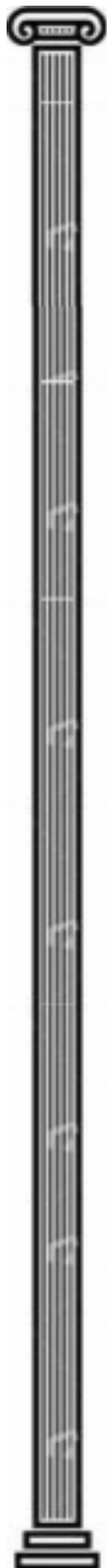
movida para a restituição do bem subtraído. Aos olhos de Locke, apenas o poder emanado dos homens naturalmente livres, feitos cidadãos, seria capaz de constituir um Estado Civil governado por um líder capaz de proteger a vida, a liberdade e a propriedade de cada um dos sócios.

Como já referimos, Rousseau não inventa a noção de contrato social, mas radicaliza definitivamente o papel dos signatários na condução de seus próprios destinos. “A força fez os primeiros escravos, sua covardia os perpetuou (ROUSSEAU, 2006, p. 11)”. O seu pensamento frequentemente é associado à ação dos revolucionários franceses de 1789, que acabaram por levar à guilhotina o herdeiro do exemplo maior do absolutismo francês.

Em Rousseau o povo ativo, educado e organizado é o único Soberano. “Já que nenhum homem tem autoridade natural sobre seu semelhante, e uma vez que a força não produz direito algum, restam então as convenções como base de toda autoridade legítima entre os homens (ROUSSEAU, 2006, p. 13)”. Diferente, sobretudo, de Hobbes, Rousseau não concordava com a idéia de um Soberano representado na autoridade depositada em um monarca ou príncipe pelos súditos.

Dir-se-á que o déspota assegura aos súditos a tranqüilidade civil. Seja. Mas que ganham eles com isso, se as guerras que sua ambição lhes acarreta, se sua insaciável avidez, se os vexames de seu ministério os desolam mais que as próprias dissensões? Que ganham eles, se essa mesma tranqüilidade é uma de suas misérias? Vive-se tranqüilo também nas masmorras, e isto bastará para que nos sintamos bem nelas? Os gregos encerrados no antro do Ciclope viviam tranqüilos ali, esperando a vez de serem devorados. Dizer que um homem se dá gratuitamente é dizer uma coisa absurda e inconcebível; este





ato é ilegítimo e nulo, pelo simples fato de que quem o pratica não está em seu juízo perfeito. Dizer o mesmo de todo um povo é supor um povo de loucos: a loucura não estabelece direito (ROUSSEAU, 2006, p. 14).

A escravidão — o outro da liberdade — esteve sempre em debate nas penas de diferentes pensadores do *século das luzes*. Entretanto, diferente do que se pode pensar comumente, muitos foram os que não viam nenhuma contradição entre ser ilustrado e ter escravos. Alguns mesmo advogavam a noção de que qualquer tentativa de extinguir o cativo esbarrava na necessidade de estimular a razão no escravo que a possuía apenas em estado de latência. Era preciso educar os cativos nos princípios da razão para que pudessem se tornar verdadeiros homens livres. A abolição, para esses “iluministas escravistas”, deveria ocorrer lenta e gradualmente. O fundamento legal da escravidão vinha da noção de Guerra Justa. Uma vez capturados em guerra justa os cativos poderiam licitamente ser feitos escravos, pois essa seria uma alternativa à morte. Mais uma vez, Rousseau discorda terminantemente.

[...] seja qual for o lado que se considerem as coisas, o direito de escravizar é nulo, não somente porque ilegítimo, mas porque absurdo e sem significação. As palavras *escravidão e direito* são contraditórias; excluem-se mutuamente. Seja de homem para homem, seja de um homem para um povo, este discurso há de ser sempre insensato: *Faço contigo uma convenção em que fica tudo a teu encargo e tudo em meu proveito, que observarei enquanto me aprouver; e que tu observarás enquanto isso me agradar* (ROUSSEAU, 2006, p. 18).

