

Abrir janelas nas almas dos homens: notas historiográficas nos 500 anos da Reforma Protestante

To open windows into men's souls: historiographical notes on the 500th anniversary of the Protestant Reformation

Silvia Liebel¹

liebel.seiziemiste@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7435-6902>

Resumo: A Reforma Protestante, um dos limiares da modernidade para Hannah Arendt, permanece um tema fértil para especialistas do período. Passados os 500 anos de seu marco inaugural, momento lembrado por eventos e celebrações ao redor do mundo, observa-se um contexto profícuo para um balanço dos estudos que lhe são dedicados. Pela vasta extensão do tema, este ensaio contempla um recorte da historiografia concernente às rupturas religiosas ocorridas na Europa de então, abarcando, sobretudo, a produção das últimas décadas nas academias francesa e alemã. Destacam-se, entre os elementos abordados, as múltiplas interpretações da Reforma Protestante e da Contrarreforma, além da tese da confessionalização e das pesquisas acerca das guerras de religião na França e das vivências religiosas. Busca-se, assim, refletir sobre os olhares diversos da historiografia sobre o tema, sem perder de vista o contexto vivido e os impactos desses movimentos.

Palavras-chave: Reformas religiosas, século XVI, historiografia, Lutero, guerras de religião

Abstract: The Protestant Reformation, one of the thresholds of modernity for Hannah Arendt, remains a fertile subject for experts of the period. After 500 years of its inaugural milestone, a date marked by events and celebrations around the world, it seems a valuable opportunity to evaluate the studies dedicated to it. Due to the vast extent of the subject, this essay encompasses a selection of the historiography concerning religious ruptures in Europe at that time, especially the production of the last decades in French and German academies. Among the elements addressed are the different interpretations of the Protestant Reformation and Counter-Reformation, as well as the thesis of confessionalisation and researches on the religious wars in France and on the religious experiences. Thereby, the aim is to reflect upon the various historiographical views on the theme, without losing sight of the context and the impacts of these movements.

Key-words: Reformation, 16th century, historiography, Luther, wars of religion

¹ Universidade Federal de Minas Gerais.
Departamento de História E Programa
de Pós-Graduação em História. Av.
Antônio Carlos, 6627 31.270-901 Belo
Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

“Ame a verdade. Deixe outros ter a verdade deles, e a verdade vai prevalecer.” (Jan Hus)

A frase inscrita na estátua de Jan Hus, na Praga contemporânea, lembra não apenas seus reclames sobre a liberdade de pregação, mas é também testemunha de uma sociedade que mergulhou em uma série de conflitos com o papado e o império no início do século XV. Tendo sobrevivido a cinco cruzadas, os hussitas vieram a representar mais de 90% da população local um século mais tarde, sinalizando uma fenda no edifício erguido pela Igreja de Roma que viria a sofrer, em breve, um abalo irreparável.

Dos debates teológicos à ruptura, das instituições às práticas piedosas e vivências comunitárias, o tema das reformas religiosas permanece instigando pesquisadores e pesquisadoras da Primeira Modernidade, na medida em que se constitui em um de seus limiares, como aponta Hannah Arendt em *A Condição Humana* (2005). Em 2007, um artigo de Rodrigo Bentes Monteiro apresentou no Brasil uma revisão da historiografia concernente à Reforma, enfatizando notadamente a produção de meados do século XX. Passadas as celebrações dos 500 anos da pregação das 95 teses de Lutero na catedral de Wittenberg, momento construído como ato fundador e, como tal, magnificado, com eventos ao redor do mundo discutindo as transformações decorrentes, observa-se um contexto profícuo para um novo balanço historiográfico. Fruto de sensibilidade e ênfase distintas, este ensaio dedica sua atenção à produção das últimas décadas, sobretudo nas academias francesa e alemã, sem deixar, contudo, de se voltar a alguns estudos clássicos correlatos.

Já em 2010, Dominique Julia relembra a evolução da historiografia religiosa na França desde a Revolução, com a passagem de uma história movida pelas disputas confessionais a uma crítica das ciências da religião e, por fim, a uma abordagem interdisciplinar que envolve reflexão psicológica, sociológica e antropológica sobre os elementos religiosos. Lucien Febvre e Michel de Certeau permanecem influências marcantes sobre a produção francesa, primando por uma história social das religiões e o impacto da divisão entre Igreja e Estado na França. Nos anos 1950, Febvre clamava pela necessidade de se buscar o elemento religioso nas reformas, diante de análises que privilegiavam os aspectos políticos ou econômicos. O autor reuniu uma série de artigos em consonância com o conjunto de sua obra, dedicada a recuperar as vivências de seus protagonistas em seu próprio tempo². Nesses textos que destacam a figura de Erasmo e o desenrolar

da reforma na França, Marc Bloch situa “o coração do pensamento mais original de Lucien Febvre” (in Febvre, 1957, p. 1). As reflexões de Certeau, por sua vez, apontam para a separação entre fé e religião e o questionamento das estruturas religiosas a partir do desenrolar das reformas (Certeau e Domenach, 1974).

Na Alemanha, o tema permanece ainda hoje dividido entre as faculdades de História e de Teologia, pelo próprio peso da Reforma e da divisão confessional na constituição do país, como salientam Volker Leppin (2010) e Kasper von Greyerz (2010). A tese de confessionalização, desenvolvida por Heinz Schilling (1992) e Wolfgang Reinhard (1998) a partir da década de 1970, contribuiu para uma renovação do debate e veio a influenciar notadamente a historiografia estadunidense. Nas últimas décadas, observa-se uma ampliação do caráter laico das discussões sobre o tema, bem como do interesse pelas religiosidades populares em diferentes áreas. Nessa abertura para novos desdobramentos historiográficos, salienta-se o apelo à neutralidade e a um “ateísmo metodológico” de Patrick Collinson (1999), historiador da Inglaterra Elizabetana e Stuart que conta, ademais, com uma obra introdutória sobre a Reforma em português (2006). Tende-se, assim, a uma prática historiográfica menos comprometida pelas afinidades religiosas (ou a falta delas) de estudiosas e estudiosos do fenômeno religioso, em suas diferentes expressões, na contemporaneidade.

As reflexões crescentemente pautadas sobre aspectos regionais fundamentam análises comparativas maiores, pois, a despeito de estudos particulares, a Reforma foi um movimento europeu, como salienta Febvre (1957). As especificidades locais não deixam de convergir para o profundo abalo operado na identidade europeia. Nessa linha, John Hale (1995) destaca o impacto exercido pela Reforma Protestante sobre a ideia de unidade de uma Europa que era compreendida, sobretudo, de forma emocional no Medievo: a cristandade *versus* os outros, os infiéis e os pagãos. Com a Reforma, rompe-se a ideia de unidade, ao mesmo tempo em que se disseminam mapas, itinerários e relatos de viagem, difusão possível graças à criação da impressão em larga escala, modificando, doravante, a auto-identificação dos povos europeus. A alteridade experimentada face ao outro, tanto o distante quanto o próximo, faz com que Frank Lestringant (2006) observe uma consonância entre as duas rupturas, a religiosa e a geográfica, com o Novo Mundo servindo de espaço privilegiado para o escárnio ou o elogio de práticas religiosas, transpostas para o universo literário.

² Antes de se lançar sobre a recente edição brasileira de *Martinho Lutero, um destino* (2012), obra que, embora aborde o contexto do Sacro Império em que Lutero se insurge, mostra certa tendência a incensar o monge agostiniano; ou ao celebrado *Problema da incredulidade no século XVI* (2009), obra que transborda o objeto do título, mas não é mais encarada sem reservas; ressalta-se aqui a importância de *Au Cœur religieux du XVI^e siècle* (1957).

O impacto da prensa sobre o contexto das reformas religiosas torna-se, assim, um tema de capital importância no entrecruzamento dos estudos do livro e da edição e dos movimentos humanista e reformador. Ao possibilitar a ruptura do monopólio do saber, a prensa e sua rápida difusão pela Europa permitirão que as objeções acerca das práticas da Igreja não sejam mais silenciadas, que impressos de diferentes matizes (livros, panfletos, brochuras, caricaturas) circulem de forma inaudita. Nessa linha, Henri-Jean Martin destaca o papel do impresso no clássico *O Aparecimento do Livro* (1999), publicado originalmente em 1958 após seu esboço geral por Lucien Febvre, que faleceu sem ver o livro editado. Martin contrapõe dois momentos na utilização da prensa para a divulgação de textos que refletiam sobre temas sagrados: à circulação de uma literatura restrita, sobretudo, aos círculos humanistas até cerca de 1520, notadamente com os textos de Erasmo e Lefèvre d'Étaples, sobrepõe-se seu uso massivo no cenário convulsionado pelas críticas protestantes. Quando as controvérsias luteranas começam a se destacar, a prensa revela seu potencial de uso para a propaganda, o que é igualmente apontado por Elizabeth Eisenstein (2005) em seu estudo sobre a revolução de Gutenberg, no qual se analisa a força de um “apostolado da pena” na expansão da palavra sagrada. Soma-se à difusão dos escritos reformadores um elemento essencial da pregação luterana: a necessidade de abolir os intermediários na apreensão das escrituras, incentivando a leitura individual e a tradução em vernáculo, que lentamente começara a ser difundida mesmo antes de Lutero e, com ele e o poder do impresso a seu serviço, é renovada.

