

UFRRJ

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

TESE

**OS SANTOS REFORMADOS: HAGIOGRAFIA, SANTIDADE,
DOCTRINA E CONFSSIONALIZAÇÃO NO *LIVRO DOS MÁRTIRES*
DE JEAN CRESPIN (1548-1570)**

João Guilherme Lisboa Rangel

2022



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
LINHA DE PESQUISA: RELAÇÕES DE PODER, LINGUAGENS E HISTÓRIA
INTELECTUAL

**OS SANTOS REFORMADOS: HAGIOGRAFIA, SANTIDADE,
DOCTRINA E CONFSSIONALIZAÇÃO NO *LIVRO DOS MÁRTIRES*
DE JEAN CRESPIN (1548-1570)**

JOÃO GUILHERME LISBÔA RANGEL

Sob a Orientação do Professor
Yllan de Mattos Oliveira

Tese de doutorado submetida como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História, no curso de Pós-graduação em História, Área de Concentração de Poder, Linguagens e História Intelectual.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES) — Código de financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES) — Finance Code 001.

Seropédica, RJ
Setembro de 2022

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

R196s Rangel, João Guilherme Lisboa, 1992-
Os santos reformados: hagiografia, santidade,
doutrina e confessionalização no Livro dos Mártires de
Jean Crespín (1548-1570) / João Guilherme Lisboa
Rangel. - Rio de Janeiro, 2022.
192 f.

Orientador: Yllan de Mattos Oliveira.
Tese(Doutorado).-- Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História, 2022.

1. Jean Crespín. 2. Livro dos Mártires. 3.
santidade. 4. hagiografia reformada. 5.
confessionalização. I. de Mattos Oliveira, Yllan, 1983
, orient. II Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro. Programa de Pós-Graduação em História III.
Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



TERMO N° 1069/2022 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

N° do Protocolo: 23083.063797/2022-01

Seropédica-RJ, 13 de outubro de 2022.

JOAO GUILHERME LISBOA RANGEL

TESE submetida como requisito parcial para obtenção do grau de DOUTOR EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de DOUTORADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

TESE APROVADA EM 26 de Setembro de 2022

Banca Examinadora:

Dr. RONALDO VAINFAS, UERJ Examinador Externo à Instituição

Dr. LUIS FILIPE SILVERIO LIMA, UNIFESP Examinador Externo à Instituição

Dr. RUI LUIS RODRIGUES, UNICAMP Examinador Externo à Instituição

Dra. PATRICIA SOUZA DE FARIA CARVANO, UFRRJ Examinadora Interna

Dr. YLLAN DE MATTOS OLIVEIRA, UFRRJ Presidente

Documento não acessível publicamente

(Assinado digitalmente em 14/10/2022 08:35)
PATRICIA SOUZA DE FARIA CARVANO
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matricula: 1647918

(Assinado digitalmente em 13/10/2022 11:39)
YLLAN DE MATTOS OLIVEIRA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matricula: 2383316

(Assinado digitalmente em 14/10/2022 18:12)
RUI LUIS RODRIGUES
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 067.843.968-04

(Assinado digitalmente em 14/10/2022 11:01)
LUIS FILIPE SILVERIO LIMA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 156.938.928-40

(Assinado digitalmente em 13/10/2022 12:08)
RONALDO VAINFAS
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 528.506.847-91

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número:

1069, ano: 2022, tipo: TERMO, data de emissão: 13/10/2022 e o código de verificação: 277flabb81

*Dedico esta tese à minha mãe, Laura Lisbôa,
pois cada parte de mim dela foi gerada.
Bênção maior não há.*

Para as pedras tudo é igual. Indiferentes ao mundo que as cerca. São sempre as mesmas. Porque estão mortas. As plantas estão vivas. Porque estão vivas, as plantas estão sempre se transformando numa outra coisa, diferente do que são. A vida não suporta a mesmice. Nascer, crescer, envelhecer, reproduzir. Nenhuma planta é igual a si mesma num momento subsequente de tempo. As pedras nem nascem, nem crescem, nem envelhecem, nem se reproduzem. São eternas. São sempre as mesmas. Mortas.

[...] Esta é a tragédia das pedras: pensam ser eternas. Não sabem que são sal. O tempo faz seu trabalho. A areia da praia um dia foi pedra...

(Petrus, Rubem Alves)

AGRADECIMENTOS

Agradecer não é simplesmente reconhecer o que fizeram por você. Agradecer é, antes de tudo, uma oportunidade para ser feliz. Um coração grato é um coração leve, um coração atento às belezas do caminho. Esta jornada não foi fácil, mas, graças a vocês, pude ter beleza e felicidade no meu caminhar. Um obrigado sempre parecerá pouco...

Em primeiro lugar, agradeço a Deus. Invisível, mas real, agradeço a Ele por seu amor sempre comigo, pela fé que me faz prosseguir e pela paz que me faz descansar. Deus, obrigado por sempre me trazer de volta. Obrigado por não ser mera abstração, mas presença real que me faz continuar em Seu nome que, antes de tudo, é amor. A ti, Deus, seja toda a honra, toda a glória e todo o louvor.

Agradeço muitíssimo à UFRRJ, universidade que habita cada centímetro da minha vida. Há treze anos eu entrava por seus portões. Entrei um menino e hoje saio um homem. Fui seu aluno e também seu professor. Por suas belezas e suas contradições, por me fazer amadurecer e me deixar com saudades, serei eternamente grato. Como diz nosso coro, “minha terra tem palmeiras, onde canta o pica-pau. Não permita Deus que eu morra, sem que volte pra Rural”.

Agradeço aos funcionários da graduação e pós-graduação em História também vai meu muito obrigado. Cheila, Alessandra e Paulo, o profissionalismo, a presteza e carinho de vocês fazem nosso curso ser muito melhor.

Também agradeço ao “seu” Francisco. Um pouco tarde, mas em tempo... Ainda na graduação, você me ofereceu trabalho em sua copiadora em troca das cópias que eu precisava. Mesmo não trabalhando mais, o senhor continuou a me deixar tirar xerox sem pagar, e isso, para um estudante de História, é uma ajuda sem tamanho! Se hoje estou aqui, também devo isso ao senhor.

Agradeço muitíssimo aos professores Ronaldo Vainfas e Luís Filipe Silvério por aceitarem tão gentilmente participar da minha banca. De igual forma, agradeço à professora Patrícia Faria por me acompanhar desde a graduação, ter sido paraninfa da minha turma, participar da minha qualificação e, agora, da defesa. Seu exemplo de profissionalismo, gentileza e elegância me inspira. Ter sido seu aluno é motivo de orgulho para mim.

Ao professor Rui Rodrigues também agradeço por ter estado na qualificação e na defesa. De igual maneira, agradeço por seu carinho, sua amizade, suas conversas, seus conselhos e suas orações, que ultrapassaram o espaço acadêmico e penetraram minha alma. Seu exemplo me aponta para Cristo.

À professora Neri de Barros Almeida, agradeço por ter participado da qualificação e por seu carinho, que não é de hoje. Na época do mestrado, contei com sua orientação e aprendi a admirar todo o seu profissionalismo, toda a sua seriedade e competência. Desde então, a senhora segue sendo motivo de inspiração para mim. Por tudo isso, muito obrigado!

Ao Yllan de Mattos, me faltam palavras. Poderia dizer que lhe agradeço pela orientação deste trabalho, mas seria pouco. Você se tornou um amigo, alguém que quero levar para sempre comigo! Seu exemplo de humanidade, compreensão e companheirismo me fazem não só admirá-lo, mas também aprender e agradecer por você existir. Obrigado por me acalmar e sempre acreditar no meu potencial. Obrigado por me aconselhar e não me deixar desistir. Não tenho dúvidas que, se o mundo acadêmico tivesse mais “Yllans”, ele seria muito melhor.

Aos amigos e às amigas de todas as horas e todos os momentos, meu muito obrigado. Em especial, agradeço à Lucy Amaral, que continuou a me receber em sua casa com muito afeto, carinho e implicância. Em seu lar, encontrei paz, abrigo e refúgio, que muito contribuíram na redação desta tese. Também agradeço aos amigos e às amigas de Maricá, especialmente à Lívia Vargens por seu carinho e acolhimento. Em momentos de tristeza, ela foi alegria e abraço, nunca a esquecerei. À Thuany Lessa, também vai meu agradecimento – apesar de você sempre estar por perto, quis o destino que nos tornássemos amigos somente nesta etapa da vida; como sou grato por isso.

Agradeço muito a meus familiares, primos e primas, tios e tias que torceram, oraram e me acompanharam ao longo desses anos. Em especial, agradeço à minha cunhada, Carol, por seu amor, carinho e cuidado com “um pedaço de mim”. Saber que meu filho estava com você enquanto estas páginas eram escritas me trazia paz e conforto. Não tenho dúvidas do quanto isso foi importante. Também agradeço à minha sogra, Palmira, por sua ajuda nesse processo.

Ao meu tio e padrinho Paulo e à minha tia Marilza também vai meu muito obrigado. Passado todo esse tempo, vocês continuam sendo porto seguro e alegria para minha vida. Obrigado por tanto carinho e amor; estar com vocês é sempre me sentir em casa.

À minha madrinha Denise, meu muito obrigado! Não apenas por seu amor e sua lembrança, mas também pelos livros que tanto contribuíram para esta tese. Sem a senhora, certamente este trabalho não teria sido possível.

À minha querida avó, Diléa, minha gratidão não basta. Para sempre a carregarei em meu peito. Agradeço por suas orações, suas histórias, seus conselhos e suas ajudas. Obrigado por pedir para Maria sempre passar na frente e me inspirar com seu exemplo de força, determinação, elegância e também defeitos. Com a senhora, aprendi que ninguém é perfeito.

Ao Clínio, eu também dedico este trabalho. Mais que isso, dedico minha amizade e meu afeto. Você estava presente quando tudo começou. Foi um dos meus primeiros professores, meu primeiro orientador, e hoje já não cabe mais chamá-lo apenas de amigo. Obrigado por tanta coisa ao longo desses anos. Se minha vida profissional tiver algum mérito, com certeza, sempre deverá a você, meu exemplo de bruteza.

À minha mãe, eu agradeço com o que tenho de mais profundo. Eu sou a sua cara, às vezes mais parecido com você do que eu gostaria, porém sempre grato porque lhe tenho como referência. Por sua luta solitária, noites mal dormidas e apoio em todos os momentos que mais precisei, muito obrigado. A senhora segue sendo meu escudo, verso e refrão.

Ao Theo, agradeço por me ensinar o que é a paternidade. Você ainda não sabe ler, filho, e talvez nunca se interesse por estas páginas. Mas saiba que cada letra, cada página, cada referência só foram possíveis porque seu pai tem um coração que arde, grita, explode dentro dele a fim de poder lhe proporcionar um mundo e uma vida melhor. Você, meu pitoquinho, é energia vital, poesia, graça encarnada de Deus para minha vida. Amo você com a força e a beleza de um verdadeiro pai.

Por último, mas não menos importante, agradeço à minha esposa Giselle Botelho. Você é a concretização de um sonho, mas um sonho de carne e osso, também chamado de realidade. Ao seu lado, eu aprendo o que é a vida e descubro todos os dias o verdadeiro amor. Não só por sua paciência, seu apoio e sua crença no meu potencial, mas simplesmente por você ser e estar ao meu lado com seus vícios e suas virtudes, um “eu te amo” já não é mais suficiente. Tudo o que sou e faço também é para você.

RESUMO

RANGEL, João Guilherme Lisboa. **Os santos reformados: hagiografia, santidade, doutrina e confessionalização no *Livro dos Mártires* de Jean Crespin (1548-1570)**. 192p. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2022.

A presente tese analisa o *Livro dos Mártires*, obra do impressor, nascido em Arras, mas erradicado em Genebra desde 1548, Jean Crespin. Ao longo de várias edições que vão de 1554 até 1570, Crespin reuniu uma série de notícias, panfletos, processos e documentos que apresentavam o martírio de protestantes perseguidos em regiões católicas por causa de sua fé. Amplamente acolhida, tal obra gozou de farta popularidade e serviu de modelo para a produção de outros martirólogos entre os protestantes. Contudo, em razão do contexto disciplinar-confessional em curso na Genebra desse período, bem como o envolvimento estreito de Crespin com as questões teológico-reformadas, desde a primeira edição, foi se formando uma conexão entre os casos de martírio apresentados e a doutrina reformada vivenciada e aplicada na cidade. Assim, este trabalho procura correlacionar o tema da santidade encarnada nos mártires da obra, com a formação desse ambiente disciplinar resultado dos processos de confessionalização do período. Além disso, a pesquisa também investigou a possibilidade de compreensão do *Livro dos Mártires* como um discurso hagiográfico, apresentado no trabalho como *hagiografia reformada*. Tributários de uma tradição que vigorou ao longo de toda a Idade Média, mesmo com as críticas aos santos e a esse tipo de narrativa, considerada supersticiosa, defendemos que o discurso hagiográfico se manteve entre os protestantes, especialmente entre os reformados. Contudo, esse discurso hagiográfico este não permanece igual ao modelo medieval ou católico, mas foi reformado por Crespin em coerência com a sua própria confissão de fé e o seu espaço confessional. Portanto, o espaço confessional erigido em Genebra a partir de meados do século XVI, época de intensa atuação de João Calvino, impactou a doutrina e a atuação de impressores como Crespin, que mediante os casos de martírio, reformou o tema da santidade, bem como a escrita hagiográfica com seu *Livro dos Mártires*, que funcionava não apenas como material de propaganda, mas também material pedagógico acerca das doutrinas e da reforma genebrina.

PALAVRAS-CHAVE: Jean Crespin, Livro dos Mártires, santidade, hagiografia reformada; confessionalização.

ABSTRACT

RANGEL, João Guilherme Lisbôa. **The reformed saints: hagiography, holiness, doctrine and confessionalization in Jean Crespin's *Book of Martyrs* (1548-1570)**. 192p. Thesis (Doctorate in History). Graduate Program in History, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2022.

The present thesis analyzes the *Book of Martyrs*, the work of the printer, born in Arras but eradicated in Geneva since 1548, Jean Crespin. Over the course of several editions ranging from 1554 to 1570, Crespin assembled a series of news items, pamphlets, lawsuits, and documents featuring the martyrdom of Protestants persecuted in Catholic regions because of their faith. Widely received, this work enjoyed wide popularity and served as a model for the production of other martyrologies among Protestants. However, because of the disciplinary-confessional context underway in Geneva in this period, as well as Crespin's close involvement with Reformed-theological issues, from the very first edition a connection was forming between the cases of martyrdom presented and the Reformed doctrine lived and applied in Geneva. Thus, this work seeks to correlate the theme of holiness embodied in the martyrs of the work, with the formation of this disciplinary environment resulting from the confessionalization processes of the period. In addition, the research also investigated the possibility of understanding the *Book of Martyrs* as a hagiographic discourse. Tributaries of a tradition that was in force throughout the Middle Ages, even with the criticism of the saints and of this type of narrative, considered superstitious, we argue that the hagiographic discourse was maintained among the Protestants, especially, among the Reformed. However, this hagiographic discourse does not remain the same as the medieval or Catholic model, but has been reformed by Crespin in coherence with his own confession of faith and confessional space. Therefore, the confessional space erected in Geneva from the mid-16th century on, a time of intense work by John Calvin, impacted the doctrine and the work of printers such as Crespin, who reformed the theme of holiness through the cases of martyrdom, as well as the hagiographic writing with his *Book of Martyrs*, which functioned not only as propaganda material, but also as pedagogical material about the doctrines and the Geneva reform.

KEYWORDS: Jean Crespin; *Book of Martyrs*; holiness; reformed hagiography; confessionalization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I – AS REFORMAS RELIGIOSAS DO XVI: DELIMITAÇÕES BASILARES	19
1.1 Santos Protestantes? Iniciando a Discussão.....	33
1.2 A Reforma Sob a Perspectiva Confessional	36
1.3 Reforma e Modernidade	41
CAPÍTULO II – CALVINO E A REFORMA GENEBRINA: SANTIDADE E DISCIPLINA NO PROCESSO CONFSSIONAL	55
2.1 João Calvino e a Reforma Genebrina	58
2.1.1 As <i>Ordenanças Eclesiásticas</i> e o processo de confessionalização	64
2.2 Santidade e Martírio em João Calvino.....	77
CAPÍTULO III – SANTIDADE E MARTÍRIO: A AFIRMAÇÃO CONFSSIONAL REFORMADA NO <i>LIVRO DOS MÁRTIRES</i> DE JEAN CRESPIN	89
3.1 Jean Crespin e o <i>Livro dos Mártires</i>	89
3.2 Confissão, Doutrina e Martírio: Frutos da “Verdadeira” Fé.....	102
CAPÍTULO IV – HAGIOGRAFIA REFORMADA NO <i>LIVRO DOS MÁRTIRES</i> DE JEAN CRESPIN.....	119
4.1 A Historiografia sobre Jean Crespin e o <i>Livro dos Mártires</i>	121
4.2 Do Conceito de Hagiografia a uma Hagiografia Protestante (Reformada)	132
4.3 História dos Verdadeiros Testemunhos da Verdade do Evangelho.....	139
4.3.1 Pierre Gaudet e Juan Diaz: dois casos da hagiografia reformada	148
CONCLUSÃO.....	155
FONTES	159
BIBLIOGRAFIA	161
ANEXO	173

INTRODUÇÃO

A primeira ideia para o presente trabalho surgiu em 2017, após revisitarmos o texto de Sofia Boesch Gajano (2006, p. 449-463), seu verbete *Santidade*, inserido no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Nesse texto, a autora apresenta um panorama sobre o tema da santidade, suas dimensões sociais, políticas, teológicas e religiosas, bem como seu caráter histórico. Além disso, ela demonstra a importância que as hagiografias tiveram não só na vitalidade, mas também na proliferação de questões pertinentes à santidade no Ocidente, principalmente no período medieval. Todavia, a exposição da autora se encerra exatamente com o século XVI, momento em que a cristandade ocidental se vê cindida pelo advento da chamada Reforma Protestante¹. Segundo Gajano (2006, p. 462), nessa época, novas exigências religiosas e culturais suscitaram o aparecimento de uma atitude fortemente crítica diante de cultos considerados supersticiosos ou diante de relatos julgados mais prejudiciais do que favoráveis à causa dos santos. Dessa maneira, autores como Calvino foram implacáveis em condenar a função mediadora de tais personagens, bem como considerar idólatra toda e qualquer prática cultural que, para ele, não fosse respaldada nas Escrituras². No entanto, como apontou a autora, mesmo entre os reformados, personagens como os mártires foram preservadas entre eles por intermédio de seus martirologios protestantes. Assim, a partir dessa informação, questionamos até que ponto tais martirologios não poderiam ser considerados, na realidade, verdadeiras hagiografias existentes no meio protestante.

A partir de tal questionamento, iniciamos um levantamento bibliográfico sobre esses martirologios, bem como o tema da hagiografia protestante. Como resultado preliminar, encontramos algum material, ainda que escasso, que abordava o tema da hagiografia entre os protestantes³. Contudo, nenhum deles se preocupou em caracterizá-la efetivamente ou aprofundar o debate sobre os temas da santidade e da hagiografia entre os adeptos da Reforma. A ideia cristalizada que aparecia no primeiro momento da pesquisa era que o culto aos santos bem como as hagiografias haviam sido categoricamente recusados pela Reforma, de modo que tudo o que restava era uma postura iconoclasta por parte dos grupos que compuseram esse movimento.

¹ No capítulo 1 desta tese, discutimos as implicações subjacentes ao uso deste termo para se referir às reformas religiosas do XVI.

² Os capítulos 1, 2 e 3 desta tese apresentam, em detalhes, as críticas de Calvino ao culto aos santos católicos, bem como sua própria interpretação acerca da santidade.

³ No item 4.2 desta tese, realizamos um balanço pormenorizado acerca deste conceito, bem como a bibliografia levantada.

Diante desse quadro, começamos a nos indagar o que poderia ter acontecido para a ausência (ou escassez) de pesquisas referentes ao assunto, isto é, a construção de uma *hagiografia protestante* em obras produzidas por “protestantes”, como foi o caso do impressor Jean Crespín em seu *Livro dos Mártires*⁴. A princípio, nossa resposta parecia estar na própria produção intelectual sobre o período. Por isso, era fundamental discutirmos (e construirmos) o que entendíamos por *religião*, bem como seu(s) objeto(s), espaço acadêmico, entre outros, para então passarmos à crítica. Desse modo, orientamos nossas leituras para a interface *religião e história*⁵. Os apontamentos de Adone Agnolin e Clifford Geertz sintetizam nossa compreensão sobre o assunto.

O primeiro autor, Agnolin (2013), em seu texto, apresentou e problematizou um debate sobre a “religião” como objeto do conhecimento. Segundo ele, o fenômeno religioso tem sido encarado, com frequência, sob uma perspectiva essencialista em que o *fato religioso* é tomado como categoria ontológica. Essa perspectiva é denominada por Agnolin como *fenomenológica* e tem em seus representantes grandes nomes, como Durkheim, Malinowski, Lévi-Strauss e, principalmente, Mircea Eliade.

De acordo com Agnolin (2013, p. 53), as abordagens sobre o fenômeno religioso, apesar dos novos contornos que receberam, foram construídas com base em uma objetivação da religião e dos fenômenos que lhe dizem respeito e não por meio de uma problematização histórica propriamente crítica. Nesse sentido, para a abordagem fenomenológica, a religião aparece como um “fenômeno” consubstancial ao homem (*homo religiosus*), cabendo a tais estudos investigarem as “estruturas comuns” desses fenômenos, mesmo dentro de uma variedade de eventos. A perspectiva teórica apresentada por Agnolin parte da compreensão de uma História das Religiões, ou seja, de pressupostos contrários aos da fenomenologia. Sendo assim, procura-se a *desobjetivação da religião*, na medida em que não se almeja atingir a “essência” por trás do “fenômeno”, e sim o entendimento da constituição de seu(s) processo(s) histórico(s). Portanto, a religião é abordada em função de uma cultura.

É por isso, inclusive, que a Fenomenologia se utiliza, muitas vezes – justa e significativamente –, da denominação de *Ciência da Religião*. De fato, ela parte de uma *pressuposta objetivação do religioso* (que, portanto, permitiria

⁴ Cf. capítulos 3 e 4 desta tese.

⁵ A disciplina *A religião como objetivo de estudo da história*, feita com o orientador desta tese, em 2017, ano anterior ao ingresso no curso de doutorado, foi essencial para tal entendimento. Como resultado dessa disciplina, publicamos um artigo que sintetiza nossas leituras, conclusões e correlações que estabelecemos, à época, com nosso objeto de pesquisa. Cf. RANGEL, João Guilherme Lisboa. Religião: autonomia, especificidade ou subordinação? Reflexões sobre a História das Religiões a partir da Reforma Protestante. *Saeculum – Revista de História*, [s.l.], n. 40, p. 1-17, jan./jun. 2019.

uma incursão científica, como se tratasse de uma ciência natural) que, preexistindo à história (quase à sua dispersão babélica), mantém o *pressuposto de uma unidade do religioso* (no singular); enquanto isso, a disciplina histórico-religiosa é – portanto, justa e propriamente – uma História das Religiões, na medida em que *parte da problemática histórica das diferenças religiosas, indicação de diferentes processos de formação histórica*; [...] a Fenomenologia religiosa chega a uma espécie de *objetivismo ‘ontológico’ da sacralidade* que compreende o mundo em sua totalidade e é, por si, *historicamente não falsificável*. (AGNOLIN, 2013, p. 178-179, grifos do autor).

Filiando-se à tradição italiana de História das Religiões, Agnolin procurou encarar a religião para além do cristianismo e da sociedade ocidental. A consequência dessa reflexão – partilhada por Marcello Massenzio (2005) – é a revisão de determinados conceitos apontados como “universais” para o religioso, tal como “magia”, “mito”, “rito” etc. Tais considerações estão amparadas na proposta de Ernesto De Martino em sua formulação acerca do “etnocentrismo crítico”, isto é, o pressuposto de que o acesso ao “outro” passa, antes de mais nada, pelo aprofundamento do conhecimento do próprio mundo do investigador. Nas palavras de Massenzio (2005, p. 48): “a descoberta da alteridade é medida pela contínua descoberta de nós mesmos”.

A religião (ou no caso, as *religiões*), portanto, está(ão) intrincadamente colada(s) na arbitrariedade cultural e, por isso, histórica. Nesse sentido, o conceito de cultura defendido por Clifford Geertz (2017, p. 4) como algo essencialmente semiótico, mensurável por meio de uma ciência interpretativa que, em vez de leis, procura significados, serviu para a nossa compreensão acerca desse assunto. Nas palavras de Geertz:

o conceito de cultura ao qual eu me atendo não possui referentes múltiplos nem ambiguidade alguma fora do comum, segundo me parece: ele denota um **padrão de significados transmitido historicamente**, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em forma simbólica por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (GEERTZ, 2017, p. 66, grifo nosso).

Nesse contexto, a religião aparece com a

capacidade de servir, tanto para um indivíduo como para um grupo, de um lado como fonte de concepções gerais, embora diferentes, do mundo, de si próprio e das relações entre elas [...] e de outro, das disposições ‘mentais’ enraizadas, mas nem por isso menos distintas [...]. A partir dessas funções culturais fluem, por sua vez, as funções social e psicológica.

Os conceitos religiosos espalham-se para além de seus contextos especificamente metafísicos, no sentido de fornecer um arcabouço de ideias

gerais em termos das quais pode ser dada uma forma significativa a uma parte da experiência – intelectual, emocional, moral. O cristão vê o movimento nazista contra o pano de fundo da Queda, a qual, embora não explique no sentido causal, coloca-o num sentido moral, cognitivo e até afetivo. [...] um conjunto de crenças religiosas, também representam um polimento no mundo mundano das relações sociais e dos acontecimentos psicológicos. Eles permitem que sejam apreendidos. (GEERTZ, 2017, p. 90).

Para a nossa pesquisa, as considerações supracitadas repercutiram, portanto, da seguinte forma: os estudos sobre a Reforma, ao partirem da perspectiva religiosa/teológica (fenomenológica) para entendê-la, não problematizaram sua própria categoria de análise, ou seja, o religioso/teológico. Por isso, acabaram tomando-a como um acontecimento com estruturas ontológicas que diferiam da Igreja Romana e sua teologia na medida em que buscava um retorno (reforma) ao evangelho. Dessa maneira, a despeito dos avanços teóricos e metodológicos que o estudo da santidade e da hagiografia gozou no meio acadêmico, não se cogitou a possibilidade de investigar a hipótese de uma santidade protestante mediante a perspectiva da escrita hagiográfica, porque se subtraiu o “fenômeno” da santidade e hagiografia protestante dos estudos históricos, isto é, tomaram-se tais categorias (santidade e hagiografia) como ontologicamente incompatíveis com as propostas da Reforma. Sendo assim, em cima dessa lacuna, nossa tese analisou o tema da santidade entre os protestantes, especificamente os reformados, apontando a existência de uma escrita hagiográfica entre esses grupos.

Em nossa qualificação, no entanto, após críticas apresentadas pela banca⁶, constatamos que, apesar do arcabouço teórico que apresentávamos, bem como da crítica que fazíamos à produção intelectual analisada sobre a Reforma, nós estávamos incorrendo no erro que apontávamos: na essencialização e na homogeneização de termos e processos. Assim, constatamos que não seria possível falar em uma *hagiografia protestante* analisando apenas a obra de Jean Crespin. De igual forma, percebemos que seria fundamental destacarmos a especificidade da reforma genebrina, que ocorreu no século XVI, circunscrevendo, principalmente, a atuação de João Calvino e sua interface com o *Livro dos Mártires*. Por fim, compreendemos a importância e a diversidade do debate historiográfico acerca das questões confessionais que emergiram no período, bem como a ênfase que essa historiografia deu ao fator religioso na compreensão da primeira modernidade e, por conseguinte, da chamada Reforma.

Desse modo, após tais críticas, nossa pesquisa passou a analisar a obra de Jean Crespin não mais como uma *hagiografia protestante*, mas sim uma *hagiografia reformada*, isto é, uma

⁶ Em especial, as elaboradas pelo professor Rui Luis Rodrigues.

obra que manteve aspectos da escrita hagiográfica, mas que estava imersa em um contexto profundamente disciplinar e confessional existente na cidade de Genebra. Nesse sentido, tanto o tema do martírio quanto os mártires presentes no *Livro* também foram investigados sob essa perspectiva de uma sociedade que, em meio às discussões e debates teológicos, forjaram para si fronteiras e identidades percebidas por seus posicionamentos doutrinários. O esforço desta tese, portanto, é o de demonstrar como se constituiu uma hagiografia reformada a partir da obra *Livro dos Mártires*, de Jean Crespin no contexto dos processos de confessionalização do Ocidente entre as décadas de 1540 e 1570, especialmente durante a reforma genebrina levada a cabo por João Calvino. Sendo assim, tanto o contexto confessional-disciplinar da cidade bem como o tema da santidade no trabalho de Calvino e na obra de Crespin foram contemplados em nossa análise.

No primeiro capítulo, apresentamos algumas discussões que consideramos fundamentais de serem feitas quando pensamos a Reforma, ou as reformas religiosas no século XVI. De igual modo, realizamos algumas críticas a abordagens, sendo historiográficas ou não, que, de alguma maneira, subtraem tal período e acontecimentos de sua historicidade, a saber: produções confessionais ou historiografia preocupadas em pensar mais o Estado Moderno e a modernidade do que a Reforma em si. Por fim, apresentamos criticamente a proposta da *confessionalização* (ou dos processos confessionais) indicando como tal abordagem serviu para a nossa pesquisa.

Já no capítulo dois, procuramos delimitar nossa análise a partir das obras e de algumas questões sobre a vida de João Calvino. Maior referência da reforma genebrina, bem como de toda a teologia reformada, esse capítulo discutiu brevemente alguns temas sensíveis acerca da obra de Calvino, como sua relação com o capitalismo e a democracia. Indo além, a partir de revisão bibliográfica e análise de fontes produzidas pelo reformador, investigamos sua presença em Genebra e a reforma por ele implementada dentro do contexto maior de formação confessional. Dessa forma, a atuação consistorial e textos de Calvino, como *As Ordenanças Eclesiásticas*, de 1541, foram de relevo fulcral para a nossa análise. Realizadas tais investigações, encaminhamos nossa reflexão para a questão da santidade e do martírio na obra do reformador, observando a conexão dessas temáticas com esse espaço disciplinar que ele ajudou a criar. Tal análise nos auxiliou na compreensão da obra de Crespin, que, seguindo à risca as diretrizes de Calvino, incluiu em seu martirologio todos os elementos de uma identidade reformada.

Nesse sentido, no terceiro capítulo, demonstramos como Crespin, em seu *Livro dos Mártires*, confirmava a confissão reformada, além de divulgá-la por meio de seu martirologio. Dessa maneira, tanto o tema da santidade quanto do martírio, por um lado, corroboravam a doutrina reformada sedimentando as fronteiras confessionais e, por outro, serviam de ferramenta pedagógica e de propaganda para sua audiência. Nesse capítulo, apresentamos algumas questões sobre a biografia e a composição da obra de Crespin. Como conclusão, no entanto, indicamos que, apesar dos aspectos pedagógicos e propagandísticos da obra, ela extrapolava tais elementos, constituindo-se, efetivamente, em uma hagiografia reformada.

Assim, no quarto e último capítulo, apresentamos os estudos que procuraram pensar, inicialmente, a ideia de uma hagiografia protestante, as críticas que esse termo recebeu pela historiografia especializada, bem como os trabalhos que, de alguma forma, cogitaram ou não compreender o *Livro dos Mártires* por meio dessa chave interpretativa. A crítica que realizamos refere-se à própria concepção que muitos estudiosos fizeram dos estudos hagiográficos. Por isso, retraçamos as principais discussões acerca dessa temática a fim de esclarecermos o entendimento desta pesquisa sobre as hagiografias e desenvolvemos nossa análise indicando, na obra de Crespin, uma hagiografia reformada. Por último, encerramos esta tese apresentando nossas conclusões, nossos apontamentos e algumas perspectivas para trabalhos futuros. Ademais, este trabalho conta também com um anexo, resultado de uma tradução inédita para o português da carta e do prefácio que compõem as primeiras páginas da edição de 1570 do *Livro dos Mártires*, publicado por Crespin e utilizado nesta pesquisa.

CAPÍTULO I – AS REFORMAS RELIGIOSAS DO XVI: DELIMITAÇÕES BASILARES

O dia 31 de outubro de 1517 foi consagrado como o marco do que veio a ser conhecido como a Reforma Protestante. Nessa data, Lutero, contrapondo-se às indulgências, teria afixado nas portas da igreja de Wittenberg um documento contendo *95 teses* contra as indulgências que, por sua vez, desencadearam a Reforma. Essa história não é nova e pode ser conhecida já muito cedo nos materiais didáticos. Contudo, ela esconde por si só uma série de problemas que cabem à pesquisa histórica investigar.

O primeiro problema já está na própria veracidade da narrativa. Como apontou Lyndal Roper (2020, p. 9), na década de 1960, os historiadores alemães atentaram para o fato de que a primeira fonte a afirmar que Lutero teria afixado suas teses é bem posterior ao ocorrido. Trata-se da biografia de Lutero escrita por seu amigo e também reformador Filipe Melâncton em 1546. Assim, as opiniões historiográficas divergem, e não há consenso se, de fato, as teses foram pregadas, coladas ou somente enviadas (quanto ao envio propriamente dito não há dúvidas) na data supracitada ao arcebispo Albrecht de Mainz, responsável pelo episcopado da região de Lutero. O próprio nome de *95 teses* também não é correto. Inicialmente, o material recebeu o título de *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* e, tal como sugere o título, tratava-se de uma *disputatio*, ou seja, um convite para um debate acadêmico contra teólogos e sacerdotes defensores das indulgências. Nesse contexto, nem de longe era objetivo do então monge agostiniano Martinho Lutero que sua insatisfação obtivesse alcance e apoio para além do círculo acadêmico-teológico.

Esses breves apontamentos servem para ilustrar a complexidade do problema que é tratar as reformas religiosas no século XVI, mesmo em seu aspecto factual. Intensas propagandas e debates acompanharam todo o período. No caso de Lutero, foi tratado por seus apoiadores como santo, ou então o “Hércules germânico”, enquanto os detratores o apresentavam como demônio (MIEGGE, 2016, p. 12-14). Assim, desde cedo, a Reforma dividiu paixões e posicionamentos historiográficos, e um deles refere-se à própria nomenclatura.

Utilizado em letra maiúscula e no singular, este termo, sem as devidas explicações, pode descartar parâmetros temporais e causar problemas de definição na medida em que convencionada

uma multiplicidade de movimentos, por vezes divergentes, que emergem nesse contexto de “Reforma”. Sendo assim, é fundamental o reconhecimento de que o período da Reforma, na realidade, conheceu “reformas” que, a despeito de suas interações e semelhanças, foram processos múltiplos, específicos e que carregam em si suas singularidades⁷.

Segundo Carter Lindberg (2017, p. 32), a palavra “reforma” tem uma história longa que antecede o próprio Lutero, apresentando, contudo, uma conotação ética. Com o reformador de Wittenberg, o uso da palavra “reforma” modificou-se para a ideia de doutrina e não mais renovação ética. Somente no fim do século XVII, com a obra de Veit Ludwig von Seckendorff, o conceito de Reforma foi aplicado à história da igreja. Seckendorff entendia que “reforma” era a palavra-chave para esclarecer os acontecimentos na Alemanha na primeira metade do século XVI. No entanto, por meio do uso de tal palavra, “Reforma” (assim escrita) entrou no vocabulário e no conceito dos estudos históricos como termo que designa uma época ou era. De acordo com Lindberg:

A caracterização inicial da Reforma como era ou época está relacionada à carreira de Lutero. Dicionários e enciclopédias do século XVIII descrevem a reforma como um período definido pelo trabalho divinamente motivado de Lutero de limpar a Igreja de abusos e erros doutrinários. Para todos os efeitos, foi o que a Reforma passou a ser. Isso ilustra a tendência paradoxal do protestantismo de transformar em santos aqueles que rejeitaram a veneração dos santos. Por isso, a Reforma, em termos de época, foi delimitada a partir da data entre as ‘Noventa e cinco teses’ (1517) e a Paz de Augsburg (1555), ocasiões que marcam, respectivamente, seu início e fim. (LINDBERG, 2017, p. 32).

Essa periodização para a Reforma também acarreta sérios problemas, pois restringe o fenômeno das reformas negligenciando a Reforma Boêmia, bem como as igrejas reformadas da Suíça, França, Inglaterra ou grupos como os anabatistas. Além disso, tal periodização negligencia a ideia de reformas dentro do próprio catolicismo. Sobre esta última, é comum aparecerem duas posturas: a primeira, que considera a Reforma Protestante do século XVI como o verdadeiro período de reforma dentro do cristianismo e, por isso, negligencia toda uma

⁷ Para Thomas Kaufmann, o uso da palavra “Reforma” deve ser mantido, pois do ponto de vista histórico é impossível separar o acontecimento envolvendo Lutero e as indulgências de todo o resultado posterior seja no âmbito doutrinário, seja no âmbito político-cultural. Nesse sentido, para o autor, a diversidade intrínseca da Reforma não deve apagar sua unidade. Contudo, mesmo defendendo o uso de tal palavra em oposição a tese de Lindberg, Kaufmann reconhece que o sucesso de Lutero é inseparável dos demais processos e que, portanto, ao se falar em Reforma, deve-se incluir todas suas manifestações e orientações. Cf. KAUFMANN, Thomas. Comment écrit-on une histoire de la Réforme? Réflexions historiographiques et théologiques. *Études théologiques et religieuses*, v. 90, n. 1, p. 31-50, 2015. (p. 42-46).

história de reformas pela qual a Igreja Romana passou ao longo da Idade Média⁸; e a segunda, derivada da primeira, considera a reforma católica no século XVI sob o termo de “Contrarreforma”. Segundo Lindberg (2017, p. 33), Ranke foi quem popularizou esse termo, o qual implicava uma hierarquização das reformas como se os católicos estivessem apenas reagindo ao movimento iniciado por Lutero, como se uma igreja ruim estivesse sendo substituída por outra melhor. Nesse sentido, concordamos com Delumeau (1989, p. XVII) que o termo *Contrarreforma* deve ser utilizado como “manifestações resolutamente antiprotestantes do catolicismo em via de renovação, nos séculos XVI e XVII”, isto é, ações pontuais realizadas pela Igreja Romana que visavam conter especificamente a “ameaça protestante”. “De fato, não se trata mais atualmente de considerar o rejuvenescimento operado na Igreja Romana, no transcurso da época moderna, como uma simples contraofensiva dirigida contra heréticos” (DELUMEAU, 1989, p. XVII).

Ainda no âmbito das reformas protestantes, termos como “magistral” e “radical” são utilizados pela historiografia para distinguir as diferentes reformas. Desse modo, teríamos a Reforma Magistral e a Reforma Radical. O primeiro termo servia para distinguir movimentos reformistas apoiados e possibilitados por magistrados, sendo eles reis, príncipes ou concílios de cidades⁹. Já o segundo é utilizado para caracterizar os movimentos reformistas dissidentes, entendidos como “radicais”, os anabatistas, por exemplo. Essas definições, sem qualquer reserva crítica, apresentam, notadamente, caráter teológico imerso em profundo juízo de valor. Isso porque os luteranos, do ponto de vista católico, seriam tão radicais quanto os anabatistas do ponto de vista luterano. Assim, parece-nos evidente que qualquer tentativa de definição da Reforma no século XVI que desconsidere sua multiplicidade, especificidade e valor histórico igual incorrerá em problemas que implicarão a análise realizada.

Por nossa vez, optamos em manter “Reforma” quando estivermos nos referindo ao movimento protestante iniciado por Lutero, mas que, já em seu início, assumiu aspecto multifacetado e diverso cuja dignidade ética e moral não nos cabe avaliar, ou seja, não hierarquizamos as reformas, mas procuramos compreendê-las como partes constitutivas do processo histórico ocorrido no século XVI do ocidente europeu. Quando for necessário

⁸ A esse respeito, ver: BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983. E também: RUST, Leandro Duarte. *Colunas vivas de São Pedro: concílios, temporalidades e reformas na história institucional do papado medieval (1046-1215)*. 548f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

⁹ Esse termo também poderia referir-se a *magister*, isto é, o movimento apoiado nas ações de um “professor”, de uma autoridade. Assim católicos teriam o papa, enquanto luteranos e calvinistas, Lutero e Calvino respectivamente. Cf. WILLIAMS, George H. *The radical Reformation*. Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1992.

especificar, apresentaremos as reformas de maneira individualizada, como a reforma dos camponeses, ou a reforma de Genebra com Calvino etc.

Outro desafio no estudo da Reforma diz respeito às diferentes perspectivas historiográficas adotadas para analisá-la. Segundo Delumeau (1989, p. 251), desde o nascimento do marxismo, tentava-se explicar a Reforma mediante questões apenas econômicas. Nesse sentido, a Reforma estava a serviço de causas estritamente econômicas/materiais e a dimensão religiosa era apenas uma capa utilizada para dissimular os verdadeiros interesses das classes envolvidas. Nessas análises, portanto, as questões teológicas são negligenciadas, e a Reforma é apresentada como “filha” de uma nova economia que viria a se impor: o capitalismo.

Uma figura importante que receberá atenção da historiografia marxista, inclusive pelo próprio Engels, foi Thomas Müntzer, líder da revolta camponesa, morto em 1525. Müntzer bem como a revolta por ele liderada aparecem como a “reforma plebeia”, precursora do socialismo, em oposição à “reforma burguesa” levada a cabo por Lutero. A guerra dos camponeses aparecia, portanto, como a primeira revolução social importante, no momento que antecede o capitalismo, que a Europa engendrou¹⁰.

Diante do exposto, consideramos que a Reforma não pode ser compreendida como um “episódio” na história religiosa, muito menos uma inflexão dentro da história, da mesma maneira que não se pode dissociar suas ideias e dimensão “religiosa”, teológica, das implicações econômicas, políticas e sociais. Como nos lembra Peter Marshall:

Para a maioria das pessoas nos séculos XVI e XVII, o cotidiano era maciçamente sacralizado e a religião era totalmente secularizada – é muito difícil, se não impossível, extrair a ‘religião’ das noções de conduta e motivação ‘social’, ‘política’, ou ‘econômica’. De fato é a interação entre todas essas categorias que faz da Reforma um momento de transformação crucial na história. (MARSHALL, 2017, p. 18).

Sendo assim, retomamos as considerações de Delumeau ao criticar tanto a abordagem dos historiadores da igreja e teólogos, que atribuem a Reforma aos desvios morais, quanto aos marxistas e historiadores sociais, que supervalorizam o econômico e/ou o social e negligenciam o religioso. Para Delumeau (1989, p. 269), a principal chave explicativa encontra-se no fator religioso, isso porque, “nem a filosofia, nem a sociologia, nem o nacionalismo, nem a economia podem explicar Lutero, mas apenas a religião”. Aqui, Delumeau não apresenta a religião

¹⁰ Cf. ENGELS, Friedrich. *As guerras camponesas na Alemanha*. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1946. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1850/guerras/index.htm>. Acesso: 2 nov. 2022.

desconectada da história, mas como produtora de mentalidade e, por consequência, realizadora e produto de mudanças sociais.

Para Delumeau (1989), a Reforma conferiu ênfase a três doutrinas principais: a justificação pela fé, o sacerdócio universal e a infalibilidade da Bíblia, que respondiam às necessidades religiosas do seu tempo – como a angústia coletiva sedimentada cada vez mais pela ideia de pecado como provedor da danação eterna (DELUMEAU, 2009). Acontecimentos como a guerra dos Cem Anos, a Peste Negra, numerosas crises, o Grande Cisma, entre inúmeros outros, abalavam e desorientavam os espíritos. Dessa maneira, seja para sociedade, seja para os indivíduos, pesava a culpabilização de tantas desgraças que só poderia ser explicada pelo pecado (DELUMEAU, 1989, p. 60). Segundo o autor, no final do século XV, pregadores e teólogos insistiam sobre a gravidade ontológica do pecado. Isso vai causar uma “ausência quase completa da noção de ‘circunstâncias atenuantes’” (DELUMEAU, 1989, p. 61) que provocam um agravamento da crueldade jurídica. Nessa época, publicara-se o *Martelo das feiticeiras* (1487), além das pregações anunciando horríveis catástrofes, bem como a morte figurando como a grande imagem nos frescos e livros de horas. Nas palavras de Johan Huizinga, em seu clássico livro *O outono da Idade Média*,

Esse é um mundo mau. A chama do ódio e da violência arde vigorosamente, a injustiça reina, o demônio cobre com suas asas negras a terra em trevas. Todos esperam o fim iminente de tudo. Mas a humanidade não se converte; a Igreja combate em vão, e em vão se lamentam e exortam os pregadores e poetas. (HUIZINGA, 2013, p. 42).

Nesse contexto, proliferava-se o culto dos santos, tendo em perspectiva que estes não apenas protegiam contra doenças e a morte, mas também davam garantias para o além. Todavia, Delumeau (1989, p. 67) aponta que, ainda assim, a angústia e o medo da danação eterna suplantavam a própria confiança no mérito dos santos e da Virgem. Logo, ao apresentar Deus não como um juiz severo, mas um pai compadecido, Lutero ia ao encontro dessa angústia. A justificação pela fé deslocava o medo do pecado para a certeza da salvação.

A tese dos “abusos morais” da Igreja, portanto, não se sustentam mediante análise histórica. Segundo o historiador inglês Geoffrey Elton (1982, p. 220), não foram a degradação moral da Igreja, a corrupção do clero, a indolência dos monges, o esbanjar papal que provocaram a Reforma; não se tratou de uma restituição da moralidade à sociedade; antes, foram questões, causas religiosas e teológicas que a desencadearam. Para Lutero, a Igreja Romana não era simplesmente corrupta, doente. Tratava-a de anticristã, diabólica. Uma

corrupção do cristianismo. Assim, o impacto da teologia de Lutero foi avassalador. Nas palavras do historiador inglês:

O homem não pode influenciar, persuadir, subornar, ameaçar Deus, mas só submeter-se a Ele. A salvação portanto torna-se não a obra dum Deus justo, que recompensa os esforços do homem para evitar o pecado ou o seu arrependimento se o esforço provar ser grande de mais, mas sim a obra dum Deus de amor que concede a Sua graça, sem olhar ao mérito ou aos esforços, num acto de puro amor – sem sombra de comprazimento nele. (ELTON, 1982, p. 220).

Essa teologia, no entanto, deve ser historicizada, ou seja, analisada em seu desenvolvimento histórico, assim como a Reforma. Dessa maneira, é fundamental reconhecer a inserção da Reforma dentro de um processo de reformas que ocorriam desde a época medieval. Segundo Moeller e Smolinsky (2014, p. 239), a intensificação da vida religiosa (cujo exemplo maior foi a *devotio moderna*), associado ao crescente distanciamento da cúria romana da Alemanha, bem como ao forte anticlericalismo e a demanda *conciliarista* evidenciada pelos concílios de Constança (1414-1418), Basileia (1431-1448) e o V Concílio de Latrão (1512-1517), apontam para esse “espírito” reformista que havia muito tempo estava presente na Europa como um todo e, na Alemanha, especialmente.

O relevante trabalho de Alister McGrath (2007), intitulado *Origens Intelectuais da Reforma*, averiguou a relação ruptura-continuidade entre a Reforma e o pensamento medieval. Sua questão inicial foi refletir em que medida a Reforma apresenta uma cisão com o pensamento anterior ou é uma continuidade dele. Dessa forma, o autor retornou ao tema da heterogeneidade da Reforma, além de tratar questões pertinentes a ideia de “precursores da Reforma”, bem como a relação com o Renascimento e o pensamento Baixo Medieval.

No que se refere ao Renascimento e humanismo, ele afirma que:

o novo interesse na teoria e nas fontes retóricas clássicas, [...] estava ligado a uma ênfase sobre os elementos singulares e particulares da literatura e da história – a particularidade irreduzível da realidade humana era amplamente reconhecida como sendo mais adequada para a descrição histórica e não para a análise lógica. (MCGRATH, 2007, p. 50).

Nesse sentido, o Novo Testamento era lido não como um sistema teológico abrangente e logicamente coerente, mas como registro das primeiras experiências cristãs apresentado de forma literária e histórica específica.

O ponto fulcral da argumentação de McGrath (2007) não é a originalidade das fontes, as quais já eram conhecidas há séculos, mas a forma que elas eram lidas. Dessa maneira:

O Novo Testamento era lido com a ideia de encontrar o Cristo ressurreto (*Christus renascens*) pela fé e recuperar a vitalidade da experiência da igreja primitiva. O lema *ad fontes* era mais do que, simplesmente, um chamado para uma volta às fontes antigas – era um chamado para uma volta às realidades essenciais da existência humana conforme estas se encontravam registradas nas fontes literárias. [...] O chamado de volta *ad fontes* não era, de modo algum, um programa exclusivamente literário ou cultural; antes, era também uma convocação para uma busca por experiências e significado, que considerava as fontes clássicas como o meio para alcançar esse fim. (MCGRATH, 2007, p. 50-51, grifos do autor).

O programa humanista sintetizado na ideia *ad fontes*, portanto, possuía afinidades diretas com os interesses teológicos da Reforma. Assim, tanto reformadores quanto humanistas desejavam que as práticas cristãs e doutrinárias fossem buscadas no Novo Testamento e nos patriarcas, e não em comentadores ou glosas. Segundo McGrath (2007, p. 51), foram os humanistas com seu apoio a Lutero, entre 1518-1521, que transformaram uma polêmica secundária, restrita ao âmbito acadêmico, em uma grande controvérsia com implicações para a Igreja e para a sociedade.

No Primeiro *Debate de Zurique*, de 29 de janeiro de 1523, conforme McGrath (2007, p. 53-55), encontra-se às origens políticas da igreja reformada na Suíça; e, desde 1520, o princípio da *sola scriptura* vinha sendo apresentado como a base exclusiva para pregação pública. Nesse sentido, apesar de se poder argumentar que o que estava em jogo era mais a autoridade do concílio em fazer valer tal normativa do que a autoridade da Escritura em si, o autor aponta que o importante é perceber *como* tal ideia se constitui, e não o(s) mecanismo(s) que a implementou(ram). Assim, nota-se que a mesma visão do *Christianismus renascens* presente no humanismo, também estava no movimento suíço.

Já sobre a reforma de Lutero, ao contrário das reformas na Suíça e da região do Reno, que teve sua origem nos círculos humanistas, a reforma luterana tem sua origem dentro da faculdade de teologia de uma universidade alemã. Nesse sentido, a convicção de Lutero não estava em querer reformar princípios morais da igreja cristã, mas sua teologia. Contudo, após o debate de Leipzig, em 1519, o humanismo passa a apresentar papel fundamental na promoção dos objetivos da Reforma Luterana (ROPER, 2020, p. 131-151). O humanismo transformou a polêmica luterana de algo estritamente acadêmico em algo social e institucional. Assim, as sociedades humanistas “foram responsáveis por transformar um debate acadêmico

essencialmente particular numa controvérsia política e religiosa de caráter público” (MCGRATH, 2007, p. 70).

Em relação à teologia da Baixa Idade Média e sua influência na Reforma, é importante destacar alguns esclarecimentos. O primeiro diz respeito ao uso do termo “nominalismo”, que foi utilizado por um longo tempo (e até hoje) para designar um conjunto de pensamento homogêneo que teria vigorado nos últimos séculos da Idade Média e que foi enfrentado e sobreposto pelas ideias da Reforma.

Segundo McGrath (2007, p. 76), para além de multifacetado, o “quadro” do “nominalismo” apresenta-se como “conceito histórico incoerente e, portanto, inutilizável”. Isso porque, grosso modo, o nominalismo é compreendido como um pensamento proveniente do século XII (por meio de figuras como Roscelin e Pedro Abelardo), em que os universais (como beleza, branco etc.) seriam criados pela mente humana sem qualquer referência extramental, ou seja, os universais não existiriam na realidade externa, mas apenas na mente. Um dos problemas de tal definição, no entanto, é tentar enquadrar nomes como Abelardo e Ockham como “nominalistas”. De acordo o autor, é um equívoco considerar que Ockham compreendia os universais como invenções de uma imaginação humana excessivamente ativa. A melhor definição, para esse filósofo, seria a de “conceitualismo realista”, visto que ele teria sido um dos primeiros a explorar de maneira sistemática a discrepância entre o conceitual e o ontológico, admitindo, ao mesmo tempo, sua interdependência. A caracterização de “nominalista”, portanto, seria anacrônica no caso de Ockham (MCGRATH, 2007, p. 78).

Desse modo, o quadro de pensamentos “nominalistas” era heterogêneo. Em sua análise, o autor privilegiou dois casos específicos chamados de *via moderna* e *schola Agostiniana moderna*. Em relação à primeira, pode ser datada já no século XII, contudo foi no século XIII que ela ganhou notoriedade ao apresentar a *dialética dos dois poderes* em contraposição à controvérsia averroísta. Em resumo, afirmavam que Deus é onipotente, podendo, então, fazer qualquer coisa desde que esta não recaia em contradição lógica. Assim, Deus tem o poder absoluto (*potentia absoluta*) e o poder ordenado (*potentia ordenado*). A relação entre os dois decorre que embora tenha a capacidade de realizar qualquer coisa, Deus não deseja necessariamente fazê-las. Nessa dialética, tanto a capacidade de Deus quanto a sua liberdade são mantidas. Deus não estaria limitado por imposições externas, mas por imposição própria, ou seja, Ele respeita as possibilidades ordenadas por seu próprio poder. Nesse sentido, “Deus é inteiramente confiável, pois, tendo estabelecido a ordem determinada por sua volição criativa, permanece fiel a essa ordem” (MCGRATH, 2007, p. 83). Dessa forma, teólogos como

Guilherme de Ockham, a partir da *dialética dos dois poderes*, passam a utilizar o conceito de causalidade *pactual* e não *ontológica* no que se refere à justificação. Dessa maneira, os hábitos criados fazem parte da consequência causal da justificação, e não da natureza das entidades envolvidas, mas sim da vontade divina:

Os teólogos da *via moderna* desenvolveram o conceito da confiabilidade da *potentia ordinata* com referência à ideia de uma “aliança” ou um “contrato” (*pactum*) entre Deus e a humanidade. É esse *pactum*, firmado de modo unilateral por Deus, que constitui o ponto crítico das doutrinas da justificação associados à *via moderna*. Considera-se que Deus resolveu recompensar aqueles que fazem *quod in se est* (que pode ser traduzido livremente como ‘fazem seu melhor’) com a dádiva da graça justificadora. Aqueles que preenchem esse pré-requisito mínimo para a justificação (em outras palavras fazem *quod in se est*), serão justificados em função da fidelidade de Deus ao *pactum*. Esse processo não pode ser considerado equivalente a Deus ter uma obrigação externa para com alguém ou para com algum princípio abstrato autônomo independente de Deus. Antes, o *pactum* articula a ideia crítica de *autolimitação divina*, que se concentra, em particular, no conceito de fidelidade a uma promessa declarada publicamente – um conceito de grande importância da Teologia de Lutero no final da década de 1510 e no começo da década de 1520. (MCGRATH, 2007, p. 85, grifos do autor).

Já a *schola Agostiniana moderna* se faz presente em finais da Idade Média e início do século XVI (exemplificada por Gregório de Rimini, Hugolino de Orvieto e Dionísio de Montina), apropriando-se de *insights* da *via moderna*, como instrumento especulativo da *dialética dos dois poderes* e seus resultados (a crítica do papel do hábito na justificação), desenvolveu certa concordância textual e criou uma tradição teológica coerente na ordem agostiniana. Assim,

apesar de haver paralelos consideráveis entre a *via moderna* e a *schola Agostiniana moderna*, é importante entender que também havia divergências. Acima de tudo, os teólogos da *schola Agostiniana moderna* desenvolveram uma Teologia da graça intensamente anti-pelagiana, incluindo uma Teologia da predestinação dupla absoluta, uma ênfase sobre a depravação da humanidade e a necessidade da graça divina para atos moralmente bons – uma teologia distante tanto da soteriologia da *via moderna* quanto da Teologia mais moderada da tradição agostiniana mais antiga de Giles de Roma e Thomas de Strasburgo. (MCGRATH, 2007, p. 95, grifos do autor).

Em resumo, a constituição dessas “escolas” teológicas medievais influenciou a formação intelectual da Reforma. Contudo, deve-se ter clareza que as influências foram distintas. Enquanto Lutero voltou suas críticas à soteriologia considerada pelagiana da *via moderna*, Calvino apenas limitou-se a desabonar de forma indistinta a teologia da Baixa Idade

Média. Todavia, como demonstrou McGrath (2007, p. 139-140), isso não significava dizer que esta não os havia influenciado. Nesse sentido, o próprio tema da *sola scriptura*, entendido como algo tipicamente “protestante”, também deve ser matizado e submetido à análise histórica.

Segundo McGrath (2007, p. 123), as escolas teológicas da Idade Média sempre consideraram a Bíblia de suma importância; o que se discutia frequentemente era a maneira de se interpretar o texto (o que não era muito diferente da Reforma). O ponto central é que, com o humanismo e seu “projeto” *ad fontes*, colocava-se a questão do uso e da leitura dos originais. De acordo com Paul Kristeller (1982, p. 100), humanistas do Renascimento defendiam um retorno às fontes bíblicas e patrísticas do cristianismo, entendendo-as como um mesmo produto da Antiguidade e, portanto, gozando do mesmo prestígio e autoridade de fontes deste período, além de se poder aplicar a elas os mesmos métodos históricos e filológicos. Sendo assim, uma série de questões críticas referentes ao texto foi colocada: Erasmo de Roterdã atacava os teólogos escolásticos insistindo que os primeiros escritores cristãos não eram dialéticos, mas gramáticos. De semelhante modo, a crítica humanista se estenderá à própria tradução Vulgata da Bíblia. Segundo Kristeller:

Si intentamos evaluar las contribuciones positivas hechas por los intelectuales humanistas a la teología renacentista, debemos insistir, sobre todo, en los logros que obtuvieron en lo que podríamos llamar la filología sagrada. Valla abrió camino con sus notas sobre el Nuevo Testamento, en las cuales critica varios pasajes de la Vulgata de Jerónimo con base en el texto griego. Detrás de él vinieron Manetti, quien hizo una nueva traducción del Nuevo Testamento del griego al latín, y de los Salmos del hebreo al latín, obra que aún no se estudia lo suficiente. Se conoce muy bien la edición que Erasmo hizo del Nuevo Testamento griego. Esta tradición humanista de la filología bíblica proporciona los antecedentes y el método para la versión alemana que de la Biblia hizo Lutero, quien partió del hebreo y del griego, así como para la revisión oficial de la Vulgata, lograda por los escritores católicos de la segunda mitad del siglo XVI, y para la versión inglesa oficial, completada en el reinado de Jacobo I. (KRISTELLER, 1982, p. 101).

Os estudos de filologia levaram à sofisticação cada vez maior da crítica textual e, por consequência, do apreço e do entendimento da necessidade de domínio dos textos originais, como grego e hebraico para o “correto” e “perfeito” entendimento das Escrituras. Dessa maneira:

O desenvolvimento da ideia de que as Escrituras, e somente elas, podiam exercer a função de fundamento e critério para essa Teologia autêntica (*vera theologia*), deu maior peso à importância dos novos métodos exegéticos da Teologia cristã. A grande perspectiva humanista de *Christianismus renascens*,

compartilhada por vários dos primeiros reformadores, era ligada à recriação do mundo do Cristianismo primitivo através de um apelo direto às suas fontes. [...] A concordância essencial entre os princípios formais e materiais de Reforma se encontra no fato de os reformadores considerarem a afirmação do Cristianismo como uma fé formal e materialmente *solus Christus*, dependente, em última análise, da declaração concorrente de que Cristo e seus benefícios podiam ser conhecidos *sola scriptura*. (MCGRATH, 2007, p. 132, grifos do autor).

A ênfase da Reforma no retorno aos textos antigos, bem como seu domínio, gerou um paradoxo, pois se, por um lado, havia a ideia de disponibilizar as Escrituras para livre interpretação de “todos”, por outro lado, tal ênfase restringia o acesso, visto que somente “os qualificados” é que poderiam interpretar o texto bíblico.

O envolvimento direto com o texto original era reservado àqueles que possuíam as habilidades linguísticas necessárias – e, nesse sentido, os reformadores seguiram tanto a Erasmo quanto ao Escolasticismo medieval, se recusando a permitir que as massas interpretassem, por si mesmas, os textos das Escrituras. (MCGRATH, 2007, p. 133).

A ideia da *sola scriptura* também traz consigo a concepção de que a Igreja Romana baseava sua autoridade na Tradição e na Escritura, enquanto a Reforma Protestante apegava-se somente à segunda. Essa concepção, no entanto, apresenta um equívoco de interpretação a respeito da lei canônica: segundo o autor, a lei canônica se refere à lei natural e à lei humana. Todavia, apenas a última pode ser modificada, isto é, estar sujeita a revisões e emendas pelo papa, o qual não tem qualquer autoridade para negar ou modificar verdades divinamente reveladas. “Assim, os canonistas procuraram distinguir entre o que era divino (e, portanto, permanente) e o que era humana (e, portanto, transitório) no campo da lei canônica” (MCGRATH, 2007, p. 144). O papa, portanto, tinha autoridade como *intérprete* das Escrituras e não *fonte* de uma autoridade extrabíblica. Então, os decretos papais, em nenhum momento, são tratados como algo equiparável às Escrituras. Embora um olhar desatento possa inferir que o papa tinha tal autoridade, ao se analisar cuidadosamente as fontes decretalistas, percebe-se que a liberdade do papa para interpretar estava circunscrita à esfera da disciplina eclesiástica, e não na esfera mais complexa da doutrina (MCGRATH, 2007, p. 143).

Dessa maneira, nem mesmo a *sola scriptura* pode ser atribuída à Reforma enquanto sua criação. Com isso, o que os reformadores efetivamente trouxeram de novidade nesse assunto? Ora, a extensão que o princípio de “somente as Escrituras” foi aplicado é, de fato, produto da Reforma. Logo, expandiu-se tanto as áreas de atuação desse princípio que a própria autoridade

e a interpretação das Escrituras tinham por base as próprias Escrituras, e não a Igreja. É o que diz a frase “*scriptura sui ipsius interpres*”, isto é, a ideia hermenêutica de que as escrituras se autointerpretam.

Por fim, uma questão importante refere-se à diferença entre as reformas de Wittenberg e Zurique. Esta última pode compreender personagens como Huss e Wycliffe, como seus “precursores”, os primeiros proponentes radicais do princípio da *sola scriptura* como *lex deis* – fonte que abarca tanto a disciplina quanto a doutrina. Já em Wittenberg, a questão posta não era sobre o *status* das Escrituras, mas sim como elas deveriam ser interpretadas. Em outras palavras, enquanto, para a Reforma suíça, a influência de personagens como Huss e Wycliffe pode ser assegurada em razão da defesa que estes fizeram das Escrituras como base da disciplina e da doutrina, questionando os métodos dos decretalistas e juristas canônicos, em Wittenberg, a questão era acadêmica. Tratava-se de discutir a melhor maneira de interpretar as Escrituras e não seu lugar na elaboração da disciplina e da doutrina.

fica evidente que os métodos exegéticos do final da Idade Média – como a *Quadrigo* – tiveram pouca ou nenhuma influência nessa área. A hermenêutica de Zwinglio, como também a de Bucer, pode ser considerada, fundamentalmente, fabrisiana e erasmiana e seu programa teológico é uma tentativa de se voltar *ad fontes* para interpretar as Escrituras de acordo com seus próprios parâmetros e não nos termos de uma estrutura hermenêutica imposta – *scriptura sui ipsius interpres*. Os moldes fortemente moralistas do início da Teologia reformada, associados ao conceito erasmiano de *imitativo*, servem apenas para enfatizar as diferenças entre a abordagem do início da Reforma e a abordagem luterana das Escrituras. **Ao explicar as origens intelectuais da Reforma em termos de uma volta às Escrituras como a fonte da Teologia cristã, as divergências consideráveis dentro do movimento com respeito à questão da hermenêutica levantam sérias dúvidas sobre a viabilidade dessa abordagem.** A discordância radical dentro da Reforma como um todo, bem como dentro das alas reformada e luterana do movimento, sobre a exegese do sexto capítulo do Quarto Evangelho, por exemplo, ilustra quão profundo podia ser o abismo entre os diversos reformadores em se tratando questões cruciais [...]. (MCGRATH, 2007, p. 159, grifo do autor em itálico, grifo nosso em negrito).

