

ÍNDICE

<u>A CONTRA REFORMA E A REFORMA CATÓLICA NOS PRINCÍPIOS</u> <u>DA IDADE MODERNA</u>	<u>2</u>
— APRESENTAÇÃO: ALGUMAS NOTAS E PALAVRAS	2
— INTRODUÇÃO: NOVOS ASPECTOS DA CONTRA-REFORMA	3
— OS ESTÍMULOS DA REFORMA CATÓLICA	9
— O SACERDÓCIO	12
— A SOCIEDADE DE JESUS E OUTRAS ORDENS	17
— O IMPACTO POPULAR DA CONTRA-REFORMA	19
— ÊXITOS E FRACASSOS DA CONTRA-REFORMA	22
— A POLÍTICA DA CONTRA-REFORMA	23
— CONCLUSÃO	32
— BIBLIOGRAFIA SELECIONADA	34

**A CONTRA REFORMA E A REFORMA CATÓLICA NOS PRINCÍPIOS
DA IDADE MODERNA**

— APRESENTAÇÃO: ALGUMAS NOTAS E PALAVRAS

O presente texto, que agora o leitor tem em mãos, não foi editado no Brasil. Ele se trata de uma obra de divulgação, destinada a estudantes e graduandos ingleses — como se pode notar pelo teor anglófilo em diversas partes do texto e da própria bibliografia citada ao final —, tendo a finalidade de apresentar a temática da Contra-Reforma, tornando-a palatável enquanto objeto de estudos e apontando direções de possíveis pesquisas para monografias.

Uma editora portuguesa, a Gradiva, traduziu e editou o livro em 1985, mantendo o título original. A tradução, contudo, peca por algumas idiossincrasias e incoerências. Algumas mesmo bizarras; *The Cheese and The Worms*, de Carlo Ginzburg foi aqui no Brasil editado pela Companhia das Letras com o título de *O Queijo e os Vermes*. Ambos fiéis ao título original italiano, *Il Fromagi I Il Vermi*. Já o tradutor lusitano apresentou a obra sob o título de *O Queijo e os Bichos*. Até onde o trabalho deste modesto revisor pôde ir, não constou haver uma edição portuguesa com este nome, aqui lembrado apenas a título de curiosidade por parte do tradutor lusitano.

Em se falando de questões lingüísticas e gramaticais, o português de Portugal foi sempre abasileirado — deixando o queijo e os bichos quietos num canto qualquer do texto original. No mais, a obra foi mantida tal como está: a temática é muito interessante, e o autor altamente tendencioso, anglófilo e, em alguns momentos, debochado face à historiografia francesa. Conforme o leitor poderá observar, a bibliografia também é deveras antiquada, e muitas das citações encontradas ao largo do texto estão incrivelmente mal-organizadas, tendo sido preservada a “pureza” do texto original, e tendo o revisor que lutar contra as tentações de expressar opiniões, bibliografia atualizada e mesmo mexer no texto, alterando o pensamento original do autor. Uma bibliografia bem mais atualizada será encontrada, por exemplo, nos cursos que o digitador/revisor ministra.

Rio de Janeiro, março de 2004.

— INTRODUÇÃO: NOVOS ASPECTOS DA CONTRA-REFORMA

A maior parte dos ensaios tradicionais sobre a Contra-Reforma aceitam conclusões que este caderno vai pôr em causa. Os historiadores costumavam partir do princípio de que a Contra-Reforma teve origem mais ou menos na mesma altura em que a Reforma Protestante — isto é, cerca de 1517, quando o reformador protestante alemão Martinho Lutero iniciou a sua separação da igreja católica romana — e terminou entre 1600 e 1650. um aspecto do tratamento antigo do assunto consistia em acentuar o papel na Contra-Reforma dos seguintes fatores: uma série de papas reformadores; o Concílio de Trento; os Jesuítas; a Inquisição e o *Index* dos livros proibidos. Contudo, nos últimos anos notou-se a emergência de uma nova maneira de ver a Contra-Reforma. O propósito deste caderno é apresentar essa nova visão do assunto.

Os temas tradicionais podem encontrar-se em curtas passagens de obras muito consultadas (que foram escolhidas para ilustração, e não para as denegrir). A obra *Renascimento e Reforma*, de V. H. H. Green, por exemplo, data o início da Contra-Reforma da mesma altura em que se iniciou o movimento protestante de Lutero: “Se pretendemos seguir a Contra-Reforma desde a sua fonte inicial, devemos consultar o chamado oratório do Amor Divino [...] estabelecido cerca de 1517”. Green, tal como os outros historiadores da antiga escola do pensamento, atribuiu grande ênfase à fundação da companhia de Jesus: “foi desta maneira que a Contra-Reforma recebeu o seu maior ímpeto”. A ação dos jesuítas foi destacada devido ao seu impacto sobre as classes mais elevadas: eram “confessores de reis e príncipes” e os seus colégios forneciam “aqueles que iriam tomar o seu lugar no mundo dos homens de poder e oposição”.

Um historiador especialista da Contra-Reforma, H. O. Evenett, partilha da tendência para ver o processo como ocorrendo num curto período de tempo: “manteve-se em movimento ativo desde as primeiras décadas do século XVI até aos meados do século XVII”. Mais recente, A. G. Dickens também falou da Contra-Reforma como se ela tivesse terminado de um modo relativamente rápido: “Consideramos aqui a Contra-Reforma propriamente dita como tendo terminado em meados do século XVII”. Encontra-se uma escala de tempo ainda mais curta no bem conhecido relato de B. J. Kidd: a Contra-Reforma “atingiu o seu limite cerca do final do século XVI”. Tal como a maioria dos autores da escola “tradicional”, Kidd pensava que a Contra-Reforma se tivesse iniciado no século XVI, “a partir de um renascimento da religião, discernível pela primeira vez no Oratório do Amor Divino”. Kidd concentrou-se ainda, de acordo com o tratamento primitivo da Contra-Reforma, na contribuição das poderosas instituições centralizadas; esses “instrumentos” compreendiam em particular a Inquisição “posta para funcionar pelo papado” e o Concílio de Trento.

Este caderno adota uma visão diferente. Em primeiro lugar, as origens da Contra-Reforma são situadas aquém do século XVI, ainda na Idade Média. Em segundo lugar, a Contra-Reforma é representada como um processo de longa duração que não estaria terminado, decerto, por volta de 1600 ou 1650. a vitalidade da Contra-Reforma sobreviveu a uma série de importantes papas reformistas. O Concílio de Trento foi indispensável para a Contra-Reforma, embora a maior parte das pessoas

não conseguissem compreender as suas extensas resoluções acerca da doutrina; mas a sua legislação necessitava de implementação, o que levou longo tempo, por vezes mais de um século, nas diversas regiões da Europa católica. Se o Concílio não recebeu um tratamento separado (embora não seja esquecido) neste caderno, tenho como precedente H. ° Evennet (anteriormente referido como historiador “tradicionalista” da Contra-Reforma; ao escrever a introdução à obra de Evennet *Spirit of the Counter-Reformation* o seu editor, John Bossy, observou que “Evennett achou possível elaborar um plano convincente e, pelo menos, razoavelmente completo da Contra-Reforma, quase sem se referir ao Concílio de Trento”. Bossy acrescentou que Evennett não estava totalmente convencido de “que toda uma época da Igreja tivesse sido modelada por esse Concílio e os fatos parecem ter justificado esta prevenção”.

Quanto a outros aspectos da Contra-Reforma que receberam um extenso tratamento na maior parte dos livros escolares, o *Index* dos livros proibidos não deverá merecer grande importância; foi composto, muitas vezes desajeitadamente, por censores intelectuais e compunha-se de um grande número de obras que a maioria dos católicos europeus não podiam ou não deveriam ler. Um outro subtópico favorito e tradicional da Contra-Reforma, a Inquisição, também não merece grande atenção; a sua autoridade era reconhecidamente aterrorizadora nos domínios espanhóis e papais, mas foi, no máximo, um instrumento negativo da Contra-Reforma.

Cada um dos fatores acima referidos desempenhou seu papel na Contra-Reforma. Mas, para se compreender o que efetivamente estava a se passar, é necessário ter uma visão mais vasta do processo, sublinhando os esforços de inúmeros bispos, sacerdotes e membros de ordens religiosas e o impacto da mudança sobre os “povos da Europa católica”. Esta última frase é extraída da obra de um autor que é típico do novo tratamento dado à Contra-Reforma, John Bossy. O que Bossy faz é observar o impacto que a Contra-Reforma teve sobre o povo. Refere-se, evidentemente, às instituições, especialmente ao Concílio de Trento, mas preocupa-se muito mais com as regiões da Europa católica do que com Roma ou Trento. A citação de Bossy que se segue demonstra quais os grupos e fatores que para ele são naturalmente importantes na Contra-Reforma: “para o povo vulgar [...] o que a Contra-Reforma realmente representou foi a instituição de bispos com poderes recebidos do Concílio de Trento para fazer cumprir um sistema de conformidade paroquial [...]. O católico fiel teria de assistir à missa [...] deveria receber os sacramentos da Igreja [...] das mãos do seu pároco, que o batizaria, o casaria, e lhe daria a extrema-unção no seu leito de morte e o sepultaria [...] o sacerdote confessa-lo-ia e absolveria os seus pecados através do sacramento da penitência”. Bossy parte do princípio de que os elementos-chave humanos no estudo da Contra-Reforma são “o povo vulgar”, “o católico fiel”, o bispo local e, acima de todos, o pároco.

O método de Bossy assemelha-se estreitamente ao do historiador francês Jean Delumeau, em *O Catolicismo entre Lutero e Voltaire*, excetuando o fato de Delumeau insistir ainda mais em que se deverá fazer uma observação lenta e de vasto âmbito da Contra-Reforma, vendo-a atuar gradualmente na história religiosa e social da Europa católica. Enquanto Kidd, por exemplo, indicou o ano de 1600 como o final da Contra-Reforma, o processo mal tinha começado na altura da data “final” de Kidd. “A imposição de períodos artificiais”, escreve Delumeau, “tem deformado a história da Contra-Reforma e obscurecido as suas dimensões cronológicas. Efetivamente, o renascimento religioso

católico estendeu-se ao longo de vários séculos. Já demonstramos que começou com um longo período preparatório de preocupação e esforço; depois, terminado o Concílio [de Trento], foi lenta a sua infiltração nos costumes, nas instituições e nos corações. [Em França] os efeitos totais do renascimento religioso [...] só começaram a fazer-se sentir na segunda metade do século XVII e princípios do século XVIII”. A interpretação de Delumeau é nitidamente diferente dos calendários tradicionais. Contudo, as provas em que apóia a sua opinião são impressionantes; só para dar um exemplo, mas um exemplo revelador: não foi criado um único seminário (colégio para preparação dos padres, crucial par o êxito da Contra-Reforma) na diocese-chave de Paris antes de 1696, ou seja, 133 anos depois de o Concílio de Trento ter solicitado o estabelecimento dessas instituições nas dioceses. (As autoridades de Paris poderiam, evidentemente, ter-se desculpado afirmando que, com uma universidade na diocese, estavam observando a letra da legislação de Trento).

Tal como outros historiadores recentes do início da Europa moderna, Delumeau apercebe-se do longo tempo necessário nesse período para implementar a mudança e pôr em vigor as reformas bem intencionadas: os interesses investidos, corruptos e amovíveis, resistiram aos melhoramentos; as rotinas administrativas sofriam de subdesenvolvimento. Além disso, Bossy e Delumeau fazem essa observação de vasto âmbito devido à preferência, por parte de muitos historiadores sociais modernos (especialmente franceses) pela história de longos períodos, aliada à ênfase dada a pormenores mínimos e locais e ao interesse pelo impacto dos processos históricos sobre as massas vulgares e anônimas. É por vezes difícil seguir esses historiadores na sua perseguição de fatores de grande alcance, na medida em que muitos de nós estamos limitados a curtos “períodos especiais” da história, faltando-nos o conhecimento de fundo para nos movimentarmos facilmente dos tempos medievais para os pré-modernos e modernos. Mas vale a pena fazer um esforço para compreender um processo histórico tão importante como a Contra-Reforma e observaremos a sua consolidação ao longo dos séculos XVII e XVIII.

Apesar de tudo isto, o caderno *concentrar-se-á* grandemente no período central mais conhecido da Reforma Católica, no século XVI. Serão observados três períodos principais: a separação da Reforma Católica, no final da Idade Média e princípios do século XVI; o trabalho intensivo da Contra-Reforma aliado ao período do Concílio de Trento, em 1545-63; o longo período de implementação das decisões tomadas durante a segunda metade do século XVI.

Cada um dos títulos alternativos deste caderno indica uma visão particular do assunto. “Contra-Reforma” sugere um agressivo ataque católico à Reforma Protestante. Implica igualmente que o processo de mudança e renovação do catolicismo não teria surgido sem que a Reforma Protestante viesse estimular a reforma da Igreja católica. Um autor, Adolf Harnack, expôs este ponto de vista acerca da “Contra-Reforma” ao escrever que os aspectos da Contra-Reforma eram “sombras da Reforma” e que a Contra-Reforma consistia numa “dívida para com a Reforma”. Em contraste, a expressão “Reforma Católica” aponta para uma profunda e genuína restauração do catolicismo no século XVI; esta expressão indica um melhoramento espontâneo do catolicismo. Como seria de esperar, este ponto de vista da “Reforma católica” tem sido o preferido dos historiadores católicos, como o escritor francês Pierre Janelle, cuja obra foi deliberadamente intitulada *A Reforma Católica*. Um outro escritor católico, H. O. Evennett, adaptou a interessante posição média de que uma Reforma Católica teria que ocorrer de

qualquer modo, mas que a natureza dessa Reforma Católica foi moldada pela Reforma Protestante e pelo desejo da Igreja católica de combater a Reforma Protestante. Existe ainda a opinião de que a Reforma religiosa do século XVI teve um caráter misto. Foi constituída, primeiramente, pelas Reformas Protestantes da Alemanha, Suíça, Escandinávia, Inglaterra, Escócia, etc. em segundo lugar, incluiu uma chamada “Reforma Radical”, que foi mais revolucionária que a Reforma Protestante propriamente dita e que procurou recuperar a essência da primitiva cristandade. E, em terceiro lugar, beneficiou do arrastamento da Igreja católica, como “Contra-Reforma” ou “Reforma Católica”. Ora, ao examinarmos as raízes destas Reformas — a Protestante, a Radical e a Católica —, verifica-se que todas têm uma origem em comum: a reanimação cristã do final da Idade Média. Assim, pode-se dizer que as Reformas separadas do século XVI foram subdivisões de uma experiência comum e que, efetivamente, constituíram uma Reforma. Esta afirmação poderá surgir como uma surpresa. Afinal, as diversas facções dos protestantes, radicais e católicos não se acusavam e denunciavam umas às outras, não se amaldiçoavam entre si, não se baniavam e condenavam umas às outras? Sim, mas, de fato, os conflitos dos cristãos dos séculos XVI e XVII não passavam das violentas disputas de membros incompatibilizados da mesma família. E estes irmãos conflituosos, as suas igrejas e seitas, partilhavam um antepassado comum, que era a renovação da piedade cristã nos dois séculos anteriores a 1500.