Do entrecruzamento de leituras, influências e rupturas, emergem reflexões sobre a Reforma Protestante a partir de uma história intelectual. Ao situar Lutero em um ambiente intelectual agostiniano, Quentin Skinner (1996) vai além dos protestos generalizados contra os abusos da Igreja e retraça as influências por ele recebidas. Figuras como Gabriel Biel, Staupitz e von Hutten, e as reflexões em torno do entendimento divino pelo ser humano, do mérito e da salvação, ganham destaque na abordagem. O historiador da escola de Cambridge se volta, assim, à apreensão de uma reforma multifacetada, controversa mesmo dentro dos círculos reformados, com apoios decisivos tanto nos limites do Império (Melanchthon e Crotus Rubianus) quanto na França (Lefèvre d'Étaples).

Nessa linha, o caminho mais trilhado se mostra na interseção do pensamento luterano com o humanismo de seu tempo. Delio Cantimori (1984) reflete sobre como o protestantismo, a despeito da profusão da literatura religiosa e de uma ampla discussão sobre os fundamentos das práticas piedosas, acaba por contribuir para a derrocada do ideal humanista. Entra em colapso a fé inabalável no

ser humano diante da visão de um deus onipotente e detentor dos destinos humanos, o que pode ser observado no clássico debate sobre o livre arbítrio. Em acalorada disputa com Erasmo (*Ensaio sobre o livre arbítrio*, 1524), Lutero (*Do servo arbítrio*, 1525) apresenta a completa subjugação da vontade humana à graça divina, da qual provém a verdadeira liberdade dos cristãos, i.e., a liberdade não é autônoma, mas dada por Deus. O reformador recusa a visão do livre arbítrio erasmiana, que afirmava que o indivíduo possui liberdade de ação e escolha no mundo, ou seja, pode escolher sua salvação, destacando que a noção não se encontra na Bíblia.

Erasmo, que permaneceu católico até sua morte, não hesitava em bradar por reformas morais na Igreja, condenando sua corrupção. Ou seja, trata-se de uma transformação interna, não do clamor pela criação de uma nova Igreja, destaca Jean Delumeau (1967, 2010), um dos historiadores mais prolíficos no trato do elemento religioso na modernidade. A influência do pensamento humanista nos questionamentos então levantados já fora destacada por Lucien Febvre (1957), que destaca como o “príncipe dos humanistas” inspirou todos os reformadores no começo de suas reflexões, mesmo nunca tendo chegado à ruptura. Quando o combate silencioso já não podia mais ser aceito, ele foi finalmente rejeitado por Lutero. Erasmo persistirá no ideal humanista que em breve será soterrado pelo peso dos confrontos religiosos, como destaca a já quase secular biografia de Huizinga (1980). Ecoando os preceitos de um humanismo cristão, o autor do *Elogio da Loucura* defendia:

“Nós não seremos condenados por ignorar se o princípio do Espírito Santo é único ou duplo; mas nós não evitaremos a danação, se nós não nos esforçarmos para possuir os frutos do Espírito, que são amor, alegria, paciência, doçura, fé, modéstia, continência” (Erasmo in Delumeau, 1984).

Do otimismo humanista ao pessimismo reformador, constrói-se um cenário que foi especialmente explorado por historiadores das mentalidades. Nessa linha, Jean Delumeau (1997) confronta a conjugação de uma visão negativa da existência com a renovação das angústias escatológicas que atravessavam a Europa em inícios do século XVI. Em *Nascimento e afirmação da Reforma* (1989), obra maior, o historiador francês trata dos sentimentos generalizados entre a população europeia na pré-Reforma às suas distintas expressões e embates no continente, sem deixar de lado a historiografia do tema e os outros reformadores, além de Lutero. Delumeau liga o sentimento de queda iminente de uma Igreja corrupta diretamente aos ataques do ex-monge agostiniano, de

forma que o medo do final dos tempos não apenas teria fomentado a Reforma, como teria sido alimentado por ela, tal como se vê nas gravuras de Lucas Cranach representando o papa como o Anticristo. Para o autor, ao afirmar repetidamente que “O último dia está às portas” (Lutero in Delumeau, 1997), sentimento compartilhado por seus discípulos, aliados e rivais, dentro das fronteiras do Sacro Império e além, Lutero reforça uma tradição de desalento que via urgência na renovação do corpo social e sacerdotal, com a purgação dos pecadores, às vésperas do Juízo Final.

A escatologia ganha atenção da historiografia, sobretudo, em meados do século XX, com o trabalho de Wolfgang Höhne (1963), dentro de uma série de publicações sobre a história e a teologia do luteranismo; e de John M. Headley (1963), que insere a espera do reformador pelo final dos tempos em um contexto marcado pelo avanço turco e pelo nascimento do absolutismo. Jean Delumeau (1997) amplia o foco da análise, observando a disseminação do problema escatológico tanto entre as elites letradas, primeiros destinatários de uma pedagogia do medo difundida desde fins do Medievo, quanto entre a população ampla, alvo dos pregadores. Dennis Crouzet (1990), por sua vez, enfatiza o sentimento escatológico instigador do derramamento de sangue nas guerras de religião que assolaram a França da segunda metade do século XVI, quando indivíduos se erigem em agentes divinos na purificação da sociedade de acordo com a retórica religiosa.

Os debates sobre a necessidade de salvação se somam à indagação dos elementos estruturantes da prática religiosa, lançando os reformadores em busca do que seria a Igreja original. No bojo das transformações educacionais e depuração religiosa no Sacro Império, Philipp Melancthon (1540) já desenvolvia uma pesquisa de cunho histórico no século XVI acerca da (in)conformidade de práticas católicas com a Igreja primitiva, tais como o celibato, e os elementos “originais” continuados pelos protestantes. Os católicos, por sua vez, apoiavam-se sobre os padres da Igreja e a tradição conciliária no reforço de sua doutrina. A partir da busca pela “verdadeira fé” dos reformadores de ambos os lados, Jérémie Foa destaca a elaboração de “uma história edificante do triunfo, da manutenção ou do declínio da verdadeira fé, na qual a história religiosa é também teologia da Igreja – uma centrada na Tradição e na sede de São Pedro, outra na cadeia de testemunhos, a Igreja invisível.”³ (Foa, 2010, p. 270).

Uma história do religioso que se lança sobre os debates reformadores se entrelaça de forma fértil, portanto, tanto com a história das mentalidades de Febvre e

Delumeau, como com a história cultural praticada pelo multifacetado Huizinga. Ainda que G. R. Elton, historiador político, busque discutir Lutero e o humanismo, o destaque de *A Europa durante a Reforma* (1982) recai notadamente sobre o embate entre Lutero e Carlos V, assim como John H. Elliot (1982) direciona seu foco às transformações políticas da segunda metade do século XVI para além da insurreição holandesa contra Felipe II, objeto dileto do autor. São diferentes ênfases entre os historiadores da ilha e do continente, logo, que transcendem em muito o tema das reformas.

Do lado dos estudos dedicados à Reforma Católica e à Contrarreforma, observa-se um refinamento conceitual que promoverá uma reavaliação da própria periodização da conflagração religiosa atrelada ao nascimento da modernidade. O uso de ambos os termos implica, necessariamente, uma reavaliação das condições de atuação do clero católico e de sua resposta à ruptura. A reforma do catolicismo é analisada por Delumeau (2010), que destaca dois elementos inseparáveis no processo de revitalização da Igreja Católica pós-tridentina, santidade e piedade, junto a uma maior firmeza doutrinal do clero. Mas a concepção de uma reforma católica anterior a Trento, não como uma reação aos desdobramentos do protestantismo, foi objeto controverso.

Desde o final do século XVIII, os termos Contrarreforma ou Contrarreformas eram aplicados pela academia alemã, mas tornam-se alvos de debate no século seguinte: enquanto historiadores protestantes os empregavam unicamente no sentido de resposta à Reforma Protestante, o aspecto das reformas internas na Igreja Católica acabava por ficar em segundo plano. Assim, historiadores católicos passaram a aplicar o termo Reforma Católica, rejeitado por protestantes que buscavam dissociar essas transformações da “verdadeira” reforma (Lotz-Heumann, 2016). Será o jesuíta Hubert Jedin que, ao se lançar sobre a documentação de Trento em meados do século XX, promoverá uma tentativa de reconciliação na academia alemã, cujas visões das reformas estavam atreladas à confissão religiosa de seus pesquisadores. Jedin (1999) distingue dois momentos da Igreja de Roma: o processo de reavaliação por ela iniciado, mesmo antes dos reclames de Lutero, e a Contrarreforma, seu aspecto propriamente militante após Trento, com a contraofensiva ao terreno ganho pelos reformadores. As pesquisas mais recentes têm revelado um uso neutro do termo Contrarreforma, libertas do estigma outrora observado pelos historiadores católicos alemães.