O estudo de McGrath, portanto, demonstrou a conexão inequívoca entre as ideias e os métodos do final do Escolasticismo, do Renascimento e da Reforma. Nesse sentido, é fundamental reconhecer a complexidade e a heterogeneidade das origens das ideias subjacentes à Reforma. Como afirma o autor:

O movimento conhecido de modo um tanto vago como ‘Reforma’ surgiu de uma determinada matriz complexa e heterogênea de fatores sociais e ideológicos, sendo que estes últimos se encontram associados a

personalidades individuais, movimentos intelectuais, escolas de pensamento e universidades, de tal modo que desafiam as generalizações crassas que constituem um número excessivo de interpretações desse fenômeno. (MCGRATH, 2007, p. 183).

Em termos de história das ideias, portanto, deve-se reconhecer a Reforma como uma série de movimentos reformadores que, em princípio, se mostraram independentes e com prioridades diversas. Todavia, uma série de estudiosos, notadamente apologistas protestantes, prefere se concentrar nos pontos de convergência entre as reformas, provendo-as de uma homogeneidade que não resiste a um olhar mais atento e criterioso.

Ao fim e ao cabo, é importante afirmar que o tema da Reforma está imerso em agudas disputas, pois divide opiniões e serve a interesses dos mais diversos grupos, tratando-se de um tema que experimenta interpretações e, por vezes, paixões de católicos, protestantes e historiadores seculares (além das questões de cunho nacionalista). O fato é que, por um lado, há quem apresente a Reforma como retorno ao cristianismo primitivo do Novo Testamento (notadamente pessoas vinculadas às confissões protestantes) e que, a despeito das inúmeras denominações que surgiram, tinha uma base comum de consenso; por outro, há àqueles que a tratam como uma cisão, dissidência da verdadeira igreja (ou seja, pesquisadores católicos em sua maioria). Nesse sentido, deve-se rejeitar as duas perspectivas.

A Reforma é heterogênea já em seus primeiros anos. Quando, em 1521, após a Dieta de Worms, Lutero foi sequestrado e escondido no castelo de Wartburg a mando de Frederico, eleitor da Saxônia, a Reforma em Wittenberg foi conduzida pelo então amigo e companheiro de ordem de Lutero, Andreas Karlstadt, que teve um impulso mais virulento, pregando contra a missa e o celibato, além de instituir em Wittenberg um ambiente fortemente iconoclasta de destruição de igrejas. Nesse contexto, é importante reconhecer que, embora a figura de Lutero seja essencial, fundamental e qualquer outro adjetivo possível que mostre sua importância para a Reforma, esta não pode ser pensada apenas em função do monge agostiniano. Wittenberg “respirava” um cenário reformista que, mesmo com o afastamento de Lutero, prosseguiu e se radicalizou.

Essa compreensão, no entanto, geralmente é rechaçada pela historiografia que considera esse momento como “inadequado” às pretensões de Lutero¹¹, tomando-o, por conseguinte,

¹¹ O quadro de obras que retratam a reforma em Wittenberg dessa maneira é tão vasto que seria impossível apresentarmos todas as referências que sustentam essa perspectiva. Assim, restringimo-nos a duas obras que já foram citadas neste capítulo: a) Cf. MOELLER, Bernd; SMOLINSKY, Heribert. Seção VI: A Era da Reforma. In: KAUFMANN, Thomas; KOTTJE, Raymund; MOELLER, Bernd; WOLF, Hubert. *História Ecumênica da Igreja: da alta Idade Média até o início da Idade Moderna*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Edições Loyola: Paulus;

como “ilegítimo” ou uma “deturpação” da reforma empreendida pelo monge Martinho. Evidentemente, tais abordagens prejudicam a compreensão histórica, visto que, já em Karlstadt, as reformas foram produto de um mesmo tempo cujos resultados não estavam dados previamente. Desde seu começo, a Reforma apresentou-se diversa; assim, tanto a revolta camponesa quanto os diversos grupos anabatistas que emergiram devem ser considerados parte constitutiva desse momento, e não uma “deturpação” ou “heresia”.

Nesse sentido, é precisamente na sua especificidade, multiplicidade e diversidade que encontramos a singularidade da Reforma. Embora ainda seja frequente atribuir a ela realizações, tais como o capitalismo moderno, o avanço da ciência, a liberdade política, a tolerância e o declínio da magia e da superstição, a Reforma estava fundamentalmente interessada em questões antigas, não novas. Em outras palavras, interessava-lhe um retorno programado ao passado como forma de estabelecer as bases do presente.

Um elemento que corrobora nossa argumentação é o tema desta tese, a saber: os santos e a santidade entre os protestantes (em nosso caso, especialmente na reforma genebrina, a época de Calvino). Tratados como iconoclastas, reformadores tal qual Calvino são apresentados como profundos adversários dos santos e dos temas, por exemplo, a santidade, relacionados a isso. No entanto, como demonstraremos nas próximas páginas (bem como no restante da tese), esta perspectiva deve ser posta em suspeita e submetida a uma análise pormenorizada a fim de não incorremos em homogeneizações ou simplificações acerca das reformas religiosas no século XVI e, principalmente da Reforma Protestante. Como lembra Marshall:

Os estudiosos têm encontrado em toda a Europa protestante, persistindo nos tempos modernos, provas e indicações da existência de culturas religiosas saturadas de sobrenatural, com sinais e presságios, e de atividades atribuídas a anjos e demônios. Os aldeões protestantes, tal como os católicos, continuavam a confiar em rituais de tipo mágico para se proteger das forças do mal ou para curar as doenças, acreditavam em fantasmas e espíritos, viam significados sagrados em determinados dias e estações. (MARSHALL, 2017, p. 159).

São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2014. v. 2. p. 266. b) ELTON, Geoffrey R. *A Europa durante a Reforma 1517-1559*. Lisboa: Editorial Presença, 1982. p. 44.

1.1 Santos Protestantes? Iniciando a Discussão

Nos séculos XVII e XVIII, inúmeros rumores circularam pela Alemanha de que retratos de Lutero haviam sobrevivido ao fogo¹². Para Peter Marshall (2017, p. 115), ao mesmo tempo que tal fato indica o apreço que havia pela imagem do reformador, ele também indica a presença de certa mentalidade de veneração católica do culto aos santos. Essa informação, para o historiador inglês, é um elemento que aponta a complexidade da Reforma e simultaneamente indica certa dificuldade em definir se ela foi ou não bem-sucedida. O motivo para isso pode ser um tanto óbvio, visto que é sabido a recusa que os reformadores e a Reforma em geral tiveram aos santos e seu culto. Nesse sentido, é de surpreender que, ainda no século XVIII, a imagem de Lutero de alguma maneira pudesse ser “venerada”.

Jens Baumgarten (2014, p. 169-188), a partir de estudos sobre a visualidade, analisou as imagens elaboradas sobre Lutero e Inácio de Loyola, relacionando-as à produção de memória. Nesse texto, o autor defende que as artes visuais eram uma constante antropológica básica para a humanidade; assim, as imagens colaboraram na construção de identidades, sobretudo em um contexto de disciplinamento e disputas confessionais. Nesse sentido, sua função não seria apenas didática, mas mnemônica também – relacionada a *ars memoriae*, à memória. “A superioridade do sentido óptico para toda a experiência humana: tudo aquilo que o ser humano sabe ou reconhece, intelectual ou sensorialmente, ele o faz por imagens” (BAUMGARTEN, 2014, p. 178). Desse modo, tanto a teologia pós-tridentina quanto os protestantes valeram-se da visualidade na construção de suas identidades.

Nesse caso, Baumgarten (2014, p. 173) identifica que Lutero foi explicitamente representado como santo de modo que se a imagem não o afirma como tal textualmente, o faz pela pintura. Tanto os partidários quanto os inimigos “acreditaram no poder mágico e simbólico desses retratos, sobretudo nas reações físicas às gravuras. As imagens não somente foram adoradas, mas também destruídas e mutiladas” (BAUMGARTEN, 2014, p. 173). Pela análise das imagens, o autor respondeu à pergunta que iniciou seu texto, a saber: “como falar em um santo protestante?”.

Essa pergunta nos interessa! É sabido que a Reforma e seus principais expoentes foram intransigentes com o culto aos santos, bem como as relíquias e hagiografias romanas tomadas como superstição. Segundo Jean Delumeau (1981, p. 22), as duas reformas (católica e

¹² Cf. MICHALSKI, Sergiusz. *The Reformation and visual arts: the protestant image question in Western and Eastern Europe*. Abington: Taylor & Francis Ltd., 1993.

protestante) almejavam o combate às superstições, ao magismo que estaria intimamente ligado ao cristianismo, sobretudo nas comunidades rurais e camponesas. No que se refere aos protestantes, de acordo com o autor, o significado para eles de superstição estava voltado para algo oposto à verdadeira religião, simples, rude. Reformadores como Calvino e Lutero se situavam em uma longa tradição de condenação à superstição tal qual Thomas de Aquino, Tertuliano e Agostinho. Dessa forma, a partir da *justificação pela fé* e da *soberania de Deus*, eles defendiam que as superstições eram como acreditar nas boas obras; portanto, retirar a confiança que deveria estar única e exclusivamente em Deus (DELUMEAU, 1981, p. 54-55).

Lutero, por exemplo, escreveu uma lista de práticas e crenças consideradas supersticiosas, entre as quais se destacam: a) a crença no purgatório; b) a crença mágica dos sacramentos; c) invocação dos santos sob todas as formas; d) a veneração das relíquias, entre outras (DELUMEAU, 1981, p. 54-55). Calvino (2017, p. 135-183), à semelhança de Lutero, também condenou a canonização das relíquias, intitulando-a como “superstição pagã” em seu *Tratado das Relíquias* (1543). Nesse sentido, não impressiona que perguntas ou surpresas acerca da ideia de “santos” ou venerações dentro do protestantismo apareçam. A concepção geral que se tem é exatamente o que foi dito anteriormente, ou seja, a de que os protestantes e a Reforma combateram o culto aos santos e, portanto, não estabeleceram qualquer relação com essa tradição.

Uma análise mais apurada – como a realizada por Baumgarten (2014) ou os apontamentos de Marshall (2017) e Michalski (1993) do *Tratado das Relíquias* –, no entanto, desfaz um pouco a surpresa que a pergunta pode causar. Já no começo de sua argumentação, o reformador de Genebra recorre a Santo Agostinho, no livro *De opere monachorum*, em que o bispo de Hipona reclamava acerca de um “comércio cruel e desonesto” que levava “de lá pra cá relíquias de mártires” (CALVINO, 2017, p. 135). A utilização de Agostinho respalda Calvino enquanto argumento de autoridade, isto é, um recurso ao passado para afirmar que o “problema das relíquias” não era novo, mas algo que havia muito tempo a igreja enfrentava. Esse recurso à História e às autoridades do passado será uma constante no *Tratado*. Sendo um erro antigo, Calvino (2017, p. 135) afirma que este veio se multiplicando ao longo dos anos até alcançar o ápice na presente época. Isso conduzirá o reformador a afirmar que a idolatria para com as relíquias bem como as enganações realizadas por meio delas eram uma correção providenciada por Deus.

Na sequência da argumentação, Calvino apresenta que, em primeiro lugar, o erro esteve no abandono de Jesus Cristo em sua Palavra. Assim, ele afirma:

O primeiro vício que podemos considerar a raiz do mal, foi deixar de buscar Jesus Cristo na Palavra, nos sacramentos e nas graças espirituais, para, segundo o costume do mundo, entreter-se com vestes, capas e tecidos, deixando de lado o principal para ir atrás do acessório. O mesmo foi feito com os apóstolos, mártires e outros santos: em vez de meditar na vida desses homens para seguir seu exemplo, as pessoas passaram a aplicar-se à contemplação e ao entesouramento de ossos, túnicas, cinturões, chapéus e quinquilharias semelhantes. (CALVINO, 2017, p. 135).

A preocupação, portanto, não é a prática em si da veneração aos santos, mas com o propósito final a que se destinava. Em outras palavras, deveria se manter o foco na exemplaridade dos santos e não em seus objetos. Logo em sequência, o reformador apresenta a questão da fidedignidade dos objetos:

De fato, sei que isso tudo tem alguma aparência de devoção e zelo, quando se alega que as relíquias de Jesus Cristo são preservadas para honrá-lo e cultivar melhor sua memória, assim como a dos santos. Precisamos, porém, considerar o que diz São Paulo: todo serviço a Deus inventado pela mente do homem, ainda que tenha aparência de sabedoria, não passa de vaidade e loucura, se o seu melhor e mais firme fundamento for a nossa opinião. Além disso, torna-se necessário comparar o proveito com o perigo; quando fazemos isso, vemos que possuir relíquias é ou pouquíssimo útil ou totalmente supérfluo e frívolo; pelo contrário, é muito difícil, senão impossível, que essa prática não nos desvie pouco a pouco para a idolatria. [...] Assim, para resumir, a cobiça pelas relíquias praticamente nunca é desprovida de superstição; e, pior ainda, é a mãe da idolatria, que geralmente a acompanha. (CALVINO, 2017, p. 136).

A objeção de Calvino não se dá contra a veneração dos santos como um meio de fortalecer a devoção a Deus, mas sim que tal prática recaia em idolatria. Além disso, a ausência de fidedignidade das relíquias é outro problema para Calvino, ou seja, saber se aquela relíquia era ou não verdadeira, como seria possível provar esse fato. Nesse contexto, as restrições apresentadas pelo reformador no *Tratado das Relíquias* não eram contra os santos, mas contra a fidedignidade das informações/reliíquias e a ocorrência de idolatria frequentemente associada àquilo que Calvino (2017) denomina como “práticas supersticiosas”.

Falar em “santos” ou “santidade” entre os protestantes e a Reforma no século XVI, portanto, não é exatamente um problema ou surpresa sob o ponto de vista documental. Na Europa Ocidental do século XVI, os conflitos encetados pela Reforma, mais que uma ruptura, abriram espaço para o surgimento de novas identidades alicerçadas em diferentes posições doutrinárias. Tais posicionamentos, no entanto, ainda não estavam acabados, tratavam-se da construção de algo inteiramente novo, embora não fossem assim percebidos pelos reformadores. Em outras palavras, durante o século XVI, o que se observa é a construção de

igrejas e confissões novas, mas com referências alicerçadas no passado. Bem antes de rejeitarem totalmente os santos ou o tema da santidade, essas questões foram colocadas sob o escrutínio de um movimento que não se percebia como novo, porém restaurador de uma verdade corrompida. Assim, a ideia era a de *reformatar* os santos ou a perspectiva sobre a santidade, e não a negar em si. A surpresa ao falar em “santo protestante”, como apontou Baumgarten (2014), portanto, não está no século XVI, mas na consolidação de uma produção intelectual posterior à Reforma. Nesse sentido, duas perspectivas nos parecem relevantes para compreendermos a temática apresentada: a produção de caráter teológico-confessional e a produção historiográfica que, por vezes, condicionou a Reforma à construção do mundo moderno e da modernidade.

Em ambos os casos, ocorre uma negligência da historicidade que constituiu tais movimentos. Contudo, no caso da abordagem historiográfica, avaliamos que uma das perspectivas, a da “teoria da confessionalização”, apesar de conter algumas imprecisões, mantém sua pertinência e fortuna crítica para esta pesquisa. Então, nas próximas páginas deste capítulo, apresentaremos essas produções demonstrando sua pertinência ou não para o tema desta tese.

1.2 A Reforma Sob a Perspectiva Confessional

Durante o século XVI, desenvolveu-se uma historiografia protestante amplamente amparada no modelo historiográfico da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia¹³. Os reformadores sustentam esse modelo ao se reivindicarem como continuação da Igreja Primitiva, sobretudo em razão do apelo à Escritura e à fé apostólica. Segundo Krumenacker (2006), já no seu início, pessoas ligadas à Reforma, a fim de desmentir a acusação de que traziam alguma novidade para o cristianismo, afirmaram retornar à tradição como forma de correção da igreja, bem como tentaram associar as doutrinas que emergiam naquele contexto à Igreja Primitiva. De igual maneira, procuraram identificar precursores do movimento de modo a comprovar sua conexão histórica (KRUMENACKER, 2006). A ideia era mostrar que o ensino não era novo, porém um retorno às Escrituras. Assim, em 1536, na primeira edição das quatro cartas de Huss,

¹³ Para mais informações acerca da relação entre a *História Eclesiástica* de Eusébio e a historiografia da Reforma, cf. LINDBERG, Carter. *História da Reforma*. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017. p. 27. Em relação à obra do bispo palestino Eusébio de Cesárea no que se refere à composição da própria historicidade da sua obra, cf. ALMEIDA, Neri de Barros; TORRE, Robson Murilo G. Della. *A História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia frente à tradição historiográfica clássica. In: TEIXEIRA, Igor S.; BASSI, Rafael. *A escrita da história na Idade Média*. São Leopoldo: Oikos, 2015. p. 9-35.

Lutero já considerava verdadeiras as reivindicações realizadas por Huss no Concílio de Constança. No prefácio de 1537, Huss é tido pelo reformador saxão como “verdadeiro cristão” e, posteriormente, considerado seu predecessor. A partir de então, essa conexão Huss-Lutero será reforçada em outras publicações (KRUMENACKER, 2006, p. 260-261).

O maior exemplo dessa historiografia protestante foi as *Centúrias de Magdeburgo*, publicada em 1559, sob a liderança do luterano Matthias Flacius Illyricus (1520-1575). A obra chamava-se *Historia Ecclesiae Christi* e narrava a história da igreja desde a origem do cristianismo. Por estar dividida em séculos e ter sido redigida na cidade de Magdesburgo, a obra ficou conhecida pelo nome de *Centúrias...* e dividia a história em três períodos: da época dos apóstolos até o ano 600, mantinha-se a pureza original da igreja; de 600 até o século XV, o poder do Papado aumenta conjuntamente com a decadência da Igreja Romana; por fim, a partir do século XVI, tem-se o novo período de recuperação do evangelho. O interessante de se observar nessa estruturação é que, até hoje, tal perspectiva pode ser encontrada em obras vinculadas ao que podemos caracterizar como uma historiografia confessional que negligencia acontecimentos/processos históricos constitutivos da própria Reforma.

O livro *O cristianismo através do século* (1954) do historiador da igreja e membro da Academia Americana de História da Igreja, Earle Cairns, é bastante representativo dessa abordagem confessional¹⁴. A fim de responder à pergunta “Por que a Reforma ocorreu?”, o autor apresenta uma série de fatores que a possibilitaram, entre eles: suposto surgimento de nações-estados, formação de uma classe média e, principalmente, a fixação da Igreja Romana ao passado (clássico e pagão), mantendo-se indiferente às forças dinâmicas que surgiam na Itália (como o humanismo) e adotando uma forma de vida “corrupta, sensual e imoral, embora ilustrada” (CAIRNS, 1995, p. 221). Nesse sentido, não é difícil compreender onexo causal que o autor em sua abordagem confessional diretamente veiculada a uma perspectiva cristã protestante conservadora de história faz entre a suposta “degradação moral” da Igreja Romana e o surgimento da Reforma.

¹⁴ Até 1981, esta obra já havia sido reeditada mais de 20 vezes. Até 1995, já se encontrava, no Brasil, cerca de duas edições e três reimpressões. Em 2008, a Editora Vida Nova, importante divulgadora de obras confessionais protestantes, reeditou, mais uma vez, a obra de Cairns. Para mais informações: <http://vidanova.com.br/211-cristianismo-atraves-seculos.html>. Além disso, a edição de 2008 consta na Amazon, maior site de venda de livros no Brasil, com 70 avaliações com nota máxima (cinco estrelas) em 90% dos casos e, ainda, de um universo com mais de 24 mil títulos relativos à área Religião e Espiritualidade, o livro ocupa posição 1.248 no ranque de compras. Cf. na internet: https://www.amazon.com.br/Cristianismo-Atrav%C3%A9s-S%C3%A9culos-Hist%C3%B3ria-Igreja/dp/8527503859/ref=sr_1_1?__mk_pt_BR=%C3%85M%C3%85C5%BD%C3%95%C3%91&crd=2D930XS31HO7&dchild=1&keywords=cristianismo+atrav%C3%A9s+dos+s%C3%A9culos&qid=1600466213&sprefix=cristianismo+at%2Caps%2C263&sr=8-1.

O parágrafo que bem resume a concepção e a explicação de Cairns para a Reforma pode ser lido a seguir:

A síntese medieval foi desafiada durante a Reforma, em sua política, pela ideia que a igreja universal deveria ser substituída por igrejas nacionais ou estatais e igrejas livres. A sua filosofia escolástica, unida à filosofia grega, deu lugar à teologia bíblica protestante. Os sacramentos e as obras deram terreno à justificação pela fé somente. A Bíblia, e não a Bíblia e a tradição como interpretada pela igreja, tornou-se a norma. Tudo isto, contudo, após 1650, foi solapado pela filosofia idealista alemã e pela crítica bíblica. A civilização ocidental tornou-se cada vez mais secularizada. Como a Europa se expandiu globalmente, todo o mundo foi afetado por essa situação. (CAIRNS, 1995, p. 221).

Tendo apresentando suas credenciais (protestante, conservador, adepto de uma filosofia cristã de história), o autor deixa claro, nesse parágrafo, sua percepção da Reforma como “apogeu histórico”. Com ela, as igrejas passaram a ser livres, e a síntese da sociedade medieval como uma *societas christiana* foi desafiada. A Reforma, no entanto, não teria sido a responsável propriamente pela secularização (compreendida como algo negativo), mas sim o idealismo alemão e a crítica bíblica posterior.

Cairns (1995, p. 223) destaca várias mudanças que impactaram a Europa no contexto da Reforma, contudo, não as problematiza, não as interroga; ao contrário, as toma apenas como dados estabelecidos. São elas: a) mudanças geográficas, como a chegada dos europeus ao continente americano; b) políticas, com a substituição do estado universal medieval para as nações-estados; c) econômicas, por meio do “ressurgimento” das cidades; d) mudanças sociais, a partir de uma mobilidade social do mundo moderno em contraposição à estática sociedade medieval; e) intelectuais promovidas pelo renascimento com seu *ad fontes*; f) a substituição da uniformidade religiosa pela diversidade religiosa. Desse modo, afirma o autor:

Os padrões estáticos da civilização medieval foram substituídos pelos padrões dinâmicos da sociedade moderna. As mudanças no setor religioso não foram às menos importantes que ocorreram na civilização europeia ocidental. O cristão é impelido à reverência quando nota a mão de Deus nos problemas dos homens daquele tempo. (CAIRNS, 1995, p. 223).

A maneira de Cairns compreender a Reforma pode ser inserida no chamado *neocalvinismo*, um movimento teológico que surgiu na Holanda no século XIX e repercutiu nos

seminários teológicos dos Estados Unidos da América (EUA) no século seguinte¹⁵. Seu grande expoente, ainda no oitocentos, foi Abraham Kuyper (1837-1920), que, além de teólogo, chegou a ser primeiro-ministro da Holanda entre 1901 e 1905. Para Kuyper (2020, p. 97 e 123), a sociedade contemporânea experimentava uma “decadência moral” cujo resultado principal estava na Revolução Francesa que *liberou* o ser humano de uma ordem natural ordenada e governada por Deus. A história, nesse sentido, é instrumentalizada a fim de se explicar a origem de tal decadência. Assim, o período da Reforma é compreendido como um momento de combate a essa “decadência”, que não é nova. Indo além, a Reforma é compreendida como momento fundante da sociedade moderna, sendo a precursora da democracia e da verdadeira ciência¹⁶.

No século XX, um dos principais expoentes desse neocalvinismo será o teólogo norte-americano Francis Schaeffer. Segundo Manuel Castells (1999, p. 37 apud ALENCAR, 2018, p. 110), Schaeffer foi um dos principais “mentores do fundamentalismo cristão contemporâneo”, com papel fundamental na formação da nova direita cristã norte-americana. Em uma análise dedicada a pensar os momentos históricos “cruciais” da história ocidental, Schaeffer (2013, p. 15) considera que o período medieval foi responsável por acrescentar elementos “humanistas” no cristianismo nascido no Novo Testamento. Tal elemento seria a autoridade da igreja tendo precedência sobre a autoridade bíblica, além de uma ênfase na salvação humana pelo mérito pessoal, e não pelo de Cristo.

Embora apresente uma distinção do “humanismo medieval” para o do Renascimento, Schaeffer (2013) defende que o conceito era o mesmo, isto é, o homem tomar para si o que pertencia a Deus. Nesse sentido, a concepção historiográfica do autor é marcada pela relação entre eventos e fatos correspondentes à Bíblia e aqueles que prenunciam uma (suposta) separação e independência do ser humano. Para ele, os (supostos) valores defendidos pela Reforma e pelo Renascimento sintetizam a grande questão que perpassa toda a história

¹⁵ Cf. ALENCAR, Gustavo de. Evangélicos e a Nova Direita no Brasil: os discursos conservadores do “neocalvinismo” e as interlocuções com a política. *Teoria e Cultura*, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFJF, v. 13, n. 2, p. 101-117, dez. 2018.

¹⁶ Em texto recente analisando a presença e posicionamentos dos neocalvinistas no Brasil, Gustavo Alencar afirma que: “Para os neocalvinistas, o cristianismo produziu uma cosmovisão específica que colaborou com o desenvolvimento da sociedade. Ciência, formação de governos constitucionais, democracia, relações capitalistas, emancipação da arte como uma esfera distinta da religião institucional, indústria e agricultura, entre outras coisas, teriam sido impulsionadas e encorajadas pela cosmovisão calvinista. Nos dias de hoje, cabe aos cristãos inspirados pela cosmovisão calvinista promover novos desenvolvimentos capazes de impactar positivamente a sociedade. Existe, portanto, a cosmovisão cristã e cosmovisões que, por não serem cristãs, são idólatras. O ídolo é entendido como algo que substitui o papel e o lugar de Deus na vida das pessoas”. (ALENCAR, 2018, p. 109).

ocidental, ou seja, o reconhecimento da Bíblia como autoridade ou o reconhecimento do ser humano.

Essa forma de interpretar a história permite Schaeffer (2013) não cair, necessariamente, em considerações “absolutas” sobre o passado. Em outras palavras, o autor reconhece sem grandes problemas que não se pode considerar o período medieval como época de “trevas”, ou então que o humanismo do Renascimento apresentou legados importantes. A questão central seria o “produto final”, a base que assentaria os valores de cada período histórico e, por conseguinte, sua compatibilidade ou não com o suposto padrão bíblico do cristianismo do Novo Testamento.

Reforma e Renascimento, portanto, tentariam tratar do mesmo problema básico: a *condição humana*. Enquanto a primeira apontava somente para a Bíblia como autoridade, o humanismo distorcia a verdade cristã, tendo se infiltrado na igreja desde os primeiros séculos (SCHAEFFER, 2013, p. 41). Assim, embora diga que a Reforma não foi um “período de ouro”, sem pontos a serem questionados, a síntese desse momento, para Schaeffer (2013, p. 41), é que ele representava em seu âmago o “remover das distorções humanistas que estavam se infiltrando na igreja”.

A Reforma, portanto, é esse momento de resgate da verdade e da primazia da Bíblia para questões e situações sociais. Segundo Shaeffer,

A Bíblia nos conta verdades sobre as pessoas e sobre a natureza. Ela não fornece aos homens e mulheres nenhuma verdade *exaustiva* acerca do mundo e do cosmos, mas ela diz a verdade sobre estas coisas. Logo, podemos conhecer várias coisas verdadeiras acerca da natureza [...]. Contudo, porque a Bíblia não fornece verdades exaustivas sobre a História e o cosmos, os historiadores e cientistas têm um serviço a fazer e o seu trabalho não é desprovido de sentido. Não há dúvida de que há uma ruptura completa entre Deus e a sua criação, isto é, entre Deus e as coisas criadas; Deus é infinito - e as coisas criadas são finitas. Mas o homem pode agora conhecer ambos os tipos de verdade, sobre Deus e sobre as coisas da criação, pois Deus se revelou na Bíblia, entregando ao homem a chave para o entendimento deste mundo de Deus.

Assim, no momento em que a Reforma retornou ao ensinamento bíblico ela fez duas importantes conquistas de uma só vez: sumiu com o problema de *particulares-versus-universais* (ou do sentido) e, ao mesmo tempo, tanto a ciência quanto a arte foram libertadas para atuar, com base no que Deus lhes oferecia por meio das Escrituras. Consequentemente, a postura adotada pelo Cristianismo na Reforma colocava-se em rico contraste com a fraqueza e a pobreza básica e definitivas do tipo de humanismo que tem existido desde então. (SCHAEFFER, 2013, p. 43-44).

A perspectiva defendida por essa produção teológico-confessional apresentará a Reforma como um evento teleológico e escatológico, essencialmente religioso e moral. Ou seja, a Reforma é encarada como inevitável e ocasionada, principalmente, pela decadência moral da Igreja Romana e da sociedade. Todos os demais fatores levados em consideração, como o político, o econômico e o social, são secundários sob essa perspectiva. A história que importa aqui é a da “salvação”. Conceitos como “ortodoxia” e “heresia” são tomados *a priori* – como características intrínsecas na história, e não produto dela. A história avança em razão de um imperativo, uma ortodoxia (também compreendida como vontade de Deus) que vai se impondo (OLSON, 2001, p. 16). Nesse quadro, a Reforma é tomada como um movimento de retorno legítimo e fiel ao Novo Testamento e não como um movimento original, imprevisível, que criava algo novo na história (CAIRNS, 1995, p. 220-221).

Embora a crítica a esse tipo de produção não seja nova por parte de uma historiografia laica, ressaltamos a importância de apresentar o quadro acima pelo fato de não estarmos em uma torre de marfim. Se, por um lado, são sabidos todos os problemas que historiografias de caráter confessional carregam, por outro, há de se evidenciar, analisar e submeter tal historiografia à crítica. Produções como as citadas acima circulam (e muito) em território nacional e internacional colaborando na construção da consciência histórica¹⁷ de indivíduos que ocuparão os mais diversos espaços de poder e, por conseguinte, de construção de conhecimento, cujo resultado pode ser a própria compreensão que se tem do passado. Por agora, deixemos a abordagem estritamente teológico-confessional de lado para nos atermos às análises que procuraram compreender a Reforma em função do surgimento da modernidade e, com isso, também negligenciaram sua historicidade.

1.3 Reforma e Modernidade

Já no século XVIII, a Reforma aparece como um marco da modernidade; e, ao longo do século XIX, nomes como Leopold von Ranke corroboram essa ideia (MONTEIRO, 2007, p. 131). No entanto, será no início do século XX, sobretudo com a publicação do trabalho de Max Weber, que a Reforma será fundamentalmente perscrutada e correlacionada ao desenvolvimento da Europa moderna.

¹⁷ Para mais informações sobre o conceito de consciência histórica e sua formação, cf. CERRI, Luis Fernando. *Ensino de história e consciência histórica: implicações didáticas de uma discussão contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011.

Inicialmente, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* foi escrito entre 1904 e 1905. A primeira parte desse trabalho foi finalizada no verão de 1904, e a segunda depois do retorno de Weber de uma viagem aos EUA durante três meses¹⁸. Segundo Stephen Kalberg (2010, p. 44), essa publicação é a primeira tentativa de Weber em identificar as singularidades do Ocidente moderno e suas causas. De fato, na introdução de sua obra, Weber destaca que uma série de elementos desde a arquitetura até instituições educacionais estão presentes em todo o mundo e em várias civilizações. Contudo, o elemento distintivo do Ocidente, para Weber (2001, p. 26), seria o uso racional de tais elementos os quais, combinados, originaram o Estado e o Capitalismo moderno¹⁹. Assim, o objetivo do autor é explicar a gênese desse “racionalismo ocidental” e, por conseguinte, desse capitalismo²⁰.

Embora muito conhecida e frequentemente referenciada, imputações a Weber e sua obra como a responsabilidade da Reforma na criação do capitalismo, ou de ignorar a ênfase da doutrina da predestinação em Calvino para a do calvinismo posterior é comum²¹. No entanto, embora muitas críticas ao trabalho de Weber sejam pertinentes (apresentaremos algumas delas adiante), ao olhar mais atentamente para sua obra, percebemos certa imprecisão por parte da crítica, a qual, ao longo do tempo, parece ter caído em uma espécie de *sensu comum*. Desse modo, faz-se importante retornar ao clássico trabalho de um dos “pais” da sociologia a fim de aclararmos seus argumentos e contribuições.

A primeira parte do texto de Weber intitula-se *o problema*. Nela, o autor parte de uma constatação: a *estratificação social* de um grupo apresentava correlação com sua *confissão* religiosa. Assim, afirma o autor:

Basta uma vista de olhos pelas estatísticas ocupacionais de um país pluriconfessional para constatar a notável frequência de um fenômeno por diversas vezes vivamente discutido na imprensa e na literatura católica bem como nos congressos católicos da Alemanha: o caráter predominantemente *protestante* dos proprietários do capital e dos empresários, assim como das camadas superiores da mão de obra qualificada, notadamente do pessoal de

¹⁸ Cf. PIERUCCI, Antônio Flávio. Apresentação. In: WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 11. Ver também: KALBERG, Stephen. *Max Weber: uma introdução*. Tradução: Vera Pereira. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. p. 44.

¹⁹ Esta introdução não consta na tradução realizada por José Marcos Mariani de Macedo e revisada por Antônio Pierucci (2004).

²⁰ Em outras palavras, trata-se de explicar o *processo de secularização* o qual, para Weber (2001), caracteriza a formação da modernidade.

²¹ Cf. DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989. p. 304. Ver também: BIÉLER, André. *O pensamento econômico e social de Calvino*. Tradução: Valdyr Carvalho Luz. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

mais alta qualificação técnica ou comercial das empresas modernas. (WEBER, 2004, p. 29, grifo do autor).

Baseando-se nos trabalhos de um de seus alunos (Martin Offenbacher) a respeito das estatísticas confessionais da região de *Baden*, Weber (2004, p. 32) verifica uma tendência mais acentuada entre os católicos em permanecerem no artesanato, tornando-se mestres artesãos, enquanto os protestantes afluíam mais para as fábricas para ocuparem escalões superiores do operariado qualificado e postos administrativos. Dessa forma, para Weber (2004, p. 34), seja como camada dominante, seja dominada, os protestantes demonstraram maior inclinação para o racionalismo econômico, a qual não poderia ser igualmente observada entre os católicos. A explicação para isso, portanto, estaria nas crenças religiosas de cada grupo, e não somente em situações exteriores histórico-políticas. Nesse sentido, caberia investigar quais as peculiaridades de cada uma das confissões citadas que proporcionaram esse quadro. A princípio, tal explicação poderia relacionar-se ao ascetismo presente havia tempos no catolicismo, o qual promoveria uma “retirada” do mundo e, por conseguinte, um afastamento da vida comercial e capitalista, enquanto os protestantes teriam apreço pela vida material. No entanto, é precisamente o contrário que se afirma: é o entrelaçamento entre o estranhamento do mundo, ascese e devoção eclesial que se liga a vida de aquisição capitalista (WEBER, 2004, p. 36).

A fim de construir sua argumentação, Weber (2004) analisa um texto de Benjamin Franklin, em que esse constrói uma espécie de “manual” da “pessoa de negócios”, orientando como deve ser a relação com o dinheiro, o tempo, o crédito etc. Em um primeiro momento, poder-se-ia afirmar que se trata de uma ode ao utilitarismo em que toda e qualquer virtude só valeria a pena caso tenha uma intenção preestabelecida, cujo fim deve ser o lucro e o acúmulo de crédito. Contudo, para Weber, esse texto expressa algo além:

Ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, no mais rigoroso resguardo de todo gozo imediato do dinheiro ganho, algo tão completamente despido de todos os pontos de vistas eudemonistas ou mesmo hedonista e pensado tão exclusivamente como fim em si mesmo, que, em comparação com a ‘felicidade’ do indivíduo ou sua ‘utilidade’, aparece em todo caso como inteiramente transcendente e simplesmente irracional. O ser humano em função do ganho como finalidade de vida, não mais o ganho em função do ser humano como meio destinado a satisfazer suas necessidades materiais. (WEBER, 2004, p. 46).

Trata-se do “espírito” do capitalismo, isto é, o conjunto de valores, o *ethos*, o *leitmotiv* do capitalismo, a profissão e o acúmulo do capital transformado em *dever* (WEBER, 2004, p.

47). Este vai contra o *tradicionalismo*, ou seja, o adversário do espírito do capitalismo, pois conforma o ser humano às suas necessidades. Para Weber (2004, p. 53), “o ser humano não quer ‘por natureza’ ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, mas simplesmente viver, viver do modo como está habituado a viver e ganhar o necessário para tanto”. Assim, a fim de superar o tradicionalismo, o trabalho deve ser executado como um fim em si mesmo, uma *vocação*. Nesse sentido, a formação religiosa atua como agente pedagógico, possibilitando a superação desse *tradicionalismo*²² (WEBER, 2004, p. 58-60). Aqui, o que está em questão é um outro olhar que valorize a cultura, ou melhor, um conjunto de valores para pensar a formação desse capitalismo, que não a de um materialismo histórico cuja infraestrutura estaria determinando a superestrutura (WEBER, 2004, p. 66). Todavia, é fundamental ressaltar que, para o autor, essa não era *a causa*, porém uma *possibilidade*. Assim, ele afirma:

Porquanto, embora o homem moderno, mesmo com a melhor das boas vontades, geralmente não seja capaz de imaginar o *efetivo* alcance da significação que os conteúdos de consciência religiosos tiveram para a conduta da vida, a cultura e o caráter de um povo, não cabe contudo, evidentemente, a intenção de substituir uma interpretação causal unilateralmente ‘materialista’ da cultura e da história por uma outra espiritualista, também ela unilateral. *Ambas são igualmente possíveis*, mas uma e outra, se tiverem a pretensão de ser, não a *etapa preliminar*, mas a *conclusão* da pesquisa, igualmente pouco servem à verdade histórica. (WEBER, 2004, p. 167, grifos do autor).

Dessa maneira, a ideia de um “espírito” do capitalismo moderno como elemento fundamental para compreendê-lo não aparece em Weber como *único* ou *exclusivo*, antes, trata-se de uma *etapa*. Nesse sentido, compreender a origem da ideia de vocação e devoção para o trabalho passava a ser de relevo fulcral para o entendimento da origem desse espírito. Segundo o autor, a palavra *Beruf* que, em alemão significaria uma determinada posição na vida, uma *vocação*, foi amplamente ignorada pelos católicos, enquanto os protestantes a utilizaram massivamente. Tal utilização pelos protestantes é proveniente da tradução da Bíblia por Lutero e, segundo Weber, não tem relação com qualquer condicionante ético, mas sim com o *espírito* do tradutor. Tal sentido atribuído à palavra, seria, portanto, um produto da Reforma. Então, iniciava-se uma

²² Aqui é fundamental ressaltar que para Weber, o tradicionalismo não é um empecilho para o desenvolvimento do capitalismo. O autor chega mesmo a afirmar que diversas empresas como bancos, comércio varejista e casas de exportação eram animadas por este espírito tradicionalista. No entanto, para o autor, este “estilo de vida” repentinamente foi assolado pela fábrica fechada, pelo tear mecânico que os substituiu. Tal processo, para o autor, no entanto, não foi fruto do aumento do fluxo de dinheiro, mas sim da mudança do “espírito”, isto é, da cultura.

valorização do cumprimento do dever no seio das profissões mundanas como o mais excelso conteúdo que a autorrealização moral é capaz de assumir. Isso teve por consequência inevitável a representação de uma significação religiosa do trabalho mundano de todo dia e conferiu pela primeira vez ao conceito de *Beruf* esse sentido. No conceito de *Beruf*, portanto, ganha expressão aquele dogma central de todas as denominações protestantes que condena a distinção católica dos imperativos morais em '*praecepta*' e '*consilia*' e reconhece que o único meio de viver que agrada a Deus não está em suplantar a moralidade intramundana pela ascese monástica, mas sim, exclusivamente, em cumprir com os deveres intramundanos, tal como decorrem da posição do indivíduo na vida, a qual por isso mesmo se torna a sua 'vocação profissional'. (WEBER, 2004, p. 72, grifos do autor).

Para Weber, portanto, o sentido dado à palavra *Beruf* pelos protestantes reposicionava a antiga ideia de ascese como algo que deveria ocorrer dentro do mundo. O dever do fiel não estaria apartado das suas responsabilidades no mundo, mas sim diretamente relacionados a ele. Trata-se de seu conceito de *ascese intramundana*. Este, por sua vez, é resultado de outro processo denominado por Weber de *desencantamento do mundo*. Segundo Pierucci (2004), trata-se de um processo longo (iniciado já com o judaísmo), o qual constitui a substituição da magia nas religiões pela ética²³. Assim, o mundo deixa de ser concebido como algo manipulável por forças ocultas e passa a ser “dominado” por uma racionalização que impelia a ascese intramundana (WEBER, 2004, p. 135), cujo resultado, como vimos, é a formação da ideia do trabalho como dever e, por conseguinte, do *espírito do capitalismo*.

Uma ressalva, no entanto, deve ser feita. Embora introduza esse conceito de vocação, segundo Weber, em Lutero, ele ainda permanece com amarras tradicionalistas. Isso porque para Lutero e a ortodoxia luterana posterior, “a vocação é aquilo que o ser humano tem de *aceitar* como desígnio divino, ao qual tem de ‘se dobrar’ – essa nuance eclipsa a outra ideia também presente de que o trabalho profissional seria uma missão, ou melhor, *a missão* dada por Deus” (WEBER, 2004, p. 77, grifos do autor). Dessa maneira, o autor conduz sua investigação para outro “ramo” do protestantismo, a saber: Calvino, o calvinismo e demais seitas “puritanas”.

Observando, sobretudo, os sermões do puritano Richard Baxter (1615-1691) e a Confissão de Westminster (1647), Weber (2004) concluiu que a doutrina da predestinação de Calvino havia redundado historicamente em uma conclusão preocupante para os calvinistas acerca da sua salvação, isto é, se eles seriam ou não eleitos. Então, compreendendo o mundo como algo criado para a glória de Deus, Baxter afirmou que essa é a função última dos cristãos, os quais, por meio do trabalho regular e dedicado, cumpririam seu *dever* (a sua vocação). Como

²³ Cf. WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução: Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015. v. 1. cap. 5. p. 279-418.

salientou Kalberg (2010, p. 47), o trabalho adquiria uma significação religiosa entre os fiéis, e disso decorreria a fundação da *ética protestante*. Assim, essa intensa atividade no mundo, ao mesmo tempo que neutralizava os efeitos psicológicos da incerteza da eleição, provia um modo de vida eticamente ordenado capaz de erradicar a ética econômica tradicional (WEBER, 2004, p. 141-168).

Em nenhum momento, Weber colocou seu trabalho como a *única* forma de compreender o surgimento do capitalismo, mas sim como uma *etapa*. Além disso, ao contrário do que comumente costuma-se veicular, o autor também não atribuiu à Reforma o marco na formação do capitalismo. Como ele mesmo assegura:

Não se deve de forma alguma defender uma tese tão disparatadamente doutrinária que afirmasse por exemplo: que o ‘espírito capitalista’ [...] *pôde* surgir *somente* como resultado de determinados influxos da Reforma [ou até mesmo que o capitalismo enquanto *sistema econômico* é um produto da Reforma]. Só o fato de certas *formas* importantes de negócio capitalista serem notoriamente *mais antigas* que a Reforma impede definitivamente uma visão como essa. Trata-se apenas de averiguar se, e até que ponto, influxos religiosos *contribuíram* para a cunhagem qualitativa e a expansão quantitativa desse ‘espírito’ mundo afora, e quais são os *aspectos* concretos da *cultura* assentada em bases capitalistas que remontam àqueles influxos. (WEBER, 2004, p. 82-83, grifos do autor).

Por fim, é importante ressaltar que nem mesmo a doutrina da predestinação foi assumida por Weber como necessariamente a mais importante à época de Calvino. Sua avaliação em relação a tal doutrina não se refere exatamente ao reformador de Genebra, mas sim a um *juízo de imputação histórica*, uma análise posterior que procura de certa maneira observar os “impactos”, as repercussões e a significação causal de um determinado elemento sobre outros processos históricos (WEBER, 2004, p. 90). Nesse sentido, a avaliação feita por Weber não foi da doutrina à época de Calvino, mas sim seu impacto posterior e, a partir disso, sua conclusão a respeito dessa doutrina.

A acusação de tomar a teologia de Calvino no século XVI mediante o calvinismo posterior (notadamente o puritano do XVII) torna-se, portanto, imprecisa. De igual forma, também é imprecisa a afirmação de que, para Weber, a Reforma criou o capitalismo moderno enquanto sistema. Em oposição ao idealismo hegeliano ou ao materialismo “economicista” dos marxistas de sua época, o sociólogo alemão procurou perceber os impactos das ideias religiosas na formulação de uma ética que forja uma cultura (‘espírito’) que contribui enquanto *etapa* na formação do capitalismo e da sociedade moderna. Em outras palavras, tratava-se de

reposicionar a força das ideias (religiosas) no condicionamento do ambiente econômico, e isso não nos parece incorrer em equívoco.

O ponto central da crítica a Weber, portanto, não estaria exatamente nos itens anteriormente apresentados, visto que o percurso e a conclusão que o autor propôs para sua obra são coerentes. Sem dúvidas, há um problema de generalização; contudo, a crítica principal está no que se refere ao tema do *desencantamento do mundo* e da “desmagização” do mundo que imputava uma racionalidade alheia ao século XVI, e isso impacta sua formulação posterior sobre a *secularização*²⁴ ou até mesmo sua compreensão a respeito do capitalismo²⁵. Contudo, talvez o problema mais grave não esteja propriamente no trabalho específico de Weber, mas sim nos trabalhos posteriores que o tomaram como ponto de partida. Esse é o caso do trabalho de Richard Tawney em seu livro *Religion and the Rise of Capitalism* (2017). Nele, o autor ataca tanto o capitalismo, por não ter conseguido promover a justiça social, como também o protestantismo, por perverter a mensagem cristã de pobreza e caridade em um evangelho que santifica o trabalho e iguala o lucro à piedade.

Tanto o trabalho de Weber quanto o de Tawney, no entanto, olharam em retrospectiva e imputaram ao protestantismo compreensões que diziam mais respeito a suas próprias épocas do que ao fenômeno em sua historicidade. Semelhante situação pode ser notada em trabalhos importantes como os de Bernd Moeller (1966). Embora a atenção do autor não esteja na correlação estrita Reforma-modernidade, mas sim na análise do ambiente citadino alemão e sua correlação com a teologia produzida por Lutero e a Reforma, muitas de suas conclusões, como salientou Kaufmann (2015, p. 39), apresentavam como pano de fundo uma contribuição programática da teologia protestante aos ideais da República de Bonn.

Entre as décadas de 1970 e 1980, uma importante teoria explicativa envolvendo as reformas no século XVI surge entre os historiadores alemães Wolfgang Reinhard e Heinz Schilling. Insatisfeitos com explicações que negligenciavam o papel da religião na formação da modernidade (em especial o Estado Moderno), esses historiadores (o primeiro de orientação

²⁴ A respeito desse debate, utilizamos a proposição de Rodrigo Bentes Monteiro quando afirma que: “historicamente a secularização apenas significou a separação entre Igreja e Estado, religião e política. De um ponto de vista político, parece um retorno à máxima cristã ‘dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus’ e não o desaparecimento da fé na transcendência, ou interesse enfático pelas coisas do mundo. Portanto, a suposta perda de fé não pode ser relacionada às Reformas Religiosas. Lutero substituiu a religiosidade exterior pela religiosidade interior, a fé *na* autoridade pela fé *da* autoridade”. Cf. MONTEIRO, 2007, p. 142.

²⁵ Sobre isso, verificar as críticas apresentadas por: a) TREVOR-ROPER, Hugh. *Religião, Reforma e transformação social*. Lisboa: Presença, 1972. b) ELTON, Geoffrey R. *A Europa durante a Reforma 1517-1559*. Lisboa: Editorial Presença, 1982. p. 249-253. c) BIÉLER, André. *O pensamento econômico e social de Calvino*. Tradução: Valdyr Carvalho Luz. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. p. 579-605. d) GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. O pensamento de João Calvino e a ética protestante de Max Weber, aproximações e contrastes. *Fides Reformata*, v. 7, n. 2, p. 9-32, 2002.

protestante, e o segundo, católico) retornaram ao religioso, considerando sua centralidade nesse processo e, assim, propuseram a “teoria da confessionalização”²⁶. Em Reinhard, três princípios caracterizariam a construção da confessionalização: a) tanto a reforma protestante quanto a católica tiveram estruturas paralelas; b) a confessionalização criou uma variedade de grupos sociais de acordo com variedades de pensamentos, dogmas, ritos e linguagens; c) a confessionalização reforçou a centralização política quando as monarquias da Idade Moderna utilizaram a religião para consolidar seus limites territoriais e incorporar as igrejas dentro da burocracia, promovendo, dessa maneira, controle dos súditos (MILLÁN; MORALES, 2011, p. 40). Como bem resumiu Paolo Prodi, tal fenômeno expressa:

o surgimento do ‘fiel’ moderno a partir do homem cristão medieval. Em outras palavras, de uma pessoa que é ligada à própria Igreja não apenas pelo batismo e por participar do culto e dos sacramentos, mas também por uma *professio fidei*, por uma profissão de fé que deixa de ser uma simples participação do credo da tradição cristã para ser também adesão e fidelidade juradas à instituição eclesiástica a que o indivíduo pertence. (PRODI, 2005, p. 237, grifo do autor).

Nesse sentido, as reformas no século XVI encetaram a formação de novas identidades e, por conseguinte, o estabelecimento de novas fronteiras. Como destacou Rui Rodrigues, a confessionalização

teria se caracterizado pela identificação dos grupos sociais a partir de elementos religiosos e confessionais: o alemão da Saxônia era luterano e o que o diferenciava era a comunhão sob duas espécies; o alemão da Baviera era católico e o que o assinalava era a devoção à Virgem e a comunhão sob uma só espécie. Nesse processo, a própria razão de ser das confissões de fé — a especificação doutrinária capaz de dar consciência da fé ao fiel — tornou-se secundária em face do estabelecimento e da disseminação de novas normas de controle institucional. Daí o cuidado com que pessoas em funções tidas como estratégicas (teólogos, pastores, preceptores, professores universitários,

²⁶ Em razão dos inúmeros trabalhos de síntese que expuseram mais detalhadamente essa teoria, optamos por apresentá-la de modo mais sucinto e direto, tendo em vista seus usos e objetivos com a tese. Estes trabalhos serviram de base para construção deste capítulo: Cf. a) ARCURI, Andrea. Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la historia moderna. *Hispania Sacra*, v. 71, n. 143, p. 113-129, jan./jun. 2019. b) MILLÁN, José Martínez. MORALES, Carlos Javier de Carlos. *Religión, política y tolerancia en la Europa Moderna*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2011. c) PALOMO, Frederico. Confesionalización. In: BETRÁN, José Luis; HERNÁNDEZ, Bernat; MORENO, Doris (orgs.). *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2016. p. 69-89. d) RODRIGUES, Rui Luis. *Entre o dito e o maldito: humanismo erasmiano, ortodoxia e heresia nos processos de confessionalização do Ocidente, 1530-1685*. Tese (Doutorado em História Social) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. cap. 5. p. 370-453. e) RODRIGUES, Rui Luis. O processo de confessionalização e sua importância para compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). *Revista Tempo*, v. 23, n. 1, p. 1-21, jan./abr. 2017.

autoridades seculares, parteiras) eram submetidas a exame severo, que visava a comprovar a fidelidade confessional de cada uma.

O processo confessional, pelo qual surgiram as diferentes confissões de fé e, ao redor delas, comunidades específicas, tornou-se, assim, o processo de confessionalização, no qual se criavam estruturas que diferenciavam cada grupo, com base na confissão, e mecanismos de controle que garantiam a adesão a essas estruturas [...]. Os grupos confessionais rivais, por sua vez, aprendiam a reconhecer e a recusar essas estruturas, identificadas com o “inimigo”; mas, no limite, reproduziam processo idêntico, apenas revestido de seu próprio conteúdo confessional. Dessa forma, em territórios calvinistas não se dava nome de santo aos filhos (exceto se o nome fosse de origem bíblica); preferencialmente, davam-se às crianças nomes de figuras do Antigo Testamento. Já em territórios católicos, em fins do século XVI, atribuir o nome do santo do dia aos filhos tornara-se praticamente normativo. Assim, práticas sociais as mais diversas acabavam caindo sob a esfera de influência de pressupostos confessionais, mesmo em tópicos não diretamente ligados à doutrina. Na mecânica da recusa mútua, até mesmo o que não era de natureza religiosa era alvo de suspeitas quando vindo do outro campo confessional: Reinhard nos mostra que a reforma papal do calendário, levada a efeito em 1582, não foi aceita pelos evangélicos nos limites do Império até 1699 [...]. No processo de estabelecimento e de difusão dessas normas de grande impacto sobre a vivência social, podemos notar, segundo esses autores, uma profunda imbricação entre o controle secular e o religioso, de modo que estruturas religiosas acabaram servindo para o controle do poder secular sobre os súditos, enquanto, em outros contextos, estruturas administrativas e burocráticas em surgimento se prestaram também a canalizar o controle religioso. (RODRIGUES, 2017, p. 9-10).

Tudo isso mobilizou intensamente estratégias de educação e catequese (catecismos, sermões, música sacra, práticas de culto etc.), bem como estratégias contrárias como censura, produção de material polêmico, entre outros. Além disso, como aponta a citação anterior, a confessionalização mediante o disciplinamento social demarcava a autoridade secular, bem como a mobilidade dos súditos. Assim, o Estado impunha sua autoridade mesmo sem estrutura adequada, por causa da religião que se prestava a capitalizar a submissão ao poder central (RODRIGUES, 2017, p. 11). Segundo Arcuri (2019, p. 123), Schilling e Reinhard compreenderam que o papel das igrejas foi o de levar o disciplinamento para locais em que o Estado não conseguia chegar. Desse modo, o processo confessional aparece como a primeira fase do disciplinamento social. A fim de disciplinar os comportamentos, ambos os poderes, político/civil e eclesiástico, cooperaram entre si impulsionando a confessionalização.

El disciplinamiento, por lo tanto, no fue una prerrogativa exclusiva del Estado, sino más bien un proceso dentro del cual actuaron distintos agentes, en particular aquellos con funciones concretamente educadoras: desde el clero hasta el *pater familias*. La interiorización de las normas, aspecto trascendental de la confesionalización, favoreció la homogenización social, propia del disciplinamiento, en cuanto impulsó un proceso de auto-disciplinamiento, en

principio entre las elites y luego también dentro de las clases populares. (ARCURI, 2019, p. 123, grifo do autor).

Uma ressalva, no entanto, deve ser feita. O disciplinamento religioso não coincidiu totalmente com o social, muito embora o tenha sustentado e o acompanhado. “A través de las visitas pastorales, de las ordenanzas eclesiásticas, de la actividad misionera, de las predicaciones, de la confesión etc., se impuso un control eficaz y contundente sobre la vida cotidiana” (ARCURI, 2019, p 123). Em síntese, ao lado do poder temporal, as igrejas foram as instâncias disciplinadoras mais importantes da primeira modernidade.

De acordo com Frederico Palomo (2016, p. 71), o mérito da “teoria da confessionalização”, portanto, estaria em situar os fenômenos de natureza religiosa para além de sua lógica eclesiástica, teológica e/ou espiritual, mas interpelando-os em função dos contextos políticos, sociais e culturais, mesmo porque, na primeira modernidade, o religioso impregna quase todos os aspectos da vida. Para além de lançar luz nesse aspecto da religião, o paradigma confessional, como fora mencionado anteriormente, também procurou situar à confissão católica em igualdade com as confissões protestantes, ou seja, ambas como produtoras da modernidade. Essa argumentação contraria a perspectiva que aponta a confissão protestante como moderna e a católica como presa ao “obscurantismo” medieval.

A despeito disso, essa teoria, tal como formulada pelos historiadores alemães, recebeu críticas importantes desde sua proposição. Uma delas, talvez a principal, refere-se às abordagens macro-históricas influenciadas pela sociologia que negligencia o específico e o particular. Segundo Rodrigues (2017, p. 14), ainda que o historiador, eventualmente, precise lidar com conceitos mais amplos, é fundamental que este o faça mediante rigoroso critério preferindo, sempre que possível, trabalhar com elementos empíricos oferecidos pela época estudada a fim de não incorrer em demasiada teorização e seduções da macro-história. Desse modo, o autor critica contundentemente a perspectiva globalizante de que tais confissões impuseram uma “homogeneização confessional”, visto que tais sociedades eram muito mais múltiplas e matizadas do que o modelo explicativo permite apreender²⁷.

²⁷ Na contramão do que afirma o Rodrigues (2017), Silvia Liebel defende que a teorização deve ser sempre o alicerce da prática historiográfica. Embora críticas à teoria da confessionalização possam ser realizadas, Liebel considera que esta permanece rica em debates se estendendo para além da academia alemã em um esforço de conjugar análises particulares com um escopo maior. Assim, para a autora, é justamente nesse esforço em busca do macro que a tese transcende o caráter pontual dos estudos regionais e paroquial, conservando seu mérito. Cf. LIEBEL, Silvia. Abrir janelas nas almas dos homens: notas historiográficas nos 500 anos da Reforma Protestante. *Revista História Unisinos*, v. 24, n. 3, p. 418-431, set./dez. 2020. p. 425.

Como Palomo (2016, p. 72) demonstrou, Reinhard e Schilling atribuíram demasiada importância ao papel exercido pela autoridade do príncipe em implantar políticas confessionais. Embora os príncipes tivessem papel fundamental na formação do processo de confessionalização, a aplicação das confissões nem sempre ocorria em consenso com as comunidades locais. Casos como da Irlanda, por exemplo, onde se desenvolveu uma “dupla confessionalização” em que sua expressão anglicana obedeceu à decisão da Coroa inglesa, e sua expressão católica obedeceu às comunidades fiéis ao credo de Roma. Tal exemplo pretende chamar atenção para o protagonismo que as comunidades e os indivíduos exerceram adiante das decisões dos soberanos e seus agentes. Nesse sentido, essa perspectiva procura atentar para os aspectos locais e particulares, questionando, portanto, o aspecto “macro-histórico” da confessionalização. Muitos foram os sujeitos que exerceram papel decisivo nesse processo de formação de condutas e modos religiosos.

Semelhante crítica pode ser encontrada nas proposições de Thomas Kaufmann (2002, p. 437-438 apud BÜTTGEN, 2010), o qual prefere pensar em uma “cultura confessional” a partir de uma “perspectiva interna”, isto é, como essas confissões se autointerpretavam impactando a vida cultural e social da época. Em linhas gerais, a proposta de Kaufmann parte do próprio entendimento que um período histórico tem de si próprio. Como destaca Büttgen (2010), “En d’autres termes, la dynamique de compréhension d’un objet historique ne s’enclenche que si l’on dispose de l’image que cet objet, dans son propre contexte, a su produire de lui-même, par réflexion sur lui-même”²⁸. Nesse sentido, os estudos de Kaufmann, a partir desta “perspectiva interna”, reposicionam os marcadores confessionais e a relação “política-religião”. Tal abordagem contesta a imagem das confissões como blocos concorrentes e igualmente homogêneos, caracterizados pela exacerbação da conformidade doutrinal.

Indo além do problema de abordagem “macro-histórica”, outra crítica relevante à teoria da confessionalização diz respeito ao seu aspecto eurocêntrico. Segundo Rodrigues:

Ao entender o fenômeno confessional como encaminhador na direção da modernidade, perde-se sua especificidade, aquilo que ele representou em seu próprio momento. A teoria é também eurocêntrica, visto pressupor o caminho das nações europeias na direção da modernidade como paradigmático e atribuir à sociedade alemã, não obstante sua aparentemente tardia modernização, um papel de verdadeiro corifeu da modernidade, ao colocar as bases a partir das quais teriam sido forjados diversos aspectos da sensibilidade e da experiência modernas.

²⁸ “Em outras palavras, a dinâmica de compreensão de um objeto histórico só pode ser colocada em movimento se tivermos a imagem que este objeto, em seu próprio contexto, foi capaz de produzir de si mesmo, por meio da reflexão sobre si mesmo.” (tradução nossa).

[...] O paradigma torna-se, assim, instrumento confortável para explicar a periferização de partes significativas da Europa, e faz isso em uma chave francamente conservadora e ideológica, que ignora as situações concretas e os efetivos interesses que provocaram o alijamento desses territórios. (RODRIGUES, 2017, p. 13).

Embora o objeto da “teoria da confessionalização” não seja exatamente as reformas do século XVI, mas sim o Estado Moderno, foi em tais reformas que essa teoria encontrou sua elaboração. Nesse sentido, a correlação Reforma-modernidade, não raro, negligenciou a especificidade, bem como a historicidade dos acontecimentos multifacetados do século XVI. De igual modo, a tese de Weber (2004) – no que pese toda sua contribuição já mencionada – também considerou a Reforma como momento fundador de um processo que não necessariamente correspondeu à construção dos valores tomados como típicos da modernidade, isto é, o individualismo, a racionalização criadora de um Estado moderno centralizado e disciplinado ou até mesmo da *secularização* entendida como abandono da transcendência de Deus como criadora das leis da natureza e da razão (MILLÁN; MORALES, 2011, p. 149) – ou mesmo a separação do ser humano da religião.

A crítica que se faz, no entanto, não deve ser compreendida como um abandono ou até mesmo ruptura em relação à produção que nos precede. Trata-se, antes disso, de reposicionar os argumentos e as análises. Nesse sentido, incorporamos as contribuições de Adone Agnolin (2017), ao compreender a modernidade pela centralidade da religião enquanto “força operativa”. As reformas religiosas do século XVI (protestantes e católicas) são marco na modernidade não por almejarem fundá-la, porém, precisamente por tentarem restaurar uma ordem que lhes parecia perdida. As confissões religiosas, dessa maneira, aparecem como elemento de identidade e disciplina da sociedade não por serem modernizadoras, mas sim por ingressar, de forma paradoxal, na política fornecendo bases para sua transformação (AGNOLIN, 2017, p. 18). Como aponta Rodrigues:

O conceito de “processos de confessionalização”, utilizado no *plural*, me parece útil se, liberto dos excessos de teorização e das seduções da macro-história, prestar maior atenção aos fenômenos específicos. Tais “processos de confessionalização” teriam a ver com os contextos, mecanismos e dinâmicas nos quais e pelos quais os grupos religiosos oriundos da cristandade dividida se estruturaram, dando expressão específica às suas identidades religiosas e ensejando mudanças significativas nas estruturas e nas práticas sociais. Foram processos plurais, de ênfases e alcances variados, mas que tiveram em comum a tentativa de recriar, no nível “micro” dos reinos e territórios, a mesma estrutura sociorreligiosa unitária, a estrutura da *respublica christiana*, essa milenar autocompreensão da sociedade europeia que se viu cindida, subitamente, pela crise religiosa. As dinâmicas confessionais eram entendidas

como relevantes não apenas por causa dos resultados que podiam ofertar para o poder, mas pelo fato de que reeditavam a antiga maneira de ser e de pensar da *respublica christiana*. Isso nos sugere que tais dinâmicas, longe de se proporem à edificação de algo novo e “moderno”, encontravam-se comprometidas com a sobrevivência de estruturas bastante antigas. A disposição confessional não apontava na direção do “novo”, mas na direção da antiga realidade que desaparecia. A confessionalização foi, assim, a resposta defensiva de uma sociedade que se viu dividida no âmbito mais central de sua autocompreensão: a religiosidade. Que essa sociedade, nesse movimento defensivo, tenha se valido de recursos novos e ensejado novas formas de vivência social é algo que pertence à natureza mesma dos processos históricos, sempre abertos à imponderabilidade.