O argumento de Rousseau não toca somente à questão do cativo de africanos e outros povos. A escravidão, no debate iluminista, é o símbolo de algo contrário à natureza humana, essencialmente destinada à liberdade. O nosso estranhamento contemporâneo à condição de escravo é recente. Data, em grande medida, do *século das luzes*, quando um novo conceito de liberdade se torna, poderíamos mesmo dizer, uma obsessão do Contrato Social a ser estabelecido, ou convencionado, por todos os cidadãos de uma nação. Vejamos, uma vez mais o que diz Rousseau:

A fim de que o pacto social não venha a constituir, pois, um formulário vazio, compreende ele tacitamente esse compromisso, o único que pode dar força aos outros: **aquele que se recusar a obedecer à vontade geral a isso será constrangido por todo o corpo — o que significa que será forçado a ser livre**, pois esta condição que, entregando à pátria cada cidadão, o garante contra toda a dependência pessoal, condição que configura o artifício e o jogo da máquina política, a única a legitimar os compromissos civis, que sem isso seriam absurdo, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos (ROUSSEAU, 2006, p. 25, *grifo nosso*).

O mundo moderno no Ocidente deixa para trás a natureza divina e poder absoluto dos Reis. Os iluministas chamam este período de antigo, voltando a ele uma carga eminentemente negativa — Antigo Regime. Por analogia, o Novo Regime, liberal, burguês e civilizado, coloca em jogo uma série de novos complicadores.

A noção de humanidade e mesmo conceitos aparentemente positivos como o de Direitos Humanos, ou





seja, de que todos os homens e mulheres são parte de um todo, de um mesmo, carregam consigo o problema de imporem uma linha de desenvolvimento única. Todos os indivíduos estariam destinados a um mesmo tipo de convenção. Todos os indivíduos, pelo aprimoramento da razão, por meio da educação, chegariam a um mesmo tipo de sociedade. O paradigma dessa sociedade estaria necessariamente na Europa Ocidental, lugar onde primeiramente a razão se impôs.

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes. Este é o problema fundamental cuja solução é fornecida pelo contrato social. As cláusulas desse contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato que a menor modificação as tornaria inúteis e sem efeito, de sorte que, embora talvez jamais tenham sido formalmente enunciadas, são em toda parte as mesmas, em toda parte tacitamente admitidas e reconhecidas; até que, violando o pacto social, cada qual retorna aos seus primeiros direitos e retoma a liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela” (ROUSSEAU, 2006, p. 20-21).

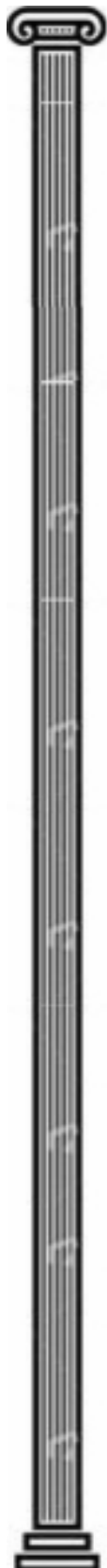
Embora não possamos afirmar que fosse esse o desejo explícito dos defensores da razão e da liberdade no século XVIII, tais palavras de ordem acabaram — de muitas maneiras — por se tornarem novos argumentos também para guerras e genocídios. Os homens e seus pactos passam a ser os únicos responsáveis por seus sucessos, mas também por seus fracassos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Temos hoje diante de nós, não só no Ocidente, mas principalmente aqui, o desafio de encontrar outra solução de sociedade. Uma sociedade distinta do pacto moderno definitivamente amalgamado entre os séculos XVIII e XIX. Matamos Deus. Nem é necessário entrarmos em grandes polêmicas. A expressão significa que tiramos Deus de sua existência extra-humana e o submetemos à eleição individual. Retiramos Deus do céu e o colocamos na cabeça de homens e mulheres. Nas principais nações ocidentais, a crença ou não em um tipo específico de Deus deixou de ser uma obrigatoriedade legal. A razão humana tornou-se o único meio de produção e verificação da verdade.

Durante muito tempo acreditamos ter havido, com o fim das crenças medievais, uma evolução. Mudamos de uma sociedade clerical, restrita, conservadora e contemplativa para uma sociedade racional, ativa, livre e empreendedora. Avançamos sobejamente em tecnologia, encurtamos as distâncias como nunca antes e transformamos a reunião de conhecimento humano tida pelos filósofos ilustrados como o ápice da razão — a Enciclopédia — em uma fração pequena do conhecimento disponível na *internet*. No entanto, o último século — o século XX —, coroamento de todo esse processo de ruptura, não revelou uma sociedade livre de problemas. Não podemos afirmar tão rapidamente que o homem de hoje é mais feliz do que “O homem do século XVI”. Pelo contrário, os últimos duzentos anos colocaram ante os nossos olhos as falácias da promessa de uma ciência vista como um conjunto de afirmações úteis e objetivas e o naufragar do Estado como um aglutinador de vontades individuais, capaz de proporcionar o “bem estar social” ou a “sociedade sem classes”.