As reflexões que se introduziam entre parte do clero católico antes de Lutero se manifestaram de forma latente entre diversos grupos religiosos dissidentes, com

³ Trad. livre de: “une histoire édifiante du triomphe, du maintien ou du déclin de la vraie foi dans laquelle l’histoire religieuse est aussi théologie de l’Église – l’une centrée sur la Tradition et le siège de saint Pierre, l’autre sur la chaîne des témoins, l’Église invisible.”

forte ênfase no testemunho. O teólogo Ernst Troeltsch (2005), em inícios do século XX, discutia a influência de movimentos reformadores antes da Reforma (como os hussitas e os lollardos), análise continuada por Jean Delumeau (2010) na ascendência da teologia de Wycliff sobre Lutero. Tanto Troeltsch quanto Delumeau ressaltam o profundo impacto causado pelas novas vivências religiosas nos inícios dos tempos modernos, quando a observância do ritual externo passa a ser preterida em relação a uma fé interiorizada, elemento essencial para Arendt (2005) no desenvolvimento da laicização. A interiorização da fé também contribuirá para que as vivências religiosas transcendam os espaços eclesiásticos a partir da Reforma, sendo relacionada por Troeltsch à ascensão do individualismo, traço distintivo da modernidade.

É precisamente a mudança de ênfase na observância religiosa, com o paulatino abandono de uma vivência permeada pelo sobrenatural, que caracteriza o processo de desencantamento de mundo no qual Max Weber (2004) situa o fundamento da modernização do Ocidente. No início do século XX, o sociólogo lançava sua tese que exercera profunda influência, na qual aponta o desenvolvimento de um *habitus* próprio dos protestantes, em especial dos calvinistas. Sua reinterpretação das escrituras teria levado a uma reavaliação da ética do trabalho, com a crença de que desempenhar plenamente os dons oferecidos pela divindade se constituiria em um exercício de virtude, abolindo-se a mácula imposta ao dinheiro pelo catolicismo. A expressão *trabalhar religiosamente* adquire, assim, um significado muito mais profundo. O enriquecimento conjugado a um baixo consumo, característico da ascese calvinista, geraria acumulação financeira, engrenando o próprio desenvolvimento do capitalismo.

Abriram-se, logo na sequência, diferentes críticas à tese weberiana a partir do entrelaçamento entre os aspectos religiosos e econômicos na modernidade em formação, privilegiando os desdobramentos capitalistas na longa duração. O economista Joseph Schumpeter (1983) retraça um florescimento do sistema no século XIII em Milão, Florença e Veneza, os principais centros urbanos e econômicos da Europa de então, e ressalta como o próprio desenvolvimento do mercantilismo levará a compromissos religiosos, a exemplo de França e Espanha. Fernand Braudel (1987), ainda que rejeite a ênfase de Schumpeter quanto ao papel do empreendedor e privilegie as modificações de conjunto, observa o desenvolvimento capitalista no Mediterrâneo no mesmo período e fala de um deslocamento do eixo comercial nos séculos seguintes, denunciando o excesso weberiano em centrar a emergência da modernidade no capitalismo.

Hugh Trevor-Roper, já nos anos 1970, igualmente trata da transferência do centro econômico europeu na

modernidade e, ainda que relacione o desenvolvimento capitalista desse momento a razões religiosas, essas divergem daquelas defendidas por Weber: perseguidos nas áreas católicas, com uma burocracia se fortalecendo, empreendedores migram para países reformados e se tornam “uma força internacional, a elite econômica da Europa” (Trevor-Roper, 2007). Essa elite, convertida ao calvinismo mais pelas circunstâncias do que por afinidade, uma vez que, em sua maioria, era essencialmente erasmiana, tornar-se-á credora tanto nas áreas protestantes, como nas católicas – inclusive na França Bourbon e na Áustria Habsburgo.

A ênfase do autor recai, assim, sobre as limitações impostas pelos Estados absolutistas, não sobre a ideologia religiosa. Os elementos de valorização da vida laica assimilados por Weber à ética protestante já se manifestavam entre tais indivíduos, pouco afeitos à estrutura institucional da Igreja. Logo, são as condições sociais entre os séculos XVI e XVII em termos de tolerância e represália, e também de burocratização, da Contrarreforma e seus defensores civis que se alteram, não a mensagem religiosa. São as modificações na acolhida dessas sociedades (e parte da península itálica e Flandres estavam sob o domínio da Espanha, que já expulsara os judeus) que promoverão um êxodo da força que as tornara potências econômicas, além da atratividade de regiões ainda abertas economicamente.

Além disso, Trevor-Roper atenta para as múltiplas áreas que adotaram o calvinismo e seu desenvolvimento descompassado pois, além dos florescentes Países Baixos e da Inglaterra, Escócia, Navarra e Transilvânia também se associaram à Reforma; já do lado católico, sobressaem-se economicamente áreas prósperas como Flandres, Augsburg, Liège e as principais cidades italianas. As áreas católicas recebem atenção especial de Wolfgang Reinhard (1998) que, na contramão de Weber, vai além dos aspectos econômicos e apresenta a Contrarreforma também como um vetor de modernização no período, contribuinte para a educação e a burocratização.

Tal evolução dissonante fundamenta as críticas não apenas ao pensamento weberiano acerca da Reforma, mas também à escola marxista, que se atém a uma perspectiva puramente econômica a esse respeito. Marx (1999) destaca o caráter burguês do protestantismo e aponta a Reforma como filha do capitalismo, o mesmo capitalismo comercial que, como visto anteriormente, não é um produto da modernidade, mas se desenvolvia desde a Idade Média e floresce especialmente na península itálica católica. Engels (1977), por sua vez, aborda as guerras religiosas como conflitos de classes com nada mais do que um verniz religioso, alicerçando análises que limitam os desenvolvimentos religiosos do período a um embate entre as forças dinâmicas do capitalismo e o feudalismo atrasado.

O historiador italiano Corrado Barbagallo (1946), por exemplo, na primeira metade do século XX, apontava a Igreja Católica como legítima campeã do sistema feudal com sua Contrarreforma.

Entretanto, ao se debruçar sobre as vivências comunitárias em meio aos conflitos que atravessaram a Europa do século XVI, historiadoras e historiadores sociais e das mentalidades observam uma adesão aos reformadores entre diferentes grupos sociais. Desde os estudos inaugurais de Émile G. Léonard (1988) sobre a conversão dos huguenotes, que contaram com a adesão de parte da nobreza francesa, às análises de Henri Hauser (1909) que, mesmo centrando-se sobre aspectos econômicos, congrega uma revolução social a uma revolução religiosa, acentua-se o peso da devoção nas vivências de então, rejeitando-se a perspectiva marxista.

Os embates na historiografia acerca do desenvolvimento da reforma em suas múltiplas faces podem também ser vistos, de forma destacada, nas pesquisas sobre o movimento de caráter religioso de contestação à ordem encabeçado por Thomas Müntzer. Ao liderar centenas de milhares de fazendeiros e camponeses rumo à revolta, Müntzer, que fora discípulo de Lutero, converte-se automaticamente em figura de relevo no período. Sua memória, entretanto, é marcada pela dubiedade, especialmente na academia alemã. Na historiografia da Alemanha Ocidental, Müntzer é apontado como um místico, um líder messiânico que liderou os camponeses a um massacre, em função de sua interpretação apocalíptica do contexto das Reforma; em outras palavras, um revolucionário inconsequente (Elliger, 1975; Schwarz, 1977). Essa visão é partilhada por historiadores políticos tradicionalistas como o germano-britânico G. R. Elton, que se indaga sobre os germens comunistas desse revolucionário “perigoso” (Elton, 1982).

Müntzer é também, ao contrário, reconhecido na Alemanha Oriental como um protorrevolucionário, um denunciador das contradições do sistema, o representante da “ala esquerda” da Reforma, como aponta Hans Berbig (1990). Essa linha seguia os rastros deixados por Friedrich Engels que, em seu trabalho clássico sobre as Guerras Camponesas, já apontava a burguesia antinacional dos territórios alemães como responsável pelo massacre dos camponeses, em reação a uma emancipação de suas consciências. Contrariamente às assertivas de Michelet (1837), portanto, seria Müntzer, e não Lutero, quem buscava a libertação espiritual da população.

Após a unificação alemã, entretanto, novas abordagens sobre Müntzer e seu movimento vieram à tona. A

contraposição entre as imagens do líder revolucionário e a do teólogo precisava ser solucionada. Hans-Jürgen Goertz (2015) resolveu esse impasse buscando no misticismo apocalíptico da alta Idade Média, de profundas raízes sociais, as origens da ação e da fundação do movimento de Müntzer. Goertz (1982), aliás, já destacara a importância de se compreender o radicalismo como uma categoria relacional, pois dentro de uma mesma ala havia divergências, em referência ao monumental trabalho do estadunidense George H. Williams, *The Radical Reformation*. Publicada no início dos anos 1960 e revista trinta anos depois, a obra se centra no bloco dos reformadores radicais (entre os quais Müntzer) em oposição aos “magisteriais”⁴ e romanistas. O autor não deixa de compreender as especificidades dos diferentes grupos religiosos – anabatistas, espiritualistas, antitrinitários –, apontando as bases que transcendem o suposto radicalismo que lhes fora atribuído. Goertz (1982) sublinha, entretanto, que a despeito de Williams explorar os radicais em confronto com os “magisteriais”, ele não desenvolve plenamente o processo de institucionalização das igrejas reformadas e as fases “radicais” por elas passadas.