O aspecto distintivamente novo, presente nos processos de confessionalização, não reside em seus resultados pretensamente “modernizadores”, mas nas características intrínsecas a esses processos: sua abrangência, a meticulosidade do escrutínio a que submetiam as consciências, o uso de uma abordagem filológica no tratamento dos tópicos religiosos, a viabilização de uma atmosfera bastante favorável ao controle social estrito. (RODRIGUES, 2017, p. 14, grifos do autor em itálico, grifo nosso em negrito).

O uso do conceito de “processos de confessionalização” apresentado por Rodrigues, portanto, mantém sua pertinência para esta pesquisa. Como fora dito, não se trata de romper com a teoria proposta desde a década de 1970 pela historiografia alemã, mas sim de repensá-la e reposicioná-la a partir das críticas elaboradas até o presente. Se, por um lado, pensar as reformas religiosas do século XVI, em especial a Reforma Protestante, vinculando a modernidade, incorreu em generalizações e homogeneizações de processos diversificados, é um fato que tais processos ocorreram alçando as doutrinas e confissões a um outro patamar, qual seja: a de definição de identidades, submissão de consciências, disciplinamento social e religioso, bem como uma revisão meticulosa de diversos temas religiosos. Tanto os santos quanto o próprio tema da santidade estavam inseridos nesses processos.

Assim, se o culto aos santos ou, então, os milagres presentes nas hagiografias medievais e católicas eram rechaçados pelos reformadores, a certeza da atuação da providência não se fazia ausente e, na prática, não aparecia de maneira muito diferente do milagre tradicional. E aqui, retornamos à pergunta inicial do capítulo: “Como falar em santo protestante?”. Ora, se a Reforma foi um momento de ruptura, esta certamente não ocorreu em razão de “impulso modernizador”. Ao mesmo tempo, se há uma continuidade, esta não é a do Novo Testamento ou do cristianismo primitivo. Em vez disso, foi dentro da formação desses processos confessionais que se forjaram a crítica e, ao mesmo tempo, a incorporação dos santos e da santidade por parte dos reformadores. Em nossa pesquisa, avaliamos a presença dessa temática na Genebra do século XVI, época em que João Calvino elaborava sua teologia e textos normativos. Nesse

sentido, retornaremos à produção desse reformador a fim de melhor compreendermos o tema da santidade nesse ambiente “disciplinar-confessional” instaurado a partir de sua reforma na cidade de Genebra.

CAPÍTULO II – CALVINO E A REFORMA GENEBRINA: SANTIDADE E DISCIPLINA NO PROCESSO CONFSSIONAL

Em 2012, foi publicada uma coletânea de textos em livro intitulado *Calvin: naissance d'une pensée*, organizada por Jacques Varet (2012). Tal obra foi resultado de uma série de conferências realizadas nas cidades de Orleans e Bourges três anos antes em razão da comemoração dos 500 anos do nascimento de João Calvino. Embora ocupe um cargo de pesquisador na área de Geologia da *Bureau de Recherches Géologiques et Minières* de Orleans, o fato de presidir o Conselho Presbiteral da Igreja Reformada da cidade, bem como o comitê “Calvin 2009”, assegurou a participação do autor na organização do livro o qual, a despeito desse fato, conta com capítulos de renomados estudiosos de Calvino, entre eles, o importante pesquisador Francis Higman e o historiador Yves Krumenacker.

Entre as quatro partes que o livro se divide, apenas a primeira se concentrou em pensar a passagem de Calvino pelas cidades que promoveram o evento; de resto, todas as outras abordaram questões antigas, mas que sempre retornam quando o assunto é o reformador de Genebra, a saber: a relação entre Calvino e o capitalismo; a democracia; a liberdade individual; a predestinação e seu legado para o mundo moderno²⁹ (VARET, 2012). Temas como esses são recorrentes nas mais diferentes produções relativas ao reformador, inclusive em muitas que foram citadas no capítulo anterior³⁰. Nesse sentido, a fim de introduzirmos a reforma realizada por Calvino em Genebra, pensamos ser importante apresentar alguns esclarecimentos acerca das questões acima mencionadas.

No que se refere ao surgimento do capitalismo, no capítulo anterior, já abordamos essa questão apontando como sua relação com o tema da predestinação elaborado por Calvino. Como se sabe, em sua principal obra, as *Institutas da Religião Cristã*, no livro III, capítulo XXI, Calvino (2008, p. 375-440) vai expor a “*eleição eterna, com a qual Deus predestinou a uns*

²⁹ O capítulo final de Francis Higman é significativo a este respeito, pois nele o autor chega mesmo a afirmar que a grande contribuição de Calvino foi a de um “novo indivíduo”, independente e responsável por suas ações. Cf. HIGMAN, Francis. L'influence de Calvin et du calvinisme en Europe et dans le Monde. In: VARET, Jacques (dir.). *Calvin: naissance d'une pensée*. Tours: Presses universitaires François-Rabelais, 2012. p. 227-235.

³⁰ À guisa de exemplo, ver: a) WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução: Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001. b) DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989. p. 304. c) BIÉLER, André. *O pensamento econômico e social de Calvino*. Tradução: Valdyr Carvalho Luz. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. d) ELTON, Geoffrey R. *A Europa durante a Reforma 1517-1559*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

para a salvação e a outros para a perdição”. Esse tema se prolonga pelos próximos três capítulos e se encerra. Contudo, tão logo Calvino morra, em 1564, sua teologia passa a ser adaptada a outros contextos e demandas próprias do tempo e dos acontecimentos que seguiam, por exemplo, as Guerras de Religião que eclodem na Europa do final do século XVI e primeira metade do XVII³¹.

Dessa maneira, enquanto o pensamento e a prática de Calvino no século XVI apresentavam-se ancorados no neoplatonismo agostiniano, valorizando aspectos metafísicos e epistemológicos, como o duplo conhecimento de Deus (o reconhecimento de Deus como criador e redentor) do que resulta outro aspecto fundamental de sua teologia, a saber, a União Mística com Cristo, além de sua recusa ao ascetismo, o calvinismo do século XVII desenvolveu-se a partir de pressupostos neoescolásticos, ou seja, a ênfase em um pensamento exegético dedutivo, determinista e causal (MCGRATH, 2014). Como destacou Zwinglio Dias (2018, p. 78-93), Deus foi colocado por Calvino como o centro da vida dos seres humanos, de maneira que estes se percebessem frágeis e dependentes do criador. Disso resultou a compreensão de que a igreja é a reunião dessas criaturas, que, percebendo-se frágeis, reúnem-se a fim de prestar culto a Deus. A preocupação de Calvino estava em desenvolver uma *vita christiana* e (re)construir a igreja segundo sua interpretação das Escrituras. Como afirma Dias (2018, p. 83), a teologia para Calvino nunca foi *scientia*, mas *sapientia*, isto é, acúmulo de sabedoria tal como considerava Agostinho, a saber: razão superior que alimenta a alma em direção a Deus. Nesse sentido, o cerne da teologia de Calvino não está na predestinação, tal como o calvinismo do século XVII vai apresentar, mas sim na soberania de Deus.

Segundo Elton (1982. p. 171), ao contrário de reformadores como Martinho Lutero e Ulrich Zwínglio, o reformador de Genebra estava mais preocupado com questões referentes à criação do que com a redenção. A concentração de Calvino se dá mais em Deus do que no homem. Assim:

O seu ponto de partida é o começo do seu próprio catecismo: ‘Qual é o principal fim da vida humana? Conhecer Deus por quem os homens foram criados’. Conhecer não como o catecismo calvinista da Assembleia de Westminster (em 1646) viria a propor, ‘para glorificar a Deus e possuí-lo para sempre’. A ênfase está, desde o princípio e sempre, na esmagadora onipotência e onipresença de Deus que criou o mundo para que o homem tivesse conhecimento do Ser Supremo. Que o homem possa por esse meio atingir a salvação e a vida eterna é um ponto secundário. O primeiro objetivo da criação é encarnar o facto de Deus. O Deus de Calvino é um Deus que se

³¹ Cf. DAVIS, Natalie Zemon. Ritos de violência. In: DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 129-156.

auto-anuncia; no pensamento ulterior torna-se um Deus que usa o homem para o fim exclusivo de mostrar a Sua justiça e a Sua misericórdia. (ELTON, 1982. p. 171).

A fé, para Calvino, era o princípio ativo dirigido ao Filho como única maneira de se conhecer o Pai. Sendo assim, Cristo não era primariamente salvador, mas sim o fato *cognoscível*, ou seja, *evidência* de Deus. O contexto das Guerras de Religião, acrescido da investida Católica Romana, principalmente após o Concílio de Trento, mediante o reforço da Inquisição, mas também da evangelização e missionação da Companhia de Jesus, faz o calvinismo se sistematizar cada vez mais nos moldes neoescolásticos.

Em 1619, tem-se a conclusão do Sínodo de Dort, cujo objetivo foi se opor e condenar a doutrina dos Remonstrantes, isto é, seguidores das ideias teológicas de Jacobus Arminios e que, posteriormente, ficaram conhecidos pela alcunha de Arminianos. A síntese deste Sínodo foi a elaboração de cinco pontos que, supostamente, sistematizam o pensamento e a teologia de Calvino, foram eles: depravação total, eleição incondicional, expiação limitada, graça irresistível e perseverança dos santos. Contudo, é importante destacar que Calvino, em si, nunca elaborou um trabalho de teologia sistemática.

Herdeiro de um pensamento humanista centrado na crítica textual³², do “retorno ao texto”, também chamado *ad fontes*, a preocupação de Calvino nas *Institutas* não era metodológica, mas sim pedagógica. Nas palavras de Moraes:

Ao contrário do que é propagado pela concepção popular, que descreve o pensamento religioso de Calvino baseado num sistema rigorosamente lógico, centrado na doutrina da predestinação, o que se percebe lendo as *Institutas* é que não há nelas um cerne, um princípio básico, uma premissa central, ou mesmo uma essência do pensamento do reformador francês. É perceptível na sua leitura uma preocupação pedagógica, e não metodológica [...]. Isso implica afirmar que não há em Calvino um ‘sistema’ doutrinário ordenado, mesmo porque isso lembra mais o escolasticismo medieval do que o humanismo renascentista do qual Calvino é herdeiro. (MORAES, 2014. p. 116).

No que se refere à relação de Calvino com a democracia e a liberdade individual, pensamos que tais questões não são profícuas na medida em que não há apenas riscos de anacronismos, mas também da antiga disputa pelo “mito de origem”. A clássica obra de 1936,

³² Cf. capítulo 1, item 1 desta tese.

de Stefan Zweig, *Castellion contre Calvin, ou Conscience contre violence*³³ exemplifica bem nosso argumento. Tratando Calvino (e também Farel) como fanático, radical que põe em prática suas pretensões totalitárias transformando a democrática Genebra em uma ditadura teocrática, Zweig incorre em grave anacronismo. Como destacou Lestringant (2006), Zweig não estava investigando e escrevendo sobre Calvino, mas sim sobre Hitler. Numa época em que o nazismo e o fascismo ascendiam de forma avassaladora por toda Europa, o autor austríaco de origem judaica imputou a Calvino a prefiguração de Hitler e sua ditadura em um debate cujo tema não era a reforma de Genebra no século XVI, mas sim a luta da liberdade contra a ditadura hitlerista.

Como temos defendido até aqui, consideramos importante abordar os acontecimentos e os personagens constitutivos da Reforma no século XVI, nesse caso, João Calvino e a reforma genebrina, em sua própria especificidade e contingência histórica. Desse modo, para as páginas a seguir, retomaremos a trajetória do reformador desde sua formação em espaço eclesiástico romano até sua adesão à Reforma e instauração das transformações disciplinares-confessionais em Genebra, bem como a correlação disso com o tema da santidade e do martírio para o reformador.

2.1 João Calvino e a Reforma Genebrina

João Calvino nasceu em 10 de julho de 1509, na cidade de Noyon, cerca de 100 quilômetros a noroeste de Paris. Ainda em sua cidade natal, estudou no Collège des Capettes, porém já na década de 1520, foi enviado para estudar em Paris no Collège de Montaigu. Tradicionalmente, o ano de 1528 é apontado como o momento em que Calvino, após receber o grau de mestre, se muda de Paris para Orleans e, posteriormente, Bourges³⁴. Contudo, autores como Bernard Cottret (2010, p. 163) indicam que essa ida teria acontecido entre 1525 e 1528. Já Yves Krumenacker (2012b) afirma que a chegada ocorreu, de fato, em 1526. De toda maneira, em 1532, Calvino concluiu seu bacharelado em Direito em Bourges.

De acordo com Krumenacker (2012b), a passagem de Calvino por Orleans, ainda que pudesse ter tido algum contato com escritos de Lutero, não encontrava qualquer tipo de movimento organizado em prol da Reforma. O máximo que havia era a circulação de ideias humanistas e desejos de mudança na Igreja Romana. Em Bourges, a situação seria diferente,

³³ Para esta tese, consultamos a versão espanhola *on-line*. Cf. ZWEIG, Stefan. *Castellio contra Calvino: consciencia contra violencia*. Traducción: Berta Vias Mahou. 1936. Disponível em: <http://www.librosmaravillosos.com/castalioncontracalvino/index.html>. Acesso em: 6 ago. 2022.

³⁴ Cf. LINDBERG, Carter. *História da Reforma*. 1 ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

pois ali Calvino já teria se emancipado de um catolicismo mais rigoroso e contava com maior quantidade de centros reformistas e humanistas. A publicação do seu primeiro trabalho, um comentário do texto *De clementia*, de Sêneca, expressa bem essa relação de Calvino com o humanismo (MCGRATH, 2007, p. 62), o qual se fará presente na habilidade linguística amplamente utilizada posteriormente pelo reformador em seus comentários bíblicos, críticas textuais etc. Contudo, mesmo nessa cidade, ainda seria prematuro falar em uma “adesão à Reforma”, no máximo, em razão da circulação das ideias e dos textos de Lutero, associados a intensos clamores reformistas, o tempo em Bourges pode ter preparado a adesão de Calvino às novas ideias mediante críticas ao Papado e a determinados círculos da hierarquia romana. De toda maneira, para Krumenacker, o mais certo a se destacar é que até aquele momento, toda a socialização de Calvino havia sido inserida no espaço, no rito e nos valores da Igreja Romana. Assim,

Ses apprentissages primaires, les pratiques de son enfance, son éducation, ses études, sa socialisation, tout semble concourir à créer chez lui un *habitus*, au sens bourdieusien, qu'on pourrait qualifier, avec quelque anachronisme, de 'catholique'.³⁵ (KRUMENACKER, 2012a).

Essa “identidade romana” de Calvino é importante de ser ressaltada, pois indica bem o quanto eram “frágeis” as identidades confessionais nas primeiras décadas do século XVI. Dessa forma, a própria ideia de uma “conversão” de João Calvino deve ser repensada. Ainda de acordo com Krumenacker (2012a), é por volta de 1533 que os biógrafos de Calvino costumam atribuir sua “conversão”. Para isso, utilizam o prefácio aos *Comentários dos Salmos* de 1557 em que o reformador se compara com Davi e afirma ter sido por volta dessa época (1533) que Deus o “retirou das superstições papistas”, por meio de uma “conversão súbita”. No entanto, para o autor, a “conversão” a qual se refere Calvino, não é a de outra religião, ou a outra confissão, isso porque:

Il n'y a en a alors pas en France, tout au plus des foyers luthériens et des personnes ou des groupes plus ou moins critiques envers la papauté. La conversion, pour Calvin, est d'ailleurs plutôt une pénitence et un changement intérieur, un renouvellement de l'homme qui, sous l'action de l'Esprit, a pris conscience du péché, une transformation de l'âme qui est désormais entièrement à Dieu. C'est d'ailleurs de cela qu'il est question dans ce récit, et plus encore, avec l'image de David, d'une election: Calvin a été choisi par

³⁵ “Seu aprendizado primário, suas práticas de infância, sua educação, seus estudos, sua socialização, tudo parece contribuir para a criação de um hábito, no sentido bourdieusiano, que poderia ser descrito, com algum anacronismo, como ‘católico’.” (tradução nossa).

Dieu pour accomplir son oeuvre, malgré son goût des études et de la retraite studieuse.³⁶ (KRUMENACKER, 2012a).

A atuação de Calvino tanto em seus textos quanto em sermões é a de “anunciar a Palavra de Deus” e se colocar como profeta, um reformador. Assim, “Il faudrait donc prendre au sérieux la volonté réformatrice de Calvin, en la situant à l’intérieur de la religion établie, mais avec l’ambition de revenir à l’Alliance avec Dieu.”³⁷ (KRUMENACKER, 2012a). Dessa maneira, até 1533, Calvino teria se mantido fiel às práticas tradicionais, participando da missa e dos ofícios. No entanto, neste mesmo ano, o reformador de Genebra se vê obrigado a fugir de Paris acusado de colaborar no discurso inaugural de Nicolas Cop, seu amigo desde Montaigu e naquela ocasião, reitor da Universidade de Sorbonne. Este, em sua primeira palestra no dia de Todos os Santos (1º de novembro), ao falar do sermão do Monte, defendeu abertamente ideias de Lutero e Erasmo, sendo, por isso, acusado de “propagandista luterano” pelo parlamento de Paris. Tal episódio, para Krumenacker (2012a), teria feito Calvino constatar a impossibilidade de reformar a igreja de Roma inserido em seu próprio meio. Ainda assim, o objetivo de Calvino não era o de fundar uma nova religião, mas de reformar o cristianismo.

Autrement dit, il y a eu une réforme de l’Église existante et une séparation d’une forme particulière, caractérisée par la ‘tyrannie papale’. C’est de la papauté que Calvin se sépare, non de l’Église; la papauté est vue comme une Église particulière, entachée de superstitions, voulant à tort dominer les autres. Un rapide regard sur les oeuvres de Calvin montre qu’il se veut toujours ‘catholique’, au sens d’universel, par opposition à l’Église Romaine, Église particulière aux mains du pape. [...]

Ce que Calvin rejette, ce n’est donc pas l’Église catholique, mais un membre particulier de cette Église, jugé infidèle. Il est bien réformateur et non créateur d’une nouvelle religion.³⁸ (KRUMENACKER, 2012a).

No ano seguinte, 1534, a defesa de Calvino acerca dos princípios da Reforma já estava mais consolidada na vida do reformador (MCGRATH, 2014), e, em 1536, na Basileia, ele

³⁶ “Não havia nenhum na França na época, na maioria das famílias e indivíduos ou grupos luteranos mais ou menos críticos em relação ao papado. Para Calvino, a conversão é antes uma penitência e uma mudança interior, uma renovação do homem que, sob a ação do Espírito, tornou-se consciente do pecado, uma transformação da alma que agora é inteiramente de Deus. É disto que trata a história, e mais ainda, com a imagem de David, uma eleição: Calvino foi escolhido por Deus para fazer seu trabalho, apesar de seu gosto pelo estudo e pelo refúgio estudioso.” (tradução nossa).

³⁷ “A vontade reformadora de Calvino deve, portanto, ser levada a sério, dentro da religião estabelecida, mas com a ambição de retornar à Aliança com Deus.” (tradução nossa).

³⁸ “Em outras palavras, houve uma reforma da Igreja existente e uma separação de uma forma particular, caracterizada pela ‘tirania papal’. É do papado que Calvino se separa, não da Igreja; o papado é visto como uma igreja particular, manchada de superstições, querendo erroneamente dominar as outras.

Um rápido olhar sobre as obras de Calvino mostra que ele sempre quer ser ‘católico’, no sentido de universal, ao contrário da Igreja romana, uma Igreja particular nas mãos do papa [...]

O que Calvino rejeita, portanto, não é a Igreja Católica, mas um membro particular dessa Igreja, considerado infiel. Ele é um reformador, não um criador de uma nova religião.” (tradução nossa).

publica a primeira edição de sua obra magna, as já mencionadas *Institutas*, a qual receberá revisões e reedições pelo autor até 1559. A repercussão que essa publicação teve eleva a popularidade do seu autor de modo que, no mesmo ano da primeira publicação, ao passar por Genebra no mês de julho, no intuito de chegar a Estrasburgo, Calvino foi convidado pelo pregador Guilherme Farel (1489-1565) a permanecer na cidade para auxiliá-lo na reforma do lugar que, no ano anterior, havia decidido acabar com a missa e impor ao clero católico de Genebra a conversão ou o exílio. Já em maio de 1536, em uma assembleia geral de cidadãos, medidas de reforma são ratificadas na cidade a qual afirma desejar “viver de acordo com o evangelho e a Palavra de Deus” (LINDBERG, 2017, p. 289).

O contexto em que se edificou a Reforma em Genebra era conturbado, e, embora se entrelace com a trajetória de Calvino, também a antecede. Dessa maneira, desde o início do século XVI, a cidade já lutava contra a Casa de Savoia em prol de sua independência e, por isso, se une às cidades de Friburgo e Berna em uma aliança que resulta na retomada de um modelo administrativo dos conselhos (TOURN, 2016). Desse modo, o primeiro deles foi o Grande Conselho ou Conselho dos 200, o qual exercerá funções legislativas e judiciárias anteriormente atribuídas ao duque de Savoia. Depois, vinha o Conselho Menor exercendo as funções executivas com 25 membros, dos quais 16 eram eleitos pelo Grande Conselho e os demais pelo Conselho Geral de cidadãos (LINDBERG, 2017, p. 289). Em 1530, Savoia ataca Genebra, mas a intervenção de Berna e Friburgo expulsa o antigo inimigo. No entanto, a orientação confessional distinta entre as cidades aliadas – Berna, adepta da Reforma, e Friburgo, da fé romana – implanta outro problema para Genebra, o qual só foi solucionado em 1536 com a adesão definitiva da cidade à Reforma.

Nesse sentido, a chegada de Calvino não ocorreu em um contexto tranquilo, seja no que diz respeito à adesão a uma confissão religiosa, seja no próprio ordenamento do poder e organização da cidade, visto que Genebra não apenas lutava para definir sua fé, mas também sua própria autonomia diante de vizinhos como Berna, além da sua identidade como cidade. Em outras palavras, a chegada de Calvino ocorreu em uma cidade que se reformava não apenas em termos religiosos, mas também em aspectos políticos, institucionais, sociais e culturais e, por isso, vivenciava uma série de disputas e correlações distintas de forças e interesses para a reestruturação da cidade. Assim, como ressaltou Giorgio Tourn (2016), não só Calvino ajudou a criar a Genebra reformada, mas esta última também contribuiu na criação do reformador.

A primeira passagem de Calvino por Genebra foi curta, não chegando a dois anos, pois as reformas propostas por ele e Farel soaram rígidas ou autoritárias para uma cidade (e um

Conselho) heterogênea, tanto em razão de um legado de fé romana quanto pelo rechaço a mudanças tão abruptas vindas de dois franceses exilados. Ademais, a disputa pela autoridade também estava posta de modo que, em 1537, o Conselho Geral recusou a confissão de fé apresentada por Calvino que toda a cidade deveria aderir.

O ponto central de discordância era a ceia, a qual deveria, para Calvino e Farel, ser realizada mensalmente, enquanto a oposição indicava o modelo de Berna de quatro vezes ao ano (MORAES, 2014, p. 135). Além disso, a questão da ceia encetava o problema da excomunhão, pois para Farel e Calvino, a não participação poderia implicar nessa punição, e isso conflitava com diferentes fatores, entre eles o da autoridade, presentes na cidade de Genebra. Então, ao decidirem pelo modelo de Berna, Genebra, sobretudo na figura do Conselho Menor, entrou em severo choque com Calvino, cujo resultado foi sua expulsão da cidade, de 1538 a 1541. Como aponta Moraes:

essa ideia de um Calvino todo-poderoso em matéria de religião e política não é verdadeira em sua essência. [...] Alguns poderão objetar dizendo que isso se refere tão somente à primeira fase de Calvino na cidade, mas uma análise mais acurada do tempo em que lá esteve, tanto na primeira fase (1536-1538) quanto na segunda (1541-1564), mostrará que ele sempre teve de negociar muito com o Conselho da Cidade, nem sempre ganhando essas disputas políticas, o que mostra que sua autoridade não era tão absoluta assim. (MORAES, 2014, p. 135).

Após a expulsão, Calvino retoma seu plano original e segue para Estrasburgo, cuja reforma era liderada por Martin Bucer (1491-1551). No tempo em que lá esteve, Calvino expandiu largamente suas *Institutas*, além de se casar e, principalmente, amadurecer seu pensamento mediante aprendizado teórico e prático para integrar a vida religiosa e civil por intermédio dos ofícios eclesiásticos (LINDBERG, 2017). No ano seguinte à expulsão de Genebra, Calvino se envolveu em um famoso debate contra o humanista e cardeal Jacopo Sadoletto, o qual havia escrito à cidade de Genebra uma carta convidando-os a retornar à Igreja Romana.

Em sua carta de resposta³⁹, Calvino coloca-se ao lado de Lutero, reafirmando a autoridade das Escrituras e a justificação pela fé em rechaço à carta de Sadoletto, como demonstra o trecho a seguir:

³⁹ Essa carta pode ser encontrada em português na obra: CALVINO, João. Tratado das Relíquias (1543). In: *Uma coletânea de escritos*. São Paulo: Vida Nova, 2017. Ou em francês na coletânea: CALVIN, Jean. Épître de Sadolet avec la Réponse de Calvin. In: *Oeuvres*. Éditions établie par Francis Higman et Bernard Rouseel. Paris: Éditions Gallimard, 2009.

[...] nous démontrons le seul port de salut être en la miséricorde de Dieu qui nous est exhibée en Jésus-Christ. Car en lui seul, tout ce qui appartient à notre salut est accompli. Attendu donc que tous les humains sont condamnés pécheurs devant Dieu, nous disons, Christ être la seule justice, lequel par son obéissance, a effacé nos transgressions; par as Croix, il a soutenu notre malédiction; par sa mort, il a satisfait pour nous. En cette manière nous disons l’homme être reconcilie à Dieu le Père par Christ, non par le mérite ou dignité de ses oeuvres, ains par la bonté et Clémence gratuite du Seigneur. Quand donc par foi nous embrassons Christ et venons comme en sa communion et participation, nous appelons cela, selon l’Écriture: *justice de foi*. Qu’as-tu ici, ô Sadolet, que tu puisses mordre ou reprendre? Est-ce pourtant que nous n’attribuons rien aux oeuvres? Certes, pour la justification de l’homme, nous nions qu’elles valente non pas un poil de tête. Car l’Écriture dit si clairement en tant de passages, que tous nous sommes perdu, et n’y a celui qui ne soit en ce pressé de as conscience.⁴⁰ (CALVIN, 2009, p. 77-78).

Tal episódio refaz a imagem do reformador perante a cidade de Genebra que, em 1540, o convidou para retornar a fim de seguir com seu trabalho de reforma. Após certa relutância, o pedido foi aceito e, em 1541, Calvino retornou à Genebra em seu antigo cargo, como pastor da igreja de São Pedro. Contudo, além de regressar em melhores condições de remuneração e moradia, em pouquíssimo tempo, dois meses após o retorno (KINGDON; BERGIER, 1964, p. 1), Calvino consegue aprovar junto ao governo o que talvez tenha sido sua principal ação reformadora, a saber: as *Ordenanças eclesiásticas*. Inspiradas, principalmente, na estada de Calvino em Estrasburgo e no modo como o governo e a reforma por lá se desenvolviam, as *Ordenanças*, em Genebra, cumpriram um papel integrador entre a magistratura civil e a eclesiástica. Esse fato foi de fundamental importância para a formação do processo confessional e disciplinar instaurado na cidade após a chegada do reformador; por isso, o analisaremos a seguir.

⁴⁰ “Nós demonstramos o único porto de salvação a estar na misericórdia de Deus que nos é mostrado em Jesus Cristo. Pois só nele tudo o que pertence à nossa salvação é realizado. Enquanto, então, todos os homens são pecadores condenados diante de Deus, dizemos: Cristo é a única justiça, que por sua obediência apagou nossas transgressões; por sua cruz sustentou nossa maldição; por sua morte nos satisfaz. Desta forma, dizemos que o homem se reconcilia com Deus Pai por Cristo, não pelo mérito ou dignidade de suas obras, mas pela bondade e clemência gratuitas do Senhor. Quando, portanto, pela fé abraçamos Cristo e entramos em sua comunhão e participação, chamamos isso, de acordo com a Escritura, de retidão de fé. O que você tem aqui, O Sadolet, que pode morder ou repreender? Não atribuímos nada às obras? Certamente, para a justificação do homem, negamos que eles não valem um fio de cabelo da cabeça. Pois a Escritura diz tão claramente em tantas passagens, que todos nós estamos perdidos, e não há ninguém que não esteja nesta ânsia de consciência.” (tradução nossa).

2.1.1 As *Ordenanças Eclesiásticas* e o processo de confessionalização

Renuindo-se em nome de Deus, na presença dos Síndicos da cidade, do Pequeno e do Grande Conselho, o documento aprestado por Calvino em 1541, as *Ordonnances Ecclésiastiques* instituía quatro oficiais no governo da igreja. Eram eles, respectivamente: pastores, doutores, anciãos e diáconos (KINGDON; BERGIER, 1964, p. 1).

O texto inicia com a apresentação dos “pastores”. Aqui, Calvino define: a) os “deveres”; b) o “exame” para ser pastor; c) a “eleição”; d) um dia da semana para reuniões a fim de se manter, entre os ministros, a pureza e concórdia quanto às doutrinas; e) normas para lidar com os impasses doutrinários, incluindo uma lista de “crimes intoleráveis” e “vícios” capazes de serem corrigidos; f) o período de três em três meses para os pastores investigarem entre si se há alguma falta e corrigir, a fim de manter a disciplina; g) o nome, o local e o tempo das pregações; h) a quantidade de cinco pastores e três auxiliares (os quais também eram pastores).

Em comparação aos outros oficiais, os pastores conservam a maior quantidade de páginas e especificações acerca da sua ocupação no texto. Entre os deveres do pastor, está o de anunciar a palavra de Deus com o propósito de “*endoctriner*” (KINGDON; BERGIER, 1964, p. 2), literalmente, “doutrinar” ou instruir. Além disso, cabe aos pastores (também chamados de ministros) admoestar, exortar e repreender tanto em público quanto de maneira privada; administrar os sacramentos e “*fair les corrections fraternelles avec les anciens ou commis*” (KINGDON; BERGIER, 1964, p. 2, grifo nosso).

Já o exame dos pastores, Calvino divide em duas partes. A primeira aponta para a importância do conhecimento doutrinário por parte do ministro, bem como o conhecimento das Escrituras a fim de apresentá-las de maneira idônea para edificação. A segunda parte versa sobre a necessidade de uma vida “sem reprovações”, ou seja, uma vida igualmente idônea (KINGDON; BERGIER, 1964, p. 2). Sobre a eleição do ministro, ele será escolhido pelos pastores, depois apresentado aos anciãos, para, em seguida, dirigir-se ao Conselho. Caso constate-se que o ministro apresenta falha comprovada, uma nova escolha deveria ser realizada. Em caso de aprovação, uma declaração é feita por um dos ministros e, depois, uma oração.

Na edição crítica utilizada, Bergier (1964, p. 3) aponta que o trecho sobre a eleição do ministro conheceu uma versão anterior que afirmava a imposição de mãos como uma prática antiga, realizada desde a época dos apóstolos, mas que em razão das “superstições” da época, havia sido retirada.

No que se refere aos “vícios” intoleráveis e toleráveis de um pastor, Calvino foi metuculoso listando cada um deles. Segundo ele, entre os vícios intoleráveis estavam:

Heresie; Scisme; Rebellion contre l’ordre ecclesiastique; Blasfeme menifeste et digne de peine civile; Simonie et toute corruption de presentz; Brigues pour occuper le lieu d’un aultre, [...] Usure; Jeux deffendus par les loix et scandaleux; Dances et telles dissolutions; Crime emportant infamie civile; Crime qui meriteroit en un aultre separation de l’esglise.⁴¹ (CALVIN, 2009, p. 4).

Já os vícios toleráveis contavam com questões referentes ao modo de tratar as Escrituras, curiosidade em pesquisar questões “irrelevantes”, negligência quanto ao estudo e à leitura das Escrituras, entre outras (CALVIN, 2009, p. 4). Dependendo da falta cometida, o ministro seria julgado pelo tribunal civil, pelo Consistório ou pelos próprios ministros (CALVIN, 2009, p. 5).

No que diz respeito aos Doutores, a função estabelecida era a de “ensigner les fidelles en saine doctrine affin que la pureté de l’evangile ne soit corrompue ou par ignorance ou par mauvaise opinions”⁴² (CALVIN, 2009, p. 6). O texto ainda estabelece um colégio para o ensino e subordina os doutores à mesma disciplina eclesiástica dos ministros. Nenhum doutor pode ser recebido sem ser aprovado pelos pastores (CALVIN, 2009, p. 6).

O terceiro ofício é o dos anciãos, que conta com a menor quantidade de informações no texto. Contudo, são apresentados como parte integrante do Consistório e tem por obrigação

prendre garde sus la vie d’un chascun, d’admonester amiablement ceulx qui verront faillir et mener vie desordonnee, et là où ile n seroit mestier faire rapport à la Compaignie quis era deputee pour fair les corrections fraternelles et lors les faires *communement* avecq les aultres.⁴³ (CALVIN, 2009, p. 6, grifo do autor).

O documento ainda estabelece a quantidade de anciãos em um total de 12, sendo dois do Pequeno Conselho, quatro do Conselho dos 60 e seis do Conselho dos 200. Tais homens deveriam ser de “bonne vie et honeste, sans reproche et hors de toute suspicion, sur tout

⁴¹ “Heresia; Cisma; Rebelião contra a ordem eclesiástica; Blasfêmia ameaçadora e digna de punição civil; Simonia e toda corrupção de presentes; Brigadas para ocupar o lugar de outro, [...] Usurário; Jogos proibidos pelas leis e escandalosos; Danças e tais dissoluções; Crime que implica infâmia civil; Crime que merece em outra separação da igreja.” (tradução nossa).

⁴² “inscrever os fiéis na sã doutrina para que a pureza do evangelho não seja corrompida nem pela ignorância nem por opiniões erradas.” (tradução nossa).

⁴³ “cuidar da vida de uma pessoa, admoestar amigavelmente aqueles que as verão fracassar e levar uma vida desordenada, e onde não é necessário se reportar à Companhia que será delegada para fazer correções fraternais e depois fazê-las em conjunto com os outros.” (tradução nossa).

craingnan Dieu et ayantz bonne prudence spirituelle”⁴⁴, além disso, deveriam estar presentes em cada bairro da cidade a fim de terem os “olhos em tudo” (CALVIN, 2009, p. 7).

Por fim, o último ofício é o dos diáconos, os quais são, basicamente, encarregados do cuidado aos pobres, tanto no aspecto financeiro quanto no quesito alimentar (CALVIN, 2009, p. 7). O documento ainda estabelece algumas normas acerca do batismo, da ceia, do casamento, da visita aos enfermos e aos prisioneiros, além das obrigações dos cidadãos quanto às crianças. Ao final, Calvino (2009, p. 10) retorna com o tema do Consistório estabelecendo as quintas-feiras para a reunião deste no intuito de não haver nenhuma desordem na igreja e apresentar soluções para os problemas que aparecessem. Além disso, ele define o modo para o Consistório agir, além das penas a serem aplicadas e os limites de atuação consistorial. No que se refere às penas, o texto esclarece que:

Quant est des vices notoires et publicques que l’eglise ne peut pas dissimuler, si ce sont faultes qui meritent seulement admonition, l’office des anciens *commis* sera appeler ceulx qui en seront entachez, leur faire remonstrances amyables affin qu’ilz aient à s’en corriger, si on y voit amendement ne les plus molester. S’ilz perseverent à mal faire qu’on y voit amendement ne les plus molester. S’ilz perseverent à mal faire qu’on les admoneste de rechiefz. Et si à l alongue on ne profitoit rien, leu dénoncer comme à contempteurs de Dieu qu’ilz aient à s’abstenir de l acene jusques à ce qu’on voye en eulx changement de vie.

Quant est des crimes qui ne meritent pas seulement remonstrances de paroles, mais corrections avec chastiment, si quelcon y est tombé, selon l’exigence du cas il luy faudra denoncer qu’ilz s’abtienne quelque temps de l acene pour se humilier devant Dieu et myeulx cognoistre as faulte.

Si quelcun par contumace ou rebellion se vouloit ingerer contre la deffence, l’office du ministre sera de le renvoyer veu qui ne luy est licite de le recepvoir à la communion.⁴⁵ (CALVIN, 2009, p. 12, grifo do autor em itálico, grifo nosso em negrito).

A partir das *Ordenanças*, a disciplina de modo geral e a eclesiástica em específico foram profundamente acentuadas na cidade. Dessa maneira, o Consistório apareceu como uma espécie

⁴⁴ “boa vida e honestidade, sem censura e fora de qualquer suspeita, sobre todo o temor a Deus e tendoz boa prudência espiritual.” (tradução nossa).

⁴⁵ “Quanto aos vícios notórios e públicos que a Igreja não pode ocultar, se são falhas que merecem apenas admoestação, o cargo dos anciãos será o de chamar aqueles que estão manchados por eles, para dar-lhes uma demonstração amigável para que eles possam ter que corrigir a si mesmos, se forem vistos a modificá-los e não mais molestá-los. Se eles persistirem em fazer mal, deixe-os ver a emenda e não os moleste mais. Se eles persistirem em fazer mal, que sejam repreendidos. E se nada se ganha com o curso, que sejam denunciados como desprezando a Deus, e que se abstenham do aceno até que uma mudança de vida seja vista neles.

Quanto aos crimes que não merecem apenas a repreensão verbal, mas a correção com castigo, se algum caiu neles, de acordo com as exigências do caso, eles devem ser obrigados a se abster do ato por um tempo, a fim de se humilharem diante de Deus e entenderem melhor sua culpa.

Se alguém, por contumacia ou rebelião, desejar interferir na defesa, a função do ministro será mandá-lo embora, se não lhe for permitido recebê-lo em comunhão.” (tradução nossa).

de corte eclesiástica formada por anciãos e pastores cuja função era impor a disciplina eclesiástica e moral para a cidade mediante supervisão sistemática. Entre os poderes dessa instituição, estava o da excomunhão daqueles cuja ofensa fosse considerada grave, e isso poderia incluir desde casamento ilícito até blasfêmia, comportamentos associados à antiga fé ou desrespeito à igreja.

Ao arrogar para a instância eclesiástica a função da excomunhão, Calvino transpunha os limites da autoridade eclesiástica e tensionava seu papel com a esfera civil. Segundo Bergier (1964), no projeto original de Calvino, as *Ordenanças* encerravam com a atribuição do Consistório. Contudo, para a versão oficial, modificações foram feitas de modo que uma longa inserção é colocada reforçando os limites da jurisdição do Consistório e dos ministros, os quais não atuariam no âmbito civil, mas apenas com a espada espiritual da Palavra de Deus (CALVIN, 2009, p. 13). Essa situação é resultado da tensão e da disputa que irá perdurar até 1555 entre Calvino e os Magistrados da Cidade de Genebra.

Segundo Jeffrey Watt (2020, p. 5), o tema da disciplina ocupou espaço importante nas *Institutas*. Por conta de uma preocupação com a manutenção da piedade e correta adoração, Calvino compreendia a disciplina como um meio para obter tais fins, isto é, levar as pessoas ao arrependimento. No entanto, entre os reformados, esse tema ocupou interpretações diferentes. Tomando como base para disciplina o texto bíblico de Mateus 18:15-17, a parte do texto que recomenda encaminhar à igreja o irmão que não aceitou a correção privada foi objeto de divergência. Segundo Watt:

There was disagreement, however, as to what it meant to “tell it to the church.” The term for the church in the original Greek was *ekklesia*, which in Classical Athens referred to the assembly of all adult male citizens. Catholic thinkers generally agreed that in the Gospel, *ekklesia* meant to tell it to the bishops, and bishops accordingly established courts that had jurisdiction over matters such as marriage. Rejecting this interpretation, Ulrich Zwingli asserted that “the church” referred to the Christian magistrates, who had the exclusive authority to discipline the faithful, including the right to excommunicate. By contrast, Johannes Oecolampadius of Basel and Martin Bucer of Strasbourg maintained that *ekklesia* referred to the local Christian community and that Bucer insisted that discipline actually should be under the purview of the pastors who were to be assisted by elders. John Calvin, who became well acquainted with Bucer during his stay in Strasbourg, rejected the older reformer’s ideas on discipline.⁴⁶ (WATT, 2020, p. 5-6, grifos do autor).

⁴⁶ “Houve discordância, no entanto, quanto ao que significava “dizer isso à igreja”. O termo para a igreja no grego original era *ekklesia*, que em Atenas Clássica se referia à assembleia de todos os cidadãos adultos do sexo masculino. Os pensadores católicos geralmente concordavam que, no Evangelho, *ekklesia* significava dizê-lo aos bispos, e os bispos estabeleceram tribunais que tinham jurisdição sobre assuntos como o casamento. Rejeitando essa interpretação, Ulrich Zwingli afirmou que ‘a igreja’ se referia aos magistrados cristãos, que tinham a

Para Robert Kingdon, os trechos das *Ordenanças* que estabeleceram o Consistório são paráfrases de Mateus 18. Nesse sentido, “la nouvelle institution consistoriale qui était investie du pouvoir de juger les pécheurs obstines et, si nécessaire, de les excommunier. Ainsi, pour Calvin et ses partisans à Genève, les mots ‘dic ecclesiae’ avaient fini par signifier: ‘dis-le au Consistoire’”⁴⁷ (KINGDON, 2001, p. 348). A grande singularidade do Consistório genebrino para os das outras cidades suíças era precisamente o poder da excomunhão, o qual foi imposto por Calvino. Tal fato, no entanto, não foi recebido sem contestações e disputas por parte dos cidadãos e representantes do poder secular em Genebra.

Como demonstrou Nathalie Szczech (2016), o rompimento com a Igreja Romana não significou o enraizamento imediato de práticas e valores pela reforma genebrina, o modelo de clero e atuação pastoral a ser adotado, por exemplo estavam em aberto. Assim, em 1536, a reforma genebrina adotou uma organização que sobrepunha a justiça episcopal com a justiça comunal. Dessa maneira, o Pequeno Conselho da cidade arbitrava tanto questões de “ordem pública” quanto “prescrições divinas” como causas matrimoniais, as quais anteriormente estavam nas mãos dos oficiais eclesiásticos. Nesse cenário, o magistrado assumiu a responsabilidade da moral pública e a de garantir o respeito aos preceitos da nova fé. Os pastores, nesse quadro, só se envolviam nos casos disciplinares a título de consulta.

Essa organização foi inspirada em modelos elaborados pelos primeiros reformadores, como Zwinglio, o qual dotava os magistrados de um poder e uma responsabilidade de sanções, ao passo que os pastores não exerciam posição dominante. Em outras palavras, a instância civil é que resguardava os aspectos morais e doutrinários dos fiéis. Como sublinhou Szczech (2016): “Au cours des premières années de la Réforme, les pasteurs genevois ne sont donc considérés, au mieux, que comme des collaborateurs, dont la présence quotidienne auprès des fidèles peut éclairer les décisions des magistrats en matière de discipline”⁴⁸.

Tal quadro, no entanto, foi alterado com o retorno de Calvino e a implantação das *Ordenanças*. Como fora dito, o modelo disciplinar elaborado pelo reformador alçava a instância

autoridade exclusiva de disciplinar os fiéis, incluindo o direito de excomungar. Em contraste, Johannes Oecolampadius da Basileia e Martin Bucer de Estrasburgo sustentaram que *ekklesia* se referia à comunidade cristã local e que Bucer insistiu que a disciplina realmente deveria estar sob a alçada dos pastores que deveriam ser assistidos pelos anciãos. João Calvino, que se familiarizou bem com Bucer durante sua estada em Estrasburgo, reteve as ideias do reformador mais velho sobre disciplina.” (tradução nossa).

⁴⁷ “a nova instituição consistorial que foi investida com o poder de julgar os pecadores obstinados e, se necessário, de excomungá-los. Assim, para Calvino e seus seguidores em Genebra, as palavras “dicclesiae” tinham chegado a significar: ‘dizer ao Consistório’.” (tradução nossa).

⁴⁸ “Durante os primeiros anos da Reforma, os pastores de Genebra foram, portanto, considerados, na melhor das hipóteses, apenas como colaboradores, cuja presença diária entre os fiéis podia iluminar as decisões dos magistrados em matéria de disciplina.” (tradução nossa).

eclesiástica a outro patamar por meio das prerrogativas do Consistório, bem como as atribuições dos pastores. No limite, mediante o alargamento da prática disciplinar, Calvino refundava o corpo social de Genebra atribuindo maior protagonismo ao corpo eclesiástico (SZCZECH, 2016). As contestações, por conseguinte, não demoraram. Inicialmente de maneira mais passiva, com o esvaziamento dos cultos, não demorou muito para o conflito entre Calvino, o Consistório e setores do poder civil escalar. Dessa forma,

De 1546 a 1555 elas ocorreram de forma violenta entre pastores e conselho, ou por famílias isoladas que se opunham ao consistório, por meio de conduta desviante das diretrizes de Genebra acerca da disciplina eclesiástica, promovendo até perturbações nas assembleias litúrgicas, tentando inclusive uma revolta armada, sem sucesso. [...] Somente quando em 1555, com a ajuda de emigrantes franceses que haviam conseguido a cidadania [...] e com isso podiam ter influência política, Calvino conseguiu a maioria nos grêmios da cidade. (MOELLER; SMOLINSKY, 2014, p. 337).

Paradoxalmente, as críticas e as oposições enfrentadas por Calvino e seus partidários não só dotaram os ministros de Genebra de uma identidade de grupo, como também possibilitou maior atuação da esfera eclesiástica na questão do disciplinamento e controle social. Nas palavras de Szczech:

Les attaques expérimentées à Genève sont comprises comme des épreuves caractéristiques d'un temps d'avancement de l'Évangile et sont vécues comme une réactualisation des troubles de l'histoire sainte, qui nourrissent la foi du groupe en lui-même et en son projet. Loin de fuir le combat et en l'entretenant même par une entreprise toujours plus acharnée de purification, Calvin et ses collègues y trouvent la confirmation de leur vision du monde, la légitimation de leur action et y forgent une culture commune. Le processus de cléricisation se nourrit ainsi paradoxalement à Genève de l'anticléricalisme des fidèles. [...]

Creuset de renouvellements politiques et sociaux majeurs, les années 1545-1555 marquent donc aussi la naissance d'un véritable corps pastoral genevois, soudé par la prédication, l'administration des sacrements et le soin des fidèles, mais aussi par la pratique de la discipline ecclésiastique, comprise comme un combat nécessaire.⁴⁹ (SZCZECH, 2016).

⁴⁹ “Os ataques vividos em Genebra são entendidos como provas características de um tempo de avanço do Evangelho e são vividos como uma reatualização dos problemas da história santa, que alimentam a fé do grupo em si mesmo e em seu projeto. Longe de fugir da luta, e mesmo mantendo-a por meio de um empreendimento cada vez mais implacável de purificação, Calvino e seus colegas encontraram nela a confirmação de sua visão de mundo, a legitimação de sua ação e a forja de uma cultura comum. O processo de clericalização foi assim paradoxalmente alimentado em Genebra pelo anticlericalismo dos fiéis [...]

Os anos 1545-1555 foram um cadinho de grandes mudanças políticas e sociais, e assim também marcaram o nascimento de um verdadeiro corpo pastoral em Genebra, unido pela pregação, a administração dos sacramentos e o cuidado dos fiéis, mas também pela prática da disciplina eclesiástica, entendida como uma luta necessária.” (tradução nossa).

Segundo William Naphy (2020), ao analisarmos a composição dos membros do Consistório em Genebra à época de Calvino, é possível dizer que existiram três momentos, ou nas palavras do autor, três consistórios. O primeiro é o que vai de 1541 até 1546 e se caracteriza por uma grande rotatividade de pessoas, além de corresponder com um período de transição na Companhia dos Pastores. Já o segundo ocorre dos anos de 1546 até 1555 e é marcado pela chegada de novos anciãos, bem como pela luta interna entre João Calvino e seus opositores, os quais são “derrotados” ao final de 1555. Assim, o terceiro momento é o que ocorre entre 1556 e 1558, quando, finalmente,

El consistorio obtuvo el derecho a interrogar a la gente bajo juramento, convirtiéndose así en un tribunal que podía juzgar por un delito de perjurio a quienes mintieran en sus declaraciones. Además, el consistorio obtuvo el derecho exclusivo a pronunciar la condena de excomuni6n. Por lo tanto, insitucionalmente, haba comenzado a ser un ‘tercer’ consistorio.⁵⁰ (NAPHY, 2020, p. 132).

O aumento das prerrogativas e a6es consistoriais em Genebra at6 meados da d6cada de 1570, significou maior coopera6o com os tribunais civis. Tanto o tribunal civil quanto o Consist6rio, conforme Sara Beam (2020, p. 89), compartilhavam procedimentos de investiga6o, bem como os testemunhos e as confiss6es dos acusados, al6m de, frequentemente, terem um mesmo indiv6duo ocupando uma cadeira no Consist6rio e outra em algum tribunal da cidade, como o Pequeno Conselho.

Desde sus inicios, el consist6rio genebrino fue muy activo: ya en la d6cada de 1560, posiblemente uno de cada quince adultos residentes en la ciudad era citado ante los pastores y los ancianos cada a6o. La mayor6a de los acusados confesaban sus pecados y eran corregidos y reprendidos, y Despu6s se arrepent6an. A los que no lo hac6an se les pod6a prohibir temporalmente tomar la comuni6n; una sanci6n que el consist6rio impuso con frecuencia entre 1555 y mediados de la d6cada de 1570. **Adem6s, en pr6cticamente cada reuni6n semanal, el consist6rio tambi6n enviaba al Peque6o Consejo a los indiv6duos pecadores, con el deseo expl6cito de que las sanciones espirituales de consist6rio se complementaran con una sentencia penal. En la d6cada de 1550, al menos el 43 por 100 de todos los casos penales supervisados por el Peque6o Consejo partieron de la iniciativa consistorial. El consist6rio genebrino no ten6a autoridad para pronunciar una sentencia criminal contra un pecados; m6s bien, realizaba una advert6ncia y llamaba la atenci6n del Peque6o Consejo**

⁵⁰ “O consist6rio obteve o direito de interrogar pessoas sob juramento, tornando-se assim um tribunal que poderia julgar aqueles que mentiram em suas declara6es pelo crime de perjur6o. Al6m disso, o consist6rio obteve o direito exclusivo de pronunciar a senten6a de excomunh6o. Assim, institucionalmente, come6ou a ser um ‘terceiro’ consist6rio.” (tradu6o nossa).

acerca de la posibilidad de que hubiera cometido un delito.⁵¹ (BEAM, 2020, p. 89, grifo nosso).

Julgar a fé e castigar o pecado, segundo a autora, eram duas faces de uma mesma moeda no auge da reforma genebrina. Consistório e Pequeno Conselho mantinham uma estreita disciplina religiosa na cidade, de modo que, para Beam (2020, p. 90), essa relação tornou-se, até meados da década de 1570, simbiótica. Sendo assim, quando escolhia remeter casos ao Pequeno Conselho, mesmo aqueles em que o acusado reconhecia seu pecado e pedia perdão, o Consistório enviava os acusados à flagelação, desterro e até mesmo à morte. Além de casos de fornicação, adultério, incesto etc., o Consistório e o Pequeno Conselho também trabalharam juntos para castigar os casos de blasfêmia.

Em 17 de dezembro de 1546, a Companhia dos Pastores de Genebra aprova um texto complementar às *Ordenanças* tornando algumas diretrizes mais precisas. Essa adição foi aprovada definitivamente pelo Conselho da cidade em 3 de fevereiro de 1547 e está dividida em duas partes (KINGDON; BERGIER, 1964, p. 14-18). A primeira trata de questões de caráter mais litúrgico-doutrinária, como a ceia, os sermões, catecismo, batismo etc. Já a segunda aborda apenas as faltas e suas medidas punitivas. Desse modo, casos de blasfêmia poderiam ser punidos com multas, beijo ao chão ou, em caso de reincidência, envio aos magistrados para punição corporal. Segundo Beam (2020, p. 92), o combate às blasfêmias, concentrou grande esforço por parte das duas instituições: “En resumen, el consistório y el Pequeño Consejo cooperaban para regular la blasfêmia, igual hacían con los delitos sexuales, cada uno contribuyendo de manera diferente a la corrección y al castigo de individuos impenitentes”.

Outra forma de o Consistório exercer a disciplina sobre a cidade, era mediante o controle do sistema de caridade e assistência aos pobres. De acordo com Naphy (2020, p. 137), embora estivesse previsto nas *Ordenanças*, na prática, Genebra não contava com diáconos na administração da caridade. Então, o sistema de assistência social era controlado magistratura e funcionava por intervenção do Hospital Geral cuja direção pertencia aos *hospitaller* e a

⁵¹ “Desde seu início, o consistório genebrino foi muito ativo: já nos anos 1560, possivelmente a cada quinze adultos residentes na cidade era convocado todos os anos diante dos pastores e anciãos. A maioria dos acusados confessou seus pecados e foram corrigidos e repreendidos, e depois se arrependeu. Aqueles que não o fizessem poderiam ser temporariamente proibidos de comungar, uma sanção imposta com frequência entre 1555 e meados da década de 1570. Além disso, em praticamente todas as reuniões semanais, o consistório também enviou o Pequeno Conselho a pecadores individuais, com o desejo explícito de que as sanções espirituais do consistório fossem complementadas por uma sentença penal. Nos anos 1550, pelo menos 43% de todos os casos criminais supervisionados pelo Pequeno Conselho vieram da iniciativa consistorial. O consistório genebrino não tinha autoridade para pronunciar uma sentença criminal contra um pecador; ao contrário, emitiu uma advertência e chamou a atenção do Pequeno Conselho para a possibilidade de que ele tivesse cometido um crime.” (tradução nossa).

assistência aos *procurures*. De 1543 até 1559, três dos cinco *hospitaller* eram anciãos, isto é, membros do Consistório, assim como 50% dos assistentes. Nesse sentido,

para mediados de la década de 1540 empezó a formarse un grupo cohesionado de ancianos, e cual no solo serviría durante muchos años, sino que, [...], conformaría el cuerpo regular de ancianos que asistían al consistorio semana tras semana. Los ancianos surgían de diferentes categorías profesionales, y aunque había ciertos grupos familiares que claramente mantenían una implicación constante con el consistorio, ningún grupo en especial predominaba sobre los demás. De hecho, la única característica sorprendente de todos los hombres como grupo era que muchos de ellos también estaban implicados en el sistema de asistencia social de la ciudad. [...] Por lo tanto, quizá sí sea bueno recordar que cuando se convocaba a un genebrino medio o a un refugiado religioso pobre ante el consistório, los ancianos no solo encarnaban un jurado de poderosos políticos representantes de los três consejos de la ciudad, sino que el individuo convocado también se presentaba ante un considerable número de hombres que tenían en su poder el control del sistema de ayuda a los pobres de la ciudad. Difícilmente puede sorprendernos que el consistorio, como expresión de la voluntad colectiva de estos políticos-ancianos, fuese capaz de asumir tal autoridad.⁵² (NAPHY, 2020, p. 138).

O controle dos meios de assistência social, portanto, potencializavam o alcance disciplinador do Consistório. Contudo, algo que precisa ser destacado é que toda a “simbiose” desse tribunal eclesiástico com as instâncias civis só foi possível por causa da figura do *ancião*, uma personagem laica proveniente da magistratura civil que ocupava cadeira efetiva dentro do Consistório. Nesse contexto, na Genebra à época de Calvino, alcançada a resolução dos conflitos, o que se observa é a cooperação orgânica entre a magistratura civil e a eclesiástica, brilhantemente analisada por Paolo Prodi (2005).

Segundo esse autor, entre os séculos XIV e XV, ocorreu um processo de mudança da justiça de um direito calcado nos costumes para um direito positivo, ou seja, baseado na norma. Tal processo foi acompanhado por outra modificação no que diz respeito à concepção de *poder* e de *pecado* que, por meio das ideias aristotélicas, apresentava o poder não mais como fruto do

⁵² “Em meados dos anos 40, um grupo coeso de anciãos começou a se formar, que não só serviria por muitos anos, mas, [...], formaria o corpo regular de anciãos que assistiam ao consistório semana após semana. Os mais velhos vieram de diferentes categorias profissionais e, embora houvesse certos grupos familiares que claramente mantinham um envolvimento constante com o consistório, nenhum grupo predominava sobre os outros. Na verdade, a única característica marcante de todos os homens como um grupo era que muitos deles também estavam envolvidos no sistema de bem-estar social da cidade. [...] Portanto, talvez valha a pena lembrar que, quando convocava a um genebrino médio ou um pobre refugiado religioso diante do consistório, os anciãos não só encarnavam um júri de políticos poderosos representando os três conselhos da cidade, mas o indivíduo convocado também estava diante de um número considerável de homens que estavam no controle do sistema de ajuda aos pobres da cidade. Não é surpreendente que o consistório, como expressão da vontade coletiva desses políticos-anciãos, seja capaz de assumir tal autoridade.” (tradução nossa).

pecado, porém como instrumento para derrotá-lo, por ser ele um mal social. Logo, por um lado, justifica-se a passagem de um poder para dominar o pecado, para um poder em função da utilidade pública e, por outro, a própria transformação na concepção de política que, a partir da osmose entre Igreja e Estado, passa a não apenas tutelar a sociedade externamente mas também a regular a pessoa, o indivíduo (PRODI, 2005, p. 181). Diante disso, começa-se a resultar uma nova concepção de crime que, por sua vez, redundava em novos tipos de delitos cuja principal materialização foi a perseguição aos “desviantes”, isto é, hereges, bruxas, em suma, tudo o que fosse tomado como anômalo em relação ao modelo dominante.

As transformações nos ordenamentos jurídicos ocorridas nesse momento da passagem da modernidade também modificaram o conceito de *culpa*, que tendia “a ser vista não mais como dividida entre o pecado e a infração, entre uma esfera interior e outra exterior, mas como algo totalizador, que faz com que a desobediência à norma se torne rebelião contra Deus e a sociedade ao mesmo tempo [...]” (PRODI, 2005, p. 183). Uma consequência desse processo foi a inoperância crescente de alguns elementos, como o da confissão, que não era mais suficiente para aplacar a culpa que, a essa altura, deixava de ser apenas algo espiritual no nível da consciência e passava a ser um crime contra a norma, o direito e o Estado que se formavam. Às vésperas das reformas do século XVI, o grande poder do Estado moderno era precisamente o de transformar pecado em delito e delito em pecado, tentando controlar não só o comportamento mas também a consciência. A síntese desse processo que estamos descrevendo à época das reformas religiosas do século XVI foi o chamado *processo de confessionalização* que apresentamos no capítulo anterior.

Retornando ao caso da Genebra de Calvino, Prodi (2005, p. 278) aponta que a transformação no *status* da confissão entre os reformados, não sendo mais um sacramento, permitiu que sua prática pudesse ser exercida de maneira privada ou ato coletivo. Com isso, a penitência passava a fazer parte do culto público e renascia o rito penitencial da exomologese (a confissão pública de pecados). Concordar com essa prática significava gozar dos plenos direitos de fazer parte da comunidade. Assim, segundo Prodi (2005, p. 278), no caso das igrejas reformadas, sobretudo na Genebra de Calvino, a origem do processo penal eclesiástico não se encontrava no ato penitencial em si, mas na fiscalização externa sob a penitência imposta por àqueles que exigiam o respeito à disciplina. Nesse sentido, o que se observa é esse amálgama das magistraturas – das instâncias eclesiástica e civil por meio da figura do *ancião*. Dessa forma, de acordo com Prodi (2005, p. 266-267), as *Ordenanças eclesiásticas* aparecem como expressão dessa norma positiva que atuava no disciplinamento da sociedade genebrina tanto no

nível civil quanto no nível eclesiástico, delimitando quem poderia pertencer ou não àquela confissão de fé: à própria comunidade. Como ele destacou:

A excomunhão como arma fundamental da disciplina tem suas raízes no poder das chaves dada por Cristo à Igreja, e esse poder não pode ser cedido ao magistrado civil, mas deve ser administrado pelos pastores apenas por motivos espirituais, de modo gradual e pacífico, mas com a firmeza necessária para excluir os indignos da comunidade cristã [...]. Quando a Igreja persegue todos os delinquentes ou aqueles que, mesmo não estando maculados por crimes enormes, não querem emendar-se e submeter-se, não faz outra coisa a não ser realizar a tarefa de jurisdição que Deus lhe conferira. Desse modo, os Anciãos em Genebra é que assumem a responsabilidade judiciária e de polícia espiritual: acompanhados por um esbirro, também podem entrar e inspecionar todas as casas. [...] é o consistório que forma o tribunal espiritual encarregado de cominar ou suspender a excomunhão. [...] Mas, em Genebra, Calvino é também legislador civil, e o problema da penitência eclesiástica une-se à criação do novo direito positivo: numa concepção orgânica do Estado-Igreja e num contexto teocrático, os dez mandamentos constituem o ponto de referência em que se fundem e se conjugam entre si o direito romano e os direitos consuetudinários. A heresia como *crimen laesae maiestatis divinae* equipara-se por completo com o atentado contra a soberania civil [...]. (PRODI, 2005, p. 286, grifo do autor).

Um ponto importante levantado por Raymond Mentzer (2020, p. 35-36), no entanto, refere-se à atuação consistorial para além do controle moral e disciplinamento social. Segundo esse autor, embora tais aspectos estivessem presentes, as ações do Consistório genebrino abarcavam a administração eclesiástica, gestão de assuntos econômicos e as, já mencionadas, assistência aos pobres. Além disso, os consistórios assumiram funções pastorais na mediação e na resolução dos mais diferentes tipos de conflitos, em especial os de cunho familiar. Assim, embora tivesse, sem dúvida alguma, um papel repressor, o Consistório também exercia papel conciliador diante dos mais diversos tipos de conflito que aparecessem. Nesse sentido, o Consistório funcionava tanto como um tribunal para “corrigir” pecadores, quanto para solucionar as disputas entre familiares, vizinhos etc. (MENTZER, 2020, p. 39).