Em meados do século XIV, a Europa foi atingida pela peste numa escala inteiramente nova e desastrosa. Na esteira desta “peste negra”, que matou talvez um terço da população europeia, muitos homens e mulheres da Europa procuravam consolação na religião cristã. Ao fazê-lo, revelavam pouca confiança nas soluções meramente humanas. Entre alguns teólogos houve um renascimento do interesse pelos escritos de um sacerdote da Igreja primitiva, Augustino de Hipona (354-430); estes pensadores sublinhavam o poder de Deus Onipotente, a vanidade deste mundo, a loucura dos desejos e dos pensamentos humanos, a necessidade da graça divina e também a necessidade de se retirarem do mundo, mesmo tendo que viver a trabalhar nesse mesmo mundo. Viam Deus como uma figura de grande poder, um juiz poderoso. Contudo, Seu filho, Jesus, era um homem como nós e, por isso, era considerado como uma figura de muito mais fácil aproximação, que conseguia afastar dos pecadores a ira de Deus. À medida que aumentava a consciência da humanidade de Jesus Cristo, ele acabou por ser imaginado como semelhante ao homem do final da Idade Média, com todos os seus sofrimentos. Alguns artistas italianos pintaram Jesus como um “super-homem” atlético, mas os pintores da Alemanha e dos Países Baixos tinham mais tendência para O representar como uma vítima infinitamente desgraçada e angustiada de um tormento mental e físico. Os pregadores, teólogos e escritores devotos sublinharam a humanidade do Jesus sofredor: Maria, Sua Mãe, foi representada como a mãe sofredora, para consolar, talvez todos os pais que haviam perdido os seus filhos devido às terríveis epidemias do final da época medieval.

Esta reativação da devoção emocional do final dos tempos medievos teve um centro fulcral na Cruz de Cristo, que se tornou motivo de interesse comum de todas as Reformas do século XVI. A onda de piedade do final da Idade Média dirigiu igualmente a atenção das pessoas para a oração freqüente, a meditação, o recurso regular aos sacramentos da igreja e às leituras piedosas; tudo isto se desenvolveu na Contra-Reforma. A devoção do final da Idade Média, especialmente no Norte da Europa, também deu vida a associações religiosas, sobretudo de leigos,

no mundo do dia-a-dia. Uma dessas associações foi a dos irmãos da Vida Comum, fundada pelo sacerdote holandês do século XIV Gerard Groote. Por sua vez, os Irmãos deram origem a uma obra devocionária extremamente influente e poética, *A Imitação de Cristo* (entre cerca de 1390 e cerca de 1440). O movimento religioso encorajou ideais que procuravam satisfação na atividade reformista do século XVI. Pode-se traçar uma linha reta entre a religião pessoal expressa pelos Irmãos da Vida Comum, em obras como *A Imitação de Cristo*, e a fervorosa, emotiva (“afetiva”), meditativa e ascética religião da Contra-Reforma. Assim, a devoção da Contra-Reforma exprimiu-se em obras que se podem comparar a *A Imitação de Cristo*, tais como *Introdução à Vida Devota*, do bispo francês Francisco de Sales (1567-1622), *Caminho da Perfeição e Castelo Interior*, da mística espanhola Teresa de Ávila (1515-1582), e até mesmo os *Exercícios Espirituais*, do espanhol e fundador dos Jesuítas, Inácio de Loyola (1491-1556).

A Contra-Reforma também teve raízes na Itália do Renascimento. A explosão cultural do Renascimento Italiano provocou um regresso ao espírito da Grécia e da Roma antigas. Na medida em que a Grécia e Roma eram *pagãs*, havia católicos italianos, antes do século XVI, decididos a denunciar tudo o que não era cristão no Renascimento. Estes elementos não cristãos do espírito renascentista eram o seu amor pela beleza física humana, a sua glorificação do homem e das suas realizações, o seu esplendor, extravagância e cultura aristocrática. Atacou-os o frade de ferrara, Girolamo Savonarola, que exerceu um hipnótico fascínio sobre a culta cidade de Florença, antes da sua queda e morte, em 1498. Savonarola renunciou o puritanismo cristão das Reformas do século XVI. A sua visão de uma cidade cristã pura e disciplinada foi realizada por Jean Calvino, em Gênova, entre 1540 e 1564. o ideal de Savonarola de rigor e austeridade na vida social foi também implementado na própria Roma por dois papas da Contra-Reforma: Paulo IV (1555-59) e Pio V (1565-72).

O preâmbulo italiano à Contra-Reforma consistiu não só no Renascimento, como também numa Contra-Renascença expressa por Savonarola. A Contra-Renascença ganhou terreno devido a uma outra catástrofe material que intensificou a reativação religiosa atrás referida. Esta nova catástrofe foi a devastação de Roma em 1527 pelas tropas espanholas e alemãs — o saque de Roma. Esta orgia de assassinatos, torturas, violações, pilhagens e sacrilégios surgiu aos olhos dos italianos devotos como um castigo e um aviso divinos. Durante alguns anos, Roma tinha vivido uma existência descuidada de dívidas, cultura e extravagância, sem pensar na Reforma ou na salvação. Ora o saque da cidade em 1527 teve um efeito de choque, quase semelhante ao a peste negra, em 1348. Para um habitante de Roma, Gian Matteo Giberti, este acontecimento deu início à Reforma Católica Italiana de uma forma ativa. Já profundamente religioso, era um administrador eclesiástico superior, fixado em Roma, embora fosse oficialmente bispo da diocese setentrional de Verona, onde, depois do saque, fixou residência para fazer da sua sede um episcopado-modelo da Contra-Reforma. Graças à importância do saque de Roma e do impulso dado por Giberti como reformador diocesano, os verdadeiros princípios da renovação católica podem ser seguidos até 1527. os bispos foram os agentes indispensáveis da Contra-Reforma; o Concílio de Trento foi em grande parte o seu Concílio e eles tiveram como tarefa levar a cabo as suas decisões em diversas regiões da Europa. A reforma sistemática dos bispados, paróquia por paróquia, implicando a inspeção dos padres, o estabelecimento de escolas e seminários, a pregação e a administração

dos sacramentos, constitui o coração pulsante da Contra-Reforma. A nova dedicação do devoto Giberti ao trabalho ativo da reorganização diocesana foi importante, porquanto esse bispo inaugurou uma campanha prática para a reforma dos bispados da Itália, criando um modelo para essa mesma reforma. A autodedicação de Giberti à restauração da igreja foi também significativa, na medida em que representou uma espécie de conversão religiosa, no sentido de uma intensificação da experiência religiosa, que, no seu caso, foi provocada pelo saque de Roma. Na transformação da sua vida, por volta de 1527, Giberti sofreu uma experiência comum no século XVI, partilhada, por exemplo, com Martinho Lutero e Inácio de Loiola: uma noção avassaladora e compulsiva de renovação religiosa pessoal. Nenhuma das Reformas do século poderá ser devidamente compreendida sem o conhecimento destas regenerações religiosas individuais acumuladas. Os europeus de todas as crenças religiosas do século XVI atravessaram a mesma seqüência de angústia espiritual, colapso nervoso e libertação através da conversão que Martinho Lutero atravessou.

A força da conversão também se encontra na vida de Gasparo Contarini (1483-1542). Contarini pertencia a uma notável família veneziana e era diplomata, engenheiro, escritor, cardeal, teólogo, reformador; a sua crise espiritual iniciou-se com a entrada de um amigo para um mosteiro (ao passo que a angústia espiritual de Lutero foi acelerada quando ele próprio se fez monge). Contarini descreveu os seus problemas espirituais numa passagem que transmite as vozes da Igreja do final da época medieval e do Renascimento Italiano no ponto de transição para o início da Contra-Reforma. A passagem começa com o ceticismo de Contarini quanto à eficácia dos mecanismos de salvação mantidos pela Igreja medieval: “mesmo que eu sofresse todas as penitências imagináveis e mais ainda, isso não chegaria para fazer de mim um grande santo”. Aqui Contarini apresenta-se próximo do espírito de Martinho Lutero, ao rejeitar a intervenção humana na salvação da alma. Contudo, nessa fase, Contarini manifestava ainda o ponto de vista do Renascimento na busca da *virtú*, a perfeição humana em qualquer campo de empreendimento. Uma parte de Contarini ainda via a santidade como uma forma de arte suprema e de realização humana, um propósito, uma ambição. Fala seguidamente de penitências (no seu caso, castigos auto-inflingidos pelos seus pecados) que “não compensavam os meus erros passados”. Foi aí que Contarini renunciou tanto ao orgulho do Renascimento pelo homem quanto à confiança da Igreja pré-renascentista na sua capacidade de salvação através das indulgências e das penitências. Como Lutero, Contarini acabou por acreditar que a solução para os seus problemas não residia em quaisquer processos humanos ou eclesiásticos, mas apenas na *graça*, que é o favor de Deus ganho através dos merecimentos de Cristo na Cruz. Esta acitação da graça salvadora foi uma forma comum de conversão para os cristãos do século XVI. Muitos deles tinham perdido a confiança nos seus próprios esforços, preferindo confiar nos merecimentos e benefícios do Cristo crucificado. Este assunto provocou certa controvérsia na Igreja da Contra-Reforma; se o Cristo crucificado fez tudo para salvar os pecadores, não haveria lugar para a cooperação dos homens, para a escolha humana do bem, para o livre arbítrio do homem, para os atos bons do homem? Contarini, e com ele outros reformadores católicos, como os cardeais Pole e Morone, tendiam a depreciar o papel do homem na sua redenção, dando maior ênfase à redenção apenas através da fé naquilo que Deus fizera pelo homem através de Cristo; neste ponto, esses reformadores católicos “evangelistas” estavam perto das idéias de Lutero. No final, depois de muita controvérsia, o Concílio de Trento, o concílio autorizado pela

Igreja da Contra-Reforma, determinou que o homem desempenhava um certo papel na sua própria redenção, embora preservasse parte da ênfase posta por Contarini, mesmo pelos luteranos, na crucial intervenção de Cristo na salvação a alma. No entanto, embora Contarini negasse que o homem seria capaz de alcançar a salvação pelos seus próprios esforços, não acreditava em não fazer coisa alguma. “É demasiado difícil para um homem de carne e osso renunciar à experiência dos sentidos e voltar-se para a contemplação de Deus [...] Devemos amar e adorar Deus no nosso próximo”. Lutero teria concordado. Nesta passagem, Contarini expressou a necessidade de ação que a Contra-Reforma recebeu do Renascimento. A libertação da energia da ação é aquilo que vemos na transformação da carreira de Giberti de oração e contemplação numa carreira de trabalho intenso. A mesma energia humanista do Renascimento, mas dirigida para os canais cristãos, pode observar-se no trabalho de três papas da Contra-Reforma. Pio V (1565-72) movimentou ousada e constantemente a política da Europa e tentou purificar a vida na cidade de Roma. Gregório XIII (1572-85) reformou as leis da Igreja, corrigiu o calendário e dirigiu as escavações das catacumbas. Sisto V (1585-90) transformou Roma, arquiteturalmente, numa capital. Esta atividade, aliada à convicção de que Deus tudo faz, é a chave da Contra-Reforma. Foi elevada à perfeição na frase do fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola: “trabalha como se tudo dependesse de ti; reza como se tudo dependesse de Deus”.

— OS ESTÍMULOS DA REFORMA CATÓLICA

Podemos distinguir dois modos ou fases na Contra-Reforma. O primeiro, cronologicamente, pode ser descrito como o italiano, embora os Italianos não o monopolizassem por completo. Era protetor e introvertido, constituindo a reação inicial dos circunspectos homens de Igreja à Reforma Protestante que surgiu na Alemanha em 1517. Esforçaram-se por preservar a Itália de “contágios” do protestantismo, utilizando os mecanismos repressivos da Inquisição e o *Index* dos livros proibidos, a Igreja adotou uma mentalidade defensiva e assustada apropriada a uma instituição que estava a ser, ao que parecia, reduzida aos seus redutos mediterrânicos. A sensação que tinham os eclesiásticos de que uma serena e civilizada ordem católica estava a ser violada por bárbaros pode encontrar-se na bula de 1520 do papa Leão X contra Lutero, o “javali selvagem” que pilhava a vinha da Igreja do Senhor; a infiltrante mentalidade de assédio era aparentemente justificada pelos horrores da invasão bárbara sob a forma do saque de Roma de 1527, um pacto que confirmava os receios da dissolução universal. Exemplo típico dessa mentalidade vigilante e receosa foi o cardeal reformador, chefe da Inquisição e, mais tarde, papa Paulo IV (1555-59), Giovanni Pietro Carafa. Mas a mentalidade inicial do “encostar à parede” foi conseguida, durante e após o Concílio de Trento, por uma perspectiva mundial em que o espírito de defesa deu lugar ao de ataque e de missão. Também aí os Italianos se revelaram proeminentes, mas nessa altura a Contra-Reforma começava a tornar-se internacional. Por exemplo, nesta segunda fase “internacional” vemos o cardeal-arcebispo de Milão Carlos Borromeu (1538-84) criar um colégio para enviar missionários à Suíça, a fim de a recuperar para o catolicismo; vemos a fundação de colégios para preparação de sacerdotes ingleses (seminários) em Douai, Valhadolid, Roma, Madrid e Lisboa, na esperança de reconverter a Inglaterra e afastá-la do protestantismo; e vemos ativas missões, nomeadamente a do

jesuíta holandês Petrus Canisius (1521-97), para reconquistar as terras alemãs onde a fé protestante surgira.