Mas o destaque das novas obras sobre Thomas Müntzer é o excepcional trabalho conjunto na academia alemã do teólogo Siegfried Bräuer e do historiador Günter Vogler (2016). Além de promover uma reconstrução minuciosa da vida de Müntzer com base em documentos da época, os autores procuram resgatá-lo da sombra de Lutero como agente de primeira ordem da Reforma, e identificá-lo e o seu movimento como elementos político-sociais de relevância, reconhecendo nos escritos do monge uma teologia política própria de seu tempo.

A busca pela individualização de Müntzer e seu choque com as estruturas do período contribuem para os questionamentos sobre a tênue linha entre religião e política na aurora moderna. As transformações nas práticas relativas ao sagrado a partir dos questionamentos protestantes não foram apenas respondidas individualmente com uma maior piedade por parte do corpo de fieis. A secularização, um dos pontos-chave para o amplo processo social de modernização, é tratada pelo filósofo italiano Giacomo Marramao (1997) em dois aspectos, partindo da quebra do modelo de interpretação única pela Reforma Protestante: politicamente, observa-se a erosão dos referenciais de autoridade tradicionais, ao mesmo tempo em que, filosoficamente, questiona-se o papel da escolha individual e de sua ação no mundo. Diferenciam-se, portanto, o desenrolar da laicização apontado por Hannah Arendt, que sinaliza a afirmação do indivíduo, e a secularização weberiana. Enquanto se vive com Lutero

⁴ Williams usa o termo *magisterial* em referência à combinação de *magister* (professor treinado em uma universidade) e *magistrate* (magistrado), aludindo às lideranças que encarnavam a autoridade nas confissões estabelecidas (1992, p. 356).

um momento de reforço do sentimento religioso, espaços menos dogmáticos permitirão um lento desenvolvimento das reflexões, que se voltarão contra a própria estrutura religiosa e, no caso da França absolutista analisada por Reinhart Koselleck (1999), contra o Estado, a partir da separação entre a moral e a política.

O entrelaçamento entre aspectos decorrentes das reformas religiosas e características da modernidade é, portanto, partilhado por diferentes autores que pensam o movimento para além dos choques teológicos. Ainda no século XIX, Ranke (2004), inserido no contexto da Prússia biconfessional, líder da unificação, vinculava a Reforma ao nascimento da Idade Moderna, posição que ainda persiste na construção da *Frühe Neuzeit Geschichte* na academia alemã. Trata-se de uma nova forma de pensar a história, não mais atrelada aos governantes, mas ainda assim depositária de um projeto estatal. A divisão de Ranke do século XVI entre Reforma e Contrarreforma, correspondentes à primeira e à segunda metade do período, é rompida pelo historiador Ernst Zeezen (1958), que aponta que, na segunda metade do século XVI, as igrejas católicas, luteranas e calvinistas no Sacro Império se definiram como confessionais, processo por ele denominado de *Konfessionsbildung*. Desenvolvida a partir dos anos 1970 pelo católico Heinz Schilling e pelo protestante Wolfgang Reinhard dentro da perspectiva da História Social, a tese da confessionalização reflete sobre o impacto da Reforma no desenvolvimento dos Estados modernos.

Para Schilling (1992), a confessionalização consiste em uma profunda alteração nas estruturas sociais que abarca tanto mudanças de cunho religioso, quanto políticas, culturais e psicológicas. Trata-se de um processo social que se conjuga à formação do Estado e da sociedade modernos, consistindo a religião em um veículo de modernização. O autor defende que a força das transformações operadas na Europa do século XVI resulta, assim, dos impactos sociais das religiões, mais do que dos teológicos. Ao longo do período de confessionalização, i.e., da Paz de Augsburg (1555) à Paz da Westfália (1648), os confrontos também são marcados por mudanças geracionais, com indivíduos que não mais colocavam a manutenção da paz como objetivo último.

Há debates, no entanto, quanto aos limites cronológicos estabelecidos pelo autor: Harm Klueting (1989) aponta 1525, com a Guerra dos Camponeses Alemães, como o fim da Reforma e início da Confessionalização, quando se passou de um movimento popular para um movimento formal, pelo Estado; a confessionalização católica se estenderia muito além da Guerra dos Trinta Anos na Westfália, segundo Andreas Holzem e Werner Freitag, enquanto Mark Foster retoma a ideia do atraso católico em termos cronológicos (Lotz-Heumann, 2016);

Rui Rodrigues (2017), por sua vez, compreende o período da confessionalização estritamente entre as grandes confissões de fé, 1530 (Augsburg) e 1647 (Westminster); já Thomas Kaufmann (1996) salienta a ligação dos dois movimentos, Reforma e confessionalização.

Wolfgang Reinhard (2002), por sua vez, desenvolve a tese da confessionalização a partir da inconformidade dos movimentos da Reforma católica e da Contrarreforma em relação à história alemã, bem como da rejeição dos argumentos de que a Reforma Protestante significaria uma evolução na superação de um catolicismo atrasado. Em decorrência, ele sugere a substituição do termo Contrarreforma por Era Confessional, na qual procura englobar os três maiores sistemas de fé do período na Europa (catolicismo, luteranismo e calvinismo) a partir da convergência de alguns pontos: a configuração de uma confissão que traduza uma doutrina “pura”, com sua distinção das demais; a normatização e educação confessional do corpo de fiéis no sentido de internalização dos preceitos e mesmo de uma linguagem própria; o reforço dos dogmas e rituais e a observância do engajamento do corpo de fiéis; propaganda e contrapropaganda religiosas. Sua tese da confessionalização foca, portanto, as instituições eclesiais pós-Lutero, enquanto a de Schilling pensa no processo de centralização e secularização dos Estados. Em ambos os casos, é rejeitada a centralidade dos interesses econômicos.

Thomas Brady Jr (2004) reforça a importância da tese, destacando que nos séculos XVI e XVII a confissão vai além do testemunho de crença individual, estendendo-se a igrejas e comunidades inteiras e tornando-se peça essencial em sua construção identitária. São, no entanto, os elementos espirituais das igrejas confessionais (ou a ausência de uma reflexão sobre suas especificidades) que expõem a tese da confessionalização a criticismo. Heinrich Schmidt (1997), ademais, condena a ênfase no papel dos Estados e Igrejas como únicos agentes, na medida em que apenas em áreas propensas, ou seja, com uma comunidade receptiva, o processo de disciplinamento confessional poderia ser bem-sucedido – e, de qualquer forma, não se trata de um fenômeno evolutivo e bem-ordenado. Nesse sentido, Ute Lotz-Heumann (2016) sintetiza diversos estudos de caso na Suíça, Províncias Unidas e na Europa oriental, que mostram diferentes pactos nas sociedades, atuação de intermediários e mesmo a ausência do Estado em processos de confessionalização. Thomas Kaufmann (2002) opta por falar de “culturas confessionais”, compreendendo a forma pela qual as distintas interpretações da fé se constroem em um processo que indica não apenas a comparação com outros sistemas, mas também a visão interna, a auto-interpretação das confissões e seus impactos na vida social e cultural.

Ainda que seja inegável a força da atuação conjunta de Estados e Igrejas ao longo dos séculos XVI e XVII, o que pode ser observado especialmente no processo de reforma dos costumes e no ordenamento social operado pela religião (Muchembled, 1998), não se pode limitar as populações a meros objetos do impacto das transformações intencionadas, tampouco ter a religião como pano de fundo de todos os desdobramentos da modernidade. Lotz-Heumann (2016) ressalta, além disso, que o vínculo entre confessionalização e modernização acaba por escorregar na teleologia da qual Weber e seus discípulos já foram acusados.

Rodrigues, igualmente crítico do caráter modernizador da confessionalização, acrescenta à tese um caráter eurocêntrico em texto que questiona a consciência do emprego da religião pelos governantes e, destacadamente, os próprios limites do historiador, colocando-se contra abordagens conceituais de extensa envergadura, “excessos de teorização e das seduções da macro história” (2017, p. 14). Na direção oposta, defende-se aqui um contundente apelo à teoria como alicerce da prática historiográfica. Mesmo com as ressalvas necessárias, cabíveis em qualquer análise que se pretenda ampla e comparativa, a tese da confessionalização permanece rica em debates e se estende além da academia alemã, com tentativas de conciliar análises particulares com um escopo maior. Trata-se de um conceito que, desde as formulações iniciais de Schiller e Reinhard, tem se tornado mais elástico, o que demonstra a incontornável coletânea de estudos organizada por Philippe Büttgen e Christophe Duhamelle, *Religion ou confession* (2010). A confessionalização consiste, afinal, em um *processo* que, como tal, desdobra-se no tempo e concerne às estruturas das sociedades modernas em todos os seus aspectos, religiosos, políticos e culturais. É precisamente o esforço em direção ao macro que permite à tese transcender o caráter pontual dos números insalubres dos estudos paroquiais e regionais.