Essa “dupla ação” consistorial pode ser explicada pelo fato de que o intento da reforma genebrina ultrapassava o controle, a vigilância e, no limite, a transformação moral-individual para algo muito mais abrangente: a própria comunidade e o espaço genebrino. Conforme demonstrou Philippe Chareyre (2020, p. 178), a princípio, o objetivo do Consistório era persuadir a comunidade a abandonar Roma e aderir a “nova religião”. Todavia, após o Concílio de Trento até o século XVII, uma nova fase se iniciou a partir de um processo de exclusão religiosa e forte identificação confessional cuja radicalidade pode ser exemplificada com a proibição de casamentos interconfessionais. Então, a fim de levar a cabo esse processo radical

de separação, fez-se necessário, segundo o autor, desenhar um plano espacial e físico para o Consistório controlar e vigiar os fiéis. Como apontamos anteriormente, as *Ordenanças* de 1541 fixaram em 12 o número de distritos ou bairros pela cidade. Dessa forma:

La división del espacio urbano realizada por los consistórios reflejaba la demanda de la nueva Iglesia de establecer el poder sobre este espacio e imponer sus propios estándares Morales. Este proyecto supuso la eliminación de la cultura religiosa católica que estaba localizada en lugares sagrados específicos (iglesias y capillas), con la intención de santificar a la comunidad en su conjunto y a sus creyentes individualmente.⁵³ (CHAREYRE, 2020, p. 178).

Em outras palavras, a transformação espacial foi fundamental para o processo de disciplinamento engendrado pelo Consistório. Finalmente, eram nesses locais que a vida cotidiana se desenvolvia e podia ser constantemente observada por fiéis que denunciavam tudo que lhes parecesse anômalo, ou então vigiado pelos anciãos, que, caso fosse necessário, poderiam adentrar até mesmo o espaço privado. Como salienta Chareyre (2020, p. 179), o modo de controlar o espaço público almejava sacralizar a vida cotidiana e santificar a população. Por outro lado, é fundamental mencionar que esse processo confessional-disciplinar realizado em Genebra após a segunda chegada de Calvino não se deu somente “de cima para baixo”, isto é, mediante a imposição das autoridades e instituições, antes disso, tratou-se de algo compósito, ou seja, um processo que contava tanto com a participação de cidadãos comuns, denunciando desafetos ou submetendo ao Consistório suas demandas a fim de serem resolvidas, quanto do próprio exercício do poder pelos seus detentores. Como sinalizou Watt:

More broadly, it is fair to say that in overseeing morality, the Consistory of Geneva functioned in both a top-down and a bottom-up manner. On the one hand, the pastors and elders definitely could be heavy-handed in trying to enforce Reformed mores, and in the early a minority of Genevans clearly resented the growing power of Calvin and his supporters. Many people obviously thought that there was nothing wrong with, say, dancing, and the aggressive eorts to forbid giving the names of saints to babies needlessly alienated a good number of locals. On the other hand, the sheer volume of cases that came before the Consistory provides prima facie evidence that Genevans in general shared the ideals promoted by Calvin and his associates. Though it was very intrusive, the Consistory itself did not have the personnel to surveil closely the daily lives of residents. It depended upon the cooperation of the rank and file to identify people who were suspected of fornicating,

⁵³ “A divisão do espaço urbano feita pelos consistórios refletia a exigência da nova Igreja de estabelecer poder sobre este espaço e de impor seus próprios padrões morais. Este projeto implicou a eliminação da cultura religiosa católica que estava localizada em lugares sagrados específicos (igrejas e capelas), com a intenção de santificar a comunidade como um todo e seus crentes individualmente.” (radução nossa).

gambling, praying to saints, and other activities deemed sinful. We have seen examples of Genevans who took it upon themselves to rebuke blasphemers, ordering them to immediately get on their knees and beg forgiveness from God. Residents of Calvin's Geneva were in effect practicing a form of neighborhood watch. Some of those who denounced others no doubt might have been trying to settle scores with their enemies rather bringing them back to the straight and narrow path, a danger that was not lost on the Consistory. It is evident, however, that for the most part Calvin and his colleagues espoused a brand of morality that the large majority of Genevans embraced.⁵⁴ (WATT, 2020, p. 223).

De toda maneira, o principal a se destacar é a ênfase na transformação do comportamento implementada pelo Consistório. Muito além das consciências e dos pensamentos heterodoxos, a atuação consistorial em Genebra, à época de Calvino, concentrava-se na erradicação do pecado no seio da sociedade. O que mais pesava na pedagogia do Consistório não era tanto o castigo, mais sim oferecer bons exemplos na intenção de se forjar uma comunidade unificada e pura a ser apresentada ao criador (CHAREYRE, 2020, p. 184); finalmente, como afirmava o *Catecismo* de Calvino (1549), a razão para se conhecer a Deus encontrava-se no fato de ele ter nos criado para, em nós, ser glorificado⁵⁵. Nesse caso, embora estivessem empenhados em combater a idolatria, as superstições e devoções “romanas”, a principal atividade disciplinar do Consistório centrava-se no controle moral da sociedade, isto é, no controle dos gestos e das práticas de cada cidadão a fim de instituir uma comunidade fraternal livre do pecado.

A reforma da vida, em seu sentido comportamental, foi uma grande diferença entre reformados e luteranos. Segundo Watt (2020, p. 225), “For the Reformed, the importance of glorifying God in one's life, of putting piety into action dovetailed nicely with discipline, which,

⁵⁴ “Mais amplamente, é justo dizer que, na supervisão da moralidade, o Consistório de Genebra funcionou tanto de cima para baixo como de baixo para cima. Por um lado, os pastores e os anciãos definitivamente poderiam ser muito severos na tentativa de impor os costumes reformados e, no início, uma minoria de genebrinos se ressentiu claramente do poder crescente de Calvino e seus partidários. Muitas pessoas obviamente pensavam que não havia nada de errado com, digamos, a dança, e a agressividade que proibia dar os nomes de santos a bebês desnecessariamente alienavam um bom número de habitantes locais. Por outro lado, o enorme volume de casos que vieram antes do Consistório fornece a evidência prima facie de que os genebrinos em geral compartilhavam os ideais promovidos por Calvino e seus associados. Embora fosse muito intrusivo, o próprio Consistório não tinha pessoal para vigiar de perto a vida cotidiana dos residentes. Dependia da cooperação do posto e do arquivo para identificar pessoas suspeitas de fornicar, jogar, rezar aos santos e outras atividades consideradas pecaminosas. Vimos exemplos de genebrinos que se encarregaram de repreender os blasfemos, ordenando-lhes que imediatamente se ajoelhassem e implorassem perdão de Deus. Os residentes da Genebra de Calvino estavam de fato praticando uma forma de vigilância de bairro. Alguns dos que denunciaram outros, sem dúvida, poderiam estar tentando acertar contas com seus inimigos, ao invés de trazê-los de volta ao caminho reto e estreito, um perigo que não se perdeu no Consistório. É evidente, no entanto, que na maior parte das vezes Calvino e seus colegas abraçaram uma marca de moralidade que a grande maioria dos genebrinos abraçou.” (tradução nossa).

⁵⁵ Para esta tese, consultamos a versão *on-line*. Cf. CALVIN, Iean. *Le Catechisme*, 1549. Disponível em: <https://books.google.fr/books?id=qTc8AAAACAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 12 ago. 2022.

in Geneva was not just imposed by magistrates but also supported by the community at large”⁵⁶. Esse autor ainda afirma que Calvino, ao retornar para Genebra em 1541, não procurou, apenas, reformar a igreja, mas sim a sociedade como um todo e, para isso, a transformação do comportamento era fundamental. Segundo o próprio Calvino (2008, p. 651), a disciplina servia à igreja como nervos que conectam os membros entre si, mantendo-os no lugar, ou seja, cumpria papel essencial na organização e manutenção da igreja e da sociedade. A presença frequente de Calvino nas reuniões do Consistório revela a importância e seriedade que o reformador tratava este tema⁵⁷ (NAPHY, 2020, p. 133), finalmente, como ele mesmo apontava, negligenciar a disciplina era o “princípio certo da mais horrenda devastação da Igreja” (CALVINO, 2008, p. 652).

Nesse sentido, o tema da santidade e do martírio emergem como a busca por esta “perfeição de vida” a qual deveria contar com todos os dispositivos possíveis, sejam eles a aplicação disciplinar ou, então, a observação da exemplaridade dos que, em vida, haviam testemunhado, com suas ações, o caminho correto a seguir. Assim, cabe analisarmos nas próximas páginas como este tema foi tratado pelo reformador e sua relação com este ambiente confessional-disciplinar erigido durante a reforma genebrina na metade do XVI.

2.2 Santidade e Martírio em João Calvino

O tema da santidade propriamente dito não foi abordado por Calvino de forma separada, não recebendo por parte do reformador um capítulo isolado em sua *Instituta*. Contudo, ao tratar o tema da regeneração pela fé em seu livro 3, especificamente nos capítulos 6 a 10, o reformador apresenta o assunto da santidade, isto é, da vida consagrada⁵⁸ que o cristão deve levar. Especialmente no capítulo 7, *resumo da vida cristã: a renúncia de nós mesmos*, Calvino deixa bastante clara a sua percepção pessimista da condição humana e, por consequência, da vida cristã. Em suas palavras: “Não somos nossos; logo, que nem nossa razão nem nossa vontade tenham predomínio em nossas resoluções e em nossos atos. [...] Não somos nossos; convém que nos esqueçamos tanto quanto possível de nós mesmos e de todas as nossas coisas”

⁵⁶ “Para os Reformados, a importância de glorificar a Deus na própria vida, de colocar a piedade em ação, se encaixava bem na disciplina, que em Genebra não era imposta apenas pelos magistrados, mas também apoiada pela comunidade em geral.” (tradução nossa).

⁵⁷ Segundo os registros consistoriais, Calvino foi a personagem que mais esteve presente nas reuniões, num total de 76% entre os anos de 1542 a 1552.

⁵⁸ Este é o sentido da palavra *santidade* em sua etimologia. Cf. MCPARTLAN, Paul. Sainteté. In: LACOSTE, Jean-Yves (dir.). *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. p. 1057.

(CALVINO, 2008, p. 158). Em outros termos, a vida do cristão não pertence a ele próprio, mas sim a Deus. Por isso, ele complementa: “Em contrapartida, somos de Deus; logo, vivamos e morramos para Ele” (CALVINO, 2008, p. 158). Apenas unidos a Deus é que o ser humano pode acessar a santidade (CALVINO, 2008, p. 161), caso contrário, ele viverá para si, e não para a glória daquele que o criou. Nesse sentido, a vida do cristão é uma vida de renúncia, uma vida à disposição do agir e da vontade divina que deve ser almejada para fins de edificação da comunidade – da igreja e não por razões pessoais. “Assim, seja o que for que o homem piedoso possa, deve poder em benefício de seus irmãos; preocupando-se consigo em particular apenas na medida em que seu espírito está voltado para a edificação geral da Igreja” (CALVINO, 2008, p. 163).

Uma vez que o cristão alcance essa renúncia, a consequência é que sua vida passa a ser governada por Deus, logo:

Quem estiver animado dessa disposição jamais se considerará infeliz, aconteça o que acontecer, não se queixará de sua sorte, com despeito de Deus. A partir daí, vê-se claramente quão necessário é esse sentimento, se considerares a quantos acidentes estamos expostos. Doenças de todo tipo nos infestam frequentemente: ora nos acomete a peste, ora somos atormentados pelas calamidades da guerra; ora a geada ou o granizo, tendo destruído a esperança do ano, nos trazem esterilidade, que nos reduzem à penúria; [...] Enfim, o que quer que lhe aconteça, ele, por saber que isso foi ordenado pela mão do Senhor, recebê-lo-á com o coração sereno e grato, sem resistir obstinadamente à ordem daquele cujo poder uma vez se colocou, a si e a todas as suas coisas. (CALVINO, 2008, p. 168).

A renúncia de si mesmo abre espaço para a confiança no agir de Deus e, por consequência, uma tranquilidade diante das adversidades. Ou seja, uma das marcas da santidade do cristão, para Calvino, é o desprezo pela vida adiante da ação de Deus. Nesse sentido, os problemas, os sofrimentos e as perseguições, em Calvino, aparecem como traços distintivos da verdadeira igreja, pois, somente perante esses desafios, a verdadeira santidade poderia se manifestar.

A questão das perseguições foi utilizada para legitimar e amparar historicamente o argumento de reformadores como Lutero e Calvino diante da acusação de “inovação da fé”. Segundo Krumenacker (2006, p. 262), um traço comum na crença dos reformadores foi a perpetuidade da fé e indefectibilidade da igreja, pois acreditavam que a fé que professavam era a mesma dos primeiros cristãos, assim como a igreja que, a despeito do papa e de Roma, havia sido preservada em sua integridade espiritual ao longo dos séculos. Em vista disso, sobre tais argumentos, os reformadores autenticavam o movimento de reforma conectando a fragilidade

numérica, as perseguições e a marginalização social a essa fé milenar que se opunha à instituição eclesiástica dominante (KRUMENACKER, 2006, p. 263). Segundo esse autor, especialmente com Calvino, essa ideia de uma igreja invisível passa a receber contornos temporais; contudo, o reformador de Genebra inova e recua no tempo para antes da época de Jesus a fim de traçar uma genealogia para sua igreja e fé.

Segundo Lestringant (2004, p. 199), o traço fundamental da identidade reformada é a continuidade que Calvino dá entre o destino do povo hebreu e o destino da sua igreja. Distinguindo-se dos luteranos, católicos ou ortodoxos, Calvino rejeitava uma leitura tipológica feita desde os Pais da Igreja, pensando em uma continuidade real entre o Israel do Antigo Testamento e a igreja reformada. Segundo Francis Higman (1998, p. 654 apud LESTRINGANT, 2004, p. 199), Calvino foi o único reformador a colocar um princípio radical de identificação entre as duas alianças. Os reformados, portanto, se consideravam verdadeiramente o povo eleito, da linhagem de Abrão, Isaque e Moisés.

Essa correlação é feita por Calvino em seu *Tratado sobre os escândalos*. De acordo com Fatio (1984, p. 8-9), o início da redação se dá em 1546; porém, o projeto é abandonado em razão de inúmeras produções e acontecimentos paralelos, como comentários bíblicos aos Gálatas (1546 com publicação em 1548), I e II Coríntios (1546-1547); Efésios, Filipenses, Colossenses e I e II Timóteo (em 1548); Hebreus e Tiago (em 1549); e Tito (em 1550). Além disso, em 1547, ocupou-se com questões referentes ao Concílio de Trento, em 1549 ao *Interim* e, nesse mesmo ano, ao lado de Bulinger, elaborou o *Consensus Tigurinus* conciliando uma posição acerca da ceia e estabelecendo a unidade entre os reformados da Suíça. Apenas no fim de 1550, sob a prensa de Jean Crespin, o *Tratado* é posto em circulação.

Por um lado, o texto propõe denunciar as calúnias e as falsas acusações, apresentadas por Calvino como os “escândalos”, contra a doutrina e a pregação da igreja reformada. Ao mesmo tempo, também pretende edificar os fiéis que estivessem sendo perseguidos a ponto de estarem perto de abandonarem a fé reformada. Em termos contextuais, essa obra relaciona-se, por um lado, com a vitória de Carlos V contra a Liga de Esmalcada e a imposição do *Interim* de Augsbourg em território imperial, sugerindo o enfraquecimento do movimento luterano e a retomada da doutrina e a hierarquia romana, e, por outro, com o recrudescimento da perseguição na França aos adeptos da “nova religião” com Henrique II, especialmente a partir de 1547, com a criação em outubro da chamada “Câmara ardente”, isto é, tribunais que julgavam crimes de heresia, como a dos reformados (FATIO, 1984, p. 8-9).

Segundo Fatio (1984, p. 8-9), no entanto, o perigo ideológico, frequentemente, parecia, para Calvino, pior que as perseguições físicas. Assim, o *Tratado sobre os escândalos* se insere também em uma sequência de escritos do reformador de Genebra:

les risques physiques que faisaient courir aux fidèles les persécutions royales et papistes paraissaient moins dangereux à Calvin que ceux, idéologiques, causes par un courant d'incrédulité croissante parmi les gens de lettres. Calvin avait déjà lutté par la plume contre les déviations les plus graves qui menaçaient le mouvement évangélique français: en 1543 et 1544, il avait dénoncé les nicodémites, en 1544 les anabaptistes, en 1545 et 1547 les libertins spirituels.⁵⁹(FATIO, 1984, p. 9).

Dessa maneira, o *Tratado* surgia também contra ameaças de ideias, sobretudo contra os “incrédulos” tidos por Calvino como mais perigosos que os papistas (FATIO, 1984, p. 11). Segundo esse autor, no entanto, não é simples definir a qual grupo específico Calvino dirigia sua crítica, porque:

Il n'hésite pas, pour les besoins de la polémique, à amalgamer dans une même accusation d'athéisme des hommes aux aspirations religieuses très diverses et solvantes bien éloignées de l'irreligion. Si certains comme Dolet ou Des Périers semblent bien avoir fini leur existence en sceptiques, voire en incédulés, on ne saurait en dire autant de Rabelais, Pierre Bunel ou Antoine Govéan. Il est vrai qu'à l'époque où Calvin les dénonce dans son *Traité*, ils ont tous pris une très grande liberté à l'égard de l'orthodoxie, catholique ou protestante, et ils partagent un rejet très net de toute 'confessionnalisation' de la religion, ce qui est précisément l'une des conséquences de la doctrine et de la discipline du réformateur en Genève. En fait, l'analyse des scandales suscités par les gens de lettres et évoqués dans le *Traité des Scandales* montre que Calvin séctionne de manière très éclectique certains traits propres à des courants de pensée différents, tous dangereux à ses yeux, qui vont de l'humanisme érasmien [...] à l'averroïsme matérialiste padouan en passant par le libertinisme jouisseur [...]. Mais en fin de compte ces nuances lui importent peu: ces opinions véreuses représentent toutes des scandales pour la foi des infirmes et comme tels doivent être combattues.⁶⁰ (FATIO, 1984, p. 12-13).

⁵⁹ “os riscos físicos para os fiéis da perseguição real e papista pareciam menos perigosos para Calvino do que os riscos ideológicos representados por uma tendência crescente de descrença entre os literatos. Calvino já havia lutado com sua caneta contra os desvios mais graves que ameaçavam o movimento evangélico francês: em 1543 e 1544 ele havia denunciado os Nicodemitas, em 1544 os anabatistas, em 1545 e 1547 os libertinos espirituais.” (tradução nossa).

⁶⁰ “Ele não hesita, para as necessidades da polêmica, em se amalgamar na mesma acusação de homens ateus com aspirações religiosas muito diversas e solvantes, distantes da irreligião. Se alguns, como Dolet ou Des Périers, parecem ter terminado suas vidas como céticos, ou mesmo como incrédulos, o mesmo não se pode dizer de Rabelais, Pierre Bunel ou Antoine Govéan. É verdade que na época em que Calvino os denunciou em seu tratado, todos eles haviam tomado grande liberdade em relação à ortodoxia, seja ela católica ou protestante, e compartilharam uma clara rejeição de qualquer “confissão” de religião, que é precisamente uma das consequências da doutrina e disciplina do reformador em Genebra. De fato, o registro dos escândalos do mundo literário no *Tratado sobre os Escândalos* mostra que Calvino se separa de forma muito eclética certas características de diferentes correntes de pensamento, todas elas perigosas aos seus olhos, desde o humanismo Erasmiano [...] até o

A gama de “incrédulos”, portanto, era bastante ampla para o reformador, assim como a dos “nicodemitas”, atacados por ele alguns anos antes. Segundo Fatío (1984, p. 17), os locais identificados por Calvino com tais grupos iam desde a França, passando por regiões do império até a própria Genebra, como o caso de Jacques Gruet, executado em Genebra em 26 de Julho de 1547 por crime de blasfêmia e lesa-majestade. O crime de Gruet, segundo Calvino, seria negar toda a religião e a divindade, dizendo que Deus era nada e que não existia vida eterna. No entanto, de acordo com o autor, o caso de Gruet não retrata um perigo imediato ou até mesmo uma afronta intelectual a Calvino. O que estaria em jogo era a crítica que Gruet partilhava com outros grupos tomados igualmente como “incrédulos” pelo reformador às regras disciplinares e morais por ele impostas. Numa época em que sua posição na cidade não estava livre de ameaças, o *Tratado sobre os Escândalos* (1550) de Calvino fazia ressoar sua preocupação com as ameaças às conquistas (sob seu ponto de vista) obtidas até aquele momento. Com isso, o tema das perseguições aparece na obra tanto como forma de edificação e encorajamento quanto como meio de legitimação da doutrina e da fé apresentada pelos reformados.

O texto começa com Calvino (2017, p. 209) apresentando os motivos de haver “escândalos” na caminhada cristã. Por um lado, os escândalos ocorrem, pois as doutrinas e a confissão do evangelho contrariam, por si só, o “senso comum”, ou seja, são doutrinas que não gozam do apoio e da aprovação da maioria; por outro lado, os escândalos são “maquinaria” de Satanás para impedir as pessoas de aceitarem a reta doutrina. Outro esclarecimento feito pelo autor antes de iniciar sua exposição é que, embora a vida com Jesus seja acompanhada por escândalos, estes não são produzidos pelo Cristo ou pelo evangelho. Na realidade, é a malícia dos homens ou, como fora dito, a própria astúcia de Satanás que cria tais coisas para que os fiéis possam tropeçar⁶¹ (CALVINO, 2017, p. 210).

averroísmo materialista paduano passando ao libertinismo [...]. Mas no final, estas nuances pouco lhe importam: todas estas opiniões verdadeiras representam escândalos para a fé dos enfermos e como tal devem ser combatidas.” (tradução nossa).

⁶¹ Como esclarece Fatío (1984, p. 26): “les hommes sont si pervers et corrompus qu’ils ne peuvent pas s’empêcher de toujours considérer le Christ avec incédulité et de toujours résister à sa parole. Les conséquences du péché sont si profondes que ce premier mouvement n’est jamais évitable. Le Christ est donc, de par la malice des hommes, toujours occasion de scandale. C’est une condition ordinaire pour tous les hommes, jusqu’à ce que la grâce en délivre quelques-uns qu’elle conduit à la foi et à l’humilité. Étant donné notre condition pécheresse, nous ne pouvons pas reconnaître le Christ sans qu’il nous apparaisse scandaleux selon nos critères humains. Le Christ et son Évangile ne peuvent pas ne pas déranger et susciter d’emblée incédulité et résistance. Cela signifie qu’il ne peut y avoir de Christ et d’Évangile authentique sans scandales, autrement dit sans contradictions et tensions qui ne sont que les signes de la révolte de l’homme contre Dieu.”

Passando para a exposição das perseguições, como apontamos, Calvino correlaciona as perseguições antigas com as atuais. Contudo, seu recuo temporal vai para o Antigo Testamento a partir da história do povo hebreu. Assim, o reformador diz:

Com essa frase, o Espírito Santo desejou exortar os fiéis a que, ao serem pressionados pelos maus, voltassem os olhos para os tempos idos para entender que a igreja sempre foi vitoriosa em meio ao sofrimento. É nisso que nos convém meditar sem cessar, para que, se a condição presente nos ira e nos atormenta, tenhamos coragem ao lembrar as aflições que nossos pais experimentaram no passado.

[...] Quando Moisés menciona Sete e seu filho Enos, afirma que o nome de Deus começou a ser invocado. Mal se passaram oito gerações, e todos os sucessores daqueles que Deus escolheu para seus filhos se entregaram a tamanha maldade, que arruinaram a terra, após tê-la poluído com todo tipo de impiedade. **A igreja foi tão reduzida, que restaram dela oito pessoas. Pelo menos, parecia que estava purgado do mal, já que nesse pequeno grupo havia santidade.** (CALVINO, 2017, p. 231, grifo nosso).

Retrocedendo ainda mais, Calvino retoma a história de Caim e Abel e, por conseguinte, a de Noé como sendo, então, o início da história da perseguição à igreja e sua doutrina. Posto isso, a narrativa segue passando por Abraão, Juízes, Davi, cativo babilônico até chegar em Jesus, quando ele afirma:

Quando Jesus Cristo nasceu, aquela região era pacífica; por volta de quarenta anos após, seu evangelho havia sido semeado em diversos locais e, após ser claramente pregado aqui e acolá, tudo mudou, e perturbações impressionantes se elevaram por toda a parte. De onde chega essa mudança tão repentina, a não ser da vingança de Deus contra tamanha ingratidão, ao ver seu evangelho desprezado? E isso se vê ainda mais claramente quando o desfecho não é prolongado. Por isso, quando os infiéis passaram a responsabilizar o cristianismo por toda essa infinidade de males, foi fácil rechaçar tais calúnias frívolas, como o fizeram Tertuliano, Lactâncio, santo Agostinho e outros bons doutores. [...]

Hoje, podemos constatar a mesma situação. Há algum tempo, pareceu-nos grandemente que o evangelho havia saído da escuridão e cresceria cada vez mais, florescendo enfim. Porém logo o vimos recuar. [...] Daqueles que confessaram ser verdadeira e boa a doutrina do evangelho, houve muito poucos que de boa vontade se submeteram a ela. [...]

Agora volto ao argumento anterior: entendemos melhor o quanto Deus é guardião de sua igreja ao ver o quanto ela é atormentada por todos os lados, mais do que se estivesse sempre em paz e prosperado conforme o desejado.

Quando Moisés relatou que o nome Deus logo começou a ser invocado na família de Sete, não houve dúvida alguma de que os sucessores de Caim, que eram os mais fortes e audaciosos, teriam cometido o ultraje de levantar-se contra aquele pequenino grupo pacífico e bonachão. [...] No final, sobrou apenas um homem, Noé, junto com sua pequena família. [...] Além disso, se não tivesse sido sustentado pelo poder dos céus, não teria desfalecido mil vezes a cada ano por suas próprias fraquezas? E, depois,

ocorreu mais um grande milagre na embarcação: esse santo patriarca, excluído do céu e do ar, só encontrou vida no sepulcro e só pôde respirar em um local onde se morre e se sufoca de mau cheiro. (CALVINO, 2017, p. 233-236, grifo nosso).

As adversidades e perseguições à igreja e a seus membros, na pena de Calvino, aparecem como uma constante desde a época mais remota possível, isto é, já com Abel e Caim. Ser perseguido, nesse contexto, é uma marca indelével da verdadeira fé e doutrina. Finalmente, é mediante esses acontecimentos que ocorre o agir de Deus, como ele próprio afirma: “quanto mais oprimida a igreja esteve sob a cruz, mais evidente se revelou o poder de Deus para levantá-la” (CALVINO, 2017, p. 239). Ainda se referindo ao Antigo Testamento e narrando a história do rei Ezequias e a expulsão de seus inimigos da terra de Judá, o reformador diz:

Esse único feito nos mostra suficientemente bem que não há nada melhor para a igreja do que estar em extrema angústia, para que aprenda a atribuir ao poder de Deus sua condição de sã e salva. De nossa parte, somos duplamente ingratos se voluntariamente colocamos um véu diante dos olhos a obscurecer o olhar e favor que Deus dirige à sua igreja, mesmo quando ele nos colocar tudo claro, como em um espelho. (CALVINO, 2017, p. 241).

A verdadeira fé, portanto, é autenticada pela perseguição, pois é mediante esta última que a ação de Deus se faz presente. Nesse quadro, os mártires aparecem como os autênticos representantes da fé, pois encarnam em seus próprios corpos a perseguição e, por consequência, a renúncia de si mesmos. Segundo Calvino:

Assim que alguém era reconhecido como cristão, não somente era arrastado até a morte, mas, antes de morrer, era martirizado até o fim. Não se perdoava nem mulheres, nem idosos, nem crianças. Não é impressionante que houvesse pessoas dispostas a se tornarem cristãs em tais condições, conhecendo bem o preço que lhes seria pedido? [...] Pois então: nessa época, houve exemplos infinitos de cristãos que, em toda cidade e província, para manter a fé e a lealdade aos irmãos, sofreram com paciência todos os tormentos imagináveis. Isso não mostra que foram guiados por Deus? [...] **E, no entanto, diminuída continuamente pelas mortes dos mártires, em vez de aparentar abatimento, a igreja não cessou de multiplicar-se. Isso é o que significa verdadeiramente triunfar sob a ignomínia da cruz.** (CALVINO, 2017, p. 245, grifo nosso).

Desse modo, três aspectos podem ser apreendidos acerca do posicionamento de Calvino sobre as perseguições em seu *Tratado*: a) desde sempre a igreja conviveu com elas sendo sua época recuada para os tempos de Caim e Abel de modo a criar uma conexão histórica via sofrimento, entre o povo hebreu e os adeptos da Reforma, em especial, os genebrinos

reformados; b) por conta dessa “perpetuidade” da perseguição, o fato de ela ocorrer é sinal de autenticidade da doutrina pregada, em outras palavras, quanto mais intensa e cruel a perseguição, maior a garantia de veracidade da doutrina; c) o martírio e as virtudes associadas a ele, como a paciência, a constância e a fidelidade doutrinária aparecem, então, como o resultado esperado diante desse quadro. Uma vez que a verdadeira igreja sempre foi perseguida, a postura dos que a ela pertencem deve ser a de estarem dispostos ao sofrimento custe o que custar. Em nome da verdadeira doutrina, a morte aparece como uma espécie de pré-requisito; ela, no entanto, não foge do controle de Deus, mas é por Ele utilizada para, futuramente, punir os maus e edificar sua igreja.

É importante ressaltar que o tema da perseguição era algo caro para o reformador de Genebra. Como demonstramos nas páginas anteriores, possivelmente foi em razão do ocorrido em Paris ao lado de Nicolas Cop, em 1533, que Calvino aderiu ao movimento reformador e abandonou a fé romana. Assim, não surpreende que tal temática fosse assunto de primeira ordem. Isso, inclusive, pode ser verificado no prefácio das *Institutas* endereçado ao rei da França Francisco I. Tendo por objetivo expor ao rei a “verdadeira piedade” contrapondo-se à “falsa” doutrina romana, Calvino (2008, p. 13) demonstra preocupação com a situação atual da “verdadeira” igreja. Então, ele afirma:

Com efeito, abraço a causa comum de todos os devotos e, acima de tudo, a do Cristo, que hoje está por tantos modos dilacerada e esmagada em vosso reino que, por assim dizer, jaz deplorada, antes, certamente, pela tirania de certos fariseus que por vossa consciência. Mas quem o faça, não cabe dizer aqui; seja como for, jaz aflita. Com efeito, os ímpios avançaram no fazer que a verdade de Cristo, ainda que não se perca afugentada e dissipada, seja escondida como sepulta e ignóbil, dado que a Igreja paupérrima deva ser ou consumida por massacres cruéis, ou lançada ao exílio, ou, pelo menos, abalada por tamanhos terrores que nem os ouse denunciar. (CALVINO, 2008, p. 15).

Tal perseguição ocorre em virtude do conteúdo doutrinário anunciado, especialmente no que se refere à *justificação pela fé* e, por isso, alguns são açoitados, perseguidos, proscritos, amaldiçoados, dilacerados, entre outras coisas (CALVINO, 2008, p. 17). Contudo, a certeza da verdade doutrinária é tão grande que o martírio é apresentado novamente como autenticador da legítima doutrina:

com efeito, dado que escarneçam da incerteza de nossa doutrina, se a deles devesse ser selada com o próprio sangue e pela perda da vida, poder-se-ia observar quantos deles o fariam. Completamente é a nossa confiança, que não

teme nem os terrores da morte nem mesmo o próprio tribunal de Deus. (CALVINO, 2008, p. 19).

Em outras palavras, para o reformador, a certeza de estarem ao lado da “verdade” era tão grande que entregar-se à morte não aparece como algo fora de questão, mas sim o desenrolar natural do fiel que conhece os requisitos para viver uma vida santa, isto é, *renunciar a si mesmo*. Evidentemente, não há renúncia maior do que entregar sua própria vida a fim de testemunhar sua fé: sendo martirizado.

Assim, para Calvino, o martírio é a última consequência de quem abraçou a “verdadeira” doutrina. Na realidade, mais do que isso, o martírio é uma forma de agir diante de um impasse doutrinário. Em *Desculpas de João Calvino aos senhores Nicodemitas* (2017, p. 185-207), ele acusa algumas pessoas de agirem como a personagem bíblica de Nicodemos, que se reunia com os fariseus pela manhã, mas à noite, secretamente, encontrava-se com Jesus. Dessa forma, os alvos de Calvino, supostamente, mantinham uma “dubiedade” doutrinária. Ao todo, ele estabelece quatro categorias de *nicodemitas*, a saber: a) pregadores que anunciavam “verdades” doutrinárias, porém, permaneciam participando da missa; b) os dignatários eclesiásticos da corte que transformavam o evangelho em conversas de salão; c) letrados que transformavam o evangelho em mera filosofia e discussão intelectual; d) as pessoas mais “simples”.

É interessante notar aquilo que, para Calvino, poderia parecer um “erro”, possivelmente, para aquelas pessoas, era resultado de uma época em que as fronteiras confessionais ainda não estavam estabelecidas. De toda maneira, para o reformador, a única explicação para que tais pessoas mantivessem essa postura dúbia era o medo da perseguição. Então, sem hesitar, Calvino evoca a coragem dos mártires e afirma:

Jesus Cristo declarou certa vez que quem ama sua vida irá perdê-la. Quando eles apresentam como desculpa o risco de morte, caso façam o que é ensinado na Escritura, não estão constringendo Jesus Cristo a retratar-se? [...] Se os fiéis da igreja primitiva tivessem concordado com isso, o que teria acontecido com a cristandade? [...] **Toda a teologia dos mártires antigos consistia em saber que há um só Deus que devemos adorar e que somente nele deveríamos depositar nossa inteira confiança;** [...] **No entanto, com tudo isso, eles suportavam o fogo e suplícios de morte semelhantes com um coração alegre; às vezes as mulheres até levavam os filhos. Nós, que somos grandes doutores, em comparação, sabemos tratar de todo assunto, mas não sabemos o que significa dar testemunho da verdade de Deus conforme a necessidade e provar nosso cristianismo.** (CALVINO, 2017, p. 196-197, grifo nosso).

Novamente, o martírio aparece como uma prova da “verdadeira” fé, porém, no caso em questão, também se apresenta como um exemplo de virtude e ação diante das perseguições. Em nome da verdadeira doutrina, o martírio era uma ação completamente natural. Embora justifique a salvação como obra meritória única e exclusiva de Jesus, as ações dos mártires aparecem como exemplos a serem seguidos. Nesse contexto, de volta às *Institutas*, no livro III, capítulo V, mencionando uma epístola do bispo de Roma, Leão, ele afirma:

Ainda que a morte de muitos santos tenha sido preciosa aos olhos do Senhor (Sl 116,15), o assassinato de nenhum inocente foi propiciação do mundo. **Os justos receberam suas coroas, não as deram, e da fortaleza dos fiéis nasceram os exemplos de paciência, não dons de justiça.** (CALVINO, 2008, p. 142, grifo nosso).

Para Calvino, enquanto a Igreja Romana considerava que o sangue dos mártires teria se mesclado ao de Cristo e, com isso, formado o tesouro da igreja para remissão dos pecados, a “verdadeira doutrina” defendia que somente o sacrifício de Cristo era suficiente. Todavia, como temos apontado, isso não significa dizer que o martírio não mantinha um papel importante. Dessa maneira:

Para não ser derramado sem proveito, o sangue dos mártires deve contribuir para o bem geral da Igreja. E porventura é assim? **Acaso não houve proveito algum em glorificar a Deus com sua morte? Em favorecer a verdade com seu sangue? Em dar testemunho de seu desprezo à vida presente ao buscar outra melhor? Em confirmar a fé da Igreja com sua constância, e em quebrar a obstinação de seus inimigos?** Mas, sem dúvida, eles não reconhecem proveito algum se só Cristo for o propiciador, se só ele tiver morrido por nossos pecados, se só ele for oferecido por nossa redenção. (CALVINO, 2008, p. 143, grifo nosso).

Como temos argumentado, a santidade para Calvino era a recusa de si, da própria vontade em prol da ação de Deus. Nesse sentido, nada poderia ser mais representativo disso do que o martírio. Amplamente conhecido pela cristandade, os mártires foram os precursores dos santos da Igreja Romana e, a despeito das inúmeras divergências, não foram esquecidos por Calvino; ao contrário, permaneceram como figuras exemplares, responsáveis por autenticar a verdadeira doutrina e ensinar virtudes. Como demonstrou Krumenacker (2012a), toda a infância e o início da juventude de Calvino foram formados dentro dos ritos, dos valores e da espiritualidade da Igreja Romana. Dessa maneira, todo o intento do reformador não era o de fundar uma “nova religião”, mas sim reformar aquela que havia sido “contaminada” pelo Papado. Como afirma o autor, Calvino se separa do Papado e não da igreja.

Em vista disso, os mártires retornam não como agentes na economia da salvação ou coparticipantes dos tesouros da igreja, mas como os campeões da fé que sempre foram, ou seja, aqueles que confirmam a correta doutrina, servem de exemplo à comunidade e, por isso mesmo, a edificam. Por fim, em Calvino, os mártires eram responsáveis por dramatizar a doutrina e encarnar valores e virtudes que se almejava obter mediante a aplicação da disciplina. Como nos lembra Rodrigues (2012, p. 383), nesse período de formação confessional, o uso do termo *confessio*, presente à época, vinculava o presente ao passado dos mártires e confessores. Subscrever uma confissão de fé, portanto, era assumir um compromisso que poderia redundar no próprio sacrifício.

Nessa perspectiva, imbuído desses valores, em 1554, Jean Crespin publicou o primeiro martirológico protestante. Reunindo notícias, cartas e, principalmente, processos de julgamentos, Crespin compilou inúmeros casos de martírio correlacionando as perseguições antigas com as que ocorriam em sua época. Todavia, para além disso, o autor do *Livro dos Mártires* é o maior exemplo de alguém que se valeu da exemplaridade dos mártires para reforçar a doutrina reformada, bem como sedimentar as fronteiras confessionais por meio do tema da santidade. Passemos, portanto, para o próximo capítulo a fim de analisarmos essa obra.

CAPÍTULO III – SANTIDADE E MARTÍRIO: A AFIRMAÇÃO CONFESSIONAL REFORMADA NO *LIVRO DOS MÁRTIRES* DE JEAN CRESPIN

3.1 Jean Crespin e o *Livro dos Mártires*

Jean Crespin nasceu em Arras no ano de 1520, estudou na Universidade de Louvain (1533-1541), primeiro se formou em Artes (1533-1536) e, posteriormente em Direito (1536-1541), conforme aponta Gilmont (1981b, p. 27). À época, essas regiões pertenciam aos Países Baixos, e esse fato é importante na compreensão das conjunturas geográficas e políticas que se articulam tanto com a publicação dos *Livros dos Mártires* quanto da própria instalação de Crespin em Genebra no ano de 1548.

Os Países Baixos compunham a região natal de Carlos V. Se não bastasse, é nessa localidade que encontraremos os primeiros mártires protestantes. Johannes van Esschen e Hendrik Vos pertenciam a um mosteiro agostiniano da Antuérpia que se rebelou contra a Igreja Romana aderindo às ideias de Lutero já no ano de 1519. Segundo Carter Lindberg (2017, p. 335), a reação de Carlos V não tardou, e, como fora mencionado, no ano de 1523, o mosteiro foi arrasado, os monges presos e mortos, provendo, assim, os primeiros mártires do movimento representado por Lutero.

Desde o início da Reforma, portanto, a região onde nasce Crespin manteve íntima relação com o martírio. Mediante ato do imperador, as cortes seculares e episcopais receberam poderes inquisitoriais. Logo, práticas protestantes como leituras, impressões ou venda de livros considerados proibidos, bem como reuniões em que se discutia sobre a Bíblia, profanação ou quebra de imagens e desrespeito aos sacramentos passaram a figurar como heresia e crime de *lesa-majestade* e, então, passíveis de punição por ambas as cortes (LINDBERG, 2017, p. 336).

Em 1540, há um aumento na repressão religiosa; uma contraofensiva romana, emitiu, em 1544, uma breve declaração sobre a fé ortodoxa; e, em 1546, uma lista detalhada de livros proibidos. Decretos como os de 1550 eram assertivos em proibir livros de qualquer herege condenado e de reformadores como João Calvino, Martinho Lutero, Martin Bucer e Ulrich Zwinglio. A intensidade da repressão foi tão forte na região que, em 1555, os Países Baixos já

eram recordistas de execução de mártires protestantes entre todos os países da Europa⁶² (LINDBERG, 2017, p. 337-340).

O primeiro contato mais próximo de Crespin com as ideias da Reforma, segundo Gilmont (1981b, p. 34), provavelmente ocorreram durante sua passagem universitária por Louvain. Todavia, certamente a data de 17 de novembro de 1541 é um marco na vida do impressor que presenciou a morte de seu amigo Claude de Painctre, queimado vivo por adesão à nova fé. No começo do ano de 1544, atendendo a um pedido de Martin Bucer, reformador de Estrasburgo, Pierre Brully foi para os Países Baixos a fim de evangelizá-lo. Rapidamente, organizaram-se, ainda que timidamente, os protestantes das vilas visitadas por Brully. Contudo, em 3 de novembro do mesmo ano, o pregador Brully foi preso e condenado por heresia. Assim, não tardou para que outros, entre eles Crespin, também fossem presos. Em 28 de março de 1545, a sentença de Crespin foi proferida, e ele é expulso de sua terra natal, tendo seus bens confiscados. Para Gilmont (1981b, p. 33), nessa época, Crespin já havia se decidido completamente pela Reforma, ainda que a delimitação confessional não fosse tão clara.

Após conseguir reaver partes de suas finanças por intermédio de amigos próximos ao seu círculo social, em outubro de 1548, Crespin chegou à Genebra. O contato com Pierre Brully e a proximidade dele com Calvino, bem como a presença de jovens de situação social semelhante e formação jurídica como a de Crespin foram, segundo Gilmont (1981b, p. 38), as principais motivações do impressor para se instalar em Genebra. Associado a isso, amigos importantes, como Theodor de Bèza, também pesaram para sua decisão. Seja como for, na década seguinte, o advogado de Arras, outrora estudante em Louvain, tornou-se um dos impressores da cidade em que Calvino vivia e colocava em curso sua reforma.

Imprimir na cidade reformada tinha suas peculiaridades. Ao todo, mais de 5% da população vivia em função das edições dos livros (GILMONT, 1981b, p. 47). Além disso, uma prensa não estava circunscrita apenas à sua atividade técnica, imprimir também era auxiliar na atividade evangelística, na propagação dos escritos reformados, em resumo, participar da própria missão de Deus. Nesse sentido, toda atividade editorial em Genebra passava pelo Conselho da cidade que autorizava tanto a fundação de uma imprensa quanto sua fiscalização

⁶² Aqui, cabe uma ressalva. Segundo o autor, a maioria dos mártires de 1540 até 1570 era composta por anabatistas. Essa observação é importante, pois esse grupo foi considerado herético por Calvino e seus seguidores. Dessa maneira, tais casos, salvo engano do editor, não aparecem no *Livro dos Mártires* que é explícito em condená-los logo no prefácio. Cf. CRESPIN, Jean. *Histoire des vrais tesoins de la vérité de l'Évangile, qui de leur sang l'ont signée depuis Jean Hus iusques au temps present.* (Reproduction anastatique de l'édition de Genève, 1570, avec, à la fin). In: HALKIN, Léon-Ernest. *Table alphabétique des noms de personnes et de lieux du martirologe de Jean Crespin.* Liege: Centre national de recherches d'histoire religieuse, 1964. p. a ii.

no que se referia à “ortodoxia” dos materiais, bem como à qualidade técnica, literária e, também, política.

Cabe ressaltar, no entanto, que essa relação com o Conselho (assim como o Consistório) não era estática ou impositiva, isto é, toda e qualquer determinação dada pelo Conselho não era, necessariamente, acatada imediatamente. Um exemplo disso é a primeira publicação do *Livro dos Mártires* de 1554, em que o Conselho reprovou palavras como “santo” e “mártir”, mas que foram impressas e divulgadas, visto que o livro já estava em fase de produção⁶³ (GILMONT, 1981b, p. 47).

Dessa maneira, há de sublinhar alguns aspectos importantes sobre o funcionamento de uma tipografia. Em primeiro lugar, ter e fazer funcionar uma tipografia não era algo fácil. Desde o espaço até o uso da mão de obra são elementos que apontam essa dificuldade. Assim, era necessário local adequado e suficiente para armazenar as prensas, bem como os rolos de papel brancos e também os impressos (já em formato de folha), além dos trabalhadores que se dividiam entre “impressores” e “compositores”, cujo número poderia variar de acordo com a dificuldade da composição. No mais, ter uma tipografia não era algo barato, muito menos de tranquilo trabalho. Em média, o conjunto de material necessário para o funcionamento de uma prensa variava entre 250 e 600 livros. O trabalho, em muitos casos, deveria ser sincronizado e tinha duração de dias⁶⁴.

O editor era outro elemento essencial na empresa. A esse respeito, Gilmont (1981b, p. 53) diz: “Son principal souci était le choix de la copie et son financement. Il lui revenait d’assuer la fabrication des livres en escomptant une certaine rentabilité”⁶⁵. O editor, portanto, era o responsável em manter a tipografia funcionando. Contudo, como fora mencionado, tal empreitada não era barata. Muitas variáveis estavam em questão, como o preço do papel, o qual apresentava oscilações entre 25% e 60% do valor, bem como o próprio custo da impressão e o pagamento aos trabalhadores (GILMONT, 1981b, p. 54).

Não obstante tais considerações, o lucro das tipografias poderia ser bem atraente. O preço de venda de um livro era, geralmente, 2,1 e 2,2 vezes o valor dos custos de sua produção (GILMONT, 1981b, p. 55). Todavia, se o lucro era alto, os riscos em não os vender, ou então,

⁶³ Cf. PIAGET, Arthur; BERTHOUD, Gabrielle. *Notes sur le Livre des Martyrs de Jean Crespin*. Neuchâtel: Secrétariat de l’Université, 1930.

⁶⁴ Para mais informações sobre o funcionamento das tipografias, em especial, as de Genebra, cf. GILMONT, Jean-François. *Jean Crespin, un éditeur réformé du XVIe siècle*. Genève: Droz, 1981. p. 47-61.

⁶⁵ “Sua principal preocupação era a escolha da cópia e seu financiamento. Cabia-lhe segurar a fabricação dos livros esperando alguma rentabilidade.” (tradução nossa).

vender pouco, também existia. Dessa forma, a boa gestão dos editores assim como suas relações político-sociais eram fundamentais para a prosperidade do negócio.

Nesse contexto, cabe-nos perguntarmos a posição ocupada por Crespin entre os tipógrafos. Tendo sido impressor, compositor, editor, maquinador e livreiro em sua própria empresa, Jean Crespin transitou por todos os cargos possíveis. Essa característica é bastante reveladora do empenho que ele exerceu em seu negócio. Assim, o autor do *Livro dos Mártires* alcançou prosperidade econômica e manteve sua tipografia funcionando durante toda a vida⁶⁶. Contudo, um fato curioso é que essa tipografia não figurou entre as maiores da época, sobretudo após a determinação de 1564 do Conselho de Genebra, que limitava o número de prensas por tipografia. Então, segundo Gilmont, para sobreviver em tal quadro:

[...] une politique plus réaliste lui a donné une indépendance financière ignorée de Estienne. Par-là, il pouvait prétendre à une des premières places parmi ses collègues genevois. Plusieurs conflits montrent qu'il n'a jamais accepté une position d'infériorité ou de dépendance vis-à-vis du cercle restreint des grands libraires. Lorsque de larges groupes d'imprimeurs se rebelent contre certains monopoles, Crespin prend automatiquement la direction de la contestation.⁶⁷ (GILMONT, 1981b, p. 60).

No catálogo da feira de Frankfurt, Crespin junto com Henri Estienne são os únicos genebrinos citados de 1564 até 1572 (data da morte de Crespin em virtude da peste). Mais de 80% dos títulos presentes foram lançados em suas oficinas (GILMONT, 1981b, p. 60). Tais dados, portanto, revelam que, se a tipografia de Crespin não foi a maior, provavelmente, em razão de sua atuação (sendo política ou mesmo de gestão), sua posição não foi rebaixada. Logo, em sua época, ele não foi qualquer impressor, muito menos o dono de qualquer tipografia. Sua atividade tipográfica fazia-o transitar das preocupações evangelistas às preocupações financeiras, tendo que lidar com questões políticas, como as autorizações para impressões de obras que, eventualmente, quisesse imprimir.

⁶⁶ Entre a produção especializada, há um debate sobre a condição “autoral” de Jean Crespin. Finalmente, a grande maioria dos relatos apresentados na obra não foram produzidos por ele, mas sim compilados. Contudo, de nossa parte, consideramos que ao selecionar, editar, inserir e, frequentemente, intervir com suas próprias palavras, Crespin realizou um trabalho tipicamente autoral. Para mais informações sobre esse debate, cf. TUCKER, Jameson. *The construction of reformed identity in Jean Crespin's Livre des Martyrs*. New York: Routledge, 2017. p. 20.

⁶⁷ “uma política mais realista lhe deu uma independência financeira que Estienne ignorou. Com isso, ele poderia reivindicar um dos primeiros lugares entre seus colegas de Genebra. Muitos conflitos mostram que ele nunca aceitou uma posição de inferioridade ou dependência do círculo restrito de grandes livreiros. Quando grandes grupos de gráficas se rebelam contra alguns monopólios, Crespin assume automaticamente a liderança no protesto.” (tradução nossa).

A esse propósito, é importante destacar algumas questões. A primeira delas diz respeito à relação entre Crespin e as obras de Calvino. O reformador de Genebra, até sua morte em 1564, foi unanimidade em todas as tipografias da cidade, porém, sua expressividade na tipografia de Jean Crespin não deixa de ser revelador de: a) a importância de João Calvino no contexto da Reforma em geral e na genebrina em particular; b) o apreço de Crespin pelo reformador de Genebra. Dessa maneira, desde tratados polêmicos, comentários bíblicos até a *magnus opera* de Calvino, *as Institutas*, foram publicados pelo autor do *Livro dos Mártires* (GILMONT, 1981, p. 113-115). Ademais, na tipografia de Crespin também foi impressa obras de Beza e outros teólogos de língua francesa, como Jean Girad.

Inclusive, segundo Gilmont (1981b, p. 137-138), Crespin foi um dos principais divulgadores da língua francesa com traduções do alemão, inglês, italiano e espanhol. No caso das obras em inglês, vale observar que, até 1560, Genebra abrigou refugiados britânicos da perseguição de Maria Tudor, os quais foram importantes patrocinadores de obras em inglês, bem como no financiamento da tipografia de Crespin e na manutenção da sua relação com John Foxe. A respeito disso, vale destacar que o primeiro martirologio protestante foi feito por Crespin, mas, posteriormente, foi a obra de Foxe, *Rerum in Ecclesia gestarum commentari*, traduzida pelo impressor genebrino para o francês, que o influenciou nas edições posteriores de seu *Livro dos Mártires* (GILMONT, 1981b, p. 139).

No que se refere aos tipos de publicação realizados na tipografia de Crespin, as principais foram publicações da Bíblia, seguida de escritos polêmicos⁶⁸, os quais, em sua maioria, dedicavam-se ao combate das “heresias”, como os nicodemitas, ou então disputas teológicas, como a questão da ceia entre calvinistas e luteranos (GILMONT, 1981b, p. 147).

Crespin a encore aidé à dénoncer d'autres déviations en provenance de milieux non-catholiques, des erreurs à propos de la prédestination, une justification de l'attitude genevoise dans l'affaire Servet, des critiques des conceptions d'Ochino sur le mariage. [...] Tous ces ouvrages dénonçant [...], les nicodémistes et les autres dissidents de la Réforme sont au nombre d'une quarantaine; Crespin ne propose que 18 titres contre les catholiques. Cette proportion modeste exprime bien le déplacement des inquiétudes dans la seconde moitié du XVI^e siècle. Le catholique n'était-il pas devenu un ennemi rassurant, par l'évidence même de l'opposition? Il était combien plus important de se garder des faux frères!⁶⁹ (GILMONT, 1981b, p. 147).

⁶⁸ A respeito das obras publicadas na tipografia de Crespin, Jean-François Gilmont realizou em sua pesquisa doutoral, defendida em 14 de fevereiro de 1977, um trabalho espetacular de análise e de catalogação das obras impressas em um estudo ligado à história do livro. Para mais informações, cf. GILMONT, Jean-François. *Bibliographie des éditions de Jean Crespin 1550-1572*. Verviers: Librairie P. M. Gason, 1981. t. I e II.

⁶⁹ “Crespin ainda ajudou a denunciar outros desvios dos círculos não católicos, erros sobre predestinação, uma justificativa da atitude de Genebra no caso Serveto, críticas às concepções de Ochino sobre o casamento. [...] Todas

Por fim, outras publicações também ocuparam o tempo de Crespin. Nesse sentido, tanto autores patrísticos, como Agostinho, quanto gramáticas em grego e textos “profanos”, como *Íliada* e *Odisseia*, também foram publicados por ele. Todavia, o fundamental era a mensagem e a (in)formação pedagógica a que tais textos se destinavam. “Suivant une ligne tracée par certains disciples de Melanchton, Crespin aborde Homère dans un sens nettement religieux. Il voit, par exemple, dans le retour d’Ulysse le reflet des épreuves subies par le chrétien tout au long de son existence terrestre”⁷⁰ (GILMONT, 1981b, p. 160). Assim, embora pujante em suas atividades de edição e impressão, a grande obra a marcar o trabalho de Crespin foi, sem dúvida alguma, o *Livro dos Mártires*.

Em 1554, Jean Crespin lançava sua primeira edição, cujo título completo era: *Le Livre des Martyrs, qui est un recueil de plusieurs Martyrs qui ont enduré la mort pour le Nom de Nostre Seigneur Jésus Christ, depuis Jean Hus jusques à ceste année presente M.D.L.III*. Depois dessa edição, outras seis edições foram publicadas, sendo duas delas em latim. A segunda edição em francês é de 1555 com duas partes; recebeu acréscimos nos anos de 1556 com a terceira parte; de 1561 com a quarta; e de 1563 com a quinta parte. Já em 1564, tem-se a terceira edição e, em 1570, a quarta e última. As edições em latim foram publicadas nos anos de 1556 e 1560.

Segundo Pierre Cameron (1996, p. 132), no primeiro momento, o *Livro dos Mártires* era a única obra a apresentar um verdadeiro martirologio. Ao contrário de autores como John Fox, que, desde cedo, apresentava também uma espécie de história eclesiástica, Crespin concentrava-se, em sua primeira edição, exclusivamente nos mártires, isto é, nos testemunhos de sangue.

A principal preocupação do impressor de Genebra era valorizar os testemunhos dos sacrifícios de seus correligionários, não bastava apenas morrer, mas principalmente apresentar um testemunho de fé autêntico. Nesse sentido, ele adotava critérios bem particulares na escolha de quem inserir em sua obra. Segundo Cameron (1996, p. 132), poucas passagens de história geral serão inseridas na primeira edição, bem como a presença de confessores. O principal foco, naquele momento, era as vítimas que foram classificadas em ordem cronológica de execução.

essas obras denunciando [...], os Nicodemitas e outros dissidentes da Reforma são cerca de quarenta em número; Crespin propõe apenas 18 títulos contra os católicos. Essa modesta proporção expressa bem o deslocamento das preocupações na segunda metade do século dezesseis. Será que o católico não se tornou um inimigo tranquilizador, pela própria evidência da oposição? Quão mais importante era se guardar contra falsos irmãos!” (tradução nossa).⁷⁰ “Seguindo uma linha traçada por alguns discípulos de Melanchton, Crespin aborda Homero em um sentido notadamente religioso. Ele enxergava no retorno de Ulisses, por exemplo, o reflexo das provas sofridas pelos cristãos ao longo de toda sua existência terrestre.” (tradução nossa).

Outro aspecto importante é o olhar para o presente que acompanhará todas as edições, porém com maior intensidade na primeira. Os mártires de 1541 até depois de 1550 correspondem a 70% da obra (CAMERON, 1996, p. 136). A ênfase em perseguições recentes, no entanto, não é o único traço distintivo do *Livro dos Mártires*. Embora afirme lançar luz ao caráter universal das perseguições, efetivamente, Crespin concentrou-se nos casos de martírio francês. Ao todo, 54% dos mártires são franceses e ocupam 67% das páginas do martirologio de 1554 (CAMERON, 1996, p. 139). Sendo assim, tanto a preocupação com as perseguições quanto com a Reforma, na prensa de Crespin, estava circunscrita a uma dada limitação geográfica.

Ademais, como fora mencionado, essa primeira edição sofreu uma censura por parte do Grande Conselho de Genebra, o qual recriminou a utilização de palavras como “santos” e “mártires”. Em sua decisão, o Conselho afirmava:

*Du livre de M. Crespin. Sus la relation du seigneur commys a faire veoir le livre présenté pour faire imprimer et que c'est chose que se peult bien imprimé, et est arresté qu'il se porra imprimer en corrigeant celluy moct *sainct* et celluy de *martire*, et mettant quelque aultre nom, et aussy que l'on y doibge mettre des aultres qui n'y sont pas encore.*⁷¹ (REGISTRES DU CONSEIL, t. XLVIII, fol. 107 apud PIAGET; BERTHOUD, 1930, p. 13, grifo do autor).

Além de uma preocupação com uma associação à “superstição” e “idolatria” da Igreja Romana, tal interferência inseria-se nas disputas políticas envolvendo o Conselho da cidade e o próprio Calvino⁷², o qual indiretamente recriminava o Conselho em uma de suas pregações

Et tant s'em faut que cela se face que ceux qui se diront estre grans suposts de l'Evangile, on voit que le nom de martyrs leur est puant, qu'ils ne le peuvent porter. Ils monstrent bien par cela qu'ils sont des chiens mastins, qu'il n'y a de chrestienté en eux plus qu'en des pourceaux, quand ils ne scavent les mots les plus communs de l'Escriture sainte.⁷³ (BERGIER et al., 1962, p. 116 apud GILMONT, 1981b, p. 169).

⁷¹ “Do livro do Senhor Crespin. Sobre a relação do senhor comprometido a analisar o presente livro para o imprimir, declara-se que se trata de algo que se possa imprimir, contudo, é-lhe necessário corrigir estas palavras santo e mártir, colocando qualquer outro nome e também que não se deva colocar outros nomes que nele ainda não estejam.” (tradução nossa).

⁷² Cf. capítulo 2 desta tese.

⁷³ “E por mais que seja necessário que isso seja enfrentado por aqueles que se dizem grandes profetas evangélicos, vemos que o nome dos mártires cheira mal para eles, que eles não podem suportar isso. Eles mostram que são cães de guarda, que não há mais cristianismo neles do que nos porcos, quando não mancham as palavras mais comuns das Escrituras Sagradas.” (tradução nossa).

Desse modo, o problema para o reformador de Genebra, definitivamente, não era a utilização de tais palavras. De qualquer maneira, o sucesso da publicação do *Livro dos Mártires*, já em sua primeira edição, se sobrepõe ao próprio Conselho de maneira que, em edições posteriores, tais palavras são mantidas, às vezes na própria capa como é o caso da edição latina cujo título é *Acta Martirum*.

Apenas seis meses após a publicação da primeira edição, em março de 1555, Crespin publica uma nova edição do *Livro dos Mártires*. Como aponta Cameron (1996, p. 167-172), não se tratava de uma simples reedição da versão original, mas sim um novo livro. Isso porque essa edição contava com um aumento expressivo em seu tamanho. Ao todo, 28 mil palavras a mais, aumento significativo se comparado à primeira edição. Além disso, o autor do *Livro dos Mártires* dividiu essa edição em duas partes em que recomeça a contagem de páginas, esforça-se para colocar todos os relatos em ordem cronológica e indica, na medida do possível, a origem de seus relatos (testemunhas orais, atas, processos etc.).

Tais ações indicam a intenção do autor de sempre se manter atualizado. Ademais, ele também publicou, nesse período, outra obra, que, somente duas edições depois, foi incorporada ao *Livro dos Mártires*. Trata-se da *l'Histoire memorable de la persecution de Merindol et Cabrières*, em que Jean Crespin narra a destruição de comunidades valdenses na região da Provença entre 1540 e 1545 (CAMERON, 1996, p. 172-174).

Uma observação importante é que a maioria dos novos mártires a figurarem na segunda edição não era do período da Reforma, mas sim de períodos anteriores. Isso se dá em razão do acesso que Crespin tem a obra de John Foxe. Essa, como fora mencionado, distinguia-se da primeira edição do *Livro dos Mártires*, pois estava preocupada em estabelecer uma verdadeira “história da igreja na Inglaterra a partir dos mártires”. Atraído pela obra de Foxe, Crespin altera seu estilo narrativo e passa a situar os relatos de martírio em perspectiva histórica. Outra influência da obra de Foxe foi a inclusão de confessores na segunda edição, isto é, personagens que se doam em prol da fé, mas não chegam a morrer. Vale destacar que, embora presentes, a quantidade de confessores na edição de 1555 ainda era tímida (CAMERON, 1996, p. 175-182).

Essa transformação que passa o *Livro dos Mártires* – de uma obra preocupada com narrativas de martírio em sentido estrito para se preocupar com a “história” da perseguição, estabelecendo umnexo causal entre a Igreja Primitiva e a protestante – foi o principal elemento de mudança para as últimas edições que encontrou seu momento mais acabado na edição de 1570.

Nessa edição, o estilo narrativo não se alterou em relação à penúltima de 1564. Contudo, no que se refere às proporções, o texto não se mantém igual. Ao todo, ela é 13% maior que a de 1564, contém oito livros, mais de um milhão de palavras e dois prefácios. O segundo se preocupa em defender o livro de ataques, sobretudo os que se referem à autenticidade das informações (CRESPIN, 1570, a ii). Algo interessante é que o título exclui a palavra *mártir*, contudo, ao longo dos capítulos, ela é mantida⁷⁴. Ao todo, 21% do material do livro é inédito, além de apresentar maioria de franceses na narrativa em razão da presença de mártires das guerras de religião.

Como fora dito, essa última edição é a que mais apresentará a preocupação “historiográfica” de Crespin, porém, é importante ressaltar que a “defesa da verdadeira fé” estava sempre em jogo. Assim, embora não se dedique exclusivamente às narrativas de martírio, o objetivo é sempre o de lutar pela causa reformada. Nesse sentido, não apenas os católicos serão alvos da prensa de Crespin, mas também outros grupos considerados hereges, inclusive pelo próprio Calvino, como anabatistas e nicodemitas (CRESPIN, 1570, p. 83).

Vale ressaltar que a defesa de Crespin não era contra a morte em si, mas sim contra a morte dos considerados inocentes, e isso excluía, evidentemente, os hereges (GILMONT, 1981b, p. 182). Sendo assim, a última edição contém diversas passagens em que o autor apresenta a manifestação da justiça divina tanto contra eclesiásticos católicos, quanto reis, conselheiros e poderes temporais em geral⁷⁵. Apesar disso, essa não é a principal preocupação do impressor de Genebra que continuou a ter como norte o consolo e ensino dos fiéis (GILMONT, 1981b, p. 298).

Enfim, a edição de 1570 demonstra uma clara mudança se comparada à primeira de 1554. Enquanto a primeira relata estritamente os casos de martírio, a última recua ainda mais no tempo, trazendo, em seu primeiro livro, um longo relato sobre Wycliff (CRESPIN, 1570, p. 1-5), bem como correlacionando, no prefácio, os mártires contemporâneos à época apostólica (CRESPIN, 1570, p. 4-5). Além disso, há uma clara preocupação em defesa da doutrina e da igreja reformada, ou seja, o tom polêmico em 1570 encontra seu maior acabamento. Dessa forma, a obra de Crespin, por um lado, mantinha características próprias, ao mesmo tempo que partilhava semelhanças com outros martirologios que emergiram no período.