Os fundamentos do mundo moderno estão nos nossos calcanhares. As epígrafes que principiam este guia de leituras são — “via de regra” — plenamente válidas até os nossos dias. Todas elas, cada uma ao seu modo, insistem na mesma afirmação. Cabe ao indivíduo, agora órfão, resolver os seus próprios problemas. Cabe a cada homem e mulher criar soluções para as suas próprias dificuldades. Coletiva ou individualmente, como queiram. Enquanto não conseguirmos encontrar uma solução para esse estado de coisas, ainda seremos todos modernos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS ÚTEIS AO APROFUNDAMENTO DAS QUESTÕES ABORDADAS

ALIGUIERI, Dante. *A divina comédia: inferno, purgatório e paraíso*. São Paulo: Editora 34, 1998, 3 v.

ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

ARIÈS, Philippe & CHARTIER, Roger (orgs.). *História da vida privada, 3: da renascença ao século das luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ARON, Raymond. *Etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

BECCARIA, Cesare Bonesana, Marchesi di. *Dos delitos e das penas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BETHENCOURT, Francisco. *História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

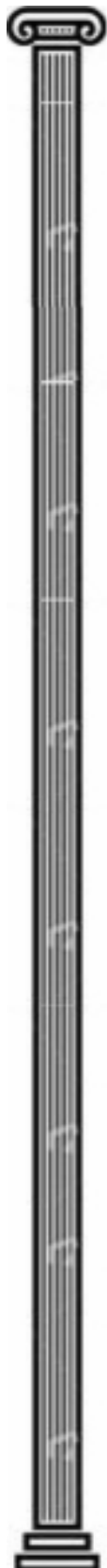
BURKE, Peter. *A fabricação do Rei: a construção da imagem pública de Luís XIV*. São Paulo: Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

_____. *Uma história social do conhecimento: de Gutenberg a Diderot*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. 3.ed. Campinas: UNICAMP, 1997.

CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas*. Lisboa: Edições 70, 1993. 2v.





- _____. *A civilização da Europa das Luzes*. Lisboa: Estampa, 1985.
- DELUMEAU, Jean. *La Reforma*. Barcelona: Labor, 1967.
- _____. *A civilização do renascimento*. Lisboa: Estampa, 1984.
- _____. *A história do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- DOBB, Maurice Herbert et al. *A transição do feudalismo para o capitalismo*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. 2v.
- _____. *A Sociedade de Corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- FEBVRE, Lucien. O homem do século XVI. *Revista de História*. São Paulo, 1950, nº. 01, p.03-17.
- _____. *Martinho Lutero. Um destino*. Lisboa: Presença, 1991.
- _____. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FLORENZANO, Modesto. Olhando para os dois lados do canal da mancha: polêmicas e revisionismo na historiografia da revolução inglesa. In: *Projeto História*, nº 30, São Paulo: PUC, jun. 2005, pp. 127-136.
- _____. Sobre as origens e o desenvolvimento do estado moderno no ocidente. *Lua Nova*, São Paulo, n. 71, 2007, pp. 11-39.
- GARIN, Eugenio. (org.) *O homem renascentista*. Lisboa : Presença, 1991.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HALE, John. *Renascença*. Rio de Janeiro: Jose Olympio, c1970. 191p.

HILL, Christopher. *O eleito de Deus: Oliver Cromwell e a revolução inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Lisboa: Verbo, 2006.

HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MULLET, Michael. *A contra-reforma e a reforma católica nos princípios da Idade Moderna europeia*. Lisboa : Gradive, 1985.

NOVINSKY, Anita & CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (orgs.). *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresias e arte*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1992.





RICHILIEU, Armand Du Plessis, Duque de. *Testamento político*. Bauru: EDIPRO, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *O contrato social: princípios do direito político*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SKINER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VILLARI, Rosario (org.). *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.