Na reflexão acerca do impacto das amplas transformações na dinâmica europeia a partir das reformas, estudos sobre a Guerra dos Trinta Anos têm potencial de contribuir para muito além do número de mortos. Kaufmann (1998), expoente das pesquisas relativas à confessionalização, volta-se ao conflito em estudo que aborda as mentalidades e comportamentos no contexto, inquietações bastante distantes das obras clássicas sobre o tema, como a de Cicely Wedgwood (2005). Ao escrever durante a II Guerra Mundial, Wedgwood não se furta a traçar paralelos entre os eventos separados por 300 anos e nem a demarcar um favoritismo aos protestantes. A autora ressalta o impacto exercido pelo conflito sobre a unificação alemã, que demoraria mais de dois séculos para ocorrer, simultaneamente à ascensão francesa e ao declínio dos

Habsburgos. No monumento hoje localizado no que foi o campo de batalha de Rocroi, na França, a autora observa “a lápide da grandeza espanhola”.

Já nos inícios do novo século, Peter H. Wilson (2009) demonstra que as décadas transcorridas entre sua pesquisa e a de Wedgwood não foram suficientes para sair da sombra da argumentação da historiadora inglesa, caracterizando o conflito como “a grande tragédia europeia”, causadora do “trauma nacional” que ecoará na unificação. Wilson, no entanto, critica a noção de inevitabilidade do conflito, imperante na historiografia do século XIX e início do XX, apontando um conflito geral apenas a partir de 1618, após o período de paz que seguiu o tratado de Augsburg (1555), em contraposição ao banho de sangue das guerras civis na França e nos Países Baixos. Ao enfatizar os interesses político-militares na guerra, longe de motivações puramente religiosas, o autor passa a refletir sobre a formação territorial da Europa moderna.

Do lado católico, Alain Tallon (2010) aventa como, na França, o Estado se constituiria em uma alternativa à Igreja com a noção de “religião do rei”, apoiada sobre o Galicanismo. A carnificina das guerras de religião e o reforço da autoridade real como solução para a ruptura interna estão, portanto, no centro de estudos que, mesmo inseridos em diferentes correntes historiográficas, não deixam de ter como pano de fundo a associação entre os elementos sagrados e os políticos. O horror da desordem que colocou em perigo o projeto monárquico é declinado em estudos que vão das vivências comunitárias à estrutura da corte do Valois.

O massacre de São Bartolomeu, ponto alto dos conflitos na França, é objeto de Dennis Crouzet (1994) em trabalho que prima pelo campo das representações. O autor analisa a busca pela concórdia por Charles IX, vista tanto no casamento de Henri de Navarra e Marguerite de Valois quanto no massacre, busca traduzida na eliminação dos elementos radicais (como Colligny) que impediriam seu projeto pacificador. A difusão do neoplatonismo na corte forma o pano de fundo para a interpretação do historiador francês, que vê uma “agressão mística” no massacre, cuja generalização marcaria o fim das ambições reais. Andrea Frisch (2015) também envereda pelo campo das representações ao analisar a “retórica da amnésia” a partir do Editto de Nantes (1598) e da injunção real para o esquecimento das diferenças na reconstrução de um reino unido, fortalecido sob a monarquia absoluta. A autora explora como a política do esquecimento moldou os escritores do período, tanto na historiografia quanto nas tragédias, conduzindo-os a uma transformação na forma de representar o passado e na construção da memória coletiva sancionada pela coroa. A revogação do editto por Louis XIV almeja, nesse sentido, apagar os confrontos da história francesa, conciliada sob o

lema “uma fé, uma lei, um rei” – ainda que sobre a violenta repressão dos huguenotes.

Arlette Jouanna (2007), em estudo recente que articula uma história social à história política, retorna ao evento que moldaria o projeto monárquico francês. A historiadora se lança sobre fontes contemporâneas, ou pouco posteriores, que se interrogam sobre as mudanças operadas no intervalo entre as celebrações do casamento e o massacre, e as mudanças na historiografia que pouco considerou os aspectos religiosos do acontecimento. Confrontam-se, nesse sentido, as diferentes hipóteses para a articulação da matança: focando no choque entre as disposições da rainha mãe e do rei Charles IX, Janine Garrisson (1987) aponta em Cathérine de Médicis a responsável pelo massacre; Jean-Louis Bourgeon (1995), por sua vez, insere o massacre em uma conspiração espanhola e papal contra a França, executada pelos Guise e pelas elites urbanas católicas descontentes com um rei favorável aos huguenotes; linha interpretativa também seguida por Thierry Wanegffelen (2005) que aproxima história política e história das mulheres em seu estudo sobre a rainha mãe e o poder por procuração por ela exercido, com uma queda pela incensação da regente.

Considerando as oscilações entre a radicalização e a tolerância na política real ao longo das guerras civis, o estudo original de Jouanna retira o caráter súbito e descontrolado do massacre. Mais do que hereges, os huguenotes eram considerados agitadores contra quem os católicos parisienses julgavam seu dever combater, na medida em que o próprio rei hesitava em fazê-lo. Como mostra Penny Roberts (2002), os editos de pacificação, embora tivessem o intento de promover a coexistência pacífica em longo prazo, acabavam muitas vezes elevando as hostilidades, especialmente durante o reinado de Henri III. “Paz se tornou uma provocação, uma causa e um pretexto para a violência que deveria prevenir”⁵ (Roberts, 2002, p. 77).

O estudo já clássico de Natalie Davis (1973) sobre os ritos de violência continua, assim, a fornecer pistas sobre a construção das sociabilidades entre as diferentes confissões dentro de um estado majoritariamente católico. A ideia de contágio disseminada entre as populações, que se viam sob o rigor da ira divina ao permitir a existência de hereges ou blasfemadores, incentivará as perseguições locais. A autora analisa a insistência na França da segunda metade do século XVI na purificação do reino, almejada tanto por católicos quanto por protestantes que se lançam violentamente sobre suas vítimas. Torturas, mutilações, desmembramentos, atos de canibalismo e castrações são relatados desprovidos de remorso ou vergonha, com a

busca frequente por legitimação nas escrituras ou nos exemplos oficiais.

Na esteira do trabalho de Davis, Penny Roberts (2002) confronta a crueza dos relatos acerca de mutilações com a pouca quantidade de relatos de estupros, ferramenta ordinária na guerra, assim como a tentativa de ocultação dos crimes pelos cronistas protestantes, em busca da preservação da honra. Sua ênfase se dá, nesse sentido, mais sobre a rivalidade religiosa do que sobre as fraquezas dos reinados dos últimos Valois e as disputas entre a nobreza. A autora segue as reivindicações de Mack P. Holt (1993) sobre um necessário redimensionamento do elemento religioso, frequentemente diminuído nos estudos sobre as guerras civis que se alastraram pelo reino francês durante mais de trinta anos. Já o caminho percorrido por católicos e huguenotes na tentativa de coexistência em algumas comunidades é analisado por Keith Luria (2005), o qual atenta para os aspectos individuais e familiares que forjavam a convivência entre praticantes de diferentes credos, possibilitando uma cultura comum a despeito das diferenças. Trata-se de um estudo na contramão da maioria das pesquisas que convergem na ruptura e na centralidade do São Bartolomeu.

Mais do que um episódio horrendo com fim em si mesmo, o massacre acabou por demarcar, para Jouanna, o “destino católico” da França e precipitou a marcha para o absolutismo. Emmanuel Le Roy Ladurie (1994) já apontava, em linhas próximas, as guerras de religião como a matriz da França do Antigo Regime. Em paralelo, pode-se pensar a ideia de um “sentimento nacional” embrionário atrelado à religião nos Países Baixos em busca pela libertação da Espanha dos Habsburgos, assim como na Inglaterra, cujas guerras civis determinarão o próprio regime político, conforme destaca Blair Worden (2009). É precisamente na vinculação com a monarquia ou a religião que se pode observar tal sentimento nos Estados nascentes, já alertava Federico Chabod (1990) em meados do século XX, reforçando que apenas no levante dos Países Baixos contra a dominação estrangeira se observa a emergência de um novo tipo de Estado, no qual o “patriotismo nacional” é combinado à religião e transformado em “feito político”.

Observa-se, portanto, um profundo impacto nas vivências religiosas cotidianas, para além da identificação confessional, no contexto da expansão do protestantismo. Na conjunção entre os questionamentos religiosos e o reforço da ordem, destacam-se pesquisas acerca do disciplinamento do corpo de fieis e de sua instrumentalização. A intenção reformadora sobre os grupos populares, tratada por Robert Muchembled (2002), sublinha como práticas

⁵ Trad. livre de: “Peace became a provocation, a cause and a pretext for the violence it was supposed to prevent.”

que não eram vivenciadas como não cristãs acabaram sendo conformadas dentro da esfera do Mal a partir de um esforço de aculturação em tornar os indivíduos mais fiéis, tanto à lei de Deus quanto à lei do rei. Nessa perspectiva, análises centradas sobre a reforma e seus desdobramentos, tanto nas áreas católicas como nas áreas reformadas, entrecruzam-se com estudos acerca da extensão do aparato político e judiciário, promovendo análises conjunturais sobre as transformações nas sensibilidades e vivências religiosas que compreendem, em especial, a caça às bruxas.