⁷⁴ A palavra já aparece pela primeira vez no prefácio. Cf. CRESPIN, 1570, p a iii.

⁷⁵ É o caso do bispo Thomas Arundel, algoz de dois mártires presentes no Livro I (CRESPIN, 1570, p. 47). Ver também: CAMERON, Pierre. *Le martyrologe de Jean Crespin, étude de ses éditions au XVIe siècle*. Tese (Ph.D. en études classiques et médiévales). 443f. Université de Montréal, 1996. p. 296.

A ideia de mártires protestantes, a princípio, pode causar algum tipo de estranhamento. Isso porque o debate e a recusa peremptória por parte da Reforma ao dogma da transubstanciação sinalizava a singularidade do sacrifício de Cristo, o qual não poderia ser reproduzido de nenhuma maneira, visto que era suficiente. Contudo, o martírio *per si* contradiz essa lógica. Segundo Andrew Louth (1998, p. 715), no sentido cristão, o mártir é aquele que morre para testemunhar (este é o significado da palavra em grego) a Cristo. Esse sentido é verificado depois da segunda metade do século II, com *O martírio de Policarpo* (primeiro testemunho hagiográfico conservado), o qual associa a morte do mártir à paixão de Cristo. Por meio disso, ao mesmo tempo que se fixava a tradição da morte do mártir à paixão de Cristo, estabelecia-se, em sua morte, um ganho, no qual se assegurava a vida eterna. O santo mártir, mais que testemunhar a Cristo, testemunhava a verdade do mundo que haveria de vir.

Sendo assim, embora se opusessem frontalmente contra o culto aos santos, a veneração de relíquias ou qualquer sugestão de repetição do sacrifício de Cristo, tão logo se acentuam as perseguições e os embates, os protestantes começaram a produzir seus próprios martirologios cuja descrição da morte sangrenta emergia como fator distintivo. Segundo Hugh R. Boudin (1989, p. 67), acabou-se querendo provar que a fé protestante era capaz de produzir mártires tanto quanto os católicos. Veiculava-se, portanto, a ideia de que uma igreja sem mártires era inexpressiva, ao passo que se colocava o fenômeno do martírio como inerente à religião cristã.

Nesse contexto, muitos martirologios protestantes apareceram a partir da década de 1550. Colocando-se como “narrativas fidedignas” em oposição às fantasias da *Legenda Áurea* católica (CRESPIN, 1570, p. a ii), no período supracitado, encontramos as obras de Jean Crespin em Genebra, de John Fox na Inglaterra, de Ludwing Rabus na Alemanha e Adrien Cornelisz na Holanda, entre outros (CAMERON, 1996, p. 31).

Os martirologios protestantes foram comercializados em grande quantidade e conheceram grande sucesso em toda a Europa. Segundo Cameron, eles apareceram rapidamente como porta-estandarte do protestantismo.

Lus dans tous les pays et dans toutes les langues, répandus dans les vieilles et les campagnes par des colporteurs qui y laissaient parfois leur vie, ces recueils se retrouvaient, em effet, chez nombre de familles protestantes aux côtés de la Bible et du Psautier. Cités em chaire par les prédicateurs, lus publiquement dans les églises lors du servisse du soir, les martyrologes furent entoures d’un tel respect, qu’em Angleterre, l’ouvrage de Foxe passait presque pour um livre officiel de l’Église anglicane. Mieux encore, son recueil était même précédé d’un calendrier [...] comportant le mois et l’année de la mort de tous ceux qui,

dans les îles britanniques, avaient été victimes de l'intolérance catholique.⁷⁶
(CAMERON, 1996, p. 38).

Essas obras impressionaram os próprios católicos, inimigos da Reforma, que não deixavam de reconhecer o sucesso e a influência que elas exerciam. Por essa razão, Jacques Severt, teólogo de Lion, escreveu seu célebre *Antimartiroológico*, em que reconheceu o sucesso da obra de Crespin, porém, atribuiu-lhe a utilização de palavras enganosas e fúteis.

Após cada execução, os martirologios se beneficiaram de um número crescente de panfletos redigidos. Além disso, os seus autores poderiam retirar, de diferentes obras de história eclesiástica protestante que surgiam no período paralelo aos martirologios (como é o caso das *Centúrias de Magdesburgo*), informações para composição deste último. Dessa maneira, muitos dos martirologios protestantes serão inseridos no grande curso de uma *História Eclesiástica*. Ademais, isso também se relaciona à construção de uma “genealogia” por parte dos protestantes para sua fé frequentemente acusada de “nova” pela Igreja Romana e seus partidários (KRUMENACKER, 2006). Conforme sinaliza Boudin (1989), esse quadro coadunava com o momento de “entrincheiramento” vivido pela Reforma.

Uma observação importante sobre a composição dos martirologios refere-se à ideia de autoria do século XVI, sendo essa diferente da que se tem atualmente. Isso quer dizer que os autores protestantes não hesitavam em recorrer à produção de seus confrades para retirar informações úteis para composição da sua própria obra (CAMERON, 1996, p. 47). À guisa de exemplo, o *Livro dos Mártires* de Crespin pega emprestado numerosos relatos sobre as vítimas da repressão nos Países Baixos do *Gheschiedenisse Ende Den doot der vromer Martelaren* de van Haemstede. Contudo, apesar dos quadros referenciais comuns, cada autor dava seu próprio sentido às impressões.

Nesse sentido, os martirologios não se limitavam a apresentar o martírio dos condenados e julgados por heresia, eles também reproduziam longos documentos polêmicos portadores de questões dogmáticas, por exemplo, o caso dos *Artigos de faculdade de teologia de Paris refutados por Calvino*. Para além disso, eles apresentavam longos relatos em que os mártires protestantes falavam de sua fé reformada, narravam seu processo, bem como reconfortavam

⁷⁶ “Lidos em todos os países e em todas as línguas, espalhadas na cidade velha e no campo por mercadores ambulantes que, às vezes, perderam suas vidas, estas coleções foram encontradas, com efeito, entre muitas famílias protestantes ao lado da Bíblia e do Saltério. Citado do púlpito por pregadores e lido publicamente nas igrejas nos cultos noturnos, os martirologios eram tão respeitados que na Inglaterra a obra da Foxe era quase considerada um livro oficial da Igreja Anglicana. Melhor ainda, sua coleção foi mesmo precedida por um calendário [...] com o mês e ano da morte de todos aqueles nas Ilhas Britânicas que haviam sido vítimas da intolerância católica.” (tradução nossa).

seus irmãos na fé. Ao lado dessas notícias consagradas aos mártires, encontravam-se também numerosos relatos históricos que ofereciam aos leitores uma visão conjunta de acontecimentos da Reforma entendidos como principais. Assim, casos como a tentativa de instalação de uma colônia huguenote no Brasil em 1557 apareceram no *Livro dos Mártires* (CRESPIN, 1570, p. 442).

Vale ressaltar ainda que a morte em defesa da fé não era o único critério para entrar no martirologio, embora valha destacar que os critérios para se considerar mártir ou não variavam entre os autores. Para Crespín, por exemplo, uma simples morte violenta não necessariamente representava um martírio. Antes disso, esta deveria se inserir numa estrita ortodoxia e execução judicial (BOUDIN, 1989). Nas palavras de Crespín:

La doctrine donc & confession de foy sont les fruicts entre tous autre plus notables & certains du vray fondement de la foy: & ausquels il faut spcialment s'arrester en ces Reucils Ecclesiastiques qui sont dressez és VIII. livres de ceste histoire Ecclesiastique, pour iuger du fait des Martyrs par la parole de Dieu.

Que file Seigneur a donné à leur mort issue telle que l'ont eu els Martyrs de l'ancienne Eglise, en une mesme confession de doctrine, ne les a-il pas aussi voulu mettre au mesme roolle, & sanctifier leur memoire à iamais? Mais enconres afin que toute dificulte soit ostee, qui pourraoit empescher les ignorans de tenir ceux-cy du dernier aage pour vrais Martyrs & fideles seruiteurs de Dieu, i'aiousteray quelque conference des plus exceles & singuliers que l'Efcritures nous propofe pour vrais miroirs & patrons de Martyrs, afin demonstrem que d'une mesme cause il y a eu de tout temps les mesmes effectis & procedures tant en accusations, que iugemens & condamnations.⁷⁷ (CRESPIN, 1570, p. a iii).

A operação narrativa nos martirologios visava, como fora mencionado, articular, de maneira geral, a Reforma e suas igrejas às perseguições sofridas pela Igreja Primitiva, isto é, do início do cristianismo. Desse modo, a causa dos mártires protestantes tornava-se a mesma do Cristo e dos apóstolos. Tratava-se, portanto, de associar os primeiros mártires da igreja aos mártires da Reforma. John Foxe, por exemplo, em 1563, não hesitou afirmar que os primeiros mártires eram “protestantes” (CAMERON, 1996, p. 56). Como demonstrou Cameron, nenhum

⁷⁷ “Então a doutrina e confissão de fé são os frutos, entre todos os outros mais notáveis, certamente, os verdadeiros fundamentos da fé e, aos quais, é preciso, especialmente, deter-se nestas Compilações Eclesiásticas que são organizadas em VIII livros desta história Eclesiástica para julgar os mártires pela palavra de Deus.

Que se o Senhor deu à morte deles (dos mártires) tal saída como tiveram os mártires da antiga Igreja, em uma mesma confissão de doutrina, não os quiseram também no mesmo rol e santificar a sua memória para sempre? Mas ainda a fim de que toda dificuldade seja retirada, que poderia impedir aos ignorantes de ter aqueles (mártires) dos últimos tempos por verdadeiro Mártires e fiéis servidores de Deus, eu reunirei alguns depoimentos dos mais excelentes e singulares que as Escrituras propõem-nos para verdadeiros espelhos e modelos de Mártires a fim de demonstrar que, de uma mesma causa, houve, em todos os tempos, os mesmos efeitos e procedimentos como em acusações, como julgamentos e condenações.” (tradução nossa).

martirologio deixou de aplicar esse argumento de *successio apostolicae*. Isso porque nenhum deles se limitou a abordar apenas os mártires do século XVI. Crespín, por exemplo, em sua primeira edição, iniciou pela narrativa do martírio de Jean Hus, que fora queimado em 1415. E, na edição de 1570, como apontamos, recua ainda mais no tempo para Wycliff. Segundo Cameron (1996, p. 58): “Pour recueillir des renseignements sur tous ces martyrs anciens qu’ils rattachaient à leur cause, les écrivains protestants s’étaient bien sûr servi de la Bible et des textes classiques comme ceux des Pères de l’Église qu’ils citaient abondamment”⁷⁸. Será o caso de autores como Ambrósio, Agostinho, Jerônimo e João Crisóstomo. Para além desses, também se observa a utilização de obras consagradas como a *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesárea, bem como as obras de Tertuliano, Justino mártir, Gregório de Tours, Joaquim da Fiori, Marsílio de Pádua, Guilherme de Occan, entre outros.

Enfin, les martyrologes ne renferment pas que des écrits relatifs aux persécutions ou à l’histoire religieuse. On y trouve aussi des documents d’une grande variété: actes du Parlement, proclamations ou discours royaux, listes d’ouvrages prohibés, etc. [...] C’est donc dire tout cela la richesse des informations contenus dans les recueils protestants du XVIIe siècle.⁷⁹ (CAMERON, 1996, p. 58).

Pode-se observar, portanto, que tais martirologios extrapolavam a simples definição de relatos referentes à memória dos condenados e julgados por heresia pela inquisição romana e seus adeptos. Muito cedo, tais obras ultrapassam essa definição por meio da inclusão de diversas informações que se esforçavam para dar um profundo sentido aos acontecimentos reportando-os a um verdadeiro quadro de uma história eclesiástica. Sendo assim, esses mártires não apareciam como simples vítimas da perseguição da Igreja Romana, antes disso, eles eram dignos sucessores do sacrifício do Cristo e dos apóstolos. Para os autores protestantes, seus mártires provavam a justiça e a autenticidade da sua causa (CAMERON, 1996, p. 62-63). Não se tratava, portanto, de um mero exercício de memória ou exclusivamente de propaganda; os martirologios protestantes iam além disso, articulavam-se à espiritualidade e à religiosidade protestante. Contudo, conforme mencionamos anteriormente, é fundamental esclarecer que, apesar de terem esses aspectos em comum, tais martirologios também correspondiam a

⁷⁸ “Para recolher informações sobre todos esses antigos mártires a quem associavam a sua causa, os escritores protestantes utilizaram naturalmente a Bíblia e textos clássicos, tais como os dos Padres da Igreja, que citaram extensivamente.” (tradução nossa).

⁷⁹ “Enfim, os martirologios não contêm apenas escritos sobre perseguição ou história religiosa. Eles também contêm documentos de grande veracidade: atos do Palácio, proclamações ou discursos reais, listas de obras proibidas etc. [...] Isso quer dizer toda a riqueza de informações contidas nas coleções protestantes do século XVI.” (tradução nossa).

demandas próprias, isto é, objetivos relacionados aos interesses e às necessidades de seus próprios autores, os quais, por sua vez, estavam localizados geográfica, institucional e, o mais importante, confessionalmente. Nesse sentido, o *Livro dos Mártires* de Crespin, para além de aspectos gerais, partilhado com outros martirologios, correlaciona-se à reforma genebrina, bem como todo o processo confessional-disciplinar decorrido naquele espaço a partir de 1541, ou seja, após o retorno de João Calvino. Cabe, portanto, analisarmos como a santidade personificada nos mártires foi utilizada por Crespin, a fim de sedimentar as questões doutrinárias e confessionais apontadas no capítulo anterior.

3.2 Confissão, Doutrina e Martírio: Frutos da “Verdadeira” Fé

Para esta pesquisa, nós analisamos a edição de 1570, última publicada por Crespin. Inicialmente, a partir do prefácio e da “carta à Igreja”, estabelecemos algumas entradas para compreendermos a questão da santidade na fonte e temas correlatos. Dessa forma, começamos analisando as narrativas específicas sobre o martírio – como a narrativa aparecia na obra, se apenas como testemunho, mediação, recompensa, liturgia, ocasião para manifestação sobrenatural – e outros temas, tais como a presença do mal, exaltação à cidade de Genebra, questões doutrinárias e os momentos de correlação da história antiga com a contemporânea. Conforme a pesquisa se desenvolveu, no entanto, observamos que a exceção de uma exaltação constante à cidade de Genebra, todas as demais entradas se repetiam copiosamente ao longo da obra de modo que se tornou infrutífera qualquer tentativa de quantificação⁸⁰. Todavia, tais repetições serviram para reforçar e consolidar o argumento que temos apresentado até aqui, ou seja, a íntima relação que o martírio bem como o discurso sobre a santidade mantiveram com o tema da doutrina e, por conseguinte, com o processo confessional-disciplinar desenvolvido em Genebra. Sendo assim, cabe apresentarmos mais exemplos a fim de consolidarmos nossa argumentação.

No capítulo anterior, demonstramos que, em Calvino, a santidade relacionava-se diretamente com o sofrimento e, por isso, o martírio surgiu como seu exemplo mais bem-acabado. Pelo exemplo de fé, os mártires edificavam a igreja ao mesmo tempo que representavam, da maneira mais perfeita possível, a verdadeira doutrina. Logo, como temos argumentado, o martírio continha não apenas o exemplo de alguém fiel à sua fé, mas alguém

⁸⁰ Como exemplo, os casos de Huss e Jerônimo de Praga apresentaram todas as entradas. Cf. CRESPIN, 1570, p. 15-42.

possuidor de uma doutrina irrepreensível, isto é, a “verdadeira” doutrina. Mais do que uma morte excepcional, o mártir era um morto excepcional cuja presença na igreja era sinônimo de autenticidade. Em outras palavras, a “verdadeira” fé era autenticada, legitimada mediante a presença de mártires no seio do grupo e/ou da história que professavam essa fé.

Durante as décadas de 40, 50 e 60 do século XVI, como apontamos, Genebra viveu uma profunda reformulação doutrinária e disciplinar (parte do já apresentado processo de confessionalização) por meio da atuação de Calvino e dos seus apoiadores, os quais, progressivamente, passaram a integrar órgãos vitais da cidade como os Conselhos Cívicos e o Consistório. Acrescido às questões internas da cidade, todo o contexto das reformas espalhadas pela Europa, incluindo a reforma romana a partir do Concílio de Trento, as investidas imperiais e as Guerras de Religião na França, proporcionava a presença dos mártires e acentuava suas colaborações. Em meio a esse contexto, Jean Crespin chega à cidade de Genebra em 1548, publica, pela primeira vez, o *Livro dos Mártires* em 1554 e passa a integrar o Conselho dos 200 em 1562 (GILMONT, 1981b, p. 217).

Esses acontecimentos apontam para a integração do impressor à política e à atividade disciplinar vivenciada na região. Como imigrante, Crespin experimentou a perseguição, viu companheiros e amigos serem mortos por sua fé e encontrou, na cidade reformada por Calvino, amparo para sua vida, que terminou nesse mesmo lugar em 1572. Assim, a proximidade de Crespin com os ideais reformados era enorme, e isso se traduziu perfeitamente em seu *Livro dos Mártires*. Como demonstrou Jameson Tucker (2017), o impressor de Genebra forjou uma identidade reformada mesmo se valendo de grupos com confissões distintas, tais como os luteranos, valdenses e hussitas. Para isso, Crespin altera, modifica e, em alguns casos, reescreve passagens referentes a essas personagens e suas respectivas confissões a fim de homogeneizá-las de acordo com a fé reformada. Segundo Tucker, isso se deve ao fato de que:

[...] the unity he described had to be not simply organisational, but doctrinal. Not only was correct belief the main qualification for martyrdom, above even one’s suffering, but given the martyrology’s uses as an instructional tool, the theological statements in it had to be both correct and useful. Readers were encouraged to identify with and learn from the martyrs, and incorrect statements could not be included in this context, even to be critiqued.⁸¹ (TUCKER, 2017, p. 19).

⁸¹ “a unidade que descreveu não tinha de ser simplesmente organizacional, mas doutrinária. Não só a crença correta era a principal qualificação para o martírio, acima mesmo do sofrimento, mas dado o uso do martirologio como instrumento instrutivo, as afirmações teológicas nele contidas tinham de ser simultaneamente corretas e úteis. Os leitores foram encorajados a identificarem-se com os mártires e a aprenderem com eles, e declarações incorretas não podiam ser incluídas neste contexto, mesmo para serem criticadas.” (tradução nossa).

Com Jean Crespin, o martírio apareceu como o centro da experiência cristã de modo que as perseguições marcavam legitimamente a “verdadeira” igreja. Logo em sua “carta à Igreja”, na edição de 1570, o autor apresenta essa ideia. Segundo ele, os mártires a serem apresentados no *Livro* permitem (re)conhecer a verdadeira igreja distinguindo-a da “falsa Ministra”. Segundo Crespin:

Ô bien-heureufe du SEIGNEUR, qui auez nourry-cy qui vous sont offerts en ce Recueil, il n'eft ia besoin d'autre recommandation, sinon qu'en vous nommant la Mere, vous les receuiez comme vostres: ausquels Jefus Chrifit votre chef & espoux, a bien daigné de communiquer le premier degré de son ordre. Ils sont du nombre de ceux-la qui de long temps ont entretenu l'une des principales marques, par lesquelles vous estes recogneue vraye mere, & dont aussi vous estes discernée d'avec la fausse Marastre, qui n'a cessé dés vostre ieunesse vous faire guerre mortelle.⁸² (CRESPIN, 1570, p. a ii).

A “falsa Ministra” aqui é, evidentemente, a Igreja de Roma, representada pelo Papado, o qual figura como o grande inimigo e a personificação do mal em praticamente todo o texto. Ainda na carta introdutória, Crespin chama o papa de “anticristo” (termo que irá se repetir por toda a obra) e acusa-o de heresia; ao mesmo tempo, os mártires são apresentados como personagens corajosas, cuja perseverança edifica a “verdadeira” igreja (CRESPIN, 1570, p. a ii). Como em toda a construção doutrinária presente na obra, o impressor de Genebra acompanha a posição de Calvino acerca do martírio e da santidade. Conforme apontamos no capítulo 1, em seu *Tratado das Relíquias*, Calvino considerava o exemplo dos santos válidos desde que estes não fossem transformados em relíquias ou incorressem em idolatria, ou seja, deveriam servir exclusivamente para edificação da igreja quando esta meditasse em seu exemplo⁸³.

Nesse sentido, ao apresentar o prefácio cujo título demonstra a clara intenção de ligar a perseguição de sua época à da igreja dos apóstolos, Crespin retoma a tese de Calvino sobre os mártires reforçando a exemplaridade destes. Desse modo, o impressor de Genebra apresenta o início do culto aos mártires indicando sua deturpação, isto é, com a fabricação de relíquias e idolatria até passar para a correta forma de conceber o martírio:

⁸² “Ó bem-aventurados do SENHOR, quem nutriu aqueles que lhes foram oferecidos nesta compilação (os mártires), eles não precisariam de outra recomendação, senão a de quem, denominada por vós como Mãe, de os recebeis como os vossos, aos quais, Jesus Cristo, vosso chefe e esposo, muito houve por bem de comunicar o primeiro degrau de sua ordem. Eles estão dentre aqueles numerosos, desde há muito, que tem realizado um dos principais traços por intermédio dos quais vós os reconheceis como a verdadeira Mãe. E dos quais foi distinguida da falsa Ministra, a qual não cessou, desde a sua juventude, de vos fazer guerra mortal.” (tradução nossa).

⁸³ Cf. item 1.1 desta tese.

L'ancienne Eglise auoit iadis ceste coustume, de faire souuent commemoration de la mort de ceux qui auoyent ainsi constamment exposé leurs viés pour la verité de l'Euangile: & selon que le Seigneur faisoit ceste honneur à une Eglise, d'en tirer quelcun pour s'en seruir de tesmoin, ele estoit soigneuse de coucher par escrit son emprisonnement, ses combats, ses dernieres paroles, sa constance: & en gardoit les registres comme THRESORS bien precieux. A iours certains le peuple se trouuoit an lieu du martyres, & là solennellement toutes ces chofes estoyet leues pour magnifier Dieu de la grace qu'il auoit gaire à son seruiteir de mourir si vaillamment: & exhorter tout ela troupe de faire ainsi quand on seroit appellé au mesme combat: & par la lecture de l'histoire, & par le regard du tournée en une miserable idolatrie en la Papauté. Ce qu'on a eu souuenance des Martyrs, n'a pas esté à ceste fin-la que le peuple par leur exempli fust enfeigné de tenir ferme la profession de l'Euangile, & l'adoration d'un seul Dieu: mais qu'espris & rauy d'une fotte & peurse admiration de leur saintcteté, il les eu pour dieux, & leur fist hommage. On fait thresor non point de la confession de leur foy, ne de leurs saintes paroles, mais de Quelques Vieux drappeaux, ou de quelques oz de cheuaux ou d'asnes, qu'on afait baiser au poure peuple auagle, pour leurs reliques. Si d'auenture il s'est trouvé Quelques escritures touchant les Martyrs, eles ont esté ou falsifiees, ou du tout supostes par un las de Moienes ou Prestres, pour les faire seruir à leurs impostures & seductions.⁸⁴ (CRESPIN, 1570, a v).

Tal como apontava Calvino, o martírio em si bem como a antiga prática dos primeiros cristãos de se reunirem ao redor das tumbas a fim de rememorem o sofrimento e o exemplo dos mártires não indicavam qualquer tipo de problema. No entanto, é com a chegada do Papado que tais valores se corrompem, assim como também se corrompe a importância da confissão de fé subscrita e as “santas” palavras proferidas em detrimento de relíquias e idolatria. A isso, soma-se o fato de que monges e padres fiéis ao Papado ainda teriam corrompido os relatos dos primeiros mártires para confirmarem seus próprios posicionamentos. Nesse sentido, Crespin produz seu martirologio para corrigir e reformar tais personagens. Tudo isso, no entanto, só é possível graças ao retorno, promovido por Deus, da verdadeira doutrina. Então, ele prossegue:

⁸⁴ “A antiga Igreja, outrora, tinha o costume de fazer, frequentemente, comemoração da morte daqueles que se foram, assim, continuamente expondo as suas vidas para a verdade do Evangelho e, de acordo com o Senhor, fazia essa honra a uma Igreja, tirando alguém para servi-lo como testemunha, ela (a Igreja) tinha que, cuidadosamente, consignar por escrito seu aprisionamento, os seus combates, as suas últimas palavras e sua confissão, guardando os registros como TESOUROS muito preciosos. Em certos dias, as pessoas encontravam-se no lugar do martírio, lá, solenemente, todas essas coisas eram lidas para magnificar Deus pela graça feita ao seu servidor de morrer tão valiosamente e exortá-los para fazer, assim que forem chamados ao mesmo combate: e para a leitura da história, para olhar o lugar ainda todo ensanguentado. Posteriormente, esse santo costume (como todas as outras coisas boas) transformou-se em uma miserável idolatria com o Papado. Aquilo que se teve de lembrança dos Mártires não foi a esse fim, mas que o povo, pelo exemplo que lhe foi ensinado, tenha firme a profissão do Evangelho e adoração de um só Deus, mas o espírito extasiado de uma tola e perversa admiração da sua santidade, tiveram-no (os santos) por deuses e lhes fizeram homenagem. Fez-se tesouro não de sua confissão de fé, nem de suas santas palavras, mas de alguns velhos trapos de pano, ossos, cabelos e coisas afins, que fizeram o pobre povo cego beijar como suas relíquias. Se porventura encontrarem-se alguns escritos relativos aos Mártires, eles foram falsificados, ou substituídos pelos Monges e Padres, para os fazer servir aos seus embustes e seduções.” (tradução nossa).

Or maintenant que Dieu avec sa doctrine a fait reuenir ce siecle heureux & riche de tant de personnages vertueux, qui ont arrosé de leu sang tant de pays & contrees: il faut aussi ramener les actes & faits des Martyrs à leur droit usage. Ne faisons pas ce tort à Dieu, quando nous verons la sainteté, la force & perfeurance en ceux-cy, d'en faire honneur à la creature qui l'areceue du Createur. Ayons en admiration leurs victoires: mais magnifions celui que a veincu & farmôté en eux: & cherchons la fource de laquelle ils ont puisé toutes ces graces. Ne nous amasons point de faire reserue de leurs cedres, ou de leurs offemens, ce font choses mortes: mais reuoyons- les uiuans en leurs responses, Epistres & disputes, & aux memoires de leur constance, ason d'en estre edifiez comme il appartient.⁸⁵ (CRESPIN, 1570, a v).

Não se tratava, portanto, de colecionar ossos ou restos mortais dos mártires (tal como fazia a Igreja Romana), mas sim valorizar a constância que enfrentaram o sacrifício, as respostas, as cartas e as memórias deixadas por eles. Em outros termos, importava guardar o exemplo não só de sacrifício, mas também de doutrina e ortodoxia que os mártires representavam. Contudo, não se tratava de qualquer doutrina, mas sim da doutrina reformada. Não à toa, tanto na “carta à Igreja” quanto em outros capítulos da obra⁸⁶, a cidade de Genebra é mencionada e apresentada como local abençoado e dedicado à piedade, o qual produzia inúmeros mártires (CRESPIN, 1570, p. aiii). Portanto, seguir alguns requisitos para figurar como mártir e o compromisso, ao menos aparente, com a doutrina reformada era fundamental. Como apontou Tucker,

Aside from the question of eligibility to be a martyr, an account expressing doctrines contrary to Genevan orthodoxy would run the risk of misinforming its readers on issues of the highest importance. We can expect, therefore, that the *Livre des Martyrs* should broadly reflect Crespin's vision of his own Church, and its theological views.⁸⁷ (TUCKER, 2017, p. 13).

Tendo isso em vista, Crespin conclui seu prefácio afirmando:

⁸⁵ “Presentemente agora, que Deus, com sua doutrina, fez reviver este século feliz e rico de tantas personagens virtuosas que banharam com seu sangue tantas regiões e terras. É necessário reconduzir os atos e os feitos dos Mártires ao correto uso. Não façamos tal erro a Deus, quando nós vimos a santidade, a força e a perseverança naqueles de fazer honra à criatura que a (vida) recebeu do Criador. Tenhamos em admiração suas vitórias (dos mártires), mas magnifiquemos aquele (Deus) que a venceu e superou neles (mártires), procuremos a força com a qual eles (mártires) extraíram todas estas graças. Não entesouraremos mais e de fazer guardar seus restos mortais, seus ossos, são coisas mortas, mas os vejamos vivos em suas respostas, Epístolas, disputas e nas memórias das suas perseveranças, a fim de ser edificados por eles como é devido.” (tradução nossa).

⁸⁶ Cf. CRESPIN, 1570, em especial o livro II e o livro V, respectivamente, p. 79 e p. 340.

⁸⁷ “Para além da questão da elegibilidade para ser mártir, um relato que expressasse doutrinas contrárias à ortodoxia de Genebra correria o risco de informar mal os seus leitores sobre questões da maior importância. Podemos esperar, por conseguinte, que o Livro dos Mártires reflète em larga medida a visão de Crespin sobre a sua própria Igreja, e os seus pontos de vista teológicos.” (tradução nossa).

Bref en ce dernier point tout mon but a esté d’escire la vie, la doctrine, & la fin hereuse de ceux qui ont suffisant tesmoignage d’auoir seellé par leur mort la verité de l’Evangile.

En some, qui voudra contempler la condition & estat des fideles de l’Eglise Chrestienne en ces Derniers temps, pourtrait comme en tableaux naifs, ces VIII. Livres le nous figurent par viues couleurs: voire & en particulier representent à un chacun comme en miroirs luisans, comment on se doit porter en teps de prosperité & aduersité.⁸⁸ (CRESPIN, 1570, a vii, grifo nosso).

Estabelecidos tais parâmetros logo nas primeiras páginas, Crespin prossegue com seu *Livro*, apresentando uma espécie de resumo com os temas a serem abordados em cada um dos oito livros que compõe a obra. No primeiro livro, ele trata dos casos que vão de antes do século XVI até a época de Lutero e o início da Reforma. Com isso, ele apresenta figuras como Wycliff, Huss, Jerônimo de Praga e Savonarola. Além deles, Crespin menciona o exemplo de edificação de Catherine Saube, queimada em Montpellier, em 1417, acusada de catarismo, mas que, nas palavras de Crespin (1570, s.p.), é apresentada apenas no intuito de “monstre que Dieu se sert aussi du tesmoignage des pures femmes à l’édification de son Eglise”⁸⁹. Esse livro cumpre o papel que mencionamos de apresentar uma genealogia para a Reforma de modo geral, mas, principalmente, de fornecer uma genealogia para a fé reformada da qual Crespin era um ativo adepto. Tal fato pode ser exemplificado pela personagem de Lutero, que aparece conectada a uma profecia feita por Huss 100 anos antes.

ceste lumière montant, esclaircit plusieurs poincts de la doctrine Chrestienne, necessaires à l’Eglise, l’an m.d.xvii, lors que M. Luther commença, par articles & escrits publics, à soustenir la vérité de l’Euangile, cent deux ans après le trespas de lean Hus, lequel on maintient auoir prédit aux Euesques à Confiance l’an m.cccc.v, lors qu’on le mena à la mort: “après cent ans vous en rendrez conte à Dieu & à moi”.⁹⁰ (CRESPIN, 1570, s.p.).

A partir do segundo livro até o sétimo, Crespin mantém o padrão de críticas ao Papado, às doutrinas romanas e, em alguns momentos, aos anabatistas (especialmente no livro II). Os

⁸⁸ “**Em resumo, no que diz respeito a esse ponto (extratos sumários), o meu principal objetivo foi o de escrever a vida, a doutrina e o feliz fim destes que deram suficiente testemunho de ter selado sua morte pela verdade do Evangelho.**

Em suma, quem quiser contemplar a condição e o estado dos fiéis da Igreja Cristã nestes últimos tempos poderá como uma descrição exata nestes VIII livros. Os livros nos representam como vivas cores o caminho em particular representando a cada (mártir) um como espelhos reluzentes, como se deve se comportar em tempos de prosperidade e de adversidades.” (tradução nossa, grifo nosso).

⁸⁹ “mostrar que Deus também se serve do testemunho de pobres mulheres para a edificação de sua Igreja.” (tradução nossa).

⁹⁰ “esta luz crescente esclareceu vários pontos da doutrina cristã, necessários para a Igreja, no ano 1517, quando M. Lutero começou, por artigos & escritos públicos, a defender a verdade do Evangelho, cento e dois anos após a morte de Jean Hus, o qual profetizou aos Bispos em Constança no ano 1415, quando foi levado à sua morte: ‘depois de cem anos vocês darão conta disso a Deus e a mim’.” (tradução nossa).

países em que os martírios ocorrem são o diferencial entre os livros (dando aquela ideia de universalidade da perseguição, embora a imensa maioria seja de mártires franceses), tais como Inglaterra, França, Países-Baixos, Espanha, Brasil etc., que são mencionados em cada um, bem como diversas regiões específicas. Ademais, o impressor fornece também, em cada livro, brevíssimos resumos acerca dos mártires. Já no oitavo livro, Crespin aborda explicitamente questões pertinentes à confissão e à disciplina reformada. Como indica o próprio título: *Huitieme liure des Martyrs, & Histoire ecclesiastique des derniers temps. Touchant les Consistoires & la discipline Ecclesiastique des Eglises reformees, & comment elle a esté établie en France & ailleurs*⁹¹.

A primeira personagem do Livro I é o reformador inglês John Wycliff (c.1328-1384). Contudo, antes de apresentar sua história, Crespin insere um preâmbulo em que reforça o papel do mártir como “anunciador da verdade”, esperança e luz de um mundo em trevas. Ele afirma:

Selon les temps, le Seigneur par sa bonté admirable a redonné à son Eglise non seulement des fidèles Docteurs pour annoncer sa Vérité, mais aussi des excellens champions pour la seeller de leur propre sang. Et combien que le monde ait esté long temps couuert de ténèbres horribles, il a neantmoins d’vne merueilleuse façon tousiours gardé quelques estincelles, pour allumer la clarté de celle Vérité, au milieu de la nuit obscure & tenebreuse. Depuis le commencement de la prédication de l’Euangile, il y a eu vn ordre continuel de bons Docteurs & Ministres, comme il a esté monstré ci dessus par tesmoignages & exemple.⁹² (CRESPIN, 1570, p. 1).

Logo em seguida, John Wycliff é apresentado como alguém cuja vida confirmava a sentença de que “*les portes d’enfer ne peuuent rien à l’encontre de ceste verité inuincible de Dieu*”⁹³ (CRESPIN, 1570, p. 1). Imediatamente, o tema da doutrina é apresentado, assim como o esforço e a fúria de Satanás em combatê-la. Tais esforços, no entanto, sempre terminam por fracassar. O inimigo a ser combatido é o Papado e a idolatria que este instaurou por meio do Sacramento da Ceia e da transubstanciação (temas amplamente atacados por Calvino e também na obra de Crespin). Dessa forma, a intenção de Wycliff era a “d’oster l’idolâtrie qui regnoit en

⁹¹ “Oitavo livro dos Mártires, e História eclesiástica dos últimos tempos. Relativo aos consistórios e a disciplina eclesiástica das Igrejas reformadas e como ela tem sido estabelecida na França e alhures” (tradução nossa).

⁹² “Segundo os tempos, o Senhor, pela sua admirável bondade, devolveu à sua Igreja não só Doutores fiéis para anunciarem sua Verdade, mas também excelentes campeões para a selarem com seu próprio sangue. E embora o mundo tenha estado durante muito tempo coberto de trevas horríveis, manteve sempre algumas faíscas para iluminar a luz desta Verdade no meio da noite escura e tenebrosa. Desde o início da pregação do Evangelho, tem havido uma ordem contínua de bons Doutores e Ministros, como aqui tem sido demonstrado pelos testemunhos e exemplos.” (tradução nossa).

⁹³ “as portas do inferno nada podem com o encontro desta verdade invencível de Deus.” (tradução nossa).

l’Eglise touchant ceste matière”⁹⁴ (CRESPIN, 1570, p. 1). O relato prossegue, e Crespin insere uma cópia da carta que o papa teria enviado ao rei da Inglaterra a fim de perseguir Wycliff. Nos argumentos, o dissidente é acusado de heresia, e o rei é chamado a zelar pela religião romana. Como resposta a isso, o impressor genebrino acusa o papa de tirania bárbara e ironiza que os argumentos do Sumo Pontífice são a fogueira e a imposição do silêncio (CRESPIN, 1570, p. 1).

Nesse momento, o tema da doutrina retorna, de modo que, sendo ela pura, isto é, verdadeira por parte de Wycliff, não poderia ser contida. Assim, é apresentada uma espécie de “confissão” e protesto pelo reformador. Contudo, vale ressaltar que Crespin (1570, p. 2) interpola a narrativa dizendo que não apresentará todo o documento, mas sim as partes principais, por causa do tamanho do relato. Aqui, tal como apontou Tucker (2017), a ação de Crespin visava trazer uma uniformidade e compatibilidade doutrinária reformada com as conclusões apresentadas por Wycliff separado por mais de um século e meio do impressor genebrino. Dessa maneira, o que se apresenta é a crítica à autoridade do papa, demonstrando como que este deveria estar submisso ao Evangelho. Em paralelo, vai se construindo a figura dos “inimigos” da “verdade”: padres, bispos, arcebispos, juízes, rei, ou seja, toda e qualquer figura secular ou eclesiástica aliada ao Papado (CRESPIN, 1570, p. 2-3). Apesar disso, já se encaminhando para o fim, Crespin insere uma resposta de Wycliff ao rei Ricardo no que toca o direito do rei e do papa.

Há uma alusão à questão da separação entre os poderes civil e eclesiástico e suas respectivas autoridades. O texto afirma:

Comme ainsi soit donc que, selon la façon de parler de l’Ecriture, le Royaume d’Angleterre doive estre vn corps, & que les gens d’Eglise & la communauté d’icelui doiuent estre les membres de ce corps, il me semble que le royaume a vne telle puissance & autorité qui lui est commise & donnée de Dieu, & d’autant plus signamment, que ce corps est plus précieux à Dieu, estant orné de vertu & science. Puis donc ainsi est que Dieu ne donne point puissance à créature quelconque à quelque fin, sinon qu’icelle puisse vser légitimement de la puissance à mesme fin, il s’ensuit que nostre royaume peut licitement pardeuerssoi retenir son thresor pour la defense en tous euenemens, quand la nécessité le requerra.⁹⁵ (CRESPIN, 1570, p. 3).

⁹⁴ “Arrancar a idolatria que reinava na Igreja concernente a esta matéria (a transubstanciação).” (tradução nossa).

⁹⁵ “E assim é que, segundo a maneira de falar das Escrituras, o reino de Inglaterra deve ser um corpo, e que o povo da Igreja e a comunidade da Inglaterra devem ser membros desse corpo. Parece-me que o reino tem tanto poder e autoridade como lhe é recomendado e dado por Deus, e tanto mais que esse corpo é mais precioso para Deus, sendo adornado com virtude e conhecimento. Uma vez que, portanto, Deus não dá poder a nenhuma criatura para nenhum fim, mas se ela pode legitimamente exercer poder para o mesmo fim, segue-se que o nosso reino pode licitamente reter o seu tesouro de o defender em todos os casos, quando a necessidade surgir.” (tradução nossa).

O que está em jogo é a crítica à autoridade do papa, mas esse trecho também aponta para uma conformidade doutrinal acerca do *poder civil* apresentado por Calvino no livro IV, capítulo XX das *Institutas*. No item 2 desse capítulo, podemos ler a seguinte passagem:

[...] o escopo do governo temporal é manter e conservar o culto divino externo, a doutrina e a religião em sua pureza, guardar a integridade da Igreja, levando-nos a viver com retidão, conforme exige a convivência humana por todo o tempo que vivemos, adequando assim nossos costumes à vida civil, a fim de manter e conservar a paz e a tranquilidade comuns. [...] Porque, a respeito do que alguns alegam, a saber, que na Igreja de Deus deve haver uma perfeição que se sirva como única lei, respondo que isso é insensatez, pois jamais poderá existir semelhante perfeição em nenhuma sociedade humana. (CALVINO, 2008, p. 876-877).

Nessa parte do texto, o reformador de Genebra defende a importância do poder temporal e a sua manutenção. Para Calvino, existem duas formas de governo: o primeiro trata do “homem interior”, da “alma”; e o segundo aborda as questões civis como demonstra a citação anterior, as questões de convivência, integridade da igreja e da sua doutrina. Ambas as formas de governo convivem juntas, tendo cada uma sua especificidade e demanda por obediência. Nesse sentido, a resposta de Wycliff apresentada no *Livro dos Mártires* caminha no sentido de valorizar esse poder civil (do rei no caso), ao mesmo tempo que retoma a ideia bíblica do corpo na qual igreja e autoridade civil são seus membros. No parágrafo seguinte ao da citação, Wycliff critica o Papado dizendo que não cabe a ele usurpar o tesouro, isto é, a autoridade e o poder legítimos do rei. O reformador inglês, portanto, para além de ser apresentado como figura exemplar, expõe uma doutrina compatível com a reformada, contribuindo para a sua legitimação.

Exemplos como os de Wycliff abundam em toda a obra de Jean Crespin. Ainda no livro I, temos a breve narrativa de Guillaume Sautree, acusado de ser herege e condenado à fogueira em 1400, o qual aparece como possuidor da “verdadeira e pura religião” (CRESPIN, 1570, p. 6), mas também temos relatos mais longos. É o caso de Jan Huss, morto em 1415 no Concílio de Constança. Para além da demonização das autoridades romanas, o texto aponta as razões da condenação de Huss, são elas:

Que la Cene deuoit estre distribuee également à tous sous les deux especes; Que le pain en la Cene demeure tousiours pain sans estre transsubstantié; Que l'Eglise ne signifie pas le Pape & toute sa sequelle; Que les Miniftres Ecclesiastiques ne doiuent auoir iurisdiction ciuile; Que tous Ministres de

*l'Eglise ont vne mesme puissance; Qu'on ne doit craindre l'excommunication foudroyée par le Pape et les siens.*⁹⁶ (CRESPIN, 1570, p. 17).

A defesa de todos os motivos supracitados é facilmente localizada na produção de João Calvino e demais líderes reformados. Indo adiante, o texto apresentado em forma de processo expõe uma série de artigos elaborados pelas autoridades romanas contra Huss. Porém, mesmo em situação desfavorável, o mártir rebate os ataques, ora acusando o papa de não reconhecer os méritos de Cristo, ora dizendo que o pontífice não buscava somente a glória de Deus, mas sim a glória do mundo (CRESPIN, 1570, p. 26) – outro tema central para a doutrina reformada. O texto prossegue relatando o sofrimento e as injustiças sofridas por Huss, bem como sua condenação como herege. A máxima de que as condenações são falsas, pois não gozam de amparo nas Escrituras, se repete: “Pourquoi les condamnez & reprouvez-vous, veu que n’avez prouué, par vn feu! argument ou tefmoignage de fes fainctes Efcritures, qu’ils ne s’accordent à la vérité de Dieu, & aux articles de la foi?”⁹⁷ (CRESPIN, 1570, p. 29). Por fim, em sua conclusão, Crespín afirma que: “La fin de ce fanct perfonnage Iean Hus fut telle que nous auons defcrite ci deffus: c’eft affauoir à l’honneur & gloire de la doctrine du Fils de Dieu”⁹⁸ (CRESPIN, 1570, p. 36). Tais palavras são muito significativas, pois indicam não apenas a genealogia criada por Crespín ao trazer o caso de Huss, mas também o objetivo último dos mártires apresentados, isto é, corroborar a “verdadeira” doutrina, a doutrina reformada.

Analisando outros livros, constata-se que a correlação santidade-defesa doutrinária se mantém. No livro III, por exemplo, Crespín inicia lembrando a perseguição que ocorreu em virtude dos cartazes pregados pelas ruas de Paris. Estes atacavam a missa, a transubstanciação e defendiam, por conseguinte, a ceia reformada e a mediação única e exclusiva de Jesus (CRESPIN, 1570, p. 79). O resultado desse episódio é a perseguição e a morte de mártires adeptos das doutrinas defendidas nos cartazes. Esse livro também menciona Genebra e traz o martírio de Pierre Gaudet (CRESPIN, 1570, p. 83) no contexto da luta da cidade contra o ducado de Savoia⁹⁹. Novamente, a questão doutrinária aparece no cerne da notícia de modo que foi por intermédio de Farel e da implementação da “verdadeira doutrina” que a cidade consegue se libertar da Igreja Romana. Indo adiante, o livro apresenta o caso dos anabatistas, especialmente

⁹⁶ “Que a Ceia devia ser distribuída igualmente sob as duas espécies; que o pão na Ceia permanece pão, sem ser transubstanciado; que a Igreja não significa o Papa e seus seguidores; que os Ministros Eclesiásticos têm uma mesma autoridade; que não devia temer a excomunhão proferida pelo Papa e os seus.” (tradução nossa).

⁹⁷ “Porque os condena e os reprova, visto que não provou, por qualquer argumento ou testemunho das Escrituras, que não concordam com a verdade de Deus e com os artigos de fé?” (tradução nossa).

⁹⁸ “O fim deste santo personagem Jan Huss foi este que nós descrevemos acima: é, a saber, a honra e a glória da doutrina dos Filhos de Deus.” (tradução nossa).

⁹⁹ Este caso será melhor analisado no capítulo seguinte.

a figura de Thomaz Muntzer. Mais uma vez, retomando a compreensão de Calvino acerca do poder temporal/civil e o papel do Magistrado, bem como a coexistência das duas esferas, o relato afirma que os anabatistas negavam tal ensinamento e, por isso, são comparados a lobos que se lançam sobre o rebanho a fim de estraçalhá-los (CRESPIN, 1570, p. 83).

Na sessão dedicada à perseguição por parte dos *sorbonitas*, isto é, os doutores da Sorbonne, a questão doutrinária fica ainda mais patente. Esse capítulo é apresentado com trechos das colocações sorbonitas acerca das questões doutrinárias e seguido pelas respostas reformadas (as quais são largamente maiores do que as proposições dos sorbonitas). Assim, inúmeros temas são abordados: autoridade da Bíblia, batismo, livre arbítrio, justificação, sacrifício da missa, comunhão sob as duas espécies, transubstanciação, autoridade para consagrar, realização de milagres pelos santos, extrema unção, oração e veneração aos santos, peregrinação, purgatório etc. Uma questão que aparece é a autoridade dos Concílios. Para os sorbonitas, estes não erram no que se refere a determinações sobre a fé. Contudo, a resposta apresentada no texto afirma que:

Nous concluons donc qu'vn Concile estant assemblé au Nom de Iesus Chrif, & gouverné par le S. Esprit, & par la grâce d'icelui, est conduit en vérité; mais que ceux où Iesus Christ ne preside point, sont gouvernez par leur propre sens, & pourtant ne peuvent qu'errer & mener en erreur.¹⁰⁰ (CRESPIN, 1570, p. 112).

Em outras palavras, os Concílios romanos não têm validade porque não é Jesus quem os governa.

É interessante notar que debates como esses são inseridos entre uma narrativa de martírio e outra. Em nossa avaliação, isso ocorre porque, como já argumentamos, o martírio autentica a doutrina que se prega. Na realidade, os mártires encarnam essa doutrina em seus corpos e suas atitudes, revelando-se exemplos de virtude, esperança e propagação da fé. Tal é o caso, por exemplo, de Martin Hœvrbloc que

il souffrit avec vne constance admirable, à la confusion des ennemis de vérité, & confirmation de l'Eglise de nostre Seigneur Iesus Christ, qui fait sortir contre tout ce que prétend Satan & ses supposts, des cendres de ses Martyrs

¹⁰⁰ “Nós concluímos então que um Concílio estando reunido em nome de Jesus Cristo, governado pelo Santo Espírito e sua graça, é conduzido em verdade. Porém aqueles em que Jesus Cristo não preside, são governados por seus próprios sentidos e, por isso, só podem errar e conduzir ao erro.” (tradução nossa).

vne bonne semence, vn fruit & vne moisson merueilleuse.¹⁰¹ (CRESPIN, 1570, p. 149).

Ou então, o caso dos “Quatorze Mártires de Meaux” (CRESPIN, 1570, p. 159-163), incluídos no livro III, cujas questões doutrinárias aparecem na própria narrativa sobre a prisão e a condenação deles (no caso, a celebração da ceia em disformidade ao rito romano), mas também no embate final deles com os padres:

les bourreaux commencèrent à les lier comme agneaux destinez au sacrifice. Et, pource que ceux qui auoyent les langues coupées ne cestoyent de louer Dieu, & les autres de chanter Pfeaumes, les Preftres qui là estoient comme forcenez, fe prindrent à chanter *O falutaris hostia, Salue regina*, & autres blasphemes exécrales; & ne cessa leur chant enragé, iusques à ce que les saintes hosties de lesus Chrifit furent toutes bruslees en fouef odeur au Seigneur.¹⁰² (CRESPIN, 1570, p. 163).

O caso de Pierre Navihere é ainda mais patente o qual, diante dos juízes, apresenta uma confissão de fé (CRESPIN, 1570, p. 219-221). O mártir começa apresentando o credo apostólico e, em seguida, a doutrina reformada da queda. Ele afirma a impossibilidade do homem de se justificar sem ser pela fé, o estado de queda e também a indesculpabilidade do homem diante de Deus. Ademais, condena o uso de imagens e a veneração dizendo que as Escrituras não orientam nada nesse sentido, cita autoridades como Agostinho, Crisóstomo, além de Paulo para corroborar o argumento de que Deus deve ser adorado com coração contrito e não pela veneração de santos, além de assegurar a impossibilidade de os mortos realizarem algum tipo de feito. Para isso, ele desacredita a canonicidade do livro de Macabeus, assegurando que: “Et quant à ce qui eft dit au liure des Machabees, vous fauez que le liure n’eft pas canonique, comme on le voit par faint Hierome”¹⁰³ (CRESPIN, 1570, p. 220). O relato prossegue reafirmando os dois sacramentos (ceia e batismo) e rejeitando os outros cinco (penitência, confirmação, unção dos enfermos, matrimônio e ordem) dizendo não serem bíblicos. Ele também nega a confissão auricular e aponta Cristo como o verdadeiro padre, ou seja, o único capaz de perdoar os pecados.

¹⁰¹ “ele sofreu com uma constância admirável para a confusão dos inimigos da verdade e confirmação da Igreja de nosso Senhor Jesus Cristo, que faz escapar contra tudo isto que pretende Satã e seus apoiadores. Das cinzas dos mártires, uma boa semente, um fruto e uma colheita maravilhosa.” (tradução nossa).

¹⁰² “os carrascos começaram a levá-los como cordeiros destinados ao sacrifício. E, porque os que tinham a língua cortada não paravam de louvar a Deus, e os outros a cantar Salmos, os Padres que lá estavam furiosos, puseram-se a cantar o *Salutaris hostia, Salve regina* e outras blasfêmias execráveis; e não cessaram seus cantos raivosos até que as santas vítimas de Jesus Cristo fossem todos queimados em suave odor ao Senhor.” (tradução nossa).

¹⁰³ “E quanto isto que é dito sobre o livro dos Macabeus, vocês sabem que o livro não é canônico, como o nota são Jerônimo.” (tradução nossa).

Em vários momentos, a correlação do martírio com a doutrina é expressa no próprio subtítulo que acompanha todos os capítulos dos mártires. Assim, podemos notar, no livro IV, o exemplo de Thomas Haux:

Cette exemple s'adresse à ceux particulièrement qui ont eu ce privilege d'auoir esté instruits dés leur ieunesse en la pure doctrine de Dieu : car Haux s'est tellement porté en la fleur de fon aage, qu'il n'a pas fait grãd conte de sa vie au regard de ladite doctrine & est tellement mort qu'il a monsté qu'en incelle il esperoit trouuer la vie. Il y a des chofes nompareilles à considerer.¹⁰⁴ (CRESPIN, 1570, p. 322).

Em síntese, a confiança de Haux na doutrina e na esperança da vida eterna mediante o martírio (tal como apontava Calvino) o fez seguir para esse caminho. Ao longo do processo apresentado por Crespín, inúmeras perguntas e respostas são dadas a fim de atacar a doutrina romana, à medida que corroborava a doutrina reformada. Como demonstrou Tucker (2017, p. 180), os mártires da obra de Crespín estão mais preocupados em rebater seus acusadores, expondo para eles a “verdadeira” doutrina do que tentar provar que são inocentes. Finalmente, era isto que estava em jogo: a defesa da doutrina reformada e, principalmente, seu ensino. É por essa razão que, no livro VI, Crespín (1570, p. 517) expõe as resoluções de uma “*Affemblem des Ministres de France tenue à Paris, pour establir un ordre Ecclesiastique*”¹⁰⁵ cujo conteúdo remete às *Ordenanças* de Calvino e, por consequência, apresenta toda sua carga disciplinar. Como afirma o texto:

Les heretiques, les contempteurs de Dieu, les rebelles contre le Consistoire, les traistres contre l'Eglise, ceux qui apporteroyent vn grand scandale à toute l'Eglise, seront du tout excommuniez & (ilegível), non seulement des Sacramens, mais auffi de toute l'assemblee.¹⁰⁶ (CRESPIN, 1570, p. 518).

Mais significativo e simbólico é o último livro da obra de Crespín, o qual, como fora mencionado, explicita já no título a relação com as questões disciplinares referentes à igreja reformada (CRESPIN, 1570, p. 654). Logo no começo do desse livro, Crespín aponta a

¹⁰⁴ “Este exemplo dirige-se àqueles que, particularmente, tiveram o privilégio de ter sido instruídos, desde a juventude, na pura doutrina de Deus. Porque Haux instruiu-se tão intensamente na doutrina, na flor da sua juventude, que ele não se importou com a sua própria vida em função dessa doutrina, ele foi morto por ela (doutrina) na esperança de a vida (no sentido de salvação, eu colocaria diretamente salvação). Há mais coisas extraordinárias a considerar.” (tradução nossa).

¹⁰⁵ “Assembleia dos Ministros da França realizada em Paris para estabelecer uma ordem Eclesiástica” (tradução nossa)

¹⁰⁶ “Os hereges, os críticos de Deus, os rebeldes contra o Consistório, os traidores da Igreja, aqueles que provocaram grande escândalo a toda a Igreja, serão todos excomungados e [ilegível], não apenas dos sacramentos, mas também de toda a assembleia.” (tradução nossa).

importância da unidade doutrinária e da disciplina para a “verdadeira” igreja. Ele diz: “Car puis que l’Eglise de Dieu est ordinairement agitée de troubles & tempestes, il seroit impossible qu’elle ne fust incontinent abismee en confusion extrême, si elle n’auoit la Discipline pour conduite & adreisse”¹⁰⁷ (CRESPIN, 1570, p. 654). Prosseguindo com sua exposição, ele explica para que serve a disciplina na igreja, isto é, para regramento espiritual dela, uma ordenação de Deus com o intuito de preservar sua palavra e os seus sacramentos, bem como a correta pregação do evangelho. Em síntese, o impressor genebrino, no último livro de sua obra, subscreve os principais elementos referentes à confissão e à ordem eclesiástica reformada. Não à toa, após explicar a utilidade da disciplina, Crespín passa para a questão (já mencionada no começo do livro) da relação entre os poderes civis e eclesiásticos. Dessa maneira, ele afirma:

Voila, en somme, le but auquel tendent toutes les choses qui font faites & traitées tant és Consisioires qu’és Synodes Ecclesiastiques. Or, il es assé à iuger de la difference qui el entre la discipline de l’Eglise & l’authorité ciuile du Magistrat, assauoir que celle discipline est spirituelle, & concerne seulement le fait des consciences, n’ayant autre glaiue que les remonstrances, tirées de la parole de Dieu, & les corrections fondées fur icelle, sans auoir aucune iurisdiction ni sur le corps ni sur les biens. Mais la puissance du Magistrat regarde les choses temporelles, administre indice à chacun, s’estend & sur les biens & sur la vie, frape les meschans par le glaiue matériel que Dieu lui a mis en main, & généralement conserue le repos & la tranquillité publique par le lien des loix, lesquelles elle fait entretenir & obseruer avec main forte. L’vne donc est spirituelle, l’autre ciuile; l’vne regarde seulement le fait de la conscience, l’autre iette fa veuë sur les choses extérieures qui concernent le bien & repos de cesle vie; l’vne s’employe directement pour retenir les hommes en l’obeissance des commandemens de Dieu, l’autre les fait aussi renger & ployer sous l’obseruation des loix politiques & ciuiles; l’une ne peut que persuader, l’autre peut aussi contraindre. Bref, l’vne consiste en admonitions, aduertissemens & reprehensions, & l’autre en chatimens & punitions ou corporelles ou autres, selon le mérite des fautes & delicts. Parquoi la discipline Ecclesiastique ne diminue aucunement l’authorité du Magisirat, mais au contraire est minnistré d’icelle, en disposant les cœurs volonte des hommes pour s’y rendre mieux obeissans. Et si le dire des anciens ell vrai: Qu’il n’y a meilleur fondement, pour l’authorité des Rois & Princes, que l’obeissance volontaire de leurs fuiets, on doit beaucoup estimer les moyens qui induisent lesdits suiets à vne telle obeissance. Et comme icelle discipline fert au Magistrat pour cest effect, aussi eft-il raifonnable qu’elle soit maintenue conseruee par lui en son droit &: légitime vsage.¹⁰⁸ (CRESPIN, 1570, p. 654).

¹⁰⁷ “Uma vez que a Igreja de Deus é cotidianamente agitada por problemas e tempestades, seria impossível que ela não fosse instantaneamente abismada por confusão extrema se ela não tivesse a Disciplina para conduzir e guiar.” (tradução nossa).

¹⁰⁸ “Eis, em suma, o objeto ao qual tentem todas as coisas que são fatos e tratados tanto no Consistório quanto no Sínodo Eclesiástico. Ora, há bastante a julgar da diferença que há entre a disciplina da Igreja & a autoridade do Magistrado, a saber que esta disciplina é espiritual, & concerne somente ao fato das consciências, não tendo outra batalha que as admoestações, retiradas da palavra de Deus, & as correções fundadas sobre ela, sem ter nenhuma jurisdição nem sobre os corpos, nem sobre os bens. Mas o poder do Magistrado observa as coisas temporais,

O autor do *Livro dos Mártires* ainda vai especificar as funções dos oficiais da igreja e a atuação consistorial. Se retomarmos as considerações de Calvino acerca do poder civil e da disciplina presentes nas *Institutas* e o conteúdo normativo das *Ordenanças Eclesiásticas*, constataremos que é a esse conteúdo que Crespín alude em seu último livro. Novamente, os mártires que seguem sendo apresentados corroboram a doutrina reformada, mediante as suas virtudes, a sua constância e o seu conhecimento. Sendo assim, já na conclusão de sua obra, o impressor de Genebra relembra:

ceste grande lumiere qui apparossoit en la cōstance des Martyrs executez par les seteces & arests des iuges, il a tafché de l’obscur cir, les faisant meurtrir par la furer de la guerre, sous pretexte de sedition & rebellion, dont ils ont esté, & sont encores fausement accusez. Mais ceux à qui Dieu a donné des yeux, peuuent assez facilement voir que c’est la seule doctrine à qui on s’attache [...].¹⁰⁹ (CRESPIN, 1570, p. 709).

Como lembra Tucker, embora o *Livro dos Mártires* sirva a muitos propósitos, como uma espécie de história da igreja reformada que estabelece uma continuidade entre seus mártires com o século XIV, o propósito principal da obra está em seu próprio tempo por meio das palavras e ações descritas dignas de serem lembradas e estudadas (CRESPIN, 1570, p. 178). Assim,

Through its description of these martyrs and their persecution, often in great detail, the *Livre des Martyrs* also acted as a guide to both theology and behaviour, as Andrew Pettegree has suggested in reference to other martyrologies. It helped to define a Reformed identity by describing the ways in which Protestants acted differently, the ways in which Catholic beliefs were flawed, and by building up a family history of Protestantism. **Readers were presented with exemplars of brave behaviour, which was framed as being**

administra firme a cada um, estende sobre os bens e sobre a vida, castiga os perversos com o gládio material que Deus lhe colocou nas mãos & geralmente, conserva o repouso & a tranquilidade pública por intermédio das leis, as quais ele faz funcionar e observar com mão forte. Então, um é espiritual e outro civil, um observa somente o fato que a consciência, o outro reconhece como seu as coisas exteriores que concernem ao bem e ao repouso desta vida; a outra emprega-se diretamente para manter os homens em obediência aos desígnios de Deus, a outra os faz também reger e vergar sob a observação das leis políticas & civis, admoestações & repreensões, a outra em castigos e punições corporais ou outros tipos de punições, segundo o mérito de suas faltas & delitos. Por que a disciplina Eclesiástica na diminuiu em nada a autoridade do Magistrado, mas, ao contrário, é ministra dela, preparando os corações e as vontades humanas para se tornarem mais obedientes. E como dizem os antigos, e é verdade: Que não há melhor fundamento, para a autoridade dos Reis e Príncipes, do que a obediência voluntária, devemos estimar muito os meios que induzem aos súditos a uma tal obediência. E como a disciplina serve ao Magistrado para este efeito, assim também o é razoável que ele seja mantido e conservado por ele seu direito & legítimo uso.” (tradução nossa).

¹⁰⁹ “esta grande luz que apareceu na constância dos mártires executados pelas sentenças e armadilhas dos juízes, maculou e obscureceu, os fazendo afigir pelo furor da guerra, sob pretexto de sedição e rebelião, os quais eles têm sido e ainda são falsamente acusados. Mas àqueles a quem Deus deu olhos, podem muito facilmente ver que é a única doutrina a que se une.” (tradução nossa).

specifically Protestant. In the form of the trials and interrogations of the martyrs, readers were given examples of how Protestant theology could be used to counter Catholic claims; these were effectively catechisms in action¹¹⁰. (CRESPIN, 1570, p. 178, grifo do autor em itálico, grifo nosso em negrito).

“Catecismos em ação”, talvez esta seja a melhor definição para o que temos defendido até agora. No contexto de formação das fronteiras confessionais, isto é, momento em que o elemento religioso de uma determinada confissão era responsável pela construção da identidade de um determinado grupo, o elemento doutrinário dramatizado nas palavras e, principalmente, no sacrifício dos mártires funcionava como um verdadeiro catecismo, como um meio de instrução para a audiência que o recebia. A santidade representada pelos mártires não apenas correspondia à defesa doutrinária como obra polêmica ou apologética, mas também era pedagógica. Os mártires, com seus exemplos, ensinavam e subscreviam as confissões e a estrutura eclesiástica reformada. Assim, confissão, doutrina e martírio integravam-se como resultado da “verdadeira” fé reformada.

Os longos processos reproduzidos por Crespin apresentavam o mártir sozinho diante de dezenas de inimigos que tentavam a todo tempo derrotá-lo. No entanto, em vez disso, as perguntas e respostas só serviam para dar a oportunidade de o mártir pregar e ensinar as doutrinas de sua fé, bem como fornecer argumentos e tipificar o erro das doutrinas adversárias, notadamente anabatistas (em menor escala) e católicos (grande maioria). Por fim, o momento do martírio ratificava todo o conteúdo exposto mediante a exemplaridade dos mártires, manifesta na constância e paciência que estes lidavam com o sofrimento. Ademais, nos últimos momentos, milagres e ações da providência divina também poderiam aparecer a fim de corroborar toda a narrativa. Desse modo, a exemplaridade dos mártires a função predicante da obra, os milagres e as manifestações do sobrenatural fazem do *Livro dos Mártires* um material que ultrapassa o martirologio como “depósito de mártires” ou um livro de história eclesiástica; para nós, acrescido a isso, a obra de Crespin conserva um verdadeiro caráter hagiográfico, o qual apresentaremos no próximo capítulo.