Esta questão da focagem sobre a Alemanha e o protestantismo permite-nos pôr a pergunta: porque foi necessário, ou considerado necessário, o processo que conhecemos como a Contra-Reforma? Para obtermos uma resposta teremos de avançar dez anos além do saque de Roma, até um documento de 1537, *Relatório de Uma Comissão Seleta de Cardeais Sobre a Reforma da Igreja*. Como vimos, nas suas primeiras fases, desde a década de 1520 até à de 1560, a Contra-Reforma ocupou-se sobretudo da manutenção da posição da Igreja na Itália e ainda não se preocupava totalmente com o protestantismo. Isto é realçado no *Relatório de Uma Comissão Seleta*, de 1537. Este relatório, encomendado pelo papa Paulo III, critica o papado romano com a máxima franqueza. Ataca a superstição, o excesso de indulgências, a instituição em Roma, os cardeais mercenários e o abuso do poder papal, especialmente por dinheiro. Mas o relatório dói escrito por cardeais, que eram oficialmente os sacerdotes da diocese de Roma, e talvez seja por isso que se dirige à própria Roma, em vez de ao protestantismo ou à Igreja internacional. Talvez os cardeais achassem que a reparação dos abusos da Igreja deveria começar na sua origem, Roma. Mas o relatório de 1537 foi o resultado da experiência imediata dos seus autores, e todos eles, com exceção de um, eram italianos. Na verdade, a comissão de nove cardeais partilhava entre si uma considerável preparação internacional, mas todos eles tinham sido afetados, direta ou indiretamente, pelo trauma do saque de Roma, considerado como um acontecimento romano ou italiano e especificamente um castigo de aviso. Embora a tragédia da Itália da década de 1490 até a de 1550 tivesse sido causada por estrangeiros, os acontecimentos que concentravam os espíritos dos italianos nas deficiências da Igreja não se verificaram fora da Itália. Alguns anos antes, em meados da década de 1490, o choque da invasão francesa tinha afastado Florença do seu mundanismo e colocara-a no caminho da religião pela mão de Savonarola. Agora, na década de 1520, a continuação do sofrimento da Itália criara uma atmosfera de seriedade que forçara os chefes da Igreja a ocuparem-se dos inúmeros males que a atingiam. Estes cardeais não chegaram à conclusão de que a reforma da Igreja era necessária só por Lutero e os seus discípulos se terem separado da Igreja católica. Se foi uma calamidade que causou a Reforma Católica, essa calamidade aconteceu na Itália, resultante da angústia da guerra, e não na distante Alemanha. A necessidade de uma extensa reforma já se notara havia longo tempo e tinha sido expressa nos concílios da Igreja no século XV e princípio do XVI. É verdade que a maior parte dos cardeais que elaboraram o relatório de 1537 partilhavam atitudes relacionadas com meios de salvação que eram semelhantes aos de Martinho Lutero; isso aumentou decerto o seu apreço pela necessidade da reforma da Igreja católica, especialmente quanto a assuntos como as indulgências. E, o que é mais importante, estes cardeais reformadores eram produto da mesma mentalidade reformadora contemporânea que produziu Martinho Lutero na Alemanha, Jean Calvino em França e Thomas Cranmer na Inglaterra. Por sua vez, a “mentalidade reformadora” foi gerada pelo renascimento da devoção no final da época medieval, apoiado pela crise social, de que falamos na segunda seção deste caderno. A nossa consciência desses fatores universais de longo alcance com apoio de uma atividade reformadora generalizada permitem-nos considerar superficial e pôr de parte qualquer explicação da Reforma Católica como simples reação à Reforma Protestante. Observando o *Relatório de Uma Comissão Seleta*, de 1537, poderemos afirmar

definitivamente que a causa da Reforma Católica não foi simplesmente a Reforma Protestante.

Como já foi indicado, o *Relatório de Uma Comissão Seleta* ocupava-se especialmente da diocese de Roma. É certo que se tratava da mais importante diocese do mundo; mas o que os autores diziam sobre a renovação deste bispado e o aperfeiçoamento do seu bispo, o Papa, aplicava-se a todas as dioceses católicas, e o relatório de 1537 estimulou decerto o pensamento dos padres do Concílio de Trento quanto ao revigoramento da vida religiosa dos seus bispados. A característica mais importante da Contra-Reforma é a limpeza, o disciplinamento, a inspeção dos bispados. Como vimos atrás, depois do saque de Roma, o bispo Giberti regressou à sua diocese de Verona para a pôr em ordem. Também se encontram exemplos não italianos, de dioceses reformadas. Em França, o bispo Guillaume Briçonet (1472-1534) pretendia transformar a sua diocese de Meaux numa sé-modelo, atraindo estudiosos das *Escrituras* e pregando a devoção do *Evangelho*. Já anteriormente, de uma maneira ativa e espetacular, o cardeal-primaz de Toledo, Francisco Ximénez de Cisneros (1435-1517), um reformador católico antes da Reforma, considerava toda a Espanha como uma vasta diocese a reformar; levou as ordens religiosas a observar de novo as suas estritas regras e elevou o clero paroquial aos níveis desejados de sabedoria, sobriedade e castidade. Nos Países Baixos, o início da Reforma Católica pode localizar-se em 1559, com a reorganização dos bispados da região. Mas foi em Itália que o conceito e a prática dos bispados reformados alcançou o mais alto nível.

A Itália prestava-se para uma série crescente de reformas católicas, bispado a bispado, por três razões principais: em primeiro lugar, não se tratava de um Estado politicamente unido, mas de um mosaico de Estados; a sua estrutura episcopal, altamente desenvolvida, ajustava-se perfeitamente à estrutura política, altamente descentralizada da região. Além disso, os italianos pensavam em termos regionais: expressavam o seu forte sentido local em relação às igrejas paroquiais ou às catedrais; e os seus bispos reformadores tornaram-se heróis populares, especialmente por serem naturais da Itália, no período após 1525, quando grande parte da Itália era governada pelos estrangeiros espanhóis. Em segundo lugar, a Itália era apropriada à reforma das dioceses individuais graças à característica da organização italiana da cidade-Estado e território por ela governada (*contado*). Numa cidade-Estado como Florença, a cidade propriamente dita, onde o governo tinha a sua base, era o centro de uma região a ela sujeita de cidades e aldeias menores. Esta forma de organização política refletiu-se na reforma dos bispados italianos. Por exemplo, na reforma da arquidiocese de Milão, efetuada por Carlos Borromeu entre 1565 e 1584, o arcebispo reformador estava situado na cidade de Milão e funcionava como superintendente religioso do *contado* circundante. De modo semelhante, nas reformas bolonhesas do cardeal Paleotti (1566-97), o território foi dividido, para a execução da reforma religiosa, pela cidade de Bolonha, seus arredores e região rural — também em correspondência com a estrutura política local. Em terceiro lugar, a reforma por dioceses adaptava-se bem ao contexto italiano, porque os italianos do Renascimento tinham sido os pioneiros do conceito de humanismo cívico. Este era constituído por um conjunto de ideais que exigem que cada indivíduo os servisse para a renovação moral e educacional da cidade como comunidade. O ideal cívico, com um forte timbre cristão, poderá encontrar-se na carreira do dirigente não oficial de Florença, entre 1494 e 1498, o frade Girolamo Savonarola. Os objetivos do humanismo cívico cristão alcançaram a sua

total realização durante o período da Contra-Reforma, nas vidas e ações de dois bispos de Roma, os papas Pio V e Sisto V, de dois arcebispos de Milão, os cardeais Carlo e Frederico Borromeu. Estes dirigentes cumpriram o ideal renascentista cristão de um serviço ilimitado e desinteressado por parte de um chefe bem preparado e culto para o bem de toda a comunidade. Incansáveis, abnegados, enérgicos, bons administradores, ocupavam-se de escolas, universidades e bibliotecas, ad vida paroquial e das associações religiosas, da vida e preparação do clero, do sistema da família e dos casais, do auxílio aos pobres, da negação da luxúria, do esbanjamento e da ostentação, e até mesmo, no caso de Sisto V, do embelezamento arquitetural. Os ideais de Savonarola foram, assim, postos em ação nas reformas diocesanas e urbanas da Contra-Reforma. As reformas implicavam uma forte disciplina social, mas (como no caso de Savonarola) o gume da severidade foi embotado pela caridade.

— O SACERDÓCIO

A reforma diocesana implica a reforma feita pelos bispos, figuras superiores do sistema sacerdotal. Em grande parte, a Contra-Reforma foi um processo implementado pelos sacerdotes e dirigido aos leigos. É por vezes salutar ter mais consciência das semelhanças do que das diferenças entre as Reformas do século XVI. Mas, quando observamos as opiniões do sacerdócio da Contra-Reforma, parece-nos encontrar apenas dissemelhanças.

A Igreja da Contra-Reforma colocava o sacerdote num plano elevado e fazia uma cuidadosa diferenciação entre o sacerdote e o leigo. Isto representava uma continuidade em relação à posição da Igreja medieval, embora, na Idade Média, a distinção entre os sacerdotes e os leigos fosse freqüentemente determinada por certos privilégios sacerdotais, como o da superioridade dos conhecimentos literários. Na época da Contra-Reforma, a Igreja teve de enfrentar o desafio implícito de colocar o clero e os leigos em maior correspondência, cõo sucedia nas igrejas protestantes e radicais. A Contra-Reforma resistiu a qualquer hipótese de aproximação do sacerdote e do leigo, como poderia ter feito, por exemplo, se eliminasse a regra do celibato. Mas, embora preservasse, e reforçasse, a diferenciação entre clero e laicismo, a Igreja da Contra-Reforma via as características diferenciadas do sacerdote de um modo diferente da noção da Idade Média. Na nova era da história da Igreja, o sacerdote seria diferenciado pela sua preparação profissional e pelo desempenho dos seus deveres como uma missão. O sacerdócio era mais do que nunca considerado como uma profissão, semelhante às profissões próprias da classe média, como o direito e a medicina. Contudo, a detenção monopolista dos poderes sacramentais tornava a vocação do sacerdote superior a qualquer outra. A noção do padre como orientador paternal e guia dos leigos invadiu a Contra-Reforma. Pode encontrar-se, por exemplo, nas reformas diocesanas do cardeal Paleotti, em Bolonha, onde se criou um serviço civil sacerdotal para controlar a diocese. O historiador destas reformas de Bolonha escreve, com surpresa, que a burocracia sacerdotal de Paleotti era orientada “ocasionalmente por leigos”. Esta concentração nos assuntos do clero está evidente nos processos do concílio de Trento, que foi um sínodo de sacerdotes que ampliou a noção de divisão dos cristãos em duas espécies de pessoas, os sacerdotes e os leigos. A Igreja da Contra-Reforma

pretendia, efetivamente, formar um corpo de sacerdotes de *elite* altamente disciplinados e preparados, que trabalhasse para o bem-estar moral, espiritual e temporal dos leigos. A identificação de tudo o que há de melhor na Igreja com o sacerdócio e as ordens seculares pode notar-se no modo por que as vidas dos leigos piedosos foram aproximadas do clero. Assim, sempre que os leigos devotos se envolviam de maneira ativa na Reforma Católica, havia tendência para tomarem ordens, como sucedeu com Contarini, quando o papa Paulo III o fez cardeal, em 1536.

Esta noção da importância do sacerdócio na Igreja tinha dois aspectos-chave, ambos sublinhando nitidamente as tendências mediáveis. O outro era uma aceitação ainda mais completa do que antes de as preces da Igreja serem feitas pelos sacerdotes em nome dos leigos ou em favor deles. Na Contra-Reforma, a ênfase dada à diferenciação do clero aumentou, pois, ainda mais em relação aos níveis medievais. A partir daí, o clero receberia uma formação colegial especial. Evidentemente, já havia escolas nas catedrais medievais e os estatutos diocesanos de Santo André, no final do século XIV, exigem que o clero freqüente “cursos de refrescamento” anuais. Mas o seminário da Contra-Reforma era algo diferente, uma preparação inteiramente profissional.

Não se conhecem as origens exatas da idéia do seminário. Talvez tivesse sido criado na Espanha, em Granada; talvez tivesse sido adotado a partir de uma experiência de que foi pioneiro o bispo Giberti, com as suas reformas de Verona; ou talvez derivasse de um plano reformador do cardeal Pole, que imaginou uma “sementeira” (*seminarium*) para a preparação do sacerdotes. O que interessa é que a idéia de um seminário em cada diocese em que não houvesse uma universidade foi aproveitada, endossada e ordenada pelo Concílio de Trento. Uma das características principais do seminário era a preparação da arte da pregação. Evidentemente, levou ainda algum tempo a implementar o decreto da criação de seminários em toda a Igreja. Talvez o seminário fosse, de qualquer modo, uma experiência difícil de acionar: pegava-se em rapazes saudáveis, no auge da adolescência, expondo-os a uma longuíssima e um tanto rígida preparação em Teologia, História da Igreja e Latim. É provável que os seminaristas sentissem um apetite insatisfeito, maior do que o dos de agora, por mais comida e mais folguedos. Os desorientados professores religiosos devem ter experimentado grande dificuldade em satisfazer os gostos rudes dos mais jovens. Contudo, os aspectos mais desanimadores da história do seminário não poderão ocultar o fato de ele ter transformado gradualmente o sacerdócio católico num corpo profissional de homens que eram, na sua maioria, sacerdotes fiéis até ao final dos seus dias, embora fosse nítido que alguns deles necessitavam de ser agrilhoados pelos bispos, que atuavam como supervisores. Mas, quando enviados para as paróquias aldeãs mais mergulhadas nas trevas, na Bélgica, Polônia, Itália e outros países, a maior parte desses ex-seminaristas conseguiram provavelmente manter o profissionalismo que lhes fora instilado durante a sua preparação: como se disse no Concílio de Trento, “formam-se na piedade e na religião desde a mais tenra idade”.