Jean Delumeau (2003), nesse sentido, aponta a diferença do cristianismo vivido pelas massas daquele vivido pelas elites, ressaltando a ignorância religiosa. Lutero, assim, pregou não apenas contra o catolicismo, mas também contra as superstições, em busca de uma religião depurada. No catolicismo pós-Trento, as novas dinâmicas impostas resultaram em um clero cada vez mais distanciado de seu rebanho, cultural e simbolicamente, como mostram as pesquisas de Dominique Julia (2014), que destaca a ruptura nos vilarejos resultante da imposição de práticas (desde a interferência em costumes camponeses à imposição de sacramentos). Os autores advertem, no entanto, como a reforma dos costumes, ou “reforma da cultura popular” na expressão de Peter Burke (1999), não deixou de sofrer resistências, afinal, seu alcance, tanto em números quanto em profundidade, foi variado.

O binômio medo e pecado é empregado por Delumeau (1983) na análise dessa sociedade marcada pela ideia de que o mundo estaria entregue a Satã. Conjugam-se, assim, o sentimento de iminência do final dos tempos e a crença na presença aterradora do diabo no problema da salvação na aurora moderna. Uma sociedade que se vê esmagada pelo peso das culpas encontra saídas na busca por novas terras e nas missões de evangelização, conforme Muchembled, que analisa o florescimento de uma influente cultura do demônio nas áreas do Sacro Império que aderiram à Reforma, compartilhando da mania persecutória iniciada pelos católicos. Ao mesmo tempo em que a crença na presença e nas ações do diabo na Terra adquirem “o valor de um mito cósmico explicativo”, o autor assinala como o “mecanismo de personalização e interiorização do pecado foi o fundamento mesmo da modernização do Ocidente” (Muchembled, 2001, p. 144). A interiorização da fé, anteriormente discutida, é perpassada por extensão por uma lenta incorporação dos demônios individuais.

O interesse em torno do Mal e de sua expressão na terra, embora desenvolvido desde Michelet (1982), o qual já apontava Satã como uma peça fundamental na estrutura religiosa e o imaginário do período como uma fuga ante a miséria circundante, foi tema largamente influenciado pela renovação historiográfica operada pela história das mentalidades, a partir dos anos 1970. Mais do que nunca,

questiona-se a relação entre as reformas religiosas e a perseguição massiva dos desviantes, notadamente com a caça às bruxas, que apresenta problemas documentais muitas vezes incontornáveis. Estudos elaborados com base na ótica da cultura erudita da época acabam, por vezes, atentando muito mais para a visão coletiva das crenças estudadas do que para a percepção dos acusados, como observado por Delumeau (1993) e Muchembled (1995, 2001). Os autores refletem sobre como a padronização das perguntas elaboradas pelos juízes e a filtragem das respostas provocavam, invariavelmente, a confirmação da culpa.

Uma exceção notória acerca da auto-compreensão dos acusados de bruxaria reside no estudo do moleiro friulano Menocchio, retratado por Carlo Ginzburg (1987). O autor explora as leituras às quais o herege teve acesso e a formação de sua visão de mundo peculiar a partir delas, às quais se mesclam elementos de uma tradição popular oral milenar, materialista, com substratos pagãos partilhados por toda a Europa. No entanto, a despeito da aparente unanimidade de Ginzburg na academia brasileira, o mesmo não ocorre na italiana: Andrea Del Col (1990), que realizou uma edição crítica dos processos inquisitoriais de Menocchio, defende uma visão proveniente do maniqueísmo cátaro difundido no Norte da península itálica no século XIII; Giorgio Spini (1976) e Paola Zambelli (1979), por sua vez, rejeitam o caráter “popular” do pensamento de Menocchio, apontando a difusão de pensamentos antirreligiosos fundados em uma cultura “erudita” que compreende os paduanos e o hermetismo. No hexágono, François Billacois (1981) aponta como as fronteiras entre o natural e o sobrenatural não eram tão claros na cultura camponesa da época, destacando a leitura materialista de Ginzburg. Mas ainda que a interpretação dos processos do moleiro tenha sido alvo de controvérsias, uma crise interpretativa provém apenas de uma fonte rica em múltiplas possibilidades de leitura.

A partir da natureza documental, os estudos inquisitoriais enveredam pelos aspectos institucionais, explorados por Francisco Bethencourt (2000), que se centra nas penínsulas ibérica e itálica; e na análise dos processos, fomentada pela riqueza de fontes provenientes da Inquisição espanhola com Bartolomé Benassar (1981) e Jaime Contreras (1997a, 1997b), que se detêm sobre a articulação entre os preconceitos multiseculares contra os judeus e o poder atribuído ao Santo Ofício. A tradição inglesa, influenciada pela Antropologia, conta com a reflexão sobre os diferentes níveis da crença e as motivações para a perseguição em Keith Thomas (1991) e sua obra excepcional, *Religião e o declínio da magia*, e Alan MacFarlane (1999), que acentua o sentimento de culpabilidade em relação aos menos favorecidos e a projeção violenta de comunidades que passavam por mudanças estruturais.

A tradição francesa, por sua vez, abrange da imposição de uma cultura dirigente do medo em Jean Delumeau (1993) à crise de possessão dos conventos estudada por Robert Mandrou (1979) e Michel de Certeau (2005), focando a nova fase da mania persecutória que atinge religiosas, em meio a um lento processo de racionalização que começa a se infiltrar pelas elites e tribunais civis e evidencia as tensões sociais da França de Richelieu. O reforço do aparato estatal através da perseguição às supostas bruxas é objeto dileto de Robert Muchembled (1985, 1992, 1993, 2001), o qual parte de estudos nas últimas décadas dedicados a pensar a construção do Estado moderno a partir das transformações comunitárias, notadamente com o reforço da presença da justiça e do patriarcalismo. Reflete-se, de forma geral, sobre a decorrência da tese do satanismo a partir da demonologia e da prática judiciária, apontamento confirmado com as perseguições na Inglaterra e na Dinamarca, onde a busca por ligações demoníacas não era comum nas acusações de bruxaria. Do outro lado do canal da Mancha, Keith Thomas (1991) mostra como nessas áreas a perseguição às bruxas partia geralmente das massas, temerosas dos malefícios, já que não mais contavam com a proteção do ritual eclesiástico, banido com a Reforma. O *sabbat*, estranho às mentalidades populares, acabou por redundar no estabelecimento da delação como meio de vingança e de libertação do medo, excedendo a perseguição à esfera religiosa e abraçando os campos social e político⁶.

O protagonismo feminino na caça às bruxas, decorrente da misoginia cristã herdada e ampliada da Antiguidade, conjuga-se, para Muchembled (2002), às preocupações dos reformadores acerca da camponesa como conservadora e transmissora da cultura popular. Seu papel na educação das crianças, de acordo com a mentalidade dos juizes, poderia por a perder um intenso trabalho de evangelização. Vetores de um mesmo contexto de reforço da autoridade estatal e da ordem patriarcal, a intensificação da reforma dos costumes e a caça às bruxas, filhas diletas da perseguição religiosa, coroam o auge da Contrarreforma no primeiro terço do século XVII.

Uma articulação com a história de gênero e a história das mulheres apresenta, portanto, um potencial valioso para as pesquisas acerca do impacto das transformações religiosas nas comunidades. Natalie Davis (1990) lançou pistas nesse sentido em sua reflexão sobre a ação feminina na Reforma, ressaltando como o importante papel das mulheres na difusão da palavra divina lhes foi

usurpado tão logo o movimento se consolidou. Já estudos centrados na nobreza destacam o impacto do humanismo nas mudanças devocionais e a política de acolhimento aos perseguidos, destacadamente de Marguerite de Navarra, como visto na biografia de Patricia e Rouben Cholakian (2005). Estudos de caso, como o promovido recentemente por Sabine Zinsmeyer (2016) a propósito dos conventos de madalenas na Saxônia entre fins do Medievo e inícios da modernidade, contribuem para iluminar os aspectos da transição religiosa nas áreas que abraçaram a fé reformada. A autora explora as reformas nos claustros antes da ruptura, sua esperada extinção com a adoção do luteranismo e os conflitos geracionais, sem deixar de lado aspectos quantitativos – que revelam, por exemplo, no inventário do convento de Grossenhain de 1571, a última freira e a abadesa listadas entre os objetos...

Explorar as contribuições da historiografia sobre as reformas se mostra, em suma, um trabalho infundável, de onde a ênfase em especial sobre pesquisas das academias francesa e alemã produzidas nas últimas décadas, pesquisas que, em sua maioria, não receberam tradução. Partindo de diferentes filiações – com um inegável privilégio da História Social e da História Cultural –, as obras analisadas, de forma geral, têm como pano de fundo a tolerância. Quando Arlette Jouanna (1998) reflete sobre o tema nas guerras de religião, ela expõe como a questão transcende o plano civil, de reconhecer duas confissões a fim de evitar a desordem, mas se constitui essencialmente no problema de aceitar que a divindade pode ser adorada de duas formas diferentes. Aceitar outra fé não atrairia a cólera do verdadeiro deus? Deve-se arriscar a destruição?