¹¹⁰ “Por meio da sua descrição desses mártires e da sua perseguição, muitas vezes em grande detalhe, o *Livro dos Mártires* também serviu de guia tanto para a teologia como para o comportamento, como Andrew Pettegree sugeriu em referência a outros martirologios. Ele ajudou a definir uma identidade Reformada, descrevendo modos em que os protestantes agiram de forma diferente, as formas em que as crenças católicas tinham falhas, e construindo uma história familiar de protestantismo. Os leitores foram apresentados com exemplos de comportamento corajoso, que foi enquadrado como sendo especificamente protestante. Sob a forma dos julgamentos e interrogatórios dos mártires, foram dados aos leitores exemplos de como a teologia protestante podia ser utilizada para contrariar as reivindicações católicas; estes eram efetivamente catecismos em ação.” (tradução nossa).

CAPÍTULO IV – HAGIOGRAFIA REFORMADA NO LIVRO DOS MÁRTIRES DE JEAN CRESPIN

A primeira vez que o termo “hagiografia” foi utilizado para também pensar produções no interior do protestantismo foi em 1950, com a publicação do trabalho de nome *Hagiografia Protestante*, realizado pelo historiador Léon-Ernest Halkin (1950, p. 453-463). Já naquela época, o referido historiador advertia para o “espanto” que tal título poderia causar. Finalmente, é amplamente sabido que a Reforma não só não teve santos – ao menos não no sentido canônico do termo, isto é, sendo submetidos a um processo de canonização, bem como à ideia de intercessão – como levou à maior radicalidade possível o lema *Soli Deo Gloria*. Assim, entre os seres humanos e Deus, não existiria nenhum intercessor, apenas Cristo (HALKIN, 1950, p. 453).

O retorno às fontes proposto pela Reforma, como demonstramos nos capítulos anteriores, estabeleceu um retorno à própria história da igreja e, por isso, retorno aos seus primeiros heróis, os mártires. Em 1º de julho de 1523, dois monges agostinianos, Johannes van Esschen e Hendrik Vos (ambos presentes no livro de Crespin), que aderiram à causa de Lutero, foram mortos pela Inquisição e, imediatamente, proclamados mártires por ele. Dessa maneira, a Reforma se apropriava do “batismo de sangue” associando tais mortes aos martírios vividos pela Igreja Primitiva e separando “o joio e o trigo”. Nesse sentido, os próprios pais da igreja, sobretudo Agostinho, apresentavam o martírio como uma causa, e não uma consequência. (HALKIN, 1950, p. 456).

Com o agravamento das tensões entre protestantes e católicos, principalmente no âmbito francês, os meios reformados desse período se convenceram de que o martírio era inerente à religião cristã e, por essa razão, não evitaram traçar uma linha entre as perseguições da época com aquelas do início do cristianismo. Dessa forma, as igrejas protestantes de modo geral e as reformadas em particular associavam os inquisidores católicos aos juízes romanos, reforçando a ideia de reviver uma era heroica de derramamento de sangue em nome da fé. Os escritos reformados passavam a reinterpretar a história da igreja em proveito de sua causa, e foi dentro dessa releitura da história que o martírio teve sua significação. Todos os que morressem em prol da causa protestante figurariam como dignos sucessores dos primeiros mártires do

cristianismo. As novas igrejas, portanto, se apresentavam, graças ao martírio, como as legítimas continuadoras da tradição cristã e, por conseguinte, a legítima igreja.

Como fora dito, em 1554, o advogado e então impressor Jean Crespin publica o primeiro martirologio entre os protestantes. Radicado em Genebra desde 1548, o primeiro título que a obra recebeu foi *Livre des Martyrs* e sua preocupação imediata era com a edificação dos leitores. Em um cenário de repressão e perseguições, cumpriria ao martirologio produzir consolação e confirmação (CAMERON, 1996, p. 91). A partir disso, muitas foram as edições, acréscimos e modificações que Crespin realizou em sua obra, a qual dobrou de tamanho da primeira para a última edição de 1570.

Esse hercúleo trabalho não ficou incólume às análises dos historiadores, os quais, desde a década de 1950¹¹¹, têm analisado o *Livro dos Mártires* em múltiplas dimensões. Todavia, ao contrário do que sugeria Halkin 70 anos atrás, nenhum trabalho se preocupou efetivamente em depurar a proposta do referido historiador, isto é, compreender obras tal qual a de Crespin como uma hagiografia. Assim, embora existam citações aqui e acolá a respeito do caráter hagiográfico do *Livro dos Mártires*, não se analisou sistematicamente a hipótese de uma “hagiografia reformada” na obra, além de se colocar em oposição a relação hagiografia-história, em que a primeira seria excluída pela segunda. Em outras palavras, os poucos trabalhos que, de alguma maneira, cogitaram refletir sobre a proposição de Halkin em relação à obra de Crespin acabaram avaliando o caráter historiográfico da obra como antagônico ao aspecto hagiográfico.

Nesse sentido, resta-nos apresentar o panorama sobre tais trabalhos, bem como as discussões sobre hagiografia à luz da obra de Crespin. Em vez de negar as hagiografias e os santos, o ambiente reformado de Genebra do qual Crespin fazia parte os reformou, criando, por um lado, algo novo, mas, por outro, valendo-se de uma tradição literária antiga que perdurou toda a Idade Média. Sendo assim, entre rupturas e continuidades, defendemos a formação de uma hagiografia reformada, e isso não nos diz apenas sobre Jean Crespin e seu *Livro dos Mártires*, mas, ao fim e ao cabo, sobre a própria Reforma em seu sentido mais amplo. Sem mais delongas, adentremos na análise e na compreensão dos “santos da Reforma”.

¹¹¹ O primeiro trabalho mais sistemático e vigoroso sobre o *Livro dos Mártires* data de 1930, contudo, este ainda pode ser considerado um trabalho isolado, visto que foi resultado de um seminário dirigido por Arthur Piaget e Gabrielle Berthoud na universidade de Neuchatel. Assim, apenas a partir de 1950 que o *Livro dos mártires* passa a ser alvo de atenções e análises mais sistemáticas por parte dos pesquisadores. Cf. PIAGET; BERTHOUD, 1930.

4.1 A Historiografia sobre Jean Crespin e o *Livro dos Mártires*

Quando esta pesquisa foi iniciada, isto é, nos meses finais de 2017, um amplo levantamento foi realizado em diversas bases de pesquisas¹¹², além do banco de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)¹¹³ e da consulta às bases digitais dos programas de pós-graduação em história no Brasil¹¹⁴. A constatação foi a ausência de trabalhos referentes à obra de Crespin avaliando-a sobre o prisma de uma hagiografia reformada. Isso, no entanto, não significa dizer que essa possibilidade nunca tenha sido aventada pelos estudiosos. Na realidade, como mencionamos anteriormente, desde a redação do *Livro dos Mártires* há, por parte do próprio autor, a necessidade de demarcar a diferença entre sua obra e a “fantasiosa” *Legenda Áurea* (CRESPIN, 1570, p. a i).

Assim, desde seu início, os estudos especializados sobre Crespin e sua obra se preocuparam, de alguma forma, com a questão da santidade e, por conseguinte, da própria hagiografia. O problema, todavia, é que tais preocupações, em geral, sempre gravitaram em torno da negação de uma hagiografia protestante (e, por consequência, reformada), ou, quando assumiram a ideia de hagiografia, foi em um tom depreciativo a fim de desacreditar a autenticidade histórica do *Livro dos Mártires*. Nesse sentido, até a década de 1990, todos os trabalhos esforçaram-se em “reabilitar” o livro de Crespin como “fonte histórica” e, para isso, desacreditavam-no como “hagiografia”.

Os estudos de maneira mais crítica e sistemática a respeito do *Livro dos Mártires* apareceram na década de 1950. Contudo, antes disso, é possível identificar publicações importantes, três em especial. As duas primeiras são do século XIX. Em *La France protestante*, de 1853, publicada pelos irmãos Haag (1853, p. 118-121) e reeditada em 1884, a obra de

¹¹² Ao todo, cinco grandes bases de pesquisa foram consultadas. A primeira foi a da UGF, atualmente hospedada em um site denominado *Phorte Educacional*, considerada, até a época da pesquisa, a maior biblioteca digital do Brasil, com biblioteca unificada de 62 países. Para mais informações, acesse: <http://biblioteca.phorteeducacional.com.br/>. A segunda base foi a de Periódicos CAPES, também avaliada como uma das principais bases de pesquisa brasileira. Disponível em: <http://www.periodicos.capes.gov.br/>. Já as três últimas são internacionais, a saber: a) Bibliothèque Nationale de France. Acervo disponível em: <http://www.bnf.fr/fr/acc/x.accueil.htm>; b) base de dados estadunidense que visa a reunir e a disponibilizar, em formato digital, livros e revistas acadêmicos voltados às Humanidades e às Ciências Sociais. Acervo disponível em: <http://muse.jhu.edu/>; c) biblioteca virtual que hospeda livros e documentos históricos digitalizados. É gerido pela fundação Miguel de Cervantes, possui caráter interinstitucional, mas está ligada à Universidade de Alicante na Espanha. Acervo disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/>.

¹¹³ Acervo disponível em: <http://bancodeteses.capes.gov.br/banco-teses/#/>.

¹¹⁴ Foram consultados os programas das respectivas instituições: Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Universidade Federal Fluminense (UFF), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio), Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Universidade de São Paulo (USP), Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes).

Crespin é apresentada como material informativo a respeito das perseguições sofridas pelos protestantes na França. Já a segunda é a reedição, de 1885-1889, da última edição do *Livro dos Mártires* de 1619, contendo comentários de Daniel Benoît e Mathieu Lelièvre (CRESPIN; GOULART, 1885-1889). Ambos os reimpressores eram protestantes reformados e apresentaram essa reedição no contexto de aniversário de 200 anos da revogação do Édito de Nantes (1685) pelo rei da França Luís XIV. Tal acontecimento é descrito como “nefasto” tanto para a França quanto para a igreja reformada, e a publicação da obra tem caráter de “edificação”.

Logo em sua introdução, Benoît e Lelièvre afirmam:

Nos pères lisaient fréquemment ce livre à côté de la Bible, dans les assemblées du culte. Rien de plus propre, en effet, à élever l'âme, après la Parole de Dieu, que les exemples de fidélité dans le témoignage donnés par les hommes. Ils surent «résister jusqu'au sang».¹¹⁵ (CRESPIN; GOULART, 1885-1889, p. 1).

Acrescida dessa breve apresentação, seguem uma exposição com informações biográficas de Crespin bem como trocas de cartas com Calvino e aspectos “espirituais” envolvendo a obra. Ao longo da edição, também se encontram inúmeras notas esclarecendo informações pontuais, como o nome atual de uma determinada província ou de um príncipe. De toda maneira, conforme fora dito, trata-se de uma publicação confessional para ajudar o leitor a “eivar sua alma”.

Já a terceira publicação é realizada no século XX, em 1930, resultado de um seminário de estudos na Universidade de Neuchatel *Notes sur le livre des martyrs de Jean Crespin*, por Arthur Piaget e Gabrielle Berthoud (já citada). Dividido em 10 capítulos, o livro é o primeiro material mais robusto¹¹⁶ a apontar a ausência de trabalhos críticos sobre a obra de Crespin. Apesar de identificar isso, dos 10 capítulos, apenas cinco efetivamente analisam o *Livro dos Mártires*. O restante se preocupa com os *antimartirológicos*, bem como a presença do livro de Crespin na universidade supracitada.

O principal argumento posto à prova na análise do livro é a fidedignidade da obra de Jean Crespin. Após análises de diversas narrativas, os autores põem em xeque a credibilidade delas. Isso porque, embora Crespin afirmasse se tratar de “fatos fidedignos”, contrariamente a obras como a *Legenda Áurea*, Piaget e Berthoud põem à prova como interrogatórios inteiros

¹¹⁵ “Nossos pais leram frequentemente este livro ao lado da Bíblia em assembleias de adoração. Nada é mais adequado, de fato, para elevar a alma, depois da Palavra de Deus, do que os exemplos de fidelidade no testemunho dado pelos homens. Eles sabiam como ‘resistir até o sangue’”. (tradução nossa).

¹¹⁶ De fato, em 1907 tem-se a publicação do *Le martyrologe protestant des Pays-Bas (1523-1597)* por Jean Meyhoffer. Contudo, esta obra preocupava-se mais em ressaltar a importância dos martiriológicos na história da Reforma do que analisar mais detalhadamente como o faz Piaget e Berthoud.

seriam passados de cabeça, apresentados em cartas imensas mesmo em uma situação de aprisionamento dos mártires descrita como insalubre e escura, e como eles conseguiam tinta e papel. Chega-se a afirmar que, na falta da tinta, usavam o próprio sangue; também questionam o rigor das citações bíblicas, que eram feitas como se os mártires tivessem à sua disposição uma Bíblia para consulta, bem como das citações de passagens de história da igreja e dos pais da igreja. Além disso, eles também colocam em dúvida a memória dos mártires. De forma bastante irônica, afirmam: “Qu’*était-ce* que la mémoire de Calvin comparée à celle des martyrs! Contrairement au grand réformateur, ces derniers ont tous ‘la mémoire certaine’”¹¹⁷ (PIAGET; BERTHOUD, 1930, p. 38). Por fim, questionam a própria erudição dos mártires que, a despeito da baixa escolaridade (em muitos casos), citavam pais da igreja como Agostinho, Cipriano, Tertuliano etc.

Embora embebedos por um anacronismo e ausência de crítica documental apurada¹¹⁸, a publicação de Piaget e Berthoud lançava o elemento que iria estruturar, pelas décadas seguintes, as análises e críticas à obra de Crespin, isto é, sua fidedignidade como relato histórico válido para a compreensão da Reforma em geral e das perseguições em particular. Desse modo, os trabalhos subsequentes empenharam-se para desfazer tais apontamentos. Esses encontraram fôlego, efetivamente, a partir da década de 1950.

Halkin foi o primeiro pesquisador a, de fato, consagrar um estudo sistemático à obra de Crespin. Em 1952, publicou um estudo exclusivo aos martirologios protestantes. Nesse estudo, o autor apontava para as contribuições de Meyhoffer e Piaget acerca dos martirologios, mas demonstrava que tais estudos eram insuficientes e que praticamente não haviam avançado sobre o assunto.

A preocupação central de Halkin (1957) era demonstrar o valor histórico da obra de Crespin. Assim sendo, ele e o seu grupo de estudos analisaram, entre 1955 e 1956, 20 capítulos do *Livro dos Mártires*. Essa escolha baseou-se em dois critérios: a) tais capítulos apresentavam casos ocorridos em cidades dos Países Baixos, próximos à cidade natal (Arras) de Crespin e, por isso, ter-se-iam conseguido bastantes informações para seu livro; b) pelo fato de os casos narrados terem ocorrido sob o império de Carlos V, a proposta de Halkin era, precisamente, estudar a Reforma na região dos Países Baixos durante o governo desse imperador.

¹¹⁷ “O que era a memória de Calvino comparada àquela dos mártires! Contrariamente ao grande reformador, estes últimos tinham todos ‘a memória segura’.” (tradução nossa).

¹¹⁸ Nessa obra, eles utilizam uma edição posterior a Crespin que é a de 1619 editada por Simon Goulart. Além disso, eles entendem como “desvio” o processo de transformação que a obra sofre deixando de narrar apenas mártires mortos para enquadrá-los em uma história da igreja.

Gérard Moureau, à época aluno de Halkin, também apresentou, no mesmo ano, uma síntese importantíssima das pesquisas (até hoje tida como referência fundamental) no que dizia respeito ao martirologio de Crespin. Ele concluiu que: “O resultado desta pesquisa sistemática foi favorável a Crespin. Mais de oito décimos dos fatos verificados, em várias centenas, provaram estar corretos. Só uma vez, Crespin foi pego em flagrante mentira” (MOUREAU, 1957, p. 192, tradução nossa). Em outras palavras, foi realizado um cruzamento dos dados e das informações contidos no *Livro dos Mártires* com outras fontes utilizadas por Crespin, e o resultado mostrou-se favorável ao impressor genebrino, ou seja, a maioria das informações não havia sido inventada por ele, tal como afirmava Piaget e Berthoud duas décadas antes, e, por isso, poder-se-ia manter o valor histórico da obra.

Nesse mesmo período, Halkin publica o já referido artigo em que falava de uma *Hagiografia Protestante*. Segundo o autor, apesar de os protestantes não terem santos (como santo Calvino ou santo Lutero), a preocupação tanto de católicos quanto de protestantes – por mais que divergissem em determinados aspectos, como a veneração – era semelhante, na medida em que descreviam os martírios com o mesmo lirismo e desejo de edificação (HALKIN, 1950, p. 461). Sendo assim, os martirologios protestantes estavam presentes nos cultos, nos quais eram lidos publicamente. Halkin, dessa maneira, apresenta a ideia de abordar o martirologio protestante como forma de escrita hagiográfica. Isso porque a hagiografia católica não era igual à hagiografia protestante, mas ambas apareciam autenticamente como literatura hagiográfica. No entanto, Halkin não analisou de maneira sistemática nenhum martirologio protestante a fim de verificar essa hipótese específica. Sua preocupação, como mencionado, era demonstrar o valor histórico da obra de Crespin.

A partir de meados da década de 1960, Jean-François Gilmont apareceu como o grande nome nos estudos relacionados a Jean Crespin e ao seu martirologio¹¹⁹. Todavia, foi apenas em 1981 que ele lançou seu trabalho mais completo, intitulado *Jean Crespin, un éditeur réformé du XVIIe siècle*. Apresentando o livro como material culturalmente complexo, Gilmont delimitou a importância do alcance da obra de Crespin, analisando sua produção, bem como seu momento da tiragem, sua venda e seu tipo de público.

¹¹⁹ Em finais de 1960 e 1970, esse historiador publicou uma série de artigos sobre o *Livro dos Mártires*, bem como sobre a vida de Jean Crespin. Cf. a) GILMONT, Jean-François. *Les martyrologes protestants du XVIIe siècle: essai de présentation générale*. Louvain: Université Catholique, 1966. b) GILMONT, Jean-François. Une édition inconnue du martyrologe de Jean Crespin et son œuvre. Cinquième partie du recueil des martyrs, 1564. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 30, p. 363-371, 1968. c) GILMONT, Jean-François. Les centres d'intérêt du martyrologe de Jean Crespin (1554-1570) révélés par la cartographie et les statiques. *Miscellanea historiae ecclesiasticae*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain p. 358-369, 1974.

Concentrando suas análises em aspectos formais e informais do livro, bem como na atuação editorial de Crespin, Gilmont (1981) situou o *Livro dos Mártires* em seu contexto e a comparou com outras obras produzidas pelo editor genebrino. Dessa forma, constatou-se não apenas que certos traços da atividade editorial de Crespin eram comuns entre editores de Genebra (como o predomínio do livro religioso), mas também que Crespin se distinguia em razão de seu sucesso econômico. A escolha de Crespin de publicar o primeiro martirologio protestante é apontada por Gilmont como um dos fatores que contribuíram para tal sucesso.

Sendo assim, tomando como metodologia a bibliografia material em que o “livro objeto” testemunha sua própria feitura, esse historiador apresentou, de forma detalhada, o método de produção de Crespin. Demonstrava-se, portanto, como uma oficina tipográfica pode ser um espaço privilegiado para circulação das ideias e, no caso em questão, para circulação de pensamentos a respeito da Reforma. Além disso, Gilmont (1981, p. 187) consolidava a retirada do *Livro dos Mártires* da condição de obra periférica no que se refere à própria Reforma, visto que essa produção teria sido uma das responsáveis pelo sucesso econômico alcançado por Crespin como editor.

Em 1991, Catherine Randall Coats publicou um dos primeiros artigos em língua inglesa cujo foco de análise era o martirologio de Crespin. O interesse da autora foi analisar a estrutura textual do martirologio na tentativa de demonstrar que, ao contrário do que Gilmont (1981, p. 187) havia afirmado, tal obra era bem mais sofisticada e coerente em sua concepção e execução do que se pode supor em uma primeira leitura (COATS, 1991, p. 62). As conclusões de Coats relançavam o debate sobre a atividade literária de Crespin e, em 1992, seu trabalho foi ampliado e publicado como livro: *(Em)bodying the word: textual resurrections in the Martyrological Narratives of Foxe, Crespin, de Bèze and d’Aubigné*. Nele, não apenas o martirologio de Crespin é analisado, mas também o de Foxe e as narrativas de martírio de Theodor de Beza e Agrippa Aubigné. A insistência, novamente, é no aspecto literário, isto é, como as narrativas de martírio são “encarnadas” por meio do texto. Para isso, a autora rejeita a caracterização de hagiografia¹²⁰.

Em 1995, Pierre Cameron defendeu sua tese de doutorado (publicada em 1996). Até o momento de sua defesa, os trabalhos sobre Crespin caminhavam em duas direções: compreender a atividade de editor e impressor exercida por Crespin, bem como utilizar o seu martirologio como fonte para estudar a história dos protestantes julgados e condenados à morte durante a Reforma. Por sua vez, Cameron buscou perceber as diferentes transformações que

¹²⁰ As críticas da autora serão melhor detalhadas mais adiante.

marcaram o martirologio de Crespín, desde sua primeira vers3o (1554) at3 a ediç3o de 1570, focando a an3lise na evoluç3o da obra em suas reediç3es. Uma observaç3o feita pelo autor foi que muitos trabalhos produzidos, at3 aquele momento, contentaram-se em consultar apenas ediç3es modernas, que davam um *status* ulterior ao *Livro dos M3rtires*, isto 3, desconsideravam a pr3pria pr3tica de reediç3o e aumento do texto realizado por Goulart ap3s a morte de Crespín. Esse foi precisamente o equívoco apontado por Cameron (1996) ao trabalho de Coats (1991). A ediç3o do *Livro dos M3rtires* analisada pela pesquisadora angl3fona foi a de 1619, republicada na d3cada de 1880 por Daniel Benoît e Mathieu Lelièvre, ou seja, uma ediç3o posterior 3 morte de Crespín. Como apontamos anteriormente, ap3s sua morte, seu discípulo Simon Goulart permaneceu reeditando e acrescentando capítulos. Dessa maneira, Cameron (1996, p. 9-10) afirma que Coats supervalorizou a qualidade epistolar de Crespín em raz3o da falta de atenç3o 3 obra consultada.

Segundo Cameron (1996, p. 9-10), bastava uma breve verificaç3o nas ediç3es do *Livro dos M3rtires* para se perceber as transformaç3es sofridas ao longo das reediç3es. 3 guisa de exemplo, a primeira ediç3o, de 1554, apresentava cerca de 700 p3ginas, enquanto a 3ltima, de 1570, contava com 1400 p3ginas, o dobro da primeira. Um fato interessante apontado 3 que a obra de Crespín n3o apresenta apenas narrativas de martírios, mas tamb3m posiç3es doutriniais reformadas, bem como personagens que n3o entregaram a vida de maneira violenta e foram sendo acrescentados ao longo das ediç3es. No que se refere 3 doutrina, por exemplo, o *Livro dos M3rtires* combate algumas posturas consideradas desviantes, como o nicolaísmo e o anabatismo. Sendo assim, Cameron (1996, p. 346) concluiu seu trabalho reafirmando o valor do *Livro dos M3rtires* como uma preciosa fonte hist3rica para os estudos da Reforma no s3culo XVI.

Faz-se necess3rio observar que, depois de 40 anos, desde os trabalhos de Halkin “emancipando” o *Livro dos M3rtires* de abordagens reducionistas, ainda se fazia urgente afirmar o estatuto da obra de Crespín como fonte hist3rica, que, para al3m dos mártires narrados, tamb3m ajuda na compreens3o do fen3meno da Reforma. Acreditamos que isso se devia ao fato, ainda presente atualmente, embora em escala muito menor, de que os estudos sobre a Reforma concentravam suas an3lises nas obras de personagens como Lutero e Calvino, passando a impress3o de que todo movimento reformador protestante do s3culo XVI deveu-se, exclusivamente, a tais personagens.

Os 3ltimos trabalhos localizados a tratarem do *Livro dos M3rtires* e de Jean Crespín foram os de Nikki Shepardson (2004) e o de Jameson Tucker (2017). O primeiro analisou os

relatos de mulheres martirizadas demonstrando como a imagem delas foi construída de modo a preservar os papéis de gênero daquela sociedade. Já o segundo, tal como o trabalho de Cameron (1996), analisou todas as edições do *Livro dos Mártires*, de 1554 até 1570, e demonstrou como a obra atuou na formação de uma identidade reformada entre seus leitores.

Como podemos apreender, nenhum dos estudos elencados sobre o *Livro dos Mártires* se preocupou, efetivamente, com a questão da santidade e do discurso hagiográfico. Como fora dito, se, desde o início, esse tema estava colocado, ele não aparecia como “chave” explicativa para compreensão da obra. Em vez disso, era apresentado como motivo de descrédito do material tanto no entendimento da Reforma quanto na credibilidade dada a Crespin. Assim, os trabalhos que emergem a partir da década de 1950, em sua ampla maioria, se preocuparam em: a) reabilitar a confiabilidade da obra de Crespin e sua contribuição com a Reforma; b) rejeitar a leitura de hagiografia protestante, ainda que esse não fosse o foco central da análise.

Tal constatação, no entanto, não significa dizer que outras obras, com questões e recortes distintos e fontes diversas não tenham, de alguma maneira, se preocupado com o tema que levantamos aqui. O caso inglês, principalmente análises em torno da obra de Foxe, avançaram bastante nos estudos da santidade e da hagiografia protestante¹²¹. Inserida no grupo de trabalho sobre a santidade dirigido por Sofia Boesch Gajano e Lucetta Scaraffia, em 1993, Lucia Bergamasco apresentou um trabalho analisando a santidade e hagiografia no protestantismo do XVI.

Segundo Bergamasco (1993, p. 1053-1054), a historiografia, de maneira geral, legava para os medievalistas ou historiadores do mundo católico os estudos hagiográficos, excluindo, nesse caso, os protestantes. Quando esses eram contemplados, a autora argumentava que se limitava ao exame das fontes como consulta direta, ou seja, como forma de verificação de acontecimento tomado como verídico. Não se problematiza, então, os elementos retóricos e representativos presentes nesses textos. Dessa maneira, preocupada com as hagiografias protestantes inglesas, notadamente com a obra de John Foxe, Bergamasco (1993, p. 1055) aponta que os protestantes ingleses, de fato, alteraram alguns elementos de base doutrinal, mas guardaram a tradição da “biografia” religiosa exemplar, isto é, a hagiografia.

De 1539 a 1558 é o período em que se pode situar o nascimento de uma hagiografia reformada. Todavia, no caso inglês, John Foxe foi o mais ilustre autor a publicar *The Book of Martyrs* em 1563. Antes dele, encontra-se a publicação de Jean Crespin em 1554. Segundo

¹²¹ O primeiro trabalho localizado nesta perspectiva é o de Helen White. Cf: WHITE, Helen C. *Tudor Books of Saints and Martyrs*. Madison: University of Wisconsin Press, 1963.

Bergamasco (1993, p. 1056), Foxe se inspirou no martirologio de Crespin para elaborar o seu. Assim sendo, pode-se afirmar que os métodos bem como algumas divergências contra Roma são semelhantes nas duas obras. No que se refere à obra de Foxe, aponta-se que ela recria a história cristã partindo do cristianismo primitivo até o reinado de Elisabeth. A verdadeira igreja, nesse contexto, florescia até o surgimento do poder papal, o qual era apresentado como usurpador até o surgimento da Reforma. Como apontamos nos outros capítulos, retomava-se o modelo da *História Eclesiástica*.

Uma ressalva a ser feita é que, provavelmente, a classificação de hagiografia à obra de Foxe tê-lo-ia descontentado, visto que tal caracterização certamente acarretaria acusação católica de produzir uma versão protestante da *Legenda Áurea*. No entanto, Bergamasco (1993, p. 1057) esclarece que seu interesse está em analisar a função da obra de Foxe como uma hagiografia, porque ela comporta diversos elementos da hagiografia tradicional, tais como: as intervenções miraculosas da Providência em favor do mártir dando-lhe coragem sobre-humana diante da morte, ou não lhe permitindo sofrer os sacrifícios impostos pelos algozes etc.

Catherine Randall Coats (1992) fez veemente divergência a essa ideia de hagiografia protestante tanto na obra de Foxe quanto na de Crespin. Embora a publicação do seu livro *(Em)bodying the word: textual resurrections in the Martyrological Narratives of Foxe, Crespin, de Bèze and d'Aubigné* tenha ocorrido um ano antes, os argumentos contradizem a proposta de Bergamasco (1993). Como fora exposto, Coats (1992) insiste na perspectiva de se perceber o martírio como algo “encarnado” no texto, isto é, no processo de escrita dos referidos autores.

A pergunta inicial que Coats (1992, p. 1) se propôs foi saber como textos protestantes que negam o uso das imagens em razão da idolatria usavam imagem de corpos martirizados em seus martirologios. O que ocorreria é uma estratégia de textualização do corpo, ou seja, em vez de serem exibidas, essas imagens eram escritas. Assim, a análise se encaminharia em uma direção contrária ao do tratamento hagiográfico dado ao corpo dos santos que são redefinidos como obra literária que não estão apenas a serviço de propósitos eclesiásticos.

Os corpos dos mártires são colocados em operação textual que cria uma redenção palimpsesto do uso desses corpos (COATS, 1992, p. 2), isto é, ao escreverem sobre os martírios protestantes, apagar-se-iam a sua relação com a imagem, com o culto e com as próprias hagiografias. A influência de Calvino, nesse sentido, teria sido determinante. Rejeitando o corpo teofânico, a perspectiva era gerar afastamento de tal corpo que deveria ser reintegrado pela Palavra apenas, por isso, a sua *textualização*. Segundo Coats (1992, p. 2), os problemas ao

redor dos martirologios protestantes surgem (já com Helen White) por desconsiderarem a relação corpo/palavra estabelecendo uma confusão na análise de termos como *santo* e *mártir*.

Para os protestantes da época, a ideia de uma *Legenda de mártires* teria sido uma monstruosidade. Ser santo não era necessariamente sofrer o martírio. O mais importante seria a perspectiva teológica que informa sobre o uso no trabalho escrito (no caso os martirologios protestantes) dessas palavras. Assim, a autora afirma:

even the Anglican Foxe, and certainly the Calvinists Crespin, de Bèze and d'Aubigné, do not believe their martyrs are saints in the Catholic sense of holy and intercessory beings. Their works clearly stand apart from hagiographical writing, and should be known as martyrologies.¹²² (COATS, 1992, p. 5).

A questão colocada aqui, no entanto, refere-se à percepção que a autora tem a respeito das hagiografias. Para Coats (1992, p. 5), o traço distintivo dessa última é a contenção e a localização espacial do corpo do santo, tanto na vida como na morte (em um relicário, santuário ou basílica). Isso, por sua vez, produz a dimensão sacramental do corpo que os protestantes tanto rejeitaram.

Afirmar que os protestantes não concebiam seus mártires como santos no sentido católico parece óbvio – para não dizer desnecessário. Como temos argumentado, pensar em uma hagiografia reformada não é transpor *ipsis litteris* a ideia de santidade católica à protestante como se fosse a mesma coisa. Trata-se, em vez disso, de perceber rupturas e continuidades, isto é, até que ponto os protestantes, em nosso caso os reformados, se valeram da narrativa hagiográfica e até que ponto a reformaram. O problema, no entanto, é o modo reducionista que Coats (1992) percebe e define a hagiografia em função da sua espacialidade ou da própria promoção do culto aos santos¹²³ – portanto, mediante a sacralização do corpo e a ideia de intercessão. Tal perspectiva, no entanto, desconsidera outras dimensões constitutivas do discurso hagiográfico, a saber: sua produção, sua recepção e os interesses subjacentes a isso tudo (PHILIPPART, 2012, p. 9-33). A prédica, por exemplo, bem como sua relação com a história serão características altamente presentes nas hagiografias medievais¹²⁴.

¹²² “nem mesmo o anglicano Foxe, e certamente os calvinistas Crespin, de Bèze e d'Aubigné, acreditam que seus mártires sejam santos no sentido católico de santos e intercessores. Suas obras claramente se diferenciam da escrita hagiográfica e deveriam ser conhecidas como martirologios.” (tradução nossa).

¹²³ Essa perspectiva pode ser encontrada em um dos primeiros trabalhos acadêmicos a refletir sobre o tema das hagiografias, do jesuíta Hippolyte Delehaye. Cf. DELEHAYE, Hippolyte. Les légendes hagiographiques. *Échos d'Orient*, Bruxelles, t. 8, n. 54, p. 319-320, 1905.

¹²⁴ Essa reflexão será desenvolvida mais a frente.

Além de Coats, autores como Brad Gregory e Frank Lestringant também apresentaram discordâncias adiante da ideia de hagiografia protestante. Gregory (1999, p. 9), em seu volumoso trabalho intitulado *Salvation at Stake*, tece críticas a diversas abordagens historiográficas tanto modernas quanto pós-modernas (em suas palavras) que daria *status* ulteriores aos martirológicos.

A postura pós-moderna, segundo o autor, ao separar representação e realidade, afirmaria não ser possível verificar a verdade. As palavras, nessa perspectiva, não apresentariam uma descrição real do mundo. Contudo, Gregory (1999, p. 9) afirma que, para aqueles que foram mortos em nome da sua fé, o sofrimento foi bastante real e não mera construção ou até mesmo declarações provisórias. Assim, para Gregory (1999, p. 10), dever-se-ia aceitar e compreender tais grupos em seus próprios termos. Responder qual sentido o martírio tomou em seus próprios termos seria a grande questão. Para isso, o autor afirma tentar compreender como as experiências foram vividas e interpretadas à época. Ao fim e ao cabo, Gregory (1999, p. 15) diz ter abandonado o que se pensa para escutar o que as pessoas do passado falaram.

A perspectiva demasiadamente empirista de Gregory, portanto, aponta que tratar os martirológicos sob perspectivas como as de uma hagiografia medieval ou então instrumentos de propaganda estariam mais comprometidas com as agendas dos pesquisadores do que com a compreensão do período. No fundo, o que parece estar em xeque para o autor é a autenticidade dos relatos, ou seja, se de fato a maneira em que os mártires são narrados ocorreu daquela forma ou não. Assim, teriam os mártires morrido cantando, por exemplo? Para Gregory (1999), apontar alguma intenção por de trás desse tipo de descrição seria, de alguma maneira, desqualificá-la.

Ora, tal postura não nos parece razoável. De fato, não se pode querer deformar o objeto analisado para se corroborar uma argumentação; contudo, desvelar mecanismos e intencionalidades subjacentes, seja pelo uso do material, seja pela intencionalidade da produção, não conduz, necessariamente, a tal deformação. Achar que “as fontes falam por si” parece ser sobremaneira ingênuo.

Já Lestringant (2004, p. 33) não nega a dimensão hagiográfica da obra de Crespin ou a coloca como uma “superinterpretação”, a qual desvaloriza as informações contidas no *Livro dos Mártires*. O autor, inclusive, admite essa perspectiva nos termos de que o martirológico respondia à demanda de uma população acostumada com as hagiografias como a *Legenda Áurea*. No entanto, esse elemento não seria o principal. Para ele, os mártires figuravam como

testemunhas da pujança do Espírito Santo e o *Livro dos Mártires* como pedra angular da propagação da fé.

Assim, a novidade da obra de Crespín não estaria na questão hagiográfica, mas sim por sua pretensão como história. Nas palavras Lestringant (2004, p. 37): “Le martyrologe huguenote n’est pas seulement une collection de morts édifiants et d’avertissements pieux, il les replace en outre dans la perspective d’une histoire générale de la chrétienté”¹²⁵. Como apontamos anteriormente, já em 1564, na penúltima edição publicada por Crespín, o livro chamado *Actes de Martyrs* afirma conter “relatos da verdadeira História eclesiástica”. Em 1570, o título da obra é nomeado como *História dos verdadeiros testemunhos*, sendo confirmado na edição de 1582 editada por Goulart que é quem, de fato, acentua a integração da morte dos mártires protestantes com a história eclesiástica.

Pela história, o martirologio de Crespín escaparia do perfil do relicário. Embora os mártires estivessem orientados por uma perspectiva escatológica, a obra continuava representando um intento de elucidar o presente pela confrontação dos testemunhos articulando os mártires antigos aos atuais (LESTRINGANT, 2004, p. 37). Assim, para esse autor, Crespín e Goulart dizem a verdade quando afirmam que seu martirologio não é uma *Legenda áurea*:

Nonobstant les précédents catholiques et médiévaux que les auteurs repoussent avec dédain, en dépit aussi de la piété populaire qui en réclame la publication, cause un temps la gêne des vieux genoivois et en garantit pour finir le durable succès, le *Livre des martyrs est un martyrologe d’un nouveau style, en rupture avec la tradition hagiographique*. L’intention apologétique y compose, dans une large mesure, avec les exigences de la ‘nouvelle histoire’, dont la méthode s’esquisse, au sein du milieu protestant notamment, dans le dernier du siècle.¹²⁶ (LESTRINGANT, 2004, p. 37-38, grifo do autor em itálico, grifo nosso em negrito).

A passagem do martirologio a uma historiografia, para Lestringant (2004), não é, somente, produto das circunstâncias (isto é, o agravamento das perseguições). Indo além, tratar-se-ia de uma evolução que responde causas intrínsecas, a saber: o projeto do editor que rejeita o culto das relíquias submetendo a obra à construção de um sentido, a escrita de uma história. O problema da abordagem de Lestringant, portanto, está na separação entre hagiografia e

¹²⁵ “O martirologio huguenote não é apenas uma coleção de mortes edificantes e admoestações piedosas, ele os coloca também na perspectiva de uma história geral do cristianismo.” (tradução nossa).

¹²⁶ “Não obstante, os precedentes católicos e medievais que os autores desprezam, e despeito da piedade popular que exige sua publicação, causa por um tempo o constrangimento dos antigos genebrinos e garante seu sucesso duradouro, o *Livro dos Mártires* é um martirologio de um novo estilo, rompendo com a tradição hagiográfica. A intenção apologética está em grande parte de acordo com as exigências da ‘nova história’, cujo método foi esboçado, particularmente no meio protestante, na última parte do século.” (tradução nossa).

história, como se a primeira estivesse para a edificação, enquanto a segunda para aquilo que passou.

O levantamento apresentado, portanto, procurou demonstrar que, à exceção do meio inglês, notadamente o trabalho de Bergamasco (1993), os trabalhos especializados não se preocuparam efetivamente em analisar questões como a santidade e a hagiografia na obra de Jean Crespin. Por muito tempo, a preocupação foi de demonstrar a validade histórica do material do impressor genebrino para se compreender a Reforma. Quando alguns trabalhos, como os de Coats, Gregory ou Lestringant, tocaram na questão central deste capítulo, acabaram sendo refratários a tal abordagem, sobretudo, por causa da compreensão que tinham do que vem a ser ou não hagiografia. Por isso, resta-nos apresentar o que esta pesquisa entende por hagiografia, articulando à análise do *Livro dos Mártires*.

4.2 Do Conceito de Hagiografia a uma Hagiografia Protestante (Reformada)

A exposição do tópico anterior identifica três maneiras que os críticos do conceito utilizaram para compreender a hagiografia: a) a compreensão que circunscreve o discurso hagiográfico em uma espacialidade promotora do culto ao santo ou que guarde sua própria história/presença¹²⁷; b) a hagiografia como material não verídico, fabuloso, isto é, cujas informações não poderiam ser comprovadas, não teriam “autenticidade” histórica; c) o discurso hagiográfico como objeto estritamente exemplar, ou seja, direcionado à edificação da audiência que entra em contato com o material e, por isso, estaria apartado da história. O discurso hagiográfico, portanto, foi reduzido e, assim, também se restringiu suas possibilidades de interpretação.

Aqui, utiliza-se o termo *discurso hagiográfico* intencionalmente. Um problema fulcral nos estudos hagiográficos refere-se à tentativa de defini-lo e de captar, por assim dizer, sua “unidade”. Etimologicamente, o termo *hagiografia* poderia ser definido como um conjunto de relatos sobre a vida do santo ou sobre a santidade (GOULLET, 2004, p. 8-22). Entretanto, essa noção é muito restrita para dar conta de um conceito tão abrangente e que se modifica e se temporaliza ao longo do tempo. A hagiografia, como um relato sobre a santidade, existe, pelo menos desde o século II, com o *Martírio de Policarpo*. No entanto, a hagiografia como literatura

¹²⁷ Hippolyte Delehaye desenvolveu essa temática em um texto específico sobre as *Loca sanctorum*. Cf. DELEHAYE, Hippolyte. *Loca sanctorum. Analecta Bollandiana*. Societé des Bollandistes, Bruxelles, t. 48, p. 5-64, 1930.

referente aos santos e a área do conhecimento para verificar e comprovar tais relatos aparecem apenas no século XVII com os *bolandistas*.

Heribert Rosweyde (1569-1629) foi o primeiro jesuíta a começar o projeto que formaria o grupo, contudo, foi com Jean Bolland que os jesuítas belgas se organizaram de fato (inclusive com o nome supracitado). Assim, a fim de responderem aos ataques elaborados pela Reforma contra os abusos dos cultos aos santos, por exemplo, a presença exagerada do “maravilhoso”, eles se esforçaram para produzir um “método científico”¹²⁸ para estudar as hagiografias. Eles acreditavam que, para promover as virtudes dos santos, era necessário que os textos fossem vistos de forma “racionalizada”, por meio dos métodos de crítica documental dos antiquários. Com isso, deram início à publicação das *Acta Sanctorum*, cujo dois primeiros volumes datam de janeiro de 1643.

Segundo Guy Philippart (2012, p. 9-33), no entanto, os estudos tributários desse processo, iniciado pelos bolandistas do XVII, acabaram uniformizando tais estudos como se fossem um campo coevo de investigação. O próprio Jean Bolland nunca definiu hagiografia (PHILIPPART, 2012, p. 16), a qual só se consolida como substantivo, em 1800, com a publicação do *Dictionnaire universel de la langue française* de Pierre-Claude Boiste (PHILIPPART, 2012, p. 21). O projeto iniciado por Rosweyde toma outros rumos com a direção de Bolland. Enquanto, para o primeiro, imerso na tradição humanista, as *Acta Sanctorum* deveriam ser um texto homogêneo resultado das análises de fidedignidade textual, com Bolland este programa é rompido e alargado. Embora mantivesse preocupações com a crítica textual, os santos acabaram preocupando-o mais do que o texto. Por isso, narrativas diversas, como a *carta de Lyon* (trata do martírio das comunidades de Lyon e Vienne) de 177 e a *carta de Mont-Blandin* (trata do litígio envolvendo o traslado de são Florbert) de 1079, aparecem na mesma publicação de 1643 das *Acta* (PHILIPPART, 2012).

En bref, quelle qu’ait été la fonction des textes, ou leur usage, qu’une Vie ou qu’une Translation ait été conçue dans une perspective apologétique, pour défendre l’honneur d’une église particulière, pour cautionner une revendication de biens, pour justifier des choix de vie ou un rite, pour illustrer une doctrine, pour servir la cause d’une dynastie ou les intérêts d’une cité, peu importe, pourvu qu’elle relève de l’histoire de l’Église elle est de l’histoire sainte, de la métahistoire, de l’hagiographie.¹²⁹ (PHILIPPART, 2012, p. 18).

¹²⁸ Sobre a origem dos bolandistas, cf.: PEETERS, Paul. *L’œuvre des Bollandistes*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1961.

¹²⁹ “Em suma, qualquer que seja a função dos textos, ou seu uso, se uma Vida ou uma Translação foi concebida numa perspectiva apologética, para defender a honra de uma determinada igreja, para apoiar uma reivindicação de propriedade, para justificar escolhas de vida ou um rito, para ilustrar uma doutrina, para servir a causa de uma

Hagiografia, portanto, desde as *Acta*, já era algo bem amplo, um discurso que remete à história da igreja, a uma meta-história, uma história santa; não necessariamente veiculada ao herói, isto é, ao santo. No entanto, a tentativa de defini-la em função da exemplaridade, do culto aos santos ou ainda como um gênero literário específico não foi algo incomum nos estudos hagiográficos.

Hippolyte Delehaye foi um dos grandes nomes entre os bolandistas, já no século XX, a emancipar os estudos hagiográficos de abordagens estritamente confessionais trazendo-os para o campo da história. Contudo, ao definir as hagiografias Delehaye (1905, p. 2) afirmou: “pour être strictement hagiographique, le document doit avoir un caractère religieux et se proposer un but d’édifications. Il faudra donc réserver ce nom à tout monument écrit inspiré par le culte des saints, et destiné à le promouvoir”¹³⁰.

Posicionamento semelhante foi acompanhado por Michel de Certeau (2002, p. 266-278) ao defender que a hagiografia visava à exemplaridade e não a relatar essencialmente “aquilo que passou” tal como faz a história. Em síntese, a partir de vidas edificantes (a vida dos santos), elabora-se uma verdade. Essa verdade da hagiografia passa, segundo Certeau, pelo herói, tomado aqui em razão de sua função e não da unidade biográfica; pelas virtudes associadas à moral, mas principalmente ao extraordinário e ao maravilhoso e, por fim, à tópica hagiográfica que remetem aos temas tratados nas hagiografias a sistemas de representação, ou seja, sistemas que ilustram, representam e/ou desenvolvem signos contidos no Antigo ou Novo Testamento, como, por exemplo, a leitura da Igreja Romana.

Embora fale em um *discurso hagiográfico*, Certeau (2002, p. 273) também trata as hagiografias como um gênero cuja especificidade estaria, como mencionado, no discurso de virtudes e em sua função festiva, isto é, na celebração ao santo. Tal definição, no entanto, também deve em precisão. Como sublinha Marc van Uytfaenge:

L’hagiographie comme telle n’est pas non plus un genre littéraire, car techniquement elle englobe, selon la définition du Bollandiste Delehaye, déjà cité, «tout document écrit inspiré par le culte des saints, et destiné à le promouvoir. Pareil document peut être une biographie, mais aussi un martyrologe (calendrier), une épitaphe, un sermon, une hymne, une lettre, un récit de translation, un recueil de miracles (*libellus miraculorum*), etc., et bien sûr aussi le type de document par où tout a commencé, c’est-à-dire le procès-verbal (*Acta*) ou un récit plus élaboré d’un martyr (*Passio*). Certains textes

dinastia ou os interesses de uma cidade, não importa, desde que pertença à história da Igreja é história santa, meta-história, hagiografia etc.” (tradução nossa).

¹³⁰ “Para ser estritamente hagiográfico, o documento deve ter um caráter religioso e se propor a um objetivo de edificação. Será necessário, então, reservar este nome a todo monumento escrito inspirado pelo culto aos santos e destinado a promovê-lo.” (tradução nossa).

relèvent simultanément de plus d'un genre ou sousgenre.¹³¹ (VAN UYTFANGHE, 1993, p. 146).

A unidade ou definição precisa em torno da hagiografia, portanto, é difícil. Desde os bolandistas, os estudos hagiográficos não estavam apenas relacionados à exemplaridade dos santos e do seu culto. A crítica textual, a história dos santos, bem como sua notoriedade compunham suas preocupações (PHILIPPART, 2012). Nesse sentido, pensar o *discurso hagiográfico* parece mais profícuo na medida em que se emancipam as hagiografias de definições restritivas, ao mesmo tempo que se pode contemplar, para além do seu conteúdo, os seus usos. Contudo, que discurso seria esse tratado pela hagiografia?

Segundo Anneke Mulder-Bakker (2002, p. 12 apud NEVES, 2018, p. 29), “Todo texto, não importando o gênero, que lida com santos é um texto hagiográfico, e merece um estudo; ou, para expor ainda mais enfaticamente, toda fonte que diz algo sobre um santo, e também uma imagem ou objeto material, é uma fonte hagiográfica”. Já para van Uytfanghe (1993, p. 148-149), seriam quatro as características fundamentais desse discurso: a) uma personagem ligado a Deus ou a uma divindade por meio de uma relação particular; b) a relação entre o enunciado e a realidade histórica; c) a função do enunciado que é mais “performativa” que “informativa” e, por isso, apresenta uma das seguintes características: apologia ou idealização da personagem, instrução, edificação e ação exemplar; d) temas e arquétipos presentes no discurso. Philippart (2012, p. 19), por sua vez, aponta a *surrealidade* do discurso como o traço distintivo. Isso significa enfatizar a excepcionalidade do santo, mesmo como morto que continua a estabelecer uma relação entre duas realidades.

J'ai usé trois ou quatre fois déjà des vocables *transsubstantié* ou *surréel*; je l'ai dit, ce n'est pas par coquetterie, c'est pour éviter *canonisé* ou *honoré d'un culte*. Le premier, *canonisé*, attire l'attention sur le contrôle de l'Église; le second, *honoré d'un culte*, l'attire sur la vénération supposée et incertaine des fidèles. En disant *transsubstantié* ou *surréel*, c'est du *statut* de ces morts, de ces «morts très spéciaux» comme disait Peter Brown, que je parle. Expliquons-nous. C'est bien par une espèce de *transsubstantiation* que l'institution a fait, de figures du passé, des personnages qui appartiennent à une autre *réalité*, et que, pour le suggérer, j'appelle *surréels*. Pour user d'une comparaison, inconvenante comme toutes les comparaisons, voire excessive et tout à fait profane, c'est comme si nous donnions aujourd'hui

¹³¹ “A hagiografia como tal também não é um gênero literário, pois tecnicamente abrange, de acordo com a definição do Bolandista Delehaye, já citado, ‘qualquer documento escrito inspirado no culto dos santos, e destinado a promovê-lo’. Tal documento pode ser uma biografia, mas também um martirológico (calendário), um epitáfio, um sermão, um hino, uma carta, um relato de tradução, uma coleção de milagres (*libellus miraculorum*) etc., e naturalmente também o tipo de documento com o qual tudo começou, ou seja, o processo verbal (*Acta*) ou um relato mais elaborado de um martírio (*Passio*). Alguns textos pertencem simultaneamente a mais de um gênero ou subgênero.” (tradução nossa).

merveilleusement une autre vie, *surréelle*, à Ulysse, à Roland, à don Quichotte, ou à Hamlet pour en faire des êtres vivants, surnaturels, vrais, personnels aussi, imprévisibles éventuellement, surréels, avec lesquels nous serions susceptibles d’avoir des échanges.¹³² (PHILIPPART, 2012, p. 19, grifo do autor).

Embora diferentes, as definições acima não são opostas. Ao invés disso, de uma maneira ou de outras, todas ajudam a compreender e iluminar as hagiografias e seus estudos. Como sublinhamos acima, o mais importante é emancipar os estudos hagiográficos da estrita relação destes com a vida e ao culto dos santos. Como nos lembra Philippart (2012, p. 23), as hagiografias são expressões de uma sociedade, de um tempo. Nesse sentido, para os historiadores que trabalham com as hagiografias “não há santo, há, somente, hagiógrafos” (PHILIPPART, 2012, p. 24). Em outras palavras, muito além da narrativa sobre o santo em si, a atenção deve sempre estar direcionada aos projetos e aos usos que serviram os textos hagiográficos. Assim, não se nega a exemplaridade, o culto, a edificação, a norma¹³³ (ISAÏA, 2011), as relíquias veiculadas e constitutivas de hagiografias. De igual modo, também não se rejeita admitir algumas particularidades do discurso hagiográfico, tal como seu caráter tipológico que desfaz critérios de “verdadeiro” e de “falso” para compreensão das hagiografias¹³⁴ (GOULLET, 2004, p. 2). Em vez disso, alarga-se sua compreensão.

As três maneiras, portanto, que Coats, Gregory e Lestringant compreenderam as hagiografias foram insuficientes. Coats (1992) subordinou a distinção das hagiografias católicas à sua espacialidade, isto é, à promoção das relíquias e ao culto aos santos; Gregory (1999), por sua vez, não compreendeu o traço tipológico presente em tais escritos como se tudo o que

¹³² “Já usei as palavras *transsubstanciado* ou *surreal* três ou quatro vezes; eu disse que não é por coqueteria, é para evitar *ser canonizado* ou *honrado por um culto*. O primeiro, *canonizado*, chama a atenção para o controle da Igreja; o segundo, *honrado por um culto*, chama a atenção para a suposta e incerta veneração dos fiéis. Ao dizer *transsubstanciados* ou *surreais*, é do *status* dessas mortes, dessas ‘mortes muito especiais’, como disse Peter Brown, que estou falando. Vamos explicar. É de fato por meio de uma espécie de *transsubstanciação* que a instituição transformou figuras do passado em personagens que pertencem a outra *realidade*, e que, para sugerir-las, eu chamo de *surrealistas*. Para usar uma comparação, inadequada como todas as comparações, mesmo excessiva e completamente profana, é como se estivéssemos hoje maravilhosamente dando outra vida, *surreal*, a Ulisses, Roland, Dom Quixote ou Hamlet para torná-los seres vivos, sobrenaturais, verdadeiros, pessoais também, possivelmente imprevisíveis, surreais, com os quais seria provável que tivéssemos intercâmbios.” (tradução nossa).

¹³³ Para Marie-Céline Isaïa, apenas o caráter de exemplaridade exercido pela hagiografia não faz jus a sua plena dimensão normativa. Isso porque, segundo a autora, desde a idade média, as autoridades recorriam ao discurso hagiográfico como meio eficaz para se veicular uma norma, “controlando as multidões”.

¹³⁴ Segundo Monique Goulet, categorias como “verdadeiro” ou “falso” são descabidas para o texto hagiográfico, o qual deve ser compreendido como literatura tipológica, possivelmente simbólica. Isso significa que a escritura do texto sobre o santo aproxima-se do modelo que a antecede, isto é, o modelo crístico, sua imitação. Assim, o valor da hagiografia não é, necessariamente, realista, mas exemplar e paradigmático. Esses valores, frequentemente remontando à imitação do Cristo, se junta à expressão de uma ideal variável de santidade de acordo com as épocas, que dão aos textos hagiográficos sua dimensão propriamente histórica. Os textos hagiográficos, portanto, devem ser lidos na diacronia e na sincronia.

importasse fosse a “comprovação dos relatos” apresentados. Já Lestringant (2004) valorizou somente a dimensão exemplar das hagiografias, de maneira que Crespin, ao inserir seus mártires em uma *História*, estaria redirecionando o foco da sua obra, e isso seria divergente das narrativas hagiográficas.

Segundo Alain Boureau (2004, p. 10), uma das grandes originalidades do cristianismo é que este se funda na narrativa mais que no preceito. Em outras palavras, tanto os dogmas quanto os ritos sempre passavam pela narrativa e pela sua interpretação, isto é, a encarnação. Deus se fez homem em um momento preciso da História ensinando por meio de narrativas (parábolas), bem como acrescentando outras narrativas como os evangelhos as quais são incompletas e, por vezes, discordantes. Segundo o autor, até o século XVI, o cristianismo passa pela reelaboração de novas narrativas capazes de desenvolver as mensagens incompletas e integrar as preocupações do momento que tais narrativas novas eram formuladas. Nesse sentido, os santos exerciam um importante papel nessa atualização de acontecimentos que nunca acabavam.

Ainda sobre a encarnação, Boureau (2004, p. 20) nos lembra que para além de se manifestar na Terra, entre os homens, na história, este evento anuncia um acontecimento futuro, isto é o *juízo* de maneira que história humana e divina se entrelaçam. O sagrado, por conseguinte, pode e deve ser narrado, visto que ele se manifesta próximo aos seres humanos. Nesse sentido, o valor das hagiografias no que se refere ao sagrado é tão importante quanto à doutrina. Isso porque antes de comemorar determinado santo, ou instituição, a hagiografia guarda os fragmentos do sagrado.

A junção do sagrado com o desenvolvimento da história humana pode se dar de diversas maneiras. Uma delas está nesta relação de inserção ou simultaneidade, segundo Boureau, entre narrativas diferentes como legendários e crônicas. Utilizando o exemplo de Jacopo de Varazze, autor de obras como *Crônica da cidade Gênova* e a famosíssima *Legenda Áurea*, Boureau afirma:

[...] la légende peut se distinguer plus systématiquement de la narration strictement historique, en écho salutaire aux événements; ainsi, Jacques de Voragine, quand il écrit l’histoire de la ville dont il est l’archevêque, Gênes, suit la chronologie épiscopale, évêque par évêque, en rapportant à la suite des événements historiques une série de miracles, de prodiges, [...] de mini-récits hagiographiques, annoncés par ‘en ce temps-là’, ‘à ce moment’.
La chronique et la légende s’impliquent mutuellement en maintenant en co-présence la temporalité sacrée et la temporalité empirique: **l’insertion d’épisodes légendaires dans la chronique donne sens au déroulement indéfini du temps; en sens inverse, la détermination historique actualise**

la signification des traditions légendaires [...] Il en va de même dans la *Légende dorée*, où un des derniers chapitres du texte, nominalelement consacré au pape Pélagé [...], constitue en fait une longue chronique qui dispose dans la succession historique des éléments légendaires comparables à ceux que contient le cycle anhistorique des chapitres hagiographiques. L'histoire joue ici le rôle d'un inducteur de récurrence.¹³⁵ (BOUREAU, 2004, p. 21-22, grifo do autor em itálico, grifo nosso em negrito).

O capítulo referenciado da *Legenda Áurea* carrega o título de *São Pelágio* e, em algumas edições, *Historia lombardica*¹³⁶. Em trabalhos anteriores¹³⁷, este capítulo foi analisado demonstrando a relação que estabelecia entre escrita da história e a hagiografia. Isso porque embora o capítulo recebesse o nome de *são Pelágio*, esse pouco aparece na obra que está efetivamente preocupada em falar do islã, da chegada dos Lombardos à Itália e da história do Ocidente marcada pela presença do imperador e do papa. Nesse contexto, a hagiografia de Pelágio aparecia como uma forma de autorização e legitimidade da história que seria contada, bem como uma maneira de atualizá-la, visto que a mesma se encerra precisamente no período em que a Ordem de Jacopo (os dominicanos) acabava de ter seu primeiro mártir, o pregador Pedro de Verona (morto em 6 de abril de 1252 e canonizado em 9 de março de 1253¹³⁸). Hagiografia e história, embora diferentes, apareciam conectadas em uma mesma obra.

Neri de Barros Almeida (2014, p. 98) também demonstrou essa relação. Ainda analisando a obra de Jacopo, Almeida defendeu que hagiografia e história se aproximavam, pois a primeira veiculava formas de percepção histórica da realidade. Por meio da pastoral, os textos hagiográficos encontravam uma enorme fonte de circulação e de propaganda. Enquanto isso,

¹³⁵ “a legenda pode ser distinguida mais sistematicamente da narração estritamente histórica, como um eco salutar aos acontecimentos; assim, quando Jacques de Voragine escreve a história da cidade da qual ele é o arcebispo, Gênova, ele segue a cronologia episcopal, bispo por bispo, relatando uma série de milagres, prodígios, [...] mini histórias hagiográficas, anunciadas por ‘naquele tempo’, ‘naquele momento’, na esteira dos acontecimentos históricos.

Crônica e legenda estão envolvidas mutuamente, mantendo em co-presença a temporalidade sagrada e empírica: a inserção de episódios legendários na crônica dá sentido ao desdobramento indefinido do tempo; inversamente, a determinação histórica atualiza o significado das tradições legendárias [...]. O mesmo acontece com a *Legenda Áurea*, onde um dos últimos capítulos do texto, nominalmente dedicado ao Papa Pelágio [...], na verdade constitui uma longa crônica que organiza na sucessão histórica elementos lendários comparáveis aos contidos no ciclo anhistórico dos capítulos hagiográficos. A história desempenha aqui o papel de um indutor de recorrência.” (tradução nossa).

¹³⁶ Segundo as notas da edição francesa da *Legenda Áurea*, a *Historia lombardica* aparece como título e subtítulo em diversos incunábulo e manuscritos da obra de Jacopo. Cf. Notas. VORAGINE, Jacques. *La Légende Dorée*. Text traduit, presente et anoté par Alain Boureau, Pascal Collomb, Monique Goulet, Laurence Moulinier et Stéfano Mula. Paris: Gallimard, 2004. p. 1476.

¹³⁷ Cf. RANGEL, João Guilherme Lisboa. Hagiografia e escrita da história na Idade Média: o capítulo de São Pelágio na *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze (C.1270-1298). *Revista Escrita da História*, ano IV, v. 4, n. 8, p. 288-308, jul./dez. 2017.

¹³⁸ Para mais informações sobre Pedro Mártir, cf. PRUDLO, Donald. *The martyred inquisitor: the life and cult of Peter of Verona* (†1252). Burlington, VT: Ashgate Publishing Ltd., 2008.

os textos de história, por vezes, acabavam permanecendo restritos aos seus espaços de produção, como mosteiros, conventos etc. Não raro, eram os textos hagiográficos que divulgavam um determinado quadro histórico contribuindo na formação e na sedimentação de uma memória histórica. Segundo Almeida (2014, p. 98), portanto, as escolhas realizadas pelo dominicano de Varazze na composição da *Legenda Áurea* ao associar santos antigos – como os mártires – com a presença de santos contemporâneos (Domingos de Gusmão, fundador da Ordem Dominicana e o já citado Pedro de Verona), legitimava a Ordem em bases históricas. Assim, o discurso hagiográfico agia também como historiográfico.

O discurso hagiográfico, portanto, não estava a serviço de uma “verdade absoluta”, comprovável etc. Antes disso, servia ao crível, ao provável, ao edificante ou significante (BOUREAU, 2004, p. 34). Ele atualizava a narrativa legitimando-a, e isso estará presente no *Livro dos Mártires*. Muito além da edificação, os santos estabeleciam o nexu entre o passado e o presente, faziam a narrativa antiga se tornar contemporânea. Traziam para a história o passado e o mediavam com o sobrenatural, manifestavam o *surreal* de que falou Philippart (2012). Tudo isto, conforme temos falado, se encontra na obra de Crespín que, valendo-se do discurso hagiográfico, o reformou. Forjou, assim, uma hagiografia reformada a qual será apresentada a seguir.

4.3 História dos Verdadeiros Testemunhos da Verdade do Evangelho

Este é o título que Crespín dá à última edição do seu *Livro dos Mártires*. Já na capa da publicação de 1570 pode-se observar a descrição da quantidade de livros contidos na obra (oito ao todo), bem como o conteúdo geral, a saber: *os atos memoráveis do Senhor na fragilidade dos seus: não apenas contra as forças e esforços do mundo, mas também ao encontro de diversas sortes de ataques e heresias hediondas*¹³⁹ (CRESPIN, 1570). Como fora dito, esse será o “tom” da obra de Crespín, um material cujo propósito é confirmar a relação entre a perseguição que assola a igreja desde os primeiros tempos até o presente. Contudo, a produção de mártires que edificam e possibilitam a manifestação do sobrenatural é o caminho escolhido para apresentar tal relação. Em outras palavras, não bastava apenas demonstrar que, desde o princípio, a igreja sofria perseguições, que ser discípulo de Cristo era ser perseguido, fazia

¹³⁹ No original: “Actes memorables du Seigneur en l’infirmité des sien: non seulement contre les force & efforts du monde, mais aussi à l’encontre de diuerses sortes d’assauts & Heresies monstrueuses”.

necessário demonstrar que essa perseguição redundava, necessariamente, em martírio, as testemunhas por excelência.