Assim, o seminário foi a mais significativa contribuição do Concílio de Trento para a criação de padres com o devido apreço pelo seu sacerdócio. Os sacerdotes não tinham apenas de ser melhores que os leigos: tinham de ser *diferentes* daqueles que os rodeavam. Esta diferença, desde o século XVI, seria marcada por um apreço ainda maior do que anteriormente pela necessidade de um traje clerical que os distinguisse. Além disso, os padres teriam de ser diferentes dos leigos no seu

comportamento: graves, reservados, acessíveis, mas não afáveis, levando vidas sem sexo e, como insistiam as instruções regulares dos bispos, mantendo-se longe das tabernas e botequins. Efetivamente, à preparação no seminário, que criava hábitos e um forte sentido do sacerdócio, juntava-se a Constante ação de inspeção e encorajamento por parte daqueles agentes indispensáveis da Contra-Reforma que, nessa época, eram bispos mais livres dos deveres governamentais seculares do que os seus predecessores medievais.

Os sacerdotes emergiram da Contra-Reforma como uma das profissões novas ou em vias de desenvolvimento da nova era, ao lado dos pastores protestantes, médicos, advogados, professores, funcionários estatais, militares de carreira e engenheiros. A Contra-Reforma foi acionada por uma poderosa necessidade de ação. O bom padre não era simplesmente um homem que *era* padre: era um tipo de pessoa diferente, especificamente treinado e preparado para desempenhar funções sacerdotais. Os novos sacerdotes-modelo, os jesuítas, rejeitaram algumas das veneráveis exigências do passado, como os severos auto-castigos pelo pecado, ou as orações entoadas em coro, porque essas atividades os impediam de atuar. Que se pretendia que o sacerdote de novo estilo da Contra-Reforma fizesse profissionalmente? Há três áreas principais sugeridas: liturgia, pregação e confissão.

Na altura da Contra-Reforma, a Igreja católica atingiu uma encruzilhada quanto à participação dos leigos no culto e atingiu essa encruzilhada na questão da linguagem. O concílio de Trento decidiu inequivocamente publicar os seus documentos litúrgicos apenas em latim, especialmente o *missal* elaborado pelo papa Pio V depois do final do Concílio, em 1563; o latim, e apenas o latim, seria a linguagem do culto da Igreja. Neste caso, como em outros, a Contra-Reforma procurava uma continuidade com o passado medieval, além de reagir contra o fato de a Reforma exigir que as orações fossem feitas na linguagem do povo. A decisão do Concílio significava que não haveria qualquer alteração em relação ao método medieval de celebração da missa (a oração central da Igreja católica) em benefício da congregação que não conseguia, de maneira geral, seguir essa linguagem. O sacerdote continuava a ser o único agente do povo para rezar a missa. De costas voltadas para a congregação durante a maior parte do tempo, envergando a sua retangular casula “romana” (a sobrepeliz colorida do padre), servindo-se de gestos de código, rezando durante muito tempo em silêncio e quase sempre em latim, o padre era o especialista do ritual, o orador profissional do povo de Deus. E que fazia entretanto esse povo? Talvez a missa não fosse, como na Idade Média, considerada do mesmo modo como um rito de solidariedade, unificando e trazendo a paz às comunidades: a oferenda de um símbolo da paz, a *Pax*, foi excluída do novo rito. Talvez a congregação estivesse a ser gradualmente encorajada a seguir a missa, individualmente, em oração privada. Para além da missa emergiam novos ritos religiosos populares e congregacionais, na época da Contra-Reforma, à medida que a proliferação medieval de missas pelos mortos era eliminada. Uma dessas novas formas foi a bênção que, de certo modo, derivava da missa que implicava a bênção da congregação com uma hóstia de pão que se acreditava ser Cristo. Um outro rito era a exposição a que os italianos chamavam *quarant'ore*, uma longa exibição da hóstia, durante quarenta horas, par adoração. Embora pareça estranho, as orações dessas devoções populares também eram, como a missa, feitas em latim.

Apesar de todo esse latim ritual, havia uma parte da missa em que o sacerdote falava a língua do povo. Depois de ler a epístola (geralmente uma das epístolas de São Paulo) e o *Evangelho* (uma passagem escolhida do *Novo Testamento* relacionada com Jesus), o sacerdote deveria dirigir-se a uma caixa aberta mais elevada, o púlpito, e talvez depois de ler alguns avisos públicos, pregar um sermão, um curto discurso destinado a instruir a congregação na doutrina cristã e aperfeiçoar a sua moral. A técnica do sermão tinha sido desenvolvida durante a Idade Média, especialmente pelas ordens dos pregadores, sobretudo os frades franciscanos e dominicanos. Efetivamente, a pregação medieval era uma atividade de especialistas e a pregação paroquial não estava generalizada: já em 1549, um plano para melhorar as disposições quanto à pregação na Escócia ainda católica exigia que cada padre fizesse um sermão apenas quatro vezes por ano. Tudo isto mudou com a Contra-Reforma e uma das coisas em que as reformas protestante e católica se assemelharam foi na maior ênfase dada à pregação. No século XVI, a Europa católica produziu brilhantes oradores, muitos deles na tradição do estilo extremamente popular de São Filipe de Néri (1515-95). No apogeu da sua carreira, Néri dominou a vida religiosa da cidade de Roma como uma espécie de sombra do papa perante a gente vulgar. O seu método de pregação, conversacional e informal, incluía um estilo que um escritor francês denominou “burlesco”. Uma apaixonada oratória no púlpito, focando a morte e os benefícios de Cristo, era a especialidade de um frade que dirigiu a ordem franciscana reformada pelos Capuchinhos, Bernardino Ochino (1564). É evidente que nem todos os padres da era da Contra-Reforma e do período que se seguiu conseguiram atingir o nível de Néri e Ochino. Muitos sacerdotes paroquiais seriam talvez demasiado tímidos ou insuficientemente eloquentes para conseguirem pregar um sermão sem inibições. Também deve ter havido muitos que usaram e abusaram de versões dos sermões experimentais que haviam sido escutados pelos seminaristas anos antes; outros talvez se servissem de livros de histórias e anedotas para ornamentar os seus sermões. Ou então é provável que alguns deles usassem o seu sermão para fazer severas recriminações aos erros da sua congregação, ou para repetidos apelos a doações monetárias para isto ou para aquilo. Por tudo isto, nas sociedades européias que ainda davam passos hesitantes no sentido da cultura das massas, o sermão, em conjunto com as aulas de catequese e da primeira comunhão, constituía o modo mais imediato de ensinamento da doutrina cristã ao povo. Pregaram-se muitos excelentes sermões, especialmente por parte dos padres jesuítas, que se especializaram na eloquência. A importância dada a esta atividade pode descobrir-se nas igrejas católicas da Bélgica, onde os púlpitos do século XVII, em carvalho entalhado, caprichosamente trabalhados, são pouco menos imponentes que os altares.

O terceiro aspecto do trabalho profissional dos sacerdotes da Contra-Reforma consiste na adoção gradual, por toda a Europa católica, desde o final do século XVI, de uma nova peça de mobiliário da igreja: a “caixa de confissões”. Talvez, como alguns afirmam, tivesse sido introduzida pelo bispo Giberti nas reformas de Verona atrás mencionadas. Mas a utilização da “caixa de confissões” foi certamente promovida pelo arcebispo de Milão, Carlos Borromeu. A idéia de Borromeu era criar o enquadramento físico adequado para um importante sacramento da Igreja católica, o sacramento da confissão ou da penitência. Desde cerca do século XII, a Igreja católica mantivera firmemente sete sacramentos. Afirmava-se terem sido fundados por Cristo e seus apóstolos; constituíam meios e sinais da transmissão da

graça (o dom de Deus para santificar o homem) à alma. Os reformistas como Martinho Lutero reduziram drasticamente o seu número e função nas igrejas protestantes. O concílio de Trento, no entanto, reafirmou enfaticamente tanto o número dos sete sacramentos como o seu uso. E confirmou, em especial, o papel do sacramento da confissão, segundo o qual cada pecador (“penitente”) confessava os seus pecados a um padre. Esse padre representava Cristo e tinha o poder de “absolver” os pecados que tivessem sido confessados com sinceridade e arrependimento, depois de ter sido feita penitência por esses pecados.

Depois do concílio de Trento, o modo de ser feita a confissão modificou-se de uma maneira que nos diz muito sobre a nova noção do papel do padre. Nos tempos medievais, o penitente revelava provavelmente os seus pecados ao padre numa reunião sussurrada, mas semipública, antes da missa. A nova “caixa” da confissão era um compartimento com duas seções, ficando o padre (“confessor”) e o penitente de cada um dos lados de uma grade, através da qual podiam falar sem se verem. Este novo equipamento das igrejas paroquiais católicas revela uma crescente preocupação da confidencialidade e intimidade espiritual. A reforma católica desenvolveu-se numa atmosfera em que muita gente se sentia extremamente ansiosa quanto ao estado exato da sua alma. A leitura espiritual anteriormente focada estava igualmente preocupada com um estudo dos espíritos e dos sentimentos subjetivo e puramente pessoal. Isto parece estar em contraste com a noção geral medieval em que o sacramento da confissão se preocupava provavelmente mais com os crimes contra a comunidade, atos de violência, etc. a atitude da Contra-Reforma perante a confissão não esquecia, evidentemente, esses pecados sociais. Mas, para além destes, a Contra-Reforma deu uma ênfase espiritual aos pecados privados ou “interiores”. Eram pecados por pensamento, e especialmente as ofensas sexuais contra a ética católica, como a masturbação. Esses pecados, embora não prejudicassem visivelmente a comunidade, provocavam uma forte sensação de culpa. Essa culpa poderia ser apaziguada na privacidade da caixa confessional.

Para se ocupar dos estados de espírito de cada penitente, o padre tinha de se tornar um novo tipo de perito, uma espécie de psicanalista. Em virtude da técnica que essa tarefa exigia, o concílio de Trento insistiu em que os padres, para ouvirem confissões, teriam que ser pessoas dotadas de um nítido sentido de responsabilidade para cuidarem das almas, ou deveriam ser submetidos a um exame especial, ou dar provas suficientes de serem capazes de “dirigir consciências”. Para confessar eram necessárias capacidades especiais, diferentes das de pregador. Era necessária uma paciência extrema nesses confessores viajantes “missionários” que ouviam confissões desde as 6 às 11:30 da manhã (com um intervalo) e das 2 às 6:30 da tarde. Esses confessores teriam de ser “brandos como cordeiros” com os seus penitentes. Teriam de saber, através de longa experiência, como tratar com os diferentes tipos de penitentes, desde o teimoso até ao atormentado excessivamente sensível e escrupuloso. Treinado em “casos de consciência” e teologia pastoral, o padre confessor surgiu como um perito em terapia. Foi-lhe aconselhado que se servisse da *Prática da Confissão*, de Carlos Borromeu, e que explicasse a doutrina da Igreja de um modo que lhe permitisse encorajar os seus penitentes angustiados a acreditar mais na possibilidade de serem salvos do que na de serem condenados. Houve departamentos do clero, especialmente os jesuítas, que se especializaram na difícil arte de ouvir confissões.

— *A SOCIEDADE DE JESUS E OUTRAS ORDENS*

A Sociedade de Jesus (os jesuítas) foi a mais importante das novas ordens religiosas da Igreja católica fundadas durante o período da Contra-Reforma. O seu fundador, Inácio de Loiola, deverá ser considerado, como foram Giberti e Contarini, em termos do ardente ímpeto de conversão que grassou entre os católicos na primeira fase da reforma católica. Dentro desse contexto, “conversão” não significa, evidentemente, uma completa transformação dos não cristãos; significa o renascimento do fervor religioso entre os católicos batizados e ainda a elevação do compromisso católico já presente no católico a um novo nível de intensidade. Inácio de Loiola sofreu uma conversão, no sentido de reviver de um compromisso formal. No que dizia respeito à sua religião, antes da “conversão” Loiola (Iñigo Lopez de Loyola) observava o catolicismo correto, rígido, herdado, ortodoxo, não raciocinado da casta da cavalaria espanhola. O que acordou a sua fé não foi uma catástrofe européia como a peste negra, ou uma calamidade italiana como o saque de Roma, mas um choque local e mais pessoal. Quando Inácio se converteu, em 1521, não foi sob os efeitos da Reforma protestante; a sua aparente inconsciência da Reforma alemã ajuda a demonstrar a que reforma católica do sul não foi provocada pela Reforma protestante do norte. O futuro fundador da Companhia de Jesus sofreu uma transformação da sua religião formal em ardente devoção, através de uma crise espiritual que se seguiu à leitura de uma obra religiosa após um ferimento que o incapacitou, durante uma escaramuça militar no norte da Espanha, em 1522. a obra em questão foi a *Vita Christi*, de Ludolfo-o-Cartuxo. Aqui a influência foi medieval; Ludolfo pertencia a uma ordem religiosa medieval que se especializou na escrita, cópia e circulação de obras populares devotas, como a *Vita Christi*. Por trás da obra de Ludolfo encontrava-se a influência da tradição espanhola de ardor católico, uma tradição alimentada pela militância cristã num país onde o catolicismo tinha de defrontar o islamismo e o judaísmo. A crença na cruzada era ainda forte no país de Loiola, encorajada pelo culto militar do santo patrono nacional, Sant’Iago de Compostela. Pouco depois da sua conversão, Loiola expressou a recém-descoberta profundidade da sua fé de uma maneira perfeitamente medieval, através do desejo de se ocupar de uma missão de peregrinação à Terra Santa.