Tais indagações apontam para a dimensão existencial da ruptura do monopólio da fé a partir de Lutero, que não inicia seus questionamentos visando à dissolução da unidade da Igreja. Moldando indivíduos e Estados, as reformas religiosas se insurgem, assim, como um dos elementos definidores da Idade Moderna: elas promovem a individualização, ainda que já não mais a partir do otimismo renascentista, da esperança humanista. A busca da uniformidade religiosa sem uma imposição forçada, expressa na célebre frase de Elizabeth I sobre “não desejar abrir janelas nas almas dos homens”⁷, que inspira o título deste ensaio, pode ter sido um ideal almejado por diferentes reformadores. Como observado, no entanto, no entrelaçamento entre os questionamentos religiosos e a afirmação dos Estados modernos, a interiorização

⁶ Ainda que este ensaio se debruce sobre as pesquisas em torno do impacto das reformas na Europa, ressalta-se a extensa produção na academia brasileira acerca da ação do Santo Ofício nos trópicos, tema merecedor de uma revisão historiográfica própria. Dentre esses estudos salientam-se a pesquisa de Laura de Melo e Souza (1992, 1993) sobre a invenção do outro como demoníaco no Brasil colonial, processo que se conjuga à infiltração da figura do diabo cristão no continente americano, parte da aculturação dos aborígenes e de suas crenças; a análise da estrutura da Inquisição na colônia brasileira por Ronaldo Vainfas (Vainfas, Feitler e Lage, 2006); e, de forma mais detida, os estudos de Daniela Calainho (2006, 2008) sobre a rede inquisitória e seus agentes, além dos grupos perseguidos, religiosidades populares e circularidade de crenças entre Brasil, Portugal e África.

⁷ Ato da Uniformidade (1559), que estabeleceu a Igreja Anglicana como a Igreja da Inglaterra.

e o olhar para si dos protestantes, assim como a eterna vigilância dos católicos, contribuirão para a formação de uma sociedade abalada em suas certezas.

Referências

- ARENDT, H. 2005. *A Condição humana*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 352 p.
- BARBAGALLO, C. 1946. *Storia Universale*, Evo Moderno, tomo 2. Torino, U.T.E.T., 688 p.
- BENASSAR, B. 1981. *Inquisición Española*. Poder político y control social. Barcelona, Crítica, 347 p.
- BERBIG, H. J. 1990. Thomas Müntzer aus marxistischer Sicht. In: A. FISCHER; G. HEYDEMANN (org.). *Geschichtswissenschaft in der DDR* – Band II. Berlin, Duncker u. Humblot, p. 236-264.
- BETHENCOURT, F. 2000. *História das Inquisições*. Portugal, Espanha e Itália séculos XV-XIX. São Paulo, Cia. das Letras, 568 p.
- BILLACOIS, F. 1981. Carlo Ginzburg, Il formaggio e i vermi, compte-rendu. *Annales ESC*, 36(1): 98-102.
- BOURDIEU, P. 2014. *Sobre o Estado*. São Paulo, Cia. das Letras, 2014. 576 p.
- BOURGEON, J.-L. 1995. *Charles IX devant la Saint-Barthélemy*. Genève, Droz, 208 p.
- BRADY JR, T. A. 2004. Confessionalization: the career of a concept. In: J. M. HEADLEY et al. (ed.). *Confessionalization in Europe: 1550-1700*. Essays in honor and memory of Bodo Nischan. Ashgate, Aldershot, 400 p.
- BRAUDEL, F. 1979. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle*. Tome 3: Le Temps du monde. Paris, A. Colin, 607 p.
- _____. 1987. *A dinâmica do capitalismo*. Rio de Janeiro, Rocco, 94 p.
- BRÄUER, S.; VÖGLER, G. 2016. *Thomas Müntzer: Neu Ordnung machen in der Welt*. Eine Biographie. Gütersloher, Gütersloher Verlagshaus, 542 p.
- BURKE, P. 1999. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia. das Letras, 385 p.
- BÜTTGEN, P.; DUHAMELLE, C. (eds.). 2010. *Religion ou confession: un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècles)*. Paris, Maison des sciences de l'homme, 609 p.
- CALAINHO, D. B. 2006. *Agentes da fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial*. Florianópolis, Edusc, 204 p.
- _____. 2006. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição no Antigo Regime*. Rio de Janeiro, Garamond, 320 p.
- CANTIMORI, D. 1984. *Humanismo y religión in el Renacimiento*. Barcelona: Península, 315 p.
- CERTEAU, M. de. 2005. *La Possession de Loudun*. Paris, Folio, 472 p.
- CERTEAU, M.; DOMENACH, J.-M. 1974. *Le Christianisme éclaté*. Paris, Seuil, 124 p.
- CHABOD, F. 1990. *Escritos sobre el Renacimiento*. México, Fondo de Cultura Económica, 687 p.
- CHARTIER, R. 1994. Pouvoirs et limites de la représentation. Sur l'oeuvre de Louis Marin. *Annales HSS*, 49(2): 407-418. DOI: 10.3406/ahess.1994.279267
- CHOLAKIAN, P. F.; CHOLAKIAN, R. 2005. *Marguerite de Navarre (1492-1549): Mother of the Renaissance*. New York, Columbia University Press, 450 p.
- COLLISON, P. 1999. Religion, Society, and the Historian. *The Journal of Religious History*, 23(2): 149-167.
- COLLINSON, P. 2006. *A Reforma*. Rio de Janeiro, Objetiva, 280 p.
- CONTRERAS, J. 1997a. *Historia de la Inquisición Española (1478-1834)*. Madrid: Arco Libros, 80 p.
- _____. 1997b. *Pouvoir et Inquisition en Espagne au XVI^e siècle*. Paris, Aubier, 310 p.
- CROUZET, D. 1990. *Les Guerriers de Dieu: la violence au temps des troubles de religion*. Seyssel, Champ Vallon, 2 vol, 793 e 738 p.
- _____. 1994. *La Nuit de Saint-Barthélemy*. Un rêve perdu de la Renaissance. Paris, Fayard, 656 p.
- DAVIS, N. Z. 1990. *Culturas do Povo: sociedade e cultura no início da França Moderna*. Rio de Janeiro, Paz & Terra, 308 p.
- _____. 1573. The Rites of violence: religious riot in Sixteenth-Century France. *Past & Present*, 59(may 1973): 51-91. DOI: 10.1093/past/59.1.51
- DEL COL, A. (ed). 1990. *Domenico Scandella detto Menocchio: i processi dell'Inquisizione (1583- 1599)*. Pordenone, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, 260 p.
- DELUMEAU, J. 1967. *La Reforma*. Barcelona, Labor, 330 p.
- _____. 1983. *Le Péché et la peur*. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles. Paris, Fayard, 741 p.
- _____. 1984. *La civilisation de la Renaissance*. Paris, Arthaud, 539 p.
- _____. 1989. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo, Pioneira, 385 p.
- _____. 1993. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Cia. das Letras, 471 p.
- _____. 1997. *Mil anos de felicidade*. São Paulo: Cia. das Letras, 432 p.
- _____. 2003. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Cia. das Letras, 584 p.
- DELUMEAU, J.; COTTRET, M. 2010. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris, PUF, 496 p.
- EISENSTEIN, E. 2005. *The Printing revolution in Early Modern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 384 p.
- ELLIGER, W. 1975. *Thomas Müntzer: Leben und Werk*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 842 p.
- ELLIOTT, J. H. 1982. *A Europa dividida 1559-1598*. Lisboa, Presença, 304 p.
- ELTON, G. R. 1982. *A Europa durante a Reforma 1517-1559*. Lisboa, Presença, 268 p.
- ENGELS, F. 1977. *As Guerras Camponesas na Alemanha*. São Paulo, Grijalbo, 141 p.
- FEBVRE, L. 1957. *Au Cœur religieux du XVI^e siècle*. Paris, Sevpén, 361 p.
- _____. 2009. *O Problema da incredulidade no século XVI*. A religião de Rabelais. São Paulo, Cia. das Letras, 520 p.
- _____. 2012. *Martinho Lutero, um destino*. São Paulo, Três Estrelas, 360 p.
- FEBVRE, L.; MARTIN, H.-J. 1999. *L'apparition du livre*. Paris, A. Michel, 600 p.
- FOA, J. 2010. Histoire du religieux. In: C. DELACROIX et. all. (dir.). *Historiographies*, I. Concepts et débats. Paris, Gallimard, p. 268-281.
- FRISCH, A. 2015. *Forgetting differences*. Tragedy, historiography and the French Wars of Religion. Edinburgh, Edinburgh University Press, 176 p.
- GARRISSON, J. 1987. *La Saint-Barthélemy*. Paris, Complexe, 219 p.
- GINZBURG, C. 1987. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo, Cia. das Letras, 309 p.
- GOERTZ, H.-J. 1982. *Profiles of radical reformers: biographical sketches from Thomas Müntzer to Paracelsus*. Harrisonburg, Herald Press, 280 p.
- _____. 2015. *Thomas Müntzer: Revolutionär am Ende der Zeiten*. München, C.H. Beck, 352 p.