Isso é atestado nos próprios relatos de martírio e das cartas enviadas pelos próprios mártires. O capítulo dedicado a Jean Rabec, por exemplo, é paradigmático nesse sentido. Outrora pertencente à Ordem dos Frades Menores, Rabec se converte e vai para Lausanne aproveitar das “santas letras desta escola” (CRESPIN, 1570, p. 408). Ainda no preâmbulo desse mesmo capítulo Crespin assinala que Deus quis que Rabec prestasse sua confissão ao príncipe de La Roche sur-Yon e a região de Anjou para que estes, isto é, a audiência que o julgava, não pudessem se dizer indesculpáveis de seus erros em razão de sua ignorância. Mais que retratar a perseguição, o martírio evidenciava o erro alheio, era oportunidade de pregar a “verdadeira” doutrina¹⁴⁰ e, com isso, edificar a “verdadeira” igreja. É isso que atesta uma das cartas de Rabec incluída no capítulo por Crespin em que o mártir pede orações para seus irmãos.

vous priant ne vous ennuyer d’auoir mémoire de nous principalement en vos oraisons, & de nous assister selon le deuoir de dilection Chrestienne, en ce que conoistrez expédient à la gloire de Dieu, à l’édification de son Eglise, & au nostre & vostre auantage en icelui.¹⁴¹ (CRESPIN, 1570, p. 412).

Ao longo de todo o interrogatório de Rabec não faltaram oportunidades em que este pode pregar e convencer sua audiência a respeito da “verdadeira” doutrina. Assim, ao ser interrogado a respeito da missa, o mártir responde que não acredita nela, pois se trata de uma invenção humana, idolatria manifesta que adora um pedaço de pão em vez de Jesus Cristo, além de blasfematória pois atribui remissão dos pecados (CRESPIN, 1570, p. 410). O texto faz questão de explicitar que o interrogatório transcorria na presença de inúmeras pessoas, entre elas padres, nobres, homens de reputação, mas que desconheciam a “verdade”. Inquerido sobre o papa, Rabec responde que o único chefe da igreja é Jesus Cristo, posto que as Escrituras não apresentam outro, e acrescenta dizendo que, para ele, o papa é o anticristo. Embora reconheça que tal acusação é grave, o mártir afirma que não poderia contrariar sua convicção (CRESPIN, 1570, p. 409). Outros temas como eucaristia, batismo, purgatório, Maria e os santos também são tratados pelo interrogatório. Em todos os casos, o mártir mantém sua postura reformada, alinhado com a posição de Calvino e o restante da obra de Crespin.

¹⁴⁰ Como demonstramos no capítulo 3 desta tese.

¹⁴¹ “Pedindo-lhe que não deixem de se lembrar de nós, principalmente em vossas orações, e que nos ajude conforme o dever da dileção cristã, no que inscreva para a glória de Deus, edificação da Sua Igreja, e benefício de todos nós”. (tradução nossa).

Sobre os santos, ele rejeita a ideia de intercessão, mas não propriamente a ideia de santidade, ou seja, os santos mortos (*trespassez*), de fato, não se comunicavam com os vivos, mas aos vivos (*souvrivans*), poder-se-ia pedir oração, visto que isso era bíblico. Como nos lembra Bergamasco (1993, p. 1061), a Reforma com sua elaboração doutrinal, sobretudo com o sacerdócio universal, repensa a ideia de santidade. Ao contrário do catolicismo, na Reforma, todos os membros da igreja são santos na medida em que são habitados pelo Espírito de Deus e vivem uma fé ativa. Desse modo, com a Reforma, desaparece o lugar escatológico da santidade, contudo, permanece viva a noção de que é justo guardar a memória dos santos por causa de suas ações, sua fé e seu testemunho. No caso dos reformados, como demonstramos no capítulo anterior, tal percepção também está contida em Calvino.

Entre os protestantes, portanto, a santidade é prerrogativa dos vivos. Os santos não tinham o poder de interseção, ou até mesmo taumatúrgicos. Contudo, baseando-se na Bíblia, explicava-se a necessidade de preservar a memória dessas personagens, uma vez que eram testemunhas da graça de Deus e também para edificação dos fiéis. Segundo Bergamasco (1993, p. 1062), no caso inglês, as preces dos santos repercutiam na vida dos vivos, por exemplo, mediante impetrações de graça. Dessa maneira, embora a taumaturgia e a intercessão fossem negadas, o santo protestante permanecia possibilitando a unidade do humano com o divino (GAJANO, 2006, 449-463).

Após ser interrogado, é oferecido a Rabec a possibilidade de retornar a sua antiga ordem. Contudo, o mártir se nega e roga a Deus que o ajude a perseverar até o fim, isto é, até a morte. Em voz alta, ele grita:

O Dieu, que tu me fais de grâces de m'appeler pour sourtenir ta parole Euangelique! Car tu as dit, que quiconque te confessa devant les hommes, tu le confessa aussi devant ton Pere; tu as aussi dit, que quiconque perfeuerera iusques à la fin sera sauué.¹⁴² (CRESPIN, 1570, p. 413).

Derrotados, sem mais perguntas, os inquisidores, por medo, mandam cortar a língua de Rabec. Um líder dos Cordelier (antiga ordem a qual Rabec pertencia) justifica tal ação dizendo: “Ce meschant ici est trop sauant [...]; il est impossible de le pouuoir vaincre, puisqu’il a esté à Geneue, & est possédé de Satan”¹⁴³ (CRESPIN, 1570, p. 413).

¹⁴² “Ó Deus, que tu me concedas a graça de me chamar a defender tua palavra Evangélica! Porque tu disseste que qualquer um que confessá-lo diante dos homens, tu o confessarás também diante do teu Pai; tu também disseste que qualquer um que persevera até o fim será salvo.” (tradução nossa).

¹⁴³ “Este adversário é muito sábio [...], é impossível derrotá-lo uma vez que esteve em Genebra e está possuído por Satã.” (tradução nossa).

O texto descreve o sofrimento de Rabec, que mantém seu olhar ao céu orando a Deus ao mesmo tempo que a sua boca se enche de sangue, e este segue desfigurado para o local do suplício. Uma vez cercado por palha, amarrado e prestes a ser queimado, a Providência se manifesta novamente, e o mártir começa a cantar o Salmo 79 (que relata uma condenação aos “invasores” que profanam o Templo do Senhor), o qual era perfeitamente compreendido pela audiência que assistia ao martírio. Por um quarto de hora, segundo Crespín (1570, p. 413), o mártir permaneceu cantando. Se não bastasse, antes de morrer, a Providência interfere mais uma vez, e um “falso milagre” orquestrado pelos algozes é desmascarado. Os algozes pretendiam colocar um carvão entre as palhas para pegar fogo simulando que este teria vindo do céu. Porém, tal tentativa não funciona, e o fogo precisa ser aceso externamente. Após todo esse trajeto, Crespín (1570, p. 414) conclui: “Voila ce qui a esté recueilli du procès & de l’exécution de ce saint personnage, que ce bon Dieu & Pere de misericorde auoit muni de consiance inuincible, à l’honneur de son saint Nom, à l’édification des siens, & confusion grande de tous ses ennemis”¹⁴⁴.

Ação semelhante da Providência é observada no capítulo subsequente ao de Rabec. Trata-se de Pierre Rousseau, que também estudou em Genebra e Lausanne antes de retornar para Angers, local em que será condenado e morto. Temas como eucaristia, santos, batismo e outros também aparecem no interrogatório. Já no momento final do relato, a Providência, novamente, intervém.

Após ter a língua cortada, esse mártir é amordaçado com ferro. Contudo, segundo o relato, no momento que seria queimado, Deus age em seu favor, e a mordaca se solta e ele grita: “*Jefus Chrif, assiste-moi; Seigneur Dieu, assiste-moi!*”¹⁴⁵ (CRESPIN, 1570, p. 415). Diante dessa situação, o texto afirma que muitos ficaram maravilhados (CRESPIN, 1570, p. 415). Assim, o martírio de Rousseau autenticava a doutrina reformada, reconhecendo sua legitimidade e servia de meio para manifestação do sobrenatural, inclusive, produzindo conversão entre os expectadores. Aqui, é importante observar que o mais importante não é assegurar se os relatos são verídicos ou não, como fez Gregory assegurando que, por serem condenações públicas, não se conseguiria mentir¹⁴⁶. Isso porque a interferência divina, bem como o “lado” que esta se encontrava, está no campo da interpretação e da disputa pelo monopólio do sagrado por cada grupo. O importante é saber que aquelas pessoas acreditavam

¹⁴⁴ “Assim isto é que foi recolhido do processo e da execução desta santa pessoa, que o bom Deus e Pai de misericórdia muniu de confiança invencível para honra se seu Nome, para edificação dos seus e grande confusão de todos os inimigos.” (tradução nossa).

¹⁴⁵ “Senhor Deus, me acuda; Senhor Deus me acuda!” (tradução nossa).

¹⁴⁶ Cf. item 4.2 deste capítulo.

nisso e entendiam que tais episódios evidenciavam o agir sobrenatural de Deus que se dava pela vida dos mártires.

Sendo assim, quando Jean Godeau e Gabriel Beraudin também têm suas línguas cortadas, mas permanecem falando de forma inteligível (CRESPIN, 1570, p. 181), além de apresentarem constância no sofrimento que lhes era infligido o que está em jogo é a virtude alcançada pelos santos por meio do agir de Deus que se coloca ao lado deles. A consequência do milagre apresentada pelo texto é a conversão dos “ignorantes” que são edificados pela ação dos mártires.

Quando Macé Moreau desautoriza e vence os inquisidores, independentemente da qualificação e da formação que esses tenham, para além da propaganda em favor da igreja reformada, o que se cria é um espaço de presença do sagrado (CRESPIN, 1570, p. 181) – típico das narrativas hagiográficas como apontado anteriormente. Embora torturado, com os tornozelos presos por ferros causando enorme sofrimento, Moreau se mantém constante e firme. Ele permanece todo o caminho para o local de sua morte dando graças a Deus e cantando salmos até seu corpo ser queimado pelo fogo, o qual, segundo o texto, devolveu uma “alma abençoada” ao Senhor.

Os santos mártires são a resposta divina para um mundo decaído. Logo na apresentação do primeiro livro, Crespin afirma:

Estant le monde endormi en ténèbres de fuperftition & idolâtrie, [...] fauffe doctrine, Dieu tira, comme d’vne nuict profonde, la lumière de fa vérité, defployant les rayons d’icelle par endroits, maugré Satan & tous fes fuppofts, oppofans à cefte lumière les puiffances de ce monde.¹⁴⁷ (CRESPIN, 1570, p. 181).

Na sequência, ele apresenta os primeiros mártires como a luz providenciada por Deus.

O caso de Claude Mounier é indicativo desse planejamento divino. Após passar por Lausanne e Genebra, o mártir foi para Lyon pregar a “santa palavra”. Nesse local, ele convertia crianças e ficou conhecido em razão de sua “pura” e “verdadeira” doutrina que produzia conversão, mas também inveja (CRESPIN, 1570, p. 182). Como inúmeros outros mártires, Mounier é delatado e preso, porém, sua prisão é ocasião para manifestação da luz de Deus no mundo. Por isso, o mártir contrapõe, tal como os outros, questões doutrinárias como as já mencionadas: eucaristia, batismo, purgatório, santos etc. Um elemento novo, trazido na

¹⁴⁷ “Estando o mundo adormecido em tenebrosas superstições, idolatria, [...] falsa doutrina, Deus tira como de uma noite profunda, a luz de sua verdade, distribuindo seus raios pelos lugares, apesar de Satã e seus apoiadores, esta luz se opôs aos poderes deste mundo.” (tradução nossa).

confissão de Mounier, é a contraposição que este faz entre as armas dos “verdadeiros” cristãos e a dos falsos, isto é, dos papistas. Segundo o texto, a fé é a arma que faz os inimigos caírem sem precisar tocá-los. Nesse sentido, é o anticristo quem se vale “dos ferros, da brasa, da cavalaria, da força humana”. Mounier complementa que se deve deixar aos tiranos que querem converter com a força das armas. Como dito, a dos reformadores era, apenas, a fé (CRESPIN, 1570, p. 183).

Além das questões doutrinárias, o martírio de Mounier é ocasião para confundir os adversários mostrando, mais uma vez, de qual “lado” Deus estava. Assim, embora tentado a renegar sua fé, o mártir permanece firme e, ao ser acusado de gula por dois *cordelieur*, ele responde que vinha fazendo jejum, mas que o corpo precisava estar forte para o que iria enfrentar, isto é, a fogueira. Em razão de tal resposta, o relato afirma que ambos *cordelieurs* ficaram confusos. Por fim, o capítulo afirma que Mournier permaneceu por longo tempo firme, orando ao senhor, mesmo depois da fogueira acesa e as chamas o consumindo. Do meio do fogo, o mártir ainda consegue dizer: “Meu Deus, meu Pai!” (CRESPIN, 1570, p. 184).

Tal como os santos medievais, os santos reformados de Crespín também aparecem como figuras especiais, combatentes, defensores da verdadeira fé. Thomas de Saint-Paul, por exemplo, é apresentado como um mártir que chega até Paris para testemunhar contra as monstruosidades que lá ocorriam. Alvo do agir de Deus, Thomas foi invencível contra todos os ataques que recebia e se manteve firme até a hora de sua morte, sendo apresentado por Crespín (1570, p. 185) como um “bon *champion* de lefus Christ”¹⁴⁸, o qual recebeu a coroa do martírio em Paris no dia 19 de setembro de 1551.

A presença das datas é lugar comum nos capítulos dos mártires. Ao lado dos julgamentos, isto é, do fato de terem passado por um processo, essas informações conferem credibilidade ao relato de Crespín. Segundo Lestringant (2004, p. 16), os mártires, mesmo condenados por juízes injustos, necessitavam de tais julgamentos para serem reconhecidos. O “atleta valoroso” e “campeão” é um modelo bastante antigo, e aqui é retomado em um duelo judiciário, o qual é fundamental para determinar a *causa* do combate. Deus se coloca ao lado da vítima, mesmo com a condenação, mediante uma boa morte.

Nesse contexto, o tema da *causa* é fundamental, pois, desde santo Agostinho, é ela quem distingue o mártir, e não a situação, isto é, não é a morte em si, mas o motivo pelo qual se morre. Certo padrão de comportamento se afirma, e os verdadeiros mártires não pedem, por exemplo, socorro. Antes disso, há toda uma orientação de levantar as mãos aos céus caso a chama não

¹⁴⁸ “bom *campeão* de Jesus Cristo” (tradução nossa, grifo nosso).

esteja tão insuportável. Ademais, os gestos e a boa morte do mártir em defesa da causa operam uma relação com os espectadores, em que estes participam do sofrimento também e constataam a pujança da graça, da vitória do espírito sobre a carne, a manifestação no aqui e no agora do espírito; um signo sobrenatural (LESTRINGANT, 2004, p. 52).

O objetivo primeiro da Reforma era “resgatar” a pureza da doutrina evangélica. Tal objetivo pode ser interpretado por diversas chaves explicativas, por exemplo, a histórica e a filológica, no que se referem ao retorno às fontes originais do cristianismo, e pela chave antropológica religiosa, como a vontade de restabelecer o evangelho em sua pureza mediante libertação do Cristo da coerção sacrificial presente na eucaristia católica e no dogma da transubstanciação (LESTRINGANT, 2004, p. 35).

Em razão disso, o sacramento da eucaristia, para os reformados, não representará mais um sacrifício. Contudo, os mártires protestantes trazem uma contradição. Finalmente, no momento de sua morte repetem a imolação primeira do Cristo, a qual, para a teologia reformada, não se repetia jamais (LESTRINGANT, 2004, p. 36). Para Lestringant (2004, p. 36), desde o início, o *Livro dos Mártires* tinha por objetivo reinscrever o cenário dos mártires em uma perspectiva racionalizada; então, a grande novidade trazida por Crespin a fim de alcançar esse feito era inscrever o martírio em uma grande história geral da cristandade.

Assim, dois foram os procedimentos retóricos que trariam ao *Livro dos Mártires* essa racionalização: a *dispositio* (de modo amplo consiste na organização do discurso em um todo coerente) e a *inventio* (a escolha do conteúdo do discurso). O primeiro dispositivo aparece no entrelaçamento do espetáculo do suplício com as lições proferidas pelo mártir na presença dos carrascos e espectadores prontos a se afetarem com o exemplo apresentado. O conteúdo da mensagem é uma exposição em forma de apologia, de confissão de fé ou de profecia. Já o segundo dispositivo é o da inversão em que a derrota do mártir é revertida em vitória (LESTRINGANT, 2004, p. 39).

Em nossa perspectiva, essa racionalização almejada por Crespin não se dá mediante o abandono do intento hagiográfico em nome da história, ainda que o autor, de fato, altere o título da sua obra na edição de 1570 e em seu prefácio *a Igreja do Senhor de todos os seus verdadeiros filhos espalhados por entre os povos e as nações* afirme que se trata de uma bela “história eclesiástica”. Como temos afirmado, nessa obra, tem-se a reforma dos santos, ou seja, sem abandonar o discurso hagiográfico, Crespin o reforma. A ideia de um quadro geral da cristandade não era nova. Como fora demonstrado, Jacopo de Varazze, mediante uso de hagiografias, já havia traçado esse quadro. Além do mais, para isso, não necessariamente

Crespin precisava ter centrado toda sua argumentação no martírio como se este fosse o único garantidor de uma história eclesiástica. O *Livro dos Mártires*, portanto, permanece inserido em um discurso hagiográfico que não é antagonista de um discurso histórico.

Concordamos com Lestringant (2004, p. 41-42) quando afirma que o “encontro” dos mártires da igreja antiga com os protestantes, já no prefácio do *Livro dos Mártires*, reativa os modelos legados pela literatura grega e latina dos primeiros séculos. Dessa forma, os mártires protestantes teriam a mesma confissão e doutrina, o que seria um elemento a mais em favor da autenticidade dos relatos. Mediante as perseguições contemporâneas, a igreja reformada é unida à Igreja Primitiva – as aflições aparecem como elemento unificador. No entanto, no prefácio seguinte, dedicado a demonstrar a conformidade do martírio antigo ao contemporâneo, o impressor genebrino faz questão de lembrar como surgiu a prática de honrar a memória dos mártires e como esta foi deturpada com a chegada do Papado. Por isso, era necessário “reformatar” os santos; na perspectiva da Crespin, reconduzi-los ao seu “verdadeiro” significado e propósito. Por isso, o impressor genebrino afirma:

Or maintenant que Dieu avec sa doctrine a fait reuenir ce siecle heureux & riche de tant de personnages vertueux, qui ont arrousé de leur sang tant de pays & contrées, il faut aussi ramener les ades & faits des Martyrs à leur droit vsage. Ne faisons pas ce tort à Dieu, quand nous verrons la sainteté, la force & perseuerance en ceux-ci, d’en faire honneur à la créature qui l’a receü du Créateur. Ayons en admiration leurs vidoires, mais magnifions celui qui a vaincu & surmonté en eux, & cerchons la fource de laquelle ils ont puisé toutes ces grâces. Ne nous amusons point à faire reserue de leurs cendres, ou de leurs ossemens, ce sont choses mortes; mais volons les viuans en leurs responses, lettres & disputes, & es mémoires de leur confiance, afin d’en estre édifiez comme il apartient.¹⁴⁹ (CRESPIN, 1570, p. a v).

Aqui está a reforma dos santos! Não se tratava, apenas, de utilizar os mártires como elemento de unidade de uma história, ou até mesmo ferramenta de convencimento, pedagogia ou propaganda para a audiência que escutava. Era necessário reconduzir os atos e feitos dos mártires ao correto uso, a correta compreensão. Aliado ao conteúdo doutrinário que defendiam, Crespin garante a veracidade dos mártires que ele apresenta:

¹⁴⁹ “Presentemente agora, que Deus, com sua doutrina, fez reviver este século feliz e rico de tantas personagens virtuosas que banharam com seu sangue tantas regiões e terras. É necessário reconduzir os atos e os feitos dos Mártires ao correto uso. Não façamos tal erro a Deus, quando nós virmos a santidade, a força e a perseverança naqueles de fazer honra à humanidade recebida do Criador. Tenhamos em admiração suas vitórias, mas magnifiquemos aquele que tem malignidade e superou a em si mesmo, procuremos a força com a qual eles extraíram todas estas graças. Não entesouraremos mais e de fazer guardar seus restos mortais, seus ossos, são coisas mortas, mas os vejamos vivos em suas respostas, Epístolas, disputas e nas memórias das suas perseveranças, a fim de ser edificados por eles como é devido.” (tradução nossa).

la condamnation contre les fidèles ne vient d'ailleurs, sinon qu'ils n'ont voulu approuver beaucoup de façons de faire superstitieuses & idolâtres, ni consentir qu'il y eust autre chef de l'Eglise que Christ, ni souffrir qu'on cherche salut en autre qu'en lui. Bref, de ce qu'ils ont eu en horreur de tout ce que, combattent contre la verité de la S. Escriture.¹⁵⁰ (CRESPIN, 1570, p. a v).

Ao analisar o livro de Deuteronômio, o autor aponta que a idolatria e as superstições constituíam abominação para Deus. Porém, nesse erro, os mártires do seu livro não incorriam. Assim, estes são legítimos continuadores da doutrina dos Profetas e Apóstolos e, por isso, não lhes deve ser negado o título de “mártires”, de “testemunhas”.

[...] ie desire que cela soit diligemment consideré, afin qu'on ne leur refuse point le nom de Martyr ou Tesmoin, lequel Dieu leur a voulu imprimer en toutes sortes. La longueur & les tourmens ordinaires des priions n'ont point rompu leur patience, les géhennes, les baillions, la mort fi griefue ne les a empefchez de louer Dieu avec ioye.¹⁵¹ (CRESPIN, 1570, p. a v).

Os santos, antes de abandonados, foram incorporados, reformados. Sem dúvida, encarnados no texto, como afirmou Coats (1992), mas isso não é oposto ao discurso hagiográfico, assim como a veiculação de uma história também não é. Valendo-se de algo muito antigo e amplamente presente (as hagiografias), Crespín reformava os santos e trazia para o seio da reforma genebrina essas personagens que, para além da intercessão, da taumaturgia, das relíquias e das festividades, propiciavam a manifestação do sobrenatural, autenticavam a causa reformada e possibilitavam a disputa da narrativa sobre a santidade. Nesse sentido, dois casos, os de Pierre Gaudet e Juan Diaz, são bastante significativos sobre isso que temos falado: como o *Livro dos Mártires* apresenta também um verdadeiro discurso hagiográfico, uma vez que, mediante a narrativa exemplar, virtuosa e sacrificial dos (santos) mártires, o espaço para o sagrado é aberto de modo a legitimar e sacralizar toda a narrativa.

¹⁵⁰ “a condenação contra estes fiéis não vem de algures, além disso, eles [os mártires] não quiseram consentir muitas formas de se fazer superstições e idolatrias, nem consentir que existisse outro chefe da Igreja, somente Cristo, e nem admitir que se procure outra salvação fora dele. Em resumo, daquilo que [os mártires] tiveram horror em relação à Missa, de todas as coisas contrárias às verdades da Santa Escritura.” (tradução nossa, acréscimos nossos entre colchetes).

¹⁵¹ “[...] eu desejo que isso seja dito, considerando este desabrochar, a fim de que não lhes sejam recusados os nomes de Mártires ou de Testemunhas, os quais Deus quis imprimir de todas as formas. A duração dos tormentos, comum nas prisões, não foi capaz de pôr fim à paciência deles [mártires], as torturas, as surras, a morte tão precoce não os impediram de louvar a Deus com tanto júbilo.” (tradução nossa, acréscimos nossos entre colchetes).

4.3.1 Pierre Gaudet e Juan Diaz: dois casos da hagiografia reformada

Até o momento, demonstramos como os mártires da obra de Crespin cumprem uma função pedagógica, por meio do conteúdo doutrinário reformado que veiculam, bem como o modo que este aparece mediante diálogos, confissões etc. Também demonstramos que o conteúdo hagiográfico é mais extenso do que a simples edificação, pois volta-se para a manifestação do sobrenatural, isto é, os mártires (como apresentamos acima) são pontos de contato do aqui e agora tanto com a esperança do porvir quanto com a manifestação do sobrenatural. Assim, o que ocorre é uma sacralização do discurso a partir da vida, dos feitos, da morte, dos milagres ou das virtudes do santo, criando um nexos entre passado e presente de modo que a própria dinâmica do tempo, a partir da vida dessas personagens, se tornava uma dinâmica sagrada. Desse modo, escolhemos dois exemplos pontuais para corroborar nosso argumento: Pierre Gaudet e Juan Diaz.

Ambos os casos se encontram no livro II da obra de Crespin, mas em termos cronológicos estão separados por aproximadamente uma década de diferença. O primeiro caso, de Gaudet, recebeu pouquíssimo espaço nessa obra, porém, é bastante significativo. O título da seção é o nome do mártir, acompanhado por um subtítulo que diz: “*note au recit de ce Martyr, le commencement de l’Euangile en la ville de Geneue*”¹⁵² (CRESPIN, 1570, p. 83). Então, o relato inicia mencionando a presença da cidade de Genebra como posse de Saboia e a libertação que esta recebeu a partir de 1535 com o reformador Guilherme Farel e outros ministros. Contudo, partidários do bispo da cidade permaneceram perseguindo os que eram “fiéis” ao evangelho, ou seja, adeptos da reforma de Farel e, assim, acabaram capturando Pierre Gaudet, torturando-o e queimando. O mártir, no entanto, invocando o nome de Deus, permaneceu alegre por todo o sofrimento, rendendo sua alma de forma “bem aventurada”¹⁵³ (CRESPIN, 1570, p. 83).

O que chama atenção no relato de Gaudet é que seu martírio em si bem como sua trajetória ocupam pouco espaço na notícia. A história de Genebra e sua reforma, por outro lado, aparecem logo no começo e assumem papel de destaque. Embora a sessão traga o nome de Gaudet no título, não é o seu martírio o cerne do relato. Assim, cabe-nos perguntarmos o porquê disso. Se o objetivo fosse tão somente narrar uma história, no caso a emancipação de Genebra e o começo da sua reforma, não teria necessidade de incluir isso juntamente com a notícia do

¹⁵² “nota ao relato deste Mártir, o começo do Evangelho na cidade de Genebra”. (tradução nossa).

¹⁵³ *Bien-Heureuse* no original.

martírio, sobretudo de uma personagem com poucas informações e detalhes doutrinários. Contudo, ainda assim, tratava-se de um mártir que experimentou o socorro divino e encarnou em si os sofrimentos, as virtudes e a manifestação da ação sobrenatural. Dessa forma, o que está posto é um exemplo de hagiografia reformada. Ou seja, a narrativa do martírio nesse caso, para além da legitimidade que já mencionamos, sacralizava a história que estava sendo apresentada como uma história da reforma genebrina. Por isso, falamos em hagiografia reformada.

Embora o caso do *Livro dos Mártires* possa ser extrapolado na intenção de seguir a ideia de Halkin (1950) de uma *hagiografia protestante*, em razão das especificidades da reforma genebrina, bem como de todo conteúdo doutrinário apresentado por Crespín ser de orientação reformada, consideramos a ideia de *hagiografia reformada* mais precisa.

Outro exemplo, até mais significativo, é o de Juan Diaz. Segundo Francis Higman (1992, p. 111), no prefácio de 1554 do *Livro dos Mártires*, Jean Crespín afirmava que um dos seus objetivos com a obra era não permitir que o testemunho dos que morreram pelo Evangelho se perdesse. Tal objetivo era, na realidade, uma resposta ao “chamado” apresentado por Calvino oito anos antes, na ocasião da morte de Diaz e publicação de um panfleto, então anônimo¹⁵⁴, cujo título era: *Histoire d’un meurtre execrable: commis par un Hespagnol, nommé Alphonse Dias, Chambellan du Pape, en la personne de Jehan Dias son frere, le 17 de mars, 1546. Qui est un bel exemple du zele des Papistes*¹⁵⁵. Logo no começo do panfleto, Calvino afirmava:

C’est chose utile em l’Église Chrétienne, de réduire fidèlement par écrit la mort de ceux qui endurent martyre pour la parole de Dieu. Et em cela peut-on voir un grand vice de notre temps, que nous sommes si nonchalants em cer endroit. Car nous avons vu beaucoup de martyrs qui ont été cruellement occis pour la confession de l’Évangile. Ce pendant nul n’a mis la main à la plume pour em rendre témoignage au temps avenir, tellement que tout demeure enseveli. Et à grand’peine em saura-on à parler d’ici à cinquante ans. **Or le principal fruit qui doit venir de cela est d’avenir les fidèles comme l’Église de Dieu est sujette à beaucoup de persécutions, à fin qu’ils se préparent à en porter leur part, quando métier sera; et leur représenter comme em un miroir la constance et fermeté qu’ils doivent avoir, à fin que cela leur serve d’exhortation, pour leur donner courage.**¹⁵⁶ (CALVIN, 2009, p. 445, grifo nosso).

¹⁵⁴ Foi Higman no artigo supracitado quem comprovou a autoria de João Calvino sobre o panfleto.

¹⁵⁵ “História de um assassinato execrável: cometido por um espanhol, chamado Alfonso Diaz, Camareiro do Papa, na pessoa de Juan Diaz, seu irmão, no dia 17 de março de 1546. O que é um belo exemplo do zelo dos papistas” (tradução nossa).

¹⁵⁶ “Trata-se de coisa útil na Igreja Cristão registrar fielmente, por escrito, a morte destes que toleraram o martírio pela palavra de Deus. Nisso, podemos ver um grande vício de nosso tempo, nós somos tão frágeis neste aspecto. Porque nós vimos diversos mártires que foram cruelmente assassinados pela sua confissão do Evangelho. No entanto, ninguém jamais colocou as mãos pluma testemunhar isso no futuro, para que tudo fique enterrado. Ora, o

Em primeiro lugar, o reformador chama atenção para a importância de se “rememorar” por escrito os casos de martírio no tempo presente, pois estes são “úteis” à igreja cristã (no caso, àquelas adeptas dos postulados da Reforma) ressaltando a ausência de iniciativas sobre tais acontecimentos. A importância de tais registros é demonstrar como os “verdadeiros” fiéis da igreja de Deus sofrem e sofrerão perseguições em razão da sua fé. Além disso, os mártires são como “espelhos”, isto é, exemplos de “firmeza” e “constância” para todos os que sofrerem igual destino. Em outras palavras, os mártires são modelos a serem seguidos pelo modo como sustentam a fé. Contudo, tão logo encerra esse parágrafo, o reformador de Genebra, indica que o propósito do texto é outro, a saber: “montrer par quels moyens les papistes maintiennent leur siège d’abomination”¹⁵⁷ (CALVIN, 2009, p. 445).

O caso de Juan Diaz fala do seu assassinato orquestrado pelo próprio irmão. De origem espanhola, Diaz se converteu aos ideais da Reforma por volta de 1541 (GILMONT, 1981, p. 36). Em 1545, Diaz estava ao lado de Crespín na viagem à Genebra. De formação humanista, os conhecimentos de Diaz logo chamaram atenção de figuras centrais em Genebra, entre elas, o próprio João Calvino (HIGMAN, 1992, p. 111). Por ser da Espanha, havia em Diaz certa expectativa de que ele pudesse servir aos avanços da fé reformada em território hostil até aquele momento. Assim, de 1545 a 1546, Diaz aprofundou seus conhecimentos sobre a fé reformada, inicialmente em Genebra e posteriormente em Estrasburgo ao lado de Martin Bucer.

No início de 1546, o imperador Carlos V convocou mais uma reunião da Dieta de Ratisbona a fim de reconciliar católicos e adeptos da Reforma na Alemanha. Martin Bucer convidou Diaz para acompanhá-lo. Chegando à cidade, Diaz reencontrou um antigo compatriota católico a serviço do imperador, chamado Pedro Malvenda, o qual tentou dissuadi-lo da conversão à fé reformada. Malvenda informa ao irmão de Diaz, Alfonso, que era padre e advogado do mais alto tribunal da Igreja de Roma (a Rota Romana), sobre a situação de Juan Diaz, o qual sai de Ratisbona e parte para Neuburgo com intuito de supervisionar a publicação de uma obra de Bucer (HIGMAN, 1992, p. 112).

Ao tomar conhecimento do local em que Diaz estava, seu irmão vai até ele e tenta mudar sua opinião. Vendo-o irredutível, Alfonso finge ter se convertido à fé reformada e propõe que Diaz o acompanhe em viagem. Todavia, aconselhado por Bucer, Diaz recusa a oferta e permanece em Neuburgo. Nisso, Alfonso finge partir em viagem, porém, retorna à cidade, no

principal fruto disso é fazer com que os fiéis, bem como a Igreja de Deus estão sujeitos à diversas perseguições e, assim, que eles se preparem para fazer sua parte quando de mérito for, e os [alusão aos mártires ou à Igreja, não está claro] representar como um espelho de constância e força que eles [os fiéis] devem ter, com objetivo de lhes servir de exortação e para lhes dar coragem.” (tradução nossa, acréscimos nossos entre colchetes).

¹⁵⁷ “mostrar por quais meios os papistas mantêm sua sede de abominação” (tradução nossa).

dia 25 de março, ao lado de seu serviçal que procura Juan, no dia 26, e o assassina com um golpe de machado. Tanto Alfonso quanto seu serviçal tentam fugir, porém, são capturados em uma cidade próxima, cujo soberano era aliado do imperador Carlos V (HIGMAN, 1992, p. 112).

Esse assassinato, segundo o autor, gerou enorme repercussão a qual se materializou por meio da publicação de textos narrando os acontecimentos. Segundo o autor, objetivos muito diversos acompanharam as publicações. Um dos textos a aparecer foi o de Felipe Melanchthon em 17 de junho de 1546: *Ware Historia, wie newlich zu Newburg na der Tonaw eyn Spanier, genat Alpgonsus Diasius, order Decius, seinen leiblichen Bruder Johannem, alleyn uss hass wider die einige, ewige Christliche lehr, wie Cain den Abel, grausamlich ermördert habe*. Segundo Higman (1992, p. 113), esse texto praticamente não apresenta diálogo entre os irmãos e enfatiza, principalmente, a crueldade dos “inimigos da verdade”, bem como a falta de limite dos adversários da “nova fé” em persegui-los. O texto ainda deixa em aberto quais ações serão tomadas pelas autoridades, isto é, o imperador e o soberano da região.

Outro texto, segundo Higman, ainda mais importante que o de Melanchton, foi o do amigo e companheiro de viagem de Diaz desde Genebra, Claude Senarclens, cujo título foi: *Historia vera de morte sancti viri Ioannis Diazii Hispani, quem eius frater germanus Alphonsus Diazius, exemplum sequutus primi parricidae Caim, velut alterum Abelem, nefarie interfecit. Cum praefatione D. Martini Bucerii, in qua de praesenti statu Germaniar multa continentur lectu inprimis digna*. Embora o prefácio seja de 10 de maio de 1546, a publicação do texto só aconteceu em novembro do mesmo ano.

Já no título podemos notar a diferença entre as publicações de Sernaclens e Melanchton. No reformador alemão, o foco está no irmão de Diaz, Alfonso, já em Sernaclens, a atenção está no “santo Juan Diaz”. Assim, o texto do amigo de Diaz fala de um santo homem que testemunhou sua fé, isto é, foi martirizado. Segundo Higman (1992, p. 114), neste último relato, as discussões entre Diaz e Malvenda, bem como Diaz e seu irmão ocupam a maior parte, da mesma maneira em que as respostas dos adversários são resumidas em detrimento do destaque dado às palavras de Juan Diaz. Nesse sentido, o grande objetivo da obra era comemorar o martírio de Diaz, isto é, o mártir protestante.

De acordo com Higman (1992, p. 114), principalmente o texto de Sernaclens foi utilizado por Crespin, que, desde a primeira edição do *Livro dos Mártires*, manteve o relato de Diaz. Assim, na edição de 1570, embora não observemos no título essa exaltação à santidade de Diaz, isso não se confirma quando acessamos o conteúdo do capítulo. Este começa

mencionando o nascimento de Juan em Cuenca, na Espanha, destacando sua instrução, ainda na juventude, nas “boas letras”. Posteriormente, vai para Paris e lá é instruído por pessoas de “grande doutrine”, aplicando-se aos estudos de teologia (*Lettres sanctes*) (CRESPIN, 1570, p. 151). O texto ressalta seu conhecimento em hebraico (apresentado como importante para o estudo da teologia), o que, por um lado, é reflexo da influência humanista, e, por outro, da exaltação à formação de reformadores como Calvino, conhecedores desse idioma.

Além da bela formação, Juan é descrito como alguém de “excelente doutrina”, “grande brandura”, benignidade, prudência e simplicidade. Dessa maneira, iluminado pelo Espírito Santo, ele soube distinguir entre a “ vaidade da teologia escolástica e o verdadeiro conhecimento da pura doutrina”¹⁵⁸ (CRESPIN, 1570, p. 151). Em razão disso, ele resolve sair de Paris e partir para Genebra, ao lado de Matthieu Budé e Jean Crespín (essa é a primeira vez que o nome de Crespín é mencionado). Ademais, há um elogio à Genebra e à “bela ordem” da cidade. A narrativa prossegue comentando a estada de Diaz nas cidades reformadas até ir para Ratisbona, onde encontra Malvenda.

Apresentado como grande defensor da idolatria papista e conterrâneo de Diaz, Malvenda demonstra espanto em ver Diaz aliado à causa protestante e o texto, inclusive com uma nota de Crespín (1570, p. 152) ao lado da página, ressalta que esse fato era tido como miraculoso por se tratar de um espanhol. Segundo a narrativa, os protestantes se glorificavam mais em ter um espanhol aliado à sua causa do que 10 mil alemães. Enfim, o diálogo entre os dois espanhóis prossegue com Malvenda tentando convencer Diaz do seu erro, e Diaz o rebatendo. Até aqui, segue-se o padrão de conflitos e diálogos presentes ao longo do *Livro dos Mártires*.

O relato prossegue contando como Malvenda informa ao irmão de Diaz a presença deste em Ratisbona e sua adesão à nova fé. O novo momento de “virada” da narrativa acontece quando os irmãos se encontram e como, de todas as formas possíveis, Alfonso tenta convencer seu irmão, que, no entanto, se mantém constante e fiel à doutrina reformada. A partir disso, toda a trama para o assassinato de Diaz é apresentada até o momento da morte em que o mártir é declarado como “santa personagem” (CRESPIN, 1570, p. 158). A narrativa encerra demonstrando a impunidade orquestrada por Roma e apoiada pelo Império em relação aos assassinos, porém naturalizando esse fato em razão de se tratar da luta do “bem” contra o “mal”. Em outras palavras, os que absolveram Alfonso estavam ao lado de Satanás e das forças que atuam no mundo. Contudo, ao contrário de outras narrativas sobre o assassinato de Juan Diaz,

¹⁵⁸ No original: “la vanité de la theologie Scholastique, & la vraye cognoissance de la pure doctrine”.

no *Livro dos Mártires*, a ênfase recaiu na “luta” entre Alfonso e Diaz, bem como na exemplaridade e virtude deste último em oposição ao irmão. Ou seja, Crespín, como fora dito, embora tenha alterado o texto, segue o “tom” de Sernaclens valorizando o mártir em oposição à crueldade do irmão.

Assim, diferentemente de Calvino que, em sua *Histoire d'un meurtre execrable*, se preocupava mais em atacar o Papado, esvaziando a questão do fratricídio, bem como as virtudes de Diaz (ainda que estas apareçam), em Crespín ocorre o oposto. Nas últimas palavras do capítulo, podemos ler:

Car fi nous consideron le forfait horrible d'Alphonse, nous trouuerõs que iamais on n'ouit parler d'vn tel: & que le diable mesme ne pourroit forger des menees plus execrables. D'autre part si nous regardons la vertu admirable de Iean Diaze vray martyr du Fils de Dieu, nous trouuerons que ç'a esté vn homme autant benin, autant graue, constant & religieux, que maintenant on pourroit penser. Et pour tesmoignage de sa doctrine, Dieu à volou (que est chose notable) cependant qu'il fut de sejour à Neubourg, qu'il ait escrit & publié par impression en ladicte ville auant mourir, vne cõfesion, comme memorial perpetuel à tous fideles de graces qu'il auoit receues du Seigneur.¹⁵⁹ (CRESPIN, 1570, p. 159).

A confissão apresentada, evidentemente, segue a doutrina reformada. Tal fato reforça nossa argumentação acerca do uso do martírio e da santidade como elemento pedagógico na formação doutrinária da audiência do *Livro dos Mártires* imersa em contexto confessional-disciplinar. Além disso, o martírio de Diaz revela a dimensão hagiográfica presente na obra de Crespín. Desde o nascimento, passando pela formação, até sua conversão, as virtudes e a vida santa de Diaz são exaltadas, os momentos em que responde primeiro a Malvenda e depois a seu irmão confirmam sua santidade expressa por sua fidelidade à doutrina que será confirmada com seu martírio. Além de legitimar a doutrina, o martírio de Diaz sacralizava (tal como as hagiografias) a própria história e a “verdade” que estava sendo ensinada. Como o próprio texto de Crespín (1570) afirma, Diaz é um mártir de Deus e, portanto, um representante seu aqui na terra. Nesse sentido, a escolha por um relato que valorizava a exemplaridade, as virtudes e a santidade de Diaz em vez de textos como os escritos por Calvino (ou Melâncton), revelam que,

¹⁵⁹ “Porque se nós considerarmos o crime de Afonso, nós encontraremos que jamais se ouviu falar de um tal que mesmo diabo não poderia forjar complôs mais execráveis. De outra parte, se nos observamos a virtude admirável de Jean Diaze, verdadeiro mártir e Filho de Deus, nós compreenderemos que este (o mártir) foi um homem tão bom, tão digno, constante e religioso que, agora, poderíamos pensar. E para testemunhar a sua doutrina, Deus quis (o que é coisa notável), no entanto, que fosse passar um tempo em Neubourg, em que ele escreveu e publicou pela impressão na dita cidade antes de morrer, uma confissão, como memorial perpétuo a todos os fiéis das graças que ele teria recebido do Senhor.” (tradução nossa).

para Crespin, não bastava apenas apresentar uma história de perseguição e sofrimento em razão de uma causa, era necessário sempre trazer à tona as “santas personagens” que entregaram suas vidas por essa causa e, assim, refundavam o tempo em uma perspectiva sagrada. Em outras palavras, os mártires cumpriam esse papel de “elo” entre a história, a causa e a doutrina da igreja reformada e o sobrenatural. Nos moldes da reforma genebrina, o *Livro dos Mártires* de Crespin também se apresentava como uma hagiografia reformada.

CONCLUSÃO

Santos reformados: esse foi o legado da Reforma no âmbito da santidade e seus estudos. Na realidade, o mais preciso é considerarmos que esse foi o legado da reforma genebrina que, por intermédio de Jean Crespin, produziu seus santos tipicamente reformados. Contudo, mesmo nesse caso, podemos notar uma extensão do particular para o geral. Em outras palavras, o tema da santidade em si mesmo aponta uma característica comum aos movimentos reformistas que, de algum modo e em alguma medida, identificaram-se com Lutero e suas primeiras propostas de ruptura com Roma, isto é, a tentativa de “reformatar” uma cristandade que lhes parecia corrompida. Evidentemente, a solução encontrada por cada grupo foi bastante distinta, e isso, paradoxalmente, criou uma sociedade cada vez mais segregada em suas próprias confissões e elaborações doutrinárias. Nesse sentido, a Reforma de maneira geral e as reformas como as de Genebra em específico estão nesse limite entre um olhar para o passado (a ideia de reformatar) e a construção de algo inédito na história.

Foi nesse espaço que esta tese procurou se inserir. Por um lado, demonstramos a novidade que a Reforma trouxe com sua forma de ler, traduzir e criticar o texto bíblico. O *ad fontes* erigido pelo humanismo vai reposicionar a leitura das Escrituras de modo que no século XVI, entre os reformadores, o princípio da *sola scriptura* se estendeu de tal maneira que a própria hermenêutica foi afetada com a supressão do peso interpretativo da autoridade da igreja para a autoridade das próprias Escrituras se autointerpretando. De igual forma, a heterogeneidade desse movimento Reforma também foi outro aspecto ressaltado. Embora o esforço e a ação de Lutero seja, ainda que sob a ótica da construção discursiva, um ponto de contato entre os movimentos reformistas não romanos do século XVI, desde seu início, a Reforma se compreendeu múltipla e diversa tanto em suas pretensões quanto em sua teologia.

Há, portanto, a necessidade de pensar a Reforma em seus próprios termos, isto é, historicizá-la. Assim, também apontamos os problemas que produções confessionais incorrem ao tratarem questões teológicas como históricas sem, no entanto, terem a clareza dessas diferenças. Mas que isso, essas produções sedimentam uma memória histórica comum acerca dos eventos retirando-os de sua historicidade e, por vezes, colocando-os a serviço de discursos fundamentalistas. Nesse quadro, os eventos encetados por Lutero aparecem sob a perspectiva providencialista de uma história da salvação ausente de crítica histórica no que diz respeito à especificidade e à temporalidade dos acontecimentos. Imersos em juízos morais, tais perspectivas, ao disputarem a narrativa do espaço público, deformam o ensino e a própria

compreensão do fazer historiográfico em geral e da(s) Reforma(s) no século XVI em particular. De modo parecido, os estudos que subordinaram essa temática a outros fenômenos, como o surgimento do Estado Moderno, também produziram equívocos, como a homogeneização e a generalização de processos (como os confessionais), desconsiderando, de igual maneira, as especificidades históricas de tais movimentos. Apesar de seus resultados, esses movimentos estavam efetivamente preocupados com a reconstrução de uma cristandade que lhes parecia perdida. Desvelar tais mecanismos nos parece ser, precisamente, nossa função e nosso trabalho como historiadores.

Nesse sentido, ao apresentarmos Genebra à época do projeto reformador de Calvino, o objetivo foi exatamente trazer à tona a especificidade da reforma genebrina inserida no processo maior de confessionalização por meio da caracterização e da construção desse espaço disciplinador e, portanto, coercitivo. Todavia, tal espaço também operava mediante o consenso de habitantes que, ao mesmo tempo que temiam a instituição consistorial, também recorriam a ela no intuito de solucionar seus próprios problemas. Dessa forma, o trabalho de Calvino, mais do que uma norma recebida de forma acrítica e impositiva, foi uma obra absorvida ao longo do tempo mediante conflitos, derrotas e vitórias políticas, religiosas e sociais. Em outras palavras, nosso trabalho demonstrou que a realidade histórica é sempre mais complexa que alguns chavões ou frases de efeito podem supor. Considerar Calvino um “ditador” ou o “papa de Genebra” é empobrecer a análise tanto da figura do reformador quanto da própria dinâmica política, social e cultural da cidade de Genebra à sua época. Isso, no entanto, não significa não reconhecer a importância e a projeção desse reformador para a cidade e a sua reforma no século XVI, bem como a influência de seu pensamento nos habitantes. Assim, ao analisarmos as obras de Calvino, em especial seu posicionamento acerca da organização eclesiástica e da santidade, objetivamos compreender o quão impactante foram suas ideias na construção desse espaço confessional tal como na atuação de cidadãos como Jean Crespin.

Fugindo da perseguição romana em sua cidade natal, Arras, Crespin não demorou a instalar sua tipografia na cidade de Genebra. Imprimindo inúmeras obras de Calvino, em 1554, esse impressor publica o *Livro dos Mártires*, atendendo precisamente o chamado feito pelo reformador da cidade oito anos antes, quando da morte do espanhol Juan Diaz. Seu grande livro expressava fielmente a posição reformada acerca da santidade, isto é, a ideia de que a renúncia de si, a renúncia da própria vida, era a mais alta demonstração de entendimento do cristão do que significava pertencer a Cristo. Nesse sentido, o martírio era a melhor representação em vida desse tipo de pensamento.

Os mártires de Crespin, contudo, iam além. Eles encarnavam a própria doutrina reformada como um todo e serviam tanto como objetivo de legitimação da causa quanto material pedagógico na formação dessa sociedade marcada pelas confissões e entrincheiramentos religiosos. O *Livro dos Mártires*, portanto, não era apenas um material de propaganda, mas também um material de ensino, um ensino tomado a partir da vida de personagens cuja doutrina era professada durante os interrogatórios ou momentos antes da morte. O resultado era a instrução da audiência, que, de alguma maneira, acessava a obra. Por isso, o martirologio de Crespin contribuía na própria construção e na sedimentação da reforma genebrina e da doutrina reformada.

Novamente, o espaço entre o olhar para o passado, o intento reformador e a construção do novo se fazia presente, ainda mais com Crespin e seu *Livro dos Mártires*. O impressor de Genebra ao correlacionar os mártires contemporâneos com os antigos, sobretudo os do início do cristianismo, expressava bem essa ideia de reconstrução da cristandade. Por um lado, almejava-se uma noção de continuidade histórica a fim de trazer legitimidade para causa reformada, por outro, procurava-se reformar os santos e a própria noção de santidade. Assim, santidade, martírio e doutrina se entrelaçavam de maneira que os santos apresentados por Crespin eram aqueles martirizados em nome da verdadeira doutrina reformada. Contudo, Crespin foi além e, mais que uma história eclesiástica ou um simples martirologio, apresentou uma hagiografia reformada na medida em que seus mártires, a despeito de toda transformação que sofreram, permaneceram como pontos de contato com o sobrenatural e figuras exemplares cujos feitos, por vezes, serviam para sacralizar a história, a doutrina e a confissão apresentada. Em outros termos, o *Livro dos Mártires* não contava somente a história da morte e do martírio, mas, por meio de um discurso hagiográfico reformado, retomava a presença do sobrenatural com alguns milagres e, principalmente, edificava, sacralizava a história que estava sendo contada que não era simplesmente a da morte, mas sim a da doutrina e da causa reformada. Os exemplos apresentados de Pierre Gaudet e Juan Diaz demonstraram isso. No primeiro caso, a despeito do título da notícia fazer uma referência ao martírio, bem como as virtudes de Gaudet, o texto propriamente se preocupou em narrar o início da reforma em Genebra. O martírio, assim sendo, funcionou como um pretexto para se narrar uma história, todavia, tratava-se de uma história que, por intermédio de Gaudet, fora sacralizada. De igual forma, foi o caso de Juan Diaz, cuja fonte para informação escolhida por Crespin foi o texto que exaltava a memória e a santidade do mártir espanhol em vez de textos contrários ao Papado como os de Calvino. Então,

personagens santas, como as de Diaz, retornavam na obra de Crespín a fim de edificar e sacralizar a história e a causa que se defendia.

Eis, portanto, o estado final da arte: a notável atuação de Calvino em Genebra impactou profundamente a cidade e seus habitantes. Erradicado na cidade desde 1548 e dono de uma tipografia importante, Jean Crespín reproduziu e veiculou, por meio de seu *Livro dos Mártires*, a doutrina reformada erigida por Calvino. Nesse sentido, os santos e a santidade foram reformados por Crespín a fim de que estes legitimassem a causa reformada e também ensinassem sobre a sua doutrina. O resultado final foi a própria reelaboração (reforma) do discurso hagiográfico amplamente conhecido na Europa ao longo de toda a Idade Média. No entanto, a partir de Crespín e a reforma genebrina, o foco não estava mais no poder do santo, pós-vida, isto é, em sua intercessão ou capacidade de operar maravilhas (tal como se pode observar em obras como a *Legenda Áurea*); tratava-se de testemunhar, por ações, gestos e palavras, a importância da verdadeira doutrina. Tanto o santo quanto a santidade passavam a ser reelaborados pelo martírio de modo que seus testemunhos comprovassem uma verdade teológica trazida pela reforma genebrina. Assim, rechaçava-se a narrativa erigida ao longo da Idade Média acerca da santidade e do próprio discurso hagiográfico reinterpretando-o em função do relato “verídico”, validado pelas fontes jurídicas em sua grande maioria. A hermenêutica típica do humanismo, incorporada pela Reforma, fazia-se presente de modo que a santidade dos mártires aparecia desde que pudessem ser comprovadas por meio de material considerado “fidedigno”, e, dessa maneira, sacralizava-se e legitimava a doutrina e a própria reforma genebrina.

Em vista disso, as hagiografias não diziam respeito apenas a Roma, mas sim à própria cristandade, e foi no espírito de reforma dessa cristandade que Jean Crespín, por meio do seu martirologio, recuperou tais narrativas segundo os critérios reformados. Na dinâmica da busca pelo passado e pela construção do novo, o *Livro dos Mártires* de Crespín constituiu-se como uma verdadeira hagiografia reformada, e tal apontamento é, precisamente, a lacuna nos estudos sobre as hagiografias e a santidade que este trabalhou procurou preencher. Em outras palavras, trouxemos, por um lado, para o campo dos estudos sobre os protestantismos, a temática da santidade e das hagiografias restritas, até então, ao universo romano-católico; por outro lado, apontamos como a crítica reformada produziu um material que se valia de uma tradição, mas se manteve condizente com a crítica de sua época. Quase 100 anos antes da primeira publicação das *Acta Sanctorum* pelos bolandistas, a obra de Crespín prenunciava as transformações que as hagiografias haveriam de passar.

FONTES

CALVIN, Jean. *Le Catechisme*, 1549. Disponível em: <https://books.google.fr/books?id=qTc8AAAAcAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>. Acesso: 12 ago. 2022.

CALVIN, Jean. *Oeuvres*. Éditions établie par Francis Higman et Bernard Rouseel. Paris: Éditions Gallimard, 2009.

CALVINO, João. *A instituição da religião cristã*. Tradução: Carlos Eduardo de Oliveria. São Paulo: Editora UNESP, 2008. t. I e II.

CALVINO, João. *Uma coletânea de escritos*. São Paulo: Vida Nova, 2017.

CRESPIN, Jean; GOULART, Simon. *Histoire des Martyrs Persecutez et mis a mort pour la verité de l'evangile, depuis le temps des apotres jusques a présent (1619)*, édition nouvelle précédée d'une introduction par Daniel Benoît et accompagnée de notes (par Mathieu Lilièvre); Toulouse: Société des livres religieux, 3vol. 1885-1889.

CRESPIN, Jean. *Histoire des vrais tesmoins de la vérité de l'Évangile, qui de leur sang l'ont signée depuis Jean Hus iusques au temps present*. (Reproduction anastatique de l'édition de Genève, 1570, avec, à la fin). In: HALKIN, Léon-Ernest. *Table analphabétique des noms de personnes et de lieux du martirologe de Jean Crespin*. Liege: Centre national de recherches d'histoire religieuse, 1964.

KINGDON, Robert M.; BERGIER, Jean-François (eds.). *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin*. v. 1: 1546-1553. Genebra: Drooz, 1964.

BIBLIOGRAFIA

AGNOLIN, Adone. Do evangelho segundo Lutero a reforma religiosa: paradoxos e origens da modernidade. *Fronteiras: Revista de História*, Dourados, MS, v. 19, n. 34, p. 13-48, jul./dez. 2017.

AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.

ALENCAR, Gustavo de. Evangélicos e a Nova Direita no Brasil: os discursos conservadores do “neocalvinismo” e as interlocuções com a política. *Teoria e Cultura*. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFJF, v. 13, n. 2, p. 101-117, dez. 2018.

ALMEIDA, Neri de Barros. Hagiografia, propaganda e memória histórica. O monasticismo na *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, v. 7, n. 2, jul.-dez. 2014.

ALMEIDA, Neri de Barros; TORRE, Robson Murilo G. Della. A *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia frente à tradição historiográfica clássica. In: TEIXEIRA, Igor S.; BASSI, Rafael. *A escrita da história na Idade Média*. São Leopoldo: Oikos, 2015. p. 9-35.

ARCURI, Andrea. Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la historia moderna. *Hispania Sacra*, v. 71, n. 143, p. 113-129, jan./jun. 2019. DOI: <https://doi.org/10.3989/hs.2019.008>.

BAUMGARTEN, Jens. Martinho Lutero e Inácio de Loyola: hagiografia e construção da memória nos conflitos religiosos dos séculos XVI e XVII. In: ALMEIDA, Néri de Barros; SILVA, Eliane Moura da. *Missão e Pregação*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014. p. 169-188.

BEAM, Sara. Consistorios y autoridades civiles. In: PARKER, Charles H.; STARR-LEBEAU, Gretchen (eds.). *Fe y castigo: inquisiciones y consistorios calvinistas en el mundo moderno*. Traducción: Noa Alarcón. Madrid: Cátedra, 2020. p. 88-99.

BERGAMASCO, Lucia. Hagiographie et sainteté en Angleterre aux XVIe-XVIIIe siècles. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, ano 48, n. 4, p. 1053-1085, 1993.

BERGIER, Jean-François. Introduction. In: KINGDON, Robert M.; BERGIER, Jean-François (eds.). *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin*. v. 1: 1546-1553. Genebra: Drooz, 1964.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus. São Paulo: Paulus, 1985.

BIÉLER, André. *O pensamento econômico e social de Calvino*. Tradução: Valdyr Carvalho Luz. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983.

BOUDIN, Hugh R. Les martyrologes protestants de la Réforme. Instruments de propagande ou documents de témoignage? In: MARX, Jacques. *Problèmes d'Histoire du Christianisme: Sainteté et Martyre dans les religions du livre*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1989. v. 19.

BOUREAU, Alain. *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

BÜTTGEN, Philippe. Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle? Essai d'historiographie (1998-2008). In: DUHAMELLE, Christophe (dir.). *Religion ou confession: un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010. p. 415-437. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.editionsmsmh.14296>.

CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

CAMERON, Pierre. *Le martyrologe de Jean Crespin, étude de ses éditions au XVIe siècle*. Tese (Ph.D. en études classiques et médiévales). 443f. Université de Montréal, 1996.

CERRI, Luis Fernando. *Ensino de história e consciência histórica: implicações didáticas de uma discussão contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011.

CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2002.

CHAREYRE, Philippe. Consistorios. In: PARKER, Charles H.; STARR-LEBEAU, Gretchen (eds.). *Fe y castigo: inquisiciones y consistorios calvinistas en el mundo moderno*. Traducción: Noa Alarcón. Madrid: Cátedra, 2020. p. 177-188.

COATS, Catharine Randall. *(Em)bodying the word: textual resurrections in the martyrological narratives of Foxe, Crespin, de Bèze and d'Aubigné*. New York: Peter Lang, 1992.

COATS, Catharine Randall. Reconstituting the Textual Body in Jean Crespin's *Histoire des martyrs* (1564). *Renaissance Quarterly*, v. 44, n. 1, p. 62-85, 1991. DOI: <https://doi.org/10.2307/2862406>.

COTTRET, Bernard. *Histoire de la Réforme Protestante: Luther, Calvin, Wesley XVIe-XVIIIe siècle*. Paris: Perrin, 2010.

DAVIS, Natalie Zemon. Ritos de violência. In: DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 129-156.

DELEHAYE, Hippolyte. Les légendes hagiographiques, *Échos d'Orient*, Bruxelles, t. 8, n. 54, p. 319-320, 1905.

DELEHAYE, Hippolyte. Loca sanctorum. *Analecta Bollandiana*, Société des Bollandistes, Bruxelles, t. 48, p. 5-64, 1930. DOI: <https://doi.org/10.1484/J.ABOL.4.00712>.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1880: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

- DELUMEAU, Jean. *Un chemin d'histoire: Chrétienté et christianisation*. Paris: Fayard, 1981.
- DIAS, Zwinglio M. Calvinismo antes do calvinismo: alguns apontamentos sobre João Calvino antes do calvinismo ou a reinvenção da igreja na perspectiva calvinista. In: SANTOS, Joe Marçal G.; JÚNIOR, Arnaldo Érico Huff. *De Lutero a Otto: o protestantismo e a ciência da religião*. São Cristóvão, SE: Editora UFS, 2018. p. 78-93.
- ELTON, Geoffrey R. *A Europa durante a Reforma 1517-1559*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- ENGELS, Friedrich. *As guerras camponesas na Alemanha*. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1946. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1850/guerras/index.htm>. Acesso: 2 nov. 2022.
- FATIO, Olivier. Introduction. In: CALVIN, Jean. *Des Scandales*. Paris: Drooz, 1984. p. 7-41.
- GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru/São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial, 2006. v. 2. p. 449-463.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2017.
- GILMONT, Jean-François. *Bibliographie des éditions de Jean Crespin 1550-1572*. Verviers: Librairie P. M. Gason, 1981a. t. I e II.
- GILMONT, Jean-François. *Jean Crespin, un éditeur réformé du XVIe siècle*. Genève: Droz, 1981b.
- GILMONT, Jean-François. Les centres d'intérêt du martyrologe de Jean Crespin (1554-1570) révélés par la cartographie et les statiques. *Miscellanea historiae ecclesiasticae*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, p. 358-369, 1974.

GILMONT, Jean-François. *Les martyrologes protestants du XVIe siècle: essai de présentation générale*. Louvain: Université Catholique, 1966.

GILMONT, Jean-François. Une édition inconnue du martyrologe de Jean Crespin et son œuvre. Cinquième partie du recueil des martyrs, 1564. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 30, p. 363-371, 1968.

GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. O pensamento de João Calvino e a ética protestante de Max Weber, aproximações e contrastes. *Fides Reformata*, v. 7, n. 2, p. 9-32, 2002.

GOULLET, Monique. *Les saints et l'histoire: sources hagiographiques du Haut Moyen Âge*. Études réunies par Anne Wagner. Rosny-sous-Bois: Bréal, 2004. p. 8-22.

GREGORY, Brad S. *Salvation at stake: Christian martyrdom in early modern Europe*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

HAAG, Eugène e Émile. *La France protestante*. Paris, Geneve: J. Cherbuliez, 1853. t. 4. p.118-121.

HALKIN, Léon-Ernest. Hagiographie Protestante. *Analecta Bollandiana*. Société des Bollandistes, Bruxelles, t. 68, p. 453-463, 1950.

HALKIN, Léon-Ernest. *La Réforme en Belgique sous Charles-Quint*. Bruxelles: La Renaissance du livre, 1957.

HALKIN, Léon-Ernest. Les martyrologies et la critique. Contribution à l'étude du Martyrologe protestant des Pays-Bas. In: *Mélanges historiques offerts à Monsieur Jean Meyhoffer*. Lausanne: Faculté de théologie de l'Église évangélique libre du canton de Vaud, 1952.

HIGMAN, Francis. Calvin, le polar et la propagande: l'histoire d'un meurtre execrable. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 54, n. 1, p. 111-123, 1992.

HIGMAN, Francis. L'influence de Calvin et du calvinisme en Europe et dans le Monde. In: VARET, Jacques (dir.). *Calvin: naissance d'une pensée*. Tours: Presses universitaires François-Rabelais, 2012. p. 227-235. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pufr.7788>.

HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. Tradução: Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

ISAÏA, Marie-Céline. Normes et hagiographie dans l'Occident latin (Ve-XVIe siècle), *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, v. 2011, n. 15, 2011. DOI: <https://doi.org/10.4000/cem.11983>.

KALBERG, Stephen. *Max Weber: uma introdução*. Tradução: Vera Pereira. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

KAUFMANN, Thomas. Comment écrit-on une histoire de la Réforme? Réflexions historiographiques et théologiques, *Études théologiques et religieuses*, v. 90, n. 1, p. 31-50, 2015. DOI: <https://doi.org/10.3917/etr.0901.0031>.

KINGDON, Robert M. La discipline ecclésiastique vue de Zurich et Genève au temps de la réformation: l'usage de Matthieu 18:15-17 par les réformateurs, *Revue de Théologie et de Philosophie*, v. 133, n. 3, p. 343-355, 2001.

KRISTELLER, Paul Oskar. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

KRUMENACKER, Yves. Calvin, un catholique malgré la papauté? In: SALESSE, Fabien (dir.). *Le bon historien sait faire parler les silences: hommages à Thierry Wanegffelen*. Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 2012a. p. 133-148. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pumi.39086>.

KRUMENACKER, Yves. Jean Calvin étudiant à Orléans et à Bourges. In: VARET, Jacques (dir.) *Calvin: naissance d'une pensée*. Tours: Presses Universitaires François-Rabelais, 2012b. p. 23-36. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pufr.7751>.