Talvez a influência espanhola sobre Loiola e as tradições da classe dos cavaleiros se tenha manifestado mais fortemente no seu emprego de imagens militares. O primeiro nome do grupo de padres que se reuniu era *Companhia de Jesus*, ou, como agora lhe chamaríamos, o “Regimento de Jesus”. O seu chefe era o “general”. As estruturas eram compostas do modo que um autor denominou “estilo severo, militarista”. As meditações metodicamente organizadas de Inácio de Loiola intitulam-se *Exercícios Espirituais*, que poderiam traduzir-se por *Recruta da Alma*. Poderíamos talvez sentir a tentação de ver no emprego do estilo militar de Loiola uma reação hostil e combativa à Reforma protestante. Não é verdade, porém; Inácio parece ter pensado muito pouco na Reforma protestante. A linguagem militar ocorria-lhe naturalmente devido ao seu treino militar e porque as tradições do catolicismo espanhol eram as das cruzadas. De qualquer modo, o fato de Loiola empregar uma linguagem militar é uma convenção cristã vulgar, que já vem de São Paulo, que nos solicita que “enverguemos a couraça de Cristo”, passa pelo reformista do início do século XVI, Erasmo, que

escreveu um manual popular intitulado *Manual do Soldado Cristão*¹ até ao General Booth, fundador do Exército de Salvação, no século XIX.

Mas ponhamos de parte o nome menos conhecido da Companhia de Jesus, substituindo-o pelo nome mais usado de Sociedade de Jesus². Em 1534, Loiola, antigo soldado e então estudioso amadurecido, reuniu um pequeno grupo de companheiros, o núcleo da futura grande ordem dos jesuítas, espalhada por todo o mundo. A reunião de pessoas devotas com idéias semelhantes em fraternidades religiosas é um aspecto muito significativo da Reforma Católica. Como escreve um historiador francês da reforma católica, Daniel-Rops: “em diversas regiões da cristandade, e diferentemente das formações maiores, um certo número de padres reuniam-se para orar e para mútua instrução em relação à luta iminente em nome de Cristo; e alguns desses grupos chegaram a ligar-se por votos religiosos”. Um desses grupos primitivos, típicos do seu gênero, foi uma espécie de associação que começou a reunir-se em Roma, na segunda década do século XVI. Denominava-se “um Oratório Del Divino Amore”, um Oratório do Amor Divino, e foi provavelmente derivada de uma associação religiosa com origem em Gênova. Em número de sessenta aproximadamente, esses associados reuniam-se numa igreja num subúrbio de Roma, chamado Trastevere, para orar e pregar. Foram largamente responsáveis pela transformação do ambiente religioso da cidade de Roma e entre eles contaram-se reformistas notáveis, como Giberti e Carafa. Este último, que veio a ser o papa Paulo IV foi, juntamente com São Gaetano da Thiene, responsável pela transformação do Oratório numa ordem religiosa autônoma da Igreja, o Instituto dos Eclesiásticos Regulares, normalmente chamados Teatinos. Estes teatinos tornaram-se uma ordem religiosa extremamente importantes da Igreja católica da Contra-Reforma, primeiro na Itália, depois na Polónia, Espanha e Alemanha; especializaram-se na pregação e nas obras de caridade e pensa-se que tenham criado influentes devoções populares, como a adoração eucarística das *quarante'ore*, atrás referida.

Os jesuítas emergiram de um ambiente em que se formavam associações de pessoas com idéias e atitudes comuns e começaram também a formar as suas próprias sociedades religiosas. Tendo-se salientado rapidamente como educadores proeminentes — na província “franco-belga” havia 5600 estudantes nas escolas jesuítas em 1643 —, a Ordem criou “irmandades” dos seus antigos alunos — que em 1640 totalizavam 11 300 na província franco-belga. Dessas irmandades saíram dirigentes da sociedade temporal e profissional da Europa católica. Na Bélgica, por exemplo, artistas como Van Dyck, Rubens e Teniers foram membros dessas confrarias jesuítas.

As ordens dos “eclesiásticos regulares”, como os jesuítas e os teatinos, surgiram de uma matriz de irmandades religiosas e projetaram essas sociedades religiosas para o mundo católico. As sociedades devotas tinham já uma longa história cujas raízes provinham da Idade Média. Algumas dessas sociedades, como a Ordem Terceira de São Francisco (“terceiras”), tinham algumas características das ordens religiosas, mas destinavam-se aos cristãos que viviam no mundo leito. O nome coletivo que pode ser utilizado para designar essas organizações religiosas medievais é o de “fraternidade”, ou, por outra palavras, uniões íntimas de irmãos em religião. No período da Contra-Reforma, as

¹ *Enchiridion Milites Christiani*

² *Societas Jesu* ou, abreviadamente, S. J. (N do T.)

fraternidades tradicionais foram colocadas sob estrito controle sacerdotal e reorganizadas como arquiconfrarias. Na arquidiocese de Milão, Carlos Borromeu investigou e organizou uma sociedade religiosa local de longa data, os *Humiliati*, fundada quando de uma onda de entusiasmo católico na Idade Média, mas que então se alegava ter “degenerado”. A maior supervisão sacerdotal das sociedades religiosas fazia parte do processo de clericalização da Igreja católica a que atrás se fez referência. Mas este processo não agia apenas num sentido. Ao assumirem as funções ativas, prepararem-se para o sacerdócio em seminários, ao executarem trabalhos que exigiam experiência, ao libertarem-se de certas práticas “monásticas” que os faziam perder tempo, como era o caso da entoação conjunta das preces, os “novos” padres da Contra-Reforma, e especialmente aqueles, como os jesuítas e os Teatinos, eram considerados eclesiásticos regulares, aproximaram-se inconscientemente do espírito laico, especialmente da classe média e dos profissionais seculares. Verificou-se uma interação contínua entre a Igreja e o mundo quando as “irmandades” ou “arquiconfrarias” ajudaram a levar a Igreja até ao mundo e as novas ordens levaram o mundo até a Igreja.

— O IMPACTO POPULAR DA CONTRA-REFORMA

Como puderam as ordens e o sacerdócio da Igreja católica ter impacto sobre o mundo? Acabamos de mencionar o papel dos jesuítas como educadores. Uma das maneiras por que eles triunfaram como professores foi incrementando o teatro. Os “dramas escolares” dos jesuítas têm justa fama. Em 1624 representaram a *Vida de S. Francisco Xavier* na longínqua Tamil, do sul da Índia. Em França, o teatro dos jesuítas alcançou a perfeição na obra do seu pupilo, o dramaturgo Pierre Corneille (veja-se especialmente o seu drama sobre o martírio, *Polyeucte*, 1643).

Contudo, o ponto principal em relação ao drama, no contexto presente, consiste no fato de existir apenas uma fina divisória entre o sermão e a peça teatral. Na Idade Média, as peças teatrais — os milagres, as moralidades, as paixões — desenvolveram-se a partir de textos da *Bíblia*. Simultaneamente, os próprios pregadores desenvolviam métodos dramáticos. Os dois principais esquadrões de pregadores da Igreja católica medieval, as ordens dos franciscanos e dos dominicanos, vestiam-se teatralmente, com os seus hábitos cinzentos e pretos sobre branco. Estes pregadores profissionais eram atores dotados, numa altura em que a fronteira entre a vida e a arte não tinha ainda sido nitidamente traçada. Aperfeiçoavam as cadências da voz e os gestos das mãos para fazer valer os seus sermões. Um deles, ao que se diz, costumava, num estilo absolutamente teatral, atirar uma sandália a um membro da sua congregação que tivesse adormecido. Embora lhe faltasse o dom da comédia, o dominicano Savonarola, sob tantos aspectos arauto da Contra-Reforma, era um ator dotado no seu púlpito. As formas características da pregação alcançaram a perfeição no período da Contra-Reforma, quando a Igreja católica se serviu da histriônica (isto é, as técnicas relativas ao palco) como um dos muitos métodos de conseguir um impacto profundo sobre uma Europa que dela se afastava. Talvez o seu artista supremo, um santo feito palhaço, fosse Filipe de Néri, de Roma. Este “místico disfarçado de bobo” usava as roupas do avesso,

introduzia deliberadamente erros gramaticais nas orações da missa, dançava no altar, imitava um bêbado, começava a falar e a rir com qualquer estranho na rua. O seu humor talvez não agrade ao nosso mundo moderno, mas causava efeito na sua época porque fazia parte da cidade italiana e da cultura popular no final da Idade Média, do mundo dos bobos e da sátira de rua; fazia parte também do estilo em desenvolvimento da *commedia dell'arte*, o teatro popular.

Noutros aspectos, embora ainda em busca do impacto popular, as pessoas que se encontravam na primeira linha da Contra-Reforma serviam-se de métodos mais sérios. Uma outra ordem de eclesiásticos regulares, os eclesiásticos Regulares de São Paulo (barbanitas) apareceu nas ruas de Milão com cordas em volta do pescoço, carregando enormes cruces e detendo-se periodicamente para pregar o amor a Deus. A ordem reformada dos franciscanos, criada sob o nome de Eremitas Franciscanos (Capuchinhos) por Matteo da Bascio, em 1528, obteve um impacto especialmente sensacional graças aos seus trajés. Vestiam-se do tecido mais grosseiro, com um hábito que, segundo afirmavam, era uma réplica exata do de São Francisco de Assis. Estes frades andavam deliberadamente descalços em quaisquer condições meteorológicas e, com as suas barbas não aparadas e os grandes capuzes quadrados, atraíam a imaginação das pessoas da rua, que começaram rapidamente a chamar-lhes *I Capucini*, os homens dos capuzes. Talvez o ponto mais alto da arte dramática dos capuchinhos tivesse sido atingido nos Países Baixos, no século XVII, quando entravam nas igrejas, como pregadores, com listas dos seus próprios pecados pregados nas costas.

Tudo isto seria pura arte? Depende da nossa definição de arte. Se por arte entendermos a beleza pura por ela própria, a Contra-Reforma não tinha tal conceito. Um resumo sumário da noção artística do concílio de Trento inclui que “a Igreja encoraja a veneração pelas obras artísticas que permite ao fiel fortalecer a sua crença de um modo belo”. Assim, a arte da Contra-Reforma era funcional e subserviente; isto é, as artes destinavam-se a elevar a religião que serviam. Esta noção funcional da arte torna-nos difícil determinar onde a religião termina e a arte começa. Seriam as obras-primas místicas de Teresa de Ávila e do poeta seu contemporâneo João da Cruz (1542-91) literatura ou devoção? E, se a própria Santa Teresa era uma artista, o que dizer do artista que a esculpiu — Gian Lorenzo Bernini (1598-1680)? Bernini foi, sob vários aspectos, um santo laico: comungava uma vez por semana e, uma vez por ano, fazia um retiro (recolhimento espiritual longe do mundo, para um período de silêncio e oração). No se célebre *Éxtase de Santa Teresa* (1645), a última coisa que Bernini pretendia criar era uma simples obra de arte cheia de beleza, tal como agora entendemos essa designação. Em vez disso, tentou reproduzir tão exatamente quanto possível em escultura a inegável e sublime experiência que Santa Teresa, nos seus escritos, comparou às sensações físicas.

Bernini tem, efetivamente, sido descrito muito perfeitamente como “a personificação da Reforma Católica”. Foi, sem dúvida, um brilhante publicista dessa reforma. Em obras como *A Cadeira de São Pedro* e o *baldacchino* (a canópia sobre colunas em espiral) da Basílica de São Pedro, em Roma, a arte de Bernini pretendia demonstrar que o papado romano era guiado pelo Espírito Santo e que a Igreja católica era a descendente direta do Templo de Salomão do *Velho Testamento* (que também se pensava ter tido colunas em espiral). Não é de surpreender que Bernini lesse todas as noites os *Exercícios Espirituais*, de Santo Inácio de Loyola. Este livro exigia ao pensador cristão que fosse tão concreto e realista quanto possível. Se o pensador estivesse a meditar,

por exemplo, no pensamento de Cristo, então, segundo o chamado “método inaciano”, explicado nos *Exercícios Espirituais*, deveria “imaginar a gruta onde isso ocorreu e pensar se ela deveria ser grande, pequena, baixa ou alta; e o que continua”. Tal como a arte medieval cristã, a arte religiosa da Contra-Reforma, como a de Bernini, tinha como fim primordial a assistência funcional da oração e da contemplação.

O fato de os artistas da Contra-Reforma funcionarem como pregadores, enquanto as figuras religiosas se comportavam como artistas, não se restringe a Bernini e Santa Teresa. Aplicava-se aos santos que atuavam dentro de um gênero, de um estilo repetido. Por exemplo, Carlo Borromeu modelou-se deliberadamente segundo o arcebispo de Milão seu predecessor e Filipe de Néri assemelhou-se a São Francisco de Assis. Santos como Borromeu e Néri foram essenciais para o êxito da Contra-Reforma: voltando à analogia entre o teatro e a pregação, de que falamos atrás, foram as suas “estrelas”. Nas suas vidas personificaram e exemplificaram as qualidades ideais da cristandade e da Contra-Reforma e a sua “qualidade de estrelas”, que lhes proporcionou tão grande influência popular durante suas vidas, transformou-os em “figuras de culto”, foi reconhecida após a sua morte através da canonização.

Assim, Teresa de Ávila, Inácio de Loyola e o missionário jesuíta Francisco Xavier foram canonizados em conjunto, numa grande cerimônia em São Pedro de Roma, em 1622, que foi uma celebração triunfante do espírito da Contra-Reforma. Carlos Borromeu, que, na sua vida ativa, foi aquilo a que o historiador alemão da Contra-Reforma Hubert Jedin escreveu como o “ideal do bispo” da reforma católica, já tinha sido canonizado em 1610. Estes santos, e outros heróis da Contra-Reforma, como Francisco de Sales (canonizado em 1655) ou Roberto Bellarmino (canonizado em 1930), tinham em comum qualidades de energia, organização e eficiência. Tem-se dito de Santa Teresa, em particular, que ela “aliava a vida de contemplação religiosa a uma intensa atividade e uma eficiência cheia de senso comum nos assuntos práticos”. A energia e o espírito prático que Teresa revelou na fundação e organização de conventos por toda a Espanha também se fez notar, evidentemente, em Inácio de Loyola. Na qualidade de geral, Loyola atuou como coordenador da primeira ordem jesuíta, especialmente no campo das missões. A atenção que Loyola dava ao sentido prático e à eficiência notam-se no fato de evitar uma disciplina severa. Com o disse Jean Delumeau, verificou-se na vida européia do início da era moderna uma vasta e silenciosa revolução que promoveu o método, o planejamento, a preparação, o sentido prático, a energia e a dedicação. A Contra-Reforma desempenhou um papel chave neste “crescimento da eficiência”. Isto pode ver-se, por exemplo, nas reformas da direção da Igreja dessa época, especialmente as do papa Sisto V (1585-90), com a sua criação de “congregações” (isto é, ministérios), cada uma delas com competência sobre um aspecto particular da vida da Igreja. A atitude de Loyola tem eco na de outros santos da mesma época. Um brilhante organizador, Vicente de Paulo (c.1580-1660), disse às irmãs enfermeiras a seu cargo: “tratar dos doentes é orar”. Camilo de Lellis (1580-1614) foi outro santo das enfermarias, revelando cuidados próprios de um médico pelo método, sistema e dedicação, em lugar da contemplação e da auto-privação. Chegou a ameaçar despedir um irmão enfermeiro que pretendia punir a si próprio por ter dormido sobre lenha; a competência no desempenho do trabalho em execução era mais importante, mesmo mais meritório. Sendo enfermeiro, de Lellis insistia em que as enfermarias fossem lavadas, se mantivessem registros dos pacientes, estes fossem conservados limpos,

as doenças contagiosas fossem isoladas. Deste modo, de Lellis e outros como ele constituíram exemplos típicos do alvorecer da “era da eficiência” como da espiritualidade prática da Contra-Reforma.

— ÊXITOS E FRACASSOS DA CONTRA-REFORMA

A Contra-Reforma foi um êxito? Para podermos responder, ou mesmo pôr esta pergunta, teremos de fazer uma longa observação. O processo ainda não tinha terminado no período de 1563-1622; em algumas regiões, como indica Delumeau, mal tinha começado ainda nessa altura. Mas os esforços no sentido de garantir o êxito de um movimento tão vasto e prolongado como a Contra-Reforma implicam, obviamente, problemas tremendos. Por exemplo, o objetivo principal da reforma católica durante a Contra-Reforma (e, na realidade, durante toda a sua história) era conseguir que o maior número possível de almas alcançassem o Céu. É, sem dúvida, completamente impossível avaliar o êxito ou o fracasso nesse campo! Por isso não podemos dizer até que ponto a Contra-Reforma conseguiu alcançar o seu propósito primordial. Só podemos dizer que as figuras proeminentes da Contra-Reforma pensaram, provavelmente, que a Igreja estava tendo maior êxito nessa tarefa do que anteriormente; mas, em qualquer altura escolhida arbitrariamente no decurso da Contra-Reforma, por exemplo no final do século XVII, os homens da Igreja teriam quase certamente pensado que muito mais teria de ser feito.

Se não podemos contar as almas que foram para o Céu, o que poderemos *realmente* contar? Poderíamos tentar reconstruir os números de pessoas que assistiram à missa ao longo da época da Contra-Reforma. Poderíamos contar (os historiadores consideram-no particularmente revelador) o número de pessoas numa determinada localidade que cumpriam os “deveres pascais” (isto é, recebiam os sagrados sacramentos da confissão e da sagrada comunhão pelo menos uma vez por ano). Onde quer que fossem obtidos, os números por localidade deveriam ser espantosamente elevados, especialmente em comparação com os dados de que se dispõe para a Idade Média. Mas aí depara-se-nos um dos problemas que a estatística pura, mesmo quando completa, apresenta freqüentemente. Mesmo que as pessoas fossem à igreja, *queriam* mesmo ir? Seriam forçadas a ir lá pelo conformismo, pelo instinto de rebanho de uma aldeia, pela responsabilidade ou, pior ainda, pela atividade representativa dos magistrados locais, que tentavam impor o “controle social” através da religião? E, se as pessoas freqüentavam a igreja, que se passaria nas suas cabeças enquanto lá estavam? Não podemos ter certezas, mas é evidente que os principais agentes da Contra-Reforma se dedicavam à tarefa de instruir o povo mais completamente na doutrina católica do que os seus antecessores medievais. Te-lo-iam conseguido? As observações de um padre francês, feitas cerca de 1700, quando a Contra-Reforma já deveria estar bastante adiantada, sugerem que as crenças ancestrais ainda sobreviviam fortemente. “Há alguns [entre os seus paroquianos] que abrigam erros antigos nos seus corações, que justificam apenas afirmando que os seus pais pensavam assim e que eles silenciosamente acatam. Por exemplo, que o homem pode ser salvo por qualquer religião”. Isto contradizia totalmente os ensinamentos católicos oficiais e aqueles paroquianos eram, rigorosamente falando, hereges. Esta perturbadora revelação sublinha aquilo de que alguns historiadores

atualmente suspeitam: que, sob uma conformidade superficial de crença, os povos da Europa católica revelavam certos afastamentos — “erros antigos” — dos ensinamentos ortodoxos da Igreja católica. É uma sensação fortemente apoiada por um livro maravilhoso de um historiador italiano, Carlo Ginzburg, *O Queijo e os Vermes*. Poderíamos desenvolver esta idéia ao longo das linhas seguintes. Desde o início da Contra-Reforma, a Igreja católica, na sua cooperação com as autoridades estatais, dominou a antiga dissensão e negligência populares e impôs uma conformidade exterior de crença e prática à população recalitrante. Logo que essa população teve uma oportunidade, na altura da Revolução Francesa (a partir de 1789) ou na altura da revolução industrial (a partir de 1780), pôs de parte a religião católica e tornou-se voluntariamente “descristianizada”. Há certas falhas neste argumento teórico e este caderno não o aceita; mas, pelo menos, deverá ser considerado.

O pároco francês cujos comentários citamos partilhava da opinião comum de que para ser cristão era preciso subscrever uma lista de crenças “corretas” num núcleo central da doutrina. Mas, se seguirmos um outro critério possível — a prática cristã da caridade —, as observações do pároco parecem revelar um nível muito elevado de cristianismo entre os seus paroquianos: “[...] poder-se-à dizer de quase toda a paróquia que existe grande caridade para com os pobres”. Assim, talvez se possa inferir que o maior êxito da Contra-Reforma (no que se refere aos povos da Europa católica) consistiu em produzir uma população com um forte e ativo sentido da ética cristã. Os bispos, padres, freiras e ordens religiosas que implementaram a Contra-Reforma dedicaram-se à enorme tarefa de produzir uma população de comportamento melhor do que a que habitava a Europa na Idade Média: menos violenta e inclinada à vingança, mais sóbria e casta, mais diligente e melhor educada. Te-lo-iam conseguido? É uma questão demasiado vasta para se tentar sequer responder-lhe. Embora em paralelo com o trabalho dos pastores e magistrados protestantes, a Contra-Reforma foi a mais ambiciosa campanha de doutrinação das massas, no comportamento como na fé, que jamais se tentou na história da Europa. Ao nível mais óbvio, implicou o ensino nas escolas, orientado pelo princípio jesuítico da formação do adulto através da educação inicial da criança. Além das escolas dos jesuítas, havia, por exemplo, as escolas para moças das irmãs Ursulinas e as escolas para pobres fundadas pelo cônego de Rheims, Jean Baptiste de la Salle (1651-1719). Mas a educação dos europeus no catolicismo representava mais do que escolas: representava os sermões e os sacramentos, as procissões e as missões, as obras de arte, as igrejas barrocas: o êxito da Contra-Reforma implicou também processos políticos mais formais que a seguir observaremos.

— A POLÍTICA DA CONTRA-REFORMA

Como vimos, a Contra-Reforma deveu o seu êxito sobretudo à persuasão, ao doutrinamento e a todas as formas de propaganda (uma palavra que foi cunhada na Contra-Reforma). Mas, antes que os operacionais da Contra-Reforma pudessem penetrar nos distritos para levar ou recuperar os povos para a religião católica, era preciso que os territórios fossem reclamados para o catolicismo no sentido formal e político de ser declarada a obediência dos seus governantes e povos à Igreja romana. Evidentemente, tendo uma série de países, especialmente

no norte da Europa, aderindo à Reforma do século XVI, nunca foi possível aos católicos recuperarem-nos. Do mesmo modo, as regiões do sul do Mediterrâneo quase nunca puseram em dúvida a sua escolha religiosa no século XVI, embora tivessem sido eliminadas bolsas de dissensão, e o catolicismo dos países meridionais consolidou-se e intensificou-se durante a Contra-Reforma. A Espanha e a Itália constituíram, efetivamente, as rampas de lançamento para a recatolicização de uma faixa crucial de territórios — países contestatórios onde grande parte da energia da Contra-Reforma foi investida, política, militar e educacionalmente, primeiro na restauração ou clarificação dos elos oficiais entre esses países e Roma e depois no aprofundamento da devoção dos seus povos à fé católica. Esses países, que oscilavam entre o catolicismo e o protestantismo no século XVI, mas que foram recuperados para o catolicismo em épocas variadas, a partir de 1560, eram, entre outros, a França, a Bélgica, a Áustria, a Bavária, a Boêmia e a Polônia. Era uma vasta faixa de países fronteiriços vitais, de oriente para ocidente, grande parte da qual na fronteira entre a maior parte do Sul católico e o Norte predominantemente protestante. A França, sobretudo, detinha a chave do equilíbrio de poderes entre as religiões rivais da Europa no início da Idade Moderna; aí se decidiu o resultado, antes do final do século XVI, através de fatores militares e políticos e da força persistente da opinião católica. Igualmente na Alemanha e Europa central, a recuperação católica foi edificada pela manipulação política no final do século XVI e princípio do XVII; subseqüentemente, foi tentada a restauração do catolicismo do campo de batalha, durante a catastrófica Guerra dos Trinta Anos, de 1618-48, que terminou no *impasse* da paz de Vestfália, em 1648. tal como na Europa central, através do continente, o equilíbrio de forças estabelecido entre as formas rivais do cristianismo em meados do século XVII revelou-se duradouro, com ligeiros ajustamentos, até os nossos dias.

A França foi atormentada pelas guerras civis religiosas desde a década de 1560 até à de 1590. no final das guerras religiosas, o chefe da coligação protestante, Henrique de Navarra, converteu-se ao catolicismo e veio a ser rei de França, com o nome de Henrique IV. Em parte, Henrique pagava assim tributo ao catolicismo aparentemente irradicável da grande maioria do povo francês. Depois de subir ao trono, Henrique IV tomou um firme compromisso católico, trazendo para o país os jesuítas e fazendo um deles seu confessor. O final das guerras religiosas em França foi selado por um tratado entre as facções religiosas, o Edito de Nantes (1598). Esta paz de exaustão deu aos protestantes franceses (huguenotes) uma posição garantida na vida francesa e liberdade de culto. Assim, pode dizer-se que o Edito enfraqueceu o papel tradicional da Igreja católica em França. Contudo, o Edito de Nantes foi assinado nas vésperas de um impressionante renascimento católico em França. A minoria protestante viu-se ameaçada por esse renascimento; os jesuítas alcançaram pontos máximos de comando na educação francesa; foram convertidos ao catolicismo membros da nobreza protestante, cujo apoio tinha sido indispensável à causa durante as guerras religiosas. Durante todo o período de 1598-1685, a comunidade huguenote enfraqueceu em número e em moral. Em 1685, ao revogar o Edito de Nantes, Luís XIV estava a declarar, na realidade, que o seu reino tinha sido recuperado pela fé católica.

Nos Países Baixos meridionais (a atual Bélgica) foram os fatores políticos que decidiram os resultados religiosos. Como na vizinha França, esta parte da Europa foi cenário de lutas religiosas dentro das comunidades. Elementos da população, chefiados por nobres dissidentes,

tentaram rejeitar o domínio da Espanha e do seu rei e a esses elementos se juntaram, fundindo-se com eles, todos os que pretendiam afastar o catolicismo e introduzir a marca da reforma protestante (calvinismo). No final da década de 1570, o radicalismo político, sob os auspícios calvinistas, nos Países Baixos do Sul, produziu uma reação conservadora, especialmente entre as classes governantes, em favor da monarquia espanhola e do calvinismo; a partir de cerca de 1580, o general espanhol príncipe de Parma explorou este recuo político e religioso no sentido de recuperar aquelas províncias para a Espanha. Embora o propósito a longo prazo de Parma e de Felipe II de Espanha e seus sucessores, para recuperar os Países Baixos, fosse frustrado, em 1598 a Espanha conseguiu colocar as províncias do Sul sob o governo de “arquidukes” apoiados pelos Espanhóis, que governavam a partir de Bruxelas e patrocinaram a completa recatolização da região. Houve grandes movimentos populacionais, tendo os protestantes das cidades e aldeias desses Países Baixos do Sul, agora católicos, emigrado para o Norte protestante e independente. Os jesuítas lançaram-se ao trabalho nos Países Baixos do Sul; começou a restauração arquitetural e artística, que atingiu o auge na obra barroca católica de Peter Paul Rubens e Anton van Dyck. A Bélgica emergiu no século XVII como a obra-prima da reforma católica na Europa setentrional.

Durante mais de um século, a situação na Alemanha manteve-se estabilizada e a paz foi conservada pela Paz de Augsburg, em 1555. esta trégua das religiões permitiu aos governadores regionais católicos e luteranos tomar as decisões finais sobre as religiões que deveriam ser aceitas nos seus territórios. Na Alemanha do Sul, o resultado da trégua de Augsburg favoreceu o regresso do catolicismo. Na Áustria e na Bavária, a Contra-Reforma afastou as anteriores influências protestantes a partir da década de 1560. os governantes regionais, como os duques Alberto V e Guilherme V da Bavária e Fernando da Áustria, implementaram políticas duras no sentido de eliminar o protestantismo e promover o catolicismo reformado. A autoridade política desses governantes foi aumentada pela sua promoção da fé católica. Estes príncipes ganharam terreno em relação aos nobres protestantes e aos estados (parlamentos locais) em que tinham sido manifestadas opiniões protestantes até cerca de 1563. nessas regiões católicas da Alemanha, os governantes da Contra-Reforma alcançaram maior autoridade sobre a própria Igreja, como parte do seu preço ou recompensa pelo afastamento do luteranismo, havendo tendência para colocar as igrejas regionais sob a presidência de “príncipes piedosos”. Alberto da Bavária adquiriu autoridade para introduzir as medidas do concílio de Trento nas suas terras e o papa Pio IV, cheio de gratidão, concedeu-lhe direito a 10% dos rendimentos do clero na Bavária.

A restituição do cristianismo às terras alemãs tornou-se possível, evidentemente, graças a outros fatores, para além das decisões políticas. A obra do pregador Petrus Canisius obteve grandes resultados. O seu *Catecismo* (livro de perguntas e respostas) da doutrina cristã influenciou gerações de católicos alemães. Os jesuítas fundaram escolas e colégios famosos em centros estratégicos como Ingolstadt, Viena e Colônia, e estes adquiriram tal prestígio que havia pais protestantes que para lá enviavam os seus filhos. Em breve se verificou que as crianças católicas das escolas dos jesuítas eram muito mais religiosas que os seus pais: surgiu um abismo de gerações, no primeiro período da recuperação católica alemã, entre a morna moral católica do período de 1520 a 1560 e o zelo intenso da Contra-Reforma alemã.

A Igreja católica manteve-se em grande parte da Alemanha através da retenção dos “territórios eclesiásticos”, as regiões alemãs politicamente governadas por bispos. Depois de muitas hesitações, o território de Colônia manteve o catolicismo e o mesmo aconteceu com Mogúncia e Trier, proporcionando à Igreja católica uma importante ponta de lança no Reno e na Vestfália.

Animado de uma crescente confiança, o lado católico da Alemanha tornou-se cada vez mais agressivo no início do século XVII: uma série de inquietantes acidentes nas fronteiras entre as duas religiões fazia perigar a frágil trégua de Augsburg, enquanto o propósito da então afirmadamente católica Casa de Habsburgo austríaca de recuperar o seu domínio no reino da Boémia, permeada por influências protestantes, conduziu à guerra em 1618. Contudo, os resultados da Guerra dos Trinta Anos revelaram que, na Alemanha, as decisões das dinastias territoriais eram acontecimentos mais de influência do que de força militar na decisão dos diferendos religiosos.

Na Boémia, a recatolicização foi sobretudo um processo imposto depois de 1620. implicou a extirpação da antiga tradição hussita da pré-Reforma, a deportação dos protestantes tchecoslovacos e o controle da educação por parte dos jesuítas. Na Polônia foi conseguida a conversão impressionantemente bem sucedida de um país de múltiplas fés num território católico de uma só fé, graças ao apoio dos reis polacos Henrique Bathory (1576-86) e Segismundo III (1587-1632), através do reformismo católico episcopal do cardeal Stanislaw Hosius (falecido em 1579) e da edificação na base da obediência dos camponeses polacos ao catolicismo. As conseqüências desta recuperação ainda hoje são evidentes.

Nas áreas referidas neste capítulo, os agentes da Contra-Reforma levaram a cabo uma missão de recuperação, apoiados por fatores políticos e militares favoráveis: fora da Europa, a Igreja da Contra-Reforma conduziu uma missão de novas conversões. Observemos agora a extensão do trabalho da Contra-Reforma. Primeiramente, eis um grupo de citações³:

Mesmo a forma por que o cristianismo é pregado na Ásia, na África e nas Índias é incrível, se não ridícula; um homem de cor estranha, com roupas esquisitas, a transpirar, de rosto congestionado, falando mal a língua ou não a falando mesmo, querendo que os seus ouvintes abandonassem tudo aquilo que consideravam sagrado, as suas crenças tradicionais, a sua cultura, as suas instituições, até mesmo as suas famílias, para aderirem a uma doutrina que os brancos quase não prestavam homenagem⁴

³ o leitor pode estranhar a forma pela qual as citações foram feitas e apresentadas, mas infelizmente no texto original, conforme já foi notado, o cuidado com a acuidade e retidão das citações e suas respectivas fontes não é lá muito grande

⁴ Edward Rice, *As Grandes Religiões*

Os monarcas de Castela não nos enviaram aqui para vos subjugar, mas para vos ensinar a verdadeira religião⁵

Ao pedirmos ao papa Alexandre VI que nos concedesse a propriedade de metade das ilhas e continentes do oceano, o nosso claro propósito era utilizarmos todos os nossos esforços no sentido de introduzir os povos dessas novas terras a abraçar a nossa sagrada religião, de lhes enviar padres, monges, prelados e outros homens letrados e tementes a Deus que os eduquem nas verdades da fé e lhes dêem maneiras e costumes da vida cristã.⁶

Consideramos [...] que eles são realmente homens, e não apenas capazes de compreender a religião católica, mas também, segundo sabemos, extremamente desejosos de a abraçar⁷

Cada uma das citações acima sublinha o fato de a atividade dos missionários da Igreja católica no estrangeiro, durante todo o período da Contra-Reforma, ter tido implicações sociais, políticas e culturais. Por outras palavras, as missões da Contra-Reforma não podem ser vistas inteiramente em termos espirituais. Rice acusa cáustica e humoristicamente o missionário de tentar aniquilar as culturas nativas. Colombo tentou persuadir os índios das Antilhas de que a chegada dos espanhóis significava a pregação da fé cristã, o que estava muito longe da perda da independência política. As observações de Isabel-a-Católica apontam para uma missão cultural e educacional a enviar aos índios, segundo a qual uma cultura mais elevada — a espanhola — instruiria os povos primitivos nos mistérios da civilização superior: “[...] educá-los na [...] maneira e costumes da vida cristã”. A estranha observação do papa Paulo, que necessita de explicação — “que eles são realmente homens” —, destina-se a pôr fim a um debate sobre se os índios americanos seriam seres humanos completos. O papa afirma que os índios *são capazes* de reagir aos ensinamentos e devem ser tratados humanamente, isto é, não escravizados nem maltratados.

A questão do relacionamento entre a difusão do cristianismo da Contra-Reforma e a sobrevivência das culturas do mundo não europeu é complicada. É uma questão que está ligada à interação da religião da Contra-Reforma e da cultura popular da própria Europa. Com algumas brilhantes exceções, como a dos Cavaleiros de Rodes (1591-1660), di Nobili⁸ (1577-1656) e Verbiest (morto em 1688)⁹, os padres e frades que

⁵ Cristóvão Colombo aos nativos do Haiti

⁶ do Testamento de Isabel, rainha de Espanha

⁷ da bula *Sublimis Deus*, de Paulo III, 1537

⁸ Roberto di Nobili, jesuíta italiano e missionário no Oriente.

⁹ Pedro Fernando Verbiest, religioso da Companhia de Jesus e missionário do padroado português na China.

foram para a América, Índia, Japão e África não conseguiram fugir aos seus antecedentes europeus. Dificilmente podiam impedir-se de ser europeus, partindo de princípios europeus. Uma dessas suposições revela-se na alegre confiança demonstrada pela maioria dos missionários na superioridade da civilização do seu continente. Por isso, não manifestavam qualquer hesitação em ensinar a cultura européia tal como ensinavam o cristianismo. Esta armadilha da cultura, no entanto, obstruiu a implementação bem sucedida do cristianismo em muitas partes do mundo não europeu.

Em breve analisaremos alguns números de convertidos, escolhidos ao acaso. Em primeiro lugar, no entanto, iremos pôr duas questões sobre as missões da Contra-Reforma. Por que motivo se davam os missionários a esse trabalho e qual a razão por que se convertiam os nativos? A primeira pergunta não é tão óbvia como parece. Afinal, foram os católicos que dirigiram as missões de que tratamos. Os protestantes não estiveram especialmente em primeiro plano nas missões enviadas aos pagãos. Lutero parece ter visto as missões em termos de uma campanha para purificar a Igreja. Em países como a Inglaterra, a versão protestante das missões era uma cruzada para tornar santa ou “piedosa” a sociedade interna. Poder-se-ia dizer que a razão por que os Estados católicos, como a Espanha e Portugal, organizaram as suas missões reside no fato de estarem simultaneamente a fundar enormes impérios e terem direitos de cristianização. Este argumento não se agüenta de pé. Afinal, os ingleses e holandeses protestantes fundaram impérios e não revelaram o mesmo entusiasmo missionário que os Estados católicos do sul. De qualquer modo, havia missões católicas em países, como a China e o Japão, onde existiam poucas esperanças de se estabelecer uma presença imperial européia.

Assim, a teoria “colonial” da missão católica não agüenta uma análise profunda. A uma outra teoria para explicar as missões católicas no século XVI poder-se-ia chamar a teoria da “compensação”. Esta teoria tem muito maior credibilidade, tanto mais que os comentadores católicos do século XVII disseram efetivamente que a fé católica estava compensando as perdas de almas na Europa com os ganhos no ultramar.

Embora a teoria da “compensação” seja válida, poder-se-ia argumentar que o verdadeiro motivo da ascensão do fervor missionário católico do século XVI em diante residia no estado de espírito e na mentalidade da Igreja católica na chamada época tridentina. Depois do concílio de Trento, os católicos adquiriram uma extraordinária segurança na legitimidade da fé católica. Se era realmente verdade que “não havia salvação fora da Igreja”, trazer os pagãos para a Igreja constituía a mais elevada obra de caridade. O trabalho dos missionários poderá ter sido desastrado, como Rice faz notar, mas não se podia fugir à sua indispensabilidade. Estamos observando as missões católicas aqui, neste estudo geral da reforma católica, porque elas resultaram necessariamente do fervor, do zelo da reforma católica.

Se os missionários levaram uma mensagem, obtiveram uma reação. Por que motivo os nativos do mundo extra-europeu aceitaram a fé cristã transmitida pelos missionários? Uma das maneiras de responder a esta pergunta é, evidentemente, dizer que os nativos não se converteram ao catolicismo. É aqui que poderemos observar os nossos números. Tomemos a China, por exemplo. A China tinha, no século XVI, uma população estimada em 75 milhões. Na altura da morte do missionário matteo Ricci, em 1610, apenas 25 000 chineses tinham sido

batizados (mas, para sermos justos, o número de novas conversões tinha atingido 200 000 em 1700). No Japão, com uma população menor, o progresso foi mais impressionante e, na década de 1590, as ilhas japonesas continham provavelmente 300 000 convertidos. Contudo, o “período cristão” do Japão foi breve; uma reação política extinguiu praticamente a Igreja católica no Japão em 1640. mas o jogo dos números não nos faz sair da pergunta em questão — porque é que os habitantes do mundo não europeu se convertiam à “religião européia”, ao catolicismo? Os números, *só por si*, não são muito significativos. Nas perseguições da década de 1630 feitas aos cristãos japoneses pelos xóguns (ditadores) talvez tenham sido condenadas à morte 37 000 pessoas por serem cristãs. Os números são impressionantes; ainda mais impressionante é o compromisso desses japoneses que tinham sido suficientemente cristianizados para sofrerem o martírio.

De qualquer modo, uma contagem dos cristãos católicos batizados fora da Europa revelará efetivamente números muito elevados. Na América Latina encontram-se números de conversões sensacionais, freqüentemente alcançados por missionários solitários. Por exemplo, o bispo Toríbio de Mogrovejo gabou-se de em 1594 de ter confirmado meio milhão de pessoas na parte ocidental da América do Sul. Numa nova missão aos Apaches, os jesuítas tinham, por volta de 1630, executado 80 000 batismos.

Assim, teremos de voltar à questão: por que motivos os “nativos” aceitaram o catolicismo no período da Contra-Reforma? Entre as respostas possíveis contam-se a coerção, o prestígio e a persuasão.

Primeiramente, a coerção. É indubitável que foi aplicada. Os espanhóis perpetraram na América do Sul atrocidades sobre os nativos. Essas atrocidades foram narradas por um missionário dominicano, também espanhol, Bartolomeu de las Casas, na sua *Breve Relação da Destruição dos Índios*; nessa obra, o frade acusou o seu próprio povo de genocídio na América do Sul. Escutamos o grito lamentoso do índio torturado pelos espanhóis: “Os tormentos infligidos sobre nós são muito piores do que os que poderiam ser imaginados por todos os demônios do inferno”. À parte a violência direta, houve desastrosas tentativas de conversão por atacado por parte dos pioneiros espanhóis na América do Sul, os “conquistadores”. À medida que passavam rapidamente pelas aldeias nativas, estes soldados-exploradores batizavam freqüentemente tribos inteiras em massa, sem qualquer instrução. Depois, quando foi estabelecido na América do Sul o sistema de cativo chamado *encomienda*, como forma de escravidão estatal, os nativos foram forçados a aceitar o catolicismo. Contudo, é questionável se qualquer destes métodos forçados de “conversão” atuou realmente em profundidade e freqüentemente foram mesmo contraproducentes. Quer isto dizer que os métodos espanhóis, na maior parte das vezes, aniquilavam mais do que convertiam os povos nativos, e aqueles que eram feitos católicos à força eram relutantes, rancorosos e pouco sinceros nas suas atitudes, associando a nova religião à conquista, à servidão, à exploração e à desumanidade. Pode ser que sob as formas católicas subsistissem crenças pré-cristãs nos índios da América do Sul; tem sido mesmo sugerido, por vezes, que a Igreja católica na América Latina agia apenas como uma instituição transplantada para coloniais europeus e seus descendentes. A fim de não deixarmos este assunto apenas com uma impressão distorcida, uma “lenda negra” da brutalidade dos católicos espanhóis na América do Sul, vale a pena mencionar os esforços dos missionários para controlar a exploração e a extraordinária experiência de beneficência social para

com os índios orientada pelos jesuítas na “redução” do Paraguai, no século XVIII.

Sejam quais forem as conclusões tiradas quanto à eficácia da coerção na propagação do catolicismo na América do Sul, a força, tal como foi exercida nas colônias espanholas, não pode possivelmente explicar os êxitos missionários no Extremo Oriente, onde os missionários não gozavam de influência política. Aí (como na América do Sul) podemos examinar a nossa segunda teoria para explicar o êxito dos missionários católicos: o prestígio. Consideremos o impacto dos conquistadores espanhóis, com as suas espingardas e cavalos, sobre os habitantes do subcontinente. Ou consideremos esta pergunta feita por muitos missionários aos convertidos em perspectiva na Índia: “queres pertencer à casta dos *Prangui*(portugueses)?” Neste caso, os missionários esperavam obter vantagens libertando a casta inferior do rígido sistema hindu. É evidente que os missionários tiraram vantagem da admiração que os hindus sentiam por eles, considerando-os super-homens cultural e tecnologicamente. É significativo o fato de o missionário Matteo Ricci, na China, ser denominado pelos próprios chineses “o mágico estrangeiro”. Alguns dos missionários na China impressionaram os nativos pelo seu conhecimento de artes que nada tinham a ver com o ensino do cristianismo. O jesuíta Johann Adam Schall von Bell dirigiu o observatório do imperador da China, reorganizou o calendário e aconselhou o imperador sobre as fortificações de Pequim. Até 1767, os jesuítas dirigiram o observatório do imperador. Contudo, nestes casos, a capacidade técnica dos missionários como matemáticos, astrônomos e mesmo relojoeiros poderá ter tido precedência no espírito dos seus anfitriões sobre a sua atividade de missionários.

A resposta à nossa pergunta quanto à aceitação do *Evangelho* cristão nas missões católicas pode ser mais facilmente obtida do que poderia pensar-se. Abordado nos seus pontos essenciais, o ensinamento cristão não é difícil de aprender. É mais uma religião mundial — “universalista” — do que uma fé “espanhola” ou “européia”. Os missionários levaram consigo a cultura e os valores europeus, e isso poderia ter obstado seu êxito. Mas é um erro crer que o catolicismo se difundiu através do mundo durante a época da Contra-Reforma por ter sido precedido pelas forças imperialistas. Os martírios dos nativos japoneses de que falei atrás provaram que os missionários nesse país tinham conseguido uma genuína admiração pelo cristianismo. A admiração dos japoneses nada tinha a ver com os fatores de prestígio e poder. Por outro lado, também constituía uma enorme ajuda o fato de a fé cristã poder ser apresentada aos povos nas suas línguas, embora os seus conceitos pudessem ser novos e estranhos. No Japão, os missionários deram-se ao trabalho de aprender e transcrever a língua. Os missionários com mais hipóteses de sucesso foram aqueles como Roberto di Nobili, que pregou no estilo de um penitente hindu: ou como Alexandre de Rodes, que rapidamente aprendeu a fala nativa da Indochina e mereceu grande crédito pela sua afirmação de ter feito 300 000 batismos em Tonquim por volta de 1649; ou como o bispo Toríbio de Mogrovejo, cujo número de convertidos foi atrás referido e que tinha aprendido a língua dos índios quéchuas.

Era necessário elaborar uma fórmula complexa entre a cristianização e a aculturação, ou seja, a aceitação por parte dos missionários da cultura do povo ou a imposição pelos missionários das suas culturas sobre os povos residentes. Esta fórmula pode ser obtida, não pelos historiadores, mas pelos teóricos e práticos da missão. Atualmente, os missionários cristãos dão ênfase à assimilação das culturas “nativas”.

Tentam recrutar um clero nativo e esforçam-se, assim, por se tornar desnecessários o mais depressa possível.

Antes de abandonarmos o assunto das missões da Contra-Reforma fora da Europa vale a pena referir mais quatro pontos. Primeiro, a missão no mundo exterior, a partir do século XVI, tinha sido preparada pelo trabalho dos missionários das ordens “regulares”, especialmente as ordens dos pregadores dominicanos e franciscanos, no final da era medieval da Europa. Estes “popularizadores do cristianismo” desenvolveram a arte de exploração, de que subseqüentemente se serviram as missões extra-européias. Segundo, à medida que as missões no estrangeiro se desenvolviam, criavam-se, em paralelo, missões na Europa. Houve anteriores missões de reconversão, como as campanhas do jesuíta Peter Casinus (1521-97), que fez 20 000 milhas a pé e a cavalo, em trinta anos, por terras da Alemanha e da Tchecoslováquia. No século XVII foram lançadas “missões rurais” regulares às áreas alegadamente “pagãs” ou “semipagãs” da Europa, como o sul da Itália, a Bretanha e a Normandia. “A Europa católica no período tridentino”, diz Delumeau, “fervilhava de missionários viajantes”. As técnicas que eles utilizavam eram semelhantes às empregadas nas áreas missionárias da Europa. Terceiro, dever-se-ia fazer uma distinção entre as missões no estrangeiro nos povos nativos e o tratamento cristão dos europeus fora da Europa. O mais bem sucedido exemplo deste último caso é a sobrevivência do catolicismo, apesar de inúmeras dificuldades, no Canadá francês. Aí, os descendentes dos camponeses da Normandia aumentavam em número a sua média fenomenal. “eram”, diz Delumeau, “uma população robusta imune ao ‘iluminismo’ do século XVIII” e ainda um povo que, durante longo tempo, preservou a atmosfera autêntica da religião católica francesa do século XVII. Quarto, poderá ter interesse considerar a catolização do mapa, pelo menos do mapa da América Latina e da área ocidental dos Estados Unidos. Os exploradores espanhóis e os seus capelães denominaram, por vezes, os locais segundo o santo do dia da sua chegada

Los Angeles	Califórnia	(Nossa Senhora de) Os Anjos
Sacramento	Califórnia	(O Santo) Sacramento
Vera Cruz	México	A Verdadeira Cruz
Santa Fé	Novo México	A Santa Fé
São Francisco	Califórnia	São Francisco
Rosário	Argentina	O Rosário
São Diego	Califórnia	Sant'Iago
São Salvador	El Salvador	Santo Salvador
Conceição	Chile	(A Imaculada) conceição (de Maria)

Corpus Christi	Texas	O Corpo de Cristo
Trindade	Caraíbas	(A Sagrada) Trindade

— *CONCLUSÃO*

O nosso estudo das missões no último capítulo nos permitiu observar a máxima extensão geográfica da Contra-Reforma. Esta expressão amplamente aceita pressupõe, como vimos no início deste caderno, que a Contra-Reforma fosse primeiramente um movimento de oposição à Reforma protestante. No que se refere às missões, este aspecto nem sequer aflorou os espíritos católicos: a “ameaça protestante” não dirigiu o pensamento dos católicos para o campo das missões. Até que ponto a Contra-Reforma se preocupava em enfrentar o protestantismo depende de qual o aspecto do processo que estamos considerando e em que local estamos vendo o fenômeno em funcionamento. Por exemplo, se observarmos a Contra-Reforma na Alemanha e nos outros “países de fronteira” entre as duas fés, veremos uma forte concentração no combate ao protestantismo; ao passo que, se olharmos para a Itália e Espanha, uma vez repelida a invasão protestante, relativamente insignificante, no século XVI, o renascimento católico nesses países preocupou-se sobretudo com o crescimento dos níveis de devoção e instrução católica.

A Contra-Reforma não pode ser separada da história política do início da Europa moderna, especialmente com o acentuar da autoridade dos Estados nacionais e territoriais. Nos séculos XVI e XVII, os governantes pretendiam aumentar a sua autoridade sobre a Igreja, tanto católica como protestante, dentro do seus Estados. Isto representava uma maior diminuição da autoridade do papa sobre a Igreja católica internacional e sobre os Estados da Europa; o papado poderá ter consolidado o seu papel espiritual dentro da Igreja, mas deveria ter sido uma instituição demasiado afastada para poder agir como foco carismático sobre a massa dos católicos europeus. No entanto, cada católico tinha os seus heróis e heroínas: eram os santos. Alguns deles alcançaram nova proeminência durante o período da Contra-Reforma. São José, por exemplo, que gozara de pouca consideração na Idade Média, começou a ganhar importância como personificação de uma virtude favorita da Contra-Reforma, a castidade. Imbuída de um espírito estudioso e exigente, a Contra-Reforma observou detalhadamente as credenciais dos santos e concedeu importância menor a figuras lendárias ou semilendárias como as de São Jorge e São Cristóvão.

No que se refere às práticas espúrias da Idade Média, como a comercialização das indulgências que provocara a ira de Martinho Lutero, a Igreja da Contra-Reforma voltou-lhes firmemente as costas. Essas práticas eram mecânicas, isto é, baseavam-se num cumprimento formal dos ritos e rotinas para a santificação e salvação de cada pessoa. A religião emotiva estava longe de ser desconhecida na Idade Média, mas a sua importância aumentou grandemente no período da Contra-Reforma. Quero dizer com isso que os católicos foram então encorajados, mais do

que anteriormente, a **sentir** a sua religião. Quando se confessavam, por exemplo, eram estimulados a sentir um desgosto emocional pelos seus pecados e mesmo arrependimento por terem causado sofrimento a Cristo. Na eucaristia ensinava-se ao comungante a sentir uma onda pessoal de gratidão por Cristo, como visitante individual. Esperava-se dos devotos um uso mais freqüente desses sacramentos e procurava-se uma reação intensa, quase mística, aos sacramentos. A arte barroca, para sempre associada à Contra-Reforma e efetivamente por ela criada, desempenhou um papel indispensável no patrocínio de uma devoção católica profundamente sentida.

Assim, a Contra-Reforma foi um movimento religioso que afetou a história cultural e política da Europa do início da Idade Moderna e foi por ela afetado. Desempenhou um importante papel na europeização do mundo não europeu. Durante quatrocentos anos, a mentalidade da Contra-Reforma dominou a Europa Católica. O concílio de Trento lançou o processo, o concílio Vaticano II o encerrou.

— **BIBLIOGRAFIA SELECIONADA**¹⁰

Esta bibliografia está dividida em obras gerais de fundo e obras mais específicas, que se ocupam em especial da Contra-Reforma.

Para todo o período coberto por este aderno, a série **New Cambridge Modern History** proporciona a cobertura geral mais completa:

Vol. II, **The Reformation 1520-59**, ed. G. R. Elton, Cambridge University Press, 1958.

Vol III, **The Counter-Reformation and Price Revolution 1559-1610**, ed. R. B. Wernham, Cambridge University Press, 1968, é obviamente o volume mais próximo do nosso assunto.

Vol. IV, **The Decline of Spain and the Thirty Years War 1609-48**, ed. J. P. Cooper, Cambridge University Press, 1970.

Vol V, **The Ascendancy of France 1648-88**, ed. F. L. Carsten, Cambridge University Press, 1961.

Para os períodos do final da Idade Média e Época Moderna da história da Europa temos A. G. Dickens, **The Age of Humanism and Reformation: Europe in the 14th, 15th and 16th Centuries**, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1978.

Um excelente texto sobre o século XVI é a obra de ^a G. Koenigsberger e G. L. Mosse, **Europe in the 16th Century**, Longmans, 1971.

O período da Reforma é tratado com exatidão e autoridade por G. R. Elton, **Reformation Europe 1517-1559**, Fontana, 1969, e por ^a G. Dickens, **Reformation and Society in Sixteenth-Century Europe**, Thames and Hudson, 1966.

A segunda metade do século da Reforma foi perfeitamente coberta por J. H. Elliott, **Europe Divided 1559-1598**, Fontana, 1968.

Mais especificamente sobre a Contra-Reforma consultar ^a G. Dickens, **The Counter-Reformation**, Thames and Hudson, 1969.

Apresentam-se aspectos notavelmente católicos nas obras de P. Janelle, **The Catholic Reformation**, Collier-Macmillan, 1971, e H. Daniel-Rops, **The Catholic Reformation**, Dent, 1963 e **The Church in the Eighteenth Century**, Dent, 1964.

A obra de H. Jedin é difícil para muitos estudantes, mas encontra-se uma versão resumida do seu trabalho sobre o Concílio da Contra-Reforma em **Crisis and Closure of the Council of Trent**, Sheed and Ward, 1967.

M. O'Connel, **The Counter-Reformation**, New York, Harper & Row, é um estudo perfeitamente legível e, como já disse, a obra de Jean Delumeau, **Catholicism Between Luther and Voltaire**, Burns and

¹⁰ Nota da Ed. Portuguesa: o local de publicação é Londres, a menos que haja indicação em contrário. Em caso de haver obra com edição brasileira, isto será indicado (nota do revisor)

Oates, 1977, contém uma revisão geral do pensamento da Contra-Reforma¹¹.

Entre as obras sobre os jesuítas citam-se: C. Hollis: *A History of the Jesuits*, Weidenfeld, 1968; J. Brodrick, *The Progress of The Jesuits*, Longmans, 1946.

Dois exemplos das vidas dos santos da Contra-Reforma são as obras de J. Brodrick, *Robert Bellarmine, Saint and Scholar*, Burns and Oates, 1961, e J. Brodrick, *Saint Peter Canisius*, Chapman, 1963.

Para se obter o relato de alguém que, do ponto de vista católico, não foi decididamente um santo temos a obra de Carlo Ginzburg *The Cheese and The Worms*, Routledge & Kegan Paul, 1982, já mencionada neste caderno. Esta obra possui uma edição brasileira, que é *O Queijo e os Vermes: O Cotidiano e as Idéias de um Moleiro Friulano perseguido pela Inquisição*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

¹¹ esta obra de Delumeau também possui uma edição espanhola: *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Ariel, 1973 (nota do Ver.).