- HALE, J. 1995. *The civilization of Europe in the Renaissance*. New York, Touchstone, 672 p.
- HAUSER, H. 1909. *Études sur la Réforme française*. Paris, A. Picard et fils, 308 p.
- HEADLEY, J. M. 1963. *Luther's view of church History*. Londres, Yale Publications on Religion, 301 p.
- HÖHNE, W. 1963. *Luthers Anschauungen über der kontinuierität der Kirche*. Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 170 p.
- HOLT, M. P. 1993. Putting religion back into the Wars of Religion. *French Historical Studies*, 18(2): 524-551.
- HUIZINGA, J. 1980. *Érasme*. Paris, Gallimard, 331 p.
- JEDIN, H. 1999. Catholic Reformation or Counter-Reformation? In: D. M. LUEBKE (org.). *The Counter-Reformation*. Oxford, Blackwell, p. 19-46.
- JOUANNA, A. 2007. *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'État, 24 août 1572*. Paris, Gallimard, 407 p.
- JOUANNA, A. et al. 1998. *Histoire et dictionnaire des guerres de religion*. Paris, R. Laffont, 1526 p.
- JULIA, D. 2014. *Réforme catholique, religion des prêtres et « foi des simples »*. Études d'anthropologie religieuse (XVI^e – XVIII^e siècles). Genève, Droz, 528 p.
- _____. 1973. La religion-histoire religieuse. In: J. LE GOFF; P. NORA (org.). *Nouvelles approches. Faire l'Histoire*, tome II. Paris, Gallimard, p. 137-167.
- KAUFMANN, T. 1996. Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. *Theologische Literaturzeitung*, 121: 1008-1025.
- _____. 1998. *Dreissigjähriger Krieg und Westfälischer Friede*. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur. Tübingen, Mohr Siebeck, 196 p.
- _____. 2002. La culture confessionnelle luthérienne de la première modernité. Remarques de méthode. *Études germaniques*, 57(3): 421-438.
- _____. 2003. Einleitung. In: K. VON GREYERZ et al. (eds). *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionnelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthe*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, p. 9-15.
- KLUETING, H. 1989. *Das Konfessionelle Zeitalter 1525-1648*. Stuttgart, Ulmer, 444 p.
- KOSELLECK, R. 1999. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro, Contraponto, 256 p.
- LADURIE, E. Le R. 1994. *O Estado monárquico, França, 1460-1610*. São Paulo, Cia. das Letras, 376 p.
- LÉONARD, É. G. 1988. *Histoire générale du Protestantisme*. Paris, PUF, 3 vol., 401 p., 449 p., 782 p.
- LEPPIN, V. 2010. Histoire de l'Église et histoire des religions. In: P. BÜTTGEN; C. DUHAMELLE (eds.), *Religion ou confession: un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècles)*. Paris, Maison des sciences de l'homme, p. 57-72.
- LESTRINGANT, F. 2006. O impacto das descobertas geográficas na concepção política e social da utopia. *MORUS – Utopia e Renascimento*, 3: 156-173.
- LOTZ-HEUMANN, U. 2016. Confessionalization. Disponível em: <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9781315613574.ch2>. Acesso em: 11/07/2017.
- LURIA, K. P. 2005. *Sacred boundaries*. Religious coexistence and conflict in Early modern France. Washington, The Catholic University of America Press, 400 p.
- MACFARLANE, A. 1999. *Witchcraft in Tudor and Stuart England: a regional and comparative study*. London, Routledge, 380 p.
- MARRAMAO, G. 1997. *Céu e Terra: genealogia da secularização*. São Paulo, Unesp, 135 p.
- MARX, K. 1999. *O Capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro, Civ. Brasileira, 571 p.
- MANDROU, R. 1979. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo, Perspectiva, 460 p.
- MELANCHTHON, P. 1540. *Von de Kierchen und alten Kierchenleren*. Wittenberg, Joseph Klug, 175 p.
- MICHELET, J. 1982. *A Feiticeira*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 276 p.
- _____. 1837. *Mémoires de Luther écrits par lui-même*. Suivis d'un Essai sur l'histoire de la religion, et des biographies de Wicleff, Jean Huss, Érasme... Paris, L. Hachette, 366 p.
- MONTEIRO, R. B. 2007. As Reformas Religiosas na Europa Moderna: notas para um debate historiográfico. *Varia Historia*, 23(37): 130-150. DOI : 10.1590/S0104-87752007000100008
- MUCHEMBLED, R. 1985. L'autre côté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles aux XVI^e et XVII^e siècles. *Annales ESC*, 40(2): 288-305. DOI : 10.3406/ahess.1985.283162
- _____. 1988. *L'Invention de l'homme moderne*. Culture et sensibilités en France du XV^e au XVIII^e siècle. Paris, Fayard, 514 p.
- _____. 1992. *Le Temps des supplices*. De l'obéissance sous les rois absolus, XV^e-XVIII^e siècles. Paris, A. Colin, 378 p.
- _____. 1993. *Le Roi et la sorcière*. L'Europe des bûchers, XV^e-XVIII^e siècles. Paris, Desclé, 259 p.
- _____. 2001. *Uma história do Diabo: séculos XII-XX*. São Paulo, Bom Texto, 386 p.
- _____. 2002. *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e – XVIII^e siècles)*. Paris, Flammarion, 398 p.
- RANKE, L. von. 2004. *Historia de los Papas en la Época Moderna*. México, Fondo de Cultura Económica, 629 p.
- REINHARD, W. 1998. *Papauté, confessions, modernité*. Paris, EHESS, 260 p.
- ROBERTS, P. 2002. Peace, ritual, and sexual violence during the religious wars. *Past & Present*, 214(7): 75-99. DOI: 10.1093/pastj/gtr019
- SCHILLING, H. 1992. Confessionalization in the Empire: religious and societal change in Germany between 1555-1620. In: R. OBERMAN (ed.). *Religion, political culture and the emergence of Early Modern society*. New York, E. J. Brill, p. 205-247.
- SCHMIDT, H. R. 1997. Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung. *Historische Zeitschrift*, 265: 639-682.
- SCHUMPETER, J. 1983. *Histoire de l'analyse économique*. Tome I: L'âge des fondateurs. Paris, Gallimard, 544 p.
- SCHWARZ, R. 1977. *Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzer und der Taboriten*. Tübingen, Mohr, 142 p.
- SKINNER, Q. 1996. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo, Cia. das Letras, 724 p.
- SOUZA, L. de M. e. 1992. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo, Cia. das Letras, 408 p.
- _____. 1993. *Inferno atlântico*. Demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII. São Paulo, Cia. das Letras, 272 p.
- SPINI, G. 1976. Noterelle libertine. *Rivista storica italiana*, LXXXVIII: 792-802.
- TALLON, A. 2010. *L'Europe au XVI^e siècle*. États et relations internationales. Paris, PUF, 280 p.
- THOMAS, K. 1991. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo, Cia. das Letras, 728 p.
- TREVOR-ROPER, H. 2007. *A Crise do século XVII: religião, reforma*

- e mudança social. Rio de Janeiro, Topbooks, 700 p.
- TROELTSCH, E. 2005. *El Protestantismo y el Mundo Moderno*. México, Fondo de Cultura Económica, 112 p.
- VAINFAS, R.; FEITLER, B.; LAGE, L. (org.). 2006. *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro, Eduerj, 280 p.
- WANEGFFELEN, T. 2005. *Cathérine de Médicis*. Le pouvoir au féminin. Paris, Payot, 444 p.
- VON GREYERZ, K. 2010. L'histoire religieuse (Religionsgeschichte) dans l'historiographie de langue allemande. In: P. BÜTTGEN; C. DUHAMELLE (eds.), *Religion ou confession: un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècles)*. Paris, Maison des sciences de l'homme, p. 73-102.
- WEBER, M. 2004. *A Ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo, Cia. das Letras, 336 p.
- WEDGWOOD, C. V. 2005. *The Thirty Years War*. New York, NWRB Classics, 536 p.
- WILLIAMS, G. H., 1992. *The Radical Reformation*. Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1513 p.
- WILSON, P. H. 2009. *The Thirty Years War: Europe's tragedy*. Cambridge, Bellknap, 1024 p.
- WORDEN, B. *The English Civil Wars, 1640-1660*. London, Phoenix, 208 p.
- ZAMBELLI, P. 1979. Uno, due, mille Menocchio? *Archivio storico italiano*, CXXXVI: 51-90.
- ZEEDEN, E. W. 1958. Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe. *Historische Zeitschrift*, 185(2): 249-299.
- ZINSMEYER, S. 2016. *Frauenklöster in der Reformationszeit: Lebensformen von Nonnen in Sachsen zwischen Reform und landesherrlicher Aufhebung*. Stuttgart, Franz Steiner, 455 p.

Submetido em: 28/12/2018

Aceito em: 13/04/2019