KRUMENACKER, Yves. La généalogie imaginaire de la Réforme protestante. *Revue Historique*, Presses Universitaires de France, v. 308, n. 2 (638), p. 259-289, 2006. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40957746>. Acesso em: 1 jun. 2022.

KUYPER, Abraham. *O problema da pobreza: a questão social e a religião cristã*. Tradução: Minka Lopes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

LESTRINGANT, Frank. Stefan Zweig contre Calvin (1936). *Revue de l'histoire des religions*, v. 223, n. 1, p. 71-94, mar. 2006. DOI: <https://doi.org/10.4000/rhr.4623>.

LESTRINGANT, Frank. *Lumière des martyrs: essai sur le martyre au siècle des Réformes*. Paris: Classiques Garnier, 2004. Réimpression de l'édition de Paris, 2015.

LIEBEL, Silvia. Abrir janelas nas almas dos homens: notas historiográficas nos 500 anos da Reforma Protestante. *Revista História Unisinos*, v. 24, n. 3, p. 418-431. set./dez. 2020. DOI: <https://doi.org/10.4013/hist.2020.243.07>.

LINDBERG, Carter. *História da Reforma*. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

LOUTH, Andrew. Martyre. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. p. 175-177.

MARSHALL, Peter. *Reforma Protestante: uma breve introdução*. Tradução: Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2017.

MASSENZIO, Marcello. *A história das religiões na cultura moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.

MCGRATH, Alister E. *O pensamento da Reforma*. Tradução: Jonathan Hack. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

MCGRATH, Alister E. *Origens intelectuais da Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

MCPARTLAN, Paul. Sainteté. In: LACOSTE, Jean-Yves (dir.). *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. p. 1057-1062.

MENTZER, Raymond A. Consistorios. In: PARKER, Charles H.; STARR-LEBEAU, Gretchen (eds.). *Fe y castigo: inquisiciones y consistorios calvinistas en el mundo moderno*. Traducción: Noa Alarcón. Madrid: Cátedra, 2020. p. 35-47.

MICHALSKI, Sergiusz. *The Reformation and visual arts: the protestant image question in Western and Eastern Europe*. Abington: Taylor & Francis Ltd., 1993.

MIEGGE, Mario. *Martín Lutero: la Reforma protestante y el nacimiento de las sociedades modernas*. Barcelona: Editorial CLIE, 2016.

MILLÁN, José Martínez. MORALES, Carlos Javier de Carlos. *Religión, política y tolerancia en la Europa Moderna*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2011.

MOELLER, Bernd; SMOLINSKY, Heribert. Seção VI: A Era da Reforma. In: KAUFMANN, Thomas; KOTTJE, Raymund; MOELLER, Bernd; WOLF, Hubert. *História Ecumênica da Igreja: da alta Idade Média até o início da Idade Moderna*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Edições Loyola: Paulus; São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2014. v. 2.

MOELLER, Bernd. *Villes d'Empire et Reformation*. Genève: Droz, 1966.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. As reformas religiosas na Época Moderna: notas para um debate historiográfico. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 23, n. 37, p. 130-150, jan./jun. 2007.

MORAES, Gerson Leite de. *Entre a Bíblia e a espada: uma análise da filosofia e da teologia política em João Calvino*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2014.

MOUREAU, Gérard. Contribution à l'histoire du Livre des Martyrs. *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, Paris, t. CIII, n. 8, p. 173-199, 1957.

NAPHY, William. Consistorios. *In*: PARKER, Charles H.; STARR-LEBEAU, Gretchen (eds.). *Fe y castigo: inquisiciones y consistorios calvinistas en el mundo moderno*. Traducción: Noa Alarcón. Madrid: Cátedra, 2020. p. 127-138.

NEVES, Leandro César Santana. “*Bendita és tu entre as mulheres de Rus*”: o discurso hagiográfico sobre (santa) Olga de Kiev (Rus – séculos XI a XIII). Seropédica, 2018. 176 f. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2018.

OLSON, Roger. *História da teologia cristã: 2000 anos de tradição e reforma*. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Editora Vida, 2001.

PALOMO, Frederico. Confessionalización. *In*: BETRÁN, José Luis; HERNÁNDEZ, Bernat; MORENO, Doris (orgs.). *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2016. p. 69-89.

PEETERS, Paul. *L'œuvre des Bollandistes*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1961.

PHILIPPART, Guy. L'hagiographie comme littérature: concept récent et nouveaux programmes? *Revue des Sciences Humaines*, n. 251, p. 11-39, 1998.

PHILIPPART, Guy. Le riche et encombrant héritage de Jean Bolland (1643) et le fantôme hagiologique. *In*: BOZÓKY, Edina (dir.). *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*. Actes du colloque international du Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers, Turnhout, 11-14 septembre 2008. *Hagiologia*, Brepols, n. 8, 2012. p. 9-33.

PIAGET, Arthur; BERTHOUD, Gabrielle. *Notes sur le Livre des Martyrs de Jean Crespin*. Neuchâtel: Secrétariat de l'Université, 1930.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Apresentação. *In*: WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito*. São Paulo: Editora 34, 2004.

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

PRUDLO, Donald. *The martyred inquisitor: the life and cult of Peter of Verona (†1252)*. Burlington, VT: Ashgate Publishing Ltd., 2008.

RANGEL, João Guilherme Lisboa. Hagiografia e escrita da história na Idade Média: o capítulo de São Pelágio na *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze (C.1270-1298). *Revista Escrita da História*, ano IV, v. 4, n. 8, p. 288-308, jul./dez. 2017.

RANGEL, João Guilherme Lisboa. Religião: autonomia, especificidade ou subordinação? Reflexões sobre a História das Religiões a partir da Reforma Protestante. *Saeculum – Revista de História*, [s.l.], v. 40, n. 40, p. 1-17, jan/jun. 2019. DOI: 10.22478/ufpb.2317-6725.2019v0n40.41814.

RODRIGUES, Rui Luis. *Entre o dito e o maldito: humanismo erasmiano, ortodoxia e heresia nos processos de profissionalização do Ocidente, 1530-1685*. Tese (Doutorado em História Social) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. cap. 5. p. 370-453.

RODRIGUES, Rui Luis. O processo de profissionalização e sua importância para compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). *Revista Tempo*, v. 23, n. 1, p. 1-21, jan./abr. 2017. DOI: 10.1590/TEM-1980-542X2017v230101.

ROPER, Lyndal. *Martinho Lutero: renegado e profeta*. Tradução: Denise Bottmann. 1. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2020.

RUST, Leandro Duarte. *Colunas vivas de São Pedro: concílios, temporalidades e reformas na história institucional do papado medieval (1046-1215)*. 548f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

SCHAEFFER, Francis A. *Como viveremos?* Tradução: Gabriele Greggersen. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

SHEPARDSON, Nikki. Gender and the Rhetoric of Martyrdom in Jean Crespin's *Histoire des vrays tesmoins*. *The Sixteenth Century Journal*, v. 35, n. 1, p. 155-174, 2004.

SZCZECH, Nathalie. Réforme de la discipline ecclésiastique et affirmation pastorale dans la Genève de Calvin (années 1540-1550). In: LÉONARD, Julien. (dir.) *Prêtres et pasteurs: les clergés à l'ère des divisions confessionnelles (XVIe-XVIIe siècles)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2016. p. 295-307. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pur.47303>.

TAWNEY, Richard. *Religion and the rise of capitalism*. New York: Routledge, 2017.

TOURN, Giorgio. *Juan Calvino, el reformador de Ginebra*. Traducción: Luis Vásquez Buenfil. Barcelona: Editorial CLIE, 2016.

TREVOR-ROPER, Hugh. *Religião, Reforma e transformação social*. Lisboa: Presença, 1972.

TUCKER, Jameson. *The construction of reformed identity in Jean Crespin's Livre des Martyrs*. New York: Routledge, 2017.

VAN UYTFANGHE, Marc. L'hagiographie: un "genre" chrétien ou antique tardif? *Analecta Bollandiana*, Société des Bollandistes, Bruxelles, t. 111, p. 135-188, 1993.

VARET, Jacques (dir.). *Calvin: naissance d'une pensée*. Tours: Presses universitaires François-Rabelais, 2012. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pufr.7734>.

VORAGINE, Jacques. *La Légende Dorée*. Text traduit, présente et anoté par Alain Boureau, Pascal Collomb, Monique Goulet, Laurence Moulinier et Stéfano Mula. Paris: Gallimard, 2004.

WATT, Jeffrey R. *The Consistory and social discipline in Calvin's Geneva*. Rochester, NY: University of Rochester Press, 2020.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução: Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução: Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015. v. 1.

WHITE, Helen C. *Tudor Books of Saints and Martyrs*. Madison: University of Wisconsin Press, 1963.

WILLIAMS, George H. *The radical Reformation*. Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1992.

ZWEIG, Stefan. *Castellio contra Calvino: consciencia contra violencia*. Traducción: Berta Vias Mahou. 1936. Disponível em: <http://www.librosmaravillosos.com/castalioncontracalvino/index.html>. Acesso em: 6 ago. 2022.

ANEXO¹⁶⁰

À Igreja do Senhor e de todos os seus verdadeiros filhos espalhados por entre os povos e as nações¹⁶¹

Jean Crespin¹⁶²

Se eu confesso a qualquer assunto ao Rei ou ao Príncipe terreno, eu usaria do prefácio, que recomendaria isto que eu lhes apresentarei, porém para vocês, ó bem-aventurados do Senhor, quem nutriu aqueles que lhes foram oferecidos nesta compilação [os mártires]¹⁶³, eles não precisariam de outra recomendação, senão a de quem, denominada por vós como Mãe¹⁶⁴, de os recebeis como os vossos, aos quais, Jesus Cristo, vosso chefe e esposo, muito houve por bem de comunicar o primeiro degrau de sua ordem. Eles estão dentre aqueles numerosos, desde há muito, que tem realizado um dos principais traços por intermédio dos quais vós os reconheceis como a verdadeira Mãe. E dos quais foi distinguida da falsa Ministra¹⁶⁵, a qual não cessou, desde a sua juventude, de vos fazer guerra mortal, cuidando de usurpar vosso lugar e dignidade. E como a falsa Ministra e não apenas alguns bastardos juntos não souberam ganhar nada sobre vós [verdadeira igreja], eles se sujam, como outrora, para extrair o que vos pertence, eu digo, que vos fostes colocados em dificuldades, dos quais ela [falsa Ministra], deles [mártires], quis ver sua parte cortada em pedaços (como outrora uma infeliz diante do tronco de Salomão¹⁶⁶) mostram-se tal é homicida deteriorado do sangue que não lhe pertence de modo algum. A falsa Ministra pensa tê-los [os mártires] tão ocultados, que a memória nunca se apaga, e não os percebemos de modo nenhum. Mas sucedem ao contrário dos seus desígnios, porque, eis aqui que uma boa parte destes últimos tempos restabelece em melhores condições do que quando estavam no curso de suas vidas humanas¹⁶⁷. Ora, como eu exponho admoestações, não se trata dos ossos, nem dos cabelos, nem dos membros dos seus corpos, nem de quaisquer outros trapos ou peças das suas vestimentas, nem das fábulas da *Legenda Áurea*¹⁶⁸, para os recomendar de fazer relicários, ao uso deles Vossa parte adverte [a advertência vem dos próprios mártires], e

¹⁶⁰ Nas notas deste anexo, N.A. significa nota do autor (Crespin), e N.T. significa nota dos tradutores.

¹⁶¹ N.T. Tradução realizada por Clínio de Oliveira Amaral e João Guilherme Lisbôa Rangel.

¹⁶² N.T. Na versão trabalhada, nas páginas, parte superior, está escrito Epístola à Igreja.

¹⁶³ N.T. Todas os trechos entre colchetes indicam acréscimos, explicações ou comentários nossos.

¹⁶⁴ N.A. A mãe dos fiéis [a Igreja].

¹⁶⁵ N.A. Sl 129, 1.

¹⁶⁶ N.A. 1 Rs 3, 26.

¹⁶⁷ N.A. Mártires restabelecidos em melhores condições.

¹⁶⁸ N.T. Grifo nosso.

da Sinagoga maldita, mas são eles próprios [os mártires] falando em seus escritos, consolando e ensinando os que ainda permanecem neste caminho. Aqui, vós vereis triunfos que ultrapassam os mais magníficos¹⁶⁹ que o mundo soube outorgar àqueles que restituíam plena vitória aos inimigos. Não se trata de coroa de louros, nem de solenidades e arcos, mas de uma nova forma de vencer estando condenado e de triunfar contra todos os Róis de culpados, Decretos e Ordenações de Imperadores e Reis e conduzir cativos os executores deles atados com correntes horríveis. Eu vos apresento, em suma, o título de uma bela história Eclesiástica que mostra da mesma forma que Deus, em todos os tempos, conduziu e governou os seus. Seu poder, sua proteção e a fidelidade de suas promessas, aqui, são inteiramente expressas e práticas. Vejamo-los em suas Confissões [dos mártires], Respostas e Disputas tidas, não somente contra Monges, Padres e supostos Doutores do Anticristo Romano, mas contra os mais perniciosos heréticos destes tempos Servetistas¹⁷⁰, Anabatistas, Epicurianos, Jesuítas e tantos outros Apóstatas da verdade. Vejamo-los a coragem e a perseverança deles [os mártires] a fim de que nós sejamos neles edificados. Porque, se jamais houve ocasião de apresentar seus exemplos, se jamais os fiéis¹⁷¹ tiveram a necessidade de ser confirmados em meio a uma torrente funesta, quem é que apenas vê o que o tempo de hoje exige? Por que jamais houve um espelho proposto ao mundo para representar as maiores fúrias infernais desacorrentadas para cobrir toda a terra de problemas e de confusões? Jamais houve orgulho mais furiosamente aborrecedor contra Deus [falsa Ministra] que nós os experimentamos e vemos apresentar? Jamais houve ignorância mais insolente? Jamais as consciências dos homens têm sido mais contrárias e repugnantes àquelas de que, no entanto, elas são persuadidas? Jamais houve heresias excogitas mais monstruosas? Jamais viram-se seitas mais malignas; nem a verdadeira doutrina pisoteada pelos pés da maior arrogância [falsa Ministra]? Em nenhum momento, o nome de Deus foi blasfemado mais audaciosamente do que agora? Os Apóstatas, cheios de malícia deliberadamente fazem guerra à verdade que conheceram, jamais levantaram os cornos de uma forma tão audaciosa? Em suma, jamais houve tamanha confusão como esta que vivemos agora? E, eis, no entanto, a bondade de nosso Deus que, nessa grande desordem cerca-nos, mais do que em qualquer outra época de sua luz e pela sua misericórdia, não somente mantém-nos na fortaleza da verdade, mas também restabelece e recoloca ao seu precioso edifício de sua casa, pela predicação de sua pura palavra. Em seguida, portanto, vemos tal munificência de sua

¹⁶⁹ N.A. A utilidade desta compilação.

¹⁷⁰ N.T. Refere-se ao teólogo Miguel Servet, queimado em 27 de outubro de 1553 em Genebra, após ser condenado pelo Conselho de Genebra.

¹⁷¹ N.A. A necessidade deles (dos mártires).

bondade nestes tempos, é requerido que todos coloquem as mãos a trabalhar para reestabelecer as ruínas e reerguer as muralhas desta casa [casa de Deus/verdadeira igreja]. A reconstituição que, outrora fora feita pelo profeta Ageu para o povo dos judeus, é digna agora, como em caso semelhante de ser levado a cabo: “É¹⁷² para vós tempo de habitar em casas revestidas, enquanto esta casa está em ruínas? E subi a montanha, trouxe madeira e reconstruí a casa! Nela eu colocarei a minha complacência e serei glorificado, disse Iahweh”¹⁷³. É para vós, filhos da Igreja do Senhor, aos quais se dirige essa admoestação, porque Deus fez para vós a mesma graça, que, após um longo exílio e tanta calamidade, ele perfez, diante vós, a obra de vossa reparação [filhos da Igreja]. É verdade que se dará muitos impedimentos a essa necessidade, os vizinhos [os apóstatas] atrapalhá-la-ão e deflorá-la-á. Os trabalhadores da Igreja são os construtores de uma obra tão santa, mas observemos os meios que Deus possuiu para começar essa construção, e o favor que ele [Deus] deu aos que foram os fundadores desta época [contemporânea ao Crespin]. E vós conhecerias que tudo foi continuado felizmente contra toda esperança humana. E sem procurar exemplos distantes, vedes como o Senhor abençoou e continua a abençoar a um lugar a cidade de Genebra, quantos perigos cercam-na, quantos inimigos de dentro e de fora debilitaram-na, e como o Senhor tem-na, não somente, sustentado, mas também lhe feito esta graça, como está um tempo muito perverso e diverso, ele [o Senhor] a constituiu ama e tutora dos seus pobres fiéis expulsos, exilados dos seus países, ele tendo dedicado esta cidade ao seu Nome e um domicílio dos seus. Eu digo isso porque dela [Genebra], como uma Escola de piedade, saiu grande número de Mártires nesta compilação, dos quais, tal como vós, Igreja, ornou-a tão bem com júbilo nela [Igreja] construirá o caminho para todas as nações. Por que estaríamos, nestes últimos tempos, cheios de calamidades, tendo consciência de maior consolação? Agora, existe a maior necessidade de se oferecer tais exemplos da perseverança de tantos fiéis Testemunhos do Evangelho que nos mostrem o caminho? Privaremos a posteridade de um fruto tão grande por nossa negligência? A antiguidade ensina-nos anteriormente, a qual bem considerou como os que virão depois, serão enriquecidos com os benefícios e os exemplos dos que tendo precedido ao combate e pela bondade de Deus que fez valer o sangue dos seus a esse fim, como mais amplamente o mesmo será exposto detalhadamente pelo Prefácio seguinte, no qual damos razão do conjunto desta presente História. Os Mártires¹⁷⁴ antigos, dir-se-ão, eram excelentes em diversas formas. Isso é verdade,

¹⁷² N.A. Ag 1, 4-8.

¹⁷³ N.T. Embora Crespin tenha citado o texto bíblico, optou-se por copiar a tradução da *Bíblia de Jerusalém*. Cf. BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus. São Paulo: Paulus, 1985.

¹⁷⁴ N.A. Perseverança da antiga Igreja e dos deste tempo.

mas se estes que foram, outrora, expectadores observassem hoje os tormentos e as aflições destes últimos tempos, eles veriam coisas maravilhosas e novas. O número dos antigos era grande; o número dos nossos [mártires] qual é? Esses trouxeram grande frutos e progressos ao Evangelho; a persistência dos nossos faz-se sentir muito atualmente, que ela dá muito a conhecer, que a fúria dos tiranos não avance muito isso o que desejam, mas faz crescer o número daqueles que eles querem exterminar. Ó, se eles podem ouvir que Deus espalha pelo mundo o amor aos seus, eles os [os mártires] teriam uma estima muito diferente¹⁷⁵! Eles conheceram que, enquanto Noé mensageiro da justiça esteve sob a terra, o Senhor prolongou o tempo de sua vingança extrema. E tão logo ele tenha colocado os pés na arca, repentinamente, um dilúvio horrível¹⁷⁶ foi enviado para cobrir e destruir todos os perversos. Eles aprenderam com o destino de Sodoma como [que] incontinente que o Anjo¹⁷⁷ pegou Ló, o justo, pela mão, levando-o para fora, incontáveis jatos de enxofre e fogo consomem e cobrem os habitantes de toda a região! Ao contrário, a cidade de Zoar, onde ele solicitara para viver, foi poupada por causa de suas súplicas! Eles compreenderam que o Egito foi abençoado e fertilizado por causa de José. E vos dirá, nestes últimos tempos, observar e sublinhar os mesmos espelhos, esta História fornecerá muitos argumentos.

Ora, nosso dever será agradecer ao Senhor e de invocar a afeição ardente, recomendo-lhe a sua causa e a sua querela e que, de mais em mais, a celeste doutrina do seu Evangelho seja manifestada no meio das horríveis tribulações dos últimos tempos deste mundo.

AO PERSEGUIDOR DA IGREJA,
INIMIGO DESTE LIVRO,
Por que tens tu tão sombrio aspecto,
Ó pobre cego, ignorante, irritado
Contra este livro? Tu és crítico,
Tu, e os teus, parecem vermes?
Eu conheço muito bem o seu ódio
De ver o reino de Cristo engrandecido:
E, ao contrário, dos que foram presos.
Em seus Mártires de ouro vive e domina
É que, no entanto, tu és o próprio instrumento
De tais efeitos, sem saber como.
Então aprenda, se, pelo cruel martírio

¹⁷⁵ N.A. Jamais houve julgamento de Deus tão notável.

¹⁷⁶ N.A. Gn 7.

¹⁷⁷ N.A. Gn 19.

Tu não conduzir os fiéis à morte,
Não poderemos, sem incorrer em grande prejuízo,
Colocá-los neste livro para os ler.

Prefácio demonstrando uma conformidade das perseguições e dos martírios destes tempos àqueles da primeira Igreja: com a apresentação e a disposição dos oitos livros desta História¹⁷⁸.

Todo aquele, disse o primeiro, que as aflições são os verdadeiros comentários da santa Escritura, ele a considerou de muito perto que não há ensinamento mais necessário aos Fiéis para compreender corretamente as consolações do Espírito de Deus e encontrar o verdadeiro contentamento da consciência como de ser exercido por diversas tribulações. Verdade é que, se houvesse apenas aflição, isso seria muito pouco, visto que muitos suportarão, os quais [os mártires], as adversidades trazem tormentos somente ao coração ou então não dariam nenhum contentamento, mas é necessária que exista um fundamento sobre o qual a aflição está apoiada, ela possa oferecer a confirmação à fé¹⁷⁹. Pela falta desse fundamento, a cruz de Jesus Cristo está diante de um mundo louco e escandaloso, de maneira que o fundamento falta, não julgando que Deus visita pela cruz e tribulações senão os perversos, por seus deméritos. Por causa disso, os mundanos estimam que sua vida e suas obras são agradáveis a Deus, porque eles não são visitados por esses homens estimados, debochando dos pobres Cristãos, quando veem que eles [os cristãos/mártires] abandonaram por sua Religião, não somente pai, mãe, irmãs, irmãos, casa, herança, mas também a própria vida, oferecendo a Deus por todos os tipos de perseguição dos seus corpos e de suas almas. É o julgamento percebido e corrompido por sua bela aparência¹⁸⁰, muito agradável à carne, porque ela aprecia seu saber, nada destas coisas celestes, assim como somente o que é carnal e terreno, ama mais o homem e a amizade deste mundo do que a vida e a glória eterna. Mas a palavra do Senhor deve servir aos fiéis [...] ¹⁸¹ para repudiar todas as tentações e as perseguições aos caminhos que poderiam desfazer ou desviar do correto caminho. E, caso vejamos tormentos por pavor ordinários, por prisões, banimentos, torturas e todos os suplícios, eles devem considerar com sangue tantas vantagens que receberão destas misérias; e, o oposto, os danos causados repousos e felicidades prolongadas. Sobre isso, dos corajosos campeões [os mártires] que passaram por combates e que, por suas mortes, suportaram todas as

¹⁷⁸ N.T. Nas demais páginas, alternadas, está escrito no cabeçalho, em caixa alta, CONFORMIDADE DOS MÁRTIRES, verso e retro, ANTIGOS AOS ÚLTIMOS. Neste caso, os últimos devem ser interpretados como os que constam em sua compilação.

¹⁷⁹ N.A. 1 Cor 1, 18-23.

¹⁸⁰ N.A. 1 Cor 2, 14.

¹⁸¹ N.T. Marca de supressão para indicar trecho ilegível.

aflições com mais contentamento necessários meios que esses sejam daqueles [os meios de tortura]. Quem tendo tido o fundamento de dificuldade [os sofrimentos], sublinha a título de ter sofrido justiça¹⁸², pelo nome de Cristo, como¹⁸³ Cristãos em bem-aventurança. A quem, sobretudo, tenha atenção especialmente de Satã, vendo que os verdadeiros servidores de Deus sofrem pela verdade, ele maculou, como um símbolo, de ter também mártires de erro e de mentira, colocando-os tão próximos aos verdadeiros testemunhos do Evangelho, prática que vós vedes ainda nos dia de hoje¹⁸⁴ por um tipo de gente que sob um título da palavra de Deus sofrem perseguição, disfarçada de aparência de santidade, obscurecendo de uma forma maravilhosa forma de verdade, a fim de que ela [a verdade] não possa ser discernida dentre a mentira. Se os servidores de Deus são os melhores (como outrora Moisés no Egito) para demonstrar o poder de Deus e incluir os Reis a livrar a Igreja do cativeiro: o Diabo¹⁸⁵ faz também e opõe os milagres de seu encantamento para os quais ele endureceu mais e mais o coração dos Faraós, de modo não dão lugar a qualquer dos símbolos maravilhosos e as pragas horríveis que Deus fez quotidianamente diante dos seus olhos. Então, os que se iludem que detêm mais sua visão sobre a cruz e as penas (não fazem o Mártir) do que sobre o infalível fundamento da verdade, a qual demonstra a diversidade dos sofrimentos dos verdadeiros e dos falsos cristãos. Verdade é que os falsos terão belas obras em aparência, como as árvores selvagens são também capazes de se assemelhar, externamente, aos bons frutos, também são ornadas com belas folhas, mas, especialmente quando estão fora de Cristo e, por consequência, do caminho, da verdade e da vida, a fé deles está errada, e a cruz está privada de bênçãos.

Então, a doutrina e confissão de fé são os frutos, entre todos os outros mais notáveis, certamente, os verdadeiros fundamentos da fé e, aos quais, é preciso, especialmente, deter-se nestas Compilações Eclesiásticas que são organizadas em VIII desta história Eclesiástica para julgar os mártires pela palavra de Deus.

Que se o Senhor deu à morte deles [dos mártires] tal saída como tiveram os mártires da antiga Igreja, em uma mesma confissão de doutrina, não os quiseram também no mesmo rol e santificar a sua memória para sempre? Mas ainda a fim de que toda dificuldade seja retirada, que poderia impedir aos ignorantes de ter aqueles [mártires] dos últimos tempos por verdadeiros

¹⁸² N.A. Mt 5, 10.

¹⁸³ N.A. 1Pd 4, 14.

¹⁸⁴ N.A. Nos Países Baixos pelos Anabatistas.

¹⁸⁵ N.A. Ex 3, 7-8.

Mártires e fiéis servidores de Deus, eu reunirei alguns depoimentos dos mais excelentes e singulares que as Escrituras propõem-nos para verdadeiros espelhos e modelos de Mártires a fim de demonstrar que, de uma mesma causa, houve, em todos os tempos, os mesmos efeitos e procedimentos como em acusações, como julgamentos e condenações.

Quanto a João Batista, o grande Profeta do Altíssimo, seus mais engajados perseguidores foram os maiores em autoridade, em função, em hierarquia, os mais doutos e santos do que todos os outros. Eles o acusaram de ter usurpado o ministério do pregador por sua própria arrogância sem a vontade dos encarregados pela Igreja; ele ensinava uma doutrina nova, diferente da anunciada quotidianamente na Sinagoga; ele apresentava um Messias¹⁸⁶ sem nenhuma aparência de Rei, desprezível, pobre, submetido a toda miséria; ele censurava os grandes governadores da Igreja que teriam falsificado e corrompido a doutrina de Deus. Ele usava palavras de cólera de excomunhão contra eles; ele afirmava ao termo e que outra forma de religião deveria ser prescrita e que ele mesmo batizava no Jordão; ele pregava a rejeição e a ruína e a vocação dos Gentios. Eles tinham muita vontade de o matar, mas o seu poder e sua faculdade desfazia, mas o povo mantinha-os afastados. A tal ponto que ele sofreu uma outra perseguição de Herodes, filho do primeiro Herodes, tetrarca da Galileia, que tinha roubado a mulher do seu irmão Filipe, fê-lo morrer porque João repreendia por tal perversidade e pelas maldades que ele cometera. Há nesse processo (modificado o tempo e a qualidade de tempos e pessoas) coisa que não seja executado nestes últimos séculos?

Se nós virmos o próprio Filho de Deus vivendo, JESUS CRISTO, notaremos que ele teve inimigos muito mais terríveis e piores que o homem jamais fora. Ele viera ao mundo para entrar em uma maravilhosa guerra contra os inimigos de Deus e de todo o gênero humano. Inicialmente, procedeu contra por questões, argumentos hipócritas e por palavras injuriosas. Seus inimigos denominaram-no¹⁸⁷ de Samaritano, possuído pelo Diabo, caçando lá fora os Diabos em nome de¹⁸⁸ Belzebu, guloso e bêbado, amigo dos cobradores de impostos. Ele foi¹⁸⁹ excomungado da Sinagoga, com um decreto argumento de que todos que os confessassem que ele era Cristo seriam tratados da mesma forma. Não obstante, ele jamais deixou de seguir a sua vocação; quantos estariam felizes em todas as oportunidades de assassiná-lo? Frequentemente,

¹⁸⁶ N.A. Mt 3; Lc 3 e Jo 1.

¹⁸⁷ N.A. Jo 7, 8-10.

¹⁸⁸ N.A. Mt 9; 12.

¹⁸⁹ N.A. Jo 9; 12.

ele estivera atormentado e pela desconfiança, mas sempre ele as rechaçava com uma enorme prudência e repreensão tal veemente que eles ficaram todos constrangidos e confusos de o deixar no lugar. Não obstante, tomando, algumas vezes, pedras, tiveram-lhe feito ultrages, caso ele não se retirasse. Os mesmos de Nazaré foram tal maneira ofendidos por suas pregações, que eles o teriam jogado do alto de uma montanha, se ele não estivesse escapado¹⁹⁰ de suas mãos contra a opinião de todos, não deixando, por tudo isso, seu ofício em qualquer lugar que ele estivesse. Finalmente, ao conhecer que a hora de sua paixão, ordenada por Deus, chegou, sofreu o que os soldados de Pilatos e os oficiais imoladores prendessem-no. Nesse momento, como poderia resistir (o que ele demonstrou claramente a todo o bando e a Judas recuaram e caíram por terra com uma só palavra que ele disse *Este sou eu*¹⁹¹), no entanto, ele se apresenta aos seus inimigos de boa vontade. Quais foram os principais pontos de sua acusação? Que ele ensinava sem vocação¹⁹² legítima; que ele se dizia ser o Messias¹⁹³ e ser o Filho de Deus e ser mesmo¹⁹⁴ igual a Deus Pai; que ele perturbava a religião prescrita por Moisés segundo a palavra de Deus e seduzia¹⁹⁵ o povo; quanto à salvação, ele condenava a justiça das obras; que ele violava o Sabbat; que ele perdoava, publicamente, os pecados¹⁹⁶ dos crentes; que ele destruiria o templo¹⁹⁷ e o reedificaria em três dias; e defendia pagar os tributos a César. Em suma, acusavam-no apenas dos dois maiores crimes de todos, a saber, da blasfêmia e da sedição. E que estariam as causas dessas acusações contra ele, uma das principais, era a grande cegueira neste povo, o qual se glorificava de ser o povo de Deus: e outro este, a Hipocrisia e a malícia dos grandes, os quais não podiam, de forma alguma, sofrer e que não poderiam ter suas crenças e seus vícios e abusos repreendidos. Tendo sido condenado com uma sentença iníqua e contra a opinião de todos, como foi tratado? Não há tipos de tormentos que não lhe tenham submetido e, finalmente, colocaram-no entre dois salteadores como ele fosse o mais execrável dentre os criminosos do mundo.

Então, que todos os fiéis guardem isso, frequentemente, na memória. Que o Rei de glória, o Chefe de toda a Igreja, derramando seu sangue, propôs da fé um exemplo perpétuo para todos

¹⁹⁰ N.A. Lc 4.

¹⁹¹ N.T. Grifo nosso.

¹⁹² N.A. Mt 21.

¹⁹³ N.A. Lc 23; Jo 7; 10.

¹⁹⁴ N.A. Jo 7; 8; Mt 26.

¹⁹⁵ N.A. Lc 23.

¹⁹⁶ N.A. Mt 9.

¹⁹⁷ N.A. Jo 2; Mt 26.

os seus, tanto que terá membros até no fim do mundo, não haverá nenhum isento da cruz ou das aflições.

Quanto aos seus apóstolos e aos seus discípulos, quantos o gládio não alcançou até àqueles enquanto o Martírio tem coberto a terra com eles, a fim que eles sejam mais amplamente instruídos e confirmados, no entanto, após ter o Santo Espírito, excomunga-os, ameaça-os, querem constrangê-los a blasfemar: decapitamo-los, lapidamo-los. E sob quais alegações? Sob as de que dizem autores de nova Religião e doutrina, abolindo todas as cerimônias antigas, pregando um Jesus como Messias e redentor. Acusa-os como sediciosos e indisciplinados, realizando assembleias particulares, retomando os caminhos dos grandes Prelados de Jerusalém e de todo o povo Judaico. Se é sobre os outros [os mártires do próprio tempo] aqui, de fato, nós encontraríamos um mesmo processo.

Estêvão que foi nomeado, desde tempos imemoriais, primeiro Mártir da Igreja Primitiva, o quão ele teve de fazer-se forte diante das pessoas chamadas da Sinagoga, dos Libertinos, dos Cireneus, Alexandrinos, e dos que eram da Cilícia e da Ásia? Os quais, apesar de tanto disputarem com ele, não foram capazes de fazer adiante da sua Sapiência e do Espírito que falava por sua boca. Ele foi acusado por falsos delatores diante dos Sacrificadores, Escribas e Antigos, diante todo o povo, de ter blasfemado contra Deus, contra Moisés e o lugar Santo do Templo, a saber que ninguém poderia ser justificado nem salvo pelas obras da Lei, assim somente pela fé, que está em Cristo, tendo realizado a Lei para nós. Que as cerimônias estejam tão abolidas, deve-se seguir a forma da Religião que Jesus Cristo ordenara. O principal sacrificador tendo-lhe solicitado, se ele era assim, ele presta contas de sua fé. Primeiramente, sendo, em geral, acusado de apóstata da Religião e do serviço de Deus¹⁹⁸, para demonstrar que ele tinha um mesmo Deus que os Pais [do Antigo Testamento], anunciando a todo o júri, ele [Estêvão] declara: Que os Padres tendo sido eleitos por Deus para que sejam herdeiros e povo eleito, antes que Moisés tenha nascido e que o templo fosse edificado. Em seguida, ele admoesta que todas as cerimônias externas que Deus ordenou que fossem realizadas pelas mãos de Moisés, forma em princípio, segundo o senhor celeste e que, portanto, a Lei cerimonial relaciona-se a um outro fim, era tudo culpa de Lúcifer para se deter às figuras e às sombras. Finalmente, ele os repreende por terem querido matar o Redentor, e que, no entanto, permaneciam insensibilizados, eles resistem à opinião, de outro modo, do Espírito Santo, a

¹⁹⁸ N.A. Sumário da Confissão de fé de Estêvão, protomártir.

exemplo dos seus predecessores que levaram à morte os Profetas. Esta confissão de fé fez ranger os dentes e encher de desprezo os adversários, mas quando eles escutaram que Estêvão afirmava que via os céus abertos, e Jesus à destra do Pai, transformaram-se como se todos estivessem enraivecidos, espancando as suas orelhas. E não podendo mais empedernir¹⁹⁹ o que ele falava, eles se esgrimiram-se em voz alta²⁰⁰, sem mais tardar, provocaram-se e jogaram impetuosidade contra ele, tiram-no para fora da cidade, e lapidaram assim que ele fazia a sua oração a Deus.

A perseguição não foi assentada no sangue de um só, mas todo o rebanho foi procurado, como acontece comumente, uns são levados à morte, outros são exilados. Quem fez a ocasião primeiro e notável para que o Evangelho fosse espalhado mais longe. Os Apóstolos, todavia, permaneceram em tão grande perigo em Jerusalém. E quem pode deixar de observar, tendo acesso às narrativas, que as circunstâncias aproximam-se completamente daquilo que se sucedeu posteriormente e que ainda perdura no presente.

Se nós procurarmos nos exemplos de quem da seita do inimigo, Fariseu e perseguidor extremo, foi convertido e fez-se excelente ministro do Evangelho, os Atos dos Apóstolos apresentam-nos Paulo, tanto quanto por conhecer em tudo ele foi examinar perturbações em diversas Igrejas da Ásia, da Antioquia de Pisídia, Icônio, Listra, na província de Galácia, Éfeso e diversos outros lugares²⁰¹. E, além do mais, na Macedônia, na Pisídia, em Tessalônica, Coríntio, Verria [Berrhoé] e em Roma até a morte, a perseguição acompanhou-o incessantemente.

Se decidirmos, mais abaixo, realizar o testemunho daqueles que vieram após os Apóstolos, as histórias Eclesiásticas mostram-nos semelhante tratamento e processos como também àqueles que terão a Igreja no mundo. Somente seria necessário observar esta nuvem tão espessa de Mártires que nos circunda²⁰² a fim de conhecer aqueles que construíram este caminho, que abriu o caminho pela neve, deixou a passagem para a fé. A antiga Igreja, outrora, tinha o costume de fazer, frequentemente, comemoração da morte daqueles que se foram, assim, continuamente expondo as suas vidas para a verdade do Evangelho e, de acordo com o Senhor, fazia essa honra a uma Igreja, tirando alguém para servi-lo como testemunha, ela [a Igreja] tinha que, cuidadosamente, consignar²⁰³ por escrito seu aprisionamento, os seus combates, as suas últimas

¹⁹⁹ N.A. Cortaram-lhe a língua em seus últimos momentos.

²⁰⁰ N.A. Soaram-se trompetes e tambores para o impedir de ser ouvido.

²⁰¹ N.A. Paulo. 2 Cor 1, 8.

²⁰² N.A. Hb 12, 1.

²⁰³ N.A. Os Mártires após o tempo dos Apóstolos.

palavras e sua confissão, guardando os registros como TESOUROS muito preciosos. Em certos dias, as pessoas encontravam-se no lugar do martírio, lá, solenemente, todas essas coisas eram lidas para magnificar Deus pela graça feita ao seu servidor de morrer tão valiosamente e exortá-los para fazer, assim que forem chamados ao mesmo combate: e para a leitura da história, para olhar o lugar ainda todo ensanguentado. Posteriormente, esse santo costume (como todas as outras coisas boas) transformou-se em uma miserável idolatria com o Papado. Aquilo que se teve de lembrança dos Mártires não foi a esse fim, mas que o povo, pelo exemplo que lhe foi ensinado, tenha firme a profissão do Evangelho e adoração de um só Deus, mas o espírito extasiado de uma tola e perversa admiração da sua santidade, tiveram-no [os santos] por deuses e lhes fizeram homenagem. Fez-se tesouro não de sua confissão de fé, nem de suas santas palavras, mas de alguns velhos trapos de pano, ossos, cabelos e coisas afins, que fizeram o pobre povo cego beijar como suas relíquias. Se porventura encontrarem-se alguns escritos relativos aos Mártires, eles foram falsificados, ou substituídos pelos Monges e Padres, para os fazer servir aos seus embustes e seduções.

Presentemente agora, que Deus, com sua doutrina, fez reviver este século feliz e rico de tantas personagens virtuosas que banharam com seu sangue tantas regiões e terras. É necessário reconduzir os atos e os feitos dos Mártires ao correto uso. Não façamos tal erro a Deus, quando nós vimos a santidade, a força e a perseverança naqueles de fazer honra à criatura que a [vida] recebeu do Criador. Tenhamos em admiração suas vitórias [dos mártires], mas magnifiquemos aquele [Deus] que a venceu e superou neles [mártires], procuremos a força com a qual eles [mártires] extraíram todas estas graças. Não entesouraremos mais e de fazer guardar seus restos mortais, seus ossos, são coisas mortas, mas os vejamos vivos em suas respostas, Epístolas, disputas e nas memórias das suas perseveranças, a fim de ser edificados por eles como é devido.

Mas o mal é nisto [entesourar relíquias], quantos tiveram matéria suficiente para exercitar os espíritos daqueles que tiveram a graça de relatar na história o que se sucedeu depois de alguns anos [do início da Igreja] ou séculos na Igreja, no entanto, como isso não fosse nada que servisse à glória do Senhor e à fortificação dos fiéis para os remir de suas fraquezas²⁰⁴. Deixamos quase sepultar a memória de tantos mortos preciosos que deveriam ser para sua Igreja pendões, instrutores potentes e admiráveis. Os profanos foram tão zelosos em registrar por escrito os

²⁰⁴ N.R. Esta passagem no original encontra-se muito confusa, contudo, o que está sendo dito é que em vez da Igreja relatar os feitos dos mártires para edificação e fortificação dos fiéis, preferiu criar relíquias e as cultuar.

fatos e os gestos dos seus, não tenho outro objetivo do que perpetuar a sua própria memória [falsos mártires e falsa Igreja], sem observar a glória e honra do Deus vivo. E os Cristãos serão indolentes ou muito ingratos quando Deus dar-lhes a pena em mãos para redigir, por escrito, obras admiráveis, pelas quais manifestam-se pelos Testemunhos de sua causa a fim de que sua glória reluza em todos os lugares e que todos os fiéis tenham ainda mais ampla matéria para colocar toda sua segurança e confiança em tanta virtude, bondade e misericórdia?

Não há nações ou países, nem mesmo entre os turcos e outros povos bárbaros, que Deus não tenha colocado diante deles alguns mártires para dar para toda a região testemunho de sua verdade, até mesmo de tal sorte que não encontraremos apenas neste século mas desde a Igreja Primitiva, na qual, Deus, mais excelentemente, fez resplandecer seu poder na enfermidade dos homens, de tal forma que eu digo teriam sido obrigados pela verdade a ter a boca fechada, permaneceram surpreendidos com todas as maravilhas admiráveis de Deus. Eles o transformaram no objetivo de suas vidas²⁰⁵. E Satã, contra o qual estão furiosos [os mártires do cristianismo primitivo] e querem expulsar, muito manifestou suas astúcias, assim, quando Satã quis aparecer, fazer o que não fez [se manifestar], isso não seria nada de novo. Após tanta crueldade (eu deixo a de cortar a língua nos pobres mártires) ele poderá ainda inventar e forjar outras mais sutis que aquelas que ele fez suceder, primeiramente, de fazer queimar os processados deles, em trazer os iníquos lá, de fazê-los mentir e saquear sem aspecto e forma de processo a fim de, por um lado, que a causa dos inocentes fosse, tão logo, extinta e suprimida e não conhecida, por outro lado, que a crueldade bárbara dos opressores não seja conhecida.

Além do mais, Satã não somente adormeceu os espíritos e cegou, por muito tempo, os olhos dos homens que, sem diferenciar, julgaram como heréticos aqueles que falavam a verdade e também aqueles que, por perversas doutrinas, falsificam-na? E foi a fim de, cada vez mais, vender aquela verdade odiosa, como assim fez que Anabatistas, Libertinos, Ateístas, Servetistas zombadores e contemptores de toda religião fossem sem escolha e ingenuamente envolvidos em um mesmo processo de condenação²⁰⁶. Convencemo-nos de que eles já estão com Deus quando os ver entregues às crueldades e aos massacres dos seus inimigos. São as conclusões que tínhamos, anteriormente, declarado ter sido feitas contra Jesus Cristo, mesmo quando o prenderam à cruz e os seus melhores servidores quando estavam em suas duras aflições. Mas é

²⁰⁵ N.A. Astúcias e invenção da âncora.

²⁰⁶ N.A. Como a causa da verdade foi reduzida e odiosa.

necessário considerar que não se trata de coisa nova que aqueles que são os favoritos do Senhor, em testemunho do amor que lhes porta, passem pelo caminho que fez percorrer o seu próprio filho e a todos os seus Apóstolos, que tal é a condição, a qual, ele quis submeter sua Igreja [“verdadeira” igreja]. E com proveito, ver a esta assistência que ele lhes dá no meio dos mais horríveis tormentos para converter, de uma forma admirável, a severidade que se executa contra eles [os mártires] em meio às guerras civis, em contentamento e consolação. Em suma, não se trata de uma pequena honraria que lhes é feita quando Deus emprega-os assim armados com toda confiança para sustentar Sua Santidade e esta querela, a fim de que a incredulidade e a objeção dos poderosos deste mundo, pela perseverança dos seus, sejam convencidas. Ora, toda esta história mostrar-nos-á que também há pranto ao Senhor, ele [Deus] renovará a exortação da santa doutrina, o mundo encontrava-se amotinado contra ele a tal ponto que é necessário fixar às cartas régias de sua boa vontade para os que são da Sua Igreja, os leais comuns, como outrora fizeram os Padres [do Antigo Testamento], confirma esta Sua benevolência da confiança dos seus fiéis²⁰⁷ testemunhos, a fim que ela [a “verdadeira” Igreja] seja reconhecida por todos, não é novidade alguma esconder, mas em sua força e vigor antigos; tendo como outrora, na Inglaterra, na Ásia, na Grécia e em todo mundo, também neste século, em seguida, a cruz e todas as maneiras de opróbrios²⁰⁸, por ser reconhecido antigamente, caminho eterno da verdade.

Se há necessidade de adicionar testemunhos aos da ira de Deus para vingança dos seus mortos, hoje, há tantos a serem adicionados que os mais cegos poderão perceber. Por que as misérias e as calamidades para aqueles, agora não mais uma só pessoa, mas Reinos²⁰⁹ e regiões inteiras são destruídos e desfeitos, surgem fortuitamente, pensam como contemptores de Deus? E onde se encontrará a história que nos traz as guerras mais longas e mais sangrentas, das mudanças mais estranhas, das pestes e fomes mais mortais do que estas que ocorreram e ainda ocorrem em todos os lugares, depois que esta doutrina Santa renasceu e foi perseguida nas pessoas que constam nesta Compilação e os seus semelhantes? Nossos inimigos nos dão, que nós somos causa [do erro – heresia]; porque é necessário que o Pai da mentira empregou tão bem contra nós as mesmas calúnias, as quais ele imputou aos mártires que nós vimos diante do patrono exemplar, que ele fez contra a antiga Igreja. Se é necessário que eles acordem e façam saber

²⁰⁷ N.A. Os fiéis comuns das cartas régias do Senhor.

²⁰⁸ N.T. Provavelmente, ele está a se referir às perseguições por meio dos substantivos *cruz* e *opróbrios* como caminhos para a verdadeira fé.

²⁰⁹ N.A. As calamidades demonstradas são testemunhos da vingança de Deus pela morte dos seus fiéis.

isto, que, em observando o serviço de Deus, eles tomam a corrupção desses [dos caluniadores] pela causa e pela matéria de sua indignação. De colocar esta corrupção ao lado daqueles que, conhecendo o Evangelho²¹⁰, não o seguem, se não quisermos dizer que a palavra de Deus ensina para o serviço corrompido. A corrupção encontrar-se-á sobretudo onde os regulamentos prescritos desta Santa palavra são falsificados e os outros [regulamentos] são feitos segundo a vontade dos homens. Em que os mais obstinados são forçados são somente a reconhecer os inúmeros abusos, mas ainda a necessidade de reforma provocada por isso [abusos].

Na Lei, a fonte das calamidades sobre regiões e Reinos é demasiadamente longa para ser exposta detalhadamente, os Profetas especificaram, muitas vezes, a ruína de Jerusalém e o cativeiro do seu povo. Encontraremos as causas [mesmas referidas na frase anterior] e ainda outras mais graves no Papado, além disso, há a sua obstinação desesperada [do Papado] contra aquele cujo combate é pela verdade.

O I [primeiro] artigo das maldições escritas no Deuterônomo²¹¹ constam as vinganças de Deus que devem ser relacionadas [aqui]: Maldito seja o homem, diz a Lei, que fizer imagem de escultura ou de fundição, que é uma abominação para o Senhor, obra da mão do artífice, e a esconder. Examinamos duas pátrias que são culpadas disso, onde os fabricantes e protetores das imagens, nas quais os fabricantes são capazes de morrer para as manter entre os Cristãos para [as] usar na religião; isso é abominação e idolatria. Se temos alguma vantagem em examinar os processos elencados nesta Compilação é a de sabermos que a condenação contra estes fiéis não vem de algures, além disso, eles [os mártires] não quiseram consentir muitas formas de se fazer superstições²¹² e idolatrias, nem consentir que existisse outro chefe da Igreja, somente Cristo e nem admitir que se procure outra salvação fora dele. Em resumo, daquilo que [os mártires] tiveram horror em relação à Missa, de todas as coisas contrárias às verdades da Santa Escritura. Se os imputam [como se faz comumente] que são perturbadores da paz social, transgressores da união da Igreja por intermédio de uma doutrina contrária àquela de costume; seria então um erro [dos mártires] admoestar os defeitos presentes nesta paz social, impedindo uma conspiração comum contra a majestade de Deus? E qual é a união que encontramos, nestes últimos tempos, entre aqueles que se dizem da Igreja, se não a [união] da ignorância em comum, um consenso de cegos a extraviar do correto caminho, uma coligação em torno de todo o tipo

²¹⁰ N.A. As fontes e as causas das calamidades deste mundo.

²¹¹ N.A. Dt 27, 15.

²¹² N.A. A formação de tudo isso que os mártires mantiveram (em relação à fé).

de traição conduzida pelo Anticristo para agredir a devida adoração a Deus, espoliando Jesus Cristo de todo seu status e ofícios, desprezando sua palavra, para colocar no seu lugar [da palavra] suas fantasias? No mais, não declaram [os mártires] que se desejassem ser ensinados, demandasse-se a Bíblia fosse o produto para o rigor da causa deles [dos mártires]? Mas, ao serem inquiridos, se acreditavam no Purgatório, na Missa ou em qualquer outra coisa semelhante, [os mártires] disseram que não, as suas bocas permaneceram fechadas; bradaram o fogo.

Se eles admoestavam que era uma coisa que concedíamos mesmo aos ladrões e aos mentirosos, ou seja, de escutar suas justificativas e que não lhes deveria ter um rigor maior; eles não tiveram outra resposta, apenas os fazer queimar²¹³. Eis aqui a astúcia de Satã, de levar seus suspeitos de lhes impor brutalidades e todos os tipos de aflição de ouvir que a causa dos fiéis tenha lugar, que a palavra verdadeira seja tão clara, que tal majestade e que ela force os mais estúpidos a assenti-la, e ainda que as falsas doutrinas entreguem-se à sua luz ou, ao contrário, se elas se encontrarem tão vãs que [se encontrem diante da luz] imediatamente desencorajadas. Agora, como estes aqui [os mártires] não têm outra doutrina que não seja a dos Profetas e Apóstolos, seguindo as suas santas confissões e escritos, também Deus deu-lhes [aos mártires] assistência tal como outrora [Deus] deu a todos os outros que sofreram em seu nome. Eu desejo que isso seja dito, considerando este desabrochar, a fim de que não lhes sejam recusados os nomes de Mártires ou de Testemunhas, os quais Deus quis imprimir²¹⁴ de todas as formas. A duração dos tormentos, comum nas prisões, não foi capaz de pôr fim à paciência deles [mártires], as torturas, as surras [literalmente chute nas costas], a morte tão precoce não os impediram de louvar a Deus com tanto júbilo. Se eles foram colocados diante dos juízes, não ficaram atemorizados pela presença deles [dos juízes], ao contrário, os juízes ficaram atemorizados com a confiança e a virtude deles [mártires] e mais ainda, foram aqueles que proferiram as sentenças tiveram lágrimas aos olhos em vez daqueles que a receberam. Se, por um lado, a fogueira ardente, as ameaças apresentavam-se à causa daqueles que faziam homenagem à idolatria, por outro, a promessa de libertação, de abertura da prisão, restituição de, para que se fizessem consentir [com a morte, tortura etc.] dos seus inimigos. E onde nos entrega (como protestávamos por todos os lugares) todas estas maravilhas, senão a bondade infinita de Deus que os favoreceu como seus queridos filhos?

²¹³ N.A. O nome e as características dos Mártires.

²¹⁴ N.T. e N.R.: Jean Crespin (1520-1572) além de editor também foi impressor. Nesse sentido, o uso do verbo *imprimer*, provavelmente, é uma metáfora relacionado a sua função.

Além disso, se há dúvidas para declarar que a morte deles não tenha ocorrido sem testemunhos evidentes da indignação e fúria de Deus sobre aqueles que os [mártires] condenaram. Encontraremos²¹⁵ estranhas pragas que correram pelo céu de todo mundo, não somente sobre o [céu] de Cardeais, Arcebispos, Bispos, Doutores, Inquisidores, Monges, Padres e semelhantes inimigos jurados do Evangelho, mas também [a fúria caiu sobre] Reis, Rainhas, Duques, Senhores, Chanceleres, Presidentes, Lugares-tenentes, Comissários e Governadores de cidades e províncias. Os julgamentos terríveis que caíram sobre as suas pessoas e dos seus familiares: os gritos e os arrependimentos de modo que estiveram assustados durante as suas mortes. Se os pagãos, com toda a ignorância [deles], não foram muito poupados de tal modo que as pragas da vingança de Deus ainda são dolorosas por [terem] matado os seus [de Deus] servidores. O que será daqueles que portam o título de Cristãos e professam o nome das Santas Escrituras? Quando observamos a história, em geral, encontramos a desolação das grandes casas, a desertificação de cidades, os danos aos Reinos, as quedas de Monarquias, tudo isso ocorreu porque perseguiram a Igreja do Deus vivo. Veremos também isso [as desgraças mencionadas nos períodos anteriores] acontecer, em particular pela mesma causa [perseguir a Igreja do Deus vivo], o mesmo fim aos poderosos deste mundo: o Faraó, após diversas pragas, submergiu²¹⁶ com os seus no mar; Acabe, sua casa e sua esposa Jesabel de toda a ruína²¹⁷; Antíoco Nobre acometido²¹⁸ de uma infecção incurável; Herodes, o Grande putrefez²¹⁹; Herodes Antipas miseravelmente confinado; Herodes Agripa roído por vermes²²⁰; Calígula levado a uma morte horrível²²¹; Nero condenado a uma pena extrema; Domiciano imputado de uma praga mortal; Trajano [...]²²² de membros e hebetado dos seus; Adriano rompido como em um moinho de tormentos; Marco Antônio pego por uma apoplexia repentina; Cômodo estrangulado por aquele contra o qual lutava; Diocleciano consumido membro após membro; Maximiano, seu companheiro de Império (de Diocleciano), dilacerado seus intestinos; Teodósio e outros executores dos seus mandamentos executaram diversos suplícios horríveis; Maxêncio afogado

²¹⁵ N.A. A morte dos Mártires vingada pelos tempos.

²¹⁶ N.T. Neste trecho, Crespin faz uma série de citações, organizadas entre o número 1 ao 6, para apontar citações bíblicas, coligadas aos castigos enviados por Deus contra aqueles que perseguiram o seu povo. A nota número um é relativa ao Ex 14.

²¹⁷ N.T. Neste trecho, Crespin dá continuidade às citações bíblicas, assim, aqui, trata-se de 1 Rs 22.

²¹⁸ N.T. Neste trecho, Crespin dá continuidade às citações bíblicas, assim, aqui, trata-se de Mq [ilegível].

²¹⁹ N.T. Neste trecho, Crespin dá continuidade às citações, mas, neste caso, não citou a bíblia, mas sim Flávio Josefo, Antiguidades Judaicas, livro 19(?). [ilegível].

²²⁰ N.T. Neste trecho, Crespin dá continuidade às citações bíblicas, aqui, trata-se de At 12, 23.

²²¹ N.T. Neste trecho, Crespin dá continuidade às citações, citando Suetônio cuja referência está ilegível.

²²² N.T. Marca de supressão para indicar trecho ilegível.

no Tibre; os dois Julianos, tio e sobrinho apóstatas, abatidos acometidos espontaneamente; Anastácio Imperador provocou a fúria do céu; e tantos outros que conseguiram chegar ao poder Romano, assassinados por seus próprios guardas, entre os quais Focas desmembrado, braços, pernas e partes vergonhosas, deu um perpétuo espetáculo do terrível julgamento de Deus. Seria vantajoso relacionar muitos outros exemplos, trazendo a este rol os Reis dos povos e das nações bárbaras, dos Godos, Hunos, Vândalos, Alanos, Visigodos, Lombardos, tais quais seguiram o mesmo caminho e obtiveram semelhante fim? O Senhor tem feito isso (vingar-se dos seus perseguidores) por todos os tempos, castigou, como diz o Profeta, os Reis pelo amor dos seus, quantos que eles façam pouco das pessoas, como nada, estrangeiras na terra, caminhando de uma região à outra de um Reino para outro povo. Mas seria possível, às vezes, que tantos exemplos fizessem abrir os olhos daqueles que, abertamente, se vendam contra a doutrina de Jesus Cristo, e acreditam que, fazendo morrer os seus fiéis por meio de tormentos tão cruéis, extinguem a verdade (daqueles que são mortos) e os aniquilar com os seus julgamentos terríveis e horrorosos? Feliz daquele, como dizia o poeta antigo, que é feito sábio pelos perigos dos outros. Não obstante, ó povos e nações que tiveram a verdade relatada nestas Compilações, mesmo que não saibamos exprimir, voltem-se a vós mesmos (refere-se aos povos e nações), aos quais (aos mártires) são tomados e colocados em odiosas execuções, vós (povos e nações) poderão ver aqui (nas Compilações) os seus testemunhos de ter sofrido pelo Evangelho, apesar de serem inocentes! E vós julgais que foram condenados, como reproduzidos, como forma de verificação²²³, a leitura de suas (dos mártires) Confissões, lembrai-vos das preces que eles fizeram em vossa presença a Deus e lembrai-vos da expressão em suas faces (dos mártires) do momento em que receberam a condenação. Vós sabeis auditório do testemunho zeloso que tiveram para a honra e glória de Deus, vossas prisões ressoam ainda o som dos Salmos e dos Cânticos proferidos por eles (mártires). Vindes a examinar melhor todas essas coisas (as condenações), como a razão requer, supondo todas as aflições que vós lhes causaram (fizeram isso, os juízes e procuradores), ou por ignorância ou por erro comum, condenando-lhes à prisão e os sentenciando. Eles não são mais do que homens mortais, Procuradores que vós atireis diante de outros juízes para propor erro e revisão do processo, os defensores humanos falharam (para os mártires), mas eles têm Deus para protestar em soberana força, que requer o sangue²²⁴,

²²³ N.T. Crespin faz uso de um vocabulário jurídico neste trecho, usa o substantivo “récolement” cuja tradução exata é “leitura do depoimento à testemunha” como parte da instrução processual e execução de sentença.

²²⁴ N.A. Sl. 9,13.

na memória, (Deus) não se esquece do grito dos aflitos; o qual deseja manifestadamente agir contra as últimas²²⁵ execuções como Juiz e parte suprema.

Nós não esperamos muitas outras maravilhas ou milagres (assim como os Monges e os Padres ousaram, outrora, forjar [milagres e maravilhas] dos seus ídolos), porque o que vemos hoje proceder²²⁶ do sangue miseravelmente espalhado por esses Mártires, declarados que assaz confirmaram a obra de Deus, os quais se colocam de acordo a tudo o que foi habitual em todos os tempos para justificação dos Servidores de Jesus Cristo. Se houve alguns particulares milagres na ocasião da morte dos primeiros Mártires de sua Igreja [de Cristo], o tempo necessário à confirmação do Evangelho, mas o que iremos dizer a seguir, informamos semelhantes efeitos da morte destes daqui [os mártires relatados na compilação] em nossa época, os outros que os precederam [os mártires contemporâneos] são as marcas habituais dadas por Deus às testemunhas que ele quis escolher e produzir em sua causa [a causa de Deus]. E não teve muito que as fazer extraordinariamente por medo de que por estes a consideração das coisas principais não fossem impedidas aos quais seu poder é mais reluzente. Mas quais milagres saberiam demandar maior que o de ver nesta história homens, mulheres e filhas de todas as qualidades e idades, tão naturalmente, [...] ²²⁷ ao invés de tremer de medo, querendo a conservação de suas vidas, bens e comodidades, receando a morte, serem tomados por uma coragem capaz de livrarem-se dos temores e caminharem em êxtase em direção aos suplícios extremos que as mordças, as mutilações da língua, os gládios, as chamas, tonéis de torturas, forcas, tonéis de água e as mais terríveis invenções que vemos nestes últimos tempos, não os impediram de glorificar a Deus? Que eles, aparentemente, venceram todos os inimigos deixando-os com remorsos que os incomodam em suas consciências? Que dano a doutrina deles [dos perseguidores], reviver ao presente para ganhar os corações mais endurecidos e abater toda opinião contrária?

Eu espero então que esta história servirá não somente aos fiéis da Igreja para lhes mostrar a obra que Deus fez tão admiravelmente, mas tão também aos pobres ignorantes para os fazer lembrar dos méritos da causa dos condenados e ociosos pela verdade do Evangelho, a fim de, vagarosamente e sem precipitação, eles julgarem se houve razão de executar tantas crueldades.

²²⁵ N.T. Aqui, Crespin faz questão destacar que Deus tomará o partido dos mártires, na verdade, faz uma comparação em relação aos exemplos citados no início deste parágrafo.

²²⁶ N.A. Alguns milagres que se deve requerer do sangue destes Mártires.

²²⁷ N.T. Marca de supressão para indicar trecho ilegível.

E para que se não duvide da fidedignidade presente nesta Compilação, desde que Deus fez-me a graça de ter lançado-me aos primeiros começos [aos mártires do início do cristianismo], eu garanti e garanto ter sido incumbido de escrever, especialmente, no que diz respeito ao estado das Igrejas e aos ataques que elas suportaram da forma mais suscinta e simples que me foi possível, conhecendo que a verdade não tem necessidade de ornamentos e adereços além dela [da verdade]. E, segundo os Escritos e as Confissões, eu não acrescentei [às confissões e aos escritos] nada que não tenha sido a própria escrita mesmo dos que estão mortos, ou tomados da própria boca daqueles que os [confissões e declarações] solicitaram, ou ainda extraídos dos registros Judiciais ou de testemunhas fidedignas. Às vezes, encontrei coisas obscuras, como escritos em masmorras tenebrosas, frequentemente, como o sangue dos pobres Mártires, que se cortaram, por falta de tinta; outros [escritos] em assaz má linguagem, segundo que eles eram de diversas nações ou pessoas de ofício, que eu as traduzi e organizei da forma mais fidedigna possível. Dos seus interrogatórios e respostas que, às vezes, foram retirados dos autos processuais, tudo nisso [autos processuais] está costumeiramente tão confuso e escamoteado segundo a vontade do escriturário judicial, dos ignorantes ou dos maléficos que, tendo a necessidade de dá-los em extratos sumários, mantinham uma mesma substância das Demandas e das Respostas. Em resumo, no que diz respeito a esse ponto [extratos sumários], o meu principal objetivo foi o de escrever a vida, a doutrina e o feliz fim destes que deram suficiente testemunho de ter selado sua morte pela verdade do Evangelho²²⁸.

Em suma, quem quiser contemplar a condição e o estado dos fiéis da Igreja Cristã nestes últimos tempos poderá como uma descrição exata nestes VIII livros. Os livros nos representam como vivas cores o caminho em particular representando a cada (mártir) um como espelhos reluzentes, como se deve se comportar em tempos de prosperidade e de adversidades.

E para aproximar mais à disposição destes [dos mártires] e representá-los diante aos olhos (quantos que examinar a ementa o proveito que nós podemos dela recolher, seja coisa mais longa subtraída²²⁹), eu tocarei em breve sumário aquilo que é suficiente para demonstrar a instrução, consolação que virá da plena observação e leitura destes livros.

²²⁸ N.A. O objetivo destes VIII livros.

²²⁹ N.T. Crespin diz que fez uma espécie de resumo de cada um dos